



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Mieszkając ze zwierzętami : domowa koegzystencja ludzi i zwierząt w perspektywie posthumanizmu

Author: Marzena Kotyczka

Citation style: Kotyczka Marzena. (2015). Mieszkając ze zwierzętami : domowa koegzystencja ludzi i zwierząt w perspektywie posthumanizmu. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny
Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych

mgr Marzena Kotyczka

Mieszkając ze zwierzętami.
Domowa koegzystencja ludzi i zwierząt w perspektywie
posthumanizmu

Praca doktorska

Promotor: prof. UŚ dr hab. Aleksandra Kunce

Katowice 2015

Spis treści:

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie.....	3
1.1.Niebezpieczeństwa badań nad zwierzętami.....	3
1.2.Posthumanizm i studia nad zwierzętami.....	21
1.3.Narodziny zwierząt domowych.....	31
1.4.Presupozycje i afekty.....	44
1.5. Otwarcie rozważań: zoonatologie, zoadolescencje, zooptyki i zoonekrografie.....	50
2. Zoonatologie.....	54
2.1. Miejsca spotkań.....	54
2.1.1. Raj stworzony.....	54
2.1.2. Dom.....	65
2.2. Zabawa i zabawki. Ślady i biografie.....	83
2.3. Język afektu – miłość.....	93
3. Zoadolescencje.....	108
3.1. Prawa zwierząt domowych i „co z nimi nie tak”.....	108
3.2 Z chlebem. Tabu pokarmowe a związek człowieka ze zwierzęciem domowym.....	115
3.3 Język afektu – wstyd.....	133
4. Zooptyki.....	149
4.1. Patrzenie na zwierzę jako forma konstruowania zwierzęcego ciała.....	149
4.1.1 Patrzenie a spojrzenie.....	149
4.1.2 Spojrzenie a podglądanie.....	162
4.2. Konstruowanie ciała zwierzęcia poza ramami obrazu.....	177

4.2.1 Towar i jego wcielenia.....	177
4.2.2 Gender i queer.....	187
4.3 Język afektu – szczęście.....	204
5. Zoonekrografie.....	212
5.1 (Nie)myślenie ze zwierzętami o rzeczach ostatecznych.....	212
5.1.1 Właściwa śmierć.....	212
5.1.2 Godna śmierć.....	224
5.2 Język afektu – cierpienie i tęsknota. Pożegnanie.....	232
6. Powrót do domu. Zakończenie i otwarcie.....	246
Bibliografia.....	253

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie

1.1. Niebezpieczeństwa badań nad zwierzętami

„Kto lubi koty lub psy, jest głupcem”

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*

Ryan nie widzi psa. Widzi człowieka w futrzastym kostiumie, który prowadzi z nim długie dyskusje, pali trawkę, klnie, ale też tarza się w rozsypanych śmieciach, a na widok kota traci nad sobą panowanie. Tylko Ryan postrzega Wilfreda jako postać ludzką wcielającą się w rolę psa, tylko Ryan rozmawia z Wilfredem, podczas gdy reszta bohaterów, włącznie z właścicielką psa, Jenną, jedynie do niego mówi, w zabawny, jak im się wydaje, sposób modulując głos. Można by powiedzieć, że Wilfred jest odbiciem Ryana, jego sumieniem, gdyby nie to, że odbicie ma miejsce raczej w krzywym zwierciadle, a sumienie jest negatywem moralności, stawiającym bardziej zarzuty wobec bezczynności niż wyrzuty wobec popełnionych czynów. Ryan Newman i pies jego sąsiadki to bohaterowie serialu *Wilfred* nadawanego przez stację FX Networks¹. Pozwalam sobie otworzyć rozważania o domowej koegzystencji ludzi i zwierząt od przywołania scen z popularnego sitcomu, ponieważ jego prześmiewcza formuła doskonale uwypukla aspekty, które, jeśli wybrzmiały na samym początku, pozwolą ustrzec wywód przed wieloma pułapkami. Rozdział wprowadzający do niniejszej pracy ma bowiem za zadanie otworzyć potencjalne ścieżki interpretacyjne, wskazać narzędzia badawcze, a także ukazać sposób oceny stosowanych metod i metodologii. Przede wszystkim zaś ma dookreślić sam przedmiot badań. Dlatego wyjście od szczegółu, na jakie pozwala nieco już zarysowany powyżej przypadek, zintensyfikuje czujność wyvodu, by następnie zakotwiczyć go w fundamentalnych zagadnieniach.

Postać Wilfreda ześrodkowuje całą akcję serialu na Ryaniu, chociaż to poruszający się na dwóch nogach, które w włochatym kostiumie mają symulować łapy, pies jest przyczyną wszystkich zdarzeń, które następują w życiu bohatera odgrywanego przez Elijah Wooda. Każdy z odcinków opatrzony jest wymownym tytułem, by wymienić niektóre z pierwszego sezonu: *Szczęście*, *Strach*, *Szacunek*, *Sumienie*, *Duma* itp. Owym tchnącym powagą tytułom towarzyszą cytaty rozwijające problem będący tematem przewodnim danego

¹ Serial, o którym wspominam, z Elijah Woodem i Jasonem Gannem jest amerykańską wersją australijskiego sitcomu o tym samym tytule. *Wilfred* (2011-2014), reż. R. Einhorn, V. Nelli Jr, twórcy serialu: J. Gann, A. Zwar, produkowany i emitowany przez FX Networks.

odcinka pochodzące m.in. z wypowiedzi Marka Twaina, Mahatmy Ghandiego, George'a Orwella, Emily Dickinson czy Thomasa Edisona. Taki porządek mógłby przytłoczyć formułę sitcomu, jednak pretensjonalność do minimum zostaje zredukowana wraz z pojawieniem się na ekranie Wilfreda. Serialowy pies nie ma w sobie nic z patosu wielkich myślicieli, ale swoimi działaniami wymusza na zamkniętym w sobie i niezręcznym towarzysko Rynie dostrzeżenie nowych wymiarów *Zaufania* czy *Akceptacji*. Wprowadzenie się Jenny do sąsiedniego domu, poznanie Wilfreda, nad którym często bezrobotny Ryan będzie sprawował opiekę pod nieobecność właścicielki, otworzy jego życie na zachowania, do których nie myślał, że kiedykolwiek powróci. Dla Wilfreda dopiero przekraczanie granic towarzyskiej poprawności oznacza pełnię życia: „Kiedy ostatnim razem czułeś się tak dobrze? To się nazywa życie, kolego. Zaufaj swoim instynktom. Żadnych więcej wątpliwości. Żadnego strachu. Powitaj swoje nowe życie”². Czy nie tego właściwie szukamy w towarzystwie zwierząt? Czy nie chcemy je widzieć właśnie tak, jak Ryan widzi Wilfreda?

Wilfred prowokuje Ryana jedynie do przeciwstawiania się utartym schematom, lecz nie do odłączania się od społeczności, wręcz przeciwnie: „Odwróć się od stada, a stado odwróci się od ciebie. Każdy pies ci to powie”³. Pies jako zwierzę domowe najczęściej egzystuje w gospodarstwie domowym jako jedyny przedstawiciel swojego gatunku, Wilfred jednak przypomina o bardziej pierwotnym przeznaczeniu zarówno psa, jak i człowieka, które odnajdują w stadnym trybie życia. Co szczególnie niepokojące stadność jest zapomnianym, wypartym elementem przeszłości. Stado człowieka zostało zastąpione przez powierzchowny kontakt w ramach sztywnych struktur społecznych, kontakt psa z innymi przedstawicielami jego gatunku jest ściśle nadzorowany przez ludzi. Właściwym towarzyszem psa jest człowiek, przebywanie z innymi psami jest obwarowane wieloma zakazami i odbywa się jedynie na długość smyczy. Wzajemne kontakty psów muszą być „sterylne” – pozbawione zagrożenia ewentualnej reprodukcji, która nie leży w zamyśle właścicieli. Inne tabu dotyczy spożywania – zwierzęta domowe w kwestii pożywienia są całkowicie uzależnione od człowieka jako jedyne go dostawcy pokarmu, a ich pożywienie pochodzi z tego samego menu gatunkowego, co pożywienie ludzkich opiekunów. Pomaga to w zachowaniu tabu kanibalizmu gatunkowego obowiązującego w obrębie ludzko-zwierzęcego domostwa – nie jemy naszych zwierząt domowych, tak jak zwierzęta nie zjadają się nawzajem⁴.

² *Wilfred*, sezon 1, odcinek 1 pt. *Happiness*.

³ *Wilfred*, sezon 1, odcinek 10 pt. *Isolation*.

⁴ Zob. E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Eadem, *Animal*, London 2002, s. 34.

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie

Brak nadzoru ludzkiego może nie tyle doprowadzić do złamania tych zakazów, co do niepokoju u samych nadzorców. Potencjalna „dzikość” zwierząt domowych została zapomniana, wyparta, ale powraca jako coś niepokojąco niesamowitego, gdy przyłapiemy wylegającego się na co dzień na kanapie kota z upolowanym wróblem w zaciśniętych szczękach. Oswojenie psa sięga głębiej i przebłytki wypartej dzikości są rzadsze. Skrajnym przykładem wyparcia dzikości mogą być klatki, terraria i akwaria, dzięki którym zwierzę jest całkowicie uzależnione od człowieka wewnątrz wygodnie urządzonego sześcianu. Pewnego rodzaju odzwierciedleniem minimalizacji niepokoju związanego z przypominaniem sobie o zwierzęcości domowych towarzyszy jest podział na trzy typy zwierząt, jaki proponują Gilles Deleuze i Felix Guattari. Pierwszy typ to zwierzęta domowe, ich oddzielna kategoria w tym przypadku jest definiowana przez indywidualizację i edypalizację. Drugi typ to zwierzęta tak bardzo zespolone z atrybutami nadanymi im przez człowieka w warstwie symbolicznej, że stały się archetypami, modelami, wrosły w strukturę mitologii. Wreszcie – zwierzęta dzikie, lecz dzikość, jaką mają na myśli Deleuze i Guattari, nie jest jednoznaczna z nieoswojeniem, powoduje ją raczej stadny, wewnętrznie hierarchiczny tryb życia, poprzez swoją wielość i nieustanne stawanie się, bywają impulsem do tworzenia demonicznych narracji⁵. Odrzuciłam etologię jako wyznacznik przynależności do trzeciego rodzaju zwierząt, ponieważ Deleuze i Guattari nazywają je wprost „demonicznymi zwierzętami”. Charakterystyka specyficznego sposobu zachowania opierałaby się bowiem na obserwacji, zaś dzikość, jaką proponuje duet filozofów, jest uzależniona od zwielokrotnienia i nieuchwytna dla analitycznego oka. W kontekście watach, stad, rojów i chmar właściwym adresatem trzeciej kategorii jest coś nadprzyrodzonego, hipostaza zwierząt tworzących zwielokrotnienia. Dlatego trudno jest wskazać desygnaty dla trzeciego typu, są one pojęciem w swej nadrealności migoczącym ponad nominalnym wyliczeniem.

Serialowy Wilfred jako pies-kanapowiec znalazłby się w pierwszej grupie zedypalizowanych „zwierzątek” domowych, sentymentalnych, opatrzonych afektami. Zwierzęta przynależące do tej kategorii „mają własne małostkowe historie⁶”. Deprecjacja posiadania własnej historii, własnej opowieści, o których wadze wielokrotnie będzie mowa w niniejszej pracy, odbywa się u Deleuze’a i Guattariego w dwójnasób. O ile bowiem użycie słowa „małostkowe” („petty”) można złożyć na karb pokrewieństwa ze „zwierzęciem domowym” („pet”), którego etymologii szuka się w niewielkiej, drobnej formie, to

⁵ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, transl. B. Massumi, Minneapolis-London 2003, s. 240-241.

⁶ „[W]ith its own petty history, «my» cat, «my» dog”, ibidem, s. 240.

przeniesienie środka ciężkości z „ich własnych” historii na zaimek „mój” („«my» cat”, «my» dog”), sankcjonujący znaczące istnienie zwierzęcia, nie pozostawia wątpliwości co do służebnej roli tej kategorii zwierząt. Te zwierzęta nie mają autonomicznego znaczenia, a jedynie są pośrednikiem kierującym właściciela ku wręcz narcystycznemu samozastanowieniu⁷. „Kto lubi koty lub psy, jest głupcem”⁸ – twierdzą Deleuze i Guattari. Ryan Newman rozmawiając z Wilfredem jest więc głupcem w szczególny sposób – głupcem koncentrującym się na narcystycznej kontemplacji, zwłaszcza że często ma wątpliwości, czy gadający pies nie jest jedynie wytworem jego wyobraźni lub halucynacją. Wilfred mógłby służyć za przykład zwierzęcia zedytalizowanego – pomaga Ryanowi uświadomić lęki związane z despotycznym ojcem i niestabilną emocjonalnie matką-artystką. Klasyczna relacja nazwana przez duet Deleuze i Guattari „trójkątem tata-mama-ja”⁹ zostaje rozbudowana w czworokąt „tata-mama-ja-pies”. Czwarty wierzchołek służy jedynie za katalizator napięcia pomiędzy pozostałymi trzema.

Zasadność przynależności psa do drugiego typu zwierząt wyróżnionego przez Deleuze’a i Guattariego opiera się na jego obecności w heraldyce domostwa. Konstytuowanie gospodarstwa domowego przez uczestnictwo zwierząt domowych będzie przedmiotem drugiej części pracy, przy tej okazji jedynie wspominam o niejednoznaczności odniesień proponowanych przez filozofów kategorii wobec biologicznych taksonomii.

Pies czy kot pozbawione są swojego zwielokrotnienia, zdane na towarzystwo człowieka, czasem zmuszone do tworzenia namiastki stada ze sobą nawzajem lub przedstawicielami innych gatunków, które w pewnych okolicznościach mogą być uznane za zwierzęta domowe. Odnosimy się jednak do ich wielokrotności, pamiętając o rasie, jej historii, przodkach i genealogii¹⁰, które otwierają potencjalność opowieści. „Nie stajemy się zwierzęciem bez fascynacji stadem, wielością”¹¹ – twierdzą Deleuze i Guattari, jednak by pies – domowy, pozbawiony swojej sfery – nie wpadł w edypalną pułapkę z pomocą przychodzi

⁷ „Te zwierzęta zapraszają nas do regresu, wciągają w narcystyczną kontemplację i są jedynym rodzajem zwierząt, które rozumie psychoanaliza, lepiej rozumie się tatusia, mamusię, braciszka za nimi (kiedy psychoanaliza mówi o zwierzętach, zwierzęta uczą się śmiać): *kto lubi koty lub psy, jest głupcem*”. Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Psychoanaliza i familijność: święta rodzina*, przeł. M. Gusin, M. Kropiwnicki, „Krytyka Polityczna” 2009, nr 16/17, s. 163.

¹⁰ Wspominam w tym miejscu niejako „pomimo” koncepcji Deleuze’a i Guattariego o rasie, gdyż odrzucają oni genealogię. Jednak rasa w przypadku zwierząt domowych, o czym będzie jeszcze mowa, nie odzwierciedla tylko i wyłącznie patriarchalnego hierarchicznego porządku, tak więc realizuje w praktyce posiadanie przez każde zwierzę „trybu” wielokrotności” – „każde zwierzę jest zasadniczo zgrają, stadem”: „Nie chcemy powiedzieć, że pewne zwierzęta żyją w stadach. [...] Chcemy powiedzieć, że każde zwierzę jest zasadniczo zgrają, stadem. Że posiada tryb stada, raczej niż charakterystykę, pomimo że dalsze rozróżnienia między tymi trybami są wymagane”. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand...*, s. 239.

¹¹ Ibidem, s. 239-240.

niesforny Wilfred, ostrzegając: „Odwróć się od stada, a stado odwróci się od ciebie. Każdy pies by ci to powiedział”. Gadający pies z komediowego serialu FX Network wbrew pozorom bardzo ostrożnie dobiera słowa, ukazując sprawnie działający mechanizm edypalizacji. Wilfred nie mówi przecież: „Każdy pies to wie”, ale „Każdy pies by ci to powiedział” – używając trybu przypuszczającego, zwraca uwagę na ludzkie lęki przed dopuszczeniem do siebie myśli o transgresji zwierzęcia. Lęki, które neutralizujemy odsuwając od siebie tak samo daleko myśl o obustronnej, symetrycznej komunikacji ze zwierzęciem, co wspomnienie o jego sforze.

Oczywiście Deleuze i Guattari nie wykluczają przypadków, kiedy zwierzę może się przemieszczać z jednej kategorii do drugiej: „Zawsze jest możliwość, że dane zwierzę, wesz, gepard czy słoń będą traktowane jako ulubieniec, moja mała bestia. I jest druga skrajność – istnieje również możliwość, by każde zwierzę mogło być traktowane jako sfora czy rój. [...] Nawet koń, nawet pies”¹². To samo zwierzę może więc należeć do wszystkich trzech kategorii, ale nie w takim samym stopniu, jedna jest zawsze dominująca. Deleuze i Guattari zdecydowanie odrzucają ewolucjonistyczną klasyfikację społecznego życia zwierząt dokonaną przez Konrada Lorenza („Nie chcemy mieć nic wspólnego z niedorzeczną klasyfikacją ewolucjonistyczną à la Lorenz, zgodnie z którą istnieją niższe stada i wyższe społeczeństwa”)¹³. Typologia zwierząt, którą prezentują, również opiera się o relacje, ale, przynajmniej zdaniem autorów, pozwala na więcej konfiguracji i oczywiście nie musi być wyczerpująca ani rozłączna. Nie ulega wątpliwości, że ogląd pierwiastków zwierzęcości, jaki proponują Deleuze i Guattari, jest wysoce antropocentryczny, co wynika bezpośrednio nie tylko z osadzenia zwierzęcia w promieniu soczewki ludzkich pragnień, ale także z zastosowania samego zabiegu systematyzującego. *Týpos* (gr.) bowiem to zarówno odbicie, jak i uderzenie, a także wytwór tych czynności – gotowy obraz, posąg, forma, model. Typologia jest więc w równym stopniu porządkowaniem pewnego rodzaju danych, co odbiciem naszych oczekiwań, ale może też zatrzeć znak równości i przesunąć szalę na stronę uderzeń cierpliwie wykuwających własny posąg. Taksonomia czy nawet niewinna typologia podporządkowane są nomosowi i logosowi, a te niebezpiecznie zbliżają nas do kartezyjańskiego *cogito*, które wpycha wszystkie istoty pozaludzkie w *res extensa*. Do zasadności nawiązań do kartezyjańskiej podmiotu powrócę za chwilę.

Ciekawa natomiast w rozumowaniu Deleuze’a i Guattariego jest koncepcja zarażenia:

¹² Ibidem, s. 241.

¹³ Ibidem.

Wiemy, że wiele istnień zachodzi między mężczyzną a kobietą; pochodzą z różnych światów, urodzone na wietrze, tworzą kłacza wokół korzeni; nie mogą być rozumiane w kategoriach reprodukcji, tylko w kategoriach stawania się. Wszechświat nie funkcjonuje poprzez filiację. Chcemy powiedzieć, że zwierzęta to stada, a stada formują się i rozwijają i są przekształcane poprzez zarażenie¹⁴.

Zarażenie kieruje naszą uwagę na biologię i kontakt – łacińskie *contaminare* pozbawione jednak zostało fizycznej styczności (*tangere* – dotykać) na rzecz naskórkowej fascynacji. Dzięki temu zarażenie może mieć wymiar epidemiczny:

Stado jest jednocześnie rzeczywistością zwierząt i rzeczywistością stawania-się-zwierzęciem [*becoming-animal*] istot ludzkich; zarażenie jest jednocześnie zwierzęcym zasiedlaniem, jak i mnoży zwierzęce zasiedlanie istot ludzkich¹⁵.

Nie odrzucam kontaktu, jaki powoduje zarażenie w tej koncepcji, ani zwielokrotnienia, które umożliwia, z jednego powodu – podkreślają one obustronną fascynację istot i po raz pierwszy Deleuze i Guattari dopuszczają do głosu niepokój. Systematyzujący podział przynosi ukojenie, zacierając niesamowitość zwierzęcia, ale też uniemożliwia jego holistyczne doświadczenie, okrajając ogląd według wytycznych. Prowokuje również jego eksploatację, uwypuklając dominujące cechy. Zarażenie znosi tę pewność, przywraca kontakt ponad ramami podziałów. Jest całkowicie heterogeniczne, obie strony pozostają tożsame w swej różności. Odrzucenie filiacji to jednoczesne odrzucenie genealogii. Myślenie niehierarchiczne, w którym drzewo genealogiczne zastępują kłacza, umożliwia, według Deleuze'a i Guattariego, zastąpienie filiacji aliansem, a to z kolei stawanie-się-zwierzęciem: „Przeciwstawiamy epidemii filiacji, zarażenie dziedziczeniu, zasiedlanie przez zarażenie seksualnej produkcji. Zgraję, ludzką lub zwierzęcą, rozmnożenie przez zarażenie, epidemie, pobjawy i katastrofy”¹⁶. Paradoksalnie jednak, wbrew intencji duetu filozofów, gdy zapominamy o pokrewieństwie i wspólnej historii na rzecz fascynacji zwielokrotnieniem, powstaje dystans wobec zwierzęcia – faktycznego zwierzęcia.

Stawanie-się-zwierzęciem [*becoming-animal*] wymaga rewizji. O ile bowiem to, co proponują Deleuze i Guattari zmienia myślenie o podmiocie ludzkim, zwłaszcza na tle

¹⁴ Ibidem, s. 242.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 241.

dotychczasowego edypalnego myślenia, o tyle nie zmienia niczego w kwestii zwierząt. Stawanie-się-zwierzęciem przypomina bardziej o różnicy między zwierzęciem a człowiekiem niż ich bliskości, tak więc stawanie-się-zwierzęciem należałoby zastąpić przypominaniem sobie o byciu zwierzęciem. Abstrahując jednak na razie od różnic między psychoanalitycznym, postmodernistycznym a biologicznym podejściem do zwierzęcości w kulturze, zastanówmy się przez chwilę, co propozycja Deleuze'a i Guattariego wnosi do teoretycznego poziomu kwestii zwierząt¹⁷ *per se*. Owocem zarażenia – kontaktu heterogenicznych jednostek – jest coś na kształt hybrydy, istoty czystej i wolnej, ale niezdolnej do reprodukcji. Natomiast namysł nad zwierzętami dopiero stawia swoje teoretyczne fundamenty.

Jeden z głosów krytycznych wobec prób dotknięcia zwierzęcości przez Gilles'a Deleuze'a i Felixa Guattariego podniosła Donna Haraway¹⁸. Konfrontacja Haraway i duetu Deleuze-Guattari pozwoli zbliżyć się do problemu, jakim są faktyczne zwierzęta w namyśle teoretycznym. Głównym zarzutem Haraway jest brak uwagi dla zwierząt prawdziwych, faktycznych, konkretnych: „Stado lub czysto afektywne zwierzęta są intensywne, a nie ekstensywne, cząstkowe i wyjątkowe, nie drobne i molarne – nic innego jak majestatyczne wilcze stado. Nie sądzę, by trzeba było dodawać, że nie dowiemy się z tego czegokolwiek o faktycznych [*actual*] wilkach”¹⁹.

Na potrzebę kontaktu ze zwierzęciem, by z tej bliskości wydobyć wiedzę o nim i o sobie, zwracał już uwagę Michel de Montaigne. W *Apologii Rajmunda Sebonda* stawia za przykład doskonałe Platońskie zrozumienie zwierząt²⁰, ale punktem wyjścia dla rozważań o statusie człowieka w świecie czyni doświadczenie bliskości z jego własną kotką („Kiedy igrasz z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej bawi się mną niż ja nią?”²¹), pozwala dopuścić do głosu, być może trywialny, kontekstualizm oraz unikalność, nawet tych powtarzalnych, kontaktów ze zwierzęciem („Zabawiamy się wzajemnymi błazeństwami; jeśli ja

¹⁷ *Question of animal* bywa określeniem stosowanym zamiennie z *animal studies* czy *human-animal studies*, o którym to rozróżnieniu będzie mowa w kolejnym rozdziale.

¹⁸ Haraway nie ukrywa swojego krytycznego stosunku do propozycji Deleuze'a i Guattariego, zwłaszcza z feministycznego punktu widzenia: „Pomimo silnej konkurencji nie jestem pewna, czy potrafię znaleźć w filozofii wyraźniejszy pokaz mizoginii, strachu przed starzeniem się, braku ciekawości zwierząt i zgrozy w zwyczajności ciała, tutaj ukrytych pod alibi anty-Edypalnego i antykapitalistycznego projektu”. D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis-London 2008, s. 30.

¹⁹ Ibidem, s. 29.

²⁰ „Platon, w swoim obrazie złotego wieku pod Saturnem, mieści, między największymi przewagami ówczesnego człowieka, porozumienie, jakie miał ze zwierzętami: mogąc bowiem z nimi rozmawiać i uczyć się od nich, znał istotne przymioty i właściwości każdego z nich, przez co nabywał bardzo doskonałej wiedzy i roztropności i kierował o wiele szczęśliwiej swoim życiem, niż my jesteśmy do tego zdolni”, M. De Montaigne, *Apologia Rajmunda Sebonda* [w:] Idem, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 341.

²¹ Ibidem [podkr. – M.K.].

mam swoje humory w zaczęciu i poniechaniu zabawy, i ona je ma tak samo”²²). Wagę *Apologii...* dla rozważań o zwierzętach podkreśla Jacques Derrida w swoim późnym i najbardziej animalistycznym tekście, który jest obecnie chyba najczęściej przywoływany w pracach z zakresu kulturowych badań nad zwierzętami. W tym miejscu wstępu powołam się jednak na *L’animal, que dons je suis*²³ jedynie jako na kolejny krok ku przybliżeniu faktyczności zwierząt w namyśle teoretycznymi. Derrida bowiem już we wprowadzeniu do swojego wystąpienia wyraźnie określa status kotki, której pojawienie się stało się przyczyną jego rozważań: „muszę wyjaśnić na samym początku, że kot, o którym mówię, jest prawdziwym kotem, naprawdę, uwierzcie mi, kotkiem. Nie jest figurą kota. Nie wchodzi bezgłośnie do pokoju jako alegoria wszystkich kotów na świecie, kotów, które przenicowały mity i religie, literaturę i baśnie. Jest ich wiele. Kot, o którym mówię nie należy do obszernej zoopoetyki Kafki, czegoś, co nieustannie, z nowej perspektywy zabiega o uwagę”²⁴. Filozofowi niezwykle trudno się uwolnić od zwierzęcych figur, ale próbuje – zaprzecza jakoby jego kotka miała coś wspólnego z *Kotem Mruczysławem* E.T.A. Hoffmanna, a przez to z *Autobiogriffures* Sary Kofman, nie jest to kot Charles’a Baudelaire’a ani Rainera Marii Rilkego²⁵. Nie jest to też kotka Montaigne’a z *Apologii Rajmunda Sebonda*. Chociaż obaj swoje refleksje zawdzięczają spotkaniu z przedstawicielkami tego samego gatunku, dla Derridy jest jasne, że jego kotka to „ta i żadna inna” („she and no other”²⁶). Derrida wyjaśnia dalej, czym jest dla niego jednostkowość zwierzęcia, które przecież stało się przyczyną rozważań o zwierzętach *per se*: „Jeśli mówię «to jest prawdziwy kot», który widzi mnie nago, to po to, by podkreślić jego niezastępowalną osobowość. Kiedy odpowiada w swoim imieniu (cokolwiek *odpowieź* znaczy, co będzie naszym zagadnieniem), nie robi tego jako przedstawiciel gatunku zwanego kotem, ani nawet kategorii czy królestwa zwierząt. To prawda, że rozpoznaję kota jako samca lub samicę. Ale nawet przed tą identyfikacją widzę go jako *tę* niezastępowalną żyjącą istotę, która pewnego dnia wkracza w przestrzeń, wchodzi w przestrzeń, gdzie może mnie spotkać, widzi mnie, nawet widzi mnie nago. Nic nie może mi

²² Ibidem.

²³ J. Derrida, *L’animal, que donc je suis*, Paris 2006. W pracy korzystam z wersji angielskiej: J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal Therefore I Am*, ed. M.-L. Millet, transl. D. Wills, New York 2008. Pierwsze wydanie angielskie pierwszej części wykładu Derridy z 1997 roku: J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, transl. D. Wills, „Critical Inquiry” 2002, Vol. 28 No. 2, s. 369–418.

²⁴ J. Derrida, *The Animal...*, s. 6.

²⁵ Ibidem, s. 6–9.

²⁶ Ibidem, s. 7.

odebrać tej pewności, że to, co tutaj mamy, to egzystencja, która nie może zostać skonceptualizowana”²⁷.

Montaigne i Derrida poświęcają wiele uwagi możliwościom komunikacji ze zwierzęciem i między zwierzętami. Koncentracja wokół tego tematu jest swego rodzaju flirtem z kartezjanizmem, który, jak wyjaśnia Derrida, w kwestii zwierząt opiera się na dwóch głównych punktach: założenia, że jakkolwiek wyrafinowane zwierzęta by nie były, są w stanie jedynie reagować, nigdy odpowiedzieć na bodźce otoczenia, oraz założenia, iż zdolność do udzielania odpowiedzi jest możliwa dzięki umiejętności posługiwania się pojęciami i zdolności do reprezentacji, a te z kolei wymagają podstaw języka²⁸. Montaigne nie ma wątpliwości, że zachowanie zwierząt jest wynikiem pewnego rodzaju racjonalności. Droga jego rozumowania wiedzie od zabawy z własną kotką, poprzez przykłady zachowań właściwych pewnym gatunkom zwierząt, po anegdota zasłyszane bądź zaczerpnięte z pism. Szeroki wachlarz przykładów nie musi oznaczać niekonsekwencji, bo jak potwierdził etolog Marc Bekoff „liczba mnoga anegdota to dane”²⁹. Co więcej, sposób właściwy *Próbow* pozwala Montaigne’owi nie popadać jedynie w charakterystykę determinowaną gatunkowo. Derrida jednakowoż idzie dalej, choć daje się na chwilę porwać w świat zwierząt „nierzeczywistych”. Nawiązanie do *Po drugiej stronie lustra* Lewisa Carrolla pozwala mu zastanowić się nad (nie)możliwością komunikacji ze zwierzęciem. W odróżnieniu od przed- i zarazem antykartezjańskiego tekstu Montaigne’a, Alicja przedstawia pogląd iście racjonalny: nie można rozmawiać z kimś, kto nie odpowiada, bądź odpowiada zawsze to samo³⁰. Derrida podejmuje ten wątek i poprzez słowa zagubione w tłumaczeniach *Po drugiej*

²⁷ Ibidem, s. 9.

²⁸ Zob. również: C. Wolfe, *Language, Representation and Species* [w:] Idem, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010, s. 40.

²⁹ M. Bekoff, *The Animal Manifesto. Six Reasons for Expanding Our Compassion Footprint*, Novato 2010, s. 7.

³⁰ „Kotki mają ten dość kłopotliwy zwyczaj (zauważyła kiedyś Alicja), że cokolwiek się do nich powie, one zawsze mruczą. Żeby chociaż mruczały na «tak», a miauczały na «nie», czy według jakiegokolwiek innej reguły – powiedziała – żeby można było z nimi rozmawiać! Ale jak można rozmawiać z kimś, kto zawsze mówi to samo?” L. Carroll, *Po drugiej stronie lustra*, przeł. R. Stiller, Warszawa 1986, s. 89. Jednak słowa Alicji natrafiają na opór:

„– Przyjemności nie sprawiają mi żadne owady, bo trochę ich boję: zwłaszcza tych większych. Ale mogę ci powiedzieć, jak niektóre się nazywają.

– One oczywiście odpowiadają, kiedy się do nich tak zwracać? – rzekł od niechcienia Komar.

– Nigdy o czymś podobnym nie słyszałam.

– To po co się nazywają – zapytał Komar – skoro nie odpowiadają, gdy je zawołać?

– Im to po nic – rzekła Alicja – ale myślę, że przydaje się to ludziom, którzy wymyślają im nazwy. Bo inaczej po co rzeczy w ogóle by się nazywały?

– Nie wiem – odpowiedział Komar. – Tam dalej, w lesie, nic się nie nazywa. Ale proszę, wyliczaj nazwy tych owadów, bo tylko marnujesz czas.” Ibidem, s. 22-23.

Ontologiczna moc słowa zostaje podana w wątpliwość:

„– Ja nazywam to mrużeniem, a nie warczeniem – wtrąciła Alicja.” Na co odpowiedział Kot: „Możesz nazywać to, jak ci się żywnie podoba.” L. Carroll, *Alicja w krainie czarów*, przeł. A. Marianowicz, Warszawa 2000, s. 35.

stronie lustra, zaczyna tropić, czym może być odpowiedź i jak ją odróżnić od reakcji. Kwestią staje się więc nie to, czy zwierzę mówi, ale czy posiada się wiedzę, co do znaczenia samej odpowiedzi³¹. Okoliczności wątplenia, w jakie wprowadza czytelnika Derrida, są kartezyjańskie, lecz ich skutek nie jest tak bardzo rozczarowujący dla samego poznania. Wątplenie w język jest bowiem dla Derridy oczywistym punktem wyjścia w dyskursie o zwierzętach: „Litera ma znaczenie, podobnie jak *kwestia* zwierząt. Kwestia zwierząt często stawia jako swoją odpowiedź literę, dosłowność słowa, czasem to, co słowo *słowo* dosłownie znaczy”³².

Czy jednak powrót do dosłowności słowa nie spowoduje upadku w paraliżujące milczenie? Dariusz Czaja, podsumowując starania filozofów skłaniających się ku kwestii zwierząt, ukuł zwrot „zwierzęta w klatce języków”³³. Język więzi zwierzęta, uważany za medium typowo ludzkie, narzuca antropocentryczną perspektywę. Jednak to, przed czym Derrida ostrzegał, pisząc o dosłowności [*literality*], to raczej arbitralność języka oraz jego do-słowność – nasze przywiązanie i słabość do słowa, niż *z n a c z e n i e* dosłowne. Znaczenie słowa może zostać przywrócone dopiero wtedy, gdy zaczniemy w nie wątpić. Wracając więc do Derridiańskiej redefinicji odpowiedzi, można orzec, że jest nią owo niedające się skonceptualizować doświadczenie spotkania ze zwierzęciem i to od zadającego pytanie (o zwierzęta; *question of animals*) człowieka zależy, czy zauważona zostanie jego unikatowość.

To, że „klatka języków” lub „do-słowność” języka pojawia się jako ostrzeżenie, a spotkanie ze zwierzęciem umyka konceptualizacji, nie oznacza, że język jest całkowicie bezradny w tej kwestii i jedynym, czym dysponujemy na obronę zwierząt, jest milczenie. Raczej doświadczenie nie poddaje się – by sięgnąć ku dosłowności języka – ideom i ideologizacji, a jeśli tak się dzieje, nie jest to pełne doświadczenie, lecz zdominowane przez antropocentryczną selekcję. Jacques Derrida w *The Animal Therefore I Am (More to follow)*, co jest szczególnie widoczne w oryginalnym francuskim tytule jego wystąpienia, *L’animal, que donc je suis (à suivre)* w sposób oczywisty nawiązuje do Kartezjusza³⁴. Jednak znoszenie

³¹ “Przedmiotowa kwestia wspomnianego zwierzęcia sprowadza się w całości nie do wiedzy, czy zwierzę mówi, ale czy można wiedzieć, co *odpowiedź* znaczy”. J. Derrida, *The Animal...*, s. 8.

³² Ibidem, s. 8.

³³ Zob. D. Czaja, *Zwierzęta w klatce (języków)*, „Konteksty” 2009, nr 4 (287).

³⁴ Agata Araszkiwicz tłumaczy tytuł wykładu Derridy na język polski jako *Zwierzę, którym więc jestem* (zob. A. Araszkiwicz, *Zwierz-am się, więc jestem*, „Czas Kultury” 2007, nr 6), co wydaje się najbardziej dosłownym tłumaczeniem. Erica Fudge rozwija zagadnienie tytułu Derridiańskiego wystąpienia o problem z przekładem z francuskiego na angielski oraz wtrącenie w nawiasie. Jej zdaniem francuskiej *suivre* (następować po, podążać za), którego odpowiednikiem jest angielskie *to follow* wskazuje na bycie w nieustannym ruchu, na *b y c i e*, które *j e s t* ruchem (zob. E. Fudge, *Pets*, London 2008, s. 86). Jeszcze inną wykładnię tego tytułu proponuje Paweł Mościcki, według którego *je suis* mogące stanowić pierwszą osobę liczby pojedynczej zarówno dla *être*, jak i dla

podziału na *res cogita* i *res extensa*, a co za tym idzie binarnej opozycji człowiek-zwierzę, w której tylko ten pierwszy dysponuje władzą myślenia, nie służy długi wywód, nawet jeśli Derrida, widząc potęgę władzy nazywania, jaką zawłaszczył sobie człowiek, postuluje zmianę dyskursu, wprowadzając neologizm *animots*³⁵ („zwierzosłowa”³⁶). *Animots* pośredniczą między ogólną kategorią zwierząt, której używanie jest zawsze niebezpieczne, gdyż oddala od faktycznego zwierzęcia, a opisem zwierzęcia jednostkowego. Jednakże dyskurs pozostaje formą organizacji języka, nawet jeśli tworzy neologizmy rozbijające antropocentryczne przyzwyczajenia. Gdyby nie jeden gest wygłaszającego wykład filozofa, jego wystąpienie nie byłoby niczym innym jak kolejnym intelektualnym ćwiczeniem. To, o czym Derrida uporczywie przypomina w tekście swojego wystąpienia to nie tylko spotkanie z własną kotką, ale przede wszystkim fakt, że był wtedy nagi. Uwagę na ten szczegół zwraca Erica Fudge: „Należy pamiętać o mocy powtarzającego się powrotu Derridy do jego własnej nagości *podczas wykładu*, środka przekazu stawiającego go przed publicznością. Filozof – wielki umysł – w rzeczy samej każe swojej publiczności postrzegać siebie jako ciało, co gorsza, jako nagie ciało. Omawiając swoje zawstydenie byciem zawstydzonym Derrida się zawstydza”³⁷.

„Zawstydenie byciem zawstydzonym”, o którym pisze Fudge, wynika z niesprawdzenia się Arystotelesowskiego twierdzenia, jakoby niemożliwym było odczuwanie wstydu przed małymi dziećmi i zwierzętami, a co za tym idzie, jakoby za zwierzęcym spojrzeniem nie krył się żaden podmiot³⁸. Derrida jednym gestem, obnażeniem swojej nagości

suivre, świadczy o kumulacji zwierzęcia w człowieku: „Każdy człowiek jest zwierzęciem. Należy do królestwa zwierząt i gdy chce powiedzieć «jestem», za każdym razem mówi także «jestem zwierzęciem». Jednocześnie człowiek w swoim byciu zwierzęciem jest także kimś, kto «następuje po zwierzęciu». Można uznać go za potomka, spadkobiercę, wyższy stopień ewolucji zwierząt. W tym następowaniu po zwierzęciu chodzi jednak także o to, że człowiek jest potomkiem zwierzęcia w sobie. Te dwa znaczenia – «być» i «następować po» łączą się w jedno *je suis*: jestem zwierzęciem następując po nim, następuję po nim, ponieważ nim jestem” (P. Mościcki, *Zwierzę, które umieram. Heidegger, Derrida, Agamben*, „Konteksty” 2009, nr 4(287), s. 66).

Powyższe rozumienia tytułu wykładu Derridy wzajemnie się uzupełniają, każde z nich pokazuje, w jaki sposób Derrida używając parafrazy najśłynniejszego kartezjańskiego wniosku dla całego swojego wystąpienia, a później książki, odcina się grubą kreską od kartezjańskiego antropocentryzmu, który na długi czas narzucił wizję zwierząt-maszyn nie odczuwających bólu. W mojej ocenie bowiem, bardzo widoczne odwołanie do „myślę, więc jestem” nie oznacza w tym przypadku flirtu z kartezjanizmem czy zaledwie nieznacznej jego modyfikacji. Wręcz przeciwnie – zmiana „myślę” na „zwierzę” jest zmianą na tyle radykalną, by mogła zostać uznana za postulat dotyczący zmiany miejsca człowieka w świecie. Zignorowanie kartezjańskiej tradycji, która na paręset lat zaważyła na losie zwierząt, nie zmieniłoby nic w kwestii zwierząt. Dopiero odwołanie się do niej poprzez zanegowanie pozwala na przywrócenie continuum między zwierzętami i ludźmi.

³⁵ J. Derrida, *The Animal...*, s. 47.

³⁶ Propozycja tłumaczenia Derridiańskiego *animots* podana przez Pawła Mościckiego; P. Mościcki, *Zwierzę, które umieram...*

³⁷ E. Fudge, *Pets...*, s. 84.

³⁸ Zob. „The invocation here is of Aristotle’s assertion in the *Rhetoric* that «no one feels shame before small children and animals» (II. 6. 1384b), an assertion that refuses to acknowledge the animal gaze and that is a foundation of the philosophy that Derrida is challenging. Aristotle’s is a philosophy that denies subject status to

– i umyślnie używam tutaj tautologii obnażenie nagości, bo tylko dzięki niej jest możliwe ponowne obnażenie ciała – kwestionuje filozofię Arystotelesa, odbierającą zwierzętom jakąkolwiek podmiotowość, a następnie podważa kartezjańską koncepcję zwierząt-maszyn, będących jedynie rozciągłością wprawioną w ruch przez Boga. Filozof pokazuje i udowadnia, że umysł, który przewodzi myśli, niezaprzeczalnie ma ciało, którego nie można zakwestionować³⁹. Dysputa o zawstydzeniu zyskuje ostateczny dowód, gdy obraz nagiego ciała filozofa wywołuje zawstydzenie u niego i słuchaczy. Filozof przestaje być jedynie umysłem, co stawiało jego i ludzi *per se* na pozycji wyższej wobec innych zwierząt. Posiadanie ciała, choć różnego od ciał zwierząt, ale zajmującego określone miejsce w czasie i przestrzeni, zaprzecza odrębności *res cogita* od *res extensa*, komplikując kwestię podmiotowości. Na dodatek drogę Derridy przebiega, co filozof podkreśla, kotka – zwierzę domowe, które jest głównym tematem niniejszej pracy. O ile bowiem ciała zwierząt gospodarskich można zredukować do mięsa czy siły pociągowej, somatyka zwierząt domowych wymyka się jednoznacznej kategoryzacji. Postrzeganie zwierząt jako maszyn, co na długie wieki stało się niechlubnym osiągnięciem Kartezjusza, pozwoliło nie tylko na dokonywanie wiwisekcji w imię rodzącej się nowożytnej nauki⁴⁰, ale także na kontynuację konsumpcji mięsa, którego źródłem były nie cierpiące, i tym różniące się od ludzi, zwierzęta. Dobrostan zwierząt nie stanowił zagadnienia etycznego, a niezadawanie im bólu nie było imperatywem moralnym. Te braki stały się widoczne wraz z powstaniem kategorii zwierząt domowych, kochanych i hołubionych, i jakkolwiek sympatia wobec „ulubieńców” byłaby interpretowana jako narcystyczne odbicie ludzkich pragnień, to przyczyniły się one do pęknięć w solidnym murze oddzielającym ludzkie i nie-ludzkie. Zanim jednak oddalimy się w stronę bardziej kompleksowych rozważań oraz dwuznaczności pojawiających się dzięki obecności zwierząt domowych pęknięć w koncepcji miejsca człowieka w świecie, należy

animals because subject status is regarded as inseparable from the capacity for reason”. E. Fudge, *Pets...*, s. 83. Przytaczam powyższy cytat z książki Eriki Fudge w oryginale, ponieważ polski przekład tego fragmentu *Retoryki* brzmi nieco inaczej: „Nikt nie wstydi się np. małych dzieci i zwyrodnialców”, co tłumacz uzasadnia jakoby bardziej prawdopodobne było, iż Arystoteles posłużył się metaforą, zamiast mieć na myśli dosłowne „dzikie zwierzęta”, zob. Arystoteles, *Retoryka* [w:] Idem, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 2004, Ks. VI, 1384b, s. 121.

³⁹ Por. Tradycję Kartezjańską: „Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą, jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak iż owo ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, iżę gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest.” R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1980, s. 50. To twierdzenie o całkowitym oddzieleniu duszy od ciała ma na myśli Fudge, gdy pisze, że: „Derrida przypomina nam, że filozof posiada i jest ciałem i idea filozofa jako wielkiego umysłu została podważona”. E. Fudge, *Pets...*, s. 84.

⁴⁰ O wykorzystywaniu przekonań Kartezjusza zaprzeczających cierpieniu zwierząt dla usprawiedliwiania wiwisekcji, zob. P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie* [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011.

jeszcze przez chwilę pozostać przy nierozwiązanej kwestii faktycznych zwierząt i tym, co dla jej wyklarowania wnosi spotkanie filozofa z kotką.

Świadomość nagości to również świadomość grzechu, otwarcie na poznanie dobrego i złego, dotąd jednoznacznie definiowanych przez dogmat lub pozór racjonalizmu. Sięganie do metaforyki biblijnej podkreśla także samą metaforykę, arbitralność, wieloznaczność i nieporadność języka. Dwa biblijne źródła o stworzeniu świata, które też przywołuje Derrida, oddają zwierzęta we władanie człowieka, posiadającego nad nimi jedną, ale kluczową przewagę – język. Adam nazywając zwierzęta, bierze je w posiadanie. Powtórna świadomość nagości oznacza ponownie popełniony grzech. Pozostajemy więc w esencji metaforyki, która jednak ulegając przewartościowaniu, wywiera realny wpływ na rzeczywistość pozajęzykową, podobnie jak studia nad zwierzętami (rozbieżne wobec ruchów proekologicznych) przyczyniają się do zmiany języka i poznania.

Podważenie wielkiego umysłu, o którym pisze Erica Fudge, poprzez niezaprzeczone zespolenie *res cogita* i *res extensa*, nie polega na zanegowaniu jego racji, a raczej na wskazaniu na złożoność samej podmiotowości. Skoro bowiem świadomość jest nieodzownie związana z cielesnością, to z ciałem, zwłaszcza tym nieredukowalnym do kawałka mięsa czy wygarbowanej skóry, związany jest jakiś podmiot. Podmiot jako nośnik świadomości wzbudza ciekawość poznania, ale stając się poznającym, jednocześnie ją utrudnia.

Podejście do zwierzęcia, zbliżenie się do niego, nawet po odrzuceniu antropocentrycznego symbolizmu, jest nieograniczone w swoich ograniczeniach poznania, zwłaszcza gdy przedmiotem staje się świadomość zwierzęcia, a jedynym dostępnym narzędziem wyobraźnia. Dwa kierunki nieskończoności ku którym zwraca się obezwładniająca ograniczenie poznania obrazuje zestawienie dwóch przeciwnych stanowisk dotyczących ludzkiego wglądu w zwierzęcą świadomość, które spotykają się w książce Johna Maxwella Coetzeego *Żywoty zwierząt*⁴¹, pozycji często przywoływanej we wstępach do kulturowych i filozoficznych dyskusji o zwierzętach. Z jednej strony znajduje się stanowisko Thomasa Nagela, przeczącego możliwości wyjścia poza podstawowe obserwacje behawiorystyczne, z drugiej stanowisko, bohaterki *Żywotów zwierząt*, Elizabeth Costello, zgodnie z którym poznanie zwierzęcia nie napotyka na bariery międzygatunkowe. Zestawienie filozofa, Thomasa Nagela, i fikcyjnej pisarki, Elizabeth Costello, dzieje się na kartach książki, prowokowane przez samą Costello. Poczytna pisarka przyjeżdża z gościnnymi wykładami na jeden z amerykańskich uniwersytetów. Ku rozczarowaniu

⁴¹ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 2004.

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie

organizatorów, wystąpienia nie dotyczą jej twórczości, ale przedmiotu osobistego zaangażowania – ukrócenia okrucieństwa wobec zwierząt. Pisarka przywołuje esej Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*⁴² jako punkt odniesienia do swojego wykładu. Filozof, sprzeciwiając się materialistycznej teorii umysłu, bierze za przykład nietoperza i dowodzi, że pomimo rozległej wiedzy na temat fizjonomii tego zwierzęcia, niemożliwym jest dla człowieka dowiedzieć się, jak to jest być nietoperzem dla niego samego. Każde doświadczenie nietoperza byłoby doświadczeniem człowieka jako nietoperza. Dla Costello takie stanowisko jest wyrazem braku współczucia, gdyż, jak twierdzi, „nie istnieją granice wysiłku, który możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych”⁴³. Niepokojąca jest jednak droga, w którą Costello każe ukierunkować ten wysiłek:

Jak to jest być nietoperzem? Zanim odpowiemy na to pytanie, sugeruje Nagel, musimy doświadczyć życia nietoperza poprzez jego zmysły. Jednak Nagel myli się, a przynajmniej wskazuje mylny trop. Być żywym, żyjącym nietoperzem to być pełnym życia, pełnym istnienia stworzeniem. Być w pełni nietoperzem to tak, jak być w pełni człowiekiem. Może jedna pełnia istnienia różni się od drugiej, ale to rzecz drugorzędna. Posiąść tę pełnię to żyć duszą i ciałem. Jednym z określeń pełni istnienia jest radość⁴⁴.

O ile intencje uwrażliwienia na cierpienie zwierząt są u Costello dość jasne, to jej argumentacja trąci naiwnym antropocentryzmem. Można bronić jej prób sprzeciwiania się kartezyjańskiemu dualizmowi („Być żywym to być żywą, żyjącą duszą. Zwierzę, a wszyscy jesteśmy zwierzętami, to ucieleśniona dusza. Kartezjusz dostrzegł tę prawdę i ze znanych sobie powodów postanowił jej zaprzeczyć”⁴⁵), choć dowodzenie o posiadaniu przez każde zwierzę duszy wydaje się mniej przekonujące niż zabieg Derridy ukazujący nierozłączność duszy i ciała, myśli i fizyczności. Obdarzenie zwierzęcia ludzkim pojęciem duszy oddala nas od „faktycznego zwierzęcia”, od wyzwania, jakie stawia Nagel. W istocie kiedy Nagel pisze o ograniczeniach w poznaniu zwierzęcej świadomości, stawia wyzwanie dla poszanowania ich różnorodności – to, że nie wiemy, jak to jest być nietoperzem, nie oznacza, iż nietoperze nie doznają pełni właściwych tylko sobie doświadczeń. Współczucie, o którym mówi Costello w swoim wystąpieniu, ma silnie antropomorfizujące skutki („Być w pełni nietoperzem to tak, jak być w pełni człowiekiem”) i chociaż antropomorfizm wielokrotnie jest wykorzystywany

⁴² Th. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] Idem, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997. Pierwsze wyd.: Th. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, “Philosophical Review” 1974, vol. 83.

⁴³ J.M. Coetzee, *Żywoty...*, s. 49.

⁴⁴ Ibidem, s. 46.

⁴⁵ Ibidem.

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie

na korzyść zwierząt (projekcja ludzkich doświadczeń na zwierzęta pomaga chronić je przez zadawaniem okrucieństwa), to oddala od wyobrażenia jak to jest być danym zwierzęciem będąc nim samym. Tego rodzaju antropomorfizm skutkuje antropocentryzmem wszechwiedzącego i wszechczującego człowieka, zubaża różnorodność zwierząt, pokazując, że wiedza i doświadczenie świata są niezmiennie i zawsze przyjmują ludzki punkt widzenia. Postulaty Elizabeth Costello, praktykującej wegetarianki, mającej na celu dobro zwierząt, są więc mniej reprezentatywne dla myśli posthumanistycznej niż twierdzenie Thomasa Nagela, którego osobiste zaangażowanie pozostaje poza marginesem zainteresowania.

Przywołałam jednak postać Elizabeth Costello nie tylko dlatego, by pokazać, jak niebezpiecznie łatwo można się oddalić od „faktycznych zwierząt” w stronę konstruktów, ale także z powodu nagromadzenia głosów literackich w tej postaci. Costello przyznaje, że swoje przekonanie o nieograniczonym współczuciu opiera na własnych praktykach pisarskich i umiejętności „wejścia w skórę” tworzonych postaci, zwłaszcza niejako podwójnie fikcyjnych, jak Marion Bloom odkomenderowana z *Ulissesa* James’a Joyce’a do jej własnej powieści. Costello podkreśla swoją specyficzną rolę pisarza w dyskursie o zwierzętach, odrębność od wypowiedzi filozofów w tej tematyce⁴⁶. Odejście od języka filozofów w stronę języka pisarzy to próba ucieczki od abstrakcyjnych konstruktów językowych, gdy słowo „zwierzę” staje się zbyt ogólne, a Inny wydaje się być nieodpowiednią kategorią. Fikcja, o ile nie popada w niebezpieczeństwo antropomorfizacji, przed którą ostrzegano powyżej, niesie pewne znamiona konkretyzacji⁴⁷. Można by się doszukiwać złotego środka w empatii kinestetycznej proponowanej przez Kennetha Shapiro⁴⁸, jednak nie rozwiązuje to napięcia

⁴⁶ Costello przekonuje o potrzebie połączenia wielkich pytań, przed którymi staje filozofia, zwłaszcza etyka, z przekazem, jaki umożliwiała literatura: „Zdaję sobie sprawę, w jak wielkim stopniu dyskusje na ten temat [eksterminacji i eksploatacji zwierząt] dzielą ludzi i polaryzują ich opinie, wiem też, że używanie takich argumentów jedynie pogarsza sprawę. Chcę znaleźć taki sposób prowadzenia rozmowy, który będzie raczej spokojny niż gwałtowny, filozoficzny, nie polemiczny, zapewniający zrozumienie i oświecenie, nie podział na prawych i grzeszników, zbawionych i potępionych, owieczki i kozły. Wiem, że mogę posłużyć się takim językiem. Jest to język Arystotelesa i Porfiriusza, Augustyna i Tomasza z Akwinu, Kartezjusza i Benthamy, a z naszych współczesnych – Mary Midgley i Toma Regana. Jest to język filozoficzny, którym możemy dyskutować i debatować nad tym, jakiego rodzaju dusze posiadają zwierzęta, czy myślą i posługują się procesami rozumowymi, czy też działają jak biologiczne automaty, czy mają prawa w stosunku do nas, czy też my tylko mamy obowiązki wobec nich. Mogę posłużyć się takim językiem i właśnie zamierzam to zrobić, pozostaje jednak faktem, że jeżeli chcielibyście, aby ktoś stanął tutaj przed wami i jasno określił różnice między duszą śmiertelną i nieśmiertelną, czy między prawami i obowiązkami, zwrócilibyście się o pomoc do filozofa, nie osoby, której jedyną zasługą w waszych oczach jest to, że pisze opowiadania o wymyślonych ludziach.” J.M. Coetzee, *Żywoty...*, s. 31-32.

⁴⁷ Dlatego intencje i skutki działań Costello wydają się nieco rozmiąć: „Rozumiem, że Nagel posługuje się figurami nietoperzy i Marsjan tylko po to, aby stawiać własne pytania dotyczące istoty świadomości. Jednak, podobnie jak i większość pisarzy, mam dość dosłowny sposób myślenia i dlatego chciałabym zatrzymać się przy nietoperzu. Kiedy Kafka pisze o małpie, przyjmuję, że przede wszystkim chodzi mu o małpę...” J.M. Coetzee, *Żywoty...*, s. 45.

⁴⁸ Zob. K. Shapiro, *Human-Animal Studies. Growing the Field, Applying the Field*, Baltimore 2007.

między filozofią, fikcją, a trzecią zmienną, dotąd jedynie opalizującą w tle wobec prób definiowania „faktycznych zwierząt” – faktami.

Próby dookreślenia natury „faktycznych zwierząt” rozpoczęłam od krytyki, jaką Donna Haraway kieruje w stronę Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego, co jest pierwszym krokiem w kierunku ich definicji – wskazaniem, czym nie są. Na drodze powrotu do Haraway, przy której „towarzyszących gatunkach” lub „gatunkach stowarzyszonych”⁴⁹ nie sposób się nie zatrzymać, omawiając domową koegzystencję ludzi i zwierząt, naświetlone zostały kolejne zagrożenia dotyczące studiów nad zwierzętami. Manifestacyjny charakter wypowiedzi Haraway prezentuje kolejne obostrzenia, ale też wskazuje drogę, dzięki której możliwe staje się osiągnięcie wiedzy pozytywnej w tym zakresie. W *Manifestacie gatunków stowarzyszonych* Haraway odróżnia szerszą kategorię, jaką są tytułowe gatunki stowarzyszone, oraz jej zawężenie – zwierzęta towarzyszące. Te ostatnie to wszelkie istoty skłonne ulec biouspołecznieniu i objęte tabu pożywienia. Gatunki stowarzyszone natomiast to:

[K]ategoria szersza i bardziej różnorodna niż kategoria zwierząt towarzyszących, nie tylko dlatego, że trzeba do niej włączyć takie byty organiczne jak ryż, pszczoły, tulipany i flora bakteryjna jelit, które czynią ludzkie życie tym, czym jest (a my odgrywamy dla nich tę samą rolę)⁵⁰.

Solidarność transgatunkowa, którą proponuje Haraway, jest koniecznością w posthumanistycznym porządku świata. Na międzygatunkowej symbiozie Haraway opiera swoje nachylenie w stronę filozofii procesu, ale także odrzucanie wszelkiej binarności, typologii czy dualizmów. Dyskurs naturokultur jest więc uprawiany przez Haraway niczym ogród „pełen węży, trejaży, pełen intryg i podstępów”⁵¹, wobec odrzucenia podziałów i typologii ma się jawić jako o wiele bardziej wielowymiarowy od Deleuze’owskiego kłącza. Zaczynając swój drugi manifest fragmentami z *Notatek córki dziennikarza sportowego*,

⁴⁹ Tłumaczenie Moniki Bakke „towarzyszące gatunki” pojawia się w: M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012; tłumaczenie Joanny Bednarek fragmentów drugiego manifestu Haraway z wersją „gatunki stowarzyszone” w: D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012. Tyt. oryg.: D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003. Zarówno gatunki towarzyszące, jak i stowarzyszone, ześrodkowują potrzebną uwagę na relacji, jednak w przypadku gatunków stowarzyszonych relacja ta wydaje się być bardziej równorzędna, co jest istotą i przesłaniem tekstu Haraway. Tłumaczenie „towarzyszące gatunki” otwiera natomiast możliwości interpretacyjne wyznaczone przez Haraway, dlatego będę się posługiwać tłumaczeniami zamiennie.

⁵⁰ D. Haraway, *Manifest...*, s. 251.

⁵¹ Ibidem, s. 247.

spisywanych ku pamięci swego ojca, Haraway podkreśla wagę zespolenia opowieści z faktami, która jest tak samo istotna w sporcie, jak w biologii: „Aby porządnie zajmować się biologią, trzeba opowiadać historie, trzeba uchwytować fakty, trzeba też zachowywać w sobie głód prawdy i gotowość do odrzucenia ulubionej historii czy ulubionego faktu, jeśli okażą się nietrafione”⁵². Podobnie funkcjonuje opis naturokultur, gdzie symbiozie odpowiada najmniejsza jednostka, podstawowe narzędzie analizy, jakim jest relacja. Haraway jednak nie tylko wskazuje na sposób, w jaki weryfikowalność faktów wpływa na kształtowanie fikcji, ale także, choć nie bezpośrednio, podaje definicję „faktycznych zwierząt”, których nie mieli na względzie Deleuze i Guattari. Czyni to w sposób pośredni, ponieważ definicja ta wynika z postulowanego przez nią namysłu nad naturokulturami – podmioty nie istnieją uprzednio wobec relacji między nimi.

Wezwanie do śledzenia relacji między ludźmi a zwierzętami, a zwłaszcza między ludźmi a psami, czyni ze zwierząt podmioty emergentnie współkonstytuujące historię naturokultur, w której nie ma już miejsca na podziały na to, co ludzkie i nie-ludzkie, kulturę i naturę. Chociaż podmioty w tym ujęciu nie istnieją bez relacji, to ich status ontologiczny jest bardziej autonomiczny niż w przypadku uznania jednostek istniejących *per se*. Istnienie w relacji transgatunkowej sprawia, że towarzysze znamionujący znaczącą inność wydostają się spod piętna projekcji i celowości. Relacja jest zmienna i nie trwa na zawsze, a świadomość jej efemeryczności, powoduje minimalizację antropomorfizmu, która otwiera na związek z rzeczywistym zwierzęciem. Ponadto myślenie relacyjne odciąża tak pojmowany podmiot od niebezpieczeństwa lekceważenia tego, co wymyka się poznaniu. Wiedza negatywna⁵³, którą Haraway adaptuje z teologii na grunt miłości, mówi nam czym gatunki stowarzyszone nie są. Nie są projekcją nas samych, nie są „futrastymi dziećmi”, nie są realizacją naszych intencji i planów, nie są skupione na sobie ani też nie źródłem bezwarunkowej miłości⁵⁴ – a to już spory zasób wiedzy dla analizy relacji. Wiedza pozytywna o zwierzętach według Haraway jest także możliwa, o ile nie opiera się na Wielkich Podziałach⁵⁵.

Donna Haraway w specyficzny sposób widzi nasze pokrewieństwo z hołubionymi w jej *Manifeście gatunków stowarzyszonych psami*. „Córka dziennikarza sportowego” w dość poetycki i nieco egzaltowany sposób dowodzi, że codzienne obcowanie z psami nie kończy się na wzajemnym dotyku, ale wnika głęboko w struktury komórkowe. Mniej lub bardziej udane próby transgatunkowej komunikacji zespoliły tak silnie semantykę

⁵² Ibidem, s. 254.

⁵³ D. Haraway, *The Companion Species...*, s. 50.

⁵⁴ Zob. D. Haraway, *Manifest...*, s. 249.

⁵⁵ Zob. D. Haraway, *When Species meet...*, s. 21.

z somatyką, że musiało to znaleźć wyraz w zapisie kodu genetycznego: „Jestem pewna, że nasze [Haraway i jej suczki Cayenne] genomy są do siebie bardziej podobne niż powinny. Musi istnieć jakiś molekularny zapis naszej bliskości w kodach życia, który zostawi ślady w świecie, bez względu na to, że obie zostałyśmy pozbawione możliwości reprodukcji, jedna za sprawą wieku, druga za sprawą chirurgii. Jej prędkie i giętkie języki wchodziły w kontakt z tkankami moich migdałków, z wszystkimi ich gorliwymi receptorami immunologicznymi. Kto wie, gdzie moje receptory zaniosły jej wiadomości albo co ona przejęła od mojego układu komórkowego, służącego do odróżnienia siebie od innego i łączenia zewnątrz z wnętrzem”⁵⁶. Pokrewieństwo międzygatunkowe według Haraway, podobnie jak u Deleuze’a i Guattariego, nie ma nic wspólnego z filiacją. Odrzucenie filiacji to ukłon w stronę heterogeniczności, a afirmacja różnorodności ułatwia osłabianie skutków antropocentryzmu. Pójdźmy jednak dalej aniżeli tylko do odrzucania konieczności pochodzenia jednej osoby od drugiej czy jednego gatunku od innego. Filiacja w edytorstwie – *per analogiam* – polega na określeniu zależności pochodzenia pomiędzy kolejnymi edycjami tego samego dzieła. Odrzucenie tego znaczenia filiacji ma znaczenie dla opowieści, wspólnej historii ludzi i najbliższych im towarzyszących zwierząt. Bezzasadność namysłu kierującego się genealogią i filiacją to brzytwa Ockhama dla wielu kopii i przedruków dalekich od oryginałów. Możliwość ucieczki w kolejne kopie przypomina o ostrzeżeniu danym przez Donnę Haraway: fikcja nie może być oderwana od faktów. To obostrzenie nie ogranicza się bynajmniej do drukowanych opowieści, fikcja nieustannie się kształtuje i jest podatna na zmiany dzięki bliskości faktów i życia, które jest wynikiem symbiozy i emergencji.

Punktem wyjścia dla rozważań na temat pułapek dotyczących studiów na zwierzętami i dookreślenia faktycznego przedmiotu tych badań był komediowy serial stacji FX *Wilfred*. Powrót do tego sitcomu z jednej strony potwierdza sygnalizowaną na początku niewystarczalność cytatu, który w oderwaniu od historii staje się frazesem, potrzebę sprawozdania z relacji, nawet jeśli jest edypalna – wszak jej analiza może wnieść krytyczną wartość. Z drugiej zaś strony antycypuje różnorodność opowieści, jakie znajdują miejsce w niniejszej pracy: niejednolity wybór źródeł, które obejmą materiał literacki, popularnonaukowy, programy telewizyjne, materiały reklamowe czy graficzne. W każdym z tych środków przekazu i wyrazu zawierają się ślady ludzko-zwierzęcej relacji, afektów i uprzedzeń, współczucia i pobłażliwości, fascynacji i odrazy, otwarcia na towarzysza i siebie oraz alienacji. Te opowieści to „przygodne podstawy”⁵⁷. Przykłady analiz relacji

⁵⁶ D. Haraway, *Manifest...*, s. 242.

⁵⁷ Na Judith Butler powołuje się Donna Haraway; D. Haraway, *Manifest...*, s. 245.

transgatunkowych dają takie badaczki zwierzęcości, jak Erica Fudge reinterpretująca pod tym kątem literaturę renesansową i współczesną⁵⁸, Susan McHugh śledząca narracje ponad podziałami gatunkowymi⁵⁹, czy Wendy Woodward analizująca rolę zwierzęcego spojrzenia w literaturze południowoafrykańskiej⁶⁰. Jednak te rozwinięte krytyki mogły mieć miejsce dopiero po rozrośnięciu się wielu wątpliwości co do centralnej pozycji człowieka jako posiadającego monopol na tworzenie znaczeń, a więc rozrośnięciu się tendencji posthumanistycznych.

1.2. Posthumanizm i studia nad zwierzętami

Wejście w świat relacji ludzko-zwierzęcych, o których pisze Haraway, nie jest tak proste, jak mogłoby się wydawać. Wszechobecność zwierząt – czy to domowych pupili, o których traktuje niniejsza praca, czy też drapieżników oddzielonych od zwiedzających kratami ogrodów zoologicznych, różnorodnych reprezentacji: graficznych, kinematograficznych, animowanych, po internetowe amatorskie krótkie filmy i memy – jest internalizowana do tego stopnia, że przestaje być widzialna. Jeszcze dalej sięga mechaniczne wyparcie istnienia zwierząt w przypadku gatunków hodowanych w celach przemysłowych, „nieobecnie obecnych” w skórzanych, niejednokrotnie uważanych za dobra luksusowe, butach czy torebkach, a nawet sterylnych tackach z mięsem kupowanych w każdym ze spożywczych sklepów. Świat ludzko-zwierzęcy jest uporządkowany, a jego technicyzacja anihiluje wątpliwości i wyrzuty związane z migoczącymi w tle śladami bytów organicznych innych niż ludzie. Inność, sygnalizująca przecież potencjalną podmiotowość, powinna niepokoić i wzbudzać wątpliwości etyczne wobec postępowania uzasadnianego często „rozsądkiem”, „praktycznością” lub „tradycją”. Dlatego w anglojęzycznej literaturze dotyczącej studiów nad zwierzętami rozróżnienie to odbywa się na płaszczyźnie wspólnej – płaszczyźnie zwierzęcości, ale z pozostawieniem ludzkiej *differentia specifica*, czyli stosując rozróżnienie na *human* i *nonhuman animals*. W polskich badaniach reprezentujących nurty posthumanistyczne Monika Bakke w książce *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* tłumaczy formę zapisu nie-ludzkie podkreśleniem łączności pomiędzy człowiekiem a pozostałymi gatunkami, czego nie można byłoby powiedzieć o pisowni

⁵⁸ Por. E. Fudge, *Pets...*; E. Fudge, *The Dog, the Home and the Human, and the Ancestry of Derrida's Cat*, "Oxford Literary Review" 2007, vol. 28, No. 1-2.

⁵⁹ Por. S. McHugh, *Animal Stories. Narrating Across Species Lines*, Minneapolis-London 2011.

⁶⁰ Por. W. Woodward, *The Animal Gaze. Animal Subjectivities in Southern African Narratives*, Johannesburg 2008.

rozłącznej (nie ludzkie) lub negatywnie konotującej pisowni łącznej (nie-ludzkie)⁶¹. Podział na zwierzęta ludzkie i nie-ludzkie przypomina o przynależności człowieka do królestwa zwierząt, co sprzyja posthumanistycznym tendencjom do krytyki narcystycznego ludzkiego podmiotu, które przypominają mu, iż jest jedynie – równie przygodnie jak pozostałe gatunki – gościem w świecie, jak podsumowuje kierunki obierane przez humanistykę po humanizmie Ewa Domańska⁶². Jednak podmiot ludzki po powtórny przypomnieniu sobie o immanentnej zwierzęcości nie traci nic z własnej wyjątkowości. Nik Taylor zwraca uwagę na nieco krzywdzącą dla zwierzęcej różnorodności homogenizującą nazwę „zwierzę”. Nawet rozróżnienie na zwierzęta ludzkie i nie-ludzkie podkreśla jednostkowość tych pierwszych, drugie (pomimo rozległości gatunkowej od bakterii po ssaki naczelne) podporządkowując jednemu terminowi. Na zasadzie inności, jaka dzieli zwierzęta nie-ludzkie od ludzkich, możliwe jest śledzenie sposobów postrzegania zwierząt przez człowieka⁶³, co z kolei więcej mówi o podmiocie obserwującym. Pułapki antropocentryzmu są niezwykle trudne do omijania ze względu na siłę przyzwyczajęń i wysokie wymogi wobec wrażliwości, ale także ze względu na skomplikowany stosunek posthumanizmu do humanizmu.

Alternatywą wobec antropocentryzmu, po rozpoznaniu zagrożeń dla środowiska naturalnego, jakie niesie działalność człowieka, miał być ekocentryzm⁶⁴. Założeniem ekocentryzmu, z którego wynikała zmiana centralnej pozycji człowieka w świecie na rzecz natury, zostało przekonanie o wartości natury samej w sobie, a nie jedynie ze względu na korzyści, które czerpie z niej ludzkość. Ekocentryzm wespół z ekofeminizmem nie są szczególnie nowymi koncepcjami świata, ich rozpowszechnienie sięga późnych lat 70. oraz 80., a początek ekocentryzmu w zachodniej myśli zwykle kojarzony jest z ukazaniem się *Milczącej wiosny* (1962) Rachel Carsons⁶⁵. Dla badaczy dziedziny studiów nad zwierzętami jest to z pewnością jeden z ważnych punktów odniesienia. Jednak postawa ekocentryczna jest dla nich nie do przyjęcia, ponieważ nie uwzględnia szczególnej roli zwierząt, traktowanych w tym przypadku jako część natury i podporządkowanych dobru wspólnemu wszystkich gatunków. Dlatego studia nad zwierzętami przyjmują posthumanistyczną koncepcję natury, a właściwie końca natury osiąganą poprzez zniesienie opozycji kultura/natura, a co za tym idzie również opozycji człowiek/zwierzę. Oprócz optyki naturokultur, postulowanej przez Donnę Haraway, wyraźne w tej kwestii jest stanowisko Bruno Latoura. W *Polityce natury* Latour

⁶¹ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012, s. 8.

⁶² E. Domańska, *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2.

⁶³ N. Taylor, *Humans, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2013, s. 3.

⁶⁴ Ibidem, s. 5-7.

⁶⁵ Ibidem.

proponuje zastąpienie kolektywu dwuizbowego z podziałem na naturę i społeczeństwo, kolektywem bez obszaru zewnętrznego, czyli bez podziału na ludzi i byty nie-ludzki. Efektem ma być zanieczyszczenie i zniesienie opozycji między podmiotem a przedmiotem badanym⁶⁶. Nowego rodzaju kolektyw, kosmos, pociągnął więc za sobą zmianę w sposobie reprezentacji natury, która nie jest w takim ujęciu sztucznie odseparowywana. Posthumanistyczny koniec natury nie jest więc jej odrzuceniem, ale ponownym przyjrzeniem się, pozbawionym utartych, irracjonalnych hierarchizacji i binarnego myślenia. Podobnie, jak zaraz zobaczymy, rzecz ma się w przypadku koncepcji człowieka i humanizmu w perspektywie posthumanistycznej.

Po raz pierwszy termin posthumanizm na określenie zmiany myślenia o pozycji człowieka w świecie, jak podaje Bakke, został użyty w 1976 roku przez Ihaba Hassana⁶⁷. Od tamtej pory definicja posthumanizmu zmieniała się mniej lub bardziej, zawsze jednak uwzględniając właśnie status człowieka – bądź pozbawiając go centralnej pozycji bądź też ją gruntując na drodze doskonalenia. Bakke wskazuje na podział na posthumanizm krytyczny, inaczej zwany filozoficznym, oraz transhumanizm⁶⁸. Ten pierwszy, reagując sprzeciwem wobec narastającego antropocentryzmu i szowinizmu gatunkowego, obejmuje „studia nad zwierzętami, roślinami i rzeczami traktowanymi jako czynni uczestnicy zdarzeń”⁶⁹ i będzie głównym punktem odniesienia niniejszej pracy. Bakke w swojej książce *Bio-transfiguracje...* uzupełnia rozróżnienie między posthumanizmem a transhumanizmem o szczegółowe podziały, jakie można napotkać u myślicieli wychodzących poza humanizm, jednak to podstawowe rozróżnienie bliskie jest pojmowaniu posthumanizmu przez Cary’ego Wolfe’a w jego kompendium na ten temat⁷⁰. Wolfe idzie dalej, odcinając transhumanizm od tendencji posthumanistycznych. Doskonalenie człowieka – na poziomie fizjologicznym, psychicznym i duchowym – dzięki technonaukom, z jednej strony spotyka się ze sceptycznym, konserwatywnym podejściem, opowiadającym się za „prawem naturalnym”, m.in. w osobie Francisa Fukuyamy, którego książka *Koniec człowieka* kojarzona jest dziś najczęściej z technofobiczną wizją postczłowieka⁷¹. Z drugiej zaś strony znajduje się podejście entuzjastyczne, które widzi w biotechnologiach możliwości emancypacji i przezwyciężenia normalizowanego scentralizowanego męskiego podmiotu, jakiej to szansy dopatrują się Rosi Braidotti, a także N. Katherine Hayles eksplorująca transhumanistyczny ideał. Hayles

⁶⁶ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

⁶⁷ Zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*

⁶⁸ M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki* [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010.

⁶⁹ Ibidem, s. 338.

⁷⁰ C. Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010.

⁷¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2005.

przekłada informację ponad materię, a cielesność traktuje jako przygodnie powstały w toku ewolucji punkt zaczepienia dla ludzkiej świadomości. Wolfe polemizuje z Hayles w swojej książce *What is Posthumanism?*, dowodząc, że transhumanizm jest zakorzeniony w humanizmie, jest jego intensyfikacją i podjęciem na wysokim poziomie zaawansowania Kantowskiego wezwania do wyjścia z niepełnoletności⁷². Jako taki transhumanizm nie jest odłamem posthumanizmu, gdyż będąc kolejnym stadium humanizmu nie podaje go w wątpliwość.

Posthumanizm nie jest również tożsamy z antyhumanizmem, choć Wolfe powołuje się na silne związki z myślą Michela Foucaulta, początku końca pewnego konstruktów człowieka, doszukując się w jego *Słowach i rzeczach. Archeologii nauk humanistycznych* (pierwsze wyd. 1966). Nieufność do idealizacji człowieka i czynienia zeń miary wszystkiego odbijała się również na wierze w możliwości poznania świata, które staje się teraz jedną z wielu, już nie reprezentatywnych, reprezentacji. Dlatego Wolfe szuka źródeł posthumanizmu również we wczesnych pracach Derridy. Dwie skończoności, w ramach których funkcjonuje człowiek, czyli cielesność skutkująca śmiertelnością oraz podporządkowanie aludzkiej technizacji języka⁷³, są ze sobą sprzężone i wzajemnie się napędzające, ale jednocześnie uniemożliwiają wzajemne doświadczenie. W takim ujęciu język przestaje być czymś, co powstało na drodze ewolucji i świadczy o wyjątkowości człowieka, gdyż wyobcowująca zewnętrzność komunikacji dotyka wszystkie istoty ludzkie i nie-ludzkie, kiedy zaczynają się do siebie odnosić za pomocą systemu semiotycznego⁷⁴.

Kryzys humanizmu i podmiotu ludzkiego widoczny był nie tylko w antyhumanizmie, ale narastał stopniowo w strukturalizmie i poststrukturalizmie, na co wskazuje Wolfe we wstępie do antologii pod swoją redakcją, *Zoontologies. The Question of Animal*, jako na jeden z dwóch czynników wpływających na powstanie tendencji posthumanistycznych. Drugim czynnikiem ma być zmiana statusu zwierząt w naukach spoza obszaru humanistyki, takich jak etologia kognitywna, ekologia⁷⁵. Dzięki odkryciom nauk przyrodniczych podważony został twarde podział między zwierzętami ludzkimi i nie-ludzkimi, a dzięki powstaniu praw zwierząt zwierzęta nie-ludzkie uzyskały status i ochronę prawną. Prawa zwierząt jednak, jak dowodzi Wolfe, w filozoficznej oprawie pozostają w esencji humanistyczne. Przykład ten ukazuje niejednorodność samego posthumanizmu, nawet po wykluczeniu zeń tendencji transhumanistycznych. Uznając znaczenie namysłu nad nie-ludzkimi istotami, Wolfe zalicza

⁷² C. Wolfe, *Introduction* [w:] Tegoż, *What is Posthumanism...*

⁷³ C. Wolfe, „*Animal Studies*” [w:] Tegoż, *What is Posthumanism...*

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ C. Wolfe, *Introduction* [w:] *Zoontologies. The Question of the Animal*, red. C. Wolfe, Minneapolis 2003.

utilitaryzm Petera Singera czy neokantyzm Toma Regana do humanistycznego posthumanizmu⁷⁶. Oprócz tego odgałęzienia Wolfe wyróżnia także humanistyczny humanizm obecny w pismach m.in. Jürgena Habermasa czy Luca Ferry'ego, posthumanistyczny humanizm u Richarda Rorty'ego czy Slavoję Žižka i wreszcie posthumanistyczny posthumanizm, który reprezentować mają Bruno Latour, Humerto Maturana i Francisco Varela, Niklas Luhman, Donna Haraway i Jacques Derrida⁷⁷. Rozróżnienie, jakie proponuje Wolfe, pokazuje stosunek do samego humanizmu, którego nie odrzuca, ale wskazuje na konieczność jego ponownej rewizji, tak jak ponownie należy przyrzeć się człowiekowi. Dla Wolfe'a posthumanizm jest jedynie przeciwieństwem transhumanizmu, gdyż jego immanentną częścią jest otwarcie się na to, co nie-ludzkie, pytanie o zwierzęta jest wpisane w pytanie o człowieka.

Dynamika myśli posthumanistycznej nie kończy się na człowieku („post-” nie oznacza końca ani punktu w historii), ani nawet na zwierzęciu, ale napędza ją życie, a właściwie relacja życie/śmierć⁷⁸. *Animal studies* stanowią jeden z jej katalizatorów, choć same nie są wewnątrznie jednorodne.

Podczas gdy Wolfe rozprawia się z problemami dyscyplinarności studiów nad zwierzętami, obecnie coraz częściej można spotkać pozycje pretendujące do ich komplementarnych ujęć. Spośród nich zwróciłam uwagę na trzy o najbardziej ogólnym, ale też dość wyczerpującym podejściu do *animal studies* jako nowego zjawiska w sferze akademickiej. Są to dwa podręczniki *sensu stricto*: obszerna książka Margo DeMello *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*⁷⁹, oraz wspomniana już pozycja Nik Taylor, *Human, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. Trzecią pozycją jest książka Kari Weil, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*⁸⁰, która stara się udzielić odpowiedzi na zadane w tytule pytanie. W obu podręcznikach można znaleźć rozdziały dotyczące ludzko-zwierzęcej więzi i granic tej relacji, domestykacji, zwierząt domowych wychowywanych jako towarzysze i członkowie rodziny, zwierząt wykorzystywanych w przemyśle, w tym także spożywczym, zwierząt laboratoryjnych poddawanych eksperymentom medycznym, okrucieństwu wobec zwierząt i prawom zwierząt, a także reprezentacji gatunków innych niż ludzki. Weil w nieco inny sposób tematyzuje problematykę związaną ze studiami nad zwierzętami, choć przedmioty jej badań pozostają

⁷⁶ C. Wolfe, „*Animal Studies*” [w:] Idem, *What is Posthumanism...*

⁷⁷ Ibidem, s. 125.

⁷⁸ C. Wolfe, *Introduction* [w:] Idem, *What is Posthumanism...*

⁷⁹ M. DeMello, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012.

⁸⁰ K. Weil, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York 2012.

tożsame ze wspomnianymi wyżej podręcznikami. Dla Weil punktami zaczepienia są m.in. (nie)widzialność zwierząt, pod którą kryje się zarówno (nie)obecność zwierząt w naukach społecznych i humanistycznych, jak i pytanie o reprezentację w literaturze i sztukach plastycznych, co z kolei pozwala spojrzeć na ludzko-zwierzęcą więź na tle międzygatunkowego doświadczenia miłości czy śmierci. Zagadnienia te w niniejszej pracy zostaną poddane rewizji wobec narastającego dorobku studiów nad zwierzętami.

Filozoficzny namysł nad kwestią zwierząt sięga starożytności i nie można zapominać, jaką sieć wzajemnych odniesień tworzy ta perspektywa⁸¹. Weil, usiłując odpowiedzieć na pytanie o aktualną potrzebę studiów nad zwierzętami, zaczyna od zwierzęcego zwrotu w dyskursie akademickim, co koresponduje z zarysowanymi powyżej tendencjami posthumanistycznymi silnie związanymi z tym, co nie-ludzkie. Dla Weil tym, co przyczyniło się do otwarcia na istoty nie-ludzkie, była zmiana stosunku do dyskursu władzy i dominacji, początkowo tylko nad istotami ludzkimi, następnie rozszerzana na pozostałe gatunki. Peter Singer wprowadzając do debaty filozoficznej ponad trzy dekady temu zapożyczony od psychologa Richarda D. Rydera termin gatunkowizm [*speciesism*], tłumaczony też jako szowinizm gatunkowy, rozpoczął kampanię na rzecz zrównywania zagrożeń, jakie niesie dyskryminacja zwierząt nie-ludzkich z niesprawiedliwością seksizmu czy rasizmu. Modelowanie studiów nad zwierzętami jako dyscypliny akademickiej na wzór *ethnic studies* czy *women's studies*, uzasadniane stawianiem gatunkowizmu obok takich sił dyskryminacyjnych jak rasizm czy seksizm, napotkało nie tylko na opór ściśle antropocentryczny, ale także brak instrumentów. Obecność feminizmu czy *ethnic studies* w dyskursie akademickim ma na celu uzupełnienie braku lub skorygowanie błędnej reprezentacji grup ludzi, dyskryminowanych ze względu na płeć lub rasę. Rekompensata nieobecności spychanych na margines podmiotów jest możliwa poprzez ich aktywne uczestnictwo w dyskursie i kształtowanie własnej reprezentacji⁸². Problem komplikuje się w przypadku studiów nad zwierzętami, gdzie każda reprezentacja jest konstruowana przez człowieka, a ponadto system znaków ją tworzących jest zrozumiały tylko dla zwierząt ludzkich. Dlatego dla Weil jedną z głównych kwestii są pytania o to, co, jeśli w ogóle coś, znajduje się poza językiem, a także jak dać świadectwo doświadczeniu, które nie może zostać wyrażone, albo które może zostać przez język zniekształcone⁸³, co z kolei zbliża studia nad zwierzętami do *trauma studies*. Pytania te napędzają dynamikę większości prac dotyczących

⁸¹ Zob. P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie* [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, przeł. M. Bentley, Warszawa 2011.

⁸² Zob. K. Weil, *A Report on Animal Turn...* [w:] Eadem, *Thinking Animal...*

⁸³ Ibidem, s. 6.

studiów nad zwierzętami, jak też dynamikę podziałów wewnątrz tej dyscypliny i wewnątrz samego posthumanizmu⁸⁴.

Do tej pory dość swobodnie posługiwałam się nazwą studia nad zwierzętami czy ich angielskim odpowiednikiem. Owa swoboda jest dość wygodna ze względu na analogie wskazane przez Weil – pomiędzy *animal studies* a *gender studies*, *ethnic studies* czy *trauma studies*. Jednak nie można zapominać, że *animal studies* to nazwa potocznie używana dla określenia zainteresowania tematyką zwierząt w posthumanistycznym dyskursie akademickim. Margo DeMello przypomina o rozróżnieniu nazewniczym, często przeoczanym ze względu na chęć tworzenia kolejnych kompleksowych „studiów”. Otóż *animal studies* to nazwa używana przede wszystkim przez nauki biologiczne na określenie medycznego wykorzystywania zwierząt oraz przeprowadzanych w tym celu badań. *Human-animal studies* (HAS), nazywane również antrozologią, to dziedzina interdyscyplinarna, wykorzystująca ustalenia nauk biologicznych, jednak silniej związana ze społecznymi i humanistycznymi. *Animal studies* są jednak obecnie utożsamiane z *human-animal studies*, co można zaobserwować w książkach Weil i Taylor. Poddziedziną HAS są CAS, czyli *critical animal studies*, zaangażowane w wyzwolenie zwierząt spod dominacji i eksploatacji dokonywanej przez człowieka⁸⁵. Nik Taylor rozwija charakterystykę krytycznych studiów nad zwierzętami zwracając uwagę na to, że CAS badają perspektywy często ignorowane przez HAS (takie jak ekonomia polityczna), kontynuują esencjalną dla HAS dekonstrukcję i rekonstrukcję binarnych opozycji między ludzkimi a nie-ludzkimi zwierzętami, kulturą a naturą, cywilizacją a dzikością, ale idą dalej eksplorując limity, które można przekroczyć dla osiągnięcia większego stopnia wolności, pokoju i ekologicznej harmonii⁸⁶. Zaangażowanie krytycznych studiów nad zwierzętami opiera się na teorii interseksyjności, dlatego zdaniem Taylor CAS wiele zawdzięcza wczesnemu ekofeminizmowi, który podkreślał przecięcia pomiędzy opresjami dotyczącymi kobiety i naturę w kapitalistycznym i patriarchalnym społeczeństwie. Dookreślenie nomenklatury dotyczącej rozmaitych tendencji namysłu nad zwierzętami

⁸⁴ Wystarczy przypomnieć problemy z ekocentryzmem jako alternatywą dla antropocentryzmu. Charakterystyczne są tu także obiekcje Donny Haraway wobec propozycji Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego, przedstawione w poprzednim rozdziale wątpliwości dotyczące „faktycznych zwierząt”. Haraway czyni wyrzuty również wobec Jacques’a Derridy, iż nie dał się ponieść wyobraźni i nie uległ zaproszeniu w inny świat – gdy napotkał kocie spojrzenie, pozostał w świecie filozofii (D. Haraway, *When species meet*, Minneapolis-London 2008, s. 20-21). Owe wątpliwości i rozbieżności, choć rodzące się na różnych polach i etapach namysłu są ściśle związane z pytaniami, które zadaje Weil. Pewnego rodzaju propozycję sposobu radzenia sobie z odczytywaniem gościnnych wobec nie-ludzkich istot reprezentacji przedstawia Susan McHugh. Śledzi ona sprawczość, przekładaną nad podmiotowość, analizuje rolę zwierząt jako uczestników zdarzeń, kierując się w stronę etologii narracyjnej (zob. S. McHugh, *Animal Stories. Narrating Across Species Lines*, Minneapolis-London 2011).

⁸⁵ Za: M. DeMello, *What is Human-Animal Studies* [w:] Eadem, *Animals and Society...*

⁸⁶ Zob. N. Taylor, *Conclusion* [w:] Eadem, *Humans, Animals...*

przeprowadzone zostało dla zaprezentowania małej próby zagadnień, jakie one obejmują, i w niniejszej pracy będę używać funkcjonującego już w polskim języku akademickim określenia studia nad zwierzętami bądź też *animal studies* jedynie jako skrótu dla *human-animal studies*, sygnalizując sytuacje, kiedy kierują się one w stronę swojego krytycznego i zaangażowanego odłamu.

Zbieżność studiów nad zwierzętami z *ethnic studies* czy feminizmem na gruncie teorii przecięć to tylko jeden z problemów interdyscyplinarności, z jakimi się zmagają. Rozwija ten wątek Margo DeMello. Jedną z najbliższych studiom nad zwierzętami dyscyplin jest socjologia ze względu na swoje kluczowe paradygmaty: symboliczny interakcjonizm, funkcjonalizm i teorię konfliktu⁸⁷. Jednak z socjologicznego punktu widzenia zwierzęta badane są jako źródło ekonomicznego zysku człowieka. Antropologia, wraz ze wszystkimi swoimi odmianami, wydawałaby się równie bliska omawianym studiom, ale oddala ją od HAS antropocentryzm. Ciekawe dla *animal studies* jest natomiast antropologiczne spojrzenie na człowieka jako na zwierzę społeczne. Zwierzę społeczne pozostaje jednak na terenie kultury, którą według antropologów definiuje opozycja do natury, taka binarność zaś jest sprzeczna z założeniami studiów nad zwierzętami. Kolejność wymienianych dyscyplin zmierza ku coraz większemu znaczeniu jednostki, a więc następną dyscypliną styczną jest psychologia, zarówno badająca ludzi w stosunku do zwierząt (percepcja, przywiązanie), jak też tworząca narzędzia dla komunikacji z oswojonymi i domowymi zwierzętami (np. behawioryzm). Psychologia nie bada jednak samych relacji między ludźmi a zwierzętami nie-ludzkimi, które wszak są esencją studiów nad zwierzętami⁸⁸.

Powyższy zarys dyscyplin, z których studia nad zwierzętami mogą czerpać lub z których mogą wysnuwać analogie dla tworzenia struktur własnej dyscyplinarności, mówi więcej o tym, czym *animal studies* nie są, a w kwestii wiedzy pozytywnej wskazuje jedynie na punkty przecięć. Ponadto umieszczenie *animal studies* w kontekście posthumanizmu dodatkowo komplikuje problem, gdyż obranie za przedmiot badań zwierząt innych niż ludzkie nie czyni perspektywy posthumanistyczną. Tymczasem studia nad zwierzętami intensyfikują swoje ambicje jako dziedzina akademicka. Pomocny w tym momencie będzie powrót do Cary'ego Wolfe'a. Dla Wolfe'a dyscyplinarnosc, a więc śledzone w tym rozdziale zbieżności i rozbieżności, jest potrzebna, ponieważ pozwala uniknąć rozpląnięcia się w pluralizmie liberalnego humanizmu. Jak już zostało powiedziane, Wolfe nie odrzuca humanizmu *per se*, ale zaleca wobec niego czujność, czemu służyć ma układ współrzędnych

⁸⁷ Por. etologię narracyjną i zwierzęcą sprawczość [*animal agency*] według Susan McHugh.

⁸⁸ Za: M. DeMello, *What is Human-Animal Studies* [w:] Eadem, *Animals and Society...*

stopniujący postawy od humanistycznego humanizmu po posthumanistyczny posthumanizm. Osią pionową w tym układzie są relacje zewnętrzne (które mogą być zarówno silnie humanistyczne, jak i poważnie traktować istnienie podmiotów nie-ludzkich), osią poziomą zaś jest wewnętrzna dyscyplinarność (również w różnym stopniu humanistyczna lub posthumanistyczna)⁸⁹. Problem dyscyplinarności studiów nad zwierzętami jest dla Wolfe'a analogiczny do problemu dyscyplinarności literaturoznawstwa i studiów kulturowych⁹⁰. Wobec tego, że żaden dyskurs, żadna dyscyplina nie mogą uczynić przezroczystymi warunków własnej obserwacji, Wolfe proponuje transdyscyplinarność lub multidyscyplinarność rozumianą jako wielopłaszczyznowa [*distributed*] refleksyjność. Studzi zapał, który zawsze kryje się za podejściem interdyscyplinarnym: „Uważam, że *nie* powinniśmy sobie wyobrażać jakiejś super-interdyscypliny zwanej «studiami nad zwierzętami» [...], ale raczej uznać, iż tylko poprzez dyscyplinarną swoistość możemy wnieść coś specyficznego i niezastępowalnego do «kwestii zwierząt», na którą zwróciło ostatnio uwagę wiele dyscyplin: wnieść nie coś *właściwego*, ale *specyficznego* (a jest ogromna różnica między tym dwoma określeniami)”⁹¹. Poszukiwanie tego, co specyficzne, wyjątkowe i niezastępowalne, zamiast godzenia się na to, co właściwe, trafne [*accurate*] jest wyzwaniem dla multidyscyplinarności studiów nad zwierzętami. Po raz kolejny bowiem Wolfe niczego nie odrzuca (tak jak nie odrzuca samego humanizmu), ale jedynie stawia wyżej poprzeczkę i przekonuje do bliższego, bardziej krytycznego przyjrzenia się czy to prądowi, dyscyplinie czy dyskursowi. Wielopłaszczyznowa refleksyjność to wielocłonowa sieć obserwatorów-dyscyplin pierwszego i drugiego rzędu⁹², którzy wzajemnie się podają w wątpliwość i są sami kwestionowaniu poddawani⁹³. W celu wyjaśnienia funkcjonowania tej sieci Wolfe powołuje się na propozycję Cory Diamond, według której literatura często pokazuje w kwestii zwierząt to, co przemilczała filozofia, nie dającą objąć się myślą i dlatego w filozoficznym dyskursie łagodzoną traumę naszej moralnej odpowiedzialności wobec istot nie-ludzkich⁹⁴. Wizję multidyscyplinarności według Cary'ego Wolfe'a można nazwać wizją współpracy opartej na

⁸⁹ C. Wolfe, „*Animal Studies*” [w:] Idem, *What is Posthumanism...*

⁹⁰ Warto zaznaczyć, że np. dla Jodey Castricano studia nad zwierzętami są częścią studiów kulturowych, która pozwala na eksplorację i przesuwanie granic antropocentryzmu, zob. J. Castricano, *Introduction* [w:] *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*, ed. J. Castricano, Ontario 2008. Książka pod jej redakcją ukazała się w serii *Cultural Studies*, ponadto jako etyczny przewodnik pozycja ta nadaje studiom nad zwierzętami kierunek, w jakim podążały studia kulturowe sprzeciwiając się rasizmowi czy seksizmowi. Podejście Castricano nie rozwiązuje więc niczego w kwestii dyscyplinarności *animal studies* (nawet jako subdyscypliny studiów kulturowych), a jedynie ponownie odnosi się (choć nie bezpośrednio) do interseksjonalności.

⁹¹ C. Wolfe, „*Animal Studies*” [w:] Idem, *What is Posthumanism...*, s. 115-116.

⁹² C. Wolfe nawiązuje do teorii systemów.

⁹³ Ibidem, s. 116.

⁹⁴ Ibidem.

wzajemnej krytyczności i nieufności, nie ma w niej jednak sprzeczności, gdyż napędza dynamikę zewnątrz i wewnątrzdiscyplinarną na zasadzie autopojezy. Jak już zostało powiedziane, opis człowieka w optyce posthumanistycznej tworzony jest w relacji do pozostałych gatunków, a nie w opozycji, tak więc wobec nawyków do myślenia binarnego oraz rozrastania się ilości dyscyplin i subdyscyplin nawiązujących do studiów nad zwierzętami, tak rozumiana multidyscyplinarność stoi na straży *animal studies* jako dyscypliny.

Cary Wolfe przyznaje studiom nad zwierzętami dużą popularność, co potwierdza rosnąca liczba publikacji z tego zakresu, a także postępująca instytucjonalizacja. Powstające ośrodki badań, m.in. Institute for Critical Animal Studies (ICAS) czy Animal and Society Intitute, gromadzą badaczy zadeklarowanych w chęci zgłębiania relacji ludzko-zwierzęcych. Także w polskim środowisku akademickim rośnie zainteresowanie relacjami między zwierzętami ludzkimi i nie-ludzkimi. Oprócz Moniki Bakke, na którą powoływałam się w tym rozdziale, pojawiają się mniej lub bardziej wyraźnej głosu przyjmujące wydzwięk posthumanistyczny. Ewa Domańska śledząc najnowsze nurty w humanistyce, eksploruje również humanistykę po humanizmie. Ukazało się kilka monograficznych numerów czasopism poświęconych posthumanistycznemu spojrzeniu na zwierzęta („Czas Kultury” 2006, nr 9; „Konteksty” 2009, nr 4 (287); „Artmix” 2012, nr 28; „Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne” 2014, nr 2). Zagadnieniom posthumanizmu i studiów nad zwierzętami poświęca się już nie wybrane sekcje, ale całe konferencje (m.in. „(Inne) Zwierzęta Mają Głos”, Uniwersytet Szczeciński, 2010; Sesja „Zwierzęta i Ludzie”, Chorzów 2010; „Ludzie i Zwierzęta”, Uniwersytet Warszawski, 2012; „Międzynarodowa Konferencja Zwierzęta i ich Ludzie. Zmierzch Antropocentrycznego Paradygmatu”, Instytut Badań Literackich PAN, 2014). Pokłosiem konferencji i sesji naukowych są publikacje, m.in. *(Inne) zwierzęta mają głos*⁹⁵, *Zwierzęta i ludzie. Praca Zbiorowa*⁹⁶, *Ludzie i zwierzęta*⁹⁷, katalog *Ecce Animalia*⁹⁸. Na uwagę zasługują projekty takie jak „Animalia” czy „Zwierzęta, Gender, Kultura” powstałe przy Instytucie Badań Literackich PAN, a także Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura działające przy Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego. Nie zapomina się również o prawach zwierząt, czego dowodem może być wydane niedawno tłumaczenie książki Davida DeGrazii⁹⁹, opracowanie Doroty

⁹⁵ *(Inne) zwierzęta mają głos*, red. D. Dąbrowska, P. Krupiński, Toruń 2011.

⁹⁶ *Zwierzęta i ludzie. Praca zbiorowa*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2011.

⁹⁷ *Ludzie i zwierzęta*, red. R. Chymkowski, A. Jaroszuk, Warszawa 2014.

⁹⁸ *Ecce Animalia*, ze wstępem D. Łagodskiej, Orońsko 2014.

⁹⁹ D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. P. Polak, Kraków 2014.

Probućkiej¹⁰⁰, czy wykłady Katarzyny Biernackiej w ramach cyklu „Inne zwierzęta”, organizowane przez Fundację Czarna Owca Pana Kota i Stowarzyszenie Empatia¹⁰¹. Poruszana jest także tematyka zwierząt domowych¹⁰², której rozwinięcie ma na celu niniejsza praca.

1.3. Narodziny zwierząt domowych

Z raportu sporządzonego przez Centrum Badania Opinii Społecznej w 2003 roku wynika, że domostwo co drugiej osoby (52%) w Polsce zamieszkuje jakieś zwierzę domowe. Badania wykonane w 2011 przez Euromonitor International pokazały ich liczbowe występowanie wskazując na 13,1 mln psów i kotów, w tym 7,4 psów i 5,7 mln kotów. Co więcej, zgodnie z prognozami tej agencji do 2015 roku liczby te osiągną wielkość odpowiednio: 7,8 mln i 6,1 mln¹⁰³. Badania Euromonitor International, analizujące rynek karm dla zwierząt domowych, brały pod uwagę tylko psy i koty, uznając ich właścicieli za głównych i najbardziej pożądaných nabywców tego asortymentu. Analiza CBOS potwierdza dominację tych gatunków (36% badanych posiadało psa, 19% badanych posiadało kota) w kategorii „zwierzęta domowe”. Ponadto pokazuje, jakie inne gatunki uznajemy za swoich domowych towarzyszy: 9% ankietowanych przyznało, że posiada w domu akwarium z rybkami, inne ssaki niż psy i koty – królika (3%), chomika (3%), świnkę morską (2%) hodowlane myszy lub szczury (1%), szynszylę (0,4%), jeża (0,2%). Spośród ptaków (5% respondentów przyznało się do ich posiadania) najpopularniejsze są papugi (3%) i kanarki (1%). Zaledwie 0,3% badanych potwierdziło zamieszkiwanie pod jednym dachem z wężem lub innym gadem. W raporcie CBOS pozostał niewielki margines dla innych gatunków, które jesteśmy gotowi uznać za zwierzęta domowe (0,4% badanych zaznaczyło odpowiedź „inne”)¹⁰⁴.

Badanie przeprowadzone przez CBOS daje również ogólny obraz na typową liczbę zwierząt i gatunków zamieszkujących gospodarstwo domowe. W większości przypadków pod jednym

¹⁰⁰ D. Probućka, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013.

¹⁰¹ Zob. również zbiór wywiadów z osobami zaangażowanymi w działania na rzecz zwierząt, który ukazał się nakładem Fundacji Czarna Owca Pana Kota: *Poza gatunek. Rozmowy o aktywizmie, prawach zwierząt i społeczeństwie*, Kraków 2014.

¹⁰² Zob. *Pies też człowiek? Relacje psów i ludzi we współczesnej Polsce*, red. M.P. Pręgowski, J. Włodarczyk, Gdańsk 2014.

¹⁰³ Dane za: P. Wasiluk, *Na karmie można nieźle zarobić*,

http://www.rynekzoologiczny.pl/pg/pl/puls_branzy/na_karmie_mozna_niezle.html [dostęp: maj 2013].

¹⁰⁴ B. Wciórka, *Opieka nad zwierzętami domowymi w czasie wakacji. Komunikat z badań*, BS/138/2003, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2003/K_138_03.PDF [dostęp: maj 2013].

1. Zwierzęta i metodologie. Wprowadzenie

dachem z człowiekiem zamieszkuje jedno zwierzę domowe lub gatunek (31%), co szósty ankietowany (16%) potwierdzał, że posiada dwoje zwierząt lub dwa gatunki, do większej ilości przyznawali się nieliczni badani: trzy zwierzęta lub gatunki (4%), cztery zwierzęta lub gatunki (1%). Ciekawe jest współzamieszkiwanie domostw przez różne gatunki. Pies najczęściej jest jedynym zwierzęciem (18%), chociaż czasami w tym samym mieszkaniu żyje również kot (8%) lub inne niż kot zwierzę (7%). Kot natomiast najczęściej mieszka z psem (8%), nieco rzadziej jest jedynym zwierzęciem. Najrzadziej jedynym zwierzęciem w mieszkaniu są rybki (3% ankietowanych), najczęściej towarzyszy im pies (6%)¹⁰⁵.

Powyższe dane procentowe pokazują jak powszechne jest współzamieszkiwanie ze zwierzęciem pod jednym dachem, ale także odkrywają pewnego rodzaju normatywność panującą w doborze gatunków. Ustawa o ochronie zwierząt, definiując zwierzę domowe, odwołuje się do tradycji w kwestii gatunkowej („zwierzęta tradycyjnie przebywające wraz z człowiekiem w jego domu lub innym odpowiednim pomieszczeniu, utrzymywane przez człowieka w charakterze jego towarzysza”¹⁰⁶). Kwestię gatunków wykluczonych prawnie z hodowli domowej ze względu na stwarzane zagrożenie reguluje Ustawa o ochronie przyrody („Zabrania się hodowli i utrzymywania, poza ogrodami zoologicznymi i placówkami naukowymi prowadzącymi badania nad zwierzętami, a także cyrkami, zwierząt niebezpiecznych dla życia i zdrowia ludzi, w tym drapieżnych i jadowitych”¹⁰⁷), uzupełniające rozporządzenie ministra przedstawia listę tych gatunków wraz z uzasadnieniem. Wydawałoby się, że obostrzenie przez ustawy ułatwia definiowanie, czym są w naszej kulturze zwierzęta domowe, jednak tak nie jest. Wskazanie na tradycję, jak i na dom/wspólne pomieszczenie oraz na charakter towarzysza jako na trzy wyznaczniki dla kategorii zwierząt domowych otwiera pole dla nowych wątpliwości. Punktem odniesienia czynię tekst ustawy pochodzący z prawodawstwa polskiego, ale jest ona pod względem definiowania zwierząt domowych reprezentatywna dla zglobalizowanej kultury zachodniej, w której psy i koty są tradycyjnie postrzegane jako domowi ulubieńcy (o kwestii zwierząt w kulturze wschodniej nie będzie w tej pracy mowy lub jedynie kontekstualnie, jest to zagadnienie odrębne i szerokie). Definicja zwierząt domowych przedstawiona w ustawie koresponduje także z teoretycznymi podejściami do problemu zwierząt domowych, które zostaną również omówione w tym rozdziale, dlatego zestawienie jej z przykładami spoza Polski (ze względu na ich wyrazistość, a nie brak występowania w rodzimej kulturze) nie ma

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ustawa o ochronie zwierząt Art. 4 pkt. 17.

¹⁰⁷ Ustawa o ochronie przyrody Art. 73 pkt. 1.

na celu obalenia definicji, ale wskazanie na możliwość przepracowania tradycyjnych schematów myślenia oraz samego antropocentryzmu.

Tradycja i powszechność pewnych gatunków, zespolone ze sobą w sprzężeniu zwrotnym, ukazują psy i koty jako najpopularniejsze zwierzęta domowe. Znajduje to odzwierciedlenie zarówno w badaniach opinii publicznej, jak i w treści ustawy, w której jedynie te gatunki zostały wymienione z nazwy jako właśnie zwierzęta domowe. Tradycja przekazywana z pokolenia na pokolenie pełni funkcję normatywizującą, która decyduje o tym, zgodnie z tytułem książki Hala Herzoga, że jedne zwierzęta kochamy, jedne nienawidzimy, a inne zjadamy¹⁰⁸. Mniejsze lub większe odstępstwa od norm poprzez rozszerzanie wachlarza gatunków wchodzących w zakres zwierząt domowych, o np. zwierzęta egzotyczne, gady, gatunki nieudomowione, są mniej lub bardziej znaczące, czasem ograniczają się do funkcji trofeum kolekcjonerów, czasem bywają oznaką buntu wobec norm społecznych. Ciekawy jest przypadek traktowania zwierząt gospodarskich (których przejście z jednej kategorii do drugiej nie jest zabronione ustawą, ale obostrzone właśnie tradycją) jako domowych ulubieńców.

Międzynarodową sympatię zdobyły sobie w ostatnim czasie dwie świnie, które zamieszkują domostwa razem ze swoimi opiekunami i otoczone zostały wieloma przekazami medialnymi. Pierwszą z nich jest znana jako Chris P. Bacon, świnia poruszająca się na specjalnie przystosowanym wózku inwalidzkim, która pomimo niedowładu tylnych kończyn została uratowana przez weterynarza od eutanazji i od niedawna prowadzi medialną karierę (zadedykowane zostały jej m.in. strona internetowa, strony na portalach społecznościowych z obszerną dokumentacją fotograficzną i multimedialną, można także zakupić ilustrowaną książeczkę o przygodach Chrisa lub motywującą koszulkę z jego wizerunkiem¹⁰⁹). „Świnia na kółkach”, jak Chris jest nazywany wśród swoich fanów, wraz ze swoim opiekunem wyruszyła w trasę po Stanach Zjednoczonych celem odwiedzenia dziecięcych szpitali. Podzielanie doświadczenia niepełnosprawności i działania motywujące to tylko jeden z aspektów akcji prowadzonej przez weterynarza Lena Lucero. Inny aspekt, jaki ilustruje (choć nie bezpośrednio) kampania wokół Chrisa, to zmiana stosunku do ciała zwierzęcia, gdy ze zwierzęcia gospodarskiego przeznaczonego na ubój i w konsekwencji pokarm dla innych zwierząt, staje się towarzyszem człowieka, którego niepełnosprawność przypomina, że owo potencjalne mięso jest doświadczającym ciałem. Drugą, również bynajmniej nie miniaturową,

¹⁰⁸ Mam oczywiście na myśli pozycję: H. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat*, New York 2010.

¹⁰⁹ www.chrispbacon.org [dostęp: maj 2013].

świnia, która stała się sławnym zwierzątkiem domowym, jest Esther the Wonder Pig. Nawiązanie do komiksowej superbohaterki jest celowe, supermocą Esther jest spanie, prowadzi również kącik kulinarny z wegańskimi przepisami, a przekaz, jaki opiekunowie wokół niej konstruują, balansuje na granicy kampowego humoru¹¹⁰. Esther wraz ze swoimi dwoma „tatusiami” oraz dwoma psami i kotem tworzą międzygatunkową, nieheteronormatywną rodzinę.

Przykłady Chrisa P. Bacona oraz Esther the Wonder Pig, choć pojedyncze i opracowane humorem¹¹¹, pokazują jak przemieszczanie gatunków do kategorii domowych ulubieńców wpływa na postrzeganie tradycji i norm społecznych. Odrzucenie patriarchalnej, mięsożernej i heteronormatywnej, czyli jak powiedziałyby Derrida: karnofallogocentrycznej, wizji społeczeństwa musi być rozpatrywane w relacji do zwierząt, gdyż zmienia tę relację, podważa binarne przyzwyczajenia i pomimo jednostkowości takich zdarzeń ukazuje możliwości zmiany paradygmatu. Przychodzi w tym miejscu na myśl po raz kolejny Cary Wolfe i jego propozycja multidyscyplinarności jako sieci wzajemnie się kwestionujących obserwatorów-dyscyplin. Chociaż tytułem wstępu jedynie wspominam w tym miejscu o możliwych źródłach/tekstach dostarczających świadectw relacji ludzko-zwierzęcych, z których także te nieliterackie i nieartystyczne będą odgrywały dużą rolę (ponownie przywołując Wolfe’a, można usprawiedliwić przedmiotowy eklektyzm – to wszak dynamika życia, a właściwie opozycji życie/śmierć napędza dynamikę refleksji posthumanistycznej), to należy cały czas pamiętać, w jaki sposób wielocłónowa refleksyjność konfrontuje to, co filozofia jedynie sygnalizuje, z posthumanistycznymi tendencjami *in vivo*.

Wskazanie na tradycję jako siłę normalizującą, ale nie tworzącą zbiorów zamkniętych, pomaga tropić punkty, w których jest ona przekraczana i przepracowywana, tak jak sama perspektywa antropocentryczna. Drugi wyznacznik zawarty w ustawowej definicji zwierzęcia domowego to dom, który również otwiera wiele możliwości interpretacyjnych. Z jednej strony, według ustawy, zwierzę domowe to zwierzę „tradycyjnie przebywające z człowiekiem w jego domu”, ale z drugiej punkt wcześniejszy tej samej ustawy definiuje zwierzęta bezdomne jako „zwierzęta domowe lub gospodarskie, które uciekły,

¹¹⁰ www.estherthewonderpig.com [dostęp: maj 2013].

¹¹¹ Polskim odpowiednikiem dla Esther The Wonder Pig i Chrisa P. Bacona może być Świnka Račka. Uratowana z hodowli jako najsłabsze prosię, które według gospodarza nie miało szansy przeżyć, została ambasadorką Fundacji Pies Szuka Domu. Pojawia się w mediach zachęcając ludzi do adopcji psów. Mieszka w fundacji wraz z innymi zwierzętami. Historia Rački zyskała rozgłos, jej wizerunek w licznych programach telewizyjnych przekonuje, że świnie są równie inteligentne jak psy, jednak jej fenomen nie opiera się na transformacji zwierzęcia gospodarskiego w zwierzę domowe, dlatego wspominam o niej jedynie na marginesie. Zob. <http://www.national-geographic.pl/artykuly/pokaz/racka-historia-pewnej-swinki-domowej> [dostęp: maj 2013].

zabłąkały się lub zostały porzucone przez człowieka”¹¹². Regulacje prawne każą się zastanowić nad różnicami i związkami między oswojeniem, udomowieniem, a czymś co umownie można nazwać „domowością”. To wokół domu bowiem koncentruje się myślenie o tej kategorii zwierząt. Erica Fudge podając definicję zwierząt domowych również opiera się na domu jako punkcie, w którym zbiegają się ludzkie i zwierzęce losy: „Zwierzęcy ulubieniec [*a pet*] to, prosto rzecz ujmując, zwierzę, które wkracza w naszą (ludzką) domową przestrzeń”¹¹³. Fudge, dla której zwierzęta domowe stanowią bez wątpienia odrębną klasę, śledzi ich historię, która jest zrośnięta z zamieszkiwaniem. Otóż według Fudge początków omawianego tu zagadnienia należy się doszukiwać w XVI wieku, kiedy to usunięto zwierzęta gospodarskie z przestrzeni domu do specjalnie dla nich przeznaczonych pomieszczeń. Rozróżnienie między zwierzętami, które przeniesiono do pomieszczeń gospodarczych, a tymi, które weszły do przestrzeni zamieszkałej przez człowieka pokazało faworyzowanie tych drugich oparte na tabu pokarmowym – zwierzęta, które zjadamy, zyskały własne schronienie, zwierzęta niejadalne podzielały intymną przestrzeń z człowiekiem¹¹⁴.

Chociaż historia wskazuje na zmiany w architekturze budynków jako punkt zwrotny w stosunkach ludzko-zwierzęcych, to jednak nie kwestia dzielenia przestrzeni, ale dzielenia doświadczenia miała decydujące znaczenie. Miasta zamieszkiwane są przez koty wolnożyjące, które nie są ani domowe ani bezdomne, również dzielą dach z człowiekiem, wkradając się do piwnic lub na poddasza, również objęte są ochroną prawną, która zobowiązuje człowieka do opieki nad nimi. Jeszcze inna kwestia to zwierzęta towarzyszące osobom bezdomnym, które przecież w takiej relacji bezdomne nie są. Leslie Irvine rozpoczęła swoje studium o bezdomnych i ich zwierzętach od wyznania:

Przeszkadzało nam, że taki mężczyzna [żebrzący bezdomny] ma psa. Byliśmy przekonane, że nie potrafi mu zapewnić odpowiedniej opieki. Wierzyliśmy, że pies mógł mieć, *powinien* mieć, lepsze życie. Dla nas to życie mogło oznaczać cztery ściany, dach, może nawet podwórko. Zawierałoby zabawki, przyuczenie do kojca i psie przedszkole. Dla młodego mężczyzny na poboczu dobre życie dla psa oznaczało wolność, świeże powietrze i nieustanne towarzystwo¹¹⁵.

¹¹² Ustawa o ochronie zwierząt Art. 4 pkt. 16.

¹¹³ E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Tejże, *Animal*, London 2002, s. 27–28.

¹¹⁴ Zob. ibidem, s. 28.

¹¹⁵ L. Irvine, *A Good Life for a Dog?* [w:] Eadem, *My Dog Always Eats First. Homeless People and Their Animals*, Colorado 2013, s. 3.

Oswojenie obarcza człowieka odpowiedzialnością, ale to udomowienie i domowienie wprowadzają w skomplikowaną relację. Samo udomowienie zwierząt nie ma jednoznacznej definicji i nie przebiega zgodnie z podziałami gatunkowymi. O ile bowiem z oswojeniem sprawa wydaje się dość prosta: „Istotą oswojenia są takie objawy, iż zwierzę nie ucieka przed człowiekiem, nie atakuje go, gdy człowiek się do niego zbliża albo nawet uzewnętrznia z tej racji radość”¹¹⁶, o tyle komplikuje się w przypadku domestykacji. Udomowienie w przeciwieństwie do oswojenia „dotyczy całego rodu, względnie jego linii generacyjnych”, jednak trudno wymienić jednoznaczne i niezmiennie warunki pozwalające mówić o udomowieniu, gdyż „nie wystarcza jakies [zwierzę] oswoić, żywić, pielęgnować, aby je zaraz uznać za udomowione. Musi ono bowiem nadto spełniać jakąś określoną gospodarską czynność, musi bez przymusu i regularnie wracać do przygotowanych schronień i trwale współżyć z człowiekiem”¹¹⁷. Udomowione zwierzęta – gospodarskie i domowe – mogą stać się bezdomne wskutek zaniedbania obowiązków względem nich, jednak nie wszystkie zwierzęta domowe są udomowione (np. gatunki egzotyczne coraz częściej hodowane w domach). Co więcej – wymóg wykonywania „określonej czynności gospodarskiej” przestaje być konieczny. Pies, przynajmniej ten stróżujący bądź pasterski, spełnia te warunki, co jednak począć z kotem, któremu raczej zabrania się obecnie łowieckich zachowań niż do nich zachęca, lub kanapowymi pieskami czy też rybkami, które z pewnością do zwierząt domowych należą?

Jedną z odpowiedzi jest zastąpienie wymogu użyteczności wymogiem sprawiania przyjemności. Erica Fudge pisze, że kategoria domowych ulubieńców powstała wtedy, gdy zaczęły służyć one wyłącznie przyjemności i sprawiana przez nie przyjemność stała się obiektywnie cenioną wartością. Zatem chociaż dzielenie przez pewne gatunki przestrzeni intymnej z człowiekiem zapoczątkowało proces zacieśniania więzi, to nie można było wtedy mówić już o komplementarnie wykształconej kategorii¹¹⁸. Dzisiejsza klasyfikacja Międzynarodowej Federacji Kynologicznej (FCI) pośród wielu grup ras psów wyróżnia także grupę „psów ozdobnych i do towarzystwa”¹¹⁹, do której należy m.in. posiadający długą historię towarzyszenia człowiekowi mops. Nie oznacza to, że psy z pozostałych grup nie mogą pełnić roli towarzyszy, lecz przypominając o tradycji, klasyfikacja FCI przypomina również o wartości przyjemności samej w sobie. Za relacją z psami myśliwskimi, gończymi

¹¹⁶ H. Bauer, *Czy karp jest zwierzęciem domowym?* [w:] Idem, *Z psem przez stulecia*, przeł. J. Żabiński, Warszawa 1964, s. 21.

¹¹⁷ Ibidem, s. 22–23.

¹¹⁸ E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Eadem, *Animal...*

¹¹⁹ www.fci.be [dostęp: maj 2013].

czy pasterskimi kryje się pamięć o historii rasy, czasem, gdy właściciele nie zapewniają swoim podopiecznym odpowiedniego zajęcia, przejawia się ona w kłopotliwych i niezrozumiałych zachowaniach psów. Wymóg zrozumienia i współpracy zakorzeniony jest w szczególnej więzi, która nie byłaby możliwa, gdyby przyjemność nie wiązała się ściśle z użytecznością, a użyteczność z przyjemnością. Wielowiekowa relacja oparta jest na wspólnej pracy i dzieleniu radości. Psy, podobnie jak ludzie, podlegały specyfikacji zajęć, stały się częścią cywilizacji. Już żyjący w XIII wieku Piotr Krescentyn pisał o różnych funkcjach psa w gospodarstwie:

Ale iż bydło psów jako własnych stróżów potrzebuje ku obronie od wilków, przeto też o nich godzi się nieco powiadać.

Naród psów trojaki znajdujemy, jeden jest łowczy ku łowieniu zwierza, drugi naród ku straży bydła od wilków, trzeci ku straży domowi od nieprzyjaciela. Są także drudzy co je zowią nic po nich¹²⁰.

Jedne gatunki lepiej łączyły w ludzkich oczach wymóg pożyteczności i przyjemności niż inne, łatwiej się też udomawiały. Aleksander Brückner podając definicję kota, pisze, że we wczesnym średniowieczu wyparł on łasicę „dla łowu (myszy) i figłów przed kotem hodowaną”¹²¹.

Gdy wymóg przyjemności przeważa nad wymogiem użyteczności, funkcjonowanie domowych ulubieńców bywa pejoratywnie oceniane. John Berger w eseju *Po cóż patrzeć na zwierzęta?*¹²², do którego będę się odwoływać przy okazji omawiania zwierzęcego spojrzenia, stwierdza, że domowy ulubieniec [*pet*] jest wynalazkiem współczesnym, sięgającym XIX wieku, i zdecydowanie różni się od udomowionych psów czy kotów, które hodowano w celach użytkowych. Dla Bergera domowa pociecha [*pet*] nie jest autentycznym zwierzęciem, a jedynie efektem naszego wyobcowania w świecie po rewolucji przemysłowej; w świecie, w którym pozostaliśmy sami, pozbawieni rzeczywistego kontaktu ze zwierzętami:

Stanowi to [trzymanie zwierząt domowych bez względu na ich użyteczność] część powszechnego, a zarazem indywidualnego procesu wycofywania się w obszar małej rodziny,

¹²⁰ P. Krescentyn (1233–1320), *Księgi o gospodarstwie, i o opatrzeniu rozmnożenia rozlicznych pożytków, każdemu stanowi potrzebne*, tłum. A. Glaber (ca 1500–1572), Kraków 1549, s. 564.

¹²¹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 261.

¹²² J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Idem, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999.

ozdobionej pamiątkami z zewnętrznego świata czy wyposażonej w nie – co stanowi wyróżniającą cechę społeczeństw konsumpcyjnych¹²³.

„Zwierzątka” domowe (używam zdrobnienia wobec braku odpowiednika dla angielskiego *pets*) w oczach Bergera nie tylko utraciły autentyzm, ale i integralność, tę ostatnią dzieląc ze swoim narcystycznym, poszukującym dopełnienia człowiekiem, który w skutek tej nowej więzi również został pozbawiony części tożsamości: „Ale ponieważ w tej relacji autonomia obu stron została zatracona (właściciel stał się szczególnym-człowiekiem-jakim-jest-tylko-dla-swojego-ulubieńca, a zwierzę zostało uzależnione od swojego właściciela we wszystkich swoich fizycznych potrzebach), paralelizm ich odrębnych istnień został zburzony”¹²⁴.

Podobne nastawienie do tak rozumianych zwierzątek domowych ma Donna Haraway. Nazywając je „futrzastymi dziećmi”, sprzeciwia się często dokonywanej projekcji, w której zwierzęta zastępują dzieci, co jest krzywdzące dla obu stron: „Opieram się byciu nazywaną ‘mamą’ dla moich psów, ponieważ obawiam się infantylizacji dorosłych psów i błędnego rozpoznania faktu, że chciałam mieć psy, nie dzieci”¹²⁵.

Dla Haraway esencją relacji między człowiekiem a psem jest bycie towarzyszem, kompanem. W etymologii kompana [*companion*] dla Haraway ważne jest łacińskie *cum panis* – „z chlebem”. Filozofka powołuje się na wspólne biesiadowanie, łamanie chleba, radowanie się i godzenie, w skrócie: zasiadanie do wspólnego stołu. Pożywienie było siłą spajającą losy ludzkie i psie, cytowany już Krescentyn w XIII wieku radził gospodarzom: „Gdy pies przy trzodzie dawaj mu chleba dostatek, by snadź nie musiał odejść pożywienia sobie szukać [...] we dnie tam dawaj psom jeść gdzie na noc legają”¹²⁶. Jednak tym, co ma na myśli Haraway, jest raczej symbioza przyjmująca postać kłacza z wieloma odgałęzieniami symbolizującymi wielość i zróżnicowaną intensywność relacji, aniżeli prosta zależność oparta na żywieniu w zamian za wykonywaną pracę. Filozofka odwołuje się do wielu znaczeń „towarzysza”, które w języku angielskim wraz z wyrazami pokrewnymi obejmują również: firmę, spółkę, bractwo, ale także podręcznik lub poradnik, który pomaga czytelnikowi dobrze

¹²³ Ibidem, s. 21.

¹²⁴ Ibidem, s. 22.

¹²⁵ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003, s. 95–96.

¹²⁶ P. Krescentyn, *Księgi o gospodarstwie...*, s. 565.

konsumować¹²⁷. Wspólne biesiadowanie to innymi słowy przedsięwzięcie polegające na nauce konsumpcji, która nie jest pochłanianiem, lecz otwiera się na wspólnotę.

Najważniejszym wyznacznikiem definicji zwierzęcia domowego jest więc bycie towarzyszem. Ale czy w takim świetle odkrycie Derridy – odnalezienie podmiotu w zwierzęciu domowym wbrew Arystotelesowskiemu twierdzeniu, że nie możemy odczuwać wstydu przed zwierzętami i małymi dziećmi – nie wydaje się błaha i oczywista? Czyż towarzysz nie oznacza automatycznie towarzystwa osoby? W polskim „towarzyszu” zdaje się pobrzękiwać więcej rdzenia „towaru”, niż w angielskim „companion” łamania chlebem. Bycie osobą poza gatunkiem ludzkim jest możliwe w świetle prawa, o czym pisał David DeGrazia¹²⁸, niejako antycypując wprowadzane w niektórych państwach ustawy. W 2008 roku w Hiszpanii przyjęto rezolucję o rozszerzeniu praw naczelnych w oparciu o Great Ape Project Petera Singera i Paoli Cavalieri, która miała dać szympansom, gorylom i orangutanom prawo do życia, wolności jako takiej i wolności od tortur. W 2014 roku Indie uznały delfiny za „osoby niebędące ludźmi”. Delfin w Indiach przestał być „czymś”, a stał się „kimś”, co pociągnęło za sobą zakaz wykorzystywania delfinów w parkach rozrywki. Podobne dążenia od niedawna pojawiają się w Rumunii. Uznanie za „osobę niebędącą człowiekiem” oparto w przypadku delfinów o rozwiniętą część mózgu odpowiedzialną za emocje, wysoką inteligencję oraz skomplikowane relacje społeczne. Zwierzęta domowe nie posiadają takiego statusu i nic nie wskazuje na to, by miały go uzyskać, ich pozycja jest zupełnie inna. DeGrazia wprowadzając do tematyki osób nie-ludzkich nawiązuje do Jungowskiej osoby – maski zakładanej dla spełniania oczekiwań w kontaktach międzyludzkich¹²⁹. Być może zwierzęta domowe, tworzące relacje z człowiekiem, nie potrzebują owej maski, są zaangażowane w swojej szczerości, wszak kontakty międzygatunkowe i tak wymagają wiele wysiłku dla zadziernięcia afektu. Większość jednak teorii na temat związków zwierząt ludzkich i nie-ludzkich, które zawiązują się w przestrzeni domowości (jak już powiedziano, nie o sam budynek chodzi), wątpi w szczerość i symetrię tej relacji.

Dość radykalne zdanie na ten temat ma Yi-Fu Tuan, autor książki z 1984 roku pt. *Dominance and Affection. The Making of Pets*¹³⁰, która będzie jednym z punktów odniesienia dla niniejszej pracy. Dla Tuana domestykacja oznacza dominację, co odzwierciedla ten sam rdzeń w obu słowach – dom dla niego to domena, posiadłość, zwierzchnictwo, w które

¹²⁷ D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis–London 2008, s. 17.

¹²⁸ Zob. D. DeGrazia, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo Sapiens* [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Y.-F. Tuan, *Dominance and Affection. The Making of Pets*, New Haven–London, 1984.

wprowadzamy innego, by nad nim panować. Domestykacja w przeciwieństwie do oswojenia wnika w strukturę genetyczną. Dla Tuana wymownym przykładem jest złota rybka, domowy ulubieniec, nad którym można sprawować kontrolę nieustannie, a brak możliwości tresury rekompensowano sobie wpływaniem na kształt, kolor i rozmiar. Podstawowe znaczenie angielskiego słowa „pet” to mały i właśnie pomniejszenie wielkości to jeden z punktów docelowych, na jakie wskazuje Tuan. Poparciem jego słów mają być ustalenia archeologów, którzy odnajdując mniejsze szkielety zwierząt, klasyfikują jako udomowione. Jeśli zaś domestykacja miała na celu zwiększenie rozmiarów zwierzęcia, w toku selektywnej hodowli znajdowano sposób, by ukształtować inne oznaki uległości – jak na przykład zwisające uszy¹³¹. Motywacją do zmian w liniach hodowlanych miała być użyteczność (kształtowanie ras bardziej zdatnych do stróżowania lub polowań), ale też przyjemność i satysfakcja ich właścicieli, a w późniejszym czasie pojmowanie psa jako znaku statusu społecznego lub zabawki (tzw. *lap-dog*).

Dla Tuana geneza właściwych domowych ulubieńców sięga XIX wieku, chociaż już od XVIII wieku zaczęto okazywać zwierzętom domowym cieplejsze uczucia (potwierdza to holenderskie malarstwo rodzajowe). Dopiero w XIX wieku ukształtowało się specyficzne dla Zachodniej Europy, a później także Ameryki Północnej, wysoce sentymentalne spojrzenie na zwierzęta. Psy w burżuazyjnych domostwach stały się członkami rodzin, uczestniczyły w codziennych czynnościach, jak i świątecznych przedsięwzięciach, zaczęły pojawiać się liczne poradniki dotyczące hodowli psów i opieki nad zwierzętami domowymi¹³², realna

¹³¹ Zob. też m.in. M.E. Derry, *Bred for Perfection. Shorthorn Cattle, Collies, and Arabian Horses*, Baltimore 2003. Wnioski Tuana dotyczące hodowli zmierzającej w kierunku kształtowania osobników uległych potwierdza m.in. wykres na stronie 2 w książce Derry, ilustrujący zmiany w proporcjach czaszki: im większą czaszką charakteryzuje się dana rasa, tym krótsza jest jej kufa, co ma na celu utrzymanie cech szczenięcych w dorosłości.

¹³² Także polskie wydawnictwa nie pozostają obojętne na zagadnienie zwierząt domowych. Począwszy od XIX wieku można obserwować pojawianie się poradników ściśle weterynaryjnych, traktujących psy i koty jako zwierzęta gospodarskie i jako takie wymagające opieki (na przykład: A. Piątkowski; *Zoonomia czyli sztuka leczenia chorób wewnętrznych i zewnętrznych właściwych koniom, bydłom rogowym, owcom, świniom i psom: podług najlepszych postrzeżeń i doświadczeń* wydana w dwóch tomach. Tom I: *Medycyna praktyczna czyli sztuka leczenia chorób wewnętrznych zwierzęcych*, Tom II: *Chirurgia zwierzęca czyli sztuka leczenia chorób zewnętrznych zwierzęcych*, Kraków 1809; H. Moeller; *Podręcznik praktyczny zawierający środki poznawania i leczenia chorób psów tudzież zapobiegania tymże, wraz ze sposobami stosownego chowu, opatrywania i karmienia tychże zwierząt: dla strzelców, ekonomów, pasterzy i.t.d.*, przeł. J. Czyżowski, Wrocław 1838 r; J. Łepkowski; *O leczeniu chorób koni, bydła, świń, owiec i psów: wykład popularny dla użytku gospodarzy*, Wadowice 1871). Wydawnictwa poświęcone typowym pupilom pojawiają się w Polsce od początku XX wieku, a więc później niż w krajach zachodnich. Zaliczyć można do nich podręczniki do tresury psów „pokojoych”, czyli właśnie domowych pupili (por. np. J. Majewski, *Tresura psa pokojowego*, Lwów 1926), a także wyjątkowo popularny podręcznik, wymieniający konkretne rasy psów, jakie zaliczało się do psich ulubieńców (m.in. „pudelek”, „mopsik”, „charcik”, „pinczerek”, piesek maltański, „wyżełek” angielski); G.M., *Piesek pokojowy. Jego rasy, hodowla, choroby i ich leczenie*, Warszawa 1909. Obok omówienia zagadnień hodowlanych, specyfiki ras oraz problemów zdrowotnych pupili, z jakimi muszą się zmagać ich właściciele, poświęcono w tej pozycji także rozdział na omówienie zabiegów pielęgnacyjnych, które pomagały utrzymać urodę zwierzęcia. Ciekawym zagadnieniem jest również pojawienie się podręczników dotyczących tresury psów

wartość domowych pupili zaczęła być wyrażana w pieniądzu, nie tylko w rodowodowych zapisach. Wzrastający skutek industrializacji i urbanizacji społeczeństw dystans między ludźmi a naturą spowodował poszukiwania kontaktu ze zwierzętami na dostępne sposoby. Nie tylko dzikie, ale także gospodarskie zwierzęta były coraz rzadziej widziane przez zamieszkujących miasta kobiety i mężczyzn. Ludzie ulegali coraz większej izolacji od zwierząt, a także od siebie nawzajem, afirmacja prywatnej przestrzeni zmniejszyła zainteresowanie tym, co publiczne i wspólne, nie umniejszając jednak potrzeby ujścia dla ludzkich gestów i afektów. Jednakże afekt dla Tuana nie jest przeciwieństwem dominacji, lecz jedynie jej łagodzeniem, dominacją z „ludzką twarzą”. Afekt, jakim możemy obdarzyć domowego ulubieńca, ma dwie granice, które Yi-Fu Tuan zapożycza od Konrada Lorenza: utratę wygody i utratę zwierzęcia. Pierwsza granica sprawia, że jeśli w zmieniających się okolicznościach obecność psa spowoduje, iż zmniejsza się komfort człowieka, wiele osób zdecyduje się na rezygnację z posiadania psa. Druga granica pokazuje stopień zaangażowania afektu oraz stosunek do jednostkowości. Śmierć psa wywołuje smutek i żalobę, ale, według słów Lorenza, utracone zwierzę w odróżnieniu do zmarłego człowieka można zastąpić jego substytutem, ze względu na większe podobieństwo między psami, niż pomiędzy ludźmi nawet pomimo przyznawanej psom indywidualności,¹³³.

Książka Tuana, spójna w argumentacji, przedstawia wizję zwierząt domowych jako zabawek lub atrybutów człowieka, wytworów zaspakajających potrzebę dominowania. Chociaż jest to dość jednowymiarowa wizja omawianej relacji, to trzeba przyznać Tuanowi, że wysnuwa z niej daleko idące i ciekawe wnioski dotyczące samej natury, a także dzieci i kobiet. Jednowymiarowe ujęcie zwierząt domowych w perspektywie ludzkich pragnień być może wynika z ostrej cezury, jaką stawia Tuan w XIX wieku – wtedy to dominacja miała przywdziać maskę afektu. Zagubienie człowieka w świecie, spowodowane industrializacją i urbanizacją, widziane jest jako przyczyna zwrócenia się ku zwierzętom domowym – także przez Johna Bergera oraz socjologa Adriana Franklina¹³⁴. Erica Fudge stawia cezurę wcześniej – w XVI wieku, chociaż przyznaje, że nie mamy wtedy jeszcze do czynienia z właściwymi ulubieńcami, dedykowanymi naszej przyjemności. Dla Fudge ta szczególna ludzko-zwierzęca więź zaczyna się wraz ze świadomym i celowym współzamieszkiwaniem

policyjnych, względnie nowej roli, w jakiej pojawia się psi towarzysz człowieka (m.in. A. Grimm, *Jak układać psy policyjne*, Warszawa 1921; J. Majewski, *Treśura psa policyjnego*, Przemyśl 1923).

¹³³ Zob. K. Lorenz, *I tak człowiek trafił na psa*, A.M. Linke, Warszawa 2013.

¹³⁴ Zob. A. Franklin, *Pets and Modern Culture* [w:] Idem, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London 1999.

jednej przestrzeni¹³⁵. John Berger pominął rolę zwierząt w swoich rozważaniach o domu, dla Eriki Fudge dom staje się punktem wyjścia. Również w odróżnieniu do Bergera, dla którego domowe zwierzęta nie są autentycznymi zwierzętami, Fudge widzi tę sytuację raczej jako powód do nadania im szczególnego statusu niż degradowania: „Na tej podstawie można uważać, że zwierzęta domowe [*pets*] tworzą odmienną klasę stworzeń. Są zarówno ludzkie, jak i zwierzęce; mieszkają z nami, ale nie są nami; mają imiona jak my, ale nie mogą zawołać nas po imieniu”¹³⁶.

Przenosząc cezurę w odleglejszą historię i uzależniając ją od domu, Erica Fudge nie zgadza się na podział, który wyodrębniłby zwierzęta edypalizowane jako odrębną kategorię, którą nie warto się zajmować, gdyż stanowi odbicie narcystycznych ludzkich pragnień. Raczej przeprowadza długą linię, wokół której gromadzą się zróżnicowane postacie relacji. Dlatego też uznaje antropomorfizację jako warunek konieczny dla cieplejszego spojrzenia na zwierzęta¹³⁷. Fudge odrzuca założenie, że zwierzęta domowe, jako zedypalizowane, nie mogą nic wniesić do studiów nad zwierzętami. Wręcz przeciwnie, jak pisze: „nie tylko filozofowie myślą o zwierzętach domowych [*pets*], ale także zwierzęta domowe pozwalają filozofom myśleć o myśleniu”¹³⁸. I dalej: „Derrida przypomina nam, że filozofia musi pamiętać, iż ludzie i zwierzęta są realnymi bytami, a nie tylko abstrakcyjnymi pojęciami. I jako taka, co jest logiczne – przynajmniej dla sceptyków – filozofia powinna uwzględniać w myśli zwierzęta domowe [*pets*], gdyż dla wielu z nas są to jedyne zwierzęta, z jakimi żyjemy/mieszkamy”¹³⁹. Historyczka literatury idzie dalej twierdząc, że im bardziej udomowione zwierzę, tym bardziej interesująca jest jego więź z człowiekiem. Doskonałym przykładem są psy, które w odróżnieniu do kotów (nazwanych przez Kathleen Kete „anti-pet *par excellence*”¹⁴⁰), wychowywane i tresowane, by stać się członkami rodzin, stosować do zasad, przypominają nam o pełni istnienia, ale zarazem „nie zmuszają nas do porzucenia naszej wiedzy o świecie”¹⁴¹.

¹³⁵ E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Eadem, *Animal...*

¹³⁶ Ibidem, s. 28.

¹³⁷ Ciekawe jest interpretacja sytuacji osób, które chcą uznawać swoje czworonogi za „futraste dzieci”. Jak zauważa Fudge nie można mówić w takim kontekście o antropomorfizmie, gdyż właściciele nie uważają, iż ich zwierzęta w wyniku ludzkich działań naśladują dzieci, ale że nimi są. Mechanizm antropomorfizacji towarzyszący posiadaniu psów i kotów jest więc również niejednoznaczny. Zob. E. Fudge, *Thinking with Pets* [w:] Tejże, *Pets...*, s. 48–49.

¹³⁸ E. Fudge, *Being with Pets* [w:] Eadem, *Pets...*, s. 75.

¹³⁹ Ibidem, s. 87.

¹⁴⁰ Zob. K. Kete, *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.

¹⁴¹ E. Fudge, *Being with Pets* [w:] Eadem *Pets...*, s. 81.

Wyraźnie widoczne u Fudge myślenie o zwierzętach domowych (pod terminem *pets* w książce o tym samym tytule historyczka literatury gromadzi zarówno rozpieszczanych domowych ulubieńców, jak i towarzyszy spod znaku Haraway), jako o odrębnej klasie zwierząt, przebiegającej ponadgatunkowo i charakteryzowanej ze względu na stopień zacieśnienia więzi z człowiekiem, ma konsekwencje dla myślenia o zwierzętach *per se*. Teoretycznej kontynuacji sposobu myślenia Fudge można się doszukać w odczytaniu nowych potocznych taksonomii, które proponuje Heather Dodge: „Perspektywa potocznych taksonomii jest bardziej etyczna, umożliwia uczestnictwo, pozwala także wizualnie odzyskać zwierzę poprzez każdy szczegółowy przypadek jego istnienia, w przeciwieństwie do reprezentacji czy metafory, które próbują mówić o szerszym pojęciu zwierzęcia”¹⁴². Myślenie o zwierzętach domowych jest więc kolejnym krokiem ku „faktycznym zwierzętom”, tropionym we wstępnym rozdziale tej części pracy. Pierwszym krokiem było rozbitcie samego pojęcia „zwierzę” – jedną z propozycji, jak można tego dokonać jest Derridańskie *animot*. Kiedy jednak przypomnimy sobie o mnogości zwierząt, kolejny ogląd, jaki się z niej wyłania, filtrowany jest przez wielość gatunków. Kategoria gatunku jest problematyczna nawet na gruncie nauk przyrodniczych; opiera się na kryterium możliwości reprodukcji – zwierzęta domowe, jeśli nie są przeznaczone do komercyjnej hodowli, są tej możliwości celowo pozbawiane. Ponadto gatunek służy do definiowania różnicy, która jest przez posthumanizm deprecjonowana na rzecz różnorodności. Co więcej, gatunek łączy w sobie to, co materialne i to, co semiotyczne, cielesne desygnaty i ich taksonomiczny ideał, nawzajem się weryfikujące. Kategoria gatunku spod znaku Linneusza bardziej więc nas oddala niż przybliża do zwierząt nie-ludzkich. Potoczna taksonomia pozwala odnajdywać szczeliny, poprzez które mogłyby być możliwe nowe zbliżenie. Heather Dodge widzi szansę na takie zbliżenie nawet w przypadku zwierząt hodowanych na rzeź i doświadczania ich poćwiartowanego ciała. Potoczna taksonomia, gatunki towarzyszące, *animots* – to kategorie, a właściwie antykategorie ponadgatunkowe, również odwołujące się do empirii, tyle że tutaj doświadczenie jest wrażliwe na zmiany. Co więcej, oczekuje zmienności, afirmuje jednostkowość, rozbijając hierarchie i gradualizmy gatunkowe. Myślenie o zwierzętach domowych – a raczej jak proponuje Erica Fudge – myślenie ze zwierzętami domowymi, pozwala zweryfikować skuteczność powyższych antykategorii w dekonstruowaniu myślenia binarnego, niejednokrotnie wychodzi poza zastane już propozycje, przyspieszając dynamikę dyskursu o zwierzętach.

¹⁴² H. Dodge, *Nowa taksonomia – pozyskiwanie czy odzyskiwanie zwierząt widoczne na szkicach Sue Coe z rzeźni*, tłum. A. Barcz, „Artnmix. Sztuka, Feminizm, Kultura” 2012, nr 28 (18), www.obieg.pl/artmix/24253.

1.4. Presupozycje i afekty

„Myślenie zmienia się, kiedy obejmuje zwierzęta”

E. Fudge, *Pets*

W 2013 nakładem wydawnictwa W.A.B. w serii Biosfera ukazał się zbiór krótkich opowiadań Zofii Nałkowskiej z czasów wojny¹⁴³. Życie wśród psów, kotów i królików znalazło odbicie w niewielkich impresjach pisarki. Teksty cechuje przemyślana antropomorfizacja i sentymentalizm, wnikliwe obrazowanie codziennego stosunku do zwierząt domowych. Jedno z opowiadań, *Zajac i królik*, w tym antropomorfizującym duchu, opowiada historię „przyjaźni” tytułowych zwierząt, jaka się zadzierzgnęła pod dachem Nałkowskiej. Zajac został zakupiony od miejscowej handlarki; zakaz polowań i posiadania broni podczas wojny sprawił, że dziki zwierzak stał się smakowitym, deficytowym kąskiem. Wylądował w jednym pokoju z królikiem, gdzie miał przebywać aż do przybrania na wadze. Dla Nałkowskiej wydarzenie to nie sprowadzało się wyłącznie do tuczenia zająca w oczekiwaniu, aż osiągnie odpowiednią wagę, by stać się źródłem mięsa, ale raczej było okazją do obserwacji relacji innych niż ludzkie: „Zaczęła się zupełnie nowa epoka w moim życiu: przyjaźń zająca i królika”¹⁴⁴. Różnice między dwoma zwierzętami – udomowionym i dzikim – sięgają od wyglądu zewnętrznego, do coraz głębszych warstw, w tym także symbolicznego wnętrza:

Ten królik był cały buro-popielaty i dawniej wydawał się zupełnie do zająca podobny. Jadł przy tym to samo, co zające, stawał słupka, ruszał tak samo swoim potrójnym nosem. I uszy miał takie same, i ogon krótki i zadarty, i łapy zadnie długie jak u kangura – wszystko niby podobne. Tyle tylko że mięso po upieczeniu białe. Mniejsza jednak o mięso: ale dusza w tym mięsie była też zupełnie inna.

Co królik to nie zając. Przekonałam się o tym dopiero teraz, gdy widziałam te zwierzęta tak blisko obok siebie¹⁴⁵.

Stosunek narratorki (która w tych osobistych fragmentach może być utożsamiana z Nałkowską) do królika jest zabarwiony pewną dozą humoru, pobłażliwy, antropomorfizacja

¹⁴³ Z. Nałkowska, *Między zwierzętami. Opowiadania. Fragmenty*, Warszawa 2013.

¹⁴⁴ Z. Nałkowska, *Zajac i królik* [w:] Eadem, *Między zwierzętami...*, s. 107.

¹⁴⁵ Ibidem.

sięga głębiej niż w przypadku zająca, który poniekąd budzi fascynację („Wiało od niego [zająca] dzikością, zapachem pola, cieniami lasów sosnowych i olszowych krzaków. [...] A królik – to mały, jedwabny, łagodny pulpet”¹⁴⁶). Braterska relacja pomiędzy zwierzętami jest dla narratorki źródłem wzruszeń. Porozumienie oparte na podobieństwach i przeciwnościach, porozumienie ponad językiem dotyka jednak językowej bariery w osobie samej narratorki. Dopóki opisuje zachowania królika i zająca, autorka radzi sobie z relacją, stosując kolejne projekcje zachowań ludzkich na zwierzęce. Kiedy przychodzi do interakcji narratorki z dzikim zwierzęciem można zaobserwować dwie znaczące postawy przejawiające się w języku. Najpierw jest to osvajanie zająca, na które decyduje się, by „umożliwić zającowi życie”¹⁴⁷. Proces osvajania przebiega długo i stopniowo, pozwolę sobie przytoczyć dłuższe fragmenty:

Zauważyłam, że jednak ze wszystkiego największym dla nich obu przysmakiem była marchew.

Postanowiłam na tym pewniku oprzeć całą metodę postępowania. Brałam z kuchni wiązeczkę marchwi i nóż i szłam do «zajęcy». Naturalnie, prawdziwego zająca wcale nie było widać, tylko w kącie, na sianie leży martwy kamyk zajęczej barwy. A królik biega koło mnie, wspina się, ciekawy, co przyniosłam.

Nie uważam na niego, idę prosto do zająca i usiadam blisko na podłodze. [...]

Otóż siedzę sobie tak na ziemi, kraję każdą marchew na cztery paseczki i po kolei daję królikowi. Królik chrupie z apetytem, a ja tak przesuwam marchwią, żeby jedzenie odbywało się przed samym nosem zająca.

Mija kwadrans – i nic. Już jesteśmy przy ostatniej marchwi, kiedy nagle zając poruszył nosem. Tak niewiele – i zarazem tak wiele!

Udaję, że mnie to wcale nie wzrusza – i tylko bardzo oszczędzam ostatnie kawałeczki marchwi, trzymam paznokciem mocno, żeby królik jadł pomalutku i nie mógł posuwać się dalej.

Po chwili zając jeszcze raz poruszył nosem i troszeczkę wysunął mordkę. Tak zrobiłam, że natrafił niechcący na marchewkę tuż przy pyszczku królika.

I resztę zjadły już we dwóch.

Taki był początek. Nie będę opowiadała, ile cennego czasu i świętej cierpliwości oddałam tej sprawie. Powiem tylko, że jedną marchew dzieliłam czasami na kilkanaście kawałków, że godzinami wysiadywałam tam na podłodze bez ruchu¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 108.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 109.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 109–110.

Nagrodą za wysiłek była dla narratorki możliwość karmienia zająca z ręki, głaskania jego futra. Zając zaczął przybiegać, gdy wchodziła do pokoju, rywalizować o pokarm z królikiem. Kolejne wojny sprawiły, że Nałkowska ponownie była zmuszona zmienić miejsce pobytu. Nie mogła zabrać ze sobą zwierząt, więc zdecydowała się na wypuszczenie zająca na wolność. Zanim to nastąpiło, zając musiał z powrotem „zdziczeć”. Opis procesu odwrotnego do oswojenia jest o wiele krótszy, bo dzieje się za zamkniętymi drzwiami:

Przez parę dni nie zachodziłam do nich wcale. Nie będę mówiła, ile mnie to kosztowało – każdy to łatwo odgadnie. Musiałam jednak doprowadzić do tego, by dziki zając zdziczał na nowo.

Udało mi się to nad wszelkie spodziewanie.

Kiedy przed odjazdem weszłam do pokoju, zając na mój widok zaczął po dawnemu rzucać się i skakać po ścianach¹⁴⁹.

Opis obu zwierząt celowo naznaczony jest naiwnym antropomorfizmem. Do deskrypcji zająca, jeszcze przed oswojeniem, zostały użyte kategorie ludzkie („hardy, gniewny, nieufny, miał charakter”), a jednak zarówno opis zwierzęcia oswojonego, jak i samego przebiegu osvajania okazał się łatwiejszym zadaniem niż spotkanie, a następnie powrót do dzikości. Trudno polemizować z zarzutem, że to obszernie cytowane tutaj opowiadanie Nałkowskiej bardziej opisuje emocje narratorki, towarzyszące jej podczas poznawania oraz procesu transformacji dzikiego zwierzęcia w oswojone, niż jest surowym opisem relacji ludzko-zwierzęcych. Tekst ten jednak doskonale pokazuje wachlarz problemów, jakie staną się przedmiotem i tej pracy.

Zając i królik Zofii Nałkowskiej, chociaż nieco *à rebours*, potwierdzają słowa Eriki Fudge, zachęcające do włączania zwierząt domowych w nieantropocentryczny dyskurs. Przypomnijmy, że Fudge nie odrzuca oswojenia i udomowienia jako czynników uniemożliwiających odejście od antropocentrycznego stanowiska, wręcz przeciwnie – im większy stopień oswojenia, tym większa szansa na myślenie nie tylko o zwierzętach, ale także ze zwierzętami. Zwierzęciem domowym *par excellence* jest dla niej pies, który w przeciwieństwie do zachowującego instynkt drapieżcy kota, „nie zmusza nasz do porzucenia naszej wiedzy o świecie”¹⁵⁰. Niewielkie opowiadanie Nałkowskiej jest tych słów trafną egzemplifikacją. Udomowionego królika łatwo wpisać w antropomorfizujące

¹⁴⁹ Ibidem, s. 110.

¹⁵⁰ E. Fudge, *Being with Pets* [w:] Eadem, *Pets*, London 2008, s. 81.

schematy, które mają swoje dobre i złe strony. Antropomorfizacja sprawia, że obdarzamy zwierzę cieplejszymi uczuciami, sympatią i empatią, łatwiej nam dostrzec w nim czującą istotę, która nie jest jedynie źródłem mięsa. Jednocześnie jednak niesie ryzyko popadnięcia w liczne presupozycje, sądy uprzednie wobec samego procesu poznania, naznaczone już swego rodzaju wartościowaniem i uprzedzeniami. Dziki zając również wpada w sidła pewnych schematów myślowych, jednak „dzikość” wtedy ucieka, jest zawsze wcześniej lub później, po zamknięciu drzwi, nigdy podczas opisu. Pozostaje powtórzyć myśl Eriki Fudge – nie odrzucajmy namysłu nad/z zwierzętami domowymi lub udomowionymi, ponieważ nieporadność wobec dzikości skutkuje antropomorfizacją doprowadzaną do granic schematyczności lub popadaniem w symbole i alegorie. Ogranicza nas skończoność, o której pisał Derrida – skończoność polegająca na aludzkiej techniczności języka, zawsze zewnętrznego wobec nas samych.

Tekst Nałkowskiej pokazuje przechodzenie z *zoe* do *bios*, sugerując, że jest potrzebna kolejna rewizja tych pojęć, do czego jeszcze powrócę. Opowiadanie ilustruje działanie maszyny antropologicznej, której ostrze jest zawsze wymierzone w zwierzę ludzkie, chociaż porusza się w odniesieniu do nie-ludzkich:

Maszyna antropologiczna jest ironiczną aparaturą, która weryfikuje nieobecność natury stosownie do człowieka, trzymając go w zawieszeniu między jego ludzką a zwierzęcą naturą, pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, i pomimo to zawsze bardziej lub mniej niż on sam¹⁵¹.

Giorgio Agamben wyróżnia dwa takie mechanizmy: przednowoczesną maszynę antropologiczną i nowoczesną maszynę antropologiczną, czyli odpowiednio: przed- i po-Darwinowską. Pierwsza humanizuje zwierzę, druga animalizuje człowieka, izolując to, co nie-ludzkie w obrębie ludzkiego¹⁵². Nieustanna ruchliwość maszyny antropologicznej oraz zmiana jej kryteriów powoduje, że w centrum myśli znajduje się esencja człowieka:

Czym jest człowiek, jeśli nie jest on nieustannie miejscem – a równocześnie wynikiem – ciągłych podziałów i cesur? Zbadać te podziały, zapytać, w jaki sposób człowiek – w człowieku – został oddzielony od nie-człowieka, a *animalitas* od *humanitas*, jest kwestią pilniejszą niż

¹⁵¹ Korzystam z przekładu angielskiego: G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, transl. A. Attel, Stanford 2004, s. 29.

¹⁵² Zob. *ibidem*, s. 37.

zajęcie stanowiska wobec wielkich zagadnień, tak zwanych praw człowieka i ludzkich wartości¹⁵³.

Przywołuję tutaj Giorgio Agambena i jego koncepcję maszyny antropologicznej, pomimo tego iż Cary Wolfe z pewnością umieściłby ją w obszarze posthumanistycznego humanizmu, a Matthew Calarco przyznaje, że pisma Agambena całkowicie skupiają się na efektach, jakimi maszyna antropologiczna skutkuje wobec istot ludzkich, nigdy nie zagłębiając się we wpływ tej maszyny na pozaludzkie formy życia¹⁵⁴. Jednak w odniesieniu do tekstu Nałkowskiej przykład maszyny antropologicznej pokazuje, w jaki sposób oswajając zwierzę, hominizując zwierzę nie-ludzkie, uruchamiamy dialektykę pomiędzy hominizacją a animalizacją zwierzęcia ludzkiego. Pragnienie osvajania, transformacji dzikiego zwierzęcia w taki sposób, by dostosowywało się do stawianych mu wymagań, to wchodzenie w relację ze zwierzęciem, której efekty, choć zachodzące symultanicznie, są całkowicie sobie przeciwstawne: przypominanie o własnej zwierzęcości oraz uświadomienie sobie, że relacja ze zwierzęciem, taka której podoleją język i reprezentacja, zaczyna się, gdy wkracza ono w obszar ludzki.

Calarco, śledząc problem zwierzęcości we wczesnych pismach Agambena, koncentruje się na poszukiwaniu różnic, śladów binarnego myślenia o zwierzętach ludzkich i nie-ludzkich, które doprowadziły filozofa do podjęcia koncepcji maszyny antropologicznej. Najważniejszymi warunkami, na których tradycyjnie opiera się różnica między człowiekiem a zwierzęciem, są posiadanie i umiejętność posługiwania się językiem konstytuującym jaźń. Chociaż Agamben podąża za swoimi poprzednikami i również wskazuje na język jako element stanowiący o przepaści między ludźmi a zwierzętami, to nie odmawia zwierzętom posiadania języka. Rozłam następuje raczej wewnątrz samego języka. O ile bowiem zwierzęta są zanurzone w języku, są językiem, są całkowitą immanencją, to człowiek jest właściwie pozbawiony języka i zmuszony do przyjęcia go z zewnątrz¹⁵⁵. Stwierdzenie to prowadzi Agambena do wniosku, że w takim razie tym, co specyficznie ludzkie, musi być myśl polityczna, gdyż według niego polityka nie jest znana istotom nie-ludzkim. Polityka miałaby w takim razie być działaniem typowo ludzkim, które odbija się na ruchach ostrza maszyny antropologicznej. Pozytywnym aspektem projektu Agambena jest postulat zatrzymania i zburzenia maszyny, co stanowi krok w stronę myślenia niebinarnego.

¹⁵³ Ibidem, s. 16.

¹⁵⁴ Zob. M. Calarco, *Jamming the Anthropological Machine* [w:] Idem, *Zoographies. The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008.

¹⁵⁵ Zob. ibidem, s. 84-85.

Calarco zarzuca Agambenowi brak wiedzy o zwierzętach, która pomogłaby mu zweryfikować jego poglądy, nie zawsze adekwatne do faktów¹⁵⁶. Myśl Giorgio Agambena przywołana w tym kontekście pomaga jednak zrozumieć to, co Cary Wolfe miał na myśli pisząc, że teoria języka ma znaczenie epistemologiczne, metodologiczne, ale przede wszystkim ontologiczne¹⁵⁷. Nawet jeśli zatrzymanie maszyny antropologicznej będzie miało wpływ tylko na zwierzęta ludzkie, to przyczyna jej destrukcji – cierpienie powodowane ruchami jej ostrza zmieniającymi status moralny poszczególnych bytów – wskazuje na presupozycję zacieśniającą związek między językiem a relacją człowiek-zwierzę.

Kartezjańska wizja zwierząt-maszyn długo usprawiedliwiała okrucieństwo wobec zwierząt tym, że nie mogą one odczuwać bólu. Wolfe w ślad za Derridą wyjaśnia niezrozumienie myśli Kartezjusza, jakie nastąpiło na przestrzeni wieków. Kartezjusz nie odmawiał zwierzętom odczuwania bólu, a jedynie miał wątpliwości, czy wobec braku zdolności do konceptualizacji (braku języka) ich ból jest odpowiednikiem ludzkiego cierpienia. I nie chodzi o gradualizację, ale jego ontologię – odpowiedź na pytanie, czy cierpienie istnieje pomimo braku konceptualizacji i reprezentacji. Zmiana stosunku do języka oparta na odkryciach zoologów i etologów w dziedzinie komunikacji zwierząt i nawarstwienia semiotycznego, które nie jest im obce, przyczyniła się do zasypywania przepaści między zwierzętami ludzkimi i nie-ludzkimi. Derrida pyta, jak odróżnić pozory od pozorowania pozorów w zachowaniach zwierząt, w „najbardziej podstawowej formie manifestacji seksualności czy godach?”¹⁵⁸ Pytania te doprowadzają go do wniosków o metajęzykowej funkcji zacierania śladów¹⁵⁹. Co jednak najbardziej istotne to fakt, że cierpienie jako presupozycja, pozwalająca na gradualizm w statusie moralnym, przestało spełniać swoją funkcję („tak, one cierpią, jak my, którzy cierpimy dla nich, z nimi”¹⁶⁰). Doświadczenie cierpienia w takim kontekście utraciło wyróżniającą, szczególną dla człowieka moc, świadomość tego jest początkowo obezwładniająca, ale następnie pozwala na nawiązanie nowej relacji ze zwierzętami nie-ludzkimi:

Bycie zdolnym do cierpienia nie jest dłużej siłą, jest możliwością bez siły, możliwością niemożliwości. Śmiertelność to najbardziej radykalny sposób myślenia o skończoności życia,

¹⁵⁶ Zob. ibidem, s. 87.

¹⁵⁷ Zob. C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, s. 47.

¹⁵⁸ J. Derrida, *And Say the Animal Responded?* [w:] Idem, *The Animal That Therefore I Am*, ed. M. – L. Mallet, transl. D. Wills, New York 2008, s. 133; pierwsze angielskie wydanie trzeciej części wykładu Derridy z 1997: J. Derrida, *And Say the Animal Responded?*, transl. D. Wills [w:] *Zoontologies. The Question of the Animal*, red. C. Wolfe, Minneapolis 2003.

¹⁵⁹ Zob. J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal...*, s. 50.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 28.

którą dzielimy ze zwierzętami, śmiertelność, która należy do skończoności życia, do świadomości współczucia, do możliwości dzielenia możliwości niemocy, możliwości niemożliwości, cierpienia wrażliwości i wrażliwości cierpienia¹⁶¹.

Derrida szukając proto-etycznego imperatywu, staje po stronie obrońców praw zwierząt, chociaż nie mówi tego wprost w *L'animal, que dons je suis*¹⁶². Przyznaje jednak, że rozwój technologii, siły ekonomiczne, wzrost ludzkiej populacji i szowinizm człowieka wyróciły „do góry nogami” nasze traktowanie zwierząt, które doznają niezaprzeczalnego bólu w przemysłowych hodowlach czy podczas eksperymentów medycznych. Zwierzęta domowe również padają ofiarą – w najlepszym przypadku ludzkiej bezmyślności, w najgorszym celowego okrucieństwa. Jak klarownie wyłożył to Yi-Fu Tuan, zwierzęta domowe mogą być postrzegane jako owoc ludzkiego pragnienia dominacji, które czasem przyjmuje maskę afektu. Gdyby jednak wszystkie uczucia wobec zwierząt domowych sprowadzały się do chęci dominowania, Donna Haraway mogłaby poprzestać na swoim pierwszym manifeście, *Manifeście cyborgów*. Niniejsza praca jest próbą wydobywania pozostałych emocji towarzyszących ludzko-zwierzęcym relacjom. Zwrócenie uwagi na ten aspekt więzi jest istotne w świetle teorii afektywnej Sary Ahmed, która uważa, że emocje cyrkulują między ciałami i znakami, „nie znajdują się zwyczajnie wewnątrz czy na zewnątrz, ale działają na powierzchni albo na granicy ciał i światów”¹⁶³. Wbrew pozorom więc zwrot ku afektom nie zaważy na skupieniu się wyłącznie na ludzkiej stronie relacji, ale pozwoli, prócz dekonstrukcji teorii Tuana o afektywnej dominacji, również na spojrzenie metametodologiczne na pewne aspekty studiów nad zwierzętami.

1.4. Otwarcie rozważań: zoonatologie, zoadolescencje, zoptyki i zoonekrografie

Praca składa się z czterech części analitycznych, które kolejno noszą tytuły: *Zoonatologie*, *Zoadolescencje*, *Zoontologie* i *Zoonekrografie*. Charakterystyczne przedrostki wskazują na dwa, jednakowoż silnie ze sobą zespolone, aspekty. Pierwszy z nich to zwierzęcy pierwiastek, który, będąc nieodłączną częścią życia człowieka, nawet bardzo głęboko zanurzonego w kulturze, wskazuje nie tyle w tym przypadku na zwierzęce pochodzenie

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Zob. M. Calarco, *The Passion of the Animal: Derrida* [w:] Idem, *Zoographies...*

¹⁶³ S. Ahmed, *Ekonomie afektywne*, przeł. M. Glossowitz, „Opcje” 2013, nr 2, s. 17.

człowieka, co na jego dążenie ku ponownemu połączeniu ze zwierzęciem jako osobnym podmiotem, chęć nieustannych interakcji. *Zoo-* implikuje nie tylko związek ze światem zwierzęcym, ale także w szerszym znaczeniu z życiem *per se*. Odwołanie się do szerokiego kontekstu niekoniecznie musi powodować powrót do odrzuconego na wstępie stawania-się-zwierzęciem [*becoming-animal*]. *Zoo-* odsyła bowiem bezpośrednio do *zoe* (gr. *dzoē*), życia właściwego wszystkim istotom żywym, w odróżnieniu do *bios*, formy życia właściwej jednostce lub grupie, które to rozróżnienie znane jest od czasów starożytnych.

Najbardziej znanej rewizji tych pojęć w XX wieku dokonał Giorgio Agamben, rozwijając implikacje pojęcia biopolityki wskazane przez Michela Foucaulta. W *Homo sacer*¹⁶⁴ Agamben odwołując się do zestawienia *bios – zoe* rozwija koncepcję „nagiego życia” jako tego, co może zostać unicestwione przez suwerenną władzę. Władza despotyczna [*potestas*] obiera we władanie nagie życie, co miało odbicie w zaobserwowanym już przez Foucaulta zagarnięciu życia biologicznego przez politykę. Rozróżnienie na *bios* i *zoe*, które przedstawia Agamben, nie jest prostym przełożeniem na życie zwierzęce – wyrastające z natury, i życie ludzkie – zanurzone w kulturze, bardziej niż pierwiastek kulturowy ważna jest represyjność polityczna. Jednak rewizja tego rozróżnienia, jaką proponuje włoski filozof, pomaga w tym przypadku w dookreśleniu różnicy gatunkowej zwierząt domowych w opozycji do pozostałych zwierząt nie-ludzkich. Zwierzęta domowe bowiem, podobnie jak zwierzę ludzkie, któremu towarzyszą, są zawieszane pomiędzy *bios* i *zoe*. Chociaż ich życie przybiera w społeczeństwie ludzkim określoną formę, to ich nagie życie nieustannie jest poddawane *potestas*; biologiczne życie jest ciągłym przedmiotem polityki – regulowane przez eutanazję, kastrację i sterylizację, hodowlę i dobór kierowany. Bezdomność zwierząt towarzyszących jest przedmiotem troski i powoduje działania zmierzające do łagodzenia jej skutków. Zwierzę towarzyszące, zwierzę domowe nie może istnieć bez ludzkiego towarzysza. A jednak gdy wkracza w przestrzeń domu jest Innym, który przynosi pierwiastek zwierzęcy, jakkolwiek by nie został wyrugowany ze swej pierwotnej postaci w ciągu tysięcy lat wspólnej egzystencji z człowiekiem.

Dlatego bliskie mi będzie również rozumienie konfiguracji *bios/zoe* dokonane przez Rosi Braidotti. Podkreślając generatywne moce *zoe*, Braidotti wyklucza śmierć, czyli unicestwienie, jako horyzont, wobec którego się je rozpatruje. *Zoe* w takim znaczeniu jest siłą wykraczającą poza życie i śmierć, generującą nowe formy istnienia, a sama śmierć zmierza ku

¹⁶⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

stawaniu-się-niewykrywalnym¹⁶⁵. Wspominam o tym przy tej okazji, ponieważ rozumienie konfiguracji *bios/zoe*, jakie proponuje Braidotti pokazuje, jak *zoe* dokonuje transformacji, broniąc się przed unicestwieniem. Podobnie pierwiastek zwierzęcości, choć, co należy po raz kolejny podkreślić, nie jest tożsamy z *zoe*, to również ulega transformacjom, poddaje się i broni przed śmiercią, dokonuje destrukcji ustalonych pojęć i dokonane w ten sposób redefinicje zostaną w niniejszej pracy przedstawione.

Natologie, adolescencje, optyki i nekrografie również mają dwojakie znaczenie. Łączy je następstwo w cyklu życiowym, są niczym innym jak kolejnymi etapami koegzystencji zwierząt ludzkich i nieludzkich. Należy w tym miejscu podkreślić wspólnotę i współegzystencję zwierząt ludzkich i nie-ludzkich, która pozwala na opisanie tych kolejnych etapów. To także znak ich pochłonięcia przez transformacje *bios/zoe*, gdyż jak pisze Braidotti o koncepcji Agambena: „Pozycja *zoe* w systemie Agambena jest analogiczna do roli i usytuowania języka w teorii psychoanalitycznej: stanowi ono miejsce konstytucji albo «pochwycenia» podmiotu”¹⁶⁶. Narodziny, dorastanie, życie dorosłe i śmierć zwierząt towarzyszących zwierzętom ludzkim nieodmiennie muszą pozostać więc opowieściami, wskazującym na siłę medium, jakim jest język manifestujący się w –grafiach i –logiach. Jednak są to opowieści w krytyczny sposób ześrodkowane na języku, podważające jego antropocentryczną pozycję. Każda z głównych części pracy jest opowieścią o zwierzętach, ale nie stanowią one symbolu, alegorii, czy innego środka, lecz cel sam w sobie. Trudno porzucić antropocentryczną perspektywę, tym ciekawsze są jednak próby oddawania zwierzętom głosu, odnajdywania możliwości, dzięki którym może się ujawnić zwierzęcy podmiot lub też sposobów, na jakie jest unicestwiany.

Zoonatologie przedstawiają narodziny gatunku, czyli powstanie zwierząt domowych dla człowieka i człowieka dla zwierząt domowych. Polemizując ze stanowiskiem Yi-Fu Tuana przedstawię miejsca spotkań, które ukształtowały relację człowiek-zwierzę, a także koncepcję śladów dopełniających wymiar tej relacji. Całość podsumowuje pierwszy krok w stronę relacjotwórczej siły (a myśleniu afektywnemu wyznaczył drogę omówiony wcześniej Tuan); w tym przypadku jest to miłość, jak spróbuję dowieść, czynnik konstytuujący omawianą relację.

Zoadolescencje pokazują proces dojrzewania człowieka do relacji ze zwierzętami towarzyszącymi. Chociaż związek ten liczy sobie tysiące lat, dopiero XX wiek przyniósł

¹⁶⁵ R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia tekstów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 303.

regulacje prawne dla relacji człowiek-zwierzę towarzyszące, które miałyby na celu ochronę zwierzęcia. Dla tej części pracy dominującymi będą dwa zagadnienia: teorie praw zwierząt oraz adopcje. Dojrzewanie to stabilizacja, statkowanie się, a jeśli chodzi o aspekt teoretyczny – krystalizowanie, gruntowanie, ale też kostnienie. Język afektu w tym przypadku skupiony jest na wstydzie jako aporii wynikającej z rozbieżności między miłością, omówioną wcześniej, nagim życiem, a dyskursem normatywizującym i przemawiającą przez niego biopolityką.

Zoptyki pokazują splot kwestii ontologicznych i epistemologicznych dokonujący się w patrzeniu na zwierzę. Przedstawione w czterech rozdziałach analizy zmierzają do rewizji kategorii „zwierzęcego spojrzenia” [*animal gaze*], niezwykle popularnego w ostatnich latach w studiach nad zwierzętami.

Zoonekrografie w większym niż trzy poprzednie części stopniu skupią się na opowieści, co zawiera się już w samym tytule części poświęconej śmierci. Wychodząc od roli cmentarzy dla zwierząt, czyli tak zwanych grzebowisk, którym patronuje idea tęczowego mostu, przejdę do roli opowieści w tworzeniu nowych mitologii i potocznej eschatologii. Mit powrotu zwierzęcia, który zostanie omówiony na przykładach różnorodnych tekstów kultury, okazuje również echem potocznej eschatologii poprzez schemat szukania stabilizacji w osobliwych domowych bóstwach opiekuńczych.

Ostatnia część, kończąca rozważania, to powrót do domu – do domu, bez którego nie byłoby relacji człowiek – zwierzę towarzyszące.

2. Zoonatologie

2.1. Miejsca spotkań

2.1.1. Raj stworzony

Pies leży pośrodku kadru wśród zieleni, w centrum Raju i wszechświata. Jakby dla podkreślenia jego centralnej pozycji jesteśmy przekonywani, że jest mu wygodnie – zwierzę się przeciąga i w końcu wstaje, merdając ogonem. Tak zaczyna się piętnastominutowa nominowana do nagrody Amerykańskiej Akademii Filmowej animacja Minkyu Lee *Adam and Dog* (2011). Odniesienia do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju są oczywiste – tytułowy Adam to biblijny pierwszy człowiek. Zanim jednak Adam pozna Ewę, w wersji Lee, s p o t y k a p s a . Znana od tysiącleci historia tym razem wprowadza na scenę wydarzeń psa, zwierzę jest wybrane i wyjątkowe spośród innych zamieszkujących Eden – przed spotkaniem z człowiekiem pies przemierza Raj, szczeka na mastodonta, próbuje się zaprzyjaźnić z lemurem, zarówno wobec innych zwierząt, jak i człowieka, przyjmuje znaną dobrze wszystkim właścicielom psów postawę zaczepno-przyjazną – pochyloną na przednich łapach sylwetkę, stulone uszy, merdający ogon. Pies jest wyraźnie inny od wszystkich zwierząt, nie jest drapieżnikiem (w odróżnieniu do pumy, która przemyka z upolowanym zającem w pysku) ani drapieżników ofiarą; z widoczną przyjemnością poznaje otoczenie, zamiast skupić się na przetrwaniu. Na końcu swojej wędrówki przez Eden pies spotyka człowieka. Adam karmi go owocami, głaszcze, rzuca oskubaną z owoców gałąź, którą pies aportuje, razem kontynuują poznawanie Edenu. Dopóki nie pojawia się Ewa – od tego momentu towarzystwo psa staje się dla Adama uciążliwe. Rzuca więc patyk na tyle daleko, by oboje pierwsi ludzie mieli czas na ucieczkę od domagającego się zabawy zwierzęcia. To nie zniechęca psa, gdy orientuje się, że ludzie odeszli, przeszukuje Eden z patykiem w pysku. W końcu w strugach deszczu pies dostrzega Adama i Ewę, już ubranych, biegnących przez las. Gdy Adam odwraca się do doganiającego ich psa, jego twarz jest zniekształcona, pies ucieka w strachu. Podobnie inne zwierzęta pierzchają na widok pierwszych ludzi, także ptaki, które Adam wcześniej karmił ziarnem. Ostatecznie pierwsi ludzie opuszczają Eden, wychodzą na pustynię, pies biegnie za nimi, lecz po chwili cofa się do rajskiego ogrodu, jak się okazuje – tylko po zapomniany patyk, i natychmiast wybiega z nim w kierunku Adama

i Ewy. Najpierw mężczyzna przykłęka by pogłaskać psa, następnie przekonuje się do niego także Ewa. Cała trójka opuszcza Eden i wędruje przez pustkowie¹.

Pies sam decyduje się na opuszczenie Edenu i dołączenie do ludzi, tak przynajmniej każe wierzyć widzowi perspektywa opowieści. Przywołuję animację Minkyu Lee, gdyż otwiera ona możliwość dialogu z wieloma mitami, bez których przepracowania nie można rozpocząć dyskursu o zwierzętach. Mowa nie tylko o fundamentalnych mitach, jak stworzenie świata i człowieka, ale także mitologiach codzienności związanych z obcowaniem ze zwierzętami, takich jak: idealizacja psa (który wszak zadowala się owocami oferowanymi mu przez człowieka i zdziwiony jest drapieżnością napotkanej pумы), czy mit o jego powrocie do człowieka². Ta druga warstwa mityczności przemycona do animacji, poniekąd związana jest z Barthes'owskim rozumieniem mitologii codziennej, ale nie zamyka się całkowicie na transcendencję, również opowiada o początkach i definiuje człowieka. U podstaw relacji człowieka ze zwierzętami w kulturze zachodniej leży mit o stworzeniu. Powstaje pytanie, jak bardzo różni się on od wersji przedstawionej w animacji Minkyu Lee? A tym samym – w jakim stopniu potoczne mitologie transformują fundamentalne mity w kwestii zwierząt?

Pierwszy opis stworzenia świata w siedmiodniowym porządku przedstawia człowieka jako dzieło dnia szóstego, które pojawia się na zasiedlonej już przez rośliny i zwierzęta ziemi. Pierwsi ludzie – mężczyzna i kobieta – powstają jako ostatni, lecz Bóg kompensuje im to, czyniąc ich panami nad wszelkim stworzeniem: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28, Biblia Tysiąclecia). Słowa te, stanowiące podstawę do oskarżania tradycji judeochrześcijańskiej o kryzys ekologiczny, są dziś bronione jako źle zrozumiane: poddaństwo przyrody wobec człowieka, jakie narzucił w tej koncepcji świata Stwórca, miało bowiem iść w parze z opieką, troską i odpowiedzialnością³. Tym niemniej relacja ludzkiej nadrzędności została usankcjonowana, opowieść o siedmiu dniach niezmiennie służy za pretekst do zachowania hierarchii gatunkowej, na której szczycie stoi człowiek. Drugi biblijny opis stworzenia człowieka, starszy, sięgający mezopotamskich mitów o ulepieniu człowieka z gliny, prezentuje inną kolejność wydarzeń. Najpierw Pan ulepił człowieka i „tchnął w jego

¹ *Adam and Dog*, reż. M. Lee, Dystrybucja: ShortsHD, USA, 2011.

² Zob. interpretację powieści Erica Knighta *Lassie, wróc przeprowadzoną przez Erikę Fudge* (E. Fudge, *The Myth of the Pet* [w:] *Tejże, Pets*, London, 2008), a także powieści takie jak *Misja na czterech łapach. Powieść dla ludzi* W. Bruce'a Camerona (2012), która będzie omawiana w piątej części pracy. Przykładem odwrócenia tego mitu – pomimo zachowania motywu wędrowki i poszukiwania, pies nigdy nie dociera do celu – może być powieść Johna Bergera *King. A Street Story* (1999).

³ Zob. M. Olszewski, S. Jaromi, *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010.

nozdrza tchnienie życia”, następnie zasadził ogród w Edenie, stworzył rzeki przezeń płynące i ulepił wszystkie zwierzęta: „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc». Ulepiwszy z gliny wszystkie zwierzęta lądowe i ptaki podniebne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jak on je nazwie. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa»” (Rdz 2,18 – 2,19, BT).

Oddanie zwierząt pod jurysdykcję człowieka w źródle jahwistycznym odbywa się za pośrednictwem ontologii słowa, to, co nazwane uzyskuje status – ontologiczny i moralny, a władzę nad stworzeniem dzierży ten, kto współdzieli z Panem język. Jacques Derrida w *L'animal, que donc je suis* zwraca uwagę na szczególną samotność pierwszego człowieka – jest to bowiem mężczyzna przed powstaniem kobiety („He is also Ish preceding Ishah, man before woman”⁴), wciąż sam, samotnie nadaje nazwy zwierzętom. Polski przekład w Biblii Tysiąclecia mówi o zadaniu, jakie należało do Adama, jako o nadaniu nazw: „I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,20). Szesnastowieczne tłumaczenie Jakuba Wujka prezentuje tę samą sytuację nieznacznie innymi słowami: „Utworzywszy tedy Pan Bóg z ziemi wszelkie zwierzęta ziemne, i wszelkie ptastwo powietrzne, przywiódł je do Adama; wszystko bowiem, co nazwał Adam duszą żywiącą, to jest imię jego. I nazwał Adam imionami ich wszystkie zwierzęta, i wszystko ptastwo powietrzne, i wszystkie bestye ziemne: lecz Adamowi nie znajdował się pomocnik podobny jemu” (Rdz 2,19-2,20).

Staropolskie tłumaczenie nieśmiało dopiero wychodzi z cienia apokryfów, jednak choć współczesne wersje nie pozostawiają wątpliwości, że „imion” nie należy interpretować jako nazw własnych, to, zwłaszcza po rozczarowaniu bezowocnymi poszukiwaniami odpowiedniego „pomocnika”, starsze tłumaczenie przypomina o nostalgii za podzieleniem wspólnoty językowej i równego statusu w komunikacji. Derrida dodatkowo sugeruje, że samotność pierwszego człowieka jest potęgowana przez milczącą obecność Boga, który obserwuje proces nadawania nazw: „Bóg przeznaczają zwierzęta doświadczeniu władzy człowieka, a b y z o b a c z y ć władzę człowieka w działaniu, aby zobaczyć władzę człowieka w pracy, aby zobaczyć, jak człowiek przejmuje władzę nad istotami żywymi”⁵. Bóg przygląda się samotności pierwszego człowieka, który wzywa zwierzęta, ale nie może być przez nie

⁴ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, transl. D. Wills, New York 2008, s. 15.

⁵ Ibidem, s. 16.

wezwany⁶. Bóg przydziela Adamowi prawo do nadawania nazw (imion) w swoim własnym imieniu, tylko po to, by móc patrzeć – pisze dalej Derrida – Bóg jeszcze nie wie, czego chce, objawia się tym zarazem wszechmocność i skończoność Boga, który jeszcze nie wie, co się stanie z językiem, z imionami/nazwami⁷. Moment spotkania ze zwierzęciem, właściwego spotkania, jest dla Derridy tym, co odsyła do stanu przyprawiającego o zawrót głowy, kiedy Bóg jeszcze nie wie, czego chce, jednocześnie wie i nie wie, co się stanie. To czas przed czasem, przed wypędzeniem z Raju, po którym zwierzęta stały się jednoznacznie służebne wobec człowieka i utracona została wspólnota i braterstwo stworzenia; czas, kiedy nagi człowiek spotyka zwierzę i zastanawia się, czy zostanie przez nie wezwany⁸.

W animacji Minkyu Lee symboliczny deszcz w końcowej scenie oddziela ów stan bezczasu od sytuacji po popełnieniu grzechu. Adam wybiega z Edenu, ale nie jest to już „mężczyzna przed kobietą, Ish przed Ishah”, towarzyszy mu Ewa. Mężczyzna i kobieta, którzy od razu odnaleźli siebie jako doskonałe dopasowanie. Towarzystwo Ewy zmienia relację człowiek-pies nawiązaną w stanie bezczasu i nie mam na myśli jedynie sytuacji, kiedy Adam odgania psa, znajdując bardziej pożądane towarzystwo u boku Ewy. Relacja człowiek-pies komplikuje się, pies nie przywiązuje się do człowieka jako do źródła pokarmu, ale pragnie zabawy, pieszczot, ludzkiego t o w a r z y s t w a . Ponadgatunkowe oddanie psa wobec człowieka przekraczające zobowiązania wynikające z korzyści życia w symbiozie, jak chcemy w i e r z y ć , nawiązało się z inicjatywy psa, który kierowany bezwarunkową miłością, w jakiej istnienie również ufamy, jako jedyne ze zwierząt dobrowolnie opuszcza Raj, by podążyć za ludźmi. Jak dotąd animacja *Adam and Dog* potwierdza panujące mity dotyczące relacji ze zwierzętami towarzyszącymi.

Pies sam znajduje człowieka, nikt go do Adama nie prowadzi. Nie dotyczy go również moment nadawania nazw/imion – wręcz przeciwnie, widzimy jak Adam naśladuje głosy zwierząt, w tym także odgłos szczekania. Pies przyjaźnie reaguje na imitację jego „języka”, współdzieląc z pierwszym człowiekiem ten stan, który przyprawiał Derridę o zawrót głowy, stan przed czasem i przed językiem, kiedy obaj nie zostali jeszcze wtłoczeni w hierarchię i binarność. Uciekając z Edenu, pierwsi ludzie są już odziani, chociaż wcześniej nagość im nie przeszkadzała. Jednak to, czego boi się pies, to zniekształcona twarz Adama, który gwałtownie się do niego odwraca. Czy można stanąć ze zwierzęciem twarzą w twarz,

⁶ Por. definicję zwierząt domowych według Eriki Fudge: „są zarówno ludzkie, jak i zwierzęce, mieszkają z nami, ale nie są nami; mają imiona jak my, ale nie mogą zawołać nas po imieniu”, E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Eadem, *Animal*, London 2002, s. 28.

⁷ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal...*, s. 17.

⁸ Zob. Ibidem, s. 18.

czy można stanąć w jego obliczu? Studia nad zwierzętami odkryją rozległą tematykę kryjącą się za zwierzęcym spojrzeniem, *animal gaze*, o czym będzie jeszcze mowa w niniejszej pracy, jednak zanim to nastąpiło potoczna mitologia, od której tak trudno odejść, odkryła twarz zwierzęcia o niepewnym statusie, gdyż zamieszkującego z człowiekiem pod jednym dachem. Biblijna mitologia opowiadająca o początkach świata i poprzedzająca dzieje Izraela, podkreśla nagość i związany z nią wstyd po zerwaniu owocu z drzewa poznania dobra i zła. Pies w animacji Minkyu Lee podziela z Adamem moment ahistoryczności, kiedy człowiek nie wstydział się tego, że jest nagi, ale w odróżnieniu do człowieka nie opuszcza tego momentu. Zawstydzony własnym zawstydzeniem Derrida w *L'animal, que donc je suis*, stojący nago przed własną kotką, powraca więc do czasu przed czasem, w którym nie istniała hierarchia gatunkowa oraz binarność natury i kultury, czeka na wezwanie zwierzęcia.

Animacja Minkyu Lee była promowana jako przedstawienie dziejów pierwszego człowieka z perspektywy psa. Istotnie wiele ujęć pokazuje nie tylko sylwetkę Adama, ale i widok na Eden, z czworonożnej – jak można się domyślić po ograniczonym, oddolnym kierunku kamery – pozycji. Pewien porządek, od którego nie sposób uciec, ustanawia pierwsze ujęcie prezentujące psa w centralnym punkcie kadru – centrum uwagi widza i centrum stworzenia. Jednak ujęcie ustanawiające sugeruje również istnienie wszechwidzącego oka, wszechwiedzącego narratora. Pamiętając o tej krótkiej chwili na początku filmu i pozostawiając na marginesie możliwą w oryginale grę słów [*dog – God*], spojrzenie na biblijną wersję początków przez pryzmat animacji Lee wydaje się niewiele zmieniać w odbiorze judeochrześcijańskiej opowieści o stworzeniu świata. Mit biblijny zostaje podtrzymany – Bóg ponownie prowadzi i oddaje zwierzę w panowanie człowieka, cały czas o b s e r w u j e ich spotkania i nieudolne próby Adama zapanowania nad językiem. Lecz opowiedzenie tej historii poprzez śledzenie losów psa (nie widzimy przecież, co dzieje się z Adamem, gdy nie towarzyszy mu pies), nawet jeśli odbywa się okiem wszechwiedzącego narratora, wnosi do mitu zapomniany postulat troski o stworzenie. Ponadto nie jest to każde zwierzę, ale jedno wybrane, które po opuszczeniu Raju zamieszkiwać będzie z człowiekiem pod jednym dachem, dzielić z nim trudy pracy. Animacja *Adam and Dog* daje więc szansę na przypomnienie o wspólnych początkach, na ów „zawrót głowy”, o którym pisał Derrida, oczekując na wezwanie zwierzęcia. Nawet jeżeli pozostaje w domenie mitu sankcjonującego pewien porządek świata, to podaje go w wątpliwość jako jedynie słuszną rzeczywistość. Szansa na dostrzeżenie tej niepokojącej wątpliwości jest jednak bardzo nikła, a gdy się ją już dostrzeżę, rzuca się w oczy alarmujący antropocentryzm kwestionujący możliwość innej perspektywy, narracji „z drugiej strony”. *Adam and Dog*

ugruntowuje nadaną przez biblijne źródła zwierzchność człowieka nad zwierzęciem, co więcej, opowiadając historię psa, który dobrowolnie podąża za człowiekiem, nadaje mu wolną wolę, by chwilę później pokazać, jak niewiele ona znaczy wobec predestynacji. Mit braterstwa pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem pozostawiony został w idealnym stanie rajskiego ogrodu.

Przedstawienie relacji między psem i człowiekiem jako prawie doskonale harmonijnej nawiązuje do nowożytnej idealizacji natury, nieskażonej jeszcze cywilizacją. Zupełnie inny obraz stosunków, zarówno człowiek-zwierzę, jak i natura-kultura, prezentuje Doris Lessing w niewielkiej książce *O kotach*. Pewnego rodzaju preludium do opowieści o kolejnych kotach zamieszkujących z Lessing londyńskie mieszkania, jest pierwszy rozdział poświęcony najwcześniejszym wspomnieniom związanym z tymi zwierzętami, kiedy jeszcze jako mała dziewczynka zamieszkiwała afrykańską farmę rodziców. Dziką przyrodą nieustannie i nachalnie przekraczała próg domostwa, zaburzała jego porządek i ustanowione granice, dzikie zwierzęta ciągle czyhały na te udomowione, na łatwą zdobycz:

Jeśli w ciągu dnia rządy należały do jastrzębi, to o świcie i zmierzchu przejmowały je sowy. [...]

Jastrzębie w świetle dnia, sowy o zmroku, ale nocami koty, dzikie koty.

I tutaj użycie broni miało pewien sens. Ptaki mogły poruszać się wolno na przestrzeni wielu kilometrów. Kot miał norę, samice, dzieci... w każdym razie co najmniej norę. Kiedy jeden postanowił zamieszkać na naszym wzgórzu, zastrzeliliśmy go. Koty nocami zakradały się do drobiu, korzystając z nawet najmniejszych dziur w ogrodzeniu. Te dzikie parzyły się z naszymi, wywabiały

z domu spokojne, poczciwe kicie do pełnego niebezpieczeństw buszu, naszym zdaniem zupełnie dla nich nieodpowiedniego. Stawiały pod znakiem zapytania status naszych sympatycznych zwierzaków⁹.

Walka z kotami – w obronie żywego inwentarza – to czasem walka o koty, gdyż dopiero w obliczu prawdziwie dzikiej natury widać, jak cienka jest granica między dzikością a oswojeniem, i jak łatwo się zaciera. Dzikie koty nie tylko polują, stanowią zagrożenie dla drobiu, ale odrażają swoim wyglądem, jak stwierdza narratorka: „Dzikie koty nie są ładne. Mają paskudną żółto-brunatną zmatowiałą sierść i okropnie cuchną. [...] Nie znosiliśmy

⁹ D. Lessing, *O kotach*, przeł. A. Bańkowska, Warszawa 2008, s. 10.

dzikich kotów – plujących, syczących i drapiących stworzeń”¹⁰. O domowych ulubieńcach mówi „kot”, „kotek”, „kociak”, podkreśla miękkość ich futra. Lessing wspomina jak pewnego dnia, kiedy została sama w domu, jeden z pracowników farmy powiadomił ją o dzikim kocie, który wylegiwał się nieopodal na drzewie po upolowaniu kurczaka. Dziewczyna wzięła strzelbę i pozbyła się go: „To *był* dziki kot, więc go zastrzeliłam”¹¹. Zanim jednak wyrzuciła truchło do nieczynnej studni, przyjrzała się kotu bliżej i okazał się być zbiegłym przed dwoma laty półpersem o imieniu Minnie. W pobliżu drzewa, z którego kotka została zestrzelona, dziewczynka znalazła jej miot: „Te jednak jako naprawdę dzikie, uznały nas za wrogów, o czym świadczyły nasze pogryzione i podrapane ręce i nogi. No więc zgładziliśmy je także”¹².

Niekontrolowane rozmnażanie się zwierząt to również czynnik przesuwający granicę między domowym ulubieńcem a niechcianym intruzem. Życie na farmie, z dala od podstawowej opieki weterynaryjnej, skutkowało pomnażaniem liczby osobników w ogromnym tempie. Corocznie matka narratorki topiła nadliczbowe kocięta i likwidowała chore osobniki. Zawsze robiła to matka, niechętnie, ale z poczucia obowiązku wobec porządku, który musiał zostać zachowany w domu. Pewnego razu odmówiła wypełnienia tej milcząco nadanej jej powinności i wyjechała, zostawiając ojca z zadaniem pozbycia się nadmiaru kotów. Decyzja matki, jej bezgłośny protest, nie była skierowana przeciw reszcie domowników zrzucających na nią obowiązek eksterminacji, ale wynikała z bezsilności w walce z naturą, której nigdy nie zadowalał *status quo*. Sytuację, jaka zapanowała tego roku na farmie, Lessing opisuje w prawie apokaliptycznej narracji: „[...] w domu, w zabudowaniach gospodarczych i okolicznym buszu pojawiły się całe tabuny kotów. Kotów w różnym wieku, oswojonych, dzikich i w stadium pośrednim, kotów sparszywiałych, o zaropiałych oczach, kalekich, z różnymi wadami. Co gorsza kilka kotek było w ciąży”¹³. Zanim ojcu udało się zdobyć potrzebny do eksterminacji chloroform, pojawił się kolejny miot – kotów zdeformowanych, owoców kazirodczych stosunków. Nieskuteczność metody polecanej przez weterynarza zmusiła ojca do użycia rewolweru i dokonania masakry na zgromadzonych w jednym pomieszczeniu kotach. Lessing opisuje to wydarzenie bez krztyny sentymentalizmu, nie lituje się nad topionymi kociętami, milcząca atmosfera, która zawisła nad nastoletnią dziewczynką i jej ojcem (postawienie problemu sprowadziło się do

¹⁰ Ibidem, s. 11.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 16.

retorycznego pytania zadanego przez ojca: „No cóż, trzeba to zrobić, co?”¹⁴), była mieszanką poczucia winy i gniewu, ale nie żalu. Wspomnienie o złości z powodu masakry, której można było uniknąć¹⁵, to jedyny moment, kiedy rzucone zostało światło na emocje postaci. Wydarzenie zostało opisane poprzez zachowania i działania bohaterów: próby dodzwonienia się do weterynarza, poszukiwania chloroformu, wymioty ojca po strzelaninie. Wspomnieniowy charakter relacji z zamierzonych wydarzeń to nie jedyne wyjaśnienie sposobu ujęcia postaci ludzkich. Behawiorystyczny opis matki, która po masakrze wraca do domu przywodzi na myśl zachowanie psa, który po niebytności w domostwie sprawdza wszystkie kąty: „Kiedy matka wróciła z podróży i sąsiad, który ją przywiózł, odjechał, obeszła w milczeniu, bez słowa komentarza, cały dom. Znalazła tylko jednego kota, swojego starego ulubieńca – spał na jej łóżku. [...] Wyraźnie go jednak szukała, a potem siedziała przy nim długo, głaszcząc go i przemawiając do niego czule”¹⁶. Nierówne siły w starciu ludzi wyposażonych w broń z kotami, zyskują przeciwwagę dzięki równym siłom w tekście, a raczej – bezsilności. W tekście sprawczość ludzka i sprawczość zwierzęca [*animal agency*] są jednakowo bezsilne wobec reprezentacji, która miałyby się zdobyć na jakiegokolwiek wytłumaczenie, pozostają jedynie działania.

Następny rozdział – zarówno w książce, jak i w życiu narratorki – historii o kotach obiera za miejsce akcji kolejne londyńskie mieszkania, co wpływa na zmianę relacji człowiek-zwierzę. Londyńskie koty walczą między sobą o terytorium, dominację, ale są zdecydowanie bardziej zależne od człowieka niż afrykańskie, z którymi narratorka spędzała dzieciństwo. Pierwsze, co zaskakuje narratorkę, to stopień uzależnienia miejskich kotów od człowieka jako źródła pokarmu: „Na przykład na farmie karmiliśmy koty ciepłym mlekiem, które nalewało się do miseczek, kiedy przynoszono z udoju wiadro; te ulubione dostawały także resztki ze stołu, ale bez mięsa – musiały je upolować same. Jeśli zachorowały i nie wyzdrowiały w ciągu kilku dni, były likwidowane”¹⁷. Narratorka bardzo szybko ulega kulinarnym wymaganiom miejskich kotów, gdy czarno-biała kotka domaga się niedosmażonej wątróbki cielęcej pod groźbą strajku głodowego; pokazuje w ten sposób, że karmienie zwierząt nie tylko przywiązuje zwierzęta do człowieka, ale także człowieka do zwierząt, który gotów jest spełniać ich kaprysy. Jednocześnie czarno-biała kotka irytuje narratorkę, gdyż zachowuje się „jak pies”: potrzebuje ludzkiej obecności, domaga się pomocy przy kolejnych porodach. Od drugiego rozdziału zmienia się relacja między bohaterką

¹⁴ Ibidem, s. 17.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 19.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 23.

a kotami – pozwala ona sobie na sentyment, na który zamknęła się po licznych stratach w kocim inwentarzu na afrykańskiej farmie. Pierwsze „londyńskie” kotki nadal nie mają imion, są to czarno-biała, szara, czarna, dopiero końcowe krótkie rozdziały opisują dzieje Rufusa czy Butcha. Jednak te pierwsze historie również są zindywidualizowane, kompletne: Lessing snuje je od przybycia kotek do domu, poprzez obserwacje ich wszystkich specyficznych zachowań i narodzone kocięta, po śmierć. Gdy zmieniają się okoliczności przyrody – z afrykańskiej farmy przenosimy się do miejskiego mieszkania – zmienia się również narracja. Zindywidualizowane historie szarej czy czarnej przypominają krótkie biografie, struktury rozdziałów oparte są na życiorysach kotek. Lessing kwestionuje idealizację przyrody – w tekście, albo jej nie ma albo pojawia się jej naiwna wersja, gdy rozpieszczone koty żyją z myszami „za pan brat”.

Zestawienie animacji *Adam and Dog* Minkyu Lee z książką Doris Lessing *O kotach* może rzucić światło na różnice w reprezentacji natury w tradycji Adama i, nazwijmy to umownie, tradycji Ewy. Biblijny patriarchalny mit okazuje się być bardziej naiwny, Adam wierzy w możliwość braterstwa z psem, ale jest to braterstwo bez równości – pies, opuszczając dobrowolnie Eden, potwierdza władzę człowieka. Osobista książka Lessing, w której autorkę można utożsamić z narratorką, roztacza nieco inny obraz. W tradycji Ewy, w tradycji matki, która odpowiedzialna za utrzymanie równowagi w domostwie zabija nadliczbowe koty, jest również pamięć o początkach, ale nie są one już naiwnie bezkrwawe. To raczej pamięć o pozostałych opowieściach mitu, o Bogu domagającym się całopalnych ofiar, o Bogu, który zawierając przymierze przechodzi między rozciętymi połowami zwierząt. Tekst Lessing trudno sprowadzić jedynie do głosu stanowiącego biologiczną przeciwwagę wobec mitograficznej warstwy filmu Lee, przypomina on bowiem o ofierze, która zawsze towarzyszy przymierzu, i narracje te korespondują również w kwestii mitu początku. To, co mnie w tym zestawieniu szczególnie interesuje, to reinterpretacja mitu Raju jako przestrzeni pierwszego spotkania człowieka i zwierzęcia.

Myślenie o Raju rzadko obejmuje kontekst zwierząt domowych, rajski ogród był domem samym w sobie, tworzył wspólnotę zwierząt ludzkich i nie-ludzkich. Wizja Edenu jako miejsca harmonii i bezpieczeństwa łączy, według Lee, obraz nieskalanej cywilizacją przyrody (brak wstydu z powodu nagości) z całkowitym oswojeniem (człowiek przed grzechem jest ufny wobec zwierząt). Historia Lessing pokazuje, że oswojenie jest możliwe tylko z pozycji dystansu do owej nieokiełznanej przyrody. U Lee nie-ludzkim towarzyszem człowieka jest pies, u Lessing kot, czyli według słów Kathleen Kete „anti-pet *par excellence*”, oporny na komendy, chodzący własnymi ścieżkami. Na przykładzie kota łatwiej dostrzec, jak

cienkie są granice między udomowieniem, oswojeniem a dzikością. Rozróżnienie to otwiera oczywiście również zagadnienie podziału na „psiarzy” i „kociarzy” w potocznych mitologiach, jednak wobec przywołania mitów fundamentalnych dla zachodniej kultury, w tym figury Edenu, istotniejsze wydaje się skoncentrowanie na koncepcji początków ludzko-zwierzęcej relacji, która także przybiera formę mitu. Opowiada bowiem o początkach – początkach relacji, z której emergentnie wykształciła się nowa kategoria zwierząt (o domowych ulubieńcach jako odrębnej kategorii była mowa w części wstępnej), a więc o początkach, n a r o d z i n a c h, ponadgatunkowego gatunku. Tłumaczy obecny *status quo*, używając narzędzi, które Mircea Eliade nazwał „faktami rzeczywistymi” mitu żywego, tutaj przybierającymi formę tautologicznej implikacji: z faktu, że zwierzęta służą człowiekowi wynika, że Bóg oddał je pod nasze panowanie, oraz, co dodaje film *Adam and Dog*, niektóre zwierzęta same wybrały człowieka. Mitycznym miejscem pierwszego spotkania jest Eden – u Lee, lub anti-Eden – u Lessing. Kiedy (i gdzie) możliwa staje się domestykacja – czy to podczas pierwszego spotkania w Edenie czy dopiero pod wspólnym dachem miejskiego życia?

W odróżnieniu od miasta ogród nie jest postrzegany jako artefakt – jak pisze Yi-Fu Tuan o sztuce projektowania ogrodów w swojej książce o tworzeniu domowych ulubieńców, *Dominance and Affection*¹⁸. „Ogród rozkoszy to symbol niewinności. To raj, w którym mężczyzna i kobieta żyją w zadowoleniu, wolni od pracy i udręki”¹⁹ – dowodzi Tuan. Każdy ze stworzonych w ciągu wieków ogrodów rozkoszy [*gardens of pleasure*] nawiązuje do mitycznego Edenu. Łączenie skrajności – dziewiczej przyrody i łagodności oswojenia wspomnianych przy okazji filmu *Adam and Dog* – jest możliwe dzięki imitacji natury na wzór nieistniejącego ideału. Ogród w rzeczy samej jest artefaktem, jest manifestacją ludzkiej woli, nie odpowiada na potrzeby, gdyż ma być figlarnym owocem nadwyżki ludzkiej władzy nad przyrodą²⁰. Miałby więc być rodzajem dzieła sztuki, jednak od rzeźby czy obrazu odróżnia go konieczność troskliwej i systematycznej pielęgnacji. Zanim jednak będzie co pielęgnować, ogród musi powstać, a na to składają się dwa etapy: destrukcja i kreacja. Zastany porządek natury musi zostać zburzony, by na jego miejscu mógł powstać porządek na podstawie ludzkiego wyobrażenia. Tuan uważa, że ogrody rozkoszy będące mieszanką natury i sztuczności są manifestacją wielkiej władzy, za którą zwykle idzie wielki kaprys, a ogrodnictwo na przestrzeni wieków było obsesją związaną z bogactwem. Panowanie nad

¹⁸ Y.-F. Tuan, *Dominance and Affection. The Making of Pets*, New Haven–London 1984.

¹⁹ Ibidem, s. 18.

²⁰ Zob. ibidem, s. 18–19.

ogrodem odzwierciedla bowiem ludzkie pragnienia dominowania zarówno nad przestrzenią, jak i nad czasem – projekt architektoniczny ogrodu musi przewidywać zmiany, jakie w nim zajdą w przyszłości, i sposoby, które stosowane systematycznie mogą te zmiany stymulować bądź im przeciwdziałać. Gdy jest już gotowy – ogród lub park – roztacza atmosferę spokoju i naturalnej niewinności, co sprawia, że szybko się zapomina o ciężkiej pracy, gruntownej destrukcji i śladach śmierci, które towarzyszyły jego budowie. Gdyż jak zauważa Tuan ogrody się „buduje”, podobnie jak, choć nie stwierdza tego wprost, to jednak analogia w tym kontekście jest dość wyraźna, „buduje się” zwierzęta domowe. Zarówno ogród, jak i domowy ulubieniec są naśladowaniem natury, które oscyluje między pragnieniem jej zdominowania, a sentymentem ku niej. W jednym i drugim przypadku, według Tuana, naturę najpierw się przewycięża, „łamię”, by móc ją następnie stworzyć według własnego projektu. Ogród czy to w stylu francuskim czy angielskim, który ma imitować dzikość i niedbałość, jest dokładnie zaprojektowanym przedsięwzięciem, którego należy doglądać, wrywać chwasty i przycinać krzewy, by natura nie odzyskała pełni władzy. Niepokój wywoływany przez cienką granicę między oswojeniem a dzikością przedstawia książka Doris Lessing. Narratorka po wielu kocznych stratach, które przeżyła na farmie otoczonej afrykańskim buszem, dopiero osiedliwszy się na stałe w Londynie, zdecydowała się na ponowne otwarcie swojego domu na koty i dopiero tam odważyła ponownie obdarzyć je afektem jako indywidualne stworzenia. Potwierdza to zmiana w narracji strukturyzowanej od drugiego rozdziału książki przez poszczególne kocie biografie, uporządkowanej, nawet jeśli koci żywot urywa się w tragicznych okolicznościach. Czyżby więc książka Lessing potwierdzała tezy Tuana o „budowaniu” ogrodów i „wytwarzaniu” domowych ulubieńców? Czy tylko posiadając pełnię kontroli jesteśmy w stanie obdarzyć zwierzęta uczuciem? Wreszcie – czy relacja między człowiekiem a zwierzęciem domowym jest możliwa tylko wtedy, gdy zwierzę trzymane jest na uwięzi pomiędzy dwoma biegunami – afektem i dominacją?

Z pomocą przed popadnięciem w niepokojące uproszczenia przychodzi film *Adam and Dog*, gdyż obie historie nie zostały zestawione, by się wzajemnie wykluczać, lecz by się uzupełniać. Skoro ogród jest naśladowaniem Raju, imitacją niemożliwej idei, to domestykacja również jawi się jako działanie na poziomie symulaków. Jednak silnie zakorzenione w kulturze mity, nawet – a może właśnie dlatego, że ulegają transformacjom, sygnalizują potrzebę współistnienia idei godzących w siebie niemożliwości. Abstrahując od naiwności i sentymentu trącającego sentymentalizmem, istnienie historii, jak ta z animacji Minkyu Lee, o zwierzęciu, które wybrało człowieka, a historii podobnych wiele będzie się pojawiać na stronach niniejszej pracy, przypomina o migoczącym w tle i dawno zapomnianym braterstwie

międzygatunkowym, zastąpionym po opuszczeniu Raju dialektyką dominacji i afektu. Potoczne mitologie kształtujące codzienne wybory i działania, reinterpretując fundamentalne mity, przekształcając je, wskazują na potrzebę spojrzenia na ludzko-zwierzęcą relację jako bardziej skomplikowaną niż proponuje to Tuan.

2.1.2. Dom

Niezwykle trudno jest uwolnić się od myślenia proponowanego przez Yi-Fu Tuana podczas omawiania miejsca zwierząt domowych w kulturze. Do podobnych wniosków, co Tuan, dochodzili także badacze, dla których punkt wyjścia dla analizy relacji między ludźmi a zwierzętami domowymi był o wiele bardziej pozytywny. Socjolog Adrian Franklin uważał, że domowi ulubieńcy są dla człowieka gwarantem ontologicznej stabilizacji w zatamizowanym społeczeństwie, co sprowadza ich funkcję do bycia substytutem trwałych relacji międzyludzkich²¹. Elizabeth Marshall Thomas pisze o ograniczaniu psiej wolności w ramach tresury²², a Marjorie Spiegel przeprowadza w gruncie rzeczy analogię między relacją właściciel-pies a pan-niewolnik²³. Jednak pozostanie przy wnioskach, jakie podaje Tuan tworzy wizję domowego towarzysza jako kolejnego artefaktu. We współczesnej popularnej wersji – wobec braku powszechnego występowania ogrodów rozkoszy – jego rola sprowadzałaby się do dodatku do idealnie przystrzyżonego trawnika. Przeciw takiemu postawieniu sprawy z pewnością występowałiby właściciele rozpieszczający swoje „futraste dzieci”. Jednak Tuan przygląda się także porównaniu stosunku rodzica do dziecka z relacją właściciela do domowego ulubieńca.

Negatywne zdanie o właścicielach uważających swoje psy i koty za dzieci wyraziła Donna Haraway, oponując przeciw infantylizacji „futrastych dzieci”, która zagraża integralności zarówno właścicieli, jak i zwierząt²⁴. Tuan ze związku matki i dziecka wydobywa jego opresyjny charakter przekładający się na związek właściciela/właścicielki i psa. Przeprowadzając analogię, której osią jest dialektyka między dominacją a afektem, tworzy obszerną kategorię „ulubieńców” [*pets*], do której zalicza zwierzęta domowe, ale także kobiety i dzieci. Tuan śledzi patriarchalne kultury, by odnaleźć wizerunek kobiety zdominowanej przez męskie pragnienie w czterech kontekstach: w haremie, ogrodzie, zamku,

²¹ Zob. A. Franklin, *Pets and Modern Culture* [w:] Idem, *Animals and Modern Culture. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London 1999.

²² Zob. E.M. Thomas, *Tajemne życie psów*, przeł. K. Chmiel, Warszawa 1995.

²³ Zob. M. Spiegel, *The Dreaded Comparison*, London 1988.

²⁴ Zob. D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.

a w końcu dochodząc do „domu lalki”, który opisuje Ibsenowska *Nora*²⁵. Myślenie o „ulubieńcach”, proponowane przez Tuana, łączy wskazywanie na opresję związaną z określonym wyglądem, który miał sprawiać przyjemność oraz był oznaką statusu ich właściciela/pana/męża, i tematyzowanie za pomocą miejsca. W każdym przypadku, ostatnim, najbardziej współczesnym miejscem ulubieńca jest dom. A w domu strukturami opresji, konstruowanymi na wzór tych, którym podlegają kobiety i faworyzowane zwierzęta, obejmowane są również dzieci. „Małe dziecko jest kawałkiem dzikiej natury, która musi zostać stłumiona, wtedy można z nią igrać – przemieniając dziecko w urocze, miłutkie stworzenie lub miniaturowego dorosłego, jak chce matka lub niańka”²⁶ – pisze Tuan. Pielęgnowanie dziecka służy więc z jednej strony „cywilizowaniu” go poprzez ukierunkowanie jego reakcji i zachowań związanych z funkcjami biologicznymi, co Tuan przedstawia w analogii do zabiegów stosowanych wobec szczenięcia: „Jakakolwiek matka ma wizję swojego dziecka, w praktyce macierzyństwa musi traktować je jako niepowściągliwe młode zwierzę, a nawet rzecz. Podnosi dziecko i opuszcza z pewnością siebie i władzą. Unosi jego nóżki jedną ręką, a drugą podciera pośladki. By zmienić mu pieluchę, przewraca je z nonszalancją szefa kuchni, który podrzuca naleśnik. W późniejszym etapie rozwoju dziecko jest uczone korzystać z toalety, podobnie szczeniak – gdy zaczyna mieszkać w domu, tresowany jest, by zachować czystość. Wydawane polecenia i sposoby, na jakie się je wydaje, są praktycznie takie same w obu przypadkach”²⁷.

Z drugiej zaś strony celem tych zabiegów jest otrzymanie dziecka ślicznego i wdzięcznego, jak reszta ulubieńców, ukształtowanego przez wymóg sprawiania przyjemności. Ten aspekt jest dla Tuana okazją do potwierdzenia analogii między zwierzęciem a dzieckiem: „Dorośli prawdopodobnie we wszystkich kulturach powszechnie postrzegają małe dziecko jako ciepłe i miękkie zwierzę, które przyjemnie bierze się na ręce i przytula”²⁸. Tak samo chętnie ręka kieruje się stroną dziecka, by je ucisnąć, jak w stronę psa czy kota, by zanurzyć palce w ich sierści. Przyjemność związana jest z dotykiem, ale tylko konkretna powierzchnia dostarcza przyjemności dotyku, taka, która w języku warunkowana jest określeniami: miły, ciepły, miękki, puszysty, delikatny. Uzyskanie efektu, który mógłby zostać opisany takimi epitetami, wymaga zabiegów nie tylko pielęgnacyjnych, ale także tamujących naturalną żywiołowość tak dzieci, jak i zwierząt. Doskonale ułożone i przyciągające spojrzenia swoim wyglądem psy i koty są chlubą właścicieli. Jednocześnie

²⁵ Zob. Y.–F. Tuan, *Children and Women* [w:] Idem, *Dominance and Affection...*

²⁶ Ibidem, s. 115.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 116.

jednak psy i koty w tradycji sięgającej przygodowych powieści Jacka Londona, są często bohaterami książek. Liczne pozycje z zakresu literatury popularnej, a także filmów familijnych, czynią domowych ulubieńców punktem centralnym, z którego odchodzą linie perypetii istotnych dla fabuły. Po raz kolejny więc pojawia się wymóg wobec czworonoga, który pogodzić musi sprzeczne oczekiwania wobec własnej postaci: w Raju był to paradoks współwystępowania dziewiczej natury i łagodności oswojenia, w popularnej literaturze kobieco-familijnej²⁹ pragniemy widzieć naszego kochanego ulubieńca całkowicie oddanego swojemu człowiekowi, ale jednocześnie na tyle niesfornego, by perypetii związanych z jego krnąbrnym zachowaniem wystarczyło do budowy fabuły.

O dużej popularności familijno-przygodowych książek ze zwierzęciem domowym w roli głównej świadczy pojawianie się każdego roku kilku nowych pozycji tego rodzaju. Przepisu na tego typu książkę można się doszukać już w tytułach, bardzo schematycznych, w których musi znaleźć się imię psa oraz podtytuł jednym zdaniem bądź zwrotem opisujący, na czym polega wyjątkowość bohatera, jak w najlepiej znanej dzięki filmowej ekranizacji książce Johna Grogana *Marley i ja. Życie, miłość i najgorszy pies świata*³⁰. Pod względem treści obok typowo przygodowych książek, takich jak kryminały pisane z punktu widzenia psa lub kota, w których narrację prowadzi zwierzę, a więc uwypuklona jest funkcja tropienia, na przykład te autorstwa Spencera Quinna czy Akita Pirinćiego³¹, można wyróżnić trzy tematyczne kategorie książek o domowych ulubieńcach. Silną grupę stanowią książki, w których zwierzę pomaga ludzkim bohaterom uporać się ze stratą, najczęściej jest to śmierć bliskiej osoby, np. *Sztuka ścigania się w deszczu* Gartha Steina³², *Moje życie z psem imieniem George* Judith Summers³³ czy *Kleo i ja. Jak szalona kotka ocaliła rodzinę* Helen Brown³⁴.

²⁹ Literaturę „familijną” określam w analogii do kina familijnego, a więc jak podaje definicja: typu twórczości „filmowej adresowanej do zróżnicowanej pokoleniowo publiczności rodzinnej. Tradycyjne w formie i zachowawcze w doborze tematyki kino familijne stroni od wszelkich drastycznych i kontrowersyjnych treści, idąc zwykle w sukurs konserwatywnemu systemowi wartości. Najczęściej podejmuje problematykę rodzinnych konfliktów międzypokoleniowych, kłopotów związanych z okresem dorastania bądź opowiada na polu przygodowe historie o «cudownych dzieciach»”; *Słownik filmu*, red. R. Syska, Kraków 2005, s. 60. Książki, które nazywam familijnymi powielają ten schemat treściowy, ich warstwa fabularna jest istotniejsza od językowej, a przesłanie ma „podnosić na duchu”.

³⁰ J. Grogan, *Marley i ja. Życie, miłość i najgorszy pies świata*, przeł. A. Lis, M. Papuzińska, Żabia Wola 2006.

³¹ „Psie” kryminały: S. Quinn, *Na psa urok. Przypada Cheta i Berniego*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2009; S. Quinn, *Chet i Bernie na tropie*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2010. „Kocie” kryminały: cykl Akita Pirinćiego (m.in. *Felidae*, przeł. M. Chmielewska-Dryszel, Warszawa 1995; *Francis. Felidae II*, przeł. R. Turczyn, Warszawa 1996; *Salve Roma! Koci kryminal*, przeł. M. Rutkowska-Grajek, Warszawa 2007; *Pojedynek. Koci kryminal*, przeł. M. Rutkowska-Grajek, Warszawa 2008) oraz cykl trzydziestu książek *The Cat Who...* autorstwa Lilian Jackson Braun (na język polski przetłumaczono większość z nich, m.in. *Kot, który czytał wspan*, przeł. S. Kroszczyński, Warszawa 2008; *Kot, który bawił się w listonosza*, przeł. S. Kroszczyński, Warszawa 2008; *Kot, którego nurtował strumień*, przeł. I. Rosińska, Warszawa 2008; *Kot, który lubił Brahmsa*, przeł. A. Gren, Warszawa 2008).

³² G. Stein, *Sztuka ścigania się w deszczu*, przeł. M.L. Kalinowski, Łódź 2009.

³³ J. Summers, *Moje życie z psem imieniem George*, przeł. A. Siewior-Kuś, Warszawa 2007.

Pies lub kot może także zmieniać losy ludzkiego bohatera, wytrącać go z rutyny lub chronić przed zgubnymi dla siebie decyzjami, nadając nowy sens życia, jak w książkach: *Psy, Rachel i cała reszta* Lucy Dillon³⁵, *Odyseja kota imieniem Homer. Prawdziwa historia ślepego kota i kobiety, którą nauczył miłości* Gwen Cooper³⁶ czy *Kot Bob i ja. Jak kocur i człowiek znaleźli szczęście na ulicy* James'a Bowena³⁷. Jeszcze inna grupa książek prezentuje losy ludzkich bohaterów, najczęściej rodziny, na tle kolejnych szkód wyrządzanych w domu przez niedającego się ujarzmić pupila; za sukcesem książki *Marley i ja* poszedł między innymi Jon Katz w swoich dwóch powieściach *Dobry pies* i *Psi rok*³⁸. Historie skoncentrowane wokół domów, nieustannie ulegających destrukcji pod psimi łapami i zębami, przedstawili także Jędrzej Fijałkowski w *Emilu*³⁹ oraz Joanna Szarras w dwóch tomach o Garecie⁴⁰. Do tej kategorii w mniejszym lub większym stopniu można zaliczyć książki, w których zwierzęta swoim rozpraszającym zachowaniem pomagają przetrwać ludzkim bohaterom dużą stratę i żalobę, jak wspomniana już *Kleo i ja* Helen Brown.

Oczywiście te propozycje nie wyczerpują możliwych kategoryzacji i nie wszystkie obecnie ukazujące się powieści są na tyle schematyczne, by wpisać się jednoznacznie w którąś z powyższych tematyk. Wymienione pozycje w wizerunku zwierzęcia łączą przyjemność obcowania z nim – zwykle wyrażaną przez polisensoryczny opis związany z dotykiem, dźwiękiem głosu, ciepłem języka i wilgocią śliny; oraz próby indywidualizacji, uzyskiwanej najczęściej poprzez podkreślanie kłopotów wynikłych wskutek specyficznie psich zachowań. Jeśli nie w podtytule, to w opisie na okładce znajduje się dookreślenie, że książka opowiada odpowiednio o „przyjaźni człowieka i psa” lub „przyjaźni człowieka i kota”. Przedstawianie relacji międzygatunkowej jako przyjaźni niesie ze sobą założenie o kompromisach, na jakie musi pójść k a ż d a ze stron. Dlatego właśnie przywołuję przykłady z popularnej literatury familijnej – by sprawdzić, czy w ich kontekście aktualna jest teoria Yi-Fu Tuana o afektywnej dominacji obejmującej domowych ulubieńców.

Spośród wielu dostępnych na rynku wydawniczym książek fabularnych o domowych zwierzętach wybrałam dwie pozycje, które w szczególny sposób korespondują

³⁴ H. Braun, *Kleo i ja. Jak szalona kotka ocaliła rodzinę*, przeł. M. Mazan, Warszawa 2012.

³⁵ L. Dillon, *Psy, Rachel i cała reszta*, przeł. M. Moltzan-Małkowska, Warszawa 2010.

³⁶ G. Cooper, *Odyseja kota imieniem Homer. Prawdziwa historia ślepego kota i kobiety, którą nauczył miłości*, przeł. A. Bańkowska, Warszawa 2010.

³⁷ J. Bowen, *Kot Bob i ja. Jak kocur i człowiek znaleźli szczęście na ulicy*, przeł. A. Wajs, Warszawa 2014.

³⁸ J. Katz, *Dobry pies*, przeł. E. Karpuk, Łódź 2007; J. Katz, *Psi rok. Dwanaście miesięcy – cztery psy – i ja*, przeł. E. Karpuk, Łódź 2008.

³⁹ J. Fijałkowski, *Emil, czyli kiedy szczęśliwe są psy, szczęśliwy jest cały świat*, Poznań 2009.

⁴⁰ J. Szarras, *Garet, Fel!*, Grójec 2009; J. Szarras, *Garet dorasta. Niewiarygodne przygody zwierzaka z ADHD*, Poznań 2012.

z teorią Tuana: opowieści o Garecie Joanny Szarras oraz *Kleo i ja* Helen Brown. Po pierwsze, Tuan, tematyzując swoje spostrzeżenia dotyczące afektywnej dominacji, używa miejsca jako punktu odniesienia i wskazuje na dom jako na ostatnią, najbardziej współczesną domenę relacji człowieka ze zwierzęciem. Akcja, która dotyczy zwierzęcia, w wyszczególnionych powieściach nie opuszcza progu mieszkania – nawet jeśli zmienia się dom, to miejscem właściwym zwierzęcia domowego, zarówno u Szarras, jak i Brown jest wnętrze domu. Po drugie, powieści te zostały opisane z punktu widzenia innego Tuanowskiego ulubieńca, który w uwarunkowaniach historycznych zdominowany został w imię afektu – w obu książkach narrację pierwszoosobową prowadzi kobieta, właścicielka zwierzęcia. Relacja człowiek-zwierzę jest więc w obu książkach uściślona do relacji kobieta-zwierzę, czyli odpowiednio kobieta-pies u Szarras, kobieta-kot u Brown, a co za tym idzie do dyskursu wprowadzone zostają płęć i gatunek. Obie kategorie istotne są ze względu na reprezentację, która spychana do zacisza domu, z zasłony niewidzialności – tegoż właśnie domostwa – w literaturze popularnej uczyniła scenę, na której zarówno niedostrzegane płęć jak i gatunek przystępują do kompensacji reprezentacji jako aktywni uczestnicy zdarzeń.

Opowieść Joanny Szarras o Garecie składa się z dwóch publikacji książkowych – *Garet, fe!* oraz *Garet dorasta. Niewiarygodne przygody zwierzaka z ADHD* – a także blogu⁴¹ autorki, na którym uzupełnia biografię Gareta o nieopisane w książkach historie. Obie książki mają formę pamiętnika, który dokumentuje najważniejsze dni z życia Jetta Gareta III Jr., jak w świetle umowy adopcyjnej brzmiało pełne imię psa Szarras. Przybycie Gareta do domu zamieszkiwanego przez Szarras, jej matkę oraz córkę, a także wciąż wzrastającą liczbę kotów poprzedzone jest skrupulatnymi poszukiwaniami odpowiedniego osobnika:

Zaparzywszy pół litra kawy, zabrałam się do pracy. Niekiedy udaje mi się nie martwić sprawami, na które nie mam wpływu. Poza tym tego dnia akurat denerwowałam się czym innym. Po południu czekała mnie finalizacja adopcji. Miało przyjechać moje nowe dziecko o imieniu Garet.

Minął miesiąc od śmierci Foksa, kiedy to spuchnięta od płaczu i ciężka od zbierających się w piersi łez, obolała i zlodowaciała do szpiku kości, z szarą zasłoną rozdzielającą noc w duszy i zewnętrzny świat, uświadomiłam sobie, że pogrążam się w klasycznej depresji klinicznej.

Po męce duchowej, rozterkach i osłabieniu wzroku o jedną dioptrię od gapienia się w monitor znalazłam w internecie ogłoszenie o szczeniaku do przygarnięcia. Osiem tygodni, sześć

⁴¹ <http://www.joannaszarras.republika.pl> [dostęp: listopad 2014].

i pół kilo, tricolor, to znaczy w większości czarny, pierś biała, skarpety przechodzące od białego przez jasnoszary do beżu. Kilka białych włosów na końcu ogonka. Loki i fale. Obiecujące spojrzenie,

w którym przez niemowlęcą tępotę przebijała pogodna bystrość⁴².

Wybranie szczeniaka do adopcji spośród wielu psów oczekujących na nowy dom odbywa się poprzez kryterium wyglądu – nie wiemy nic o pochodzeniu Gareta ani okolicznościach, w jakich został wystawiony do adopcji – czy został porzucony? Oddany do schroniska? A może właściciel suki dał ogłoszenie o ostatnim szczeniaku z miotu? Znamy za to doskonale jego umaszczenie, a nawet strukturę włosa. Jak dotąd Tuanowska koncepcja o opresji związanej z wyglądem sprawdza się znakomicie, co może potwierdzić każdy pracownik i wolontariusz schroniska dla zwierząt. Ponadto narratorka nazywa Gareta swoim „nowym dzieckiem”, co może być zapowiedzią opresji, jaka go obejmie. Można to sformułowanie złożyć również na karb okoliczności adopcji i związanej z nią semantyki. Dlatego przyjrzyjmy się wkroczeniu Gareta do domu:

Pijąc kawę, obserwowałyśmy, jak grasuje po pokoju. Wyglądał tak niewinnie! Kto mógłby przypuszczać, że spryciarz układał właśnie plan przyszłych zniszczeń⁴³.

Narratorka zapowiada nadciągającą katastrofę, jaka dotknie wyposażenie jej domu i szybko przechodzi do jej szczegółowego opisu:

Po południu pies przywitał mnie okrutnie stęskniony i wyraźnie z siebie dumny, co nie wróżyło najlepiej. Obojętnym wzrokiem obrzuciłam sterty różnych przedmiotów zgromadzonych przed domem, wygrzebałam z krzaka rozkwitającej forsycji pantofle i zajrzałam do pokoju. Wytłoczka do jajek przy jego hiperaktywności to za mało. A swoją drogą, nie miałam pojęcia, że da się ją podzielić na tyle części.

Kołdra i narzuta były w połowie drogi z fotela, gdzie najwyraźniej osłabły i zrezygnowały z dalszej wędrówki. Za nimi dzielnie podążała poduszka. Materac pokrywało prześcieradło prawie wełniane, całe oblażone czarnym włosem. Pośpiesznie zaścieliłam łóżko, skopałam buty pod jedną ścianę i podniosłam z chodniczka «Kocie opowieści» Jamesa Herriota.

⁴² J. Szarras, *Garet, fel*, s. 11.

⁴³ *Ibidem*, s. 13.

Na szczęście mają twardą oprawę, więc Garet zdążył przeczytać tylko kawałek okładki. Daje się zauważyć, że bardziej rozważnie zaczyna sobie dobierać lektury⁴⁴.

Książki Szarras składają się w dużej mierze z opisów, jednak nie spowolniły one tempa narracji. Pełne ekspresji deskrypcje zastanych pobojuwisk utrzymują dynamikę dzięki wyobraźni narratorki, która próbuje odtworzyć zaszłe wydarzenia – a więc kolejne akty destrukcji, jakich dopuścił się Garet. Tak więc liczne opisy to zwykle obraz rozkładu, po którym następuje rekonstrukcja wydarzeń, przypominanie sobie jak wyglądały przedmioty zanim psie zęby rozdzieliły je na części.

Historie, które dotyczą Gatera w niczym nie przypominają wielkich przygód, jakie przeżywają psi detektywi z powieści Spencera Quinna czy bohater *Misji na czterech łapach*⁴⁵, chociaż podtytuł drugiej książki bardzo chce przekonać czytelnika, że jest inaczej (*Niewiarygodne przygody zwierzaka z ADHD*). Opowieści o Garecie czerpią z codzienności – to historie o tym, co nowego udało mu się zdemolować w domu, jakie psie dolegliwości go spotkały i jak znosił kolejne wizyty weterynarzy, o jego preferencjach kulinarnych i rywalizacji z kotami o smakołyki. Treść koresponduje z formą pamiętnika, ale też ujawnia trzeciego, po narratorkę i jej psie, głównego, milczącego bohatera książki – dom. Dom jest stary i ma własną historię, wymaga nieustannych remontów, wizyty narratorki w marketach budowlanych zajmują nieraz opis całych dni w pamiętnikarskiej formie. Destrukcyjny zapał Gareta wzrasta, gdy w drugim tomie (*Garet dorasta*) zapada decyzja o generalnym remoncie. Pod naporem zębów i łap psa niszczeją przedmioty osobiste mieszkańek domu, wyposażenie, ślady pazurów zdobią futryny drzwi i obicia mebli. Garet niestrudzenie złuszcza stary naskórek domu, wciąż na nowo odbudowywany przez jego właścicielkę („Garet z radością krał coraz to nowe rzeczy i starał się zdążyć zostawić na nich swoje piętno”⁴⁶). Wtórzuje mu piątka kotów. Gdy nikogo z domowników nie ma w pobliżu, koty chętnie odciskają ślady łapek na świeżo wylanej zaprawie murarskiej. Poza domowymi kotami piwnicę i strych domu zamieszkują koty-przybłądy, dokarmiane przez matkę narratorki. Mieszkanki starają się trzymać obce koty z dala od właściwej – mieszkalnej – części domu, wynoszą Wielką Szarą Kocicę ilekroć przekroczy zakazany próg, jednak Garet nauczywszy się otwierać drzwi, robi to dniem i nocą, stawiając tym samym pod znakiem zapytania granice między przestrzenią

⁴⁴ Ibidem, s. 38.

⁴⁵ W.B. Cameron, *Misja na czterech łapach. Powieść dla ludzi*, przeł. K. Stachowicz, Białystok 2012.

⁴⁶ J. Szarras, *Garet dorasta...*, s. 265.

domową, a obcym zewnątrz. Dzięki zwierzętom dom znajduje się w nieustannym ruchu, jest niszczone i wciąż odnawiany.

Książka pozostawia wiele do życzenia pod względem stylistycznym, należy ją bardziej traktować jako zjawisko niż tekst literacki. Dlatego wzięłam również pod uwagę znalezione głosy czytelników⁴⁷, niebędące recenzjami, a jedynie krótkimi opiniami. Krytyka czytelników dotyczy zdolności wychowawczych autorki, przypomina negatywne opinie o matkach, które nie potrafią zapanować nad niegrzecznymi, a więc jak widoczne efekty socjalizacji każą się domyślać, „niewychowanymi” dziećmi⁴⁸. Szarras nie spełnia więc oczekiwań stawianych wobec właściciela/właścicielki psa, które są zgodne z wnioskami, jakie o tego rodzaju ludzko-zwierzęcej relacji wysnuł Tuan. Nie sprawdza się w roli matki/właścicielki formułującej ostateczny kształt podopiecznego. Jednak zastrzeżenie autorki zostało postawione dość jasno, opis na okładce wskazuje na konkretny target – jest to „książka dla dogomanów”, a dedykacja potwierdza selekcję czytelników: „Książkę dedykuję wszystkim miłośnikom zwierząt – szczególnie tym, którzy kochają niemądrze i ponad miarę”⁴⁹. Efekty bezgranicznej miłości i bezstresowego wychowania nie mieszczą się w granicach norm społecznych, a przynajmniej na pewno nie przyzwyczajają. Afekt, który nie dominuje nad obiektem miłości poprzez ograniczanie jego wolności, może być skierowany tylko ku obiektowi już uspołecznionemu, wpisanemu w granice akceptowalnych zachowań, czyli w przypadku psów – odpowiednio wytresowanemu. Miłość nie może zaburzać efektu uzyskanego drogą wysiłków i wyrzeczeń, rozpieszczanie psa powinno odbywać się jedynie w ramach podtrzymywania jego wyuczonych i dostosowanych do życia społecznego nawyków. Postawa Szarras budzi u części czytelników irytację, wytykają jej nieporadność, nieumiejętność zapanowania nad zwierzęciem, a tym samym nad domem i swoim życiem.

Sytuacja w domu zdaje się jednak nie przeszkadzać samej zainteresowanej. Mimo że jej podopieczni nie zostają poddani wszystkim zabiegom, o których pisał Tuan, narratorka czerpie przyjemność z kontaktu ze swoimi zwierzętami, zabawy, chociaż ta ostatnia często kończy się dla niej licznymi zadrapaniami i śladami ugryzień na rękach i nogach, korzysta

⁴⁷ <http://lubimyczytac.pl/ksiazka/48574/garet-fe> [dostęp: listopad 2014].

⁴⁸ Por. „Lekka, czasami zabawna, jednak w pewnych momentach miałam już dość tego psa, który ciągle przeszkadzał domownikom i darł na strzępy najlepsze książki, ulubione rzeczy. Nieporadność jego właściciela była irytująca”; „Raczej nudna, główna bohaterka nie za bardzo potrafi sobie poradzić z własnym psem, życiem itp. Przydługie opisy zniszczeń dokonanych przez psa szczeniaka z początku może są i zabawne - ale "z biegiem kartek" stają się nudne i monotonne. W pewnym momencie czytania chciała krzyknąć - «przestań się użalać nad sobą i zrób coś w końcu z tym psem, domem i rodziną»”, źródło: <http://lubimyczytac.pl/ksiazka/48574/garet-fe> [dostęp: listopad 2014].

⁴⁹ J. Szarras, *Garet, fe!*, s. 5.

z każdej okazji do dotykania ich, głaskania, przytulania („Zrobiwszy szybko przelot przez wszystkie tapicerowane meble, już suchy, Jego Puszystość zwinął się w kłębuszek na zabytkowym fotelu w kuchni i przespał jak kamień całe popołudnie. Nie reagował nawet na nadmiar pieszczot, które prowokowało jego futro, śliskie i gładkie jak mięsisty jedwab”⁵⁰; „Odczekałam z dziesięć minut, a kiedy wydawało mi się, że zasnął już wystarczająco głęboko, padłam na kolana i zaczęłam go całować po ślicznych łapkach i rozwichrzonej piersi”⁵¹). Szarras z radością wymienia stare, zniszczone elementy wyposażenia na nowe, odświeża dom, uzupełnia straty, przenosi przedmioty z powrotem na ich miejsce, chociaż doskonale wie, jak bardzo syzyfowa jest to praca („Jedynym stałym elementem w tym wszystkim były zwierzęta. Koty plątały się po całym domu, a Gareth kradł i niszczył. I przysięgam, że robił to z rozmysłem, a jego bezgranicznie niewinne i nic nierozumiejące spojrzenie pogodnego kretyna to czysta manipulacja. [...] Przez cały tydzień sama musiałam czuwać nad tym, co kradnie Gareth. Polegało to na tym, że niemal machinalnie wyjmowałam mu to, co akurat miał w pysku, a on, niczym magik, natychmiast wydobywał, zdawałoby się, z jakichś wewnętrznych czeluści, następny przedmiot”⁵²). Pomimo kilkuset stron, na które składają się dwa tomy o Garecie, i usilnych prób przekonywania przez autorkę-narratorkę, jakie niezwykle przygody przeżywa pies, a dzięki niemu również mieszkanki domu, to właśnie zwyczajność jest osią opowieści. Zwyczajność, codzienność odpowiada pamiętnikarskiej formie obu tomów. Jeśli wierzyć Jolancie Brach-Czainie, codzienność nie wyklucza dramatyczności, wręcz przeciwnie, umożliwia ją: „Jeżeli trudno nam dostrzec ukształtowanie dramatyczne codzienności, bierze się to z ciężenia umysłowego nawyku, by szukać go w zdarzeniach niezwykłych. Tymczasem dramatyczność formuje podstawy istnienia i przede wszystkim kształtuje codzienność”⁵³.

A jednak czytelnik czuje się znużony narracją prowadzoną przez Szarras, wyliczeniami wyrządzonych przez psa szkód, powtórzeniami. Opisy domu dekonstruowanego i konstruowanego na nowo są zbyt szczegółowe, by dać spójny obraz. Krystyna Kłosińska w odniesieniu do pisarek dziewiętnastowiecznych pisze o receptywności, „gąbczastości” ich tekstów⁵⁴. Można zapożyczyć te określenia do opisu narracji Szarras – wchłania otoczenie, zapisuje spostrzeżenia, czyli słowami Kłosińskiej: „Aktywność patrzenia przekształca się

⁵⁰ J. Szarras, *Garet dorasta...*, s. 336.

⁵¹ Ibidem, s. 352.

⁵² Ibidem, s. 285, 287.

⁵³ J. Brach-Czaina, *Krzętaństwo* [w:] Eadem, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992, s. 91.

⁵⁴ K. Kłosińska, *Kobieta autorka* [w:] *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie. Antologia szkiców*, red. A. Nasilowska, Warszawa 2001.

w pasywność pisania”⁵⁵. Narratorka Szarras absorbuje otoczenie, rozpuszcza się w nim. Jednak w odróżnieniu do dziewiętnastowiecznych pisarek jej „ja” bierze udział w transformacji postrzeganego, chociaż dzieje się to *à rebours*. Zamiast zapanować nad domem, zdominować go (pamiętajmy o wspólnym rdzeniu „domu” i „dominacji”), podporządkować go akcji, by nadać książce strukturę widoczną poza podziałami na poszczególne dni pamiętnika⁵⁶, narratorka pozwala na „rozpuszczanie się” tekstu. Sprowadza tym samym oczekiwany przez odbiorcę załączek intrygi do „plecenia”, „plotkowania”⁵⁷. „Ruchliwość”, dynamika tekstu nie wynikają z fabuły, ale z nawarstwienia opisów. Właśnie to nawarstwienie przewodzi w książkach Szarras. Nie chodzi o palimpsestyczność czy budowę szkatułkową, ale o efekt warstwowości opisów otoczenia, goniących jeden za drugim, nieprowadzących do całościowego obrazu. Warstwowość opisów otoczenia odpowiada tematyce książek, prześcigające się deskrypcje układają się we fragmentaryczne mozaiki i odpowiadają fakturze codzienności: „Codzienność składa się z czynności wciągających, dla których po chwili tracimy zainteresowanie”⁵⁸.

Powstaje jednak pytanie, czy jest to zabieg celowy. Krytyczne głosy czytelników z jednej strony, a z drugiej brak jakiegokolwiek przesłanki, że jest to książka eksperymentalna, sygnalizuje, że niekoniecznie. Dlatego mimowolny rozkład tekstu, który z literaturoznawczego punktu widzenia musi zostać zauważony, należy rozpatrywać nie tylko na podstawie warstwy językowej, ale w konfiguracji języka, fabuły i odbioru. Sprawczość nie-ludzkich bohaterów wywołuje rozczarowanie u czytelników, którzy oczekują obrazu harmonijnej relacji, będącej skutkiem dominacji (oczywiście niewidocznej w tekście, gdyż chcemy widzieć już „ułożone” zwierzę). Niepodporządkowana wyraźnej osi fabularnej sprawczość podmiotów zwierzęcych obciąża tekst. Pozwolenie na rozkład domu poprzez przyzwolenie na „samowolę” nie-ludzkich jego mieszkańców, skutkuje rozkładem tekstu, rozkładem języka, nad którym narratorka nieudolnie próbuje zapanować za pomocą autoironii, żartobliwych uwag pod adresem swoim i najbliższych, wyolbrzymiania własnych słabości, krzykliwych i uszczypliwych komentarzy i wypowiedzi, które są bardziej rubaszne aniżeli wynikające z damskiej kokieterii (dla przykładu: „Adrian, młodziutki, przystojny brunet, spojrzał na moją głowę z przerażeniem, które natychmiast zamaskował uprzejmym

⁵⁵ Ibidem, s. 100.

⁵⁶ Jak Kłosińska pisze o pisarstwie „męskim”: „Mężczyzna «komponuje z celem», zgodnie z wiedzą na temat przedmiotu i znajomością technik artystycznych. Angażuje intelekt. Tworzy, przetwarzając surową materię”; ibidem.

⁵⁷ Jak zauważyła związek między intrygą (ang. *plot*) a plecieniem, plotkowaniem, owym „ple ple”, Kazimiera Szczuka, zob. K. Szczuka, *Przędki, tkaczki i pająki. Uwagi o twórczości kobiet* [w:] Eadem, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, Kraków 2001.

⁵⁸ J. Brach-Czaina, *Krzqactwo...*, s. 92.

uśmiechem. No co, baraniego tyłka nie widział?”⁵⁹; „– I cio, moja śliczna, myśliwska moldecko? Daj buzi mamusi, ty rześaczku cudny... – dotarł do mnie płynny tekst, wydobywający się z moich własnych ust. Rany, do dziecka zawsze mówiłam normalnie, do kotów mówię normalnie, a byle kundel jednym spojrzeniem redukuje mnie do poziomu intelektualnego glonu”⁶⁰).

Jeśli kobieta w patriarchalnych dychotomiach przypisywana jest naturze, czy też innymi słowy kobiecość ma się do męskości, jak natura do kultury⁶¹, co zresztą ma wynikać z dychotomicznego myślenia o umyśle i ciele, czyniącego to ostatnie domeną kobiecości⁶², to figura strażniczki domowego ogniska staje się co najmniej dwuznaczna. Ekofeministki podejmują wątek relacji kobieta-natura, badając analogie między kontrolowaniem i ciemieniem natury a opresją wobec kobiet, ale także, jak na przykład Vandana Shiva, podkreślają pozytywny aspekt silnego związku między kobietą a naturą. Jednocześnie w patriarchalnych dualizmach kobieta strzeże domu, porządku i harmonii, dom zaś ma mieć wyraźnie wytyczone granice – kobieta ma dopilnować, by za jego progiem natura była stale podporządkowywana kulturze. Ścieżka przekazywania opresji, jaką wyznaczył Tuan, krzyżuje się z pozytywnym „krząctwem”, które „należy do naczelných kategorii ujmujących obecność w świecie. Jest sposobem bycia w codzienności”⁶³. Gdy kobieta zrzeka się przekazywania opresji, a w przypadku książek Szarras obserwujemy brak jakichkolwiek działań opresyjnych (system kar i nagród zostaje zastąpiony wynagradzaniem psu nieobecności człowieka kolejnymi smakołykami i zabawkami), wymóg krząctwa multiplikuje się. Narratorka Szarras nie rezygnuje bowiem z zachowania ładu w przestrzeni domu, ale pozwalając na samowolę zwierząt, musi wzmacniać swoje wysiłki. Czy więc narratorka Szarras czyni to w imię cywilizacji, która jest „krząctwem polegającym na obcinaniu paznokci naturze”⁶⁴? Jolanta Brach-Czaina pisze o ukutej przez siebie koncepcji krząctwa: „Brudne do kosza, czyste do szafy. Zwykły gest. Powtarzany. Na pierwszy rzut oka wydaje się bez znaczenia. Ale mówi o uwikłaniu w zmaganie się towarzyszące istnieniu. Wskazuje strony konfliktu. A także pozwala dostrzec ich splątanie, pęknięcia, przecieki. Jeżeli stajemy po stronie ustanawianego przez nas ładu przeciw amorficzności, która może tu stanowić zaledwie małe przedstawicielstwo, a zarazem znak przycajonej obecności sił

⁵⁹ J. Szarras, *Garet dorasta...*, s. 52.

⁶⁰ Ibidem, s. 368.

⁶¹ S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się do męczyzny jak „natura” do „kultury”?* [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. i tłum. T. Hołówna, Warszawa 1982.

⁶² E. Hyży, *Feministyczna krytyka dualizmu* [w:] Eadem, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003.

⁶³ J. Brach-Czaina, *Krząctwo...*, s. 97.

⁶⁴ Ibidem, s. 101.

chaosu, musimy zdawać sobie sprawę z trudności położenia. Czy można marzyć o łatwym zwycięstwie, gdy przeciwnika mamy nie tylko na zewnątrz, ale i w sobie?”⁶⁵ Z jednej strony zintensyfikowane krzątaństwo, a z drugiej dopuszczenie chwilowej rezygnacji z niego, sprawiają, że w reprezentacji domu, jaką w niezgrabnej mozaice prezentuje Szarras, „strony konfliktu” nie tylko są splątane, ale ich obecność jako przeciwstawnych sobie błędnie i usuwa się w niewyraźny cień.

Drugą zapowiadzaną książką, której bliżej się przyjrzyć, jest *Kleo i ja* autorstwa Helen Brown. Ponownie zwierzę odgrywa kluczową (i tytułową) rolę, a jego losy ważą się w przestrzeni domu i opisywane są przez podmiot kobiecy. Pozycja ta, w odróżnieniu do książek Szarras o Garcie, nie ma struktury pamiętnika, chociaż opisuje wydarzenia z życia autorki, wyraźnie zarysowana fabuła obejmuje kilkanaście lat i dodatkowe retrospekcje. Język powieści Brown również można określić jako „kobiecy”, lecz w inny sposób aniżeli „plecenie” Szarras. Brown sili się na zachowanie literackości, na zgrabne, stylizowane, poetyckie opisy. Każdy z rozdziałów poprzedzają cytaty przypominające to powiedzenia, to zaklęcia, a rubasność autoironii, tak bardzo widoczna u Szarras, została zastąpiona nadal ironiczną, lecz już wyraźnie kobiecą kokieterią. W obu przypadkach – u Szarras i Brown – autorka i narratorka nie ukrywają swojej tożsamości, opowiadają swoje historie, jedna – historię swojej codzienności dzień po dniu, druga – historię swojego życia z perspektywy lat.

Kleo i ja rozpoczyna opowieść o życiu Helen na krótko przed śmiercią jej dziewięcioletniego syna. Wydarzenie to, jak można się spodziewać, zmieniło życie narratorki. Jednak zanim Sam zginie w wypadku samochodowym, Helen udaje się z synami do znajomej, by dzieci zobaczyły dopiero co urodzone kocięta, i w wyniku tej wizyty postanowione zostanie, że jedno z kociąt będzie spóźnionym prezentem urodzinowym Sama. Już po śmierci Sama Kleo zostaje dostarczona do domu Helen, co ta akceptuje, widząc w kotce ślad utraconego syna, ale też nieporadność i ból po stracie odbierają jej zdolność argumentowania odmowy. Kolejne losy Helen to nowa praca, przeprowadzka z nowozelandzkiej stolicy do Auckland, rozwód, nowa miłość, stypendium dziennikarskie, kolejna przeprowadzka – tym razem do Australii, choroba drugiego syna. Książka kończy się, gdy dwudziestotrzyletnia schorowana Kleo umiera. Wszystkie te wydarzenia w życiu Helen odbywają się w cieniu śmierci Sama. Balansem dla osobistej tragedii Helen jest historia Kleo. Brown nie pozostawia wątpliwości, podaje czytelnikowi wprost do wiadomości (co zresztą jest zawarte już w podtytule książki), że to Kleo uratowała rodzinę. Narratorka interpretuje udział kotki

⁶⁵ Ibidem, s. 95.

w procesie uzdrawiania przeżywających stratę członków rodziny, zwłaszcza łagodzenia własnej traumy. Opisy zachowania kotki nie są czysto behawiorystyczne, narratorka dodaje do nich własną wykładnię zwierzęcości. Jej zainteresowania, które nazywa „badaniem duchowości”, współgrają z nieco sentymentalnym podkreśleniem ahistoryczności zwierząt, ich zanurzenia w bezczasie: „Jedną z wielu dziedzin, w której koty górują nad ludźmi, jest panowanie nad czasem. Nie starając się podzielić lat na miesiące, dni na godziny, minut na sekundy, unikają one wielu smutków. Nie znają niewolniczego odmierzania każdej chwili, martwienia się, czy się spóźniły, czy przyszły za wcześnie, a także nie myślą o młodości, starości ani zbliżających się świętach. Dzięki temu potrafią smakować każdą chwilę terażniejszości w jej wielowymiarowej chwale. Nigdy nie martwią się o koniec ani początek. Szczęście pławienia się w słońcu na parapecie okna wydaje się ciągnąć w nieskończoność, nawet jeśli mierzone ludzkim czasem ograniczy się do mizernych osiemnastu minut”⁶⁶.

W rozważaniach Brown beczasowość zwierząt nie wiąże się z brakiem podmiotowości, jest raczej zakotwiczona w innym podmiocie, nieograniczonym przez cezury. Z jednej strony zgadza się to z potocznym myśleniem o zwierzęcości jako synonimie dzikości, której dziś brakuje zanurzonemu w codzienności człowiekowi. Przypomnienie o stanie pierwotnym zaś ma mu pomóc w osiągnięciu pełni egzystencji. W powieści Brown nie ma śladu po Kartezjańskich uprzedzeniach dotyczących braku u zwierząt reprezentacji i myślenia konceptualnego, raczej zatrzymanie się zwierząt w fazie pierwotnego bezczasu pozwala im na przekroczenie ograniczeń wynikających z myślenia pojęciowego i cezur. Z drugiej strony narratorka Brown nie ma wątpliwości, że kotka może, według słów Derridy, „udawać udawanie”⁶⁷, nie ma też wątpliwości Montaigne’a, zastanawiającego się: „Kiedy igras z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej bawi się mną niż ja nią?”⁶⁸ U Brown natura zabawy kotki nie traci nic na braku zawieszenia rzeczywistości: „Kot wykorzystuje nadarżającą się okazję. Szelest pod kocem może oznaczać coś więcej niż kolejną głupią zabawę wymyśloną przez ludzi, którym nigdy dość figli. Kot wie, że pod kocem prawdopodobnie kryje się palec stopy i że czeka go nieskończenie długi czas zabawiania żalostnej istoty ludzkiej, lecz zawsze dopuszcza możliwość, iż znajduje się tam coś innego –

⁶⁶ H. Brown, *Kleo i ja...*, s. 262.

⁶⁷ „Jak odróżnić udawanie od udawania udawania” zastanawiał się Jacques Derrida w: J. Derrida, *And Say the Animal Responded?* [w:] Idem, *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, transl. D. Wills, New York 2008.

⁶⁸ M. De Montaigne, *Apologia Rajmunda Sebonda* [w:] Idem, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 341.

powiedzmy mysz, pulchna i soczysta. Jedynym sposobem, żeby się przekonać, jest porzucenie wahań. I skok”⁶⁹.

Książka Brown pomimo licznych projekcji, miejscami broni się przed sentymentalizmem. Przede wszystkim Brown nie pisze o bezwarunkowej miłości zwierzęcia domowego do rodziny ludzkiej. Obopólne przywiązanie jest symbiotyczne, chociaż ludzka rodzina obdarza kotkę afektem (po raz kolejny opartym na wymogach wyglądu i przyjemności dotyku), to Brown nie dokonuje projekcji własnych uczuć na kotkę w celu wytłumaczenia jej przywiązania. Zamiast tego wyjaśnia je właśnie egzystowaniem poza cezurami czasowymi, co czyni zwierzę cierpliwym wobec wymogów i niezrozumiałych dlań działań człowieka, a także potrzebą opieki („Potrzebowaliśmy jej niemal tak bardzo jak ona nas”⁷⁰), którą należy otoczyć młode, dopiero co odebrane matce zwierzę⁷¹.

Zachowania zgodne z naturą kotki pomagają Helen i jej rodzinie oderwać myśli od straty, jaką doświadczyli. Kleo nie zważając na żalobę domowników oddaje się niszczycielskiej pasji:

Dom przeszedł przez noc metamorfozę. Korytarz wyglądał jak krajobraz po bitwie. Na kudłatej podłodze poniewierały się puste reklamówki, a między nimi cała kolekcja skarpetek nie do pary: niebiesko-biała sportowa – własność Roba – leżała obok tej należącej do Steve’a. [...]

Dywany w bawialni były dziwnie pofałdowane i, nie wiadomo czemu, przekrzywione. Lampy zawadiacko włożyły abażury na bakier. Krzesła i stoły odrobinę zmieniły położenie.

⁶⁹ H. Brown, *Kleo i ja...*, 251.

⁷⁰ Ibidem, s. 78.

⁷¹ Obecność zwierzęcia, które wymaga opieki, a przez to absorbuje uwagę i przyczynia się do poprawienia sytuacji emocjonalnej właścicielki/właściciela (bohaterem ludzkim sprawującym opiekę nie musi być postać kobieca, „krząctwo” staje się osią dramatyczną dynamizującą codzienność także dla postaci męskich) staje się częstym motywem w literaturze popularnej i zastępuje motyw zwierzęcia pokonującego przeszkodę, by powrócić/ocalić swojego pana znany z *Lassie, wróć!* Erica Knighta czy powieści Jacka Londona. Nowy model zwierzęcego bohatera obecny w literaturze popularnej sprawia, że książka pomimo tytułowych zapowiedzi obiera za główny przedmiot przeżycia postaci ludzkich i z tej perspektywy pozostaje antropocentryczna. Jednak eliminowany jest w tego typu pozycjach mit bezwarunkowej miłości zwierzęcia. Zwierzę wymaga troski, podkreślany jest obowiązek odpowiedzialności człowieka, wymóg dbania o oswojone. Z jednej strony popularność tego motywu wynika z badań mówiących o terapeutycznej funkcji zwierząt domowych, wpływających pozytywnie na zdrowie psychiczne i fizyczne właścicieli. Z drugiej pomagają to uniknąć projekcji na motywację nie-ludzkiego bohatera, antropomorfizacji i fantastycznych wtretów. Jednocześnie jednak zwierzę nie stanowi substytutu dziecka, podkreślane są kłopotliwe sytuacje związane z opieką nad zwierzęciem domowym, zwykle w celach humorystycznych, ale ich wydźwięk przypomina także o problemach z porozumieniem międzygatunkowym. Oprócz omawianych w tym rozdziale książek Joanny Szarras i Helen Brown, takie zależności można też zaobserwować w książkach *Kot Bob i ja. Jak kocur i człowiek znaleźli szczęście na ulicy* James’a Bowena czy *Odyseja kota imieniem Homer. Prawdziwa historia ślepego kota i kobiety, którą nauczył miłości* Gwen Cooper. O problematyce projekcji miłości z i na zwierzę towarzyszące zob. ostatni rozdział tej części pracy.

Zdjęcia pospadały z parapetu. Z leżącego na boku kosza na śmieci wysypały się ogryzki jabłek i papierki po gumie do żucia⁷².

Rozkład domu sprzyja odbudowie rodziny. Helen nie ukrywa przed czytelnikiem, że opieka nad kotką spowodowała u niej pozytywne rozkojarzenie: „Oczywiście jej brewerie odwracały naszą uwagę od cierpienia. Każda chwila poświęcona na zastanawianie się, którą część domu obecnie demoluje Kleo, była wolna od rozpacz”⁷³. Afekt wobec kotki to nie tylko zachwyty nad zwierzęcym witalizmem, chociaż zwierzęcość i witalizm często występują synonimicznie. Kotka jest zwierzęciem domowym, oswojonym (choć w mniejszym stopniu „ulubieńcem” niż pies – mając w pamięci, po raz kolejny, słowa Kathleen Kete), jej obecność w domu przełamuje jednak pewne schematy. Oczywiście w granicach akceptowalnych, lecz jednak burzy ład i statyczność, przypominając o różnicy i wynikających z niej zobowiązaniach.

Zarówno u Joanny Szarras, jak i u Helen Brown tytułowe zwierzę, któremu poświęcona jest książka, nie jest jedynym zwierzęciem zamieszkującym dom. U Szarras mieszkańcami zasiedlającymi dom przed przybyciem szczeniaka są liczne koty. Narratorka Brown, zanim do jej mieszkania wkroczyła kotka Kleo, uważała się za zagorzałą „psiarek” i obawiała konfrontacji Kleo z retrieverką Ratą. Więc pomimo że w obu przypadkach tytułowym bohaterem jest zwierzę domowe, powszechnie zamieszkujące z człowiekiem pod jednym dachem, jego obecność rozbija przyzwyczajenia, weryfikuje oczekiwania ukute na podstawie funkcjonujących stereotypów. Ponadto opisywane zwierzęta łączy z narratorkami charakterystyczna więź. W obu przypadkach, zarówno w książkach Joanny Szarras, jak i w książce Helen Brown, mężczyzna jest nieobecny na scenie wydarzeń. U Szarras ledwie wspomniany „były mąż” nigdy nie się pojawia, pierwszy mąż Helen zdecydowaną większość czasu spędza w pracy na promie, a po poznaniu Philipa nie starcza kart powieści, by autorka zdążyła odmalować kogoś więcej aniżeli płaską wyidealizowaną postać. W obydwu więc przypadkach nie tyle k o b i e t a pozostaje w d o m u ze z w i e r z ę c i e m, co właściwie na pierwszy plan wysuwa się trio głównych bohaterów.

Nie ma jednak wątpliwości, że omawiane historie są w pierwszym rzędzie historiami kobiet, formami autoterapii⁷⁴ – w formie „gadulstwa”, „plecenia” u Szarras i retrospektywnej konfesji u Brown. Z tego względu pozostają silnie antropocentryczne. Chociaż książki te są

⁷² H. Brown, *Kleo i ja...*, s. 66-67.

⁷³ Ibidem, s. 70.

⁷⁴ Wpisują się również w popularny nurt „wyciskaczy łez” mających terapeutyczne przesłanie z domowymi ulubieńcami w roli głównej, jak np. cykl *Balsam dla duszy miłośnika psów* oraz *Balsam dla duszy miłośnika kotów* (red. J. Canfield, M.V. Hansen, M. Becher i in., tłum. E. Jagła, Poznań 2011).

w dużej mierze autobiograficzne, to właśnie taki typ lektury pozwala na uchwycenie aktualnego modelu relacji człowiek-zwierzę (podobnie jak w przypadku *Mojej Tulipanki* Joego Ackerleya, do której jeszcze wrócę), podczas gdy proza fabularna *sensu stricto*, często popada w antropomorfizację, a sieć projekcji ludzkich zachowań i oczekiwań na motywację – nie-ludzkich bohaterów zdarzeń jest o wiele gęstsza (por. *Misja na czterech łapach* W. Bruce’a Camerona). Ponadto terapeutyczna funkcja zwierzęcia ogranicza się do wymagania opieki (pozostaje ono czynnym uczestnikiem zdarzeń w takiej mierze, w jakiej jego zachowania są przejawem właściwego mu behawioru). Zwierzę nie zastępuje co prawda dziecka, gdyż troska dostosowana jest do potrzeb gatunku (Helen uczy kotkę polować, Joanna łagodzi lęk separacyjny psa kolejnymi smakołykami i wzmożoną uwagą), ale też tak odczytana relacja nie zmienia figury kobiety jako opiekunki. Z drugiej jednak strony, odrzucenie bezwarunkowej miłości i związanych z nią projekcji pozwala spojrzeć na te historie nie tylko jako na opowieści o kobietach, narratorkach przekazujących osobiste historie autorek. Dopiero konfiguracja k o b i e t a - z w i e r z ę - d o m ujmowana jako całość umożliwi odczytanie omawianych książek jako tekstów, w których dochodzi do zmiany reprezentacji zwierzęcia.

Krząkanie się, ciągle sprząkanie i naprawianie szkód wyrządzonych przez zwierzę, towarzyszący temu ruch przenikający do języka są widoczne u Szarras i Brown. Krząkanie się przechodzi w krząctwo, co jest szczególnie symptomatyczne w świetle terapeutycznego aspektu książki Brown, gdyż przywraca narratorkę do pełnego bycia w codzienności. „Brud w mieszkaniu. I bałagan. To są znaki stałej obecności sił niezależnych i kierujących domem mimo walki, jaką z nimi prowadzę. Bez końca”⁷⁵ – pisze Jolanta Brach-Czaina w swojej wykładni krząctwa. W obu omawianych przypadkach narratorki pozwalają na samodzielne istnienie owych „sił niezależnych i kierujących domem”, dają zwierzętom swobodę. Chociaż w granicach bezpiecznego dla obu stron kompromisu, to jednak odzęgnują się od restrykcyjnego wychowania przedstawionego przez Yi-Fu Tuana, które miało prowadzić do efektu sterylnej ulubieńca. Koncepcja domowych ulubieńców, jaką podaje Tuan, jest kusząca, w spójny sposób prezentuje strukturę relacji ludzko-zwierzęcych. Wyznacza ona dla zwierząt miejsce podrzędne wobec człowieka, a także czyni z nich odbicie ludzkich pragnień, idealnych, bo dokładnie skrojonych na miarę potrzeb, towarzyszy. Tymczasem, jak widać, nawet popularna literatura przypomina, że zwierzę domowe to żywy organizm, *physis*, behawior, które w zetknięciu ze skrzętnie porządkowaną strukturą domu pozostawiają chaos

⁷⁵ J. Brach-Czaina, *Krząctwo...*, s. 94.

i brud. Margaret Douglas w swojej klasycznej już pracy *Czystość i zmaza* definiuje brud jako „produkt uboczny systematycznego porządkowania i klasyfikacji rzeczy o tyle, o ile porządkowanie wymaga odrzucania nieprzystających elementów”⁷⁶. Brud to pojęcie względne, gdyż oznacza rzeczy nie na swoim miejscu, to tym samym dowód na istnienie totalnej myślowej struktury w kulturze („gdzie jest brud, tam jest system”⁷⁷). Tworzy on pojemną kategorię mieszczącą wszystko, co nie znajduje się na swoim miejscu⁷⁸. Myślenie o zwierzętach przybiera strukturę hierarchiczną, myślenie, jakie proponuje Tuan o domowych ulubieńcach, jest podwójnie sterylne – stawia wymóg opresyjnych zabiegów wobec zwierzęcia oraz potwierdza tę hierarchię. Czy brud jest zaledwie pojemną kategorią istniejącą w służbie struktur? Czy też może stanowić sygnał o nieprzystawalności tych struktur do autentycznych relacji?

Odpowiedź na ostatnie pytanie może być twierdząca, jeśli dynamika relacji rozgrywa się w domu. Erica Fudge, pisząc o mieszkaniu ze zwierzętami, powołuje się na inny tekst Mary Douglas, w którym antropolożka podaje definicję domu jako „przestrzeni pod kontrolą”⁷⁹. Fudge dochodzi do wniosku, że w takim razie zwierzęta domowe, które wkraczają w tę przestrzeń, burzą porządek ontologiczny, gdyż jako byty różne od człowieka współzamieszkują z nim (analogicznie do brudu u Douglas „nie są na swoim miejscu”), co za tym idzie nie stanowią, jak chcieli Tuan i Franklin, zapewnienia o naszym ontologicznym bezpieczeństwie. Myślenie ze zwierzętami, do którego wzywa wyrwanie z ontologicznego poczucia bezpieczeństwa, może wytrącić z dotychczasowej wiedzy o świecie. Fudge doprowadza ono do posthumanistycznych rozważań wielkich filozofów, takich jak Jacques Derrida, Julie Ann Smith czy Donna Haraway. W omawianych w tym rozdziale książkach powrót do poczucia ontologicznej stabilizacji odbywa się intuicyjnie, obie narratorki odnajdują pełnię istnienia właśnie „myśląc ze zwierzętami”. Coś co mogłoby się wydawać jedynie frazesem zapożyczonym z literatury kobiecej, zyskuje inny wymiar, gdy przypomnimy sobie powtarzający się (nie tylko u Szarras i Brown) motyw destrukcji domu. W części wstępnej niniejszej pracy dookreślono już problem „domowości”, która nie musi być tożsama z przestrzenią domu, jej środek ciężkości spoczywa raczej na specyfice relacji człowiek-zwierzę. To rozumienie domu również jest zachwiane w omawianych książkach, relacja wykracza bowiem poza to, co spodziewane i wyuczone, nie ma miejsca na relację

⁷⁶ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 77.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ J. Culler, *Teoria śmieci*, przeł. B. Brzozowska, „Kultura Współczesna” 2007, nr. 4(54).

⁷⁹ E. Fudge, *Living with Pets* [w:] Eadem, *Pets*, London 2008; M. Douglas, *The Idea of A Home. A Kind of Space*, “Social Research” 1991, nr 58(1).

spod znaku Tuanowskiej afektywnej dominacji. Wracając więc do pytania, czy kategoria brudu, czegoś nie na swoim miejscu, może stanowić sygnał o nieprzystawalności struktury do autentycznych relacji, można już udzielić jednoznacznej odpowiedzi, która brzmi: tak. W przestrzeni domu i domowości, na granicy ontologicznego bezpieczeństwa i rozpadu domu, może stanowić sygnał do przyjęcia myślenia o wspólnocie naturokultur w miejsce opozycji natura-kultura⁸⁰.

Wyjście poza strefę komfortu zmienia też figurę kobiety, chociaż uprzednio zostało powiedziane, że pozostaje ona pod wpływem patriarchalnego modelu opiekunki. Jednak gdy odmawia przekazywania opresji, jak w obu omawianych przypadkach, odmawia racji Tuanowskiej wizji ulubieńców, do których zresztą sama została zaliczona. Ulubieńcy przestają być symbolami władzy i prestiżu w patriarchalnej kapitalistycznej kulturze, w swojej nieokrzeseanej formie stanowią raczej kłopot i uciążliwość. Omawiane przykłady pokazują więc, że relacja człowiek-zwierzę, inna niż oparta na dominacji ukrywanej pod maską afektu, jest możliwa, jej świadectw można się doszukać nawet w literaturze popularnej, kobiecej i familijnej, która zwykle dąży do uproszczenia przekazu.

Omówione przykłady wobec schematyczności odmiany literatury popularnej, która bohaterami czyni domowych ulubieńców, mogą zostać uznane za reprezentatywne dla tej formy przekazu. Wciąż rosnąca liczba tytułów z tego zakresu świadczy nie tylko o zapotrzebowaniu czytelnictwem (ten element pozatekstowy towarzyszył niniejszym rozważaniom również), ale także o wciąż wznawianych próbach opisu relacji człowiek-zwierzę. Że nie jest to łatwe zadanie przekonało się wielu pisarzy zaliczanych dziś do klasyki literatury – dla Virginii Woolf książka o spanielu Flushu (*Flush. Biografia*), mająca być zaledwie ćwiczeniem literackim, stała się trudnością, która wpędziła pisarkę w twórcze męki. Poza literackimi zmaganiem popularna literatura odzwierciedla pewne schematy myślowe o relacji człowiek-zwierzę, aktualizuje je, pozwala śledzić, w jaki sposób odpowiadają one na potrzeby czytelników.

⁸⁰ Jedynie na marginesie pozwolę sobie nakreślić możliwość innego niż naturokultury kontekstu dla omawianego zagadnienia. Mam mianowicie na myśli geopoetykę Kennetha White'a. Geopoetyka proponuje trud i troskę uprawy świata, nieskończoną dynamikę wychodzącą poza dom. Dla White'a również nie ma natury bez kultury, a świat to miejsce, przestrzeń, którą się uprawia [*cultivates*]. Na pytanie o to, co należy robić, gdy świat okazuje się dławiący, zabójczy, White odpowiada: „Przede wszystkim dawać odpór. Nie z bronią w ręku, ale z uśmiechem na ustach. Podtrzymywać pole wielkiej pracy. Intensyfikować życie, co wcale nie jest tak mało”, K. White, *Geopoetyki*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2014, s. 38. Być może więc geopoetyka umożliwia krzątaństwo uprawiane na horyzoncie świata.

2.2. Zabawa i zabawki. Ślady i biografie

W 2012 roku artysta-rzeźbiarz James Ciosek zaprezentował *Human Hamster Wheel* – ludzkiej wielkości kołowrotek, wykonany na wzór zabawek dla chomików (il. 1). W zamyśle artysty kołowrotek miał stanowić komentarz do miejskiego życia, podczas którego ludzka psychika zostaje kształtowana tak, by ogromne ilości energii angażować w stale powtarzane działania, te zaś często okazują się daremne⁸¹. Ciosek zapraszał na spacer w kołowrotku, by pokazać na przykładzie interaktywnej rzeźby, że prowadzi on donikąd. Instalacja Cioska została wykorzystana przez grupę The Continuum Performance Art w ramach performance'u „Counterclockwise”, który w swej karnawałowej aranżacji (obecność tancerek brzucha, hermafrodyty, udzielanie lekcji osławiania lwów i wrózenia z dłoni) przedstawił ludzki kołowrotek jako ikonę monotonnej rozrywki.

Popularna zabawka dla zwierząt w pracy Cioska została przetransformowana w znak dla ludzi, co więcej – znak ostrzegający. W *Human Hamster Wheel* pozostał jednak ślad jego pierwotnego przeznaczenia, namiastki zajęcia, jaką ma zapewnić uwięzionym w sześcianach terrariów chomikom. Czy instalacja Cioska zwrócona jest jedynie ku ludzkiej egzystencji, czy też wykorzystuje ślad zwierzęcej obecności? Czy zaktualizowany wyznacznik funkcji nie-ludzkiego towarzysza w postaci dostarczania przyjemności sprowadza się do odzwierciedlania monotonii i powtarzalności ludzkich zachowań? Jednostajna, prowadząca donikąd rozrywka to punkt, w którym przecinają się losy zanurzonych we współczesnej cywilizacji ludzi i towarzyszących im pod miejskimi dachami zwierząt. Punkt przecięcia daje pretekst do spojrzenia na ludzi i ich zwierzęta jako symultaniczne egzystencje. W niepamięć odchodzi fakt, że to jedynie złudzenie optyczne i ponownie łatwo jest dać się uwieść koncepcji towarzyszącego zwierzęcia jako pomniejszonego, wręcz skarłałego ludzkiego odbicia. Po co wracać do tego twierdzenia skoro przedstawiono już, że teoria, proponowana między innymi przez Yi-Fu Tuana, pomija wiele aspektów relacji człowiek-zwierzę towarzyszące? Nadal bowiem domaga się dopowiedzenia niepewny status



Il. 1 James Ciosek, *Human Hamster Wheel*.

Źródło: <http://www.jamesciosek.com/>

⁸¹ Zob. <http://www.lawndaleartcenter.org/exhibitions/2012/november-shows.shtml> [dostęp: styczeń 2013].

zwierzęcia domowego, które dla człowieka jest zarówno innym, jak i tym samym, jednocześnie wytrąca go z ontologicznej stabilizacji i ją zapewnia; dialektyka różnic, które w rozmaitych kombinacjach składają się na komplementarność relacji, wciąż upomina się o dookreślenie.

Kołowrotek jest standardowym wyposażeniem klatki z gryzoniami – zapewniamy zwierzętom namiastkę rozrywki, zajęcie zastępujące czynności, którym oddawałyby się w naturalnym środowisku. Dbamy również, by zabawa spełniała warunki zabawy, nieświadomie migoczące w tle echa wyznaczników sformułowane przez Rogera Caillois. By uczestnicy spotykali się dobrowolnie i utrzymana została nieproduktywność zabawy obsypujemy zwierzęta zabawkami, pozwalamy wybrać ulubione piłki i pluszaki lub wyjątkowo zezwalamy na zaadaptowanie do funkcji zabawki wybranej części ludzkiej garderoby. Gumowe kości zaspokajają potrzebę gryzienia, w swoich uproszczonych kształtach przywodzą ludzkiemu opiekunowi anatomię rodem z kreskówek raczej niż fizjologiczny odpowiednik, a kości wołowe, również dostępne w sklepach zoologicznych, spreparowane wapniem, są pozbawione jakichkolwiek śladów mięsa nie tylko w celach higieny przechowywania, ale także higieny patrzenia ludzkich opiekunów starających się zapomnieć o drapieżności swoich ulubieńców. Zabawa, jaką zapewniamy zwierzętom, ma być, jak w przypadku tej, w której sami uczestniczymy, „wydarzeniem” ograniczonym miejscem i czasem oraz określonym regułami. O ile zwierzę jest rozrywką dla nas, to nie wszystko może być zabawką dla zwierzęcia. Dbamy o to, by stosowało się do reguł, nie gryzło naszych kapci, ale specjalnie do tego przeznaczone, zakupione w sklepie zoologicznym, wyglądające prawie identycznie ich pluszowo-gumowe odpowiedniki. Ostatnie dwa kryteria zabawy są wymowne dla doświadczenia zabawy, którego doznaje opiekun zwierzęcia. W trakcie zabawy człowiek żyje w rzeczywistości fikcyjnej, rzeczywistości własnych projekcji na zwierzę, oraz jest to proces otwarty o niepewnym wyniku, o ile dopuścimy możliwość zmienności tych projekcji. W jakiej mierze zapewnienie statusu zabawy bawiącemu się zwierzęciu jest dla nas ważne? Czy zwierzę jest jedynie zabawką, która bawiąc się, bawi nas⁸²? Czy podczas zabawy ma ono poczucie zawieszenia rzeczywistości, czy zawsze jest tu i teraz?

⁸² Steve Baker przypomina o dziejowym pokrewieństwie psów i zabawek: „Patrząc historycznie, określenia «zabawka» oraz «pies» nie zawsze były tak bardzo odrębne – w XVIII wieku psy trzymane jako zwierzęta domowe były nazywane «psami zabawkami» [*toy dogs*], w odróżnieniu do «użytecznych psów» angażowanych w uprawianie sportu”. S. Baker, *Introduction* [w:] Idem, *Picturing the Beast. Animals, Identity and Representation*, Illinois 2001, s. XVIII.

Pies lub kot nie zawsze jest w nastroju do zabawy, nie zawsze też zaproszenie do zabawy spotyka się z akceptacją ze strony człowieka, nie wszystkie sytuacje umożliwiają podjęcie gry, ale czy ograniczenia w postaci miejsca i czasu wyodrębniają dla nich ten proces jako stan szczególny? Innymi słowy, antycypując pytanie Jacques'a Derridy, które jeszcze padnie w tym rozdziale, czy zwierzę może udawać udawanie, pozór pozoru? Tuan przypomina, że angielskie słowo gra [game] oznacza zarówno rozrywkę, jak i zwierzynę. Stroniąc od teorii gier i zabaw, Tuan przedstawia obraz przyjemności, jaką człowiek potrafi czerpać z polowania i zabijania, oraz ceremonii, jaką uczynił z tego krwawego sportu. Czy polowanie i grę łączy jedynie przypadkowa zbieżność, czy też możemy jako grę traktować wkraczanie w dziką naturę, która dla zanurzonego w kulturze człowieka jest rzeczywistością fikcyjną, skoro upolowana zwierzyna nie świadczy o produktywności, nie jest codziennym źródłem pokarmu? Czy możemy uczestniczyć w naturze tylko jako w rzeczywistości fikcyjnej? Czy więc w związku z tym nasza relacja do natury jest zawsze trochę grą? Można by zastanawiać się nad adekwatnością wyznaczników gry względem polowania – warunkiem byłoby puszczenie w niepamięć ofiar ze zwierząt. Natomiast z pewnością środowisko, które człowiek tworzy dla swojego pupila, pełne gumowych kości, plastikowych kurczaków dla psów, sztucznych myszek i wędek dla kota, ma zapewnić bezkrwawe polowanie, grę, której wynik może da się przewidzieć, ale jej bezproduktywność uzyskuje się dzięki uniezależnieniu przetrwania od nagrody.

Powyższe luźne rozważania niebezpiecznie zbliżają się z powrotem do koncepcji zdominowanego pod ścisłą ludzką kontrolą pupila. Spełniamy wyznaczniki gry, by zwierzę mogło symulować namiastkę swoich skłonności, tworzymy w tym celu wypełnioną symulakrami przestrzeń. Jednak w ramach tej specjalnie wydzielonej przestrzeni i wobec przedmiotów przeznaczonych dla nich, zwierzęta mogą rozwijać swoje niszczycielskie zapędy, nie powodując destrukcyjnych skutków w przestrzeni domu. Tworzymy dla nich wtórnie naturalne środowisko, które wobec wielowiekowej historii udomowienia staje się jedynym i pierwotnym.

W 2011 roku fotografowie Arne Svenson i Ron Warren wydali album *Chewed*⁸³ zawierający zdjęcia ulubionych zabawek psów i kotów. Przyjaciele i znajomi, których poprosili



II. 2 Źródło: A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011

⁸³ A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011.

o udostępnienie „modeli” do sesji fotograficznych nie mieli problemu z rozpoznaniem ulubionej zabawki swojego pupila – była zwykle najbardziej sfatygowana ze wszystkich, pokryta śladami zębów i warstwami śliny, pozbawiona niektórych części i wielokrotnie zszywana. Tak też wyglądają „pogryzione”, „przeżute” (tytułowe „chewed”) zabawki na fotografiach Svensona i Warrena. Rozpruta, ubłocona futrzasta panda ze szklistymi,



Il. 3 Źródło: A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011

wachlarz właściwych dla zabawek gatunków – a więc schematyczne bajkowe „kaczuszki” i „misie” zamiast „kaczek” i „niedźwiedzi”. Niektórym zdjęciom towarzyszą historie ich bohaterów – mniej lub bardziej niezwykle, wspomnieniowe i zniekształcone upływającym czasem, jak w przypadku sklejonego taśmą izolacyjną i bandażami misia, który był maskotką dwóch kolejno następujących po sobie psów (il. 4) lub antropomorfizowane, stylizowane na wywiad, jak w

przypadku Gracie, włochatej maskotki, opowiadającej o perwersyjnym, sado-masochistycznym związku ze swoim zwierzęciem (il. 5). Album jest żartem, ale jego autorom przyświeca pewien cel. Doskonale zdają sobie sprawę, że właściciele czworonogów wiedzą o przywiązaniu pupili do swoich ulubionych maskotek („Każdy właściciel psa lub kota będzie opowiadał o ulubionej zabawce, która w toku obgryzania, strzępienia, kłucia, szarpania, patroszenia stała się nierozłącznym towarzyszem ich ulubieńca. Będzie relacjonować z zachwytem specyficzną dla swojego ulubieńca manierę niszczenia tej zabawki, albo nawet przekonywać o celowym sposobie transformacji, który przyświecał jego

zarysowanymi przez zęby swojego zwierzęcia plastikowymi oczami (il. 2), trzymający się w całości jedynie dzięki nielicznym pozostałym szwom pluszowy pies (il. 3), zajmują duże, wyraziste, portretowe fotografie. Prawie wszystkie „przeżute” maskotki mają naderwany materiał, wiele z nich pozbawionych jest głowy i wtedy prezentowana jest cała sylwetka pluszaka, umiejscowiona w kadrze tak, jakby nadal była kompletna. Pluszaki ze zdjęć Svensona i Warrena to te same zabawki, które można

kupić w sklepach z artykułami dziecięcymi, reprezentujące



Il. 4 Źródło: A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011

pracy”⁸⁴). Jednak to, co prowadzi Svensona i Warrena do wykonania starannych, perfekcyjnych wręcz portretów brudnych i porozpruwanych pluszaków to pytanie: „Ale czy oni [właściciele zwierząt] kiedykolwiek naprawdę *widzą* te przemoczone obiekty pożądania swoich ukochanych pupili?”⁸⁵

Album *Chewed* jest dowcipną formą wpisującą się w narracje o rozpieszczanych „futrastych dzieciach”. Jednak ponad swoją żartobliwą funkcją wskazuje na dwa ważne aspekty. Po pierwsze poprzez duże zbliżenia na zabawki prezentuje specyfikę przestrzeni, którą tworzymy wokół zwierząt domowych. Konstytuują ją nie tylko klatki, terraria i akwaria, ale też różnorodność zabawek i akcesoriów. Mnogość atrybutów, jakimi otaczamy zwierzę, multiplikuje atrybutywny charakter samego zwierzęcia, które będąc dookreśleniem człowieka, wymaga własnego dookreślenia. Poprzez specjalnie wydzieloną i skonstruowaną wokół zwierzęcia przestrzeń, jego przynależność do owej przestrzeni staje się naturalna, wtórne środowisko jest naturalizowane.

Drugi aspekt, na który wskazują zbliżenia na wymięte i pogryzione pluszaki, to ich uczestnictwo w konstruowaniu wyobrażenia o zwierzęciu. Koty i psy, „kanapowce”, pieski pokojowe, tzw. *lap-dogs*, nazywane są często również „żywymi maskotkami”. Filtr przyjemności patrzenia i dotyku, dla którego pozytywnymi katalizatorami są miękkość i puszystość, dotyczy zresztą nie tylko zwierząt domowych. Odzwierciedleniem tego myślenia była instalacja Banksy’ego *Sirens of the Lambs* (w sposób oczywisty nawiązująca do *Milczenia owiec*). Ciężarówka służąca do transportu zwierząt do rzeźni wypełniona pluszowymi zabawkami w październiku 2013 roku przejechała ulicami Nowego Jorku. Na zarejestrowanych nagraniach wydobywające się z pojazdu dźwięki przeraźliwego piszczania zderzają się z poczuciem bezpieczeństwa, jakie na co dzień symbolizują pluszowe, miękkie i delikatne przytulanki. Przekaz, jaki nadał swoją akcją Banksy, dotyczy zwierząt gospodarskich i ma na celu ponowne uwrażliwienie na ich cierpienie. Jednak akcja brytyjskiego artysty posiada także uniwersalny wyraz – zwraca uwagę na to, w jaki sposób schematyzujemy myślenie o zwierzętach poprzez filtr przyjemności patrzenia i dotyku, oraz że te schematy myślowe sprowadzają pojęcie zwierzęcia do figur dalekich od jednostkowego



II. 5 Źródło: A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011.

⁸⁴ Z: A. Svenson, R. Warren, *Foreword* [w:] Tychże, *Chewed*...

⁸⁵ *Ibidem*.

istnienia. Banksy przypomina o cierpieniu zwierząt jako żywych istot, od którego odcinamy się zastępując myślenie o futrze i skórze jako żywych tkankach, wyobrażeniem pluszu. Album *Chewed* Svensona i Warrena przypomina, że nasi ulubieńcy, owe „żywe maskotki”, z przyjemnością zatapiają zęby w swoich pluszowych podobiznach, gdy spod materiału, pomiędzy pękających szwów wydobywają się poliestrowe wnętrzości.

Oba aspekty omówione powyżej – przestrzeń, jaką budujemy wokół zwierzęcia domowego oraz figura „pluszu” zapośredniczającego nasze doświadczenie – są ściśle ze sobą połączone. Przestrzeń bowiem konstruowana jest dla pewnego wyobrażenia zwierzęcia, jest siecią złożoną ze znaków, symulakrów i śladów. Stąd pytanie, jakie zadają twórcy albumu *Chewed*: „[C]zy oni [właściciele zwierząt] kiedykolwiek naprawdę *widzą* te przemoczone obiekty pożądania swoich ukochanych pupili?” Pytanie „czy widzą” to nie upomnienie się o status zabawki, co nawet w sentymentalnym albumie byłoby oznaką infantylizmu, ale o dostrzeżenie śladów zębów w rozszarpanym sztucznym futrze oraz o to, jak właściciele zwierząt je dostrzegają. Mogą one być znakiem odsyłającym do wypieranej drapieżności, jednak wtedy należy pamiętać o ontologii śladu. Jest to bowiem udawana, zatarta w ciągu tysiącleci domestykacji dzikość, obwarowana nakazami i zakazami, wymogami form możliwej do przyjęcia dla zanurzonego w kulturze człowieka. Ma ona swoje miejsce, specjalnie wydzieloną przestrzeń, którą konstytuują symulakry, zabawki, akcesoria, akceptowane przez zwierzęta w drodze tej destrukcyjnej personalizacji.

Fotografie Svensona i Warrena nie wzbudzają niepokoju, raczej z rozrzewnieniem i pobłażliwością patrzy się na porozrywane pluszaki, a gryzienie i szarpanie przeznaczonych ku temu przedmiotów kwalifikuje się do zwierzęcych zachowań określanych jako zdrowe, naturalne, właściwe. Jednak nie można oprzeć się wrażeniu pewnego zwielokrotnienia w obrazie zwierzęcia, jaki konstruujemy w sposób możliwy do przyjęcia dla doświadczenia. Ślady zębów odcisnięte na zwierzęcych zabawkach odbijają ludzkie pragnienie dominacji – nie dość, że zwierzęca dzikość została dawno ujarzmiona, to jeszcze jej echa, niczym trofea, są utrwalane na czymś tak trywialnym jak zabawka, na symulakrze. Oprawiamy ślady dzikości w kolorowe, gumowe ramki, uzyskawszy pewność, że są jedynie śladami i nie zwrócą się przeciwko nam. Tak podpowiada język Yi-Fu Tuana, który nietrudno imitować, gdy raz podjęło się jego wykładnię afektywnej dominacji. Inny trop, który można podjąć to godzenie, oczyszczanie, zwielokrotnionych treści obrazu, które są ze sobą sprzeczne w ramach mitu omówionego w pierwszym rozdziale tej części pracy. Byłby to mit, który niczego nie odrzuca, nie neguje, przeciwieństwa i sprzeczności obraca w naturę; mit ujednolicający immanencję, który pomijając początki, układa mozaikę z niepasujących

elementów, ufając, że powstały jaskrawy obraz będzie zrozumiale spójny. Jednak ślady pozostawiane przez zwierzęta, także zwierzęta domowe, każą się zastanowić nad budulcem, z którego złożona jest ta mozaika, czyli, innymi słowy, nad zmianą w obrazie zwierzęcia, która może być uzyskana dzięki optyce posthumanizmu.

Ślady dzikich zwierząt służą innym zwierzętom, w tym zwierzęciu ludzkiemu, do tropienia. Myśliwi nazywają „farbą” krew pozostawioną przez ranne zwierzę. Ślad, odcisk zawsze czegoś innego, można odnaleźć, zgubić, zmylić, zatrzeć. Można iść czyimś śladem, po czyichś śladach, w ślad za kimś. Można zmylić trop lub zbić kogoś z tropu. Być może więc ślad to znak zawsze zmagający się z jakąś siłą przeciwną, owym zacieraniem, gubieniem, myleniem. Zmaganie się z przemocą semiotyczną odpowiadałoby statusowi śladów zostawianych przez zwierzęta domowe – śladów wymuszanych, zostawianych na symulakrach. Jednak wprowadzenie pojęcia śladu domaga się przyjrzenia się sposobowi jego istnienia. Emmanuel Lévinas pisze, że ślad nie jest znakiem, gdyż odsyła do innego śladu, brak w nim korelacji między oznaczanym a znaczeniem. Jeśli pośredni stosunek między znakiem a tym, co oznacza nazywa się odpowiednością, pisze dalej Lévinas, to w przypadku śladu zastępuje ją „rzeczywista *nieodpowiedność*”⁸⁶. Ślad bowiem odpowiada na „nieodwracalną przeszłość”⁸⁷. Jej sens jest dostępny tylko temu, co przeszłe, stąd też niemożliwość odsłaniania, odkrywania, a więc przekształcania śladu w odpowiedność. Pytanie o sposób istnienia śladu jest pytaniem kłopotliwym, gdyż „ślad znaczy poza byciem”⁸⁸, jest to „obecność tego, czego właściwie nigdy tu nie było, co zawsze jest już przeszłe”⁸⁹. Ślad to ruchy i sploty obecności i nieobecności, ukrywania i odnajdywania, a wreszcie czasu i przestrzeni⁹⁰. Nachylenie ku wieczności, nieodwracalnej przeszłości, doprowadza Lévinasa do wniosku, że „tylko istota transcendująca świat może zostawić ślad”⁹¹.

Czy więc zwierzę, wedle tradycji kartezjańskiej, zamknięte w wiecznej immanencji, nie zostawiałoby śladów? Śladów w znaczeniu, jakie podał Lévinas, „burzących porządek”, „znaczących podwójnie”⁹²? Do tego problemu zbliża się również Jacques Derrida, chociaż dotyka go z nieco innej strony. To, co według Derridy świadczy o deprecjacji zwierzęcych śladów, to cezura między śladami a językiem: „Nikt nie odmawia zwierzęciu jego zdolności

⁸⁶ E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 225.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, s. 228.

⁹⁰ „Ślad to wkraczanie przestrzeni w czas, punkt, w którym świat skłania się ku przeszłości i czasowi”; ibidem.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem, s. 226.

do tropienia siebie [*to track itself*], do śledzenia się czy do powtórnego narysowania [*retrace*] własnej ścieżki. Doprawdy największy problem leży w fakcie, że odmawiano zwierzęciu mocy przekształcenia tych śladów [*traces*] w werbalny język, nazywania się poprzez środki dyskursywnych pytań i odpowiedzi, odmawiano mocy zacierania tych śladów⁹³. Filozof krąży wokół nie tylko językowej, ale też metajęzykowej funkcji tropienia, wokół łacińskiego *tractus* (rysunek, szkic), zastanawiając się nad zdolnością zwierząt do podejmowania dialektyki pozostawiania/wymazywania własnych śladów. Rozwija tę myśl w trzeciej części swojego dziesięciogodzinnego wykładu w Cerisy, w której śledzi zwroty zwierzęce w pismach Jacques'a Lacana⁹⁴. Filozof w pismach psychoanalityka znajduje potwierdzenie kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia – gdy Lacan charakteryzuje zwierzę poprzez niezdolność pozorowania pozorów, udawania, że się udaje [*pretend to pretend*] oraz zacierania własnych śladów (a więc zawsze tylko *re a g o w a n i a*, nigdy *o d p o w i a d a n i a*); oraz jej rozwinięcie – niezdolność ta bowiem uniemożliwia zwierzęciu bycie podmiotem, a dokładniej – podmiotem znaczącego⁹⁵. Tak więc w Lacanowskiej tezie odcięte od porządku symbolicznego i żyjące wyłącznie w wyobrażonym zwierzę pozbawione jest nieświadomości, języka oraz innego. Nie wchodząc jednak głęboko w myśl Lacana, która byłaby w tym momencie jedynie eklektycznym dodatkiem do głównego nurtu rozważań, wskażę jedynie na miejsca, które są dla Derridy pretekstem do zastanowienia się nad możliwością postawienia alternatywnych pytań. Chociaż bowiem Derrida zarzuca Lacanowi brak wiedzy o zwierzętach, wskutek czego jego twierdzenia przyjmują postać dogmatu⁹⁶, to progiem proto-etycznym jest pytanie o człowieka, do którego zaraz przejdę.

To, co pozwala Lacanowi rozwinąć różnicę między odpowiedzią a reakcją, czyli odpowiednio między zdolnością właściwą jedynie zwierzęciu ludzkiemu, a umiejętnością, do której ograniczają się zwierzęta nie-ludzkie, to w gruncie rzeczy nawiązanie do gry i zabawy. Mianowicie pytanie o pozorowanie pozorów, jakie zadaje Lacan, odsyła go do gry miłosnej – do godów lub do polowania. Lacan przyznaje, że zwierzę zdolne jest do tworzenia pozorów, nazywa tę zdolność tanecznością [*dansité*]. Taniec, wabienie, rewia stanowią część choreografii uwodzenia lub polowania⁹⁷. Jednak są to umiejętności pozwalające zaledwie na „udawanie pierwszego rzędu”. Do zaawansowanej gry pozorów Lacan zalicza udawanie, że się udaje, mówienie prawdy w taki sposób, by odbiorca uznał ją za kłamstwo. Innymi słowy:

⁹³ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal That...*, s. 50.

⁹⁴ Zob. J. Derrida, *And Say the Animal Responded?* [w:] Idem, *The Animal Therefore...*

⁹⁵ Ibidem, s. 119–120.

⁹⁶ Ibidem, s. 133.

⁹⁷ Ibidem, 128.

choć zwierzęta potrafią udawać, to jedynie człowiek zdolny jest do podstępu. Analogicznie do podstawowego oraz metapoziomu symulacji, Lacan przeprowadza rozróżnienie na zdolność pozostawiania śladów i zacierania ich. O ile zwierzę jest zdolne do tworzenia własnych śladów, to nie ma umiejętności ich zacierania, która jest przynależna tylko człowiekowi. Nie zgadza się z tym Derrida – w strukturze śladu leży możliwość wymazania, ale nikt poza samym śladem, nie może tego dokonać. Człowiek zaś podobnie jak zwierzę może jedynie zakryć własne ślady innymi. Filozof ma też wątpliwości co do stopniowania pozorów, retorycznie pyta o różnicę między udawaniem a udawaniem, że się udaje. Prowadzi to Derridę ku pytaniu, które, podważając pozycję człowieka, zmienia jego miejsce względem zwierzęcia: „Nie chodzi o to, czy człowiek ma prawo odmówić zwierzęciu zdolności (do mowy, rozumu, doświadczenia, śmierci itd.), ale czy ten, który nazywa siebie człowiekiem, ma prawo ściśle sobie przypisywać wszystko to, czego odmawia zwierzętom, czy posiadał kiedykolwiek czyste, dokładne, niepodzielne pojęcie tej atrybucji?”⁹⁸ Mimo że jest to pytanie w esencji o człowieka, to wezwanie do redefinicji zwierzęcia ludzkiego, pozbawia go niezaprzeczalnej supremacji, którą uzyskał przyznając sobie „ludzkie” (cudzysłów w tym przypadku jest konieczną implikacją pytania zadanego przez Derridę) atrybuty.

Pora więc zadać pytanie podsumowujące tropy podjęte w tym rozdziale – jakie ostatecznie ślady zostały odkryte, zatarte, wymazane?

Zabawki i zabawa? Pierwszy podjęty trop jest półśrodkiem, prowadzi do następnych. Zabawka może być zaledwie symulakrem odsyłającym do innego znaczącego, co się komplikuje w kwestii zabawek dla zwierząt – czy w tej sytuacji zabawka nie odsyła do zabawy, ale do zwierzęcia jako dostawcy rozrywki? Do kompleksu znaczeń, jakim jest specjalnie skonstruowana dla zwierzęcia przestrzeń? Dzieje się tak, jeśli rozpoczyna ona dyskusję o pierwotności i wtórności przestrzeni zamieszkiwanej przez domowych ulubieńców oraz kontynuuje reinterpretację mitu rajy stworzonego. Do zwierzęcia autobiograficznego? Zwierzę autobiograficzne to zwierzę ludzkie, gdyż nie-ludzkie nie ma dostępu do języka. Zwierzę ludzkie nie zyskuje dzięki temu przewagi, staje się „podmiotem poddanym znaczącemu”⁹⁹, zwierzęciem autobiograficznym w takiej samej mierze, jak mówi się o zwierzęciu politycznym, współzawodniczącym, teatralnym – zatracającym się w tym, w czym się rozsmakowało¹⁰⁰. Zwierzę nie-ludzkie zachowuje swoją niewinność i doskonałość, nie mając dostępu do symbolicznego.

⁹⁸ Ibidem, s. 135.

⁹⁹ Ibidem, s. 130.

¹⁰⁰ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal...*, s. 48–49.

Ostatecznie jednak ślad, który jest nachyleniem ku wieczności, przeszłości zawsze już byłej, ślad nieskorelowany ze znacznym, odsyła do pytania postawionego przez Jacques'a Derridę. Czy człowiek ma prawo przypisywać sobie wszystko to, czego odmawia zwierzętom? Czy ma klarowną ideę tej atrybucji? Obraz zwierzęcia domowego wtłoczonego w ślady i symulakry, którymi je otaczamy, również prowokuje do tego pytania, pomimo że Derrida przypomina Lacanowską bagatelizację jego roli („zwierzę nie ma nieświadomości ani języka, ani innego, za wyjątkiem efektu ludzkiego wpływu, co się dzieje poprzez zarażenie, przywłaszczenie, udomowienie”¹⁰¹). Bowiem obecność zwierzęcia wśród wielości znaków i śladów, wobec wielowymiarowości tych ostatnich, otwierających przestrzeń na czas, śladów odsyłających do kolejnych śladów, by gdzieś na końcu łańcucha odezwały się echa dawno zapomnianej dzikości, każe się zastanowić nad przynależnością zwierzęcia do stworzonej dla niego przestrzeni i zadać pytanie, czy jest ona już naturalna czy wciąż naturalizowana. Pytanie Derridy potwierdza także spostrzeżenie Cary'ego Wolfe'a – koncepcja języka ma znaczenie. Niespokojną konfigurację bytów w posthumanistycznej dynamice świata wprawia w ruch definicja języka – uznanie zwierzęcych systemów semiotycznych za języki burzy solidne dotąd podstawy antropocentryzmu. To przyjęta koncepcja języka decyduje o relacji między człowiekiem a zwierzęciem, o decentralizacji człowieka. Odrzucenie dogmatu o wyższości człowieka ze względu na posiadanie języka pozwala wyrwać się z postkartezjańskiego zapętlenia, które nie pozwalało na doświadczenie zwierzęcia. To także pozwolenie na wyswobodzenie się z ludzkiego kołowrotka, który narzucał Tuanowskie myślenie o afektywnej dominacji jako jedyną możliwość spojrzenia na symultaniczność egzystencji zwierząt ludzkich i towarzyszących im zwierząt nie-ludzkich. Jednak naturalizacja przestrzeni przeznaczonej dla zwierząt domowych stoi w sprzeczności z posthumanistycznym rozszerzaniem definicji języka. Domowi ulubieńcy podporządkowywani są systemowi semiotycznemu, który pozwala na „komunikację” z człowiekiem, co jest celem pracy treserów i behawiorystów. Ponadto ich język jest modyfikowany przez artefakty, przestrzeń zwalczającą i kontrolującą ich dynamikę (jak kołowrotek i symulakry w postaci zabawek). Na wzajemnym dopasowaniu tych dwóch prób komunikacji – ludzkiej i zwierzęcej – wyrasta sfera nowego języka. Wobec tego zasadnym będzie zadać pełne wątpliwości pytanie, na które odpowiedzi poszukam w kolejnym rozdziale: czy mówiąc o zwierzętach domowych, dotyka się dyskursu posthumanistycznego?

¹⁰¹ J. Derrida, *And Say the Animal Responded?* [w:] Idem, *The Animal...*, s. 121.

2.3. Język afektu – miłość

„Dyskurs miłości jest przede wszystkim
dyskursem wychwalającym”

P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*

Przestrzenie spotkań człowieka ze zwierzęciem konstruowane są z jednej strony przez mit Raju, który godzi i zespała pierwotną naturalność i niewinność zwierzęcia z jego całkowitym oddaniem człowiekowi, niwelując sprzeczności, zamienia naturę w historię. Mit Adama pozostawia jednak wolne pole do eksploataowania figury Raju przez mit Ewy, który, co pokazał przykład książki Doris Lessing *O kotach*, przypomina o drapieżnym i niebezpiecznym obliczu nieujarzmionej natury. Dlatego drugą stroną konstruującą przestrzeń ludzko-zwierzęcego spotkania jest dom, w spójnym choć dynamicznym wyobrażeniu „domowości” również łączący przeciwstawne pragnienia: przestrzeni „pod kontrolą” z przyzwoleniem na pożądaną chaos. Ten sposób myślenia o domu wpływa na naszą ontologiczną identyfikację, która nie opiera się o sterylne różnice międzygatunkowe, ale wchłaniając zwierzęta domowe jako integralnych uczestników aktywnie działających w sferze domowości, pokazuje, iż ontologiczna stabilizacja osiągnięta jest dzięki niepokojowi i ciągłej dialektyce. Wreszcie, gdy dochodzi już do spotkania, narodziny relacji między człowiekiem a zwierzęciem, będące jednocześnie narodzinami kategorii zwierząt domowych, odkrywają przestrzeń personalizowaną specjalnie dla domowych ulubieńców. Licznie występujące w niej warstwy znaków, śladów i symulaków tworzą sieć odniesień wskazującą na złożoność tej kategorii, która bywa upraszczana przez mity, podobnie jak wypierana (nie)obecność stanu sprzed spotkania z człowiekiem, do której odsyłają ślady.

Te trzy zagadnienia nie tylko zajęły trzy rozdziały tej części pracy, wskazując na miejsce narodzin relacji ludzi i zwierząt domowych, ale także łączy je przekonanie o niezwykle silnej więzi człowieka i zwierzęcia. W kolejnych rozdziałach tropiłam szanse na oderwanie źródła tej więzi od przekonania o bezwarunkowej miłości zwierzęcia do człowieka. Mówieniu o bezwarunkowej miłości psa do jego właściciela, o celu psiej egzystencji podporządkowanym ludzkim potrzebom, sprzeciwiała się Donna Haraway – przypomnijmy: „psy nie są przyczyną celową czegokolwiek”¹⁰². A jednak tak bardzo trudno uwolnić się od myślenia narzuconego przez Yi-Fu Tuana, ukrywającego dominację pod

¹⁰² D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 249.

pozorem afektu. W obliczu myśli Tuana bezwarunkowa miłość zwierzęcia do swojego pana lub swojej pani jest, analogicznie do afektywnej dominacji ze strony człowieka, wyobraźniowym konstruktem uzasadniającym wymuszanie uległości. Jakbyśmy chcieli podkreślić jak bardzo zwierzę zdane jest na człowieka, wykorzystujemy obraz tej niedoli, mówiąc, iż ktoś ma „pieskie życie”, „czuje się zbity jak pies”, czy „zszedł na psy”. Przeświadczenie o bezwarunkowej miłości skutecznie ukrywa dominację pod maską afektu w porównaniu „wierny jak pies”, ale gdy przypomnimy sobie obraz nędzy, w jakiej żył Argos, pies Odyseusza, odsłania się głębia upodlenia, w którą musi zostać strącone zwierzę, by przekonać człowieka o swoim oddaniu. Tadeusz Sławek, odwołując się do części mitu o Odysie dotyczącej Argosa, rozwiewa złudzenia jakoby zwierzę wybierało człowieka rezygnując z siebie:

Dlatego zwierzę jest wierne.
Ale nie schlebiaj sobie: nie tobie,
lecz nagiej kości wystawionej na nieskończoność.
W tym szukaj jedności ze zwierzęciem.¹⁰³

A jednak każdy właściciel psa czy kota będzie się zarzekał, że kocha swoje zwierzę, a ono odwzajemnia tę miłość i jest mu bezgranicznie oddane. Czy w relacji człowiek – domowy ulubieniec jest miejsce na miłość? Lub inaczej zadając to pytanie – czy więź będąca podstawą tej relacji odpowiada temu, co w stosunkach międzyludzkich nazywamy miłością? Druga wersja tego pytania odwołuje się do ograniczeń poznawczych, nad którymi zastanawiał się Thomas Nagel w eseju *Jak to jest być nietoperzem?*¹⁰⁴ Analogicznie do wątpliwości Nagela, czy kiedykolwiek będziemy w stanie dowiedzieć się, jak to jest być nietoperzem dla nietoperza, pojawia się podejrzliwość, czy miłość zwierzęcia jest dla niego miłością. Erica Fudge w swojej książce poświęconej domowym ulubieńcom, w odniesieniu do słów Marjorie Gerber, iż „psia miłość jest miłością” („dog love is love”), zauważa, że uznanie przywiązania psa za uczucie, które dla ludzi oznacza słowo „miłość”, zmienia status zwierzęcia w kierunku, który nie był dotąd badany¹⁰⁵. Pytanie o miłość jest więc nie tyle rozbieraniem kolejnych sentymentalnych projekcji, co kontynuacją dekonstrukcji Kartezjańskiego rozróżnienia na dotyczącego odczuwania: na ból, do którego ograniczają się zwierzęta, oraz cierpienie, dostępne tylko ludziom, wyposażonym w zdolność konceptualizacji. Bezwarunkowa miłość

¹⁰³ T. Sławek, *Pies Odysa. Dwa eseje na głos i kontrabas*, „Anthropos” 2010, nr 14-15, s. 6.

¹⁰⁴ Th. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] Idem, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997.

¹⁰⁵ Zob. E. Fudge, *Pets...*

byłaby więc w tym kontekście reakcją na bodźce, efektem trwającej tysiące lat domestykacji, która całkowicie uzależniła zwierzęta domowe od człowieka, behawioralnym odpowiednikiem objawów bólu, które są reakcją na bodźce na poziomie fizjologicznym. Zaś bezwarunkowa miłość człowieka do zwierzęcia w takim rozumieniu sprowadzałaby się do narcystycznego rozpieszczania własnego odbicia lub zwykłej manipulacji.

Jak więc można mówić o miłości w relacji człowiek – zwierzę domowe? Z pomocą przychodzi ponownie Erica Fudge, która przywołuje koncepcję filozofki Nancy E. Snow, uważającej, iż zdolność do współodczuwania¹⁰⁶ polega na naszej wyobraźni. Chociaż Snow nie odnosi swoich propozycji do zwierząt, Fudge adaptuje jej pełne „pełne wyobraźni zamieszkiwanie” świata [„imaginative dwelling”] do relacji człowiek – zwierzę w przestrzeni domu. Posiadanie zwierzęcia, podobnie jak współodczuwanie, wymaga wyobraźni, twórczego i aktywnego uczestnictwa w relacji. Według Fudge realizację takiej postawy najlepiej śledzić w twórczości literackiej, która wymuszając powtórne zastanowienie nad codziennością, z założenia angażuje wyobraźnię.

W pierwszych podrozdziałach tej części pracy w większej lub mniejszej mierze powoływałam się na literaturę jako dostarczyciela postaw reprezentatywnych dla stosunku człowiek – domowy ulubieniec. Powiedziane również zostało, iż przykłady reprezentacji literackich, w których prowadzona jest narracja personalna z punktu widzenia posiadacza zwierzęcia, fabuła zaś koreluje z osobistymi doświadczeniami autora lub autorki, są najmniej obciążone projekcjami motywacji ludzkich na zachowania bohaterów zwierzęcych oraz personifikacjami. W rozdziale dotyczącym przestrzeni domu zostały omówione relacje między kobietą a zwierzęciem domowym, które budują nowe wyobrażenie domowości w literaturze popularnej. W niniejszym rozdziale skupię się na *Mojej Tulipance* Joe Randalfa Ackerleya¹⁰⁷, która jest pewnego rodzaju ewenementem wśród książek poświęconych zwierzęcym towarzyszom. Niezwykłość tej pozycji wśród wielu innych reprezentujących bogatą tradycję opowieści o psach, polega na faktycznym uczynieniu z tytułowej Tulipanki, suczki owczarka alzackiego, głównej bohaterki książki. Zabieg ten wymaga podkreślenia, ponieważ suczka Ackerleya nie przeżywa na kartach książki niesamowitych przygód, do jakich przyzwyczaili czytelników psy w powieściach Jacka Londona czy Erica Knighta, a mimo to nie jest zaledwie satelitą dla losów ludzkich bohaterów, jak miało to miejsce

¹⁰⁶ Tłumaczę tutaj ang. *compassionate* jako współodczuwanie, by odróżnić je od ang. *sympathy*, którego definicję Nancy E. Snow podaje jako współczucie, ubolewanie. Współodczuwanie opiera się o umiejętność identyfikacji, utożsamienia z drugą osobą, cierpienia wraz z nią, postawienia się na jej miejscu, podczas gdy współczucie jest odpowiedzią na mniej poważne okoliczności. Za: E. Fudge, *Pets...*, s. 66-67.

¹⁰⁷ J.R. Ackerley, *Moja Tulipanka*, przeł. W. Sadkowski, Warszawa 2013.

w omówionych we wcześniejszym rozdziale narracjach personalnych zaczerpniętych z literatury popularnej. Niewielka książka, która w oryginale ukazała się w 1956 roku, a w 2013 roku doczekała się polskiego tłumaczenia, opisuje szczegółowo najważniejsze wyzwania, przed jakimi stoi właściciel Tulipanki – zapewnienie jej wystarczającej ilości spacerów, co nie jest łatwe w ruchliwym centrum Londynu, wizyty u kolejnych weterynarzy, podczas których właściciel odkrywa swoją bezradność wobec żywiołowej suki, wreszcie – poszukiwania dla Tulipanki odpowiedniego partnera do rozrodu. W toku opowieści narrator, tożsamy z osobą Ackerleya, który wszak był cenionym literatem i redaktorem, opisuje siebie wyłącznie jako „pana Tulipanki”, nawet jeśli przywołuje zdarzenia i postaci ze swojego życia, to zawsze w kontekście wydarzeń związanych z suczką.

Ignacy Karpowicz w recenzji polskiego wydania książki Ackerleya zastanawiał się, czy o zwierzętach można pisać nienaiwnie¹⁰⁸. Na tle dwu pozostałych pozycji będących przedmiotem tej recenzji¹⁰⁹ *Moja Tulipanka* wygląda na dokonanie nowatorskie, jednak i w tej książce Karpowicz doszukuje się „myszkowatości”. I znajduje ją – w staroświeckim języku narracji. Dla Karpowicza trącający myszką styl przejawia się między innymi w protekcyjnym opisie ludzkich bohaterów oraz silnej dystynkcji klasowej¹¹⁰. Zatrzymajmy się na chwilę przy tej słabości Ackerleya, która może dać ciekawy punkt wyjścia dla dalszych rozważań. Iż Ackerley myśli o ludziach w kategoriach klasowych, nie da się zaprzeczyć – pierwszych właścicieli Tulipanki, od których ją nabył, gdy miała osiemnaście miesięcy, przedstawia „jacyś ludzie ze środowiska robotniczego”¹¹¹, jednocześnie powierzając ich istnienie fikcji literackiej, gdyż suczkę otrzymał od swego ówczesnego kochanka. Autor nie ukrywa swoich uprzedzeń wobec „dzielnicy robotniczej”, w której w „dość obskurnym domu”¹¹² mieszkał właściciel jednego z samców, z którymi Ackerley swatał Tulipankę. Doskonale wyrobione zdanie ma Ackerley o przedstawicielkach płci przeciwnej: „Kobiety bywają niebezpieczne, zwłaszcza te należące do klasy pracującej”¹¹³. Nie ufa w ich zdolność odpowiadania na potrzeby zwierzęcia, podejrzewając, że chronią swoje psy przed doświadczeniami seksualnymi, by zachłannie zagarnąć cały zwierzęcy afekt dla własnej próżności¹¹⁴. Uprzedzenia, protekcyjny ton, niechęć

¹⁰⁸ I. Karpowicz, *Pisarz uczy się swojej suki. Czy o zwierzętach można pisać nienaiwnie?*, <http://wyborcza.pl/1,75475,14738049.html> [dostęp: październik 2013].

¹⁰⁹ Z. Nałkowska, *Między zwierzętami*, Warszawa 2013; S.–G. Colette, *Dialogi zwierząt*, przeł. B. Geppert, Warszawa 2013.

¹¹⁰ I. Karpowicz, *Pisarz uczy się...*

¹¹¹ J.R. Ackerley, *Moja...*, s. 16.

¹¹² Ibidem, s. 90.

¹¹³ Ibidem, s. 46.

¹¹⁴ Zob. ibidem, s. 166.

uzasadniana różnicami w pochodzeniu – stosunek do ludzi, jaki prezentuje Ackerley, wydaje się na pierwszy rzut oka negatywnym jego stosunku do Tulipanki. W takim odczytaniu antyspołeczne uprzedzenia i resentymenty znajdują pozytywną przeciwwagę w pełnej czułości i troski relacji z suką. Jednak w tym świetle zwrócenie się ku zwierzęciu byłoby działaniem alienującym, ubocznym skutkiem mizantropii. Zanim więc dojdziemy do przedwczesnych wniosków o zastępowaniu więzi społecznych i towarzyskich związkami ze zwierzęciem, co zbliżałoby wymowę *Mojej Tulipanki* do podsumowań przedstawianych między innymi przez Yi-Fu Tuana i Adriana Franklina, należy się zastanowić, czy rzeczywiście podziały i przedsady, od których Ackerley nie potrafi się uwolnić, dotyczą tylko ludzi i mają wyłącznie deprecjacyjny charakter.

„Muszę przyznać, że była piękna”¹¹⁵ – choć wyznanie to brzmi, jakby Ackerley niechętnie obnażał winę swojego przywiązania do powierzchowności Tulipanki, to jednak już od kolejnego zdania rozpoczyna się opis pełen zachwytów nad urodą suczki. Lecz tym, co wyróżniało Tulipankę – oraz było źródłem tego wyjątkowego wyglądu – jest rodowód suczki. To dzięki genealogii, zastępom przodków-owczarków alzackich, Ackerley może wybrzydzać w kolejnych kandydatach na partnera seksualnego Tulipanki, chełpiąc się przed czytelnikiem wyższością własnej suki nad każdym napotkanym psem (np. „Także i sumienne zapoznanie się przezeń z rodowodem Tulipanki, po którym mozolnie przesuwał swój brudny palec, wydając co chwila ochy i achy, doprowadziło go do konkluzji, którą przewidywałem”¹¹⁶). Rodowód jest nie tylko symbolem „szlachectwa”, ale świadczy także o przynależności do rasy, którą autor często wykorzystuje jako usprawiedliwienie dla skazujących go na towarzyski ostracyzm zachowań jego suki („Mój pies jest prawdziwą niemiecką wiedźmą. [...] Owczarki alzackie cieszą się złą opinią, uważa się, że kłają rękę, która je karmi. [...] Skoro jednak jest się postrzegany jako dzika bestia, należy zachowywać się zgodnie z takimi o nas wyobrażeniami. Osobnicy należący do gatunku ludzkiego, nie bacząc na objawy dzikości ujawniające się w różnych reakcjach ich samych, kiwali z dystansem głowami orzekając: «Tak, tak, czegoż można spodziewać się po wilczycy?»”¹¹⁷). Ackerley potwierdza również stopniujące podziały wewnątrz samej kategorii zwierząt domowych, oddzielając uprzywilejowanych pupili, których status nie musiał zależeć od posiadania rodowodu, od zwierząt pełniących określone funkcje praktyczne: „Przepraszałem za jej agresywność, ale incydent okazał się całkowicie pozbawiony znaczenia. Kot nie był żadnym

¹¹⁵ Ibidem, s. 17.

¹¹⁶ Ibidem, s. 90.

¹¹⁷ Ibidem, s. 14-15.

ulubieńcem mieszkańców domu, lecz po prostu łowcą myszy, ściągniętym po to, by zmniejszyć ich populację w obejściu”¹¹⁸.

Dystynkcja klasowa obejmująca ludzi w narracji Ackerleya przekłada się na dystynkcję rasową wobec zwierząt, a binarne podziały według wyznacznika „szlachetności”, sięgają dalej, dzieląc psy na rodowodowe i „miłe kundelki”. A jednak książka, którą nawet dziś docenia się za nowatorskie i przełomowe ukazanie relacji człowiek-zwierzę, budzi opory jedynie ze względu na klasowe ujmowanie ludzkich bohaterów, jak miało to miejsce w przypadku recenzji Karpowicza. Przykład *Mojej Tulipanki* pokazuje, w jaki sposób myślenie w kategoriach klasowych, realizuje pragnienie czystego rozdziału zakotwicząc się w myśleniu o rasie, wobec obostrzeń poprawności politycznej – nie ludzkiej, a zwierzęcej. Dla właściciela Tulipanki fundamentem do podtrzymywania rasowej czystości są znane już nam władza patrzenia i imperatyw estetyczny: „[M]imo że nie wiązałem z takim wydarzeniem [zapłodnieniem suki] żadnych oczekiwań finansowych – nie chciałem dopuścić do tego, by zwierzę tak piękne jak Tulipanka wydało na świat potomstwo mniej od matki urodziwe”¹¹⁹, a gdy jeden z pretendentów na partnera Tulipanki okazuje się niezdolnym do podtrzymania swojej linii rodowej i płodzenia, określa go jako psa „szlachetnego i kosztownego, a w istocie pozbawionego wartości”¹²⁰.

Punkt wyjścia, zaczerpnięty z recenzji Ignacego Karpowicza, czyli zarzut o trącącym myszka klasowym spojrzeniu na społeczeństwo, rozwijany w kontekście podziałów i „czystości krwi” dotyczących zwierząt, nie pomaga w rehabilitacji wizerunku autora *Mojej Tulipanki*. Wręcz przeciwnie – pogrąża go jako mizogina, mizantropa, snoba oraz „rasisty”. Gdyby w tym miejscu zaprzestać rozważań, w obszarze myślenia o zwierzętach domowych Tulipanka okazałaby się figurą kompensującą braki i pragnienia właściciela, a więc literackim potwierdzeniem znanych nam już koncepcji Tuana czy Franklina. Nie dzieje się tak nie tylko dlatego, że ostatecznie, po fiasku długich starań i swatów, Ackerley dopuszcza do swojej suki przypadkowego „brudnego kundla”, a w związku z tym miot Tulipanki nie ma szans być wierną kopią matki. Główną przyczyną, dzięki której przykład *Mojej Tulipanki* podważa myślenie o domowym ulubieńcu jako oznace narcyzmu właściciela, jest różnica, jaka wynika z głównego przeprowadzonego przez Ackerleya podziału, pomiędzy ludźmi i zwierzęta. O ile bowiem w przypadku charakterystyki „klasy pracującej” autor pewnie polega na swoich uprzedzeniach i funkcjonujących stereotypach, to w przypadku zwierząt przyznaje się do

¹¹⁸ Ibidem, s. 55.

¹¹⁹ Ibidem, s. 64.

¹²⁰ Ibidem, s. 114.

braków w wiedzy i otwiera na poznanie, otwiera się na niewiedzę. Chociaż chętnie zaznajamia się z dostępnymi ustaleniami hodowców, to nieustannie dręczy go lęk przed międzygatunkowymi barierami komunikacyjnymi. Dzieli się tym lękiem z czytelnikiem w peanach na cześć swojej suki, która, podobnie jak właściciel, nie ustaje w podejmowaniu wysiłków w celu pokonania bariery:

To, że jej próśb nie spełniłem, mogło jej nasunąć obawę, że nie będzie w stanie porozumieć się ze mną w kwestiach o większej wadze. Jakimże wspaniałym gestem ze strony tego zwierzęcia było zwrócenie się o pomoc do kogoś, z kim nie istnieje pełna możliwość skomunikowania się, wynikała z braku wspólnego języka! I jakąż przykrość musiała jej sprawić porażka, którą zakończyła się ta próba! Niestety, pogłębiła ona dzielącą nas przepaść. Miałem szansę na jej zasypanie, ale teraz już za późno na budowanie mostu. Mogłem oczywiście przytulić ją do siebie i zapewniać, że stało się to z mojej winy, a ona jest najmądrzejszą istotą na świecie. Ale co mogło jej przyjść z takich gestów? Utraciłem możliwość zdobycia jej zaufania i nic nie można było na to poradzić.¹²¹

Ackerley podważając możliwość porozumiewania się ze zwierzęciem, nawet tym, z którym zamieszkuje pod jednym dachem, wyprzedza wątpliwości Thomasa Nagela dotyczące poznawania innych gatunków. W słowach autora *Mojej Tulipanki* pobrzmiewają ograniczenia empatii, wskutek których doświadczenie odmiennego gatunku jest niedostępne dla człowieka: „Uświadomiłem sobie wtedy wyraźnie, być może po raz pierwszy w życiu, jak wypełnione napięciem i strachem musi być życie psów, tak głęboko wciągniętych emocjonalnie w świat ludzi; ludzi, przed kapryсами których muszą się one stale chronić, ludzi, których umysłowości nie są w stanie ani zrozumieć, ani przeniknąć do końca. Głupio kochane i głupio nienawidzone, traktowane bezmyślnie, dławione i musztrowane bez zrozumienia, porzucane lub usypiane bez żalu [...], czy mogą one cierpieć na bóle głowy?”¹²²

Autor *Mojej Tulipanki* nieustannie ma się na baczności, by uchronić się przed projekcją własnych motywacji na zachowanie psa („Poza tym ciążyło na moich mniemaniach niebezpieczeństwo przenoszenia odczuć ludzkich na zwierzęta”¹²³). Dzięki wysilaniu empatii i wobec tej ostrożności, pytanie „czy mogą one cierpieć na bóle głowy?” staje się pytaniem o cierpienie, a nie o ból w Kartezjańskim rozumieniu. Jako pisarz wychodzi również poza paraliżujący wniosek Nagela i przyjmuje wyzwanie, jakie stawia empatia. Ackerley nie

¹²¹ Ibidem, s. 59.

¹²² Ibidem, s. 174.

¹²³ Ibidem, s. 88.

wierzy w ludzką gotowość do zrozumienia zwierzęcia („głupio kochane i głupio nienawidzone”), dlatego od razu zaczyna od ograniczeń przed jakimi stoją zwierzęta – to wszak o psach pisze, iż nie są w stanie do „końca zrozumieć” ludzkiej umysłowości. Co do braku odzewu po drugiej stronie mostu porozumienia nie ma wątpliwości. Brak odzewu nie wynika zaś z nieposiadanych ku temu umiejętności, lecz z niepodejmowanych działań. Ackerley, jako pisarz, przyjmuje postawę pozwalającą na współodczuwanie, „zamieszkiwanie pełne wyobraźni” – by powrócić do zreżymowanej do myślenia o zwierzętach filozofii Snow. Jeśli jednak pamiętamy różnice w stanowiskach między Thomasem Nagelem a Elisabeth Costello, bohaterką książki Johna Maxwella Coetzego, to należy od razu podkreślić, iż narrator-Ackerley zna granice swojej wyobraźni i empatii, po przekroczeniu których zwierzę przybiera postać ludzkiego odbicia. Ackerley staje raczej po środku tych dwóch postaw. Nie zadowala go całkowite zwątpienie w możliwość poznania zwierzęcia, nawet jeśli byłoby wyrazem szacunku dla integralności nie-ludzkiego towarzysza. Nie pozwala sobie także na zbyt daleko posunięte współodczuwanie, świadomy, że nigdy nie dowie się, jak to jest być psem dla niego samego. Po raz kolejny udowadnia, że jest otwarty na niewiedzę, która jest nieodłącznym elementem relacji ze zwierzęciem.

Jakie jest więc trzecie wyjście, to które prezentuje Ackerley w *Mojej Tulipance*? Otóż na podstawie dostępnych sobie informacji i uważnych obserwacji tworzy swojej suce mikroświat dostosowany do jej potrzeb. Tulipanka wie, że żyje równoległy, pan zapewnia jej to, czego potrzebuje, uznaje jej autonomię i odrębność zawartą w różnicy gatunkowej. Dopełnia wszelkich starań, by zapewnić jej pełen wachlarz doświadczeń życiowych. Żywość Tulipanki jest równoległa, autonomiczna wobec egzystencji jej właściciela – pomimo iż stanowi ona ważną część życia Ackerleya, ten stara się uszanować jej odrębność, nie podporządkowując jej tresurze, która zapewne ułatwiłaby mu codzienne życie. Co jednak istotniejsze – tworzy jej biografię, i nie mam tu na myśli jedynie książki, która jej przedmiotem tego rozdziału, gdyż ta jest dopiero językową reprezentacją ukutej konstrukcji. Ackerley buduje biografię swojej suki wypełniając brakującymi elementami przestrzeń jej mikroświata: codzienna dawka spacerów nie może ograniczać jej wolności długością smyczy, gdy nadchodzi cieciska Tulipanki, szuka odpowiedniego samca, by mogła spełnić zadanie, jakie wyznaczyła jej natura, wreszcie – bierze na siebie ciężar związany z pojawieniem się miotu, gotów jest utopić szczeniaki, kiedy to nie dochodzi do skutku, a ich matka traci nimi zainteresowanie, szuka dla nich właścicieli.

W centrum mikroświata, który tworzy dla niej właściciel, zawsze znajduje się tytułowa Tulipanka, pojawiające się szczenięta służą jedynie spełnieniu jej potrzeb

związanych z nadchodzącym okresem płodności. Sara Ahmed w *The Cultural Politics of Emotion*, analizując miłość jako sposób zacieśniania więzi międzyludzkich, odwołuje się do rozróżnienia między identyfikacją a idealizacją, wywodzącego się z Freudowskiego podziału na miłość analityczną i narcystyczną¹²⁴. Identyfikacja jest w tym rozumieniu aktywną formą miłości, ruchem podmiotu w stronę innego, pragnieniem zbliżenia się do kochanego obiektu poprzez stawanie się takim, jakim jest on. Jednocześnie jednak upodabnianie się do obiektu miłości poprzez chęć zajęcia jego miejsca nigdy nie osiąga ostatecznego celu – podmiot nie może zająć miejsca ukochanego obiektu, bo wtedy sam by się nim stał. Gdy zaadaptujemy myśl Ahmed do relacji człowiek – zwierzę w kontekście książki Ackerleya, nasuwa się spostrzeżenie o identyfikacji pisarza z obiektem jego uczucia. Jest ono tym bardziej wyraźne wobec pamiętanego homoseksualizmu autora, który w takim odczytaniu daje podstawy do doszukiwania się projekcji pragnień na wolność Tulipanki, osiąganą w stworzonym dla niej mikroświecie. Gdy Ackerley wie, że już więcej nie dopuści do Tulipanki samca, stara się wynagrodzić jej niezaspokojony głód seksualny: pieszczotami, długimi spacerami, wreszcie – zastąpieniem erosa tanatosem: seksu rozkoszą zabijania podczas amatorskich polowań na króliki, które suka pochłania wraz z robaczywymi wnętrznościami („Tulipanka znajduje przyjemność w polowaniu i zabijaniu – a ona ma prawo do swych przyjemności”¹²⁵). Dążenie do zapewnienia rozkoszy obiektowi miłości przyjmuje formę identyfikacji, co znajduje potwierdzenie w zmieniającym się stylu narracji w końcowych fragmentach książki. Narracja w ostatnim rozdziale przyjmuje formę zbliżoną do monologu wewnętrznego, autor porzuca dotychczasową manierę pedantycznych opisów na rzecz emocjonalnych, poetyckich deskrypcji, które tracą strukturę przyczynowo-skutkową umiejscawiającą czytelnika w czasie i przedstawionej przestrzeni. Autorskie „ja”, wykuwane skrupulatnie w toku książki, do którego zdążył się przyzwyczaić czytelnik, pełne dystynkcji i dystansu, w końcu rozpuszcza się w tekście, zatracając się w pragnieniu spełniania pragnień kochanego obiektu.

A jednak ich losy – Tulipanki i jej pana – nie są przecież wyłącznie równoległe, co umożliwiłoby ludzkiemu bohaterowi uzyskanie idealnego odbicia w nie-ludzkim towarzyszu. Ackerley dostarcza dowodów, iż losy te ciągle się krzyżują. Gdy Donna Haraway pisze o splątaniu historii psów i ludzi, zaczyna od opisu fizycznego kontaktu z własną suką. Gdyż jeżeli więź, która łączy nas ze zwierzęciem, wyzwala bliskość („Jej pocałunkom z języczkiem trudno się oprzeć”¹²⁶), związek ten nie pozostaje na powierzchni ciał, ale musi

¹²⁴ Zob. S. Ahmed, *In the Name of Love* [w:] Eadem, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004.

¹²⁵ J.R. Ackerley, *Moja...*, s. 157.

¹²⁶ D. Haraway, *Manifest...*, s. 241.

wnikać w nie w drodze symbiogenezy, konstytuując naturokultury. Ackerley nie tylko zapewnia Tulipance bliskość z przedstawicielami jej gatunku, ale sam nie stroni od fizycznego kontaktu z nią. Ów kontakt nie ma jednak nic wspólnego z feteszyzacją zatapiania dłoni w puszystej psiej sierści, czego przykładów dostarczały wcześniej omawiane pozycje. Nie służy również rozrywce właściciela¹²⁷. Przyjemności dostarcza mu dotyk związany z codziennymi czynnościami, stroniący od sterylnej dystansu („Tulipanka nie wzdragała się też w najmniejszym stopniu przed zamoczeniem się lub zachlapaniem własną uryną – dopuszczała się tego każdego ranka, oddając mocz na tarasie; o tym fakcie nigdy mnie nie informowała. Jeśli chciałem się co do niego upewnić, obmacywałem jej tyle łapy, którą to intymną czynność doskonale rozumiała i w której oboje znajdowaliśmy niejaką przyjemność”¹²⁸). Ich kontakt zakotwicza się w cielesności, a gdy przypadkowe ugryzienie przedstawione zostaje przez Ackerleya jako pretekst do przyjrzenia się tkankom własnej dłoni, zrozumiacie stają się słowa Tadeusza Sławka, iż jedności ze zwierzęciem należy szukać w „nagiej kości wystawionej na nieskończoność”: „Tulipanka w istocie raz mnie ugryzła, przez przypadek zresztą: pomyliła moją dłoń z czerwonym jabłuszkiem, którego zapragnęliśmy oboje na raz. Jeden z jej ostrych zębów rozciął mi knykić aż do kości. Kiedy bandażowałem sobie to skaleczenie, miałem możliwość obejrzeć własne ścięgna”¹²⁹.

Cielesność jednocześnie łączy i różnicuje, dlatego Ackerley nie pozostaje na powierzchni ciała, ale przecina je w głąb, do poziomu tkanek, komórek, wnętrzości, pozostawiając na marginesie różnice w doświadczeniu zmysłowym. Nie jest dla niego również przeszkodą przełamywanie tabu kulturowego, w celu dotarcia do fundamentów życia i śmierci. Gdy wybiera się z Tulipanką na spacer na teren okolicznego cmentarza, krajobraz, dopełniany przez kopulującą w tle ludzką parę, zamyka się w kole życia i śmierci. Suka, wkraczając weń celem zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, przypomina, że cykl ten nie jest jedynie pozbawioną nieczystości strukturą pojęciową: „Jakiż lepszy użytek można by uczynić z takiego miejsca? Duchy zmarłych nie oburzają się też i tym, że hasa między ich mogiłami tak piękne i młode stworzenie, jak Tulipanka, wyszukując miejsca, gdzie może dać ulgę swym naturalnym potrzebom, jakiegokolwiek by były. Tu przecież, użyźnione prochami od

¹²⁷ Ackerley ma krytyczny stosunek do funkcjonalnego traktowania psa: „Wielu ludzi wydaje się uważać psy za przedmioty użytkowe, za strażników i zabawkę dla dzieci. Ja natomiast nabrałem wielkiego szacunku dla ich umiejętności, inteligencji i wrażliwości – i nie chciałem narażać potomstwa Tulipanki na niepewny lub niegodny los. Na przykład na miłość nieletnich pańienek, których dziewczęta łona rozbrzmiewają macierzyńskimi pasjami na widok szczenięcia, ale które ulegają znudzeniu psem już dorosłym – czegoś podobnego chciałby oszczędzić potomstwu Tulipanki”. J.R. Ackerley, *Moja...*, s. 133.

¹²⁸ Ibidem, s. 53.

¹²⁹ Ibidem, s. 14.

dawna nieżyjących, rosną bujne lecznicze zioła, którymi mój pies dosyca się i zabezpiecza przez zagrażającymi mu schorzeniami, a także te roślinki, którymi czyści sobie łapy”¹³⁰.

Ackerley jest gotów zdradzić obowiązujące go tabu – szacunek dla zwłok własnego gatunku – nie tylko wtedy, gdy oddziela go od nich bezpieczny dystans czasu oraz porządek przestrzeni pod kontrolą, jaką jest cmentarz. Gdy podczas innego spaceru z Tulipanką natrafiają na zwłoki topielca, czyni spostrzeżenia o równym statusie martwego ciała – ludzkiego i zwierzęcego, który jest stopniowany jedynie arbitralnie przez ludzkie uprzedzenia. Po raz kolejny daje czytelnikowi do zrozumienia, jak głęboko należy sięgnąć w strukturę tkanek, by pamiętać raczej o podobieństwach niż różnicach. Te pierwsze zasadzają się bowiem na solidarnym współuczestnictwie w przekraczaniu granicy między życiem i śmiercią¹³¹.

Podważanie przez Ackerleya arbitralnych – kulturowych i społecznych – różnic między zwierzęciem a człowiekiem, które wykluczają zwierzę z pewnych czynności bądź uznają je za nieczyste lub niegodne szacunku, nie oznacza stawiania psa na wyższym szczeblu na drabinie statusu moralnego. Zaprasza raczej do refleksji nad konstrukcją tej drabiny. Mimo że, jak pisze w przedmowie do omawianej książki Elisabeth Marshall Thomas, obraz suki, jaki wyłania się z kart opowieści, jest o wiele bardziej przychylny od tego, który mieli w pamięci przyjaciele i znajomi pisarza, to Ackerley, ostrzegając czytelnika przed możliwym idealizowaniem Tulipanki, wyjaśnia, że pozytywny wizerunek psa wynika z porzucenia skłonności do oceniania jej zachowań według ludzkich standardów¹³². Skoro więc opis Tulipanki, chociaż często pełen czułości i egzaltacji, nie ma na celu wychwalania, jak ma się on do dyskursu miłości, który jest według Paula Ricoeura przede wszystkim dyskursem wychwalającym? Należy więc bliżej przyjrzeć się samej propozycji Ricoeura, który mówi dalej: „Kiedy wychwalamy, człowieka wypełnia radość na widok obiektu, który wynosimy ponad wszystkie inne obiekty naszej uwagi. W tej skrótowej formule trzy składowe – wypełnianie radością, widzenie i wynoszenie ponad – są równie ważne. Ocenianie jako będącego ponad wszystkim innym w pewnego rodzaju widzeniu raczej niż akcie woli, to właśnie wypełnia radością”¹³³.

¹³⁰ Ibidem, s. 42.

¹³¹ Zob. ibidem, s. 52.

¹³² „Lękam się, że przedstawiam ją na tych kartach w świetle nieco nazbyt pochlebnym, a wcale tego nie pragnę. Ona rządzi się swymi własnymi uczuciami, należałoby więc odsunąć w cień mój człowieczy punkt widzenia, wtopić się w te jej uczucia, a przede wszystkim w to, co zwykliśmy uznawać za zwierzęce nieczystości, urągające obowiązującym w świecie ludzi wymogom sanitarnym; skądinąd te zachowania mego psa uważam za godne podziwu”. Ibidem, s. 48.

¹³³ P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 19.

Dla Ricoeura miłość koncentruje się w podmiocie, co przypomina słowa Ahmed o idealizacji – drugiej po identyfikacji – formie miłości. Idealizacja obiektu nie dotyczy niego samego, ani nie jest w jego stronę skierowana, ale stanowi efekt ego. Kochające ja idealizuje obiekt swojego afektu i w ten sposób może postrzegać siebie jako współczujące, miłe, piękne lub przyzwoite¹³⁴, czyli – wracając do języka Ricoeura – wypełnia się radością. Ackerley unika wychwalania, jeśli zaś możemy odnieść przeciwne wrażenie, to jest ono efektem pozytywnego podkreślania różnicy. Gdy w grę zaś wchodzi różnica, można przejść do trzeciej propozycji Ahmed w zakresie dyskursu miłości – miłości multikulturowej. Ahmed nie odnosi się w żaden sposób do afektów międzygatunkowych, jednak jej propozycja dotycząca społeczeństw wielokulturowych, w których miłość innego, tolerancja, staje się imperatywem, przełożona na relację ludzi i ich nie-ludzkich towarzyszy może być ciekawym doświadczeniem. Z wniosków Ahmed wyłania się obraz społeczeństwa wielokulturowego jako zespolonego „miłością do miłości” („love for love”). Imperatyw tolerancji staje się budulcem więzi społecznych, miłość zaczyna funkcjonować dla samej siebie. Propozycja odniesienia tych obserwacji na relacje ludzko-zwierzęce, jaką wysuwam, dotyczy związku ze zwierzętami zedypalizowanymi. Adaptacja miłości do miłości jako łącznika spajającego tego rodzaju więzi, byłaby alternatywą dla koncepcji zedypalizowanego zwierzęcia jako narcystycznego odbicia jego właściciela. Nie pozwala jednak na odczytanie tej relacji z większym skupieniem uwagi na stronie nie-ludzkiej. Afektywne zwrócenie się ku zwierzęciu wynikałoby w tym ujęciu z nakazu miłości, który wyłania się ze stosunków międzyludzkich i w nich miłość koncentruje jako – by powrócić ponownie do języka Ricoeura – wypełniający radością.

Roland Barthes pisał o kochaniu miłości jako „czysto miłosnej perwersji”¹³⁵, która ostatecznie unicestwia kochany obiekt. Joe Randalf Ackerley nie dokonuje unicestwienia Tulipanki, chociaż pod ciężarem identyfikacji w końcowych fragmentach książki unicestwieniu ulega wcześniejszy styl narracji, a oba podmioty – ludzki i nie-ludzki – tracą dotąd wyraźnie między nimi stawianą granicę. Gdy Paul Ricoeur wyjaśnia dyskurs wychwalający, pisze, że miłość, w odróżnieniu do sprawiedliwości, nie argumentuje. Ackerley bez wątplenia argumentuje – domaga się sprawiedliwości dla swojej suki, przypominając o różnicach gatunkowych i rasowych. Czy więc obraz, który przedstawił Joe Randalf Ackerley w *Mojej Tulipance* nie jest obrazem miłości zwierzęcia? Lub inaczej: czy miłość psa nie jest miłością?

¹³⁴ Zob. S. Ahmed, *In the Name of Love...*

¹³⁵ R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 75.

Przedstawiony obraz afektu nie wpisuje się w miłość do miłości, dyskurs wychwalający, idealizację, a identyfikacja doprowadza do unicestwienia narracji. A jednak nie można łączącej Ackerleya i jego psa więzi wykluczyć z obszaru miłości. To, co sprawia problem w podporządkowaniu tej więzi którejkolwiek z powyższych propozycji, to pewnego rodzaju podwójność i symultaniczność pragnień. Tulipanka odczuwa pragnienie wynikające ze zobowiązań wobec natury i wobec „pana”. Owa duplikacja występuje również po ludzkiej stronie tej relacji – Ackerley pragnie zaspokoić jej potrzeby wynikające z przynależności gatunkowej oraz pragnie jej towarzystwa. Gdy wielość pragnień nie spotyka odpowiedniego zaspokojenia, obie strony ogarnia frustracja. Sprowadzenie tego zdwojenia do miłości platonicznej i cielesnej uruchomiłoby zbyt wiele kontekstów niepotrzebnych i niekoniecznie adekwatnych do relacji ze zwierzęciem, dlatego bardziej przydatne będzie powołanie się na romantyzm i naturę jako kategorie wyjaśniające. Ackerley sugeruje czytelnikowi posiadanie własnej koncepcji „romantyzmu” – nazywa romantyczką Miss Canvey, weterynarz, gdy ta nakazuje mu, aby był jedyną osobą karmiącą Tulipankę¹³⁶. Budowanie przywiązania jest dla niego specyficznym rodzajem intymności. Ta intymność czasami kompensuje Tulipance zaspokajanie pragnień drugiego rodzaju („A kiedy znaleźliśmy się już w domu, obdarzyła mnie pełnią miłosnego wdzięczenia się, której odmówiła małodusznemu Maksowi”¹³⁷). Chociaż właściciel stara się, by obie ścieżki pragnienia zaspokajane były w tym samym stopniu, to po pierwszym miocie zdaje sobie sprawę z niemożliwości takiego rozwiązania. Przytłacza go odpowiedzialność za powoływanie do życia nowych istot¹³⁸. Wtedy staje się jasne, że tylko jeden rodzaj pragnień może zostać zaspokojony, zarówno u pana, jak i jego psa. Wybór należał do Ackerleya, a Tulipanka na niego przystała, co znajduje potwierdzenie w scenie, w której suka na jedno zawołanie swojego imienia wybiera towarzystwo opiekuna ponad możliwość kopulacji w szczytowym czasie swego okresu płodności.

Drażenie zagadnienia przywiązania łączącego człowieka i jego zwierzęcego ulubieńca okazuje się wcale nie zbliżać nas do konkluzji znanych z relacji międzyludzkich, nawet gdy dokonuje się w kontekście więzi, o których mowa w *Mojej Tulipance*. Nasuwa się bowiem drugie pytanie: czy miłość do psa jest miłością? Skoro bowiem na pierwsze pytanie (czy miłość psa jest miłością?) możemy, jak zrobiła to Marjorie Gerber, założyć odpowiedź twierdzącą, a następnie, jak proponuje Erica Fudge, posłużyć się wyobraźnią niezbędną

¹³⁶ J.R. Ackerley, *Moja...*, s. 32.

¹³⁷ Ibidem, s. 75.

¹³⁸ „Zdrowia ani pomyślności nigdy nie można zapewnić, a jedynym sposobem uchylenia się od odpowiedzialności za życie zwierzęcia jest całkowite powstrzymanie się od obracania zwierzętami”. Ibidem, s. 135.

zarówno pisarzom jak i opiekunom zwierząt, to odpowiedź na drugie pytanie (czy miłość do psa jest miłością?) jest wymogiem uzyskania jakiegokolwiek wiedzy pewnej.

Tymczasem po ludzkiej stronie relacji sprawa nie wydaje się ani trochę bardziej pewna. Odrzucone zostały wszystkie proponowane formy, jakie może przyjąć ten afekt, jako nieadekwatne. Na dodatek okazuje się, że nawet w więzi tak otwartej na potrzeby zwierzęcia, jak ta opisana w *Mojej Tulipance*, dochodzi do wykluczania i podporządkowywania zwierzęcia człowiekowi. Dlaczego więc upieram się przy afekcie miłosnym jako kluczu do relacji człowiek – zwierzę domowe, skoro humanistyczna filozofia oferuje tradycję dyskursu o przyjaźni, w którego bogactwie być może udałoby się znaleźć bardziej przystające schematy? Przyjaźń wprowadza jednak chłodny dystans między wolne byty, którym przyznaje rozum i podmiotowość. Posthumanizm zaś prócz zmiany miejsca człowieka w świecie, śledzi również relacje wzajemnej odpowiedzialności w tej nowej konfiguracji bytów organicznych. Podobnie miłość – niesie ze sobą wzajemne zobowiązania, zadzierzga intymny związek między człowiekiem a zwierzęciem, w którym obie strony są za siebie odpowiedzialne, stwarza warunki do wzajemnego poszanowania przekraczającego podstawy utylitaryzmu. Donna Haraway w *Manifestacie gatunków stowarzyszonych* podkreśla sprzężenie naturokultur i miłości: „Znacząco inne dla siebie [Haraway i jej suczka Cayenne], pozostające w relacji konkretnej różnicy, ucieleśniamy znaczenie złośliwej infekcji zwanej miłością. Miłość ta jest historyczną aberracją i naturokulturowym dziedzictwem”¹³⁹. Uwzględnienie miłości w mówieniu o zwierzętach domowych pozwala twierdząco odpowiedzieć na pytanie zadane w poprzednim rozdziale: czy mówiąc o zwierzętach domowych dotyka się dyskursu posthumanistycznego? Czy nie są one zbyt zantropomorfizowane, by wytrącić człowieka z pozycji komfortu?

Żadna z powyższych propozycji ujęcia miłości nie odważyła się, a właściwie z założenia to wykluczała, objąć aspektu egoizmu miłości. Nie mam tutaj na myśli identyfikacji i idealizacji, w których podmiot czerpie przyjemność w absorbowaniu miłości, lecz raczej egoizmu po obu stronach relacji miłosnej – podmiotu i obiektu miłości, który polegałby na wykluczaniu innych podmiotów i obiektów z pola relacji. W tym miejscu rozumowanie zbliża się do propozycji Sary Ahmed, gdy pisze ona o miłości jako podstawie więzi narodu, która w skrajnych przypadkach – jak faszyzm – zmienia dyskurs nienawiści w dyskurs miłości, opierając identyfikację na wykluczeniu. Jednak egoizm, który proponuję,

¹³⁹ D. Haraway, *Manifest gatunków...*, s. 242.

nie ma posuwać się do nienawiści wobec niewchodzących w relację miłości obiektów¹⁴⁰, a jedynie wskazywać na konieczność wykluczania z tej relacji, gdy staje się zbyt złożona. Złożoność relacji może być paralizująca dla człowieka odnajdującego siebie w nowych konfiguracjach bytów proponowanych przez posthumanizm. Intymny związek z domowymi ulubieńcami, wzajemna ich za siebie odpowiedzialność, która w ciągu tysiącleci trwania tego związku rozrastała się o kolejne aspekty życia zarówno ludzi, jak i zwierząt, pomaga mu zadomowić się w pozycji, która nie jest już centralna. Nie jest to również na stałe określone miejsce, towarzystwo zwierząt domowych jednocześnie przypomina o dynamice posthumanistycznych konfiguracji, wprowadzając elementy ontologicznego niepokoju, oraz amortyzuje jej wstrząsy, nie wytrącając całkowicie z dotychczasowej wiedzy o świecie.

Moja Tulipanka jest nie tylko opisem jednostkowego przypadku pełnej czułości więzi między człowiekiem i jego psem, ale ukazuje tę więź w kontekście szerszym – afektu, jaki narodził się w momencie udomowienia. Narodziny afektu spowodowały konieczność wyboru, ten zaś jest przyczyną zarówno wzruszeń jak i frustracji – pan Tulipanki wzrusza się, gdy suka wybiera jego ponad towarzysza własnego gatunku, doznaje frustracji, gdy musi walczyć z naturą, chociaż tego nie chce, ale dawno temu zadzierzgnięta więź między człowiekiem a psem wymusza pozostawanie w stanie nieustannego napięcia. Złożoność relacji nie oznacza jej komplementarności, gdyż w prezentowanym tu układzie – wielości różnic i zróżnicowanych pragnień – miłość wymaga egoizmu i wykluczenia dla zachowania harmonii więzi. Zmagania tych podjął się człowiek w momencie udomowienia zwierzęcia, zgadzając się na powracającą falę bezradności, gdy równoległość egzystencji – ludzkiej i nie-ludzkiego ulubieńca – uniemożliwia równoczesne zaspokajanie pragnień ich obu.

¹⁴⁰ Chociaż egoizm jako aspekt miłości wyjaśniałby wykluczanie innych zwierząt z pola tego afektu. Ulubieńcy muszą być w jakiś sposób oznaczeni jako wyjątkowi. Wyjątkowość więzi ze zwierzętami domowymi polega na wykluczeniu z tej relacji innych zwierząt, stąd brak możliwości postawienia znaku równości między miłośnikiem psów i kotów a miłośnikiem zwierząt w ogóle o nachyleniu ekologicznym.

3. Zoadolescencje

3.1. Prawa zwierząt domowych i „co z nimi nie tak”

W 2013 roku w niemieckim parlamencie rozgorzała dyskusja na temat towarzystwa psów. Nie chodziło jednak tym razem o dobrostan ulubieńców w zaciszu domowym, ale o asystowanie czworonożnych przyjaciół podczas pracy ich właścicielom i właścicielkom – posłom i posłankom. Przebywanie zwierząt na terenie Reichstagu jest zabronione, wniosek o zmianę tego postanowienia złożono przekonując o kojącym wpływie towarzystwa psów – zainteresowani argumentowali swoje postulaty ustaleniami behawiorystów i psychologów, zgodnie z którymi obecność czworonogów redukuje stres, obniża ciśnienie krwi, pomaga w walce z depresją. Ostatecznie temat zarzucono ze względu na powagę instytucji oraz możliwe fobie nieposiadających zwierząt polityków, w tym samej kanclerz, a pytanie o możliwość zniesienia zakazu wprowadzania zwierząt przestało dotyczyć sali posiedzeń plenarnych, w której obecność byłaby zbyt kłopotliwa, i zaczęło dobiegać jedynie z poszczególnych biur poselskich¹. Zabawna historia z Bundestagu mogłaby służyć jako kolejna anegdota opowiadająca o wyjątkowej więzi między człowiekiem a psem, międzygatunkowym przywiązaniu, które urosło do rangi mitu. Odkrywa jednak również gatunkową hierarchię, na czele której w kulturze Europy i Ameryki Północnej stawiamy psa (tytułowe *Hunde-Lobby*). Wnioskodawcom nie chodziło przecież o zezwolenie na towarzystwo wykonujących swoją pracę psów-przewodników czy zarejestrowanych towarzyszy (tzw. Registered Emotional Companions²), ale o obecność ich własnych pupili dla własnej przyjemności. Hierarchiczne postrzeganie gatunków przekłada się na regulacje dotyczące ich dobrostanu, te z kolei, zamykając koło, utrwalają panującą hierarchię. Prawa zwierząt stawianych na wysokich szczeblach irracjonalnej hierarchii gatunkowej są wiele bardziej oczywiste od tych, których istnienie na dolnych szczeblach sprowadzamy do użytkowych obiektów oraz źródeł surowców i pokarmów. Co jednak ważniejsze, w interesującym nas tutaj kontekście, przypadek ten pokazał nie tyle przykład walki o prawa zwierząt, co prawa ludzi do ich towarzystwa, antycypując jeden z problemów, jakie stwarza miejsce zwierząt domowych w teorii praw zwierząt. Pytanie o dobrostan zwierząt można więc zadać dwójako. Jak rozumiemy dobrostan zwierząt w zależności od

¹ Zob. *Hunde-Lobby im Bundestag*, <http://www.cicero.de/blog/stadtgesprach/2013-09-12/hunde-lobby-im-reichstag> [dostęp: wrzesień 2013].

² Zob. <http://www.nsarco.com/emotional-support-animal.html> [dostęp: wrzesień 2013].

gatunku? W jaki sposób zróżnicowanie prawa względem zwierząt wpływa na postrzeganie ponadgatunkowych kategorii?

Postulat stanowienia, przestrzegania i rozszerzania praw zwierząt nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem, nieraz budzi złość i irytację. Jacek Bożek, założyciel i prezes organizacji ekologicznej Klub Gaja, w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej”, opowiadając o przełamywaniu oporu podczas walki o lepszy byt zwierząt, stwierdza, że łatwiej mu przekonywać ludzi do poprawiania dobrostanu zwierząt niż przypominać o przestrzeganiu praw należnych zwierzętom pozaludzkim³. Intuicyjne zwracanie się w stronę dobrostanu podczas interakcji z działalnością organizacji prozwierzęcej, jest kontynuacją rozróżnienia między ideą praw zwierząt a ideą zwierzęcego dobrostanu oraz stanowi ilustrację stanu, który Gary L. Francione nazywa „moralną schizofrenią”. Teoria praw zwierząt uważana jest za jeden z najbardziej radykalnych kierunków etyki środowiskowej⁴. Podważa ona bowiem tezę o posiadaniu moralnych uprawnień wynikających z przynależności do rodzaju ludzkiego. Prawo stanowione w takim rozumieniu wywodzi się z prawa naturalnego, które zaś obejmuje zarówno zwierzęta ludzkie, jak i nie-ludzkie. Prawa zwierząt reprezentują wachlarz ich interesów od prawa do życia i wolności od cierpienia po prawo do wolności i integralności cielesnej. Moralne obowiązki ludzi wobec przynajmniej niektórych zwierząt nienależących do gatunku *homo sapiens* (w szczególności tzw. zwierząt sensytywnych [*sentient*], zdolnych do odczuwania bólu i przyjemności, wykazujących złożoność życia w sferze poznawczej, emocjonalnej i społecznej), wytrącają z dotychczasowych schematów myślenia i moralnego oglądu świata. W ten sposób przyczyniają się do zmian w konstrukcji podmiotu, o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale.

Dorota Probuca w książce *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*⁵ przedstawia zarys historyczny idei praw zwierząt, sięgając aż do starożytnego Rzymu i poglądów prawnika Ulpiana Domicjusza (przełom II i III w. n.e.) i wskazując na osoby, które na przestrzeni wieków zasłynęły z troski o zwierzęta: Thomasa Tryona (XVII w.), Lewisa Gomperta (przełom XVIII i XIX w.), Edwarda Williama Nicholsona (przełom XVIII i XIX wieku) oraz Henry’ego Salta (koniec XIX w.). Od samego więc początku starania o uznanie statusu moralnego i prawnego zwierząt opierały się na dwóch filarach: z jednej strony był to inspirowany pitagoreizmem postulat wegetarianizmu (Tryon), z drugiej instytucjonalny charakter działań w formie inicjowania organizacji i towarzystw strzegących zwierzęcego

³ *Prawa zwierząt budzą złość, więc mówię o dobrostanie*, wywiad z Jackiem Bożkiem, rozmawiała: Ewa Furtak, gazeta.pl, 26 kwiecień 2013 [dostęp: maj 2013].

⁴ Zob. D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013.

⁵ D. Probuca, *Historia idei praw zwierząt w zarysie* [w:] Eadem, *Filozoficzne podstawy...*

dobrostanu (Gompertz). Postulaty te zakotwiczone były w przekonaniu o zdolności zwierząt do cierpienia. To ostatnie bynajmniej nie było oczywiste w obliczu: najpierw – arystotelizmu z gradacją dusz przynależnych bytom organicznym, później – kartezjanizmu ze wspomnianym już wielokrotnie w tej pracy poglądem o nieodczuwaniu przez zwierzęta cierpienia. Uznanie statusu moralnego, czyli faktu, że zwierzęta nie istnieją wyłącznie na użytek człowieka i należy im się dobre traktowanie ze względu na nie same, jest najsłabszym znaczeniem praw przysługujących zwierzętom⁶. Wzrost zainteresowania sytuacją zwierząt nastąpił w latach 60. XX wieku, kiedy to grupa intelektualistów skupiona wokół Oxford University rozpoczęła publiczną krytykę okrutnego traktowania zwierząt w hodowlach przemysłowych i laboratoriach. Na czele tzw. Grupy Oxfordzkiej stanął Richard R. Ryder, psycholog, twórca terminu gatunkowizm [*speciesism*]; składała się ona także z pisarek Ruth Harrison i Brigid Brophy oraz doktorantów filozofii Stanleya i Rosalindy Godlovitchów. Wkrótce do Oxfordu przybył Peter Singer, który pod wpływem znajomości z małżeństwem Godlovitchów zainteresował się zagadnieniem moralnego statusu zwierząt, a owocem pobytu Singera była jego słynna książka *Wyzwolenie zwierząt*⁷. Cztery lata po Singerze, w 1973 roku, do Oxfordu przybył amerykański filozof Tom Regan, który wkrótce miał zostać głównym głosicielem idei praw zwierząt⁸.

Wspominam o początkach kształtowania się postaw prozwierzęcych w filozofii prawa, ponieważ, jak proponuje Dorota Probuca, propagowanie od końca lat 70. XX wieku idei praw zwierząt może mieć związek z *postmodernistyczną falą praw czwartej generacji*, która objęła postulaty dotyczące ochrony różnych dotychczas dyskryminowanych grup, m.in. ze względu na rasę, płeć, orientację seksualną czy wiek⁹. W takim zaś razie powraca wątek walki o reprezentację, obecny również w początkach kształtowania się *human-animal studies*, omówiony w pierwszej części pracy. Ponadto przyjrzenie się kwestii zwierząt z uwzględnieniem różnic w postrzeganiu statusu zwierzęcia z punktu filozofii prawa pozwoli na wychwycenie i zrozumienie dysonansów, które będą przedmiotem tej części pracy.

Peter Singer w przedmowie do *Wyzwolenia zwierząt* przyznaje, że nie jest „miłośnikiem zwierząt” – jeśli rozumieć przez to posiadanie psa lub kota i opiekę nad nim. Zarówno zwolennicy idei zwierzęcego dobrostanu, głoszący postulaty zmian cząstkowych i ilościowych, jak wywodzący swą filozofię z utilitaryzmu i poglądów Jeremy’ego Bentham

⁶ D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Polak, Kraków 2014.

⁷ P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1975. Polskie wydanie: P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

⁸ Zob. D. Probuca, *Historia idei praw zwierząt w zarysie* [w:] Eadem, *Filozoficzne podstawy...*

⁹ D. Probuca, *O pewnych analogiach między „prawami zwierząt” a „prawami człowieka”* [w:] Eadem, *Filozoficzne podstawy...*, s. 64-65.

Singer, jak i zwolennicy praw zwierząt, czyli radykałowie-abolicjoniści dążący do zniesienia wszystkich przepisów zezwalających na posiadanie i eksploatację zwierząt, kwestię domowych ulubieńców spychają na margines rozważań, a samą kategorię zwierząt domowych traktują jak istniejące „zło konieczne”. Skupię się w tym miejscu na poglądach na temat zwierząt domowych, jakie przedstawiają Gary L. Francione i David DeGrazia.

Francione, wysuwający się na czoło abolicjonistów, zdiagnozował stosunek ludzi do zwierząt jako stan moralnej schizofrenii¹⁰, która polega na rozbieżności między deklarowanym stosunkiem do zwierząt a rzeczywistym ich traktowaniem. Jest ona również dobrze widoczna na przykładzie relacji do zwierząt domowych. Ta kategoria zwierząt jest szczególnie wyraźnie wystawiona na działanie afektywnego języka, co niejednokrotnie było dowodzone w tej pracy, dysonans pojawia się więc już przy zestawieniu deklarowanej sympatii, niejednokrotnie miłości, z osobą właściciela, odpowiadającego prawnie za swoje zwierzę/własność. Francione uważa więc, że zmiana stosunku do zwierząt powinna wiązać się z zniesieniem ich własnościowego statusu, a to z zasady kłóci się z koncepcją posiadania zwierzęcia domowego. Udomowione zwierzęta są uzależnione od człowieka w każdym aspekcie swojego życia, ich właściciel nie tylko decyduje o tym, jak je zakończą (ma prawo zdecydować o ich eutanazji bądź hodować je do ich naturalnej śmierci lub też przekazać komuś innemu), ale także o porach i ilości posiłków, spacerów, standardach opieki weterynaryjnej.

Amerykański prawnik nie widzi szansy w poprawie statusu zwierząt, nawet w sytuacji, gdyby zmienić go w sensie prawnym na podobny temu, jaki przynależy dzieciom. Dzieci bowiem, jakkolwiek podczas procesu wychowania, analogicznie do zwierząt domowych, podlegają mocy i woli swoich opiekunów, ostatecznie w mniejszym lub większym stopniu się usamodzielnia i rozwijają własną osobowość. Sam Francione przyznaje, że posiada pięć psów i każdego namawia do adopcji zwierząt. W jego opinii moralne prawo nie przysługuje funkcjonowaniu hodowli psów i kotów rasowych. Oprócz wątpliwych warunków oraz okrutnej eksploatacji zwierząt (głównie suk), hodowle nie powinny istnieć ze względu na sam fakt przyczyniania się do przedłużania instytucji własności. Jedynym więc wyjściem z tej sytuacji, która nie jest moralnie uzasadniona, byłaby likwidacja całej kategorii domowych ulubieńców poprzez zaprzestanie celowego rozmnażania. Francione pisze wręcz, że gdyby na świecie pozostały dwa ostatnie psy i gdyby od nas zależało pozwolenie na ich rozród, nawet w sytuacji gwarantującej im kochające domy, nie powinniśmy się wahać przed

¹⁰ D. Probuca, *O ludzkiej schizofrenii moralnej i prawie zwierząt do niebycia niczyją własnością. Poglądy Gary'ego L. Francione* [w:] Eadem, *Filozoficzne podstawy...*

położeniem kresu kategorii zwierząt domowych¹¹. Radykalne stanowisko pioniera abolicjonizmu realizowałoby się zatem w eliminacji jeśli nie całych gatunków, to przynajmniej całych ras.

Nieco mniej rewolucyjne poglądy posiada David DeGrazia, również przedstawiciel abolicjonistów. Za uzasadnione uznaje on hodowanie w domu gatunków w pełni udomowionych, jak psy i koty, stanowczo natomiast oponuje przeciw stawianiu w roli domowych towarzyszy przedstawicieli gatunków egzotycznych lub dzikich, takich jak małpy, myszy, kanarki, węże lub iguany¹², którym właściciele nie są w stanie zapewnić warunków zbliżonych do ich środowiska naturalnego. By trzymanie zwierząt (a więc psów i kotów) w domu nie było dla nich krzywdzące, oprócz podstawowej opieki, do której zapewniania zobowiązują właścicieli przepisy i ustawy panujące w poszczególnych państwach, według DeGrazii należy również dostarczyć zwierzęciu odpowiednią ilość ruchu, pobudzenia i towarzystwa. Spełnianie tych warunków niejednokrotnie wiąże się z wyrzeczeniami właścicieli, jednak, jak pisze DeGrazia, jest to część odpowiedzialności spadającej na człowieka wraz z pojawieniem się w domu zwierzęcia. Ludzie są również odpowiedzialni za nadmierne rozmnożenie gatunków udomowionych, tak więc do ich obowiązków należy kastrowanie i sterylizowanie zwierząt, preferowanie adopcji bezpańskich psów i kotów ponad kupno rasowych szczeniąt.

Gary L. Francione i David DeGrazia prezentują bardzo odmienne stanowiska w kwestii zwierząt domowych, chociażby dlatego, że DeGrazia dopuszcza możliwość uznania trzymania zwierząt domowych za moralnie uzasadnione. Punktem zapalnym dla kwestii zwierząt domowych jest problem własności – Francione wiąże go nieodłącznie z krzywdą zwierzęcia i potępia z moralnego punktu widzenia; dla DeGrazii jest silnie skorelowany z odpowiedzialnością i odpowiedzialność ta osadzona jest także w instytucji właściciela/właścicielki zwierzęcia. Vicki Hearne w eseju *What's Wrong With Animal Rights?*¹³, który nadał tytuł temu rozdziałowi, zastanawia się nad zasadnością i odpowiedzialnością praw zwierząt, jednocześnie odrywając się od akademickiej dysputy na ten temat. Jako filozof, ale jednocześnie praktyk – treserka psów – powraca do bezpośredniej więzi między zwierzęciem a człowiekiem, rozwiązując w ten sposób również problem własności. Wierzy ona w zasadę wzajemności posiadania – jeśli właściciel posiada psa, to

¹¹ Zob. G.L. Francione, „*Pets*”: *The Inherent Problems of Domestication*, http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/#.VI658SuG_h4 [dostęp: wrzesień 2013].

¹² Zob. D. DeGrazia, *Trzymanie zwierząt w domach i ogrodach zoologicznych* [w:] Idem, *Prawa zwierząt...*

¹³ V. Hearne, *What's Wrong With Animal Rights?* “Harper’s Magazine” 1991, nr 283.

pies posiada właściciela. Zaimek dzierżawczy „mój” zawsze świadczy o istnieniu dwóch stron relacji i dotyczy ich w takim samym stopniu. Oczywiście relacja ta może być bardziej ścisła i czuła, jak między moja matka/moja córka, bardziej ograniczona jak między mój kraj/mój obywatel, ale nigdy nie uwalnia jednej strony, zniewalając drugą. Jeśli tak się dzieje, dochodzi do nadużyć, podczas gdy obie strony relacji powinny być sobie wzajemnie posłusznymi. Utopijny głos Hearne godzi stanowiska filozofów praw zwierząt w kwestii domowych ulubieńców, jednak zebranie tych trzech postaw nie ma na celu ujednoczenia i poszukiwania złotego środka. Hearne pytając wprost w tytule swojego eseju „co jest nie tak z prawami zwierząt?” nie rozpoczyna krytyki małego zasięgu tychże praw, ale podważa ich założenia, które realizowałyby się poprzez zaprzestanie jakiegokolwiek interakcji pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Innymi słowy zauważa, że ograniczenie ekspansji człowieka eksplorującego inne gatunki wiązałoby się z przerwaniem ciągłości na linii zwierzęta ludzkie i nie-ludzkie, między innymi poprzez eliminację kategorii zwierząt domowych. Pytanie Hearne jest więc w gruncie rzeczy tożsame z pytaniem zawartym w tytule tego rozdziału: „co jest nie tak” z prawami zwierząt domowych? Stanowisko Hearne nie jest tym samym prostym złotym środkiem pomiędzy wyżej zaprezentowanymi poglądami abolicjonistów, ani nawet pomiędzy poglądami abolicjonistów i zwolenników dobrostanu zwierząt. Zestawienie tych różnych stanowisk przypomina, jak kłopotliwa dla teorii praw zwierząt jest kategoria zwierząt domowych. O ile bowiem łatwo zgodzić się z abolicjonistami w kwestii propagowania adopcji psów i kotów oraz z krytyką warunków, w jakich hodowane są psy rasowe, to głos Hearne przypomina o zróżnicowanych potrzebach poszczególnych ras, które wrosły w krajobraz naturokultur, a które umykają teorii prawa. Ponadto każdy z tych głosów odsłania inny aspekt języka wstydu konstytuującego posthumanistyczną podmiotowość, który będzie omówiony w ostatnim rozdziale tej części pracy.

Ten krótki rozdział nie rości sobie pretensji do stanowienia przeglądu najważniejszych kwestii dotyczących praw zwierząt. Jest to zagadnienie zbyt szerokie, by mogło zostać ujęte jako zaledwie rozdział lub część pracy¹⁴, jednocześnie nie stanowi ono

¹⁴ Literatura dotycząca praw zwierząt rozrasta się w ostatnich latach, również na gruncie polskim. Oprócz wspomnianej powyżej ciekawej książki Doroty Probuckiej, informacji na temat dobrostanu innych gatunków niż ludzki można szukać w pozycjach: M. Mozgawa, *Prawnokarna ochrona zwierząt*, Lublin 2001; *Prawna ochrona zwierząt*, red. M. Mozgawa, Lublin 2002; J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt?* Toruń 2005; T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007; M. Gabriel-Węglowski, *Przestępstwa przeciwko humanitarnej ochronie zwierząt*, Toruń 2008; Ł. Smaga, *Ochrona humanitarna zwierząt*, Białystok 2010; *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardocka, A. Gruszczynska, Toruń 2012; M. Goettel, *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym*, Warszawa 2013.

Propagowanie wiedzy o prawach przynależnych zwierzętom wspierają wydawane przez Fundację Międzynarodowy Ruch na Rzecz Zwierząt „Viva” „Zeszyty Praw Zwierząt” oraz działająca od 2008 roku w Warszawie Biblioteka Praw Zwierząt.

elementu konstruującego główną oś omawianego tu tematu. Pamiętając o anegdocie z niemieckiego parlamentu, przytoczonej na początku tego rozdziału, i przezroczystej obecności domowych ulubieńców w otoczeniu swoich właścicieli, należy przyznać, że obecność zwierząt domowych w teorii praw zwierząt jest odwrotnością przezroczystości. Są one bowiem kłopotliwym marginesem, który nie istnieje bez prawa własności, a jednocześnie likwidacja tego prawa wymazałaby jeden z bliższych związków człowieka ze zwierzęciem. Ponadto są one także nieprzezroczyste w etyce społecznej – postępowanie wobec zwierząt domowych regulują przepisy, jednak opinia publiczna bardziej niż wobec jakiejkolwiek innej kategorii zwierząt domaga się egzekwowania tychże przepisów. Bestialskie zachowania wobec psów i kotów spotykają się z krytyką społeczną i coraz częściej wysokimi karami, w tym pozbawienia wolności. Jednak, jak pisał Joe Randalf Ackerley, te najbliższe człowiekowi zwierzęta są „głupio kochane i głupio nienawidzone”. I to właśnie zarówno nienawiść, jak i miłość bywa przyczyną ich cierpienia. Kierunki przepisów regulujących status i ochronę prawną zwierząt domowych oraz teorii praw zwierząt nie podążają do końca równolegle. Jakkolwiek skutecznie obostrzenia nie strzegłyby bezpieczeństwa i dobrostanu zwierzęcych towarzyszy, kwestia własności będzie wprowadzać dysonans uniemożliwiający osiągnięcie pełni harmonii.

Nakreślenie, w jaki sposób prawa zwierząt i ich krytyka korelują z definicją zwierząt domowych opartą na hierarchii gatunkowej, wyznacza drogę rozważaniom w kolejnych rozdziałach. Będzie ona zmierzać w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek został wyznaczony przez cechę dystynktywną, jaką jest swoista nietykalność zwierząt domowych oparta o tabu pokarmowe. Obejmuje ono zarówno zakaz spożywania zwierząt domowych przez ludzi, jak i zakaz spożywania zwierząt domowych przez siebie nawzajem. Ten pierwszy obostrzony jest bardziej przez zakazy kulturowe niż prawne, chociaż przepisy utrwalają kulturowe tabu poprzez wyodrębnianie zwierząt domowych i zwierząt gospodarskich. Również, jak będzie mowa w kolejnym rozdziale, zakaz spożywania zwierząt domowych przez siebie nawzajem jest zakorzeniony zarówno w przekonaniach o podłożu kulturowym, jak i w regulacjach prawnych. Mimo to przestrzeń domowych ulubieńców pozostaje przestrzenią mięsożerną. Drugi kierunek, ku któremu wyjście umożliwia zagadnienie praw zwierząt, to język afektu, jaki wyłania się z tego dyskursu. Prawa zwierząt są bowiem w tej części pracy rozpatrywane jako punkt wyjścia do omawiania procesu dojrzewania relacji ludzi i zwierząt. Dojrzewanie to, jak często bywa, warunkowane jest wstydem i on dynamizuje w tym przypadku język afektu.

3.2 Z chlebem. Tabu pokarmowe a związek człowieka ze zwierzęciem domowym

„Ostatecznie, czyż nie karmimy wszyscy
«naszych» głodnych zwierząt towarzyszących ciałami
innych zwierząt?”

Matthew Calarco, *Deconstruction is not vegetarianism*

Gdy Joe Randolph Ackerley zdecydował się odmówić swojej suce Tulipance dalszych doświadczeń seksualnych, zezwolił jej polować na dzikie króliki i z niejakiem zawstydzeniem przyznawał się przed czytelnikiem do zaobserwowanej u sukki rozkoszy czerpanej z zabijania¹⁵. Dopełnienie w postaci konsumpcji okazuje się równie bezwzględne w swych żądaniach, co prokreacja i śmierć, pochłanianie jednego ciała przez drugie odbywa się łączywie, zaspokajając nie tyle głód, co smak i pożądanie. Ackerley świadom potencjalnych wyrzutów ze strony czytelnika tłumaczy swoją uległość wobec zachcianek sukki („Tak: schwytała go i zagryzła! [...] Królik był młodziutki. Czy zdołałbym go jej odebrać? Mógłbym, gdybym zechciał. [...] Nic nie szkodzi, niech się nasyci całą swoją zdobyczą, zwłaszcza w tym okresie musi mieć wszystko, czego zapragnie...”¹⁶). Pozwolenie na polowania i zaspokajanie się zdobyczą (a zatem na polowania, które nie odbywają się w służbie człowiekowi) narusza bowiem intymną więź między człowiekiem a psem (pamiętamy, jak Ackerley nazwał „romantyczką” weterynarz, Miss Canvey, gdy ta zaleciła mu bycie jedynym dostarczycielem pokarmu dla jego sukki¹⁷). Z jednej strony obawa przez utratą zwierzęcia na rzecz innego człowieka, a z drugiej na rzecz natury, każe monopolizować źródło pokarmu. Jak ważnym katalizatorem w relacji człowiek – zwierzę domowe jest p o k a r m , pisała Erica Fudge, zwracając uwagę na kolejne zakazy: zakaz zjadania zwierząt domowych przez człowieka oraz zjadania się przez zwierzęta domowe nawzajem¹⁸. Jonathan Safran Foer w swojej książce *Zjadanie zwierząt* pisze: „Z jakiegoś powodu niektóre rzeczy zawsze były i będą tematami tabu – nie baw się ogniem, nie całuj się z siostrą, nie jedz zwierząt, które mieszkają z tobą w domu. Z punktu widzenia ewolucji niektóre rzeczy zwyczajnie nam szkodzą”¹⁹. Podsumowując zakazy dotyczące pokarmu w aspekcie zwierząt

¹⁵ J.R. Ackerley, *Moja Tulipanka*, przeł. W. Sadkowski, Warszawa 2013, s. 146-147.

¹⁶ Ibidem, s. 147.

¹⁷ Ibidem, s. 32-33.

¹⁸ E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Eadem, *Animal*, London 2002, s. 34.

¹⁹ J.S. Foer, *Zjadanie zwierząt*, przeł. D. Dymińska, Warszawa 2013, s. 30.

domowych, można wyszczególnić ich trzy rodzaje: nie zjadamy ich, nie pozwalamy, by zjadały siebie nawzajem, wreszcie – stojący u początków wyodrębniania kategorii zwierząt przenoszący ich funkcję z użyteczności na sprawianie człowiekowi przyjemności – zakaz samodzielnego zdobywania pożywienia w drodze polowań.

Zastanowienie nad pochodzeniem pokarmu to przedmiot *Dociekań psa* Franza Kafki. U Kafki przyjęcie perspektywy psa poszukującego odpowiedzi na pytanie o to, skąd bierze się na ziemi pożywienie, staje się pretekstem do ogólnych rozważań na temat poznania. Manifestacja przynależności do psiego gatunku opiera się na próbach przekonywania odbiorcy, że tylko reprezentant danego gatunku może być podmiotem poznającym. Zmiana, jakiej dokonuje pisarz, by zmodyfikować podmiot z ludzkiego na zwierzęcy jest więc ilościowa, a nie jakościowa, cofa on zdolności poznawcze prowadzącego narrację podmiotu gdzieś pod granicę myślenia magicznego przyobleczonego w pozory naukowości²⁰. Pies w takim ujęciu staje się figurą myślenia człowieka o świecie. Przyjmując jako podstawę narracji „psi” odpowiednik antropocentryzmu, autor odwraca kartezyjanizm „do góry nogami”²¹. Jest to z pewnością ciekawy zabieg, lecz na razie pozostanie on na marginesie naszych aktualnych rozważań. Udaje się jednak Kafce przemycić do tych swoistych medytacji nad poznaniem ślady wyjaśniające myślenie o psie i wybór tego a nie innego gatunku jako głosu reprezentującego ludzkie wątpliwości. Narrator-pies poszukując odpowiedzi na pytanie o to, skąd ziemia bierze pożywienie, przyznaje, że to nie „zmartwienia ziemi” go obchodzą w tym problemie:

²⁰ Margot Norris, analizując postaci hybrydyczne w prozie Franza Kafki, pisze o problemie poznania w *Dociekaniach psa* w następujący sposób: „Instynktowne zachowanie jest skodyfikowane jako naukowe prawo w fenomenologicznych wyjaśnieniach psa” (M. Norris, *Kafka's Hybrids. Animals and Mirrored Humans* [w:] *Kafka's Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings*, eds. M. Lucht, D. Yarri, Lanham 2010, s. 25). Moja propozycja nazwania myślenia Kafkowskiego psa magicznym nie kłóci się z tym, co pisze Norris, potwierdza proste przeniesienie ludzkich schematów poznawczych, jakiego dokonał Kafka budując figurę psa. Jednak przyłożenie miary antropologicznej (myślenie magiczne zamiast instynktu) bardziej współgra z operowaniem przez Kafkę „antropocentryzmem na opak”, o którym będzie mowa w następnym przypisie.

²¹ Kafkowski pies przyjmuje iście kartezyjską perspektywę w ocenie istot innych niż psy, wskazując na mechaniczność niezrozumiałych sobie reakcji, które z jego punktu widzenia nie są odpowiedzią i nie tworzą języka: „Oprócz nas psów żyją wokół rozmaite rodzaje istot, biedne, niepozorne, nieme, jedynie do pewnych wrzasków ograniczone stworzenia, wiele spośród nas psów bada je, nadało im nazwy, próbuje im pomóc, wykształcić je, podźwignąć itp.” (F. Kafka, *Dociekania psa*, przeł. Ł. Czyżewski, Kraków 1988, s. 6). Cytowana już Margot Norris, podejmując myśl Marjorie Gerber (która wspomniała o „wywróceniu przez Kafkę kartezyjskiego antropocentryzmu do góry nogami”; M. Gerber, *Dog Love*, New York 1996, s. 114), pisze: „Tak więc, rzeczywiście, jednym z efektów tej historii jest wywrócenie antropocentryzmu na lewą stronę poprzez parodiowanie świata gatunkowego narcyzmu, który pozwala ludziom na postrzeganie innych istot wyłącznie z punktu widzenia własnej kulturowej przewagi. W zwierciadle historii Kafki rozpoznajemy siebie jako niezdolnych do uznania, że jesteśmy jedynie stworzeniami wkomponowanymi w organiczny wszechświat tętniący niezliczonymi formami życia, z których każda jest dla siebie centrum wszechświata” (M. Norris, *Kafka's Hybrids...*, s. 24).

W najmniejszym stopniu, było mi to – jak wkrótce się przekonałem – zupełnie obojętne, obchodziły mnie jedynie psy, nic poza tym²².

Przyjęcie postawy szowinistycznej wydaje się naturalną konsekwencją przyjętego punktu widzenia, który zależy od przynależności gatunkowej: „W psach zawarta jest cała wiedza, suma wszystkich pytań i wszystkich odpowiedzi”²³. Przypomina również, iż poznanie danego gatunku jest możliwe jedynie z pozycji wewnętrznej wobec niego, bycia jego reprezentantem (po raz kolejny więc przychodzi odwołać się, chociażby jedynie na marginesie, do eseju Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*). Prosta projekcja, która w każdym przypadku dopatruje się dbałości o dobro gatunku, odsłania jednak również dysonans między pragnieniem przynależności do wspólnoty a otwarciem na poznanie innego:

Krążysz wokół bliźniego, pienisz się z żądy, smagasz się własnym ogonem, pytasz, prosisz, wyjesz, gryziesz i osiągasz – i osiągasz to, co osiągnąłbyś i bez żadnego wysiłku: życzliwe zainteresowanie, przyjazne dotknięcia, zaszczytne obwąchiwania, serdeczne uściski, twoje i moje wycie miesza się w jedno, wszystko ku temu zmierza: zachwycić się, zapomnieć i odnaleźć, lecz to jedno, co przede wszystkim chciałeś osiągnąć: wyznanie wiedzy – będzie ci odmówione.²⁴

Przynależność do wspólnoty opiera się na milczącym porozumieniu dotyczącym eksploataowania tego, co poza nią wykracza („Na tę prośbę, wypowiedzianą lub milczącą, odpowiadają w najlepszym razie, gdy kuszenie posunęło się już do najdalszych granic, jedynie otępiąle miny, niechętne spojrzenia, zamglone, smutne oczy”²⁵). Główny przedmiot dociekań tytułowego psa w urwanym opowiadaniu Franza Kafki to umiejscowienie źródła pokarmu. Tym, co przeszkadza w zdobyciu tej wiedzy, jest pragnienie wspólnoty z innymi przedstawicielami gatunku, którzy czerpią z tego samego źródła. Wspominam o *Dociekaniach psa*, ponieważ silne u Kafki motywy wspólnoty, wspólnej tajemnicy i zbiorowej wiedzy stanowią doskonały punkt wyjścia dla dalszych rozważań, łączący relację z tabu pokarmowym.

Wspólnota pokarmu przybierając postać symbiozy, pozwala na włączanie w jej obręb innych gatunków. Donna Haraway przedstawiając fundamenty, na których opierają się

²² F. Kafka, *Dociekania...*, s. 21.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

gatunki towarzyszące, sięga do źródłosłowu towarzysza [*companion*], który odnajduje w łacińskim *cum panis* – z chlebem. Wspólny posiłek i łamanie się chlebem to przystawanie ze sobą, radość i koleżeństwo, zacieśnianie więzów we wspólnocie przyjemności i interesów²⁶. Haraway, prezentując wymiar towarzysza, posługuje się symboliką chleba, ale sięga również do ciała i krwi, przedstawiając drugi człon proponowanej przez siebie kategorii, czyli gatunek. W gatunku realizuje się bowiem doktryna o Rzeczywistej Obecności pod dwiema postaciami, chleba i wina, transsubstancjalnych znaków ciała²⁷. Symboliczne upostaciowanie ciała rozmywa krwawy wymiar ofiary, pochłanianie jednego ciała przez inne. Zaciera także krwawy aspekt tworzonej poprzez konsumpcję oraz podziały na zjadane i zjadających wspólnoty, o której pisze Jonathan Safran Foer: „Podejmowanie decyzji żywieniowych utrudnia nam to, że zwykle jemy w towarzystwie. Wspólnota stołu od zawsze wpływała na kształtowanie społecznych więzi. Jedzenie, rodzina i wspomnienia są ze sobą nierozzerwalnie związane. Jesteśmy zwierzętami, które jedzą zwierzęta”²⁸.

Włączenie do wspólnoty posiłku zwierząt domowych współgra z językowymi formami ich określającymi, takimi jak: „jak członek rodziny”, „czworonożny przyjaciel”. Uprzywilejowanie domowych towarzyszy poprzez symboliczne łamanie się z nimi chlebem, realizowane we włączeniu ich we wspólną konsumpcję mięsa innych zwierząt, nie jest zbieżne z poglądami zwolenników praw zwierząt. Francione opowiadający się za eliminacją całej kategorii zwierząt domowych w imię ich prawa do niebycia niczyją własnością, sprzeciwiający się celowemu rozmnażaniu psów i kotów, zachęca do adopcji bezpańskich osobników, o czym była już mowa poprzednim rozdziale. Jednak przy tej okazji należy rozwinąć odwołanie do myśli Francione, który postuluje, by domowi towarzysze wraz ze swoimi ludzkimi opiekunami przechodzili na dietę wegańską. Przy zachowaniu zasad weganizmu posiadanie zwierząt domowych pochodzących z adopcji Francione uznaje za moralnie uzasadnione. W przypadku zwierząt, które ze względu na uwarunkowania biologiczne nie mogą współdzielić z człowiekiem diety wegańskiej, takich jak koty, wobec których Francione przyznaje się do niepełnej wiedzy dotyczącej odżywiania, karmienie

²⁶ Poza *Manifestem...* Haraway rozwija definicję gatunków stowarzyszonych m.in. także w: D. Haraway, *Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding* [w:] *Queering the Non/Human*, eds. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008.

²⁷ Należy w tym miejscu sięgnąć po oryginalną wersję, gdyż polskie tłumaczenie rozmywa aspekt ofiary, który opalizuje w znaczeniu gatunku: „Third, my soul indelibly marked by a Catholic formation, I hear in species the doctrine of the Real Presence under both species, bread and wine, the transsubstantiated signs of the flesh”. D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003, s. 15.

²⁸ J.S. Foer, *Zjedanie...*, s. 219.

mięsem jest zaledwie moralnie usprawiedliwione²⁹. Psy i koty, zwłaszcza w środowisku miejskim, żywione są gotowymi karmami, których szeroki wybór dostępny jest w sklepach zoologicznych, a najpopularniejsze w każdym markecie; ich zakup to dla właścicieli zwierząt rutynowa część uzupełniania zapasów spożywczych, element codziennych rytuałów związanych z jedzeniem, a także oznaka okazywania specjalnych względów ulubieńcowi, nagradzania go, rozpieszczenia czy celebrowania przywiązania do zwierzęcia³⁰. Jeśli właściciele wobec swoich zwierząt stosują politykę „resztek ze stołu”, zwierzę nadal pozostaje włączone we wspólnotę mniej lub bardziej przetworzonego posiłku. Osoby, które same przygotowują posiłki dla swoich zwierząt z nabywanych podrobów czy tuszy, stoją najbliżej utożsamienia mięsa z ciałem zwierzęcia, czego nie można powiedzieć o gotowych, zwłaszcza suchych, karmach w postaci granulatu z wielokrotnie przetworzonych składników odzwierzęcych. Zawartość składników odzwierzęcych w gotowych karmach dla psów i kotów nie zawsze jest równoznaczna z zawartością mięsa. Granulowana, monolityczna forma suchego pokarmu pozwala zapomnieć o możliwych składnikach – poćwiartowanych lub zmielonych w całości ciałach zwierząt hodowlanych, przyjmujących postać nieobecnego referenta³¹ – kościach, skórce czy piórach poddanych mechanicznej obróbce. Powstrzymywanie kota przed uleganiem instynktowi drapieżcy, polowaniami i zjadaniem swoich ofiar wydaje się więc czasem bardziej uspokojeniem sumienia właściciela niż dbałością o zdrowie podopiecznego. Wśród szerokiej oferty produktów spożywczych dla psów i kotów dostępne są również dobrze zbilansowane karmy wegetariańskie i wegańskie, do których przychylił się Francione. Inicjatywa wyłączenia z jadłospisu składników odzwierzęcych należy więc do żywiciela – człowieka, który zaprasza do stołu, włącza zwierzę we własną dietę wegańską czy też nie. W dalszym ciągu mamy więc do czynienia ze wspólnotą stołu, symbolicznym łamaniem chleba z gatunkami towarzyszącymi, chociaż nie opiera się ona już na konsumpcji mięsa. Tworzona jest nowa wspólnota, nowe nawyki

²⁹ Zob. słuchowisko G.L. Francione, *Commentary 4: Follow Up to „Pets” Commentary: Non-Vegan Cats*, http://www.abolitionistapproach.com/follow-up-to-pets-commentary-non-vegan-cats/#.VWRCXk_tmko [dostęp: grudzień 2014].

³⁰ Urozmaicenie asortymentu żywności dla domowych ulubieńców dąży w kierunku zaspokajania zachcianek – tak czworonogów, jak i ich właścicieli, wychodząc daleko poza podstawową potrzebę zaspokojenia głodu. „Psiastkarnia”, czyli pierwsza w Polsce ciastkarnia dla psów, oferuje dostosowane do psiej diety słodkie smakołyki, a w czasopismach hobbystycznych adresowanych do amatorów gatunku oprócz ofert producentów karm i przysmaków zachwalających ich walory odżywcze, możemy natknąć się m.in. na takie reklamy jak ta: „Nasze ręcznie dekorowane torty na Walentynki to idealny prezent dla twojego pupila” („Przyjaciół Pies” 2013, nr 2, s 43). Walentynki, urodziny lub rocznica adopcji czy zakup ulubieńca, nauczenie się nowej sztuczki czy też wynagrodzenie nieobecności opiekuna włączają pożywienie jako ważny, warunkujący rytuały, składnik afektywnego związku między człowiekiem i jego zwierzęciem.

³¹ *Absent referent* to pojęcie Carol Adams na zapomnianą w społecznej percepcji obecność zwierzęcia w mięsie. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, Cambridge 1990.

żywieniowe i smakowe, zwyczaje związane z przygotowywaniem posiłków, które są alternatywą dla mięsnej wspólnoty pokarmowej, o czym pisał Foer.

Udomowione zwierzęta domowe mogą współdzielić z człowiekiem jego dietę, zwyczaje żywieniowe, czasem dosłownie zasiadać z nim do stołu. Podążają za człowiekiem, przyjmując zwyczaje swojego żywiciela od karnizmu³², przez wszystkożerność, po wegetarianizm i weganizm. Może więc przychodzi powtórzyć wątpliwość, która nasunęła się przy okazji omawiania znakowości zabawy i zabawek – czy mówienie o zwierzętach domowych dotyka dyskursu posthumanistycznego? Czy nie są one zbyt wrośnięte w strukturę ludzkiej kultury, by za ich pomocą możliwa była zmiana kąta widzenia na miejsce człowieka w świecie? Wreszcie – czy tabu pokarmowe, które domyka definicję zwierząt domowych, a co za tym idzie, jego omówienie jest niezbędne dla tematu pracy, nie jest silnie zakorzenione w myśleniu antropocentrycznym? Porządek antropocentryczny idzie w parze z karnofallogocentrycznym, do której to korelacji jeszcze powrócę. Wraz z posthumanistyczną³³ redefinicją języka, otwartą teraz na systemy semiotyczne wykraczające poza ludzkie systemy znakowe, zmianie uległo także pojęcie ciała, nie ograniczane już wyłącznie do ludzkiego, co wynika z założenia, że każde życie jest wcielone³⁴. Problem cielesności zwierząt domowych i wyłaniającej się zeń ontologii będzie przedmiotem kolejnej części pracy. W tym miejscu pragnę bardziej niż tym, co na pograniczu ciał, zająć się tym, co inkorporowane i w rezultacie współtworzy wcielone *ja*³⁵. Istnienie symbiotycznie współdziałających ze sobą *ja*, zarówno w obszarze zasiedlonego ciała, jak i współdzielonym obszarze zewnętrznym, nie jest wolne od zadawania śmierci. Eufemizm symbiozy zasadza się

³² Karnizm (ang. *carnism*) – niewidoczny system przekonań lub ideologia przyzwalająca człowiekowi na jedzenie pewnych rodzajów zwierząt. Karnizm jest dokładnym przeciwieństwem wegetarianizmu lub weganizmu. Za: www.vegepolska.pl/karnizm. [dostęp: styczeń 2015].

³³ Zgodnie z założeniami poczynionymi we wstępie, pisząc „posthumanizm” mam na myśli posthumanizm krytyczny, odżegnywanie się od nurtów transhumanistycznych, które według Cary’ego Wolfe’a są posthumanizmu przeciwieństwem. Przypominam o tym rozróżnieniu ze względu na zbliżanie się głównego nurtu rozważań do problemu cielesności, który w diametralnie różny sposób ujmowany jest przez afirmujący materialność życia posthumanizm i uciekający w cyfryzującą futurologię transhumanizm.

³⁴ Zob. M. Bakke, *Ciała posthumanizmu* [w:] Eadem, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012, s. 67.

³⁵ O biocentrycznej perspektywie zmieniającej pojęcie ludzkiego ciała pisze Monika Bakke: „Z inspiracji biologią, szczególnie biologią molekularną, pytanie o człowieka zadane ponownie jest w istocie już pytaniem o człowieka-zwierzę, człowieka-roślinę, człowieka-bakterię etc. Człowiek jest bowiem swoistym temporalnym kolektywem skupiającym wiele innych form życia pozostających w relacji nieustannej wymiany ze sobą nawzajem i ze światem zewnętrznym. Tak rozumiane ciało człowieka jest już zawsze nie-tylko-ludzkie, pozostaje bowiem z konieczności otwarte na inne formy życia zasiedlające je, jak i te, z którymi dzieli przestrzeń zewnętrzną”. Ibidem, s. 73. Rozważania o posthumanistycznym ciele ludzkim, bądź jak pisze Bakke, nie-tylko-ludzkie, odbywają się tutaj jedynie na marginesie, jednak muszą zostać przywołane jako tło, z którego można wyprowadzić analogie dla zasymilowanych z człowiekiem bytów nie-ludzkich, które również są zanurzone w dynamice kolektywu ciał.

na posthumanistycznej zoe-filii, upłynniającej granice między życiem i śmiercią³⁶. Wchłanianie i pochłanianie kolejnych ciał w dynamice ja opiera się w większym lub mniejszym stopniu na stawaniu-się-niewykrywalnym. Żywotność anihilująca granice między ciałami nie liczy się z arbitralnością podziałów, jak zauważa Donna Haraway: „dzielenie ziemskich istnień na te, które możemy zabić, i te, których nie możemy, to fałszywy krok. Błędym krokiem jest także udawanie, że można żyć poza relacjami zabijania”³⁷.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, które będą punktem odniesienia dla drugiej i trzeciej części tego rozdziału, przede wszystkim należy przyznać, że udomowione zwierzęta domowe są członkami ludzkiej wspólnoty pokarmowej, niezależnie od tego, czy poczucie wspólnoty budowane jest od nowa, czy opiera się na szeroko pojmowanych tradycyjnych nawykach żywieniowych. Projekcja ludzkich przyzwyczajzeń, mniej lub bardziej obciążonych przemyśleniami etycznymi, na zwierzęta zamieszkujące tę samą przestrzeń domową niewiele zmienia w definicji zwierząt domowych, ukutej przez Yi-Fu Tuana, z którą na łamach tej pracy toczy się polemika³⁸. Należy jednak przypomnieć, że Tuan w zakresie definicji domowego ulubieńca włącza nie tylko udomowione zwierzęta domowe, których behavior został zmodyfikowany przez domestykację, ale także efekty długotrwałego bioprzemysłu modelującego fizyczną formę zgodnie z ludzkim pragnieniem przyjemności patrzenia. Dla Tuana najlepszym przykładem domowego ulubieńca jest tzw. złota rybka, produkt kilkusetletnich przekształceń gatunków początkowo łowionych dla spożycia, który ostatecznie stał się ozdobą domostw³⁹. Umieszczenie złotej rybki na szczycie kategorii

³⁶ W tym miejscu należy przypomnieć głos Rosi Braidotii o śmierci jako stawaniu-się-niewykrywalnym nomadycznego podmiotu: „Śmierć nie jest porażką czy wyrazem strukturalnej słabości w sercu życia, ale integralną częścią jego produktywnych cykli. [...] W rezultacie śmierć stanowi jedynie oczywisty przejaw zasad aktywnych w każdym aspekcie życia: pre-indywidualnej, bezosobowej mocy *potentia* i afirmacji wielorakości, nie zaś jednostronności; oraz zasady powiązania z zewnątrz, posiadającym kosmiczne wymiary i nieskończonym”. R. Braidotii, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 307.

³⁷ D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.

³⁸ Do współdzielenia weganizmu i wegetarianizmu ze swoimi zwierzętami powróć jeszcze w trzeciej części tego rozdziału. W tym miejscu zwracam jedynie uwagę na zachowanie wspólnoty pokarmowej, a nie jej znaczenie, gdy wykluczone zostają pokarmy odzwierzęce.

³⁹ Yi-Fu Tuan przytacza historię popularności tzw. złotej rybki: „Jako ilustracje weźmy pod uwagę dwa dobrze udokumentowane zwierzęta, złotą rybkę i psa, pierwsze hodowane wyłącznie jako ulubieniec [*pet*], drugie z różnych powodów. Od XIX wieku złota rybka stawała się jednym z najbardziej popularnych domowych zwierzątek na świecie i nigdzie nie była bardziej popularna niż w miejscach swojego pochodzenia – Chinach i Japonii. Żaden chiński dom nie był kompletny bez *chin-yü* w błotnistej sadzawce lub, drugiej skrajności, rzeźbionym w kości słoniowej połączanym akwarium. Każdy duży plac targowy w Japonii posiada stoisko *kingyo*, przy którym koneserzy niezależnie od wieku toczą eksperckie debaty na temat względnych wartości każdego okazu. W świecie zachodnim niemal każdy sklep zoologiczny sprzedaje złote rybki. Złote rybki w małych szklanych kulkach były swego czasu popularnymi nagrodami w wesołych miasteczkach. Obecnie, w amerykańskich hrabstwach oraz na targach wiejskich są przekazywane w plastikowych torbach. Londyńscy domokrażcy mieli w zwyczaju wymieniać złote rybki za używane ubrania. Chociaż od lat 30. XX wieku te praktyki są w zaniku, złota rybka pozostała w użyciu jako dekoracja wnętrz. W pokoju umeblowanym w

domowych ulubieńców przypomina o funkcji trofeum, jaką ulubieniec ma pełnić. Szklane akwarium eksponuje to, co jest jedynie sygnalizowane przy okazji wystaw psów i kotów rasowych – że zwierzę jest także o k a z e m. Jeszcze dosadniej demonstrują to zwierzęta egzotyczne, wyrwane ze swojego habitatu dla przyjemności człowieka. Prywatne ekskluzywne menażerie przekształciły się w publiczne ogrody zoologiczne⁴⁰, jednak pozostałości domowych ekspozycji dzikich zwierząt zachowały się w postaci hodowli gadów.

Kategoria zwierząt domowych rozwija się ponadgatunkowo, opierając się o potoczną taksonomię. Przechodzenie gatunków przez granice tej kategorii nie odbywa się bez generowania znaczenia – zarówno dla kulturowej definicji zwierzęcia domowego, jak i dla samych uwikłanych w sieć relacji ludzkich i nie-ludzkich. Wpływ nielicznych przypadków włączania zwierząt hodowlanych w obręb domowych ulubieńców na konfigurację sił w paradygmacie karnofallogocentrycznym został omówiony w części wstępnej niniejszej pracy. W tym rozdziale, a dokładniej drugiej jego części, zajmę się gatunkami nieudomowionymi, które wkraczają w przestrzeń domową, na przykładzie (mięsożernych) gadów. Tuan nie wspomina w swojej książce o domowych ulubieńcach o węzach czy żółwiach, warunkując działania afektywnej dominacji od dwóch skutków: wpływie na behavior zwierzęcia oraz ingerencji w jego biologiczną postać, oba są oczywiście wynikiem domestykacji. Przeciwno wprowadzaniu gatunków nieudomowionych w przestrzeń mieszkalną otwarcie występują zwolennicy praw zwierząt, jak David DeGrazia, co zostało już zasygnalizowane w poprzednim rozdziale. A jednak domowa hodowla gatunków gadów dozwolonych przez prawo⁴¹ cieszy się popularnością. Prześledziłam najczęściej używane przez właścicieli gadów fora internetowe (m.in. Społeczność Terrarystów terrarium.pl; terrarystyka.com.pl; terrarysta.com.pl, Informacyjny Portal Terrarystyczny drakonis.pl) w poszukiwaniu semantyki naprowadzającej na trop zasad utrzymania tabu pokarmowego w kontekście wziętej w cudzysłów szklanego akwarium dzikości.

Dziki gatunki włącza do kategorii zwierząt domowych ta sama osuwająca semantyka, która otacza psy i koty. Węże i jaszczurki nazywane są pupilami (o swojej spożywającej jedynie papugi faliste anakondzie zielonej jeden z użytkowników forum pisze

orientalnym stylu akwarium wypełnione czarnymi karasiami uznawane jest za elegancki dodatek. W nowoczesnych wnętrzach akwarium może być chromowane i wypełnione amerykańską odmianą znaną jako comet, hodowaną od lat 80. XIX wieku. W latach 30. XX wieku gospodynie domowe podążając za modą zamieniły kule ze złotą rybką na kule z kwiatami na stołach w jadalni”. Y.-F. Tuan, *Animal Pets. Cruelty and Affection* [w:] Idem, *Dominance and Affection. The Making of Pets*, New Haven 1984, s. 95-96.

⁴⁰ Zob. B. Mullan, G. Marvin, *From Princely Menageries to Public Zoos* [w:] Eidem, *Zoo Culture*, Urbana-Chicago 1999.

⁴¹ Ustawa o ochronie przyrody Art. 73 pkt. 1 wraz z uzupełniającym rozporządzeniem ministra.

„wybredny pupil”⁴², inny użytkownik, urządzając terrarium dla boa dusiciela, pyta o odpowiednie rośliny umilające wnętrze, w którym „pupil” się porusza⁴³). Wobec braku polskiego odpowiednika dla angielskiego *pet*, wśród określeń, jakimi posługują się opiekunowie gadów, można znaleźć „ulubieńca”, jak w przypadku właściciela prezentującego swojego gekona orzęsionego⁴⁴, czy zdrobnienia, jak w przypadku dumnej właścicielki węża zbożowego, określającej ten gatunek jako „urocze stworzonka”⁴⁵. Zdrobnienia stosowane są również w stosunku do nazw gatunkowych, na przykład: „boasek” zamiast „wąż boa”, „gekuś” zamiast „gekon”, „pytek” zamiast „pyton”. Pojawienie się w odniesieniu do dzikich zwierząt leksyki oznajmiającej ich przynależność do domowych ulubieńców jest o tyle istotne, że świadczy nie tylko o powierzchownym oswojeniu za pomocą języka, ale przede wszystkim wskazuje na granicę między nie-ludzkim towarzyszem a pokarmem: odpowiadający na wątpliwości przyszłej właścicielki modliszki dotyczące żywienia żywym pokarmem, właściciel węża pisze: „Kocham swoje zwierzątka bez względu na to, co jedzą”⁴⁶. Szczury, myszy, myszokoczki, mastomysy, chomiki, papużki faliste, kanarki i gołębie podawane węzom w formie żywej lub mrożonej o wiele bardziej upostaciwiają ciała zwierząt niż granulowane karmy dla psów i kotów. Dlatego też wielu hodowców ma opory przed podawaniem swoim ulubieńcom żywego „pokarmu”. Jednak ucieleśnienie ciał⁴⁷ zwierząt przeznaczonych na pokarm nie podważa granicy między uprzywilejowanymi nie-ludzkimi ulubieńcami, a zredukowaną do mięsa resztą zwierzęcego świata. Wręcz przeciwnie – poświęcanie jednego zwierzęcia dla drugiego utrwala irracjonalną hierarchę gatunków.

Terrarium to osobliwe miejsce, wobec którego symulakrum wydaje się zużyтым frazesem. Podobnie jak w przypadku omówionych wcześniej zabawek, szklane ściany terrarium imitują rzeczywistość. Jednak różnica między przestrzenią tworzoną dla oswojonych zwierząt, a wydzielonym miejscem dla dzikich polega na tym, że ta druga symuluje odtworzenie naturalnych warunków. Symulacja pozorów naturalnego środowiska w swojej tautologiczności równie jak ucieleśnienie zwierzęcego ciała sygnalizuje intensywne starania o utrzymanie granicy między naturą a kulturą, która idzie w parze z arbitralną hierarchią gatunków. Wyraźnie oddzielona, pozwolę sobie powtórzyć tę niezgrabną metaforę, wzięta w cudzysłów szklanego terrarium, przestrzeń symulująca naturalne warunki nie odnosi się do żadnej rzeczywistości pozaznakowej, a jedynie pewnego

⁴² www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴³ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴⁴ terrarium.com.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴⁵ forum.drakonis.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴⁶ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴⁷ z podkreśleniem koniecznej wobec coraz bardziej nieobecnego referenta tautologii.

wyobrażenia natury. Wypełnianie sztucznymi, w obawie przed zniszczeniem przez gady prawdziwych, roślinami⁴⁸ oraz aranżowanymi strumykami i fontannami z naturalnych warunków odzwierciedla jedynie temperaturę powietrza niezbędną zmiennocieplnym do przetrwania. Demaskacja nachalnego naśladownictwa nieistniejącego wzoru natury odbywa się także podczas spektaklu karmienia.

Terrarium jest więc odwzorowaniem pewnego wizerunku natury (czy też Natury), w imię utrzymania Wielkich Podziałów. Niektórzy z hodowców gadów esencji odwzorowania natury doszukują się w karmieniu żywym pokarmem. Naśladowanie natury przeradza się w spektakl dla ludzkich oczu: hodowca deklarujący karmienie swoich gadów wyłącznie żywymi zwierzętami, chociaż nie należy do większości („Może zaskoczę teraz wszystkich swoją wypowiedzią, ale ja podaję swoim tylko żywe”), wątpi w możliwości humanitarnego zabijania („gazowanie dwutlenkiem węgla, rażenie prądem”), ale co ważniejsze zwraca uwagę na często nieuświadomiany powód trzymania w domu egzotycznych zwierząt („których natury nie zmienimy” i jest w nich coś „co nas fascynuje”). Podając za przykład warana („bestię”), użytkownik przyznaje, że przyczyną skłonności ku zwierzętom tego typu może być chęć obserwacji ich drapieżnych zachowań (patrzenie „jak jego waran męczy żywego gryzonia”, sprawia właścicielowi „frajdę”⁴⁹). Wypowiadający się na forach internetowych przedstawiają możliwą motywację, która kieruje karmiącymi żywymi zwierzętami: „Zwolennicy karmienia żywym pokarmem często argumentują to chęcią odwzorowania naturalnych warunków życia, możliwością polowania naszych podopiecznych”⁵⁰. Pojawiają się głosy otwarcie demaskujące podwójne symulakrum terrarium, na przykład: „Jeśli chodzi o kwestię odwzorowania naturalnych warunków życia, to dla mnie jest to co najmniej śmieszne. Wąż żyjący w terrarium to wąż żyjący w terrarium, a nie na wolności. W naturze węże nie są w pomieszczeniu zamkniętym i polowanie w związku z tym przebiega nieco inaczej”. Lub: „Skoro chcemy zapewnić jak najbardziej naturalne warunki, to po prostu nie kupujemy węży, bo nie jesteśmy w stanie co do joty odwzorować ich biotopu”⁵¹.

Problem symulowanego polowania na podawane węzom gryzonie pozwala dostrzec jak bardzo utopijne są starania o naśladowanie natury w ścianach terrarium. Odwzorowanie, którego starają się dokonać hodowcy jest bardziej kreacją ich pojęcia natury niż

⁴⁸ Szklane terraria wypełniają maty grzejące, pleksiglas, płytki ceramiczne, a z powodu zbyt dużej wilgotności i parowania żywe rośliny są zastępowane sztucznymi. www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁴⁹ forum.dracomagazyn.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁵⁰ www.terrysta.com.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁵¹ www.terrysta.com.pl [dostęp: wrzesień 2014].

naśladowaniem, samo pojęcie natury jako opozycja wobec kultury okazuje się symulakrem, a reprezentujące go kompleksy innych symulaków tracą na drodze ludzkich wyobrażeń punkt zaczepienia. Tym niemniej, nawet w kontekście krytyki karmienia żywymi zwierzętami, zachowana zostaje gradacja gatunków zgodna z ludzkimi preferencjami. Dzieli ona zwierzęta na te, które zostaną zjedzone i te, które się nimi pożywią. Te ostatnie wchodzą we wspólnotę z ludźmi, czyli według słów Foera: innymi zwierzętami, które jedzą zwierzęta.

To, co najczęściej decyduje o wykluczeniu żywych zwierząt z jadłospisu węży, to strach przed szkodami, jakie może wyrządzić broniący się przez gadem szczur lub myszokoczek. Troska o „pupila” zawsze stoi na pierwszym miejscu i to ona najczęściej powoduje, że właściciel decyduje się sam uśmiercać zwierzęta przeznaczone na pokarm lub kupuje już martwe. Rzadko wskazuje się na układ trójstronny wąż-gryzoń-człowiek, który przywróciłby w oczach człowieka gryzoniowi status żywej czującej istoty (wraca on zwykle w kontekście ataków szczurów na węże – podkreśla się wtedy, że powoduje nimi strach i walka o życie: „Sama jestem zmuszona do karmienia regiusa żywą karmówką, ale nigdy nie naraziłabym go na kontakt ze szczurem, gdyż nawet będąc obok trudno byłoby zapobiec urazom w przypadku broniącego życia, śmiertelnie przerażonego szczura!”⁵² lub oporów wobec własnoręcznego uśmiercania zwierząt: „Nigdy nie musiałem się bawić w k a t a ”⁵³, „[N]ajpierw karmisz, pielęgnujesz, a potem rzucasz na pożarcie. [D]latego ja nie jestem w stanie mieć hodowli, b o m i ż a l ”⁵⁴). Nigdy nie jest brany pod uwagę prawny aspekt dopuszczania do zadawania śmierci zwierzętom przez inne zwierzęta⁵⁵. Żywienie gadów myszami, szczurami, chomikami czy mniejszymi ptakami zmierza wśród hodowców do normalizacji, posługują się neologizmem „karmówka” zastępującym w tym przypadku niedostępną gotową karmę. Domowe hodowle myszy, szczurów czy mastomysy są dla hodowców węży odpowiednikiem hodowli krów i świń, jedno i drugie służą produkcji pokarmu. Niedogodności związane z zapewnianiem hodowanym gryzoniom dobrych warunków do rozrodu („Niestety, ale nawet karmówce należy zapewnić odpowiednie warunki do swobodnego rozmnażania się”⁵⁶) oraz posiadaniem elementarnej wiedzy o zachowaniach tych zwierząt („szczury powinno się trzymać osobno”, zwłaszcza „samice do

⁵² www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁵³ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014], podkr. – M.K.

⁵⁴ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014], podkr. – M.K.

⁵⁵ W dwuczęściowym artykule *Kontrowersje wokół zwierząt w roli żywej karmy dla drapieżników w warunkach domowego chowu lub sprzedaży w sklepach zoologicznych* („Rynek zoologiczny” 2008, nr 10 oraz 11) Iwona Kossowska analizując prawną sytuację gryzoni oraz zajęczaków w roli tzw. karmówki, udowadnia, że sprzedaż żywych zwierząt oraz domowa hodowla karmówki mające na celu dopuszczenie do uśmiercania gryzoni i zajęczaków przez drapieżniki, w świetle obowiązujących przepisów są niezgodne z prawem.

⁵⁶ forum.dracomagazyn.pl [dostęp: wrzesień 2014], podkr. – M.K.

wykocenia”, w przeciwnym razie „są straty”⁵⁷) bywają uzasadniane chęcią uzyskania wartościowego pokarmu dla uprzywilejowanego zwierzęcia. Takie działania służą nie tylko zachowaniu łańcucha pokarmowego, w którym drapieżnik posila się mniejszym zwierzęciem, ale także przyczyniają się do rozbudowy sieci symulaków, które mając na celu podtrzymywanie podziału na naturę i kulturę, burzą go. Domowe hodowle „karmówki” sprawnie naśladują hodowle przemysłowe w procesie deanimalizacji ciał zwierząt.

Nadanie statusu pupila, jak już wielokrotnie była mowa, odbywa się w poprzek podziałów gatunkowych. Arbitralność podziałów wyodrębniających zwierzęta uprzywilejowane jest szczególnie dobrze widoczna, gdy w obrębie jednego domostwa ten sam gatunek występuje zarówno w roli tzw. zwierzęcia karmowego, jak i ulubieńca: „Moje dzieci mają świnkę morską w tym samym pokoju”, „Siostra ma chomika w pokoju i mój wężyk zachowuje się normalnie”⁵⁸. Linia, zgodnie z którą następuje nobilitacja zwierzęcia do statusu pupila, przebiega zgodnie z preferencjami członków rodziny, które mogą się różnić. Obdarzanie afektem, nadanie imienia i wydzielenie mu stałej przestrzeni chronią zwierzę przed wykorzystaniem go w roli pokarmu. Zamieszkiwanie ze sobą drapieżnika i jego potencjalnego pokarmu jako pupili wiąże się nie tylko z zagospodarowaniem przestrzeni tak, by zwierzęta czuły się komfortowo, ale przede wszystkim ulokowaniem afektu pozwalającego na redefinicję zwierzęcia. Jest to o wiele łatwiejsze w przypadku opowiadania się po stronie jednego gatunku. Okoliczności posiadania drapieżników-ulubieńców wywołują te same ontologiczne problemy, na które wskazuje Erica Fudge, porównując mięsożerność i wegetarianizm, a które będą przedmiotem trzeciej części rozdziału.

W artykule *Why It's Easy Being a Vegetarian?*⁵⁹ Fudge odpowiadając na zadane w tytule pytanie, twierdzi, że ontologiczny dylemat, przed którym stoją osoby spożywające mięso, to decyzja, jakie zwierzęta są jadalne, a jakie nie. Historyczka literatury nie ma na myśli religijnych zakazów, wynikających na przykład z koszerności, ale codzienne wybory: „W praktyce owca jest jadalna, podczas gdy pies nie, ale nie z powodu odpychającego smaku czy trujących właściwości. To kulturowe rozróżnienie, które przysłania odżywcze walory”⁶⁰. Aspekty, na które zwraca uwagę Fudge tylko w części powtarzają założenia tabu pokarmowego wyłączającego z jadłospisu w poszczególnych kulturach wybrane gatunki. Badaczka wykorzystuje je i w ich świetle interpretuje współczesne świadome wybory żywieniowe: „Wegetarianie natomiast uczynili granice wyraźnymi: wszystko, co ożywione

⁵⁷ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁵⁸ www.terrarium.pl [dostęp: wrzesień 2014].

⁵⁹ E. Fudge, *Why It's Easy Being a Vegetarian?* “Textual Practice” 2010, nr 24.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 152.

i ma zdolność poruszania się, nie może zostać zjedzone. Nie ma tutaj żadnych potencjalnych sprzeczności czy paradoksów (dlaczego krowy a nie konie?); zapotrzebowania na subtelne osądy (ten rodzaj inteligencji jest jadalny, ale tamten nie). Oto dlaczego twierdzę, że łatwo jest być wegetarianinem: dla nich – dla mnie – granica między jadalnym i niejadalnym jest wyraźna”⁶¹.

Zanim Fudge przechodzi do wniosków dotyczących nie tyle aksjologicznych, co ontologicznych konsekwencji żywieniowych, przypomina o antropologicznych interpretacjach zjadania mięsa. Nick Fiddes wyjaśniał, że konsumpcja mięsa reprezentuje kontrolę człowieka nad światem natury. W spożywaniu ciał zwierząt leży według Fiddesa zarówno reprezentacja ludzkiej władzy rozciągającej się nad innymi stworzeniami, jak i jej legitymizacja. Zagadnienie zjadania mięsa z kulturowego punktu widzenia było przedmiotem analiz genderowych w klasycznych już pracach Carol Adams *The Sexual Politics of Meat*⁶² oraz *The Pornography of Meat*⁶³. Rewizji tez Adams dotyczących seksualizacji mięsa dokonała między innymi Erika Cudworth⁶⁴. Krytyka reprezentacji spożywania mięsa poprzez relację do płci dookreśla zmiany zachodzące w podmiocie jako takim. Adams wykorzystuje teorię literatury, by wyjaśnić genderyzowanie jedzenia jako praktykę społeczną. Jej twierdzenie, iż mięso jest najbardziej kulturowo znaczącym pożywieniem, zaowocowało dobrze już dziś znanymi tezami, które jednak warto przypomnieć. Przede wszystkim mięso identyfikowane jest jako męskie, natomiast kobiety spożywają większe ilości produktów tzw. drugiej kategorii, jak warzywa, rośliny strączkowe, zboża, jaja i produkty mleczne. Te ostatnie – jaja i produkty mleczne – są podwójnie feminizowane, ponieważ stanowią produkt uboczny układu reprodukcyjnego samic zwierząt. Spożywanie mięsa jest możliwe dzięki różnicy gatunkowej⁶⁵. W przedmowie do jubileuszowego wydania *The Sexual Politics of Meat* Adams powołuje się na słowa Matthew Calarca, którego poprosiła o wskazanie wspólnych obszarów między ideą karnofallogocentryzmu Jacques’a Derridy a jej własną teorią. Calarco uznaje myśl Adams za „o wiele bardziej szczegółową” aniżeli propozycja Derridy, która odnosi się do zagadnienia w „schematyczny i niekompletny sposób”. Obie teorie natomiast wyraźnie zwracają uwagę na to, że „mięsożerność leży w sercu klasycznych

⁶¹ Ibidem.

⁶² C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, Cambridge 1990.

⁶³ C.J. Adams, *The Pornography of Meat*, London 2003.

⁶⁴ Zob. E. Cudworth, *Social Lives with Other Animals. Tales of Sex, Death and Love*, London 2011 oraz E. Cudworth, „Przepis na miłość?” *Kontynuacje i nawiązania w płciowej polityce mięsa*, tłum. M. Kotyczka [w:] *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanatologie*, red. M. Kotyczka, Katowice 2014.

⁶⁵ C.J. Adams, *The Sexual...*, s. 27.

pojęć podmiotowości”⁶⁶. Według Derridy na klasyczne pojęcie podmiotu składają się następujące warunki: bycie mięsożercą, mężczyzną oraz autorytatywną mówiącą jaźnią⁶⁷. Calarco określa termin wprowadzony przez Derridę jako próbę nazwania podstawowych praktyk społecznych, językowych i cielesnych⁶⁸ lub jako sieć relacji podkreślającą wymiary klasycznej koncepcji podmiotu: ofiarny [*carno*], męski [*phallo*] oraz językowy [*logo*]⁶⁹. Andrzej Marzec pisze bezpośrednio o „podmiocie karnofallogocentrycznym”⁷⁰, jednak należy pamiętać o tym, na co zwraca uwagę Hilary Malatino w recenzji jubileuszowego wydania książki Adams, mianowicie, iż „karnofallogocentryzm kształtuje pewne *pozycje* podmiotu, ale nie tworzy i nie nadokreśla znaczenia zdeterminowanych i indywidualnych podmiotów”⁷¹. Spostrzeżenie Malatino będzie pomocne w toku dalszych rozważań.

Podążanie w okolice rozważań o relacji płci, mięsa i logosu jednocześnie przybliża i oddala nas od głównego nurtu rozważań. Niewystarczająca bowiem wydaje się interpretacja, jakoby tabu i preferencje pokarmowe w kontekście zwierząt domowych stanowiły analogię wobec sieci konfiguracji płciowych ludzkich uczestników relacji. Można oczywiście się pokusić o diagnozy, idąc śladem Adams i Cudworth, w jakim stopniu inicjatywa uczestnictwa zwierząt w diecie wegetariańskiej pochodzi od właścicielek, a w jakim od właścicieli, bądź też o ustalenie relacji konfiguracji płciowych wśród miłośników mięsożernych zwierząt nieoswojonych. Derrida poprzez ideę karnofallogocentryzmu stara się pokazać, w jaki sposób metafizyka podmiotowości przyczynia się do pozbawiania statusu pełnoprawnego podmiotu. Dotyczy to zarówno zwierząt, jak i kobiet, dzieci, grup mniejszościowych oraz wszystkich innych, którym brakuje któregoś z wymiarów klasycznego pojęcia podmiotu⁷². Być może ten aspekt pomógłby w naświetleniu konstrukcji hierarchii gatunkowej w obrębie domowych ulubieńców. Jednak o wiele ciekawsza jest przeciwwaga

⁶⁶ C.J. Adams, *Preface to the Twentieth Anniversary Edition* [w:] Eadem, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory (20th Anniversary Edition)*, London-New York 2010, s. 6.

⁶⁷ Ibidem. Na uwagę zasługuje również zbieżność czasowa wskazywania na uwikłanie podmiotu wobec znaczenia mięsa. Pierwsze wydanie książki Carol Adams pojawiło się w 1990 roku, Jacques Derrida wprowadza pojęcie karnofallogocentryzmu w swoich pracach od 1991 (zob. A. Marzec, *Fallogocentryzm* [w:] *Encyklopedia Gender*, Warszawa 2014, s. 128-130).

⁶⁸ C.J. Adams, *Preface to the Twentieth Anniversary Edition* [w:] Eadem, *The Sexual...*, s. 6.

⁶⁹ M. Calarco, *The Passion of the Animal: Derrida* [w:] Idem, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008, s. 130.

⁷⁰ A. Marzec, *Fallogocentryzm* [w:] *Encyklopedia...*

⁷¹ H. Malatino, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory (20th Anniversary Edition)*. Review, “Journal for Critical Animal Studies” 2011, Volume IX, Issue 3, s. 131.

⁷² M. Calarco, *The Passion of the Animal: Derrida* [w:] Idem, *Zoographies...*

wobec karnofallogocentryzmu, dla której szansę Derrida widzi w maksymie „trzeba dobrze jeść” („one must eat well”)⁷³.

Maksyma „dobrze jeść” jest u Derridy metonimią wchłaniania: „Dla wszystkiego, co się dzieje na krawędzi otworów (ustnego, ale także ucha, oka – wszystkich «zmysłów» w ogóle) metonimia «dobrze jeść» (*bien manger*) będzie zawsze regułą”⁷⁴ i jako taka wikła każdego w symboliczne lub realne zjadanie: „Problemem nie jest już dłużej wiedza, czy «dobrze» jest jeść innego lub czy inny jest «dobry» do jedzenia, ani też wiedza, który inny. Będzie on zjedzony bez względu na to, a także pozwoli się zjeść”⁷⁵. Wchłanianie nie jest zachłannym zagarnianiem, gdy zgodnie z „dobrze jeść” otwieramy się na nieskończoną gościnność, która oznacza „uczyć się i dawać jeść, uczyć-się-dawać-innym-jeść”. Zasada nieskończonej gościnności, którą oferuje maksyma „dobrze jeść”⁷⁶, opiera się na nieuniknionej konstrukcji: „Nikt nie je prawdziwie sam”⁷⁷. Uczestnictwo w jedzeniu jest nieuniknione, wchłanianie wiąże się z ofiarą, chociaż w ślad za nią idzie jej denegacja, od której nie są wolni także wegetarianie, choć przyjmuje ona wtedy inną formę⁷⁸. Denegacja mówi, że uśmiercanie zwierząt nie jest morderstwem, to zaś wiąże się z gwałtownością pytania o „kto” w obszarze podmiotu⁷⁹. Podmiot, mimo starań i dumnych obwieszczeń, nie umarł, bo żaden z głosicieli jego śmierci nie dopuścił możliwości poświęcenia ofiary [*sacrifice sacrifice*]⁸⁰. Derrida podaje przepis, jak „dobrze jeść”, choć przyznaje tej maksymie pewien potencjał bezsilności. Potencjał, gdyż prowokuje do kolejnych pytań, bezsilności, gdyż pojawia się konieczność poszukiwania pytań ważnych wśród wielu innych. Gdy już zostało wyjaśnione, co oznacza „dobrze jeść”, przychodzi zapytać, dla kogo i czy *kogo* w tym pytaniu zawiera w sobie gwałtowność denegacji.

Jacques Derrida w „*Eating Well*”, or *the Calculation of the Subject* zapytany przez Jeana-Luca Nancy’ego o to, kto nadejdzie po podmiocie, sugeruje, że nie powinniśmy zawierać opinii, jakoby myśliciele tacy jak Marks, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan,

⁷³ J. Derrida, „*Eating Well*”, or *the Calculation of the Subject. An Interview with Jacques Derrida*, transl. P. Connor, A. Ronell [w:] *Who Comes After the Subject?* eds. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York-London 1991, s. 115.

⁷⁴ Ibidem, s. 114.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, s. 115.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, s. 114-115.

⁷⁹ Ibidem, s. 115.

⁸⁰ „Dyskursy tak oryginalne jak Heideggera czy Lévinasa oczywiście zakłócają pewnego rodzaju tradycyjny humanizm. Niemniej jednak pomimo różnic między nimi, pozostają one głęboko humanistyczne w takim stopniu, że nie poświęcają ofiary [*do not sacrifice sacrifice*]”. Ibidem, s. 113. Ofiarna struktura [*sacrificial structure*] dyskursów, o których mówi Derrida, opiera się na przekonaniu o możliwości nie zbrodniczego uśmiercania zwierząt i dopóki nie poświęci się ofiary, nie będzie można mówić o końcu klasycznego humanizmu i antropocentryzmu.

Foucault, Lévinas – nawet on sam – przyczynili się do „śmierci” czy „likwidacji” podmiotu. Co prawda pisma każdego z tych filozofów, w różny i tylko dla siebie charakterystyczny sposób, zaowocowały przemieszczeniem, decentralizacją, komplikacją czy zakwestionowaniem podmiotu, jednak nie można mówić o jego uśmiercaniu. Matthew Calarco w artykule *Deconstruction is not Vegetarianism*⁸¹ odnosi się do tez na temat podmiotowości przedstawionych przez Derridę w „*Eating Well*”. Polemika, jaką przeprowadza Calarco, jest dla nas o tyle ciekawa, że poprzez bliższe przyjrzenie się krytyce Emmanuela Lévinasa dokonanej przez Jacques’a Derridę, podnosi problem irracjonalnej hierarchii gatunków. Chociaż Derrida przyznaje Lévinasowi uczestnictwo w zakłócaniu klasycznego humanizmu, to głównym argumentem umieszczającym go w wielowiekowej tradycji jest odnośnienie przykazania „Nie zabijaj” wyłącznie do gatunku ludzkiego, a co za tym idzie niechęć do poświęcenia ofiary, o czym była już mowa. Calarco natomiast przypomina o późnym wywiadzie z Lévinasem, w którym został on zapytany o miejsce zwierząt w swoich pracach⁸². Lévinas nie tylko przyznaje zwierzęciu posiadanie twarzy, co przeczy twierdzeniu Derridy, jakoby w pracach Lévinasa twarz przynależna była tylko ludziom, ale także rozszerza etyczny imperatyw na wszystkie istoty żyjące. Calarco słusznie popada w wątpliwości, czy Lévinas aby na pewno zdawał sobie sprawę z konsekwencji – etycznych, politycznych – takiej ekstensji. Jeśli zakaz brzmiałby „Nie zabijaj żadnych istot żywych”, pociągnąłby za sobą wymóg przebudowy pytań stawianych przez etykę. Obok takich pytań, jak o karmienie głodnego człowieka, pojawia się również ważna dla nas kwestia, którą podnosi Calarco: „Ostatecznie, czyż nie karmimy wszyscy «naszych» zwierząt towarzyszących ciałami innych zwierząt?”⁸³

Dlatego Calarco ocenia, że Lévinas jest jedynie na w pół poważny w otwieraniu się na nie-ludzkie istoty, a kiedy używa słów „człowiek” i „zwierzę” granice między tymi dwoma pojęciami są zbyt sterylne, by nie budziły podejrzliwości. Priorytetem pozostaje więc twarz ludzka, tylko dostrzeżenie jej pozwala na etyczne rozszerzenie obejmujące zwierzęta, zaś wzorem dla konstrukcji obowiązków wobec zwierząt, wraz z głównym zakazem – niezadawania niepotrzebnego cierpienia – jest etyka relacji międzyludzkich. Dla Calarca alarmujące w wypowiedzi Lévinasa jest stwierdzenie, że miał na myśli tylko pewne zwierzęta, którym przyznaje posiadanie twarzy – potwierdził, jeśli mamy w pamięci esej *Pies*

⁸¹ M. Calarco, *Deconstruction is not Vegetarianism. Humanism, Subjectivity, and Animal Ethics*, “Continental Philosophy Review” 2004, nr 37.

⁸² E. Lévinas, *The Paradox of Morality*, transl. A. Benjamin, T. Wright [w:] *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, eds. R. Bernasconi, D. Wood, London-New York 1998.

⁸³ M. Calarco, *Deconstruction is not...*, s. 182.

albo prawo naturalne, uprzywilejowaną pozycję tego czworonogiego towarzysza, ale zapytany o węża odrzekła, że nie jest pewien odpowiedzi, gdyż wymagałaby ona dokładnej analizy⁸⁴. Calarco pyta retorycznie, jaką analizę ma na myśli Lévinas, skoro twarz jest nieredukowalna do analiz i wiedzy⁸⁵. Arbitralne podziały są dla kwestii zwierząt, nomen omen, niedźwiedzią przysługą, bowiem równie niepokojące, co zdecydowanie przyznanie zwierzęciu twarzy w przypadku psa, jest zastanowienie i potrzeba analizy, cokolwiek miałyby ona oznaczać, w przypadku węża. Nie możemy z góry wiedzieć, gdzie twarz się zaczyna i gdzie kończy i tego typu niewiedza powinna problematyzować i kwestionować obszary oznaczane jako „zwierzę” lub „człowiek”. Choć Calarco o tym nie wspomina, to konsekwencje etycznej definicji zwierzęcia, jaką proponuje Levinas, niebezpiecznie zbliżają się do efektów maszyny antropologicznej znanej z pism Giorgio Agambena.

Być może Calarco przykładą zbyt dużą wagę do wzmianki, jaka pojawiła się w wywiadzie z Lévinasem, interpretując ją jako rzutującą na całość myśli francuskiego filozofa. Jednak ślad, którym podąża Calarco, wyznacza ważny tor pełen obaw i obostrzeń co do kierowania się wyznacznikiem gatunkowości przy konstruowaniu imperatywu etycznego bądź też samego tabu pokarmowego. Gdyż w porównaniu z nim ponadgatunkowa kategoria zwierząt domowych, czerpiąca z potocznej taksonomii, choć także arbitralna, wydaje się bardziej elastyczna i przy mobilności swoich granic skłania do refleksji wobec wszelkich linii demarkacyjnych. Przykład Lévinasa ponadto pokazuje, jak trudno jest poświęcić ofiarę, nawet jeśli czyni się ze zwierzęcia podmiot dla etyki i rozszerza zakaz „Nie zabijaj” o inne niż człowiek istoty. Łatwiej włączyć w strefę ochronną obwarowaną etycznym zakazem te zwierzęta, które obdarzamy afektem⁸⁶.

Derrida przyznaje wszak, że nikt nie jest wolny od ofiary – każdy w niej uczestniczy, realnej czy symbolicznej (także antropofagicznie), nawet wegetarianie, choć na inny sposób. To spostrzeżenie Derridy staje się dla Calarca punktem wyjścia i dojścia w jego artykule, zgodnie z tytułem, przedstawiającym tezę, iż „dekonstrukcja nie jest wegetarianizmem”.

⁸⁴ E. Lévinas, *The Paradox...*, s. 172.

⁸⁵ M. Calarco, *Deconstruction is not...*, s. 183.

⁸⁶ Dla Lévinasa takim uprzywilejowanym zwierzęciem jest pies, choć, jak wcześniej zostało opisane, także wąż u filozofa budzący zastrzeżenia, może zająć specjalne miejsce w hierarchii – pozwolę sobie na marginesie zapytać, czy wpływ na to może mieć podniesienie do statusu domowego ulubieńca? Wraz z włączeniem zwierzęcia w kategorię domowych ulubieńców, oddala się możliwość poświęcenia ofiary. Karmienie pupili ciałami innych zwierząt staje się normalizowaną koniecznością, poświęcamy swój komfort związany z odmową zabijania, by zapewnić im byt i wygodę („Jak miałam swojego ukochanego szczurka, który miał nawet imię, też nie mogłam zabić. W ogóle jak muszę, to zrobię, ale mam z tym problem emocjonalny”; inny użytkownik tego samego forum terrarystycznego przyznaje, że miał opory przed „skarmieniem” myszy, która rodząc młode, okazała się być podporą jego hodowli, ale gdy „spojrzał w oczy” swojego węża, to „opuściła go litość”, www.terrarium.pl, dostęp: wrzesień 2014).

Polemika, którą Calarco toczy, odnosi się bezpośrednio do tekstu Davida Wooda *Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism*⁸⁷. Stanowisko Wooda w największym uproszczeniu sprowadza się do wniosku, że skoro dekonstrukcja krytykuje i podważa mechanizmy karnofallogocentryzmu, to można powiedzieć, że jest wegetarianizmem. Calarco przyznaje, iż wniosek Wooda jest poprawny, aczkolwiek zbyt trywialny. Po pierwsze, autor *Zoographies* przypomina, że wegetarianie nie tylko partycypują w symbolicznej ofierze, ale także realnej, spożywając produkty mleczne – efekty przemysłu w okrutny sposób eksploatującego zwierzęta. Zadaniem dekonstrukcji jest więc dokonywać rewizji w często popadających w dobre samopoczucie dyskursach, takich jakim jest między innymi wegetarianizm, zapominających o uczestnictwie w realnej ofierze i flirtujących z karnofallogocentryzmem. Po drugie, mając w pamięci spostrzeżenie Hilary Malatino, iż karnofallogocentryzm nie kreuje indywidualnych podmiotów, a jedynie kształtuje pewne pozycje podmiotu jako sieć sił i układ dominacji, można uznać, że powiedzenie o dekonstrukcji, iż jest wegetarianizmem, zamiast tworzyć fundamenty pod etykę skierowaną w stronę zwierząt, byłoby jedynie mało skutecznym moralizatorstwem⁸⁸. Dlatego dekonstrukcja nie jest wegetarianizmem, ale powinna stać na straży dyskursów takich jak ten, by wskazywać na momenty, w których niebezpiecznie wdają się w związek z karnofallogocentryzmem i antropocentryzmem.

Dla Matthew Calarca dekonstrukcja jest narzędziem pozwalającym uważnie przyglądać się napiętym siłom antropocentryzmu i karnofallogocentryzmu. Przykład tytułowego psa z przytoczonego na początku tego rozdziału opowiadania Franza Kafki pokazuje jak bardzo trudno jest zachować baczność. Badawcza czujność dotycząca pochodzenia pokarmu zanika wobec ciągu życia, żywiołowości pochłaniania. Narrator z *Dociekań psa* łapczywie zagarnia dany mu pokarm, oddaje się ostatecznie życiu wspólnoty, zapominając o celu swojego dochodzenia. W swoim „odwróconym do góry nogami antropocentryzmie” nie stosuje się do zasady „dobrze jeść”. Jeżeli dzielenie się pokarmem nie odbywa się na przekór podziałom gatunkowym i z zachowaniem wszelkich „centryzmów”, nie uczymy-się-dawać-innym-jeść. Wspólnota pokarmu ze zwierzętami domowymi pomaga rozwijać edukacyjną rolę maksymy. Chociaż w przypadku całkowicie mięsożernych zwierząt występujących w roli pupili trudno o poświęcenie ofiary (a z drugiej strony jest ona w mniejszym stopniu internalizowana), to udomowione, towarzyszące człowiekowi od

⁸⁷ D. Wood, *Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism* [w:] *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*, ed. H.P. Steeves, Albany 1999.

⁸⁸ Calarco komentuje to ironicznie: „Derrida nie jest naszym pastorem ani lekarzem, nie powinien służyć nam jako przewodnik instruujący jak dobrze jeść”. M. Calarco, *Deconstruction is not...*, s. 197.

tysiącleci zwierzęta pozwalają na przenoszenie na nie ludzkich upodobań żywnościowych, uzasadnianych etycznie. Nie wszyscy, wbrew chęciom Gary’ego L. Francione, weganie i wegetarianie wyłączają mięso z jadłospisu swoich psów i kotów, tłumacząc, iż decyzję dotyczącą żywienia podejmują za siebie, a nie za swoje zwierzęta, a ponadto karma dla zwierząt jest zaledwie produktem ubocznym wielkiego przemysłu mięsnego. Prowokacyjna teza Eriki Fudge mówiąca, że łatwo jest być wegetarianinem, napotyka kolejne przeszkody. Wspólnota ze zwierzętami i podejmowanie za nie decyzji żywieniowych uruchamia mechanizmy refleksji, pozwalające zachować czujność i przywracać obecność wypartego referenta, nawet jeśli nie pociągają za sobą wykluczenia mięsa z jadłospisu. A wraz z pojawieniem się alternatywy wegetarianizmu pojawia prawdziwa trudność, do której zmierzała Fudge w swym artykule pod przewrotnym tytułem. Jest nią zmiana definicji człowieka, który przestaje dominować nad resztą istot, przypomina sobie, że sam jest mięsem. Myślenie ze zwierzętami domowymi pomaga więc pokonywać kolejne stopnie w zmianie podmiotu ludzkiego – najpierw przypomina on sobie, że jest nie tylko myślą, ale i ciałem (co zostało pokazane na przykładzie późniejszego tekstu Derridy – *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* w rozdziale niniejszej pracy pt. *Niebezpieczeństwa badań nad zwierzętami*), następnie iż jest nie tylko ciałem, ale i mięsem, które uczy się dobrze jeść.

3.3 Język afektu – wstyd

„[H]istorię ludzkości należy uważać za historię poczucia niższości i prób jego rozwiązania.”

A. Adler, *Sens życia*

„Ja wiem, że mam ich za dużo, że jestem wariatką i zbieraczką. Tak wyszło” – tłumaczy się jedna z bohaterek reportażu „Wysokich Obcasów” o kobietach pomagających zwierzętom⁸⁹. Właśnie – tłumaczy się, co jak w tym rozdziale zostanie przedstawione, jest kluczowe dla wszelkich aktów szeroko pojętego miłosierdzia. Usprawiedliwianie się – „Tak wyszło” – jest jedną z kwestii wypowiedzianych w swoistych aktach samoponizenia.

⁸⁹ E. Wołkanowska-Kołodziej, *Wyszydzane. Bronią zwierząt i słyszą: „Ludziom byście pomogły”*, „Wysokie Obcasy”, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,98083,16812998,Wszydzane__Bronia_zwierzat_i_slysza__Ludziom_byście.html [dostęp: listopad 2014].

Towarzyszy mu druga kwestia wypowiedziana jednym tchem – „ja wiem, że mam ich za dużo, że jestem wariatką i zbieraczką” – będąca deklaracją nie skruchy, a poczucia niższości. Bo nie o poczucie winy – nawet najbardziej absurdalne wymówki pod własnym adresem nie mogłyby przyćmić etycznej pewności, jaką daje pomaganie – chodzi, ale właśnie o poczucie niższości. Według Alfreda Adlera poczucie niższości to uczucie powstałe wskutek rzeczywistej ułomności fizycznej, pod wpływem której podmiot stara się dokonać mniej lub bardziej udanej kompensacji braku⁹⁰. Czyżby w sytuacji pomagania poczucie niższości absorbowало niedoskonałości obiektu, ku któremu pomoc jest kierowana? Twierdzącą odpowiedź na to pytanie sugeruje wymóg przyjemności, który kształtuje kategorię zwierząt domowych. Dla ładnego, zdrowego zwierzęcia – czy to psa czy kota – szansa na znalezienie odpowiedniego domu jest o wiele większa niż w przypadku osobników starszych, schorowanych i kalekich. A problem bezdomności zwierząt domowych jest duży, polskie schroniska są przepełnione. Jak podaje Najwyższa Izba Kontroli w roku 2011 w 150 schroniskach przebywało ponad 100 tys. psów, pomimo że miejsc do tego przeznaczonych było trzykrotnie mniej. Chociaż liczba bezdomnych kotów jest nieco niższa, to proporcje są jeszcze bardziej przygnębiające – 20 tys. kotów zamieszkujących schroniska to liczba niemal czterokrotnie przekraczająca ilość dostępnych miejsc⁹¹. Raport NIK kończy się jednak optymistycznym akcentem wskazującym na systematycznie wzrastającą liczbę zwierząt adoptowanych.

Niesiona pomoc nigdy nie będzie wystarczająca, ponieważ rośnie ledwie proporcjonalnie do wzrostu zapotrzebowania. Kontrola przeprowadzona przez NIK ujawniła szereg nieprawidłowości w funkcjonowaniu większości polskich schronisk, zarówno w aspekcie opieki nad przebywającymi w nich zwierzętami, jak i gospodarowania finansami. Lukę w systemie pomocy, do której zobowiązane są gminy, uzupełniają organizacje trzeciego sektora – fundacje, najczęściej działające ze szczególnym uwzględnieniem wybranych ras (Fundacja Zwierząt Skrzywdzonych „Bernardyn”, Stowarzyszenie Pomocy Zwierzętom SOS Husky, Fundacja Rottka i in.) lub po prostu obejmujące swoim działaniem pewien teren. Najmniejsze oka w sieci potrzeb, co nie oznacza, że najmniej istotne, uzupełniają indywidualne inicjatywy prywatnych osób, polegające m.in. na prowadzeniu domu tymczasowego (DT) lub dokarmianiu (tzw. karmicielki⁹²). Raport Fundacji Czarna Owca

⁹⁰ Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, red. D. Lagache, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 210–211.

⁹¹ <https://www.nik.gov.pl/aktualnosci/nik-o-ochronie-zwierzat-bezdomnych.html> [dostęp: listopad 20114].

⁹² Karmicielki to najczęściej starsze kobiety, działające w pojedynkę, bez zaplecza organizacji, nie oczekują również wsparcia finansowego. Ich działalność to zwykle dokarmianie kotów bezdomnych lub wolnożyjących,

Pana Kota daje świadectwo licznych przypadków agresji – czy to słownej czy fizycznej – wobec wolontariuszy i wolontariuszek oraz karmicielek. Potwierdza również występowanie reakcji wskazującej na gatunkową gradację potrzeb, z którą spotkały się również bohaterki reportażu Ewy Wołkanowskiej–Kołodziej. „Ludziom/dzieciom byście pomogły” staje się utartą reakcją słowną mającą wywołać tłumaczenie się z działalności uważanej za drugorzędną wobec potrzeb ludzkich. Stopniowanie potrzeb odbywa się również zgodnie z irracjonalną hierarchią gatunkową i supremacją zwierząt domowych nad pozostałymi – dla przykładu Stowarzyszenie Otwarte Klatki, działające na rzecz poprawy warunków zwierząt hodowlanych, spotyka się z zarzutem zaniedbywania psów i kotów w swoim statucie. Być może to nie przedmiot pomocy wywołuje opór, ale sam akt pomagania jest warunkowany wstydem jako akt performatywny, który wykracza poza słowną deklarację „pomagam”, jest jednocześnie narażony na konieczną ekspozycję, by zmienić rzeczywistość, i nieuniknione zakrywanie, by skutek znormalizować.

Sara Ahmed w *The Cultural Politics of Emotions* sięga do praindoeuropejskiego, aby podkreślić pokrewieństwo wstydu [*shame*] z zakrywaniem, zasłanianiem [*to cover*]. Wstyd jest więc spokrewniony zarówno z ukrywaniem, przemilczeniem [*concealment*], jak i obnażaniem, eksponowaniem [*exposure*]⁹³. Gdy „wstyd” zastąpił dawniejszy „srom” w języku polskim, również przyniósł ze sobą kłopotliwą ambiwalencję. Wywołujące rumieniec uczucie wstydu etymologicznie zakorzeniło się w „przykrym wrażeniu mrozu”⁹⁴ (rdzeń *stud daje takie słowa jak: studzić, stygnąć), które, jak pisze Aleksander Brückner, zostało „żywcem przeniesione na umysł”⁹⁵. Dlatego warunkowanie wstydem, bronią dobrze zaostrzoną na obu końcach, jest łatwe i skuteczne. Agresja, z jaką spotykają się wolontariusze i wolontariuszki działający na rzecz zwierząt, to nie tylko zbiór pojedynczych aktów słownych lub fizycznych, ale także strukturyzuje ona całe zespoły reakcji i zachowań społecznych. Z badań przeprowadzonych przez Fundację Czarna Owca Pana Kota wynika, że praca na rzecz zwierząt postrzegana jest w polskim społeczeństwie jako zajęcie kobiece⁹⁶. Jednocześnie jednak działalność ta wedle opinii publicznej wyklucza realizowanie stereotypowego modelu kobiecości polegającego na założeniu rodziny. Warunkowanie wstydem posługuje się stereotypami, czasem ich karykaturalną wersją, by wydobyć ich

w razie konieczności organizują pomoc weterynaryjną, pochówek, odpierają ataki na koty. Dokarmiają także jeże i gołębie, czyli również zwierzęta żyjące na marginesie miast. Zob. *Empatyczne mizantropki? – wizerunek osób działających w organizacjach pozarządowych na rzecz zwierząt. Raport z badań*, Fundacja Czarna Owca Pana Kota, Kraków 2012.

⁹³ S. Ahmed, *Shame Before Others* [w:] Eadem, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh 2004, s. 104–105.

⁹⁴ Zob. A. Brückner, *Mierzić* [w:] Idem, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 333–334.

⁹⁵ Zob. A. Brückner, *Wstyd* [w:] Idem, *Słownik...*, s. 635.

⁹⁶ Zob. *Empatyczne mizantropki...*

krzywdzący potencjał (raport Czarnej Owcy wymienia takie epitety, które padają na określenie działaczy prozwierzęcych, jak: „feministka”, „Żydówka”, „gej”, „komunista”, „ekoterrorysta”, „oszołom”) – i ma prowadzić do ślepego zaufka aktów tłumaczeń i samoponizowania. Warunkowanie wstydem, dzięki ambiwalencjom samego wstydu, może przyjmować różne formy, zarówno w zinstytucjonalizowanych systemach pomocy, jak i indywidualnych inicjatywach. Alternatywą dla stanu, który, wydawałoby się, zaanektował każdą drogę ucieczki, jest osvajanie wstydu. Jednym ze sposobów na osvajanie wstydu w rozpatrywanym tu kontekście są wszelkie działania mające na celu popularyzację i normalizację adopcji zwierząt. Przyniesienie, usynowienie jako procedura przeniesienia więzów rodzinnych z zewnątrzgatunkowych relacji ludzkich na relacje międzygatunkowe stają się coraz chętniej stosowanym sposobem na wprowadzenie zwierzęcia w sieć relacji domowych. Dlatego język wstydu prześledzę właśnie na przykładzie procedur adopcyjnych i programów propagujących adopcje bezdomnych zwierząt.

Popularyzacja adopcji miałyby się z celem, gdyby nie szła w parze z zaszczepianiem odpowiedzialności. Powagi procesowi dodaje instytucjonalizacja. W warstwie językowej wspiera je wykształcanie się żargonu związanego z tą procedurą. Jeśli bezdomne zwierzę nie trafia do schroniska, zostaje umieszczone w hoteliku lub domu tymczasowym (DT, „tymczas”). Gdy pojawi się możliwość ulokowania zwierzęcia w domu stałym (DS), konieczne jest przeprowadzenie ankiety oraz wizyty przedadopcyjnej u potencjalnych właścicieli, której najlepiej gdyby dokonał doświadczony wizytator, zwracający szczególną uwagę na elementy otoczenia mogące stanowić zagrożenie dla psa lub kota. Po podpisaniu umowy adopcyjnej świeżo upieczonych właścicieli czeka jeszcze wizyta poadopcyjna mająca na celu sprawdzenie, czy zwierzę odnalazło się w nowych warunkach. Wykształcenie żargonu i formalizacja są zaledwie niewielką częścią języka wrośniętego w procedurę adopcyjną. Resztę prześledzę na podstawie trzech programów mających na celu upowszechnienie adopcji, a będą to: *Psie adopcje i nie tylko* stacji TTV, *Pit Bulls and Parolees* kanału Animal Planet oraz nowy program Telewizji Polskiej *Przygarnij mnie!*⁹⁷

Wymienione programy telewizyjne potwierdzają instytucję własności, która rozciąga się nad zwierzętami wbrew chęciom abolicjonistów spod znaku Gary’ego L. Francione. „Adoptujący” lub „właściciel” to określenia pojawiające się zarówno w *Psich adopcjach* jak i *Pit Bulls and Parolees*, czasem obciążone negatywnymi komentarzami, kiedy właściciele

⁹⁷ *Psie adopcje i nie tylko* – nadawane w latach 2012–2013 na TTV, reż. A. Wiewióra, prowadzenie: K. Pisarska. *Pit Bulls and Parolees* – reality show nadawany od 2009 do chwili obecnej na Animal Planet. *Przygarnij mnie!* – program Telewizji Polskiej, nadawany od 2015 roku.

nie spełnili się w roli opiekuna⁹⁸. Choć staram się odejść w tym miejscu od nieuniknionych konotacji z własnością (synonimem „bezdomnego” w kontekście zwierzęcia jest słowo „bezpański”, a właściciel nieuchronnie prowadzi do Tuanowskiego spostrzeżenia o pokrewieństwie domu i dominacji) na rzecz odpowiedzialności, to afektywna dominacja ponownie daje o sobie znać. Kryterium przyjemności czerpanej z wyglądu, które wynikało z „dominacji z ludzką twarzą”, warunkujące wybór zwierzęcia, nie jest przemilczane w programach popularyzujących adopcje. Skłonności do wyboru zwierzęcia kierowanego jego aparycją, są dyskutowane i wykorzystywane. Gdy w jednym z odcinków *Psich adopcji* prowadząca dokonuje interwencji i na prośbę kobiety, która nie potrafi poradzić sobie z dwoma rywalizującymi ze sobą samcami, jest zmuszona zabrać jednego z nich do domu tymczasowego, decyduje się na psa w typie owczarka niemieckiego zamiast mieszańca. Decyzję uzasadnia tym, iż owczarek – zadbany i spełniający warunki wzorca rasy – będzie miał większe szanse na znalezienie nowego domu⁹⁹. Kryterium wyglądu bywa także wykorzystywane na przekór – cechy początkowo uznawane za słabości, przedstawiane zostają jako to, co charakterystyczne i intrygujące. Creature, jeden z psów pojawiających się w *Pit Bulls and Parolees*, odstaje nieco od wzorca rasy. Pracownicy fundacji decydują się wykorzystać te cechy jego wyglądu, które czynią go innym, podkreślają je podczas poszukiwań domu dla psa¹⁰⁰. Takie działania uświadamiają widzowi, w jakim stopniu decydujące jest samo postrzeganie, a nie wygląd zwierzęcia. Zapożyczenie metod z pola marketingu nie czyni jeszcze ze zwierzęcia towaru, ale ma szansę uświadomić widzowi, że tak właśnie może skutkować ślepe, nomen omen, podporządkowanie kryterium wyglądu.

Kryterium przyjemności jest wykorzystywane wraz ze swoją ambiwalencją. Z jednej strony ludzkie skłonności do faworyzowania zwierząt odznaczających się cechami uznawanymi za pożądane pomagają w uwydatnieniu atrakcyjności psa jako przyszłego towarzysza. Z drugiej zaś strony te skłonności są wykorzystywane do zawstydzania. Nie wystarczy jednak zasugerować zmianę priorytetów; by zawstydzanie – warunkowanie wstydem – było skuteczne, musi mieć punkt zaczepienia, świadka. Sara Ahmed przypomina (sposobnie dokonane już przecież przez Arystotelesa w *Retoryce*), że nie każdy, kto przyłapie nas na robieniu czegoś złego, jest w stanie nas zawstydzić. Zawstydzają nas tylko ten, na kim już skupiła się nasza uwaga: „Innymi słowy inny może wywołać u nas w odpowiedzi

⁹⁸ Literatura z zakresu *human-animal studies* zaleca stosowanie określenia „opiekun” („guardian”) zamiast „właściciel”, jednak w ramach tej pracy pozostanę przy tym drugim, również ze względu na jego powszechność w analizowanym materiale, podkreślając nie tyle instytucję własności, co związaną z nią odpowiedzialność.

⁹⁹ *Psie adopcje i nie tylko*, sezon 1, odcinek 9 pt. *Zmiany w psim życiu*.

¹⁰⁰ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 3, odcinek 3 pt. *New Blood*.

wstyd, jeśli już wywołał w nas pożądanie lub nawet miłość. Mogę być zawstydzona przez kogoś, kto mnie ciekawi, kogo zdanie ‘liczy się’ dla mnie. W rezultacie wstyd nie jest całkowicie negatywną relacją do innego: wstyd jest ambiwalentny”¹⁰¹. Utworzenie więzi, która pozwoli na zawstydzanie powierzchownych pobudek, odbywa się poprzez opowiedzenie historii zwierzęcia. Przeszłość, przyczyny utraty poprzedniego domu, okoliczności interwencji – to informacje, które budują historię, będącą podstawą potencjalnej więzi. Psy i koty, których historii nikt nie opowiedział mają o wiele mniejsze szanse na znalezienie domu, zapomniane za kratami schroniska. Eksponowanie ludzkiej niesprawiedliwości i okrucieństwa ma wywołać falę przeciwnych reakcji. Ambiwalencja wstydu ujawnia swój pozytywny aspekt, gdy zawstydzanie wywołuje pozytywne odczucia wobec skrzywdzonego zwierzęcia, wtedy właśnie przestajemy mówić jedynie o postrzeganiu, wychodzimy poza sferę widzialnego w kierunku odczuwania. We wstydzie, jak pisze Ahmed, ujawniana jest porażka miłości.

Skoro wstyd jest kluczowy dla rozwoju moralnego poprzez zapobieganie zdradom ideałów (a przypomnijmy, że idealizacja jest jedną z form miłości), zawstydzanie staje się nie tylko formą marketingu, ale stawia filary etyce. Nie można bowiem mówić o fundamentach; muszą one już istnieć, by wstyd mógł efektywnie zadziałać w swym pozytywnym wymiarze, gdyż jako afektywny koszt niepodążania za scenariuszami normatywnej egzystencji – by posłużyć się definicją wstydu podaną przez Ahmed¹⁰² – wstyd musi funkcjonować w już istniejących normach. Innymi słowy, by wywołać uczucie wstydu z powodu złego traktowania zwierząt domowych, musi istnieć pozytywna norma traktowania tej kategorii zwierząt. Pozostaje jednak pytanie, w jakim stopniu rozbudowywana dzięki narzędziu, jakim jest wstyd, etyka wynika z międzygatunkowych relacji, a w jakim nie liczy się z podmiotowością zwierząt i usuwa je z sieci relacji.

Bywa, że w programach o adopcjach psów ma miejsce bezpośrednie dążenie do konfrontacji, mające na celu zawstydzanie osoby krzywdzącej zwierzę i wywołanie wobec reprezentowanych przez nią zachowań automatycznych reakcji oburzenia. Widz obserwując zawstydzanie sprawcy, jest przekonany, że on by tak nie postąpił, warunkowanie wstydem działa. W jednym z odcinków *Psich adopcji* prowadząca program odwiedza pana Andrzeja, który pomimo choroby i utrzymywania się z renty przyjął pod swój dach psa sąsiadki, gdy ta zmarła¹⁰³. Mężczyzna znajdujący się w trudnej sytuacji finansowej nie

¹⁰¹ S. Ahmed, *Shame Before Others* [w:] Eadem, *The Cultural...*, s. 107.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ *Psie adopcje i nie tylko*, sezon 1, odcinek 9 pt. *Zmiany w psim życiu*.

otrzymuje żadnej pomocy od gminy, pomimo że zapobiegł bezdomności psa. Prowadząca program decyduje się zwrócić do dzieci zmarłej z pytaniem, dlaczego nie zadbali o zwierzę po śmierci matki. Ocena ich zachowania jest jednoznacznie negatywna, co podkreśla dziennikarka w ironicznych słowach wobec spadkobierców kobiety i poufałych gestach wobec widza. Prowadząca nie rezygnuje z konfrontacji – gdy nie udaje jej się zdobyć adresu osób, które porzuciły psa, wykorzystuje otrzymany numer telefonu – nie tyle, by uświadomić spadkobiercom, że źle postąpili, ale aby wezwać widza na świadka ich wstydu. W takiej sytuacji widz dostaje ostrzeżenie o konsekwencjach wynikających ze zdrady ideału. W innym odcinku wolontariuszki wraz z Pogotowiem dla Zwierząt poszukują właściciela boksera, ponieważ zły stan zdrowia psa wymaga natychmiastowej opieki weterynaryjnej¹⁰⁴. Pomimo że wolontariusze zapewнили pokrycie kosztów leczenia, właściciel nie pojawia się w klinice i znika, wraz z psem, ze swojej posesji. Ostatecznie zaniepokojeni wolontariusze dowiadują się, że podczas prowadzonych przez nich poszukiwań właściciel uspił psa. Interesujący jest komentarz Głównego Inspektora ds. Ochrony Zwierząt: „Dla tego właściciela po prostu to jest uderzenie w jego honor, że ktoś mu zabrał psa i sąsiedzi będą się śmiać z tego, bo on sobie nie poradził z psem”. Komentarz jest o tyle ciekawy, że wskazuje na ambiwalencję wstydu. Dla właściciela wstydem byłoby oddanie zwierzęcia, kieruje on się normą, według której zwierzę jest własnością w niewiele mniejszym stopniu niż jakakolwiek inna rzecz. Prowadząca *Psie adopcje* wykorzystuje natomiast wstyd, by utrwalić normy moralne rozwijające empatię wobec zwierząt domowych.

Warunkowanie wstydem musi mieć oparcie w opowieści. Historie smutne i wzruszające pozwalają wydobyć pokłady empatii, a strach przed wstydem stoi na straży empatii jako właściwego ideału, którego nie powinno się zawodzić. Skuteczność opowieści nie byłaby jednak wysoka, gdyby narracja nie czyniła ich tak bardzo równoległymi do ludzkich historii. Takie paralelne historie przedstawia drugi z omawianych programów, *Pit Bulls and Parolees*, dramatyzowany *reality show* nadawany od 2009 roku przez stację Animal Planet. Program opowiada o Villalobos Rescue Center (VRC), azylu dla psów prowadzonym przez Tię Marię Torres i jej rodzinę, początkowo w pobliżu Los Angeles, a od 2012 roku w Nowym Orleanie. Jest to o tyle ciekawy tytuł poświęcony adopcjom psów, że koncentruje się na jednej rasie. American Pit Bull Terrier to najbardziej niezrozumiała rasa psów i potrzebuje ona rehabilitacji w oczach społeczeństwa – tak w największym skrócie brzmi przesłanie, na którym opiera działalność VRC. Ilość psów pod opieką azylu waha się między 200 na

¹⁰⁴ *Psie adopcje i nie tylko*, sezon 1, odcinek 8 pt. *Tragiczne skutki błędnej decyzji*.

początku nadawania programu do 400 w roku 2015. W zakres działalności azylu wchodzi interwencje, opieka i trening, a także dożywotnie schronienie dla psów, które ze względów behawioralnych lub zdrowotnych nie mają szans na znalezienie nowego domu. Jednak najważniejszym zadaniem jest dawanie drugiej szansy i walczenie ze stereotypami¹⁰⁵. Dlatego taktyka programu nie jest wolna także od zawstydzania widza. Gdy Tia ratuje Sandy, sukę przywiązaną pośrodku niczego w palącym słońcu, która prawdopodobnie była wykorzystywana najpierw do rozrodu, a następnie jako przynęta w nielegalnych walkach, na widok przyjaznego zachowania psa przekonuje widza, że suka miała prawo ją ugryźć, ale to prawdziwy pit bull¹⁰⁶. W podobnych przypadkach mowa jest nie tyle o przebaczeniu, co o specyfice rasy. Walka ze stereotypami wymaga tworzenia nowych, pozytywnych. Gdy Tia niesie ratunek zagłodzonemu psu zauważa ponownie: „Ten pies ma prawo nienawidzić ludzi. To mi przypomniało, jak łatwo ta rasa odbija się od dna”¹⁰⁷.

Twórcy *Pit Bulls and Parolees* przykładają dużą wagę do tego, by psy były na pierwszym planie, co nie jest łatwe przy formule wieloodcinkowego dramatyzowanego *reality show*, która musi pozostać atrakcyjna dla widza. Poznajemy więc zasady adopcji: nie każdy może adoptować psa, warunkiem jest wystarczająca ilość wolnego czasu oraz odpowiednie lokum zabezpieczone przed możliwością ucieczki czworonoga, co dokładnie sprawdza się podczas wizyty adopcyjnej; nie ma mowy o wybieraniu psa „ze zdjęcia”, podczas spotkania na terenie azylu musi dojść do pozytywnej interakcji między zwierzęciem a przyszłym właścicielem, czyli, jak mawia personel VRC, musi „zaiskrzyć”; temperament psa ma odpowiadać osobowości i stylowi życia adoptujących; wreszcie – jeśli w potencjalnym domu jest już jakieś zwierzę, to ono swoim zachowaniem podejmuje ostateczną decyzję o przyjęciu

¹⁰⁵ Tia Maria Torres, założycielka i właścicielka Villalobos Rescue Center, jest główną bohaterką i gospodynią omawianego *reality show*. Od początku programu przyznaje, że najważniejszym celem jej walki jest burzenie negatywnych stereotypów (pierwszy odcinek nosi tytuł *Second Chance Ranch*, a w odcinku czwartym pt. *Crisis* Tia wprost wyznaje, że program prowadzonego przez nią azylu opiera się na walczeniu ze stereotypami). Dla twórców ważne jest, by widz nie stracił głównego przesłania z oczu. Pracownicy i wolontariusze VRC robią wszystko, by znaleźć swoim podopiecznym nowe domy, ponieważ utrzymanie wciąż wzrastającej liczby psów generuje wysokie koszty, jednak to nie o jak najszybsze wyadoptowanie psów ani o topniejące fundusze chodzi najbardziej. Najważniejsza jest rehabilitacja rasy, która uważana za groźną jest przedmiotem ludzkiego okrucieństwa. Gdy znajomi tatuażyci wychodzą z inicjatywą zbiórki pieniędzy w Las Vegas, Tia widzi w tym nie tyle okazję do podreperowania budżetu, co możliwość pokazania pit bulli z pozytywnej strony (sezon 1, odcinek 6 pt. *Sin City*). Kiedy Zach Randolph, zawodnik NBA, dzwoni z prośbą o zaangażowanie się w ratunek psa, który w schronisku czeka na eutanazję, pomimo ogromu pracy w azylu, Tia bez wahania bierze na siebie dodatkowe zobowiązanie, widząc w tej sytuacji nie tylko szansę na uratowanie kolejnego psa, ale przede wszystkim na „dobrą prasę” dla całej rasy (sezon 4, odcinek 10 pt. *Buried Alive*). Działania VRC są nie tylko doraźne, ale poprzez zmianę reprezentacji w mediach mają na celu efekt długotrwały.

¹⁰⁶ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 4, odcinek 11 pt. *Freedom Fighters*.

¹⁰⁷ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 4, odcinek 12 pt. *Making Miracles*. Zob. także: sezon 6, odcinek 1 pt. *Last Chance*, Tia mówi do „prawdziwych pit bulli” uratowanych z nielegalnych walk: „Powinieneś mnie nienawidzić, powinieneś mnie atakować”.

nowego nie-ludzkiego członka. Taka rutyna powtarza się w każdym odcinku *Pit Bulls and Parolees*, co raz wzbogacana o kolejne informacje z dziedziny behawiorystyki. To jednak nie wystarczy, by utrzymać oglądalność przez wiele sezonów. To również za mało – chociaż powtarzanie podstawowych procedur adopcyjnych ma zapewne skutek edukacyjny – by skutecznie walczyć ze stereotypami. Empatia wywoływana wzruszeniem zaszczerpiona jest w widzu dzięki równoległym historiom ludzi – potencjalnych adoptujących, historiom o odrzuceniu, wykluczeniu, samotności¹⁰⁸. Ponownie jednak jednostkowe historie pojawiających się adopterów nie wystarczają, by skutecznie walczyć z czymś tak potężnym jak stereotyp. Dlatego tym, co najsilniej wzmacnia efektywność opowieści równoległych do historii zwierząt, jest drugi człon tytułu *Pit Bulls and Parolees*. Tia Torres wraz z córkami zatrudniają w azylu głównie więźniów na zwolnieniu warunkowym, którym nikt inny nie powierzyłby pracy. To oni są, obok pit bulli, drugim adresatem drugiej szansy. Założycielka VRC często przyznaje, że sama wiele przeszła, dlatego ważne jest dla niej pomaganie innym, zwłaszcza wykluczonym¹⁰⁹. Dodatkową motywacją dla Tii jest fakt, że jej mąż przebywa w zakładzie karnym. Gdy w odcinku *Redemption*¹¹⁰ Tia wraca z sądu, gdzie była ponownie rozpatrywana sprawa jej męża, wspomina, że on lepiej radził sobie z pracownikami, potrafił utrzymać porządek. W następnej scenie jeden z psów ucieka z kojca i pracownicy w panice próbują go złapać. Gdy Tia komentuje to wydarzenie, mówiąc, iż psy tej rasy wymagają uwagi i dyscypliny, ponieważ wystarczy chwila nieuwagi, by doszło do nieszczęścia, widz nie ma wątpliwości co do przeprowadzonej analogii między pit bullami i więźniami.

Zarówno psy jak i więźniowie znajdują się na straconej pozycji (w programie pada często określenie „underdogs”). Psy spędzają życie za kratami boksów, z czym pracownicy VRC mogą się utożsamić i co pozwala im nawiązać z przebywającymi w zamknięciu pit

¹⁰⁸ Oprócz szczęśliwych rodzin przełamujących obawę przed adopcją pit bulla, pojawiają się również historie, których wymowa podporządkowuje sobie cały odcinek. W *A Fighting Chance* (sezon 2, odcinek 4) mężczyzna, który właśnie wyszedł z więzienia, chce adoptować psa, ponieważ „potrzebuje kogoś, kto będzie go wspierał i kochał, nie zważając na jego przeszłość”. W *Return to the Ranch* (sezon 2, odcinek 2) samotna matka pragnie dać dom pit bullowi, gdyż „jest to niezrozumiała rasa, a ona wie, jak to jest potrzebować miłości”. Początkowo jest zdecydowana na sukę, którą upatrzyła sobie na stronie internetowej azyłu, ale po spacerze okazuje się, że nie „zaiskrzyło”. Tia proponuje jej Trejo, przedstawiając jego historię. Kobieta decyduje się dać mu szansę, ponieważ „wie, co to znaczy być ofiarą przemocy”. W *A Diamond in the Rough* (sezon 6, odcinek 2) potencjalna adoptująca, kobieta, która stoczyła walkę z dwoma nowotworami, przyjeżdża do VRC, by wziąć starszego psa. Swoją decyzję komentuje: „Chcę psa, który przeżył swoje życie. Mamy do pokazania sobie bliźny”. Każda z tych i wielu innych opowieści pokazuje jak łatwo o wykluczenie, a walka ze stereotypem jest możliwa dopiero dzięki przedstawieniu historii do końca.

¹⁰⁹ Zdanie „I’ve been through a lot, so I understand the need for second chances” powtarzane jest przez Tię Torres w czołówce każdego odcinka.

¹¹⁰ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 1, odcinek 2 pt. *Redemption*.

bullami specjalną więź¹¹¹. Zarówno psy jak i opiekujący się nimi więźniowie zepchnięci są na peryferia społeczeństwa (w przypadku psów są to także dosłowne peryferia miasta¹¹²), niczym wstydliva konieczność. Wstyd przynoszony społeczeństwu jest zadany mu ciosem, zdradą jego ideałów, ale może owo społeczeństwo również scalać. Warunkiem jest nietrwałość wstydu, Sara Ahmed pisze: „Wstyd może być wzmacniający tylko wtedy, gdy wstydzący się może ‘pokazać’, że jego porażka w dorównywaniu społecznemu ideałowi jest tymczasowa”¹¹³.

Żeby poniesiona porażka była tymczasowa musi dojść do resocjalizacji – więźniowie powinni bez przeszkód odbyć okres warunkowego zwolnienia, psy znaleźć nowy, szczęśliwy dom. Nie zawsze się to udaje. Dlatego w *Pit Bulls and Parolees* pokazuje się jak bardzo ważne jest wzajemne wsparcie na drodze rehabilitacji społecznej – pracownicy robią wszystko, by psy opuściły azyl, a opieka nad psami pomaga im trzymać się z dala od kłopotów z prawem¹¹⁴. Praca z psami w wyjątkowy sposób pomaga w resocjalizacji –

¹¹¹ Historie pracowników VRC i ich podopiecznych toczą się równolegle, czasem się ze sobą przeplatają. To, co je sprzęga to brzemień stereotypu – dla więźniów na przepustce będące skutkiem ich działań, dla psów narzucone poprzez przynależność do rasy. Gdy w odcinku *A Fighting Chance* Tia udaje się odebrać ze schroniska psy zarekwirowane z nielegalnych walk, zauważa, że „niewinne psy poniosły karę zamknięcia, a właściciel nie spędził ani dnia w więzieniu” (sezon 2, odcinek 4). To nie wina lub jej brak są osią programu, ale właśnie uprzedzenia.. niesprawiedliwość bywa jedynie skutkiem nieopowiedzianej i niewysłuchanej historii. W *Return to the Ranch* Tia jest proszona o ocenę zachowania psa, który za pogryzienie nastolatka został skazany na eutanazję. Do Tii należy orzeczenie, czy pies jest agresywny czy też uległy i jedynie podążał za stadem. Nie ma wątpliwości, że w przypadku, jeśli pies wykazywałby agresywne zachowania, należy podjąć decyzję o jego uspieniu. Tym, na co skarży się prowadząca VRC, jest pośpiech w schronisku, które jak najszybciej stara się pozbyć pit bulla. Między scenami wypływa skarga na upraszczającą rutynę, z jaką traktuje się osoby i zwierzęta posiadające „reputację”, obarczone brzemieniem stereotypu (sezon 2, odcinek 2). Psy „na warunkowym”, jak nazywa się w programie zwierzęta w ostatniej chwili uratowane przed eutanazją, na którą zostały skazane powodu agresywnych zachowań, nawiązują szczególną więź z opiekującymi się nimi pracownikami VRC. Gdy przebywający na zwolnieniu warunkowym Randy pierwszy raz wyprowadza na spacer Pradę, uratowaną przez Tię przed uspieniem, zwierza się do kamery: „Wiem dokładnie jak to jest dla Prady wyjść z zamknięcia, mieć kamienie i trawę pod sobą, czuć różne zapachy. Dokładnie tak było ze mną, gdy wyszedłem na wolność” (sezon 4, odcinek 5 pt. *Saving Prada*). W programie stroni się od mówienia w kategoriach winy i kary, chociaż między scenami sygnalizowana jest możliwa niesprawiedliwość wynikająca z uproszczonego myślenia i presupozycji. Unikanie aksjologii, przykładania kliszy systemu wartości do nie-ludzkich bohaterów, pomaga ustrzec się przed głęboko antropocentryczną narracją. W zamian za to proponowana jest walka z utartymi konstruktami myślowymi. Burzenie stereotypów odbywa się tutaj za pomocą jednostkowych historii, które pokazują widzom, że uproszczenia mogą być krzywdzące, niezależnie od tego, czy dotyczą ludzi czy zwierząt. Nadal jednak pozostajemy w narracji, która nigdy nie jest przezroczysta. W tym przypadku jest to narracja telewizyjna, obciążona zadaniem edukacji, a więc funkcją perswazyjną. Pojawia się zatem pytanie, na ile tworzy się z tej perswazji nową kłatkę języka, nowy uproszczony przedświat. Jednak równoległość przedstawianych historii jest bardziej paraboliczna niż dokładnie analogiczna, zbliża do sensu i przesłania, ale nie podaje ich bezpośrednio. Jedyne co jest dane bezpośrednio to nakaz powtórnego zastanowienia się nad uprzedzeniami.

¹¹² Początkowo Villalobos Rescue Center mieści się na pustyni. Gdy Tia chce przenieść azyl w bardziej zamieszkałe okolice, spotyka się ze zdecydowanym protestem potencjalnych sąsiadów i ostatecznie nie uzyskuje zgody na rozpoczęcie działalności w nowym miejscu (sezon 3, odcinek 1 pt. *Judgement Day*). Po przeprowadzce do Nowego Orleanu załoga VRC nie ukrywa zdumienia faktem, że mieszkańcy miasta przyjmują ich do społeczności i chętnie oferują wolontariat.

¹¹³ S. Ahmed, *Shame Before Others* [w:] *The Cultural...*, s. 107.

¹¹⁴ Warto nadmienić, że powraca w tym miejscu motyw znany z rozdziału 2.1.2 *Dom* – zwierzęcia przedstawianego jako wymagającego opieki. Na potrzebach zwierząt ześrodkowane są wydarzenia z życia ich

pracownicy na własne oczy każdego dnia widzą efekt swoich działań, przemianę psów i poprawę ich sytuacji. Gdy Armando, jeden z pracowników azylu, przygotowuje Rocketa, pit bulla bez przedniej łapy, do egzaminu na certyfikowanego psa-terapeutę, uczą się obaj, także siebie wzajemnie, pokonując własne ograniczenia. Dla Armanda jest to powrót do szkoły, dzięki psu udany, jak zwierza się widzom opiekun: „Rocket sprawił, że wyglądałem jak prymus”¹¹⁵. Zanim Uggie, pies, który znalazł nowych właścicieli, znajdzie się w oczekującym go domu, przechodzi zabiegi pielęgnacyjne, ale przede wszystkim szkolenie przystosowawcze. Uczy się chodzić przy nodze, sprawdza się jego odporność na pieszczoty ze strony obcych osób, sposób, w jaki reaguje na zamieszanie i tłok, czy przystosowuje się łatwo do nowego pomieszczenia. Opiekujący się nim pracownik VRC opowiada swoją historię, która również jest historią przystosowywania się¹¹⁶. Życie pracowników VRC w nieunikniony sposób splata się z życiem ich podopiecznych.

Efektywna praca nad zachowaniem psa jest warunkiem znalezienia dla niego nowego domu. Oducza się go niepożądanych nawyków, ujarzmia temperament. Jednocześnie jednak w programie podkreśla się, że każdy pies jest inny, ma swoją osobowość. Swego rodzaju próbą utrwalania poszczególnych psych historii i osobowości są nadawane im imiona. W pierwszym odcinku *Pit Bulls and Parolees* Tia zostaje wezwana do starszego psa, którego pozostawiono przywiązanego do płotu w palącym słońcu. Od razu nadane zostaje mu imię – Walter – co uzasadnia się, iż jest to imię „dla kogoś, kto dużo przeszedł”¹¹⁷. Imiona mają duże znaczenie w programie, pracownicy VRC dokładają starań, by oddawały one osobowość psa lub nawiązywały do okoliczności jego znalezienia¹¹⁸. Po wyjątkowo trudnej interwencji, podczas której uratowana zostaje suka wraz ze szczeniętami koczująca pod opuszczonym domem, personel VRC ma trudności ze znalezieniem dla walecznego pit bulla pasującego imienia i prosi o pomoc widzów¹¹⁹. Zwykle jednak imię nadawane jest natychmiast po schwytaniu psa, co motywuje się względami praktycznymi – imię potrzebne jest dla założenia kartoteki podczas wizyty u weterynarza. Drugim powodem jest zły stan znajdowanych

opiekunów, dzięki czemu dokonują oni przewartościowania swoich priorytetów. Gdy w odcinku *A Battle of Wills* jeden z pracowników VRC ponownie wychodzi z zakładu karnego po złamaniu warunków zwolnienia, Tia mówi mu o odpowiedzialności za psy, których nie obchodzi, z jakiej przyczyny nagle zniknął, one siedzą w boksach i wymagają opieki (sezon 2, odcinek 1).

¹¹⁵ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 1, odcinek 5 pt. *On the Run*.

¹¹⁶ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 1, odcinek 2 pt. *Redemption*.

¹¹⁷ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 1, odcinek 1 pt. *Second Chance Ranch*.

¹¹⁸ Gdy azyl został przeniesiony do Nowego Orleanu i stał się częścią społeczności, nadawane imiona są często nazwami ulic, na których znaleziono psy, zob. *Pit Bulls and Parolees*, sezon 6, odcinek 13 pt. *Battle Scars*.

¹¹⁹ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 4, odcinek 7 pt. *Trapped Below*.

zwierząt, które w każdej chwili mogą umrzeć. Tia Torres podkreśla wagę nadawania imion zwierzętom: „Nazywamy psy, żeby pamiętać o nich nawet wtedy, gdy odejdą”¹²⁰.

Vicky Hearne w jednym z rozdziałów *Adam's Task. Calling Animals by Name* przytacza wypowiedź swojej znajomej tresującej schroniskowe psy. Mówi ona, że większość tych psów nie byłaby bezdomna, gdyby tylko znały swoje imiona¹²¹. Reagowanie na nadane imię to podstawowa komenda, której nie tylko wymagają właściciele psów, ale która zwyczajnie ułatwia egzystencję ze zwierzęciem. Jednak znaczenie nadawania imion zwierzętom wykracza daleko poza aspekty praktyczne, bo jak zauważa Hearne: „Gramatyka świata, który sobie wyobrażamy, kiedy wzywamy stworzenia po imieniu, nie jest tą samą gramatyką świata, w której nie posiadają one imion, nie jest tą samą formą życia”¹²². To, co zauważa Hearne to niezwykła właściwość imienia, które jest obecne jedynie w jednostkowych, bezpośrednich zwrotach do jego nosiciela. Hearne z niepokojem przygląda się alienacji, jaka nastąpiła wraz z kulturą cyrograficzną, typografią i interpunkcją, przez które właściwy akt wołania po imieniu uległ zawieszeniu, a w konsekwencji zawieszeniu uległo doświadczenie zwierzęcia. Jest to szczególnie widoczne w nazwach zwyczajowych, imionach rodowodowych, które są raczej tytułami niż imionami¹²³. Bez imienia i kogoś, kto to imię wzywa, zwierzę, według Hearne, nie mogłoby wejść w moralny wymiar życia. Ta krótka dygresja dotycząca refleksji Vicki Hearne nad zadaniem biblijnego Adama odnosi się oczywiście także do analizowanego programu. Pieczołowitość, z jaką nadawane są imiona w *Pit Bulls and Parolees*, nie jest jedynie próbą przekonania widza o tym, że każdy pies jest jednostką z własną historią i osobowością. W programie unika się mówienia w kategoriach winy i kary, więc przystąpienie do życia moralnego, o którym pisała Hearne, odbywa się pośrednio, dzięki temu zaś resocjalizacja obejmuje zarówno penitencjariuszy, jak i ich czworonożnych podopiecznych. Psy zajmują miejsce w strukturze społecznej, a druga szansa i pokonanie bariery wstydu wytrącają je z pozycji towaru.

¹²⁰ *Pit Bulls and Parolees*, sezon 3, odcinek 8 pt. *Pushing the Limits*.

¹²¹ V. Hearne, *Adam's Taks. Calling Animals by Name*, New York 2007, s. 168.

¹²² Ibidem.

¹²³ Interesującym aspektem, który wymagałby osobnego rozpatrzenia, jest trend nadawania domowym ulubieńcom imion zwyczajowo uznawanych za ludzkie. Cytowany przez „Die Welt” językoznawca Peter Kraß uważa, że jest to dowód na rozmywanie się granicy między człowiekiem a zwierzęciem. Nie bez znaczenia dla takiej tezy jest sięganie do list aktualnie najpopularniejszych imion dziecięcych po inspirację dla nazwania swego pupila, którego traktuje się jak substytut dziecka. Zob. <http://www.welt.de/wissenschaft/article120734884/Die-Mensch-Tier-Grenze-ist-durchbrochen-worden.html>. Zob. także: P. Kraß, *Hello, Kitty. Zur Benennung von Katzen – Motivik und Namenstruktur*, Mainz 2013.

Utowarowienie psów jest częstą przyczyną ich bezdomności. Nieszczęścia psów ras modnych w danym okresie¹²⁴, tzw. psów rodzinnych, nieodpowiednio dopasowanych do właścicieli pod względem potrzeb i temperamentu¹²⁵, czy też uroczych i puszystych szczeniąt kupionych w ramach nieprzemysłanego prezentu, sprawiają, że tak bardzo trudna jest walka z przepełnieniem schronisk. Kolejny program telewizyjny, który ma misję ograniczania bezdomności psów, to *Przygarnij mnie!* Telewizji Polskiej.

Nowa, bo nadawana od początku 2015 roku, propozycja Telewizji Polskiej prezentuje zdecydowanie odmienne podejście do adopcji psów. Zamiast znanej z omówionych wcześniej programów formuły przedstawiania kolejnych sytuacji, w których psy znajdują nowe domy, *Przygarnij mnie!* ma swoich stałych bohaterów, siedem par, które tworzą celebryci, znani z aktywizmu na rzecz zwierząt, wraz z dopiero co adoptowanymi czworonogami. Różnice między *Przygarnij mnie!* a innymi programami widoczne są już w pierwszym odcinku. Większość uczestników wybiera swoje psy posługując się tabletem poprzez dedykowaną adopcjom aplikację. Dzięki zaznaczeniu kolejnych kryteriów, takich jak wiek, płeć, rozmiar, sierść, temperament, na ekranie urządzenia pojawia się propozycja idealnie skonfigurowanego do potrzeb użytkownika psa, który czeka w jednym z warszawskich schronisk. Po wizycie w schronisku nowy właściciel lub właścicielka zabiera zwierzę na ogólne badanie weterynaryjne, a następnie do psiego salonu urody. Po zabiegach pielęgnacyjnych pachnący i puszysty czworonóg wprowadza się na stałe do domu nowego opiekuna. Przeprowadzki nie poprzedza wizyta przedadopcyjna, a jeśli uczestnik programu posiada już jakieś zwierzę, z góry zakłada się, że „dogada się” ono z nowym domownikiem. Każdy z psów dostaje nowe imię, nawet jeśli doskonale reaguje na poprzednie. Jedna z uczestniczek komentuje zmianę imienia: „Nowe imię, nowe życie”¹²⁶. W kolejnych odcinkach widz śledzi, jak świeżo upieczeni opiekunowie trenują ze swoimi psami, ucząc je

¹²⁴ Jednym z elementów warunkujących ten obszar mody jest występowanie psów w mediach. Hal Herzog, Stefano Ghirlanda oraz Alberto Acerbi w artykule *Dog Movie Stars and Dog Breed Popularity: A Case Study in Media Influence on Choice* (“PloS One” 2014, nr 9(9), <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0106565>) prezentują wyniki badań potwierdzające znaczny wzrost popularności ras, których przedstawiciele zostali bohaterami filmów fabularnych. „Efekt psiej gwiazdy filmowej” okazuje się być rzeczywiście istniejącym istotnym czynnikiem społecznym, może mieć duży i długotrwały wpływ na decyzje związane z wyborem rasy jest tym większy, im większa została osiągnięta popularność filmu.

¹²⁵ Moda (wpływ społeczny) jest ważniejszym czynnikiem decydującym o wyborze psa danej rasy niż funkcja, jaką ma spełniać, dowodzą w artykule *Fashion vs. Function in Cultural Evolution. The Case of Dog Breed Popularity* Stefano Ghirlanda, Alberto Acerbi, Hal Herzog oraz James A. Serpell (“PloS One” 2013, nr 8(9), <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0074770>). Z przeprowadzonych przez tych autorów badań wynika, że kłopotliwe, genetycznie dziedziczne zachowania nie stoją na drodze popularności rasy. Wręcz przeciwnie – między problematycznym behawiorem a wzrostem popularności rasy zauważono pozytywną korelację.

¹²⁶ *Przygarnij mnie!*, sezon 1, odcinek 1.

wykonywania zadań, które ośmielają wycofane doświadczeniem schroniska psy i pogłębiają ich zaufanie do nowego pana lub pani. W programie przemycane są wskazówki dotyczące wychowywania i pielęgnacji psów, przypomina się o wielu czworonogach wciąż czekających za schroniskowymi kratami. Na razie trudno orzec, jaki efekt przyniesie program. Można już jednak zauważyć, że w *Przygarnij mnie!* odchodzi się od przypominania o krzywdzie, jaką ludzie wyrządzili zwierzętom, na rzecz prezentowania przyjemności, którą można czerpać z pracy z adoptowanym psem. Mierzenie się ze wstydem, zdradą wobec oswojonego gatunku, zostaje zastąpione projektowaniem mody.

Moda ma ogromne znaczenie dla losów psów – może zamieniać zrównoważoną hodowlę w eksploatującą zwierzęta produkcję w pseudohodowli, a gdy przeminie, bywa, że jest przyczyną unicestwiania całych generacji miotów. Język *Przygarnij mnie!* wychodzi poza funkcję perswazyjną właściwą dla edukacyjnych programów posiadających misję społeczną. Programuje w widzu chęć podążania za nowymi, uznawanymi nie tylko za słuszne, ale i modne, zachowaniami. Wykorzystywanie wizerunku celebrytów, posługiwanie się nowymi technologiami, prezentowanie profesjonalnych technik treningowych, czynią z adopcji zwierząt pożądaną część współczesnego życia, którą, drogą naśladownictwa, widz ma zaszcześcić również w swojej codzienności. Projektowanie zachowań jako modnych może mieć ambiwalentne skutki, w tym przypadku jednak – dzięki pokazaniu kolejnych etapów pracy ze zwierzęciem oraz entuzjastycznemu prezentowaniu tzw. mieszańców – dalekie jest od opresyjności mody sprowadzającej zwierzę do rzeczy, upraszczającej wzorzec rasy do towaru.

W niniejszym rozdziale prześledziłam podchwytliwość języka, którym próbuje się uchwycić kłopotliwy aspekt relacji człowiek-zwierzę – *bezd m n o ś ć z w i e r z ą t d o m o w y c h*. Oddziaływanie wstydu rozrasta się na wiele kierunków, z których zaledwie kilka nitki udało się tutaj splątać. Wstyd może skazać zwierzę na bezdomność, gdy nie dorównuje ono wzorcowi rasy. Wstyd uderza w honor, rozmaicie pojmowany, gdy przyjęcie pomocy wymaga ekspozycji i świadka, co może odbić się na sytuacji zwierzęcia. Jednak w przytoczonych przypadkach wstyd wykorzystywany był jako siła pozytywna. Ukuwany w omawianych programach ideał społeczny, w ramy którego wchodzi troska i opieka nad zwierzęciem, potrzebuje wzmacniającego go narzędzia. Wstyd stoi na straży ideału i warunkuje zachowania, które go dotyczą. Strach przed wstydem ma zmniejszać ilość zachowań uznawanych za niepożądane, a ideał służy spajaniu społeczeństwa akceptującego scenariusze normatywnej egzystencji, jak pisze Ahmed: „Taki ‘ideał’ jest tym, co trzyma podmioty razem (spójność); poprzez miłość, która pociąga za sobą pragnienie bycia takim

‘jak’ inny, a także bycia rozpoznawalnym przez innego, ideał jest tworzony jako zbliżenie do istnienia innego. Poprzez miłość, ideał jest tworzony jako ja, które należy do wspólnoty; ideał jest najbliższym ‘my’. Jeśli my odczuwamy wstyd, *odczuwamy wstyd, ponieważ zawiedliśmy w zbliżaniu się do ‘ideału’, który został nam dany przez praktyki miłości*. To, co zostało ujawnione ze wstydem, jest porażką miłości, porażką, która z kolei odkrywa lub pokazuje naszą miłość”¹²⁷.

Programy propagujące adopcje zwierząt uczestniczą w tworzeniu ideału, a nietrudno o idealizację, która jest jedną z form, jakie przyjmuje miłość, w kontekście zwierząt domowych – wystarczy przypomnieć problem mitu dotyczącego udomowienia oraz języka miłości z poprzedniej części pracy. Wstyd chroni przed odstępstwami od ideału, ale tylko wtedy, kiedy zostaje ujarzmiony w służbie tegoż ideału. Częste akty samoponiżenia „naiwnych wolontariuszek”, o których była mowa na początku tego rozdziału, również są skutkiem warunkowania wstydem. Dlatego nowy, żmudnie ukuwany, ideał tworzy nowe wzorce, wyzwajające działalność prozwierzęcą z okowów wstydu: Tia Maria Torres z *Pit Bulls and Parolees* stała się osobowością medialną i wzorem do naśladowania dla zafascynowanych jej charyzmą widzów, w *Przygarnij mnie!* polscy celebryci zachęcają do wyprowadzania schroniskowych psów, tworząc trend zainteresowania miejscem spychanym dotąd na obrzeża miasta i margines zainteresowania społeczeństwa. Jednak wstyd to broń obosieczna. Wątpliwość, która nasuwa się przy próbie podsumowania rozważań, brzmi: czy język wstydu nie absorbuje zwierząt w taki sposób, że znikają one z mapy relacji? Przystawione programy telewizyjne mają na celu dobrostan zwierząt, ale jeśli omówimy je poprzez aspekt języka wstydu, jakim się posługują, na pierwszy plan wysuwa się nie afekt wobec zwierząt, ale – pozwolę sobie ponownie przytoczyć słowa Sary Ahmed – „miłość, która pociąga za sobą pragnienie bycia takim ‘jak’ inny”, powtórna integracja wspólnoty w imię miłości do ideału. Jednak chociaż integracja dotyczy ludzkich elementów sieci relacji, to posługiwanie się językiem wstydu jest istotne także dla pozycji nie-ludzkich. Uzyskują one wyraźne miejsce w społeczeństwie, miejsce nie jako przedmiot, ale jako podmiot, wobec którego zachowanie podlega moralnej ocenie. Ukuwanie ideału, zgodnie z którym troska i opieka nad zwierzętami są normą, to zadanie długie i mozolne, a znajduje się dopiero na samym początku drogi, jaką ma do pokonania. Ten rozdział nie jest diagnozą, która mówiłaby, że proces ten już się dokonał, pokazuje jedynie różne mechanizmy, jakie mu

¹²⁷ S. Ahmed, *Shame Before Others* [w:] Eadem, *The Cultural...*, s. 106.

służą. Kolejna część pracy pokaże, jak wielkim wyzwaniem jest budowanie ideału całkowicie wolnego od utowarowienia zwierzęcia.

4. Zoptyki

4.1. Patrzenie na zwierzę jako forma konstruowania zwierzęcego ciała

4.1.1. Patrzenie a spojrzenie

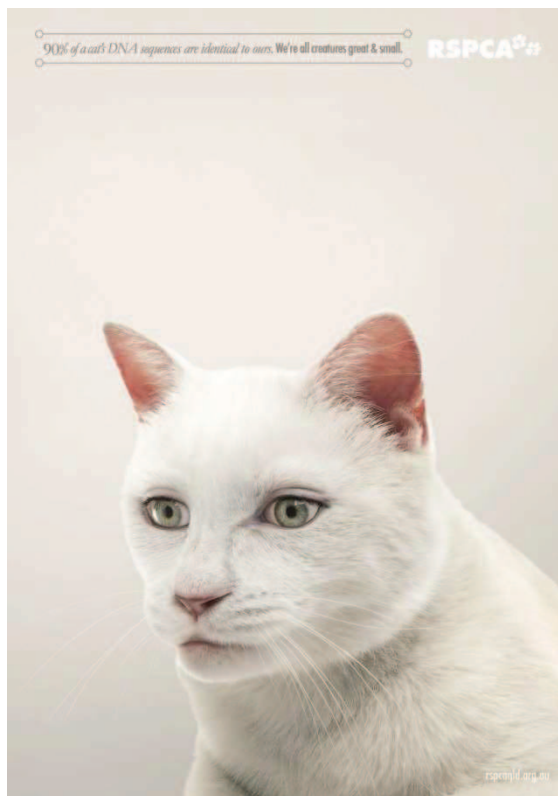
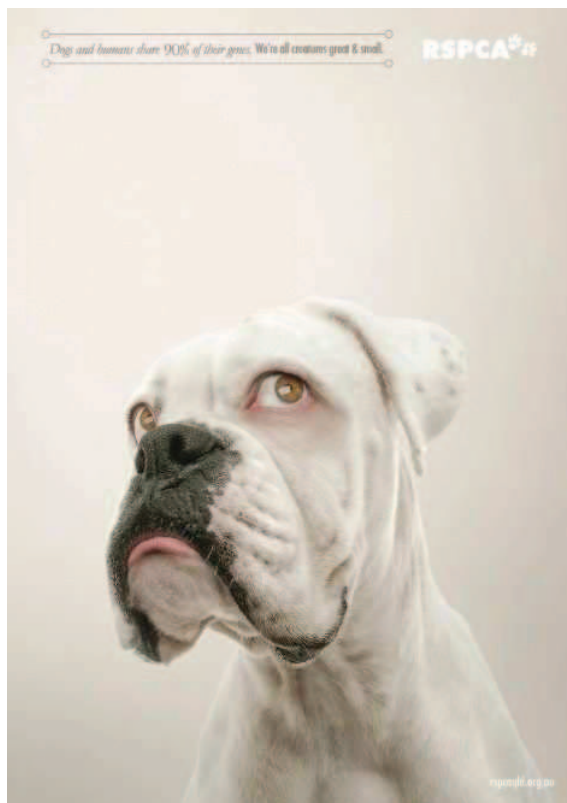
Na zdjęciu Lori Bell dwa psy są tak ściśle otoczone ramami kadru, że nie mamy wątpliwości, iż są one głównym powodem wykonania fotografii, mimo że przypięte do ich obroży smycze, których końce skierowane są w górę, sugerują istnienie kogoś, kto znajduje się wyżej – fizycznie oraz symbolizując władzę, trzymając drugi koniec smyczy (il. 4). Na pierwszym planie buldog angielski patrzy prosto w obiektyw, lekko wysunięty język odznacza się na tle ciemnego pyska, jednak to odbijające się w oczach światło zapewnia, że wzrok psa skierowany jest w stronę obiektywu. Zwierzę ludzkie lubi szukać wzroku innego spotykając przedstawicieli innych gatunków, bo to oczy dopełniają twarz i przekonują o odwzajemnieniu spojrzenia rzuconego na oblicze. W czerwcu 2013 roku



Il. 4. L. Bell, *Dog with Red Mittens*.

Źródło: 2012 Lenscratch Animal Exhibition,
<http://lenscratch.com/2012/04/2012-lenscratch-animals-exhibition>

australijski oddział Royal Society for Prevention of Cruelty to Animals działający w stanie Queensland (RSPCA Qld) z pomocą *pro bono* agencji kreatywnej Engine Group rozpoczął kampanię społeczną pod hasłem „Wszyscy jesteśmy stworzeniami, dużymi i małymi”. Kampania opiera się na portretach czterech zwierząt: psa, kota, świni i koguta (il. 5,6,7,8). Antropomorfizacja zwierząt stosowana jest od dawna, zwłaszcza w celach perswazyjnych, jednak najnowsza kampania RSPCA Qld jest o tyle ciekawa, że w tym przypadku nadanie cech ludzkiej fizjonomii ogranicza się do samych oczu, inkrustowane człowieczymi spojrzeniami oblicza zwierząt zmieniają się w zamysłone



11.5, 6, 7, 8. Portrety pochodzące z kampanii RSPCA Qld "We're all are creatures great and small"
Źródło: <http://www.rspcaql.org.au>

twarze. Głęboko zadumane oblicza, gdyż trudno mówić o pyskach, mordach czy dziobach przedstawionych na portretach RSPCA Qld, dalekie są od siedemnastowiecznych ludzko-zwierzęcych *Fizjonomii* Le Bruna, które dziś mogą budzić co najwyżej uśmiech i lekkie zaciekawienie. Zabieg zastosowany przez RSPCA Qld jest natomiast na tyle subtelny – na pierwszy rzut oka na portretach nie widać niczego niezwykłego – że pobudza do nostalgicznej refleksji. Ludzkie spojrzenie psa, kota, świni i koguta przypomina o ustaleniach genetyków potwierdzających związek ludzi ze zwierzętami – z kotem i psem dzielimy 90% DNA, a z kogutem połowę naszego materiału genetycznego. Jednocześnie zestawienie zwierząt domowych ze zwierzętami gospodarskimi zaciera nasze przyzwyczajenia wynikające z faworyzowania tych pierwszych. Chociaż kampania głosi, że oprócz zapisu DNA, łączą nas także ze zwierzętami cechy behawioru (inteligencja świni odpowiada inteligencji małego dziecka), efekt przemawiający do człowieka kryje się w zantropomorfizowanych oczach. Przedmiotem tej części pracy będzie właśnie spojrzenie – zwierzęce i na zwierzę – uwalniające potencjał międzygatunkowej relacyjności.

Sentyment do oczu, które „uczłowieczają” – przywodzą na myśl wzajemne pokrewieństwo wszystkich zwierząt, zakotwiczony jest w przekonaniu o odwzajemnieniu spojrzenia. Samo patrzenie na słodki pyszczyk buldoga z fotografii Lori Bell nie wystarcza, nie porozumienia między gatunkami – nawet jeśli opiera się na estetycznym sentymencie jednego gatunku względem drugiego – przebiega między linią wzroku widza a odbijającym się w oczach buldoga błyskiem światła. Zastanowienie nad tzw. *animal gaze* w *human-animal studies* zaczęło się od ponownego odkrycia klasycznego już tekstu Johna Bergera *Po cóż patrzeć na zwierzęta?*¹ Zanim Berger przechodzi do swoich wniosków dotyczących obcowania ze zwierzętami przed i po rewolucji przemysłowej, podaje kilka spostrzeżeń, które w tym miejscu będą pomocne:

Spojrzenie zwierzęcia, gdy dostrzega człowieka, staje się uważne i baczne. To samo zwierzę może równie dobrze w ten sam sposób patrzeć na inne gatunki zwierząt. Nie rezerwuje specjalnego spojrzenia dla człowieka. Ale żaden inny gatunek poza człowiekiem nie rozpoznaje spojrzenia zwierzęcia jako sobie bliskiego. Inne zwierzęta są powstrzymywane przez spojrzenie. Człowiek staje się świadom siebie samego, odwzajemniając spojrzenie².

¹ J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Idem, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999; data wyd. oryginalnego: 1980. Rozwinięcie zagadnienia *animal gaze* w dalszej części pracy.

² Ibidem, s. 8.

Samoświadomość, jaką wypracowujemy wychytując spojrzenie zwierzęcia, zapewne była celem kampanii RSPCA Qld, choć bardziej mierzalnym efektem działań królewskiego towarzystwa jest zmiana stosunku ludzi do zwierząt. Odwzajemnienie spojrzenia wydaje się być według Bergera paradoksalnie jednostronne – przeglądamy się w oczach zwierzęcia i informacja zwrotna pochodzi od nas samych, zostaje przefiltrowana, przechodzi przez pryzmat oczu naszego towarzysza samotności gatunkowej³ i wraca z przekonaniem o naszej własnej tożsamości gatunkowej. Taką ambitną funkcję spełnia kampania australijskiej organizacji, a jaki cel osiąga zdjęcie Lori Bell?

Uroczu brzydka mordka buldoga nie niesie aż tak ważkiego przesłania jak cztery portrety wykorzystane przez RSPCA Qld. Oddajemy się samej przyjemności patrzenia na twarz, która jest tak bardzo inna od człowieczej. Porównanie tych dwu spojrzeń – buldoga ze zdjęcia Bell i koguta o ludzkim spojrzeniu prowadzi, choć nie w prosty sposób, ponownie do Bergera. Wyjaśnienie skłonności do poszukiwania wyrazu oczu u różnych gatunków, jakie podaje malarz, nie kończy się na tajemniczej i poetyckiej „otchłani niezrozumienia”, rozwija on bowiem znaczenie tej przestrzeni, która występuje pomiędzy spojrzeniami wszystkich istot. W przypadku dwojga ludzi niezrozumienie zostaje zażegnane przez wspólny język, czy też język w swej potencjalności, ponieważ nawet dwie milczące lub posługujące się różnymi językami osoby odnajdują porozumienie, co znajduje potwierdzenie w potoczności takich zwrotów jak „rozumiemy się bez słów”, „oczy są zwierciadłem duszy”, „czyta mi w myślach”.

Istnienie języka ustanawia też godną pozycję naszego partnera (rozmowy) wymiany spojrzeń: „Nawet jeśli ich spotkanie ma wrogi charakter i nie padają żadne słowa (choćby tych dwoje mówiło różnymi językami), samo *istnienie* języka pozwala na to, by przynajmniej jeden z nich, skoro już nie obydwaj, zyskał potwierdzenie za sprawą drugiego. Język pozwala na to, by ludzie liczyli się ze sobą nawzajem jak sami ze sobą”⁴. Brak tego pomostu między człowiekiem a zwierzęciem automatycznie degraduje status zwierzęcia: „brak wspólnego języka, milczenie decyduje o dystansie między człowiekiem i zwierzęciem i odróżnia ich od siebie”⁵. Berger postrzega ten dystans, jeśli nie w pozytywnym, to dość neutralnym świetle, skoro „różnica” nie jest jeszcze nacechowana negatywnie. Przeświadczenie o neutralnym aspekcie „inności” gubi Bergera, który z jednej strony twierdzi, że „zwierzę nie potwierdza

³ Berger pisze o towarzystwie zwierząt, które nie sprawia, że człowiek czuje się mniej samotny jako przedstawiciel swojego gatunku: „W związku z równoległym biegiem ich życia zwierzęta ofiarowują człowiekowi towarzystwo, odmienne od tego, które może zaproponować mu inny człowiek. Inne, ponieważ jest to towarzystwo ofiarowane samotności człowieka jako przedstawiciela gatunku”. Ibidem, s. 11.

⁴ Ibidem, s. 10.

⁵ Ibidem, s. 11.

człowieka ani w sposób pozytywny, ani negatywny”, że „milczące towarzystwo odczuwane jest jako równorzędne”, a z drugiej przyznaje tej inności zdecydowanie niższy status moralny: „zwierzę można zabić i zjeść”⁶. Brak porozumienia na płaszczyźnie językowej nie przeszkadza jednak paralelom biologicznych cykli życia człowieka i zwierzęcia, które toczą się równolegle aż do momentu śmierci, punktu, w którym się zbiegają. Po raz kolejny jednak wskazywanie na różnice i podobieństwa, tudzież miejsca wspólne i paralelne, zdaje się być, mimo najszerszych chęci, wyrazem antropocentryzmu. Przewaga człowieka nad zwierzęciem, którą uzyskuje dzięki językowi, pozwala nie tylko, jak zauważa Berger, na pewnego rodzaju nobilitację zwierzęcia i uczynienie z niego elementu religii jak w totemizmie, czy też unieśmiertelnienie jednostkowego zwierzęcia dzięki kategorii gatunku. Berger zdaje się zapominać o tym, jakie zagrożenie cierpieniem wywołuje taksonomia oraz że każdy kult niesie za sobą potrzebę składania ofiar. Przewaga posiadania języka to nieodparta pokusa wchłaniania w jego strukturę, nazywania i opisywania, niebezpieczeństwo pojawia się w obliczu jego ograniczeń lub zbyt silnych zewnętrznych tendencji. Wchłonięcie przez język może nie wykazywać możliwości destrukcyjnych wobec innego (podmiotu; chociaż parentetyczność tego wtrącenia już wskazuje na podmiot w stanie zaniku), a być niewinnym. Słowo „niewinne” może zostać użyte tutaj zarówno na określenie działań związanych z używaniem języka, jak i samego opisywanego innego – „słodką”, „uroczą” „mordkę” buldoga angielskiego wpatrującego się w obiektyw Lori Bell. Sentyment wobec niektórych zwierząt, zwłaszcza zwierząt domowych, przejawia się w infantylizacji języka jako mowy, ale też stylizacji kadru, a sięga aż do malarskich manier rokoka i sentymentalizmu.

Pozowane przedstawienia domowych ulubieńców na obrazach sięgają XVII wieku, a nabrały wyrafinowania w malarstwie Van Dycka, Hogartha czy Reynoldsa⁷. Pomimo pochodzenia z różnych szkół i reprezentacji odmiennych stylów w ciągu XVII i XVIII wieku na obrazach czołowych malarzy tego okresu pojawiało się coraz więcej zwierzęcych pupili, zwłaszcza psów i kotów. „Oddziaływanie oświeceniowych filozofów i naukowców sprawiło, że zachowanie człowieka w stosunku do zwierząt zaczęło się zmieniać, wpadając pod wpływ sentymentalizmu w drugiej połowie XVIII wieku. Zwierzęta stawały się kompanami, przyjaciółmi czy powiernikami dzielącymi radości, smutki i marzenia swoich właścicieli”⁸. Nie tylko wzrosła ilość przedstawień zawierających wizerunki zwierząt, ale przede wszystkim zmienił się sposób ich przedstawiania. W tym miejscu należy się zatrzymać, by zastanowić

⁶ Ibidem.

⁷ Zob. M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals 1600-1800*, transl. J.C. Zinser [w:] *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, ed. M. Senior, Oxford – New York 2011.

⁸ Ibidem, s. 174.

się nad tym, co można nazwać portretami zwierząt i jak krystalizował się proces ich powstawania. Prześledzenie tych zmian, jakiego dokonała Madelaine Pinault Sørensen, pozwoli na bliższe przyjrzenie się stosunkowi ludzi do coraz silniej gruntującej się wtedy kategorii zwierząt domowych w XVII i XVIII wieku.

W początkowym etapie tegoż okresu, czyli w wieku XVII, portrety zwierząt pojawiały się zwykle jako część portretów ludzi, lecz już w wieku XVIII zwierzę mogło stać się centralną i samodzielną postacią dzieła. Malarze interesują się uchwyceniem głowy, spojrzenia, pozy, linii ciała i gestów zwierząt, wchodząc w dialog między ciałem milczącego modela a dostępnymi środkami wyrazu. Często podkreślano dwuznaczność relacji między ludźmi i zwierzętami, odzwierciedlając w ten sposób niepokoje siedemnasto- i osiemnastowiecznej myśli filozoficznej oraz społecznej. Kontekst zwierzęcych portretów obejmował zarówno oficjalne pomieszczenia, jak i prywatne kwatery czy intymne buduary, wizerunki przedstawiały pojedynczych pupili bądź w towarzystwie ich zwierzęcych krewnych lub ludzkich opiekunów. Zróznicowany kontekst tłumaczy różne sposoby portretowania jako funkcję statusu zwierzęcia wobec statusu jego właściciela czy artysty, który może być malarzem, rysownikiem o naukowym zacięciu albo rzeźbiarzem⁹. Madelaine Pinault Sørensen przeprowadzając analizę zwierzęcych portretów tego okresu przyznaje, że dokonanie typologii owych obrazów jest trudne, lecz można wyróżnić dwa dominujące gatunki – portrety k o n n e mężczyzn oraz portrety kobiet z p s a m i .

Właśnie ten drugi temat portretowania – kobiet z psami, ale też kotami, jak na obrazie Carmontelle’a *Portret Philippe-Angélique de Froissy* – interesuje mnie tutaj jako reprezentacja zwierzęcia domowego będąca rezultatem p r z y j e m n o ś c i patrzenia. Wizerunki zwierząt są motywem sięgającym samych początków sztuki, więc gdybyśmy chcieli je prześledzić, należałoby sięgnąć do *Wypadku na polowaniu z grotty skalnej Lascaux*. Wiek XVII w malarstwie europejskim



Il. 9. F. Goya, *La Marquise de Pontejos*, 1786, National Gallery of Art., Waszyngton

⁹ Zob. ibidem, s. 175–176.

przynosi nowy motyw zwierzęcy – wizerunki domowych ulubieńców, które mogły się ukazać dopiero po wykrystalizowaniu tej kategorii zwierząt. Przedstawianie zwierząt w tym przypadku nie polega już na próbach uchwycenia linii ich ciał, odzwierciedlenia napięcia mięśni w biegu, połysku sierści, jak miało to miejsce w przypadku wizerunków psów myśliwskich na polowaniach czy portretów konnych mężczyzn. Na obrazie Francisca Goi *Marquise de Pontejos*¹⁰ (il. 9) postaci rzeczony markizy dopełnia należący do niej mops. Przedstawiciel najpopularniejszej rasy psów XVIII wieku nie tyle dodaje zwierzęcego akcentu przedstawieniu, co ubrany w strojny dzwoneczkami kołnierzyk, którego kokarda odpowiada kolorowi i fakturze paska sukni jego pani, stanowi harmonijny kontrpunkt, drugą linię melodyczną, która niczym w kanonie, nieco później i nieco ciszej, rozlega się w prawym dolnym rogu obrazu. W analogicznej kompozycji Goya uchwycił swoją żonę, księżną Alba, na jej – oraz jej malutkiego biszona – oficjalnym portrecie¹¹. Biel włosów psa koresponduje z białą suknią księżnej, ale równowagi balansowi między dwoma bohaterami obrazu, księżną i jej psem, dodaje czerwona wstążka owinięta wokół tylnej lewej łapy biszona, dokładnie tego samego koloru, co wstążki księżnej Alba.

Psy towarzyszące na portretach swoim właścicielkom nie muszą nosić akcesoriów przypominających o ich relacji z człowiekiem czy podkreślających urok swej pani. Czasem wystarczy sama lśniąca sierść bądź wystylizowany włos w przypadku ras długowłosych, by wygląd psa korelował z fakturą koronek sukni jego pani, czego przykładem może być portret *Madame Abington Dressed as „Miss Prue”* Joshua Reynoldsa¹². Na innym obrazie tego samego malarza, *Nelly O'Brien*¹³, trzymany na kolanach przez tytułową kurtyzanę gryfon znajduje się w ścisłym centrum malowidła i mimo że wzrok jego właścicielki skierowany jest w stronę obserwatora, to właśnie piesek ułożony na fałdach sukni przyciąga uwagę patrzącego. Piękno zwierzęcego ulubieńca może również zostać docenione na samodzielnych portretach psów czy kotów, lecz jak charcica Diana z obrazu François-André Vincenta¹⁴ ułożona na jedwabnych poduszkach, powinny one zostać odpowiednio przedstawione i zaprezentowane zgodnie z elegancją epoki.

Nie każde udomowione zwierzę prezentowane na obrazach XVII i XVIII wieku malowane było w atlasowych wnętrzach. Znany z imponujących przedstawień koni George

¹⁰ F. Goya, *La Marquise de Pontejos*, 1786, National Gallery of Art., Waszyngton. Przypisy dotyczące identyfikacji obrazów Goi, Reynoldsa i Vincenta za: M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals...*

¹¹ F. Goya, *Księżna Alba*, 1795, Collection of the Dukes of Alba, Madrid.

¹² Sir J. Reynolds, *Madame Abington Dressed as „Miss Prue” in Congreve’s „Love for Love”*, 1777, New Haven, Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection.

¹³ Sir J. Reynolds, *Nelly O'Brien*, 1762–1764, London, Wallace Collection.

¹⁴ F.-A. Vincent, *Portrait of Diane, Monsieur Bergeret de Grancourt’s Greyhound*, 1774, Besançon, Musée des Beaux-Arts at d’Archeologie.

Stubbs w równie realistyczny sposób wykonał kilka przedstawień psów, wizerunków pozbawionych sentymentalizmu i oddających to, co zwykło się nazywać charakterem zwierzęcia. *Suka pomeranian z młodym* Thomasa Gainsborough¹⁵ uchwycona na tle przyrody to elegancja połączona z realizmem, przypomnienie o reprodukcyjnych możliwościach zwierzęcia, które nie jest zabawką nieruchomo spoczywającą w poduszkach buduaru, ale jako istota żywa dzieli z człowiekiem doświadczenie macierzyństwa. Malarskie reprezentacje domowych ulubieńców kojarzone były z kobiecością i dziecięctwem¹⁶, jednak obraz Gainsborough pokazuje sukę jego przyjaciela Abła nie tylko jako satelitę człowieka dodającego aspektu wrażliwości, łagodności, ciepła, ale wskazuje na te uczucia jako funkcjonujące między samymi zwierzętami.

Przyjemność patrzenia niesie ryzyko ugrzęźnięcia w pejoratywnym wydźwięku określenia „furry children”, o którym była mowa w poprzednich rozdziałach. Psy traktowane jako nigdy nie dorastające dzieci, koty jako esencja zmysłowości lub puszysty dodatek do sukienki, uchwycone na płótnie lub w kadrze to kolejny krok ku statyczności, zatrzymaniu zmian, pokonaniu ruchu – i choć antropologiczne przyzwyczajenie kusi tutaj, by napisać – natury w imię kultury, czy też chaotycznego pędu natury w imię nieco bardziej uporządkowanej dialektyki kultury, to bardziej na miejscu jest raczej dominacja w imię afektu. Mając w pamięci analogie wysnute przez Yi-Fu Tuana pomiędzy relacją matka-dziecko a relacją człowiek-zwierzę domowe, spójrzmy na fotografię Marii i Natalii z Potockich¹⁷ (il. 10). Zdjęcie jest nieco późniejsze (1861 r.) w stosunku do wspomnianych wyżej obrazów, sam sposób utrwalenia sceny różni się od osiemnastowiecznych malowideł, ale nie to wszakże przegład roszczący sobie jakiegokolwiek pretensje do powagi i skrupulatności, które są zobowiązaniami płynącymi z miana historii sztuki.



Il. 10. Portret Marii i Natalii z Potockich, 1861.

Chcę tutaj bardziej niż na chronologię i tendencje artystyczne pojawiające się u poszczególnych malarzy, zwrócić uwagę na władzę wzroku, która w imię przyjemności

¹⁵ Th. Gainsborough, *Pomeranian Bitch and Puppy*, 1777, London, Tate Gallery.

¹⁶ Zob. M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals...*

¹⁷ Portret Marii i Natalii z Potockich, Zakład Fotograficzny Kloch i Dutkiewicz, ok. 1861, Zbiory Biblioteki Narodowej.

patrzenia kształtuje reprezentację zwierząt domowych. Upozowanie, selektywność to elementy każdej reprezentacji malarskiej czy fotograficznej, jednak w przypadku patrzenia na zwierzęta przedstawione performatywność narracji narasta i nawarstwia się, wraz z kolejnymi pokładami stylizacji wpływa na ontologię przedmiotu przedstawionego. Maria Zamoyska i Natalia Potocka stoją w objęciu, a u ich kolan mieści się dziecięcy wózek. Myślenie zdroworozsądkowe nakazywałoby spodziewać się w wózku kilkumiesięcznego potomka jednej z siostr, tymczasem na jego miejscu pojawia się średniej wielkości pies. Wniknięcie w relacje bliskiego pokrewieństwa przedstawiciela innego gatunku zmienia oczekiwania wobec niego, a w konsekwencji jego postać. Nie znamy okoliczności powstania fotografii, być może była żartem, bardziej prawdopodobne, że wpisywała się w jeszcze osiemnastowieczne skłonności do ubóstwiania domowych ulubieńców. Jednak w tym przypadku piesek jest nie tylko dodatkiem do sukienki dopełniającym kompozycji, umieszczenie go w dziecięcym wózku czyni go substytutem nieobecnego dziecka. Te i poprzednie przedstawienia zwierząt wrzuconych w głęboką estetyzację, modyfikowanych na potrzeby wizji artystycznej człowieka, jego oczekiwań i przyjemności oka, zwracają na chwilę naszą uwagę ku osiemnastowiecznej koncepcji szczęścia¹⁸.

Skoro szczęście stało się przedmiotem powszechnej troski w XVIII wieku („XVIII wiek był świadkiem eksplozji zainteresowania szczęściem jako zarówno przedmiotu badań jak i osobistego celu” – zaczyna swoją książkę o oświeceniowej filozofii szczęścia Brian Michael Norton¹⁹), można by się spodziewać przybliżonego paradygmatu pozwalającego na jego zdefiniowanie i osiągnięcie. Tymczasem „szczęście” stało się pojęciem subiektywnym, zarówno w wymiarze semantycznym, jak i pragmatycznym, dowodzi dalej Norton, przytaczając poszczególne koncepcje włącznie z reinterpretacjami Arystotelesowskiego pojęcia dobrego życia, które próbowano zreaktywować w dobie oświecenia. By więc zawęzić nieco zakres tego pojęcia, powołam się na powinowactwa animalistycznych akcentów na osiemnastowiecznych obrazach z *fêtes galantes* Jean-Antoine’a Watteau i *Pastorales* François Bouchera, na które wskazuje Pinault Sørensen²⁰. Inklinacje w stronę estetyki rokokowej każą szukać tam również podstaw etycznych. Szczęście, choć dalekie od hedonizmu, utożsamiane było z przyjemnością²¹ i jako owa *plaisir* obejmowało również przyjemność patrzenia.

¹⁸ Zob. podrozdział *Human feelings* w tekście M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals...*, s. 193–194.

¹⁹ Zob. B.M. Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness. Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*, Plymouth 2012.

²⁰ M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals...*, s. 181.

²¹ Władysław Tomkiewicz pisze: „Pozostawało nadal kwestią sporną, co dla kogo jest radością; niemniej przyjemność [*plaisir*] stanie się hasłem naczelnym wypisanym na sztandarze rokoka”, W. Tomkiewicz, *Rokoko*, Warszawa 1988, s. 24.

Przyjemność patrzenia tak silną, że deformującą reprezentację zwierzęcia ubranego w ozdobne obroże, kołnierzyki, kokardki, ułożonego na atlasowych poduszkach. Nowa reprezentacja zwierzęcia odpowiadała nowej kategorii zwierzęcia w potocznej taksonomii, czyli pupilowi. Wcześniejsze reprezentacje zwierząt również zniekształcały obiekt przedstawiony na potrzeby człowieka – czy to w scenach polowań czy bestiariuszach, tworząc odpowiednio przedstawienie straszego zwierza pokonywanego przez dzielnego myśliwego czy wizerunek następstw grzechu. Wprowadzenie domowych „kotków” i „piesków” jako współtowarzyszy na ludzkich portretach lub samodzielnych tychże portretów bohaterów to naturalna, *nomen omen*, konsekwencja wyodrębnienia się ulubieńców. Powstanie ponadgatunkowej kategorii, której przedstawiciel zamieszkiwał w tej samej przestrzeni, co człowiek, pociągnęło za sobą konieczność reprezentacji podkreślającej jego odrębność od dotychczasowej funkcji gatunku pojmowanego zgodnie z biologiczną taksonomią. Substytucyjność tejże reprezentacji zniekształcała jej przedmiot zgodnie z intuicyjnymi wytycznymi nowej kategorii rodem z potocznej taksonomii, okraszając jego desygnaty znakami przynależności do transgranicznej przestrzeni pomiędzy światem ludzi a światem zwierząt.

Tak więc kołnierzyk, ubranko, obroża wykonana ze wstążek sukni właścicielki pupila to, jak twierdzą, nie tylko znak przynależności i podrzędności domowego zwierzęcia względem jego człowieka. Zagadnienie reprezentacji zwierzęcia w sztuce jest w ostatnich latach często podejmowane. Steve Baker dokonał podziału na zwierzę „modernistyczne” i „postmodernistyczne”, przy tym pierwszym stawiając minus w kwestii jego istnienia („Modernistyczne zwierzę jest więc XIX-wiecznym zwierzęciem (symbolicznym, sentymentalnym), które powstało, by zniknąć”²²). Hipoteza Bakera o postmodernistycznym zwierzęciu, do której jeszcze wrócę, zakłada, że nie było żadnego „nowoczesnego” zwierzęcia, co ściśle wiązało się z wyglądem zwierzęcego ciała opowiadającego raczej o artyście odpowiedzialnym za reprezentację niż samym reprezentowanym²³. Siedemnastowieczne wizerunki domowych pupili dalekie są jeszcze od modernistycznego symbolizmu, ale czy zwierzęta te i s t n i a ły w owych reprezentacjach? Czy też pod powłoką stylizacji nie kryje się nic poza znakiem będącym częścią kompleksu znaków człowieka? Pozwolę sobie więc jeszcze na chwilę zatrzymać przy zagadnieniu reprezentacji.

²² S. Baker, *The Postmodern Animal*, London 2000, s. 21–22.

²³ *Ibidem*, s. 20.

W książce Franka Ankersmita o pisarstwie historycznym znajduje się pozornie nieciekawy fragment dotyczący różnic przedstawień między naukami przyrodniczymi a historycznymi:

Jak pisałem gdzie indziej, najistotniejsza różnica logiczna między opisem a przedstawieniem jest następująca: W opisie, np. «Ten kot jest czarny», możemy zawsze wyróżnić część, która odnosi się do czegoś (*a part that refers*) – «ten kot» – oraz część, która przyznaje pewną własność przedmiotowi odniesienia (*the object referred to*) – «jest czarny». Takie rozróżnienie nie jest możliwe, gdy mamy do czynienia z przedstawieniem czarnego kota na obrazku czy zdjęciu. Nie możemy wskazać z absolutną dokładnością tych części obrazka, które wyłącznie odnoszą się do czarnego kota (jako podmiot w opisie), oraz pozostałych części, które przyznają mu pewne własności – na przykład bycie czarnym (jak orzecznik w opisie). *Obie* funkcje, odniesienie (*reference*) i orzekanie (*predication*), występują w obrazkach jednocześnie²⁴.

I dalej:

Jednak to jeszcze nie wszystko. Ktoś mógłby zaproponować, iż sam fakt współwystępowania odniesienia i orzekania w przedstawieniu (obrazowym lub historycznym) bynajmniej nie wyklucza możliwości, że zarówno odniesienie, jak i orzekanie wynikają z przedstawienia. Przecież obrazek czy zdjęcie przedstawiające tego kota *odnosi się* do tego właśnie kota i jednocześnie *przypisuje* mu własność bycia czarnym – i czyż nie jest tak, że książka o Renesansie również *odnosi się* do pewnych aspektów przeszłości, jednocześnie przyznając jej pewne własności? W dalszym ciągu można by twierdzić, iż fakt, że przedstawienie wykonuje oba te działania na raz, jest sam w sobie ciekawym spostrzeżeniem na temat jego istoty, lecz wszystko to sprowadza się do przyziemnej uwagi, że przedstawienie ma w sobie niepożądaną niejasność w porównaniu z jego bardziej wyrafinowanym odpowiednikiem, czyli opisem. Postawienie takiego zarzutu równałoby się jednak zlekceważeniu przedstawienia i jego złożoności: przedstawienie to znacznie więcej niż tylko tymczasowy, niedoskonały przystanek w połowie drogi między nieuporządkowanym zetknięciem się z rzeczywistością a pewnością prawdziwego opisu²⁵.

Chociaż Ankersmit posłużył się „kotem” jedynie jako przykładem, by dowieść swoich racji, postaram się nie redukować tych dwóch fragmentów do funkcji środka

²⁴ F. Ankersmit, *Zwrot lingwistyczny: teoria literatury a teoria historii*, przeł. M. Zapędowska [w:] Idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, przeł. M. Zapędowska, Kraków 2004, s. 84.

²⁵ Ibidem, s. 85.

retorycznego na własne potrzeby. Wyższość przedstawienia nad opisem dla Ankersmita mieści się w możliwości wielu przedstawień prawdy, a nie w dążeniu do prawdy samej w sobie. Można by oczywiście skończyć na stwierdzeniu, że skoro Ankersmit sam jasno przyznaje, na marginesie rozważań, ale jednak dość klarownie, iż obraz kota i książka o renesansie są morfologicznie takimi samymi przedstawieniami, to psy i koty z siedemnasto- i osiemnastowiecznych portretów są świadectwem epoki, reprezentacją pewnego jej fragmentu i jako takie posiadają jakość mówienia o nim prawdy. Nie można bowiem oddzielić części, która odnosi się do czegoś od części, która przyznaje właściwości podmiotowi, tak jak nie można zdjąć z owych uwiecznionych pupili ubranek i atłasowych kołnierzyków z dzwoneczkami.

Jednakże połączenie portretu ze świadectwem historycznym każe szukać rozwinięcia w trzecim, ostatnim cytacie z Ankersmita:

Weźmy malarstwo portretowe. Kiedy malarz maluje portret, wierzymy zazwyczaj, iż rzeczywistość na nim przedstawiona jest nam obiektywnie bądź intersubiektywnie dana (jak wówczas, gdy fotograf robi zdjęcie czarnego kota). Model jest dla malarza fizyczną obecnością, i wydawałoby się, że niemożliwa jest różnica co do dokładnej istoty tejże obecności. Model musi wydawać się taki sam każdemu malarzowi i w ogóle każdemu, kto uważnie patrzy. Zauważmy jednak, iż jeśli tę samą osobę namalują różni malarze, otrzymamy tyle różnych obrazów czy przedstawień modelu, ilu było malarzy. [...] Dobry portret nade wszystko powinien oddawać osobowość przedstawionej postaci.

Jednakże osobowość jest daną obiektywną w równie niewielkim stopniu, co istota Renesansu czy Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Zarówno w przypadku portretu, jak i pisarstwa historycznego mamy więc do czynienia z przejściem od (intersubiektywnej) powierzchni do coraz głębszych poziomów rzeczywistości. Nasza ocena portretu może wyjść od kryterium dokładności fotograficznej, lecz następnie będzie przechodzić na coraz głębszy poziom, na którym mamy dostęp do osobowości modelu. To samo można powiedzieć o pisarstwie historycznym. Jako opis bądź suma opisów tekst historyczny winien być nienaganny. To jest jego «powierzchnia». Nie wystarczy jednak, by tekst historyczny dostarczał prawidłowego opisu przeszłości – powinien on także oddawać «osobowość» epoki, której dotyczy (lub jej aspektu). I tak jak w wypadku zdjęcia, gdy raz przedrzemy się przez powierzchnię tego, co intersubiektywnie dane, i dostaniemy się na głębszy poziom rzeczywistości, nie ma żadnego oczywistego (i intersubiektywnie danego) znaku, gdzie mamy się zatrzymać albo przeciwnie, gdzie drążyć jeszcze głębiej. *Gdzieś* jednak będziemy w końcu musieli się zatrzymać i zarówno w malarstwie, jak i w historiografii przychodzi taki moment, że dalsze drążenie zaczyna pogarszać rezultaty zamiast je poprawiać. I znów ograniczenie to ma swe jedyne źródło i zasięg działania na poziomie przedstawienia – sama

rzeczywistość nie dostrzega kryteriów dla tego rodzaju spójności przedstawiania ani wskazówek, jak je stosować²⁶.

Zestawienie portretu i pisarstwa historycznego nie musi być przeciwstawieniem, nietrudno bowiem wyobrazić sobie portret o walorach historycznych. Rodzi się więc pytanie, czy przedstawienia zwierzęcych ulubieńców u Goi czy Reynoldsa są świadectwem epoki, każącym historykowi doszukiwać się emocjonalnego tła tych przedstawień w pamiętnikach, by stworzyć spójny obraz przyświecających im idei – przyjemności, szczęścia, troskliwości, lub też wzmianek w listach o psich balach, by na powierzchni historycznego przedstawienia skonstruować obraz stosunku arystokracji XVIII wieku do zwierząt domowych? A może owe zwierzęce reprezentacje można potraktować jako portrety i odkrywać kolejne poziomy osobowości? Po zadaniu tego ostatniego pytania pojawiają się kolejne wątpliwości – czym byłaby „osobowość” w zwierzęcym wydaniu? Abstrahuję jednak w tym miejscu od rozważań o osobie poza osobą ludzką, odsyłając czytelnika do wcześniejszych rozdziałów. Zwracam raczej uwagę w stronę samego obiektu przedstawienia i sposobów przedstawiania.

Problemem więc staje się obraz zwierzęcia jako punkt wyjścia do pisania o zwierzętach, przedstawienie przedstawienia, gdyż to ten poziom reprezentacji rzeczywistości zamyka zwierzę w definicji domowego ulubieńca i domyka bramy kategorii siłą afektywnej dominacji. Przekład z języka obrazu na język definicji nie zbliża się w stronę opisu, definicja zwierzęcego ulubieńca arystokracji w XVII i XVIII wieku opiera się na jego reprezentacjach. Jeśli jest to więc opis, to rzekomy, a przed osobą śledzącą kategorie zwierzęcości i wizerunki zwierzęcia stoi wyzwanie oddzielenia kolejnych poziomów przedstawienia. Madelaine Pinault Sørensen wspomina o pewnym spanielu, który pojawia się na obrazach Vischera, Le Bruna, Boela, Bernaerts’a, sugerując, że pies ten pochodził z kręgu przyjaciół lub rodziny malarzy²⁷. Skąd wzięło się zainteresowanie akurat tym psem? Dlaczego właśnie nim? Czyżby przejawiał cechy „osobowości” pozwalające na stworzenie wielopoziomowego portretu? Jakkolwiek niepokojąco brzmiałyby odpowiedzi na te pytania, czy też jakakolwiek byłaby ich ilość, wzmianka o owym istniejącym popularnym psie jest sygnałem genetycznego charakteru tekstu o zwierzęcych portretach, ale także momentem, który przypomina o powrocie do patrzenia, jednak patrzenia będącego pomostem między dwoma spojrzeniami. Ciało zwierzęcia zmodyfikowane przez reprezentacje, odziane we wstążki i kokardki, odzyskuje możliwość odwzajemnienia spojrzenia, dematerializuje się

²⁶ Ibidem, s. 88–89.

²⁷ M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals...*, s. 181.

z funkcji ozdoby sukni księżnej lub hrabiny i opowiada własną historię. Ta historia jest wyzwaniem najpierw dla malarza, następnie dla widza, historyka sztuki, a każda z reprezentacji zaczyna się i kończy na patrzeniu. Trudnością posthumanistycznego, nieantropocentrycznego namysłu nad zwierzęciem jest utrzymanie spojrzenia po obu stronach pomostu patrzenia.

4.1.2. Spojrzenie a podglądanie

Mając w pamięci Ankersmitowski kierunek przedzierania się ku rzeczywistości od poziomów danych intersubiektywnie do głębi przedstawionej postaci, przyjrzyjmy się jeszcze raz fotografii Marii i Natalii z Potockich. Mimo że Ankersmit posługuje się przykładem zdjęcia czarnego kota w kontraście do złożoności reprezentacji, jakie tworzą na przykład książki o renesansie, to nie dokładność jest kryterium docierania do rzeczywistości: „Intuicja ta przyznałaby fotografii – w sposób najzupełniej sprzeczny z intuicją – zaszczytną rangę ostatecznego probierza doskonałości artystycznej, co jest już ostrzeżeniem przed powyższym wnioskiem”²⁸. Ankersmit nie deprecjonuje fotografii jako formy artystycznego wyrazu, a jedynie pomniejsza wartość dokładności i szczegółu jako wyznaczników wiarygodności przedstawienia. Fotografia dwóch siostr z 1861 roku, chociaż swoim kluczowym elementem czyni psa w dziecięcym wózku, nie przypomina XVII i XVIII-wiecznych obrazów z ozdobnymi pupilami. Przepych, nonszalancka prowokacja, zostają tu zastąpione przez pewnego rodzaju melancholię. Melancholijna zasłona opada na zdjęcie nie tylko z powodu zastygania kamiennych twarzy na starych fotografiach. Jedna z siostr spogląda na drugą, a ta na dziecięcy wózek, brak uśmiechu i zasepione spojrzenia Potockich intensyfikuje ciężkość ciemnych sukien. Smutek fotografii, a więc nie tylko czas powstania, oddala ją od rokokowej beztroski rozpieszczających mopsy dam. Żartobliwość zdjęcia jest raczej ironiczna, a jako odwrócony trop ironia każe szukać odwróconych znaczeń. Naturalną reakcją na widok dwóch młodych kobiet, byłoby spodziewać się dziecka któreś z nich w przeznaczonym do tego wózku. Nieobecność dziecka jest podwójnie oznaczona, poprzez brak i substytut. Ta dwoistość nieobecności jest możliwa, substytut bowiem w tym przypadku nie niweluje braku, ponieważ pochodzi z innego porządku, to natomiast umożliwia równoczesne istnienie braku i substytutu.

²⁸ F. Ankersmit, op.cit., s. 88.

Donna Haraway oddając hołd psom towarzyszącym człowiekowi w historii od tysięcy lat ostrzega przed kategorią „włochatych dzieci”, w którą można wpaść edypalizując zwierzę domowe. Yi-Fu Tuan opisuje analogie między relacją matka-dziecko a właściciel-zwierzę domowe w kontekście afektywnej dominacji. Była o nich mowa w początkowych rozdziałach pracy. Jednak wprowadzenie wybranych zwierząt w relację pokrewieństwa dzięki sile afektu, manifestuje się szczególnie silnie w wizualizacjach. Z tego powodu zatrzymam się przy nich omawiając dyskurs patrzenia²⁹.

Niejeden fotograf zastrzega zakres swojej działalności w sposób bardzo restrykcyjny: „żadnych zdjęć dzieci, psów i kotków”. Chociaż taki sceptycyzm idealnie wpisuje się w deprecjację edypalizacji stosowaną przez Haraway, to występuje na przekór „przyjemności patrzenia”. Najobszerniejsze do tej pory kompendium wiedzy o *human-animal studies* Margo DeMello³⁰ zaczyna od wyliczania wzmianek o zwierzętach w mediach, a rozdział o ludzko-zwierzęcych granicach rozpoczyna od przywołania jednej ze swoich ulubionych stron internetowych, wyjaśniając neologizm *lolcats* (oznaczający zdjęcie kota z zabawnym podpisem sugerującym niepoprawną formę gramatyczną [*lolspeak*], że został wypowiedziany przez kota na obrazku). Trudno się nie zgodzić z trochę banalnym stwierdzeniem DeMello, że jesteśmy otoczeni przez zwierzęta³¹, a pamiętać trzeba, że do zdjęć kotów, które „przejęły Internet”³², dochodzą jeszcze ironiczne zwierzęta postmodernistyczne



II. 11. S. Casteel, fotografia z cyklu *Underwater Dogs*

Źródło: littlefriendsphoto.com

wyróżnione przez Steve’a Bakera. Zostańmy jednak na chwilę przy fotografii, która, śmiem twierdzić, w kwestii reprezentacji zwierzęcia wypiera obecnie Myszkę Mickey i Kaczora Donalda³³.

²⁹ O tym, co rozumiem dokładnie pod pojęciem „dyskurs patrzenia” w ostatnim rozdziale tej części.

³⁰ M. DeMello, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012.

³¹ Ibidem, s. 4.

³² Ciekawym przypadkiem jest tzw. *Grumpy Cat*, którego Madeline Swan we wstępie do swojej bestsellerowej *Historii kotów* nazywa „najślynniejszym kotem Internetu i obiektem zbiorowej hysterii”. M. Swan, *Historia kotów*, przeł. M. Wojtyna, M. Aleksandrowicz-Wojtyna, Kraków 2015, s. 21.

³³ Oczywiście należy zaznaczyć na marginesie rozróżnienia między, np. postmodernistycznym zwierzęciem wg Steve’a Bakera a czymś, co Judith Halberstam nazywa „Pixarvolt” [S. Bakes, *The Postmodern Animal...*; J. Halberstam, *Animation. Penguin Love, Doll Sex and the Spectacle of the Queer Nonhuman* [w:] *Queering the Non/Human*, eds. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008; J. Halberstam, *Pixarvolt – Animation and Revolt*, flowtv.org/2007/08/pixarvolt---animation-and-revolt [dostęp: czerwiec 2012]. O ile bowiem Baker analizuje ironiczność Myszkę Mickey w takich reprezentacjach jak *Taxonomy of Endangered Species* Marka Diona, to

Niespełna trzy lata temu niezwykłą popularność zdobyły podwodne zdjęcia psów Setha Casteela, które stały się jednym z najlepiej sprzedających się albumów w 2012 roku. Wpadające, najczęściej za piłką, do basenu psy, zostały uchwycone w zabawnych, niezgrabnych pozycjach, z rozdziawionymi i pofalowanymi przez wodę kufami. Wystające kły i wyłupiaste, wypatrujące tonącej piłki oczy raczej rozczulają niż budzą strach białą odsłoniętych zębów (il. 11). W zdecydowanie odmiennej stylistyce specjalizuje się *pet photographer* działająca pod pseudonimem Serenah. Australijska fotografka uczyniła swoimi modelami, podobnie jak Casteel, własne psy: Simona – buldoga angielskiego, Ralpa – jamnika oraz Rocco – bulmastifa. Większość zdjęć wykonana została w pomieszczeniach lub zaaranżowanych przestrzeniach, nie ma tu mowy o „uchwyceniu chwili”, jak miało to miejsce w przypadku wpadających do wody psów Setha Casteela. Przystrojony w krawat Simon

siedzący na kanapie pomiędzy dwiema poduszkami, z których na jednej widnieje wzór brytyjskiej flagi, a na drugiej wizerunek buldoga angielskiego, również w krawacie, niejako powielającego obecność Simona, ma być kwintesencją pochodzenia swojej rasy (il. 12). Dzielny Ralph w pelerynie i bandance udając superbohatera dzięki surowej scenerii i ciężkim chmurom nad głową nie budzi śmiechu, a jedynie radosny uśmiech. Psy na fotografiach Serenah są upozowane, przypominając nieco rokokowy flirt z widzem, jednak mieszczą się



Il. 12. Serenah Photography, Simon.

Źródło: serenahphotography.com.au

ramach oczekiwań odbiorcy, stylistyka kadrów nie przekracza granic dobrego smaku, nie czyni ze zwierząt ofiar szyderczego żartu. Być może wraz z hodowlą ras na masową skalę, która ma miejsce od XIX wieku, do czego jeszcze wrócę, zmieniły się nasze przyzwyczajenia, być może pies stał się tak nieodłączną częścią domu, że jego zdjęcie możliwe jest tylko

Halberstam bada obecność i znaczenie zwierzęcopodobnych stworów w ich naturalnym środowisku, czyli animacjach, np. *Gdzie jest Nemo*, *Uciekających kurczakach*, dwu częściach *Shreka*, w kontekście teorii queerowych. Wspomniane przez DeMello śmieszne zdjęcia kotów, ze słynnym *Can I has cheezburger?*, których w Internecie nie da się zignorować, zawierają nieco postmodernistycznej ironii, choć oczywiście nie tak poważnej jak w pracach analizowanych przez Bakera, a ontologicznie są czymś pomiędzy reprezentacją prawdziwego zwierzęcia (wciąż jest to fotografia) a Pixarvoltem Halberstam, zredukowane do internetowego memu.

pośród mebli. A jednak oplątany w sznurek kiełbasek Ralph z fotografii Serenah jest mniej „psi” niż jamnik sięgający po piłkę w basenie na zdjęciach Casteela, innymi słowy edypalizacja jest wzmacniana i zakorzeniana przez reprezentacje. Żadnemu ze zwierząt, czy to Casteela czy Serenah, nie dzieje się krzywda, ale w relacjach człowiek-zwierzę, zwłaszcza zwierzę udomowione, etyka postępowania jest o wiele bardziej złożona i wykracza poza nakaz „zabijaj humanitarnie”. Martha Nussbaum w *Frontiers of Justice* zastanawia się nad kwestią godnej egzystencji zwierzęcia i udaje jej się zdefiniować warunki, dzięki którym mogłaby zostać ona osiągnięta:

Godne życie mogłoby przynajmniej obejmować: adekwatne możliwości odżywiania i aktywności fizycznej; wolność od bólu, brudu i okrucieństwa; swobodę zachowywania się w sposób charakterystyczny dla własnego gatunku (raczej niż ograniczanie i zmuszanie do wykonywania głupich akrobacji); wolność od strachu i możliwość satysfakcjonujących interakcji ze stworzeniami tego samego gatunku i innych gatunków; szansę korzystania ze światła i powietrza w spokoju³⁴.

Siedzący na skórzanej kanapie Simon czy Ralph w pelerynie superbohatera (il. 13) to, pomijając artefakty potwierdzające tę symbolikę, przykłady godności w ludzkim rozumieniu – zadarte głowy, wyzywające patrzące w kadr lub w dal spojrzenie, wyprostowana postawa. Nie brakuje im także właściwego odżywiania, co widać po zachowanych cechach eksterieru właściwych dla rasy, czy kontaktów z innymi przedstawicielami gatunku, wiodą więc godne życie także z perspektywy Nussbaum. Nussbaum jednakże zwraca uwagę na jeszcze jedną kwestię: według niej udomowione (także domowe) zwierzęta nie mogą być traktowane zgodnie z możliwościami danego gatunku i rasy, kiedy z założenia są źródłem bezwarunkowej miłości swoich właścicieli. Antropomorfizacja przedstawień psów na profesjonalnych fotografiach to nie tylko konsekwencja



Il. 13. Serenah Photography, Ralph
Źródło: serenahphotography.com.au

³⁴ M. Nussbaum, *Beyond "Compassion and Humanity". Justice for Nonhuman Animals* [w:] Eadem, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge 2006, s. 326.

powszechnej estetyzacji życia. Zdjęcia Serenah są spójne – ukazują psa grzebiącego w walizce, zagląającego do piekarnika, psa w jego naturalnym środowisku, współzamieszkującego i współtworzącego z człowiekiem dom. Środowisko to jest naturalne wtórnie, ale silna adaptacja pozwala na przyjęcie tego typu reprezentacji bez obiekcji. Wątpliwości budzą się dzięki echu słów Nussbaum, podobne zastrzeżenia wobec bezwarunkowej miłości miała Haraway. Miłość między człowiekiem a zwierzęciem po żadnej ze stron nie jest bezwarunkowa. Zwierzęta są jednak w dużo tragiczniejszej sytuacji, w której stawia je ten frazes pretendujący do bycia kluczem rozwiązującym emocjonalne rozterki. Szczególnie od psów oczekuje się bezwarunkowej miłości, zapominając, że musiałyby pokonać granicę gatunków i języka, by ją okazać, a szereg obostrzeń dotyczących uczucia, jakim człowiek darzy swoje zwierzę, modyfikuje jego właściwe rasie zachowania. Pomijam w tym miejscu cechy behawioru, które zwierzę musi zarzucić lub których ma się wyuczyć, by pasować do rodzinnego obrazka, skupiając się konsekwentnie na ich znaczeniu dla reprezentacji (problem bezwarunkowej miłości był poruszany także w poprzednich rozdziałach). Miłość ludzka musi wszak się manifestować, wymaga formy wyrazu, a uczucie podtrzymywane jest – niczym w Girardowskim pragnieniu trójkątnym, dostosowanym tutaj do dyskursu patrzenia – przez trzecią parę oczu. Dialektykę między ludzkim przymusem wyrażania uczuć u człowieka a zachowaniem godności egzystencji zwierzęcia przedstawiam poniżej.

Manifestacja ludzkiego sentymentu do zwierzęcia najczęściej przejawia się wizualnie, co pozwala ominąć barierę braku komunikacji językowej, odbiorcą komunikatu dopełniającym pragnienie trójkątne jest drugi człowiek, nawet gdy jest wirtualny. Prześledziłam zmiany, jakie zaszły w tego typu komunikatach w pismach dotyczących zwierząt domowych o charakterze poradników otwartych na interakcję z czytelnikami, takich jak „Mój Pies. Miesięcznik dla Miłośników Zwierząt”, „Pies. Dwumiesięcznik Związku Kynologicznego w Polsce”, „Przyjaciel Pies” i „Kocie Sprawy” od połowy lat 90. do chwili obecnej. Wybór tzw. czasopism kolorowych jest reprezentatywny ze względu na ich otwartość wobec czytelnika i zastępowanie platformy wymiany nie tylko porad, ale również emocji jeszcze przed ekspansją Internetu. Tradycja wydawnictw poświęconych tematowi psów sięga w Polsce czasów międzywojennych, kiedy to powstał Polski Związek Hodowców Psów Rasowych (1924) i wraz z nim pismo „Pies Rasowy i jego Hodowla w Polsce”, a siedem lat później „Mój Pies”. Oba przedwojenne tytuły były czasopismami typowo kynologicznymi, skupiającymi się na zaleceniach dotyczących zachowania czystości rasy i uzyskania satysfakcjonujących cech behawioru.

Współczesne czasopisma³⁵ chętnie wywodzą swój rodowód z międzywojennej tradycji, są źródłem wiedzy o poszczególnych rasach, publikują fachowe porady dla hodowców. Jednak powodzeniem wśród odbiorców cieszą się dzięki odzwierciedlaniu aktualnych postaw wobec zwierząt domowych – stąd też umieszczane w każdym numerze listy od czytelników zawierające wspomnienia o ulubieńcach, zabawne, osobiste historie, wywiady z celebrytami na temat ich czworonogów. A nade wszystko fotografie – na każdej stronie koniecznie kilka. W najstarszym ze współczesnych magazynów, „Moim Psie”, od początku jego ukazywania się prowadzona była rubryka: „Dzień dobry, nazywam się...”, do której czytelnicy przesyłali zdjęcia swoich domowych ulubieńców – nie tylko psów, ale także kotów, królików, ptaków, gryzoni czy gadów. Podpis pod kilkunastoma fotografiami, których wybór pojawiał się w każdym numerze, w dość wyrazisty sposób ogłaszał egalitarność panującą na tych dwóch stronach: „UWAGA! Przy doborze zdjęć do rubryki «Dzień dobry, nazywam się...» nie stosujemy zasad konkursowych, stąd też rubryka ta nie ma charakteru konkursu”³⁶. Zdjęcia pochodziły z domowych albumów, były bardziej lub mniej upozowane, każde z nich opatrzone imieniem zwierzęcia i jednozdaniowym opisem. Z kolejnymi numerami pojawił się akcent rywalizacji – konkursy organizowane przez magazyn lub sponsorów, a sama rubryka zmieniła nazwę na „Jak wam się podobam?” – prezentowani ulubieńcy mieli zabiegać o spojrzenie czytelnika. Dbano o jakość zdjęć szła w parze z zachęcaniem czytelników do dalszego fotografowania swoich czworonogów – wprowadzono kącik z poradami fotograficznymi „Zwierzęta w obiektywie”, pisany obrazowym językiem, czasem przemycającym szczegóły techniczne, na przykład:

Czarodziejski kwiecień

Dlaczego właśnie taki? Bo to czas budzenia się przyrody po śnie zimowym. Dla bardziej wytrwałych obserwatorów życia, do których zaliczam fotografików, oznacza to uważniejsze niż dotąd rozglądanie się na wszystkie strony świata z aparatem w dłoni. W żadnym wypadku nie polecam takich, które robią zdjęcia długo po naciśnięciu spustu migawki. Na fotografii otrzymujemy wówczas zupełnie inny obraz niż ten widziany przez pryzmat. Nie dziwi zatem, że niektórzy powracają do starej camery obscury, składającej się z pudła z dziurką oraz

³⁵ Oferta tego typu czasopism jest oczywiście zróżnicowana pod względem rzeczowości, magazynem typowo kynologicznym, chociaż formą przekazu skierowanym do każdego czytelnika jest np. „Pies. Dwumiesięcznik Związku Kynologicznego w Polsce”. Specjalistyczne czasopisma ukazują się w formie kwartalników, jak „Kynologia. Kwartalnik Polskiego Klubu Psa Rasowego”, lub dotyczącą konkretnych grup ras, jak dwumiesięcznik „Psy Myśliwskie”. Do fachowych magazynów skierowanych do polskich hodowców psów rasowych należał również „Asko. Dwumiesięcznik Kynologiczny”, który przestał się ukazywać w 2005 roku.

³⁶ Na przykład: „Mój Pies” 1995 nr 8(48), s. 10–11.

własnoręcznie wykonanej światłoczułej płyty. Zdjęcia otrzymane z takiego aparatu charakteryzują się niebywałym wprost, miękkim rysunkiem. Przychyłam się do tej metody.³⁷

Innym razem autor sugeruje dokonanie remanentu ekwipunku do bezkrwawych polowań, przyznając przy tym, że fotografowanie może być stresujące dla zwierzęcia, co wcale nie powinno zniechęcać fotografa:

Właśnie w lutym zachęcam do generalnego przeglądu fotograficznego sprzętu. W tym celu należy powyciągać wszystkie fotogadżety. Rychło się okaże, że fotograficznego szczęścia mamy w nadmiarze. Czego w nim nie ma? Na widok tego wszystkiego kot ucieka do mysiej dziury, a pies powarkuje złowieszczo, pamiętając, że wszystkie te aparaty były podczas ubiegłego lata źródłem jego wielu stresów. Biedna psina nie raz i nie dwa zmuszona była do zachowań iście aktorskich przed wycelowanym obiektywem³⁸.

Patrzanie na zwierzęta zostało zapośredniczone przez obiektyw aparatu – i nie byłoby w tym nic nowego, wszak zwierzęta służyły jako wdzięczne modele od czasów prehistorycznych, a albumy i filmy dokumentalne o dzikich zwierzętach są, obok ogrodów zoologicznych, głównymi źródłami ich wizerunków dla człowieka żyjącego poza ich zasięgiem. Zmiana w patrzaniu na zwierzęta w tym przypadku polega na tym, że używamy filtru obiektywu do patrzania na własne, domowe zwierzę, z którym zamieszkujemy ten sam dom. Można powiedzieć, że to popularność i dostępność sprzętu fotograficznego zdeterminowała poszukiwanie obiektów wśród codziennie widywanych czworonogów, ale nie jest to jedyna przyczyna, wszak autor cyklu „Zwierzęta w obiektywie” zachęca do korzystania z „pocziwej Zorki”³⁹.

„W podwójnym pośrednictwie, [...], nagroda przypadnie w udziale temu z dwóch partnerów, który lepiej ukrywa swoje pragnienie”⁴⁰ – pisze Girard o prozie Prousta i chociaż jego pragnienie trójkątne odnosi się do bohaterów powieściowych, również w omawianym przypadku możemy zaobserwować analogie. Sentyment wobec domowego pupila wymaga świadka, obecności, przynajmniej wirtualnej, osoby trzeciej, osoby tego samego gatunku, jakby dla zamknięcia bariery języka między podmiotem a przedmiotem afektu. Płaszczyzną porozumienia nie musi być język mówiony, może nią być język obrazu, który łączy

³⁷ M. Kułakowski, *Czarodziejski kwiecień*, „Mój Pies” 2001 nr 4(115), s. 19.

³⁸ M. Kułakowski, *Posezoned remanenty*, „Mój Pies” 2001 nr 2(113), s. 19.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001, s. 176.

przedstawicieli gatunku ludzkiego, dla ich zwierząt z powodu odmiennego systemu percepcji pozostając irrelevantnym. Pragnienie jednak musi występować po obu stronach, świadek sentymentu musi go podzielać, czerpać przyjemność z patrzenia. Pomiędzy tymi dwoma wierzchołkami trójkąta występuje element rywalizacji, a w takim razie zalotne „Jak wam się podobam?” ma być zaproszeniem do przyjemności patrzenia, a nie flirtem ze strony obiektu przedstawionego. Zwycięzcą zaś, według Girarda, jest ten, który ukrywa afekt, nie ten, który usilnie go manifestuje. Nie jest nim zatem właściciel zwierzęcia vel autor fotografii, a zwierzę jako takie zostało wykluczone z tej dialektyki, stając się obiektem przedstawionym. Kim jest więc zwycięzca, skoro najdokładniejszym określeniem zdaje się być „anonimowy czytelnik”? Nagroda przypada temu, kto patrzy, ale patrzy na gotową reprezentację, pomijając jej desygnat. Nazwanie go wirtualnym odbiorcą jest niewystarczające, ponieważ nie pozwala na postawienie diagnozy popularności tych reprezentacji, popularności, która zarówno tworzy pytanie, jak i daje na nie odpowiedź. Wirtualny czytelnik nie jest już bowiem jednostką, wielość przedstawień tworzy powierzchnię, warstwę wirtualnego oglądu determinowaną przez pragnienie patrzenia na tyle silne, by prowokować kolejne reprezentacje i na tyle obojętne, by zdobywać nagrodę w ich postaci. A popularność psich i kocich reprezentacji wciąż wzrasta.

W najnowszych numerach magazynów poświęconych zwierzętom domowym nie musimy szukać fotografii, znajdą nas same – w porównaniu z drugą połową lat 90. jest ich więcej, są o wiele bardziej profesjonalne, drukowane na dobrym gatunkowo papierze. W każdym numerze „Kocich Spraw” ogłaszany jest konkurs na „Dachowca i Rasowca Miesiąca”, kontynuowany na stronie internetowej czasopisma. Laureata wybiera się oczywiście na podstawie nadesłanych przez czytelników zdjęć. Ponadto ten sam magazyn co pewien czas organizuje „Wielki Konkurs Fotograficzny”, wzmagający aspekt rywalizacji. Nie obywa się również bez porad dotyczących samego aktu fotografowania, w najnowszych numerach mają one tendencję do profesjonalizacji, jak w cyklu „Sesja zdjęciowa, czyli koci urok w obiektywie”:

Aż dwa numery «Kociego uroku w obiektywie» poświęcone były właśnie parametrom czasu ekspozycji i przesłony – a wszystko po to, by podpowiedzieć Wam, jak zrobić dobrze doświetlone, ostre zdjęcie o nasyconych kolorach . Dzisiaj zmierzmy się natomiast z wyzwaniem, jakim jest fotografowanie kota w ruchu – a pomoże nam w tym właśnie mocne, letnie światło, a także znajomość tych ustawień⁴¹.

⁴¹ A. Zakrzewska, *Letnia fotografia z modelem w ruchu*, „Kocie Sprawy” 2013 nr 7–8.

Chociaż w języku potocznym, języku popkultury mówi się, że zdjęcia kotów przejęły Internet, to „Przyjaciel Pies” nie pozostaje w tyle, kontynuując dodawanie do każdego numeru „megaplakatu”, obecnie w dużo lepszej niż w latach 90. jakości. Oczywiście numer bez konkursu fotograficznego byłby numerem straconym. Porady dotyczące technik fotograficznych udzielane są od kilkunastu numerów w formie fotowarsztatów, polegających na dokładnej analizie wybranych spośród nadesłanych przez czytelników zdjęć. Dzięki konkretnym przykładom możliwe jest szczegółowe omówienie zastosowanych technik, wytknięcie autorom błędów, których, stosując się do zaleceń specjalistki, będą mogli przy następnej okazji uniknąć. Komentarze zmierzające do profesjonalizacji, z rzadka już tylko próbujące nawiązać więź z czytelnikiem, odpowiadają zaangażowaniu samych czytelników sięgających po coraz bardziej zaawansowane techniki i sprzęt:

Autorka znakomicie poradziła sobie z aranżacją domowego niby-studia. Zastosowała gładkie i pasujące do psiej sierści tło, ustawiła z boku silne źródło światła i nie doświetlając już zdjęcia fleszem, zrobiła piękny portret. Niewątpliwie spisał się tu obiektyw, który niemal zawsze zachwalam przy pracy z czworonogami, a mianowicie stałogniskowa «pięćdziesiątka», czyli 50 mm ze światłem f1,8. Szkło to ma dar wyjątkowo ładnego rozmazywania dalszych planów. Tak też jest na omawianej fotografii. O ile oczy i mordka są ostre, to «ciąg dalszy» psa ginie w nieostrości. Balans bieli został ustawiony na światło żarowe. Domyślam się więc, że to zdjęcie wykonano przy zwykłych żarówkach. Jedyne, co mnie zastanawia, to smutny wzrok suczki. Może nie spodobał się jej pomysł z czapeczką Mikołaja?⁴² (il. 14)



Il. 14. Zdjęcie czytelniczki nadesłane do „Przyjaciela Psa” w ramach Fotowarsztatów

Inscenizowanie amatorskiego studia fotograficznego po to, by podzielić się z innymi zdjęciami swojego czworonoga odpowiada kierunkowi profesjonalizacji, ku któremu zmierzały tendencje obserwowane w analizowanych magazynach od lat 90.. W „Przyjacielu Pse” czy „Kocich Sprawach” nie ukazują się już zdjęcia zrobione przypadkiem, „z porywu

⁴² T. Tarabuła, *Fotowarsztaty cz. 12*, „Przyjaciel Pies” 2013 nr 1(171), s. 60.

serca”, utrwalające jakąś niespodziewaną sytuację w zabawnych okolicznościach. Na współczesnych fotografiach nadesłanych przez czytelników nawet spontaniczność jest pozowana lub co najmniej retuszowana:

Radość związana ze zmianą aury udzieliła się też naszym pupilom. Słoneczko i świeża trawka zachęcają do szaleńczych zabaw. Widać to na omawianym zdjęciu. Fotograf wykazał się refleksem i zdołał przyłapać sytuację na «gorącym uczynku». Bardzo dobrze dobrany czas naświetlenia pozwolił zamrozić w podskoku białego biegacza. Proponuję jedynie lekkie przekadrowanie zdjęcia. Dzięki temu pozbędziemy się krzaczków po prawej, które niewiele wnoszą do kompozycji. Pionowy kadr wpłynie także na zwiększenie dynamiki sceny, na której w tym przypadku bardzo nam zależy⁴³.

Nie ma już wątpliwości, że fotografowane zwierzęta są modelami, ujęcia nie mogą być przypadkowe, a potencjalne mankamenty obraca się w atuty – ubrudzenie psa w odpowiednim świetle i aranżacji dodaje mu uroku, a zbędne elementy scenografii można wyciąć lub usunąć w programie graficznym:

Budny pies to szczęśliwy pies. Widać to jak na dłoni na załączonym zdjęciu. Foksterier Gucio mógłby nam na ten temat wiele powiedzieć. Bardzo piękna kompozycja zdjęcia. Proszę zwrócić uwagę na kolory, które w delikatnym słońcu pysznie się prezentują. [...] Autorka zdecydowała się na kadr pionowy, który koresponduje ze smukłą psią sylwetką. Jedyna wada tego ujęcia to drzewo wystające z psiej głowy... A wystarczyłoby zrobić kroczek w lewo i nie byłoby żadnego problemu...

Na ciele psiaka nie ma ciemnych bruzd, jego sierść nabrała kolorów, a w oczach błyszczą dwa chochliki. Ale co wystaje mu z głowy? No cóż, niestety, paskudny słup z drutami, czyli klejnot polskiego krajobrazu. [...] Tu wygląda bardzo niekorzystnie, a jego usunięcie za pomocą programu graficznego jest możliwe, ale niełatwe⁴⁴.

Wyparcie z przyjemności patrzenia podglądania i zastąpienie celowością i stylizacją każe się zastanowić i powrócić do zastrzeżeń Marthy Nussbaum, zgodnie z którymi domowemu zwierzęciu należy umożliwić rozwój właściwych dla jego gatunku i rasy umiejętności. Chociaż coraz powszechniejsza fotografia domowych ulubieńców sama w sobie

⁴³ T. Tarabula, *Fotowarsztaty cz. 17*, „Przyjaciel Pies” 2013 nr 6(176), s. 61.

⁴⁴ Ibidem.

nie wpływa na zmianę behawioru zwierząt, to tego typu reprezentacje utrwalają wzorzec pupila-zabawki (modela). Heather Hillsburg w artykule *My Pet Needs Philosophy*⁴⁵ aplikuje etykę Simone de Beauvoir zawartą w *The Ethics of Ambiguity* do relacji człowiek-zwierzę i proponuje ją jako alternatywę dla etyki Nussbaum. Dwuznaczność u de Beauvoir, czyli napięcie pomiędzy osobą jako suwerenną indywidualnością a częścią zbiorowości, dopełnia braki, które Hillsburg wytyka Nussbaum. Dwuznaczność człowieka polegająca na dysonansie pomiędzy unikalnym podmiotem a przedmiotem wobec zbiorowości, od której jest zależny, jest mniej złożona od sytuacji psa, który jednocześnie jest członkiem rasy, gatunku, a także społeczności obejmującej ludzi, od których zależy, oraz suwerenną jednostką wśród tych różnych grup⁴⁶. Przykładając skalę, którą stosuje Hillsburg, do wniosków wysnutych powyżej na podstawie popularnych współczesnych reprezentacji zwierząt, należy się zastanowić, czy owe przedstawienia nie ograniczają domowych zwierząt do indywidualności w ramach jednej grupy – grupy ludzkiej. Dotyczy to oczywiście tylko reprezentacji, nie samych zwierząt, lecz omawiana wcześniej przyjemność patrzenia, która uzyskała autonomię wirtualnej płaszczyzny, każe się zatrzymać przy kolejnym aspekcie etyki de Beauvoir, o którym pisze Hillsburg – współzależności wolności. Warunkiem wolności jednostki jest wolność wszystkich jednostek. Hillsburg konstruuje z tej zależności implikację, że jeśli zwierzę nie jest wolne, człowiek, który ogranicza dwuznaczność (czy też wieloznaczność) zwierzęcia, również nie jest wolny, a więc sam siebie pozbawia dwuznaczności⁴⁷. Współzależność w omawianym tu przypadku zmienia się w współuzależnienie, ale ponownie zapośredniczone – uzależnienie zwierząt od człowieka, uzależnienie człowieka od świadka swojego sentymentu. Oddalanie się od związku między człowiekiem a psem (który to związek wykształcał się oraz zmieniał przez tysiące lat i przenikał zarówno historię jak i biologię tych dwu gatunków) w stronę zapośredniczonego pragnienia może grozić alienacją. Nie jest to jednak nieunikniony skutek.

Hillsburg dokonując krytyki Nussbaum i usiłując przechylić szalę adekwatności w stronę etyki de Beauvoir, powołuje się na pracę Marian Stamp Dawkins *Evolution and Animal Welfare*, w której biologka przekonuje, że niektóre „naturalne” zachowania zwierząt nie są im dłużej potrzebne, gdy przebywają w niewoli, a inne zachowania, które mogą się wydawać zewnętrznemu obserwatorowi нефunkcjonalne, mogą być ewolucyjną odpowiedzią na niewolę i w konsekwencji poprawić dobrostan oswojonego zwierzęcia. Wspominam o tym

⁴⁵ H. Hillsburg, *My Pet Needs Philosophy. Ambiguity, Capabilities and the Welfare of Domestic Dogs*, „Journal for Critical Animal Studies” 2010 nr 1–2.

⁴⁶ Zob. ibidem, s. 38.

⁴⁷ Zob. ibidem, s. 40.

ze względu na wnioski, jakie wysnuła Hillsburg na tej podstawie – potrzeby ciągłego obserwowania zwierzęcia, ponownej oceny jego zachowań ze świadomością możliwości jego zmian, jeśli takie zmiany byłyby istotne w dłuższej perspektywie. Obserwowanie postulowane przez Hillsburg bliższe jest podglądaniu, dyskretnemu przyglądaniu się z ukrycia niż celowości patrzenia wynikającego z przyjemności, ale i ono nie może zostać zepchnięte na margines nieistotności. Patrzenie na codziennie oglądane zwierzę zapośredniczone przez obiektyw aparatu może być bowiem początkiem (choć oczywiście może też zatrzymać się na przyjemności) zdziwienia – zdziwienia wynikającego z dostrzeżenia Innego w puszystym kłębku sierści. Drobne niedoskonałości amatorskich fotografii odzwierciedlają rysy na rodzinnym zdjęciu obejmującym różne gatunki: „psu musi zostać udzielona przestrzeń do popełniania błędów, i, raczej niż porzucenie lub uspienie, pozycja psa jako «przyjaciela» lub członka «rodziny» musi być stale potwierdzana”⁴⁸.

Co w takim razie z fotografiami bez rys, profesjonalnymi, o których wspominałam, wprowadzając do reprezentacji zwierząt domowych? Serenah z dumą nazywa siebie *pet photographer*, także dla Seta Casteela ta tematyka stanowi specjalizację. „Fotograf psów” z przydomka charakteryzującego hobby w galopującym tempie staje się zawodem, ilość ofert czy to samego fotografowania domowych zwierząt, czy też szkoleń i warsztatów, które mają nauczyć właścicieli, jak efektywnie i efektownie to robić, wciąż wzrasta⁴⁹. Powstałe w 2012 roku Polskie Stowarzyszenie Fotografów Zwierząt⁵⁰ nie tylko zrzesza sympatyków tego tematu, ale też zaczyna wyznaczać pewne standardy. Konkursy takie jak Petografia skierowane są już nie do właścicieli-amatorów, ale właśnie profesjonalnych fotografów zwierząt. Każdy z fotografów na swojej stronie internetowej lub blogu, wyjaśniając dziedzinę zainteresowań, podkreśla swoje największe miłości: do zwierząt i do fotografii, które udało mu się połączyć, czasem przechylając szalę na rzecz jednego z tych afektów:

Skoro tu trafiłeś, to znaczy, że prawdopodobnie tak jak ja kochasz zwierzęta. To one są tutaj głównymi bohaterami, szczególnie te, które żyją najbliżej nas, czyli psy i koty. Znajdziesz tu przeróżne fotografie, portrety, zdjęcia plenerowe i studyjne. Na niektórych psy pozują jak zawodowi modele, na innych wyglądają się jak szczeniaki.

⁴⁸ Ibidem, s. 43.

⁴⁹ Niektóre z nich: fotopsy.com.pl; annascernak.wordpress.com; psiefoty.pl; k9action.eu; petphoto.annabodnar.eu.; nataliasliwinska.com; alicjazmyslowska.pl; a zwłaszcza strona Polskiego Stowarzyszenia Fotografów Zwierząt psfz.pl.

⁵⁰ PSFZ w swoim statusie nie ogranicza gatunków zwierząt, o jakie chodzi, jednak galerie obejmują psy, koty i konie, a konkurs Petografia ukierunkowuje działalność stowarzyszenia w stronę domowych pupili.

Ludzie pytają mnie skąd pomysł, żeby fotografować akurat psy. Od kiedy kupiłam pierwszego rasowego psa, nieustannie próbowałam zrobić mu korzystne zdjęcie. Podpatrywałam zdjęcia championów i porównywałam je z efektami moich zmagania. Nie było proste w jakikolwiek sposób uchwycić wszędobylskiego podrostka, więc nauka kosztowała mnie wiele czasu i wysiłku. Przy okazji analizując każde zrobione zdjęcie uczyłam się anatomii psów, aby zwierzak prezentował się na nim jak najkorzystniej. Staram się na fotografiach wydobywać zalety, całe piękno psa, a w przypadku psów hodowlanych czasem ukryć niedoskonałości – oczywiście bez trików w programach graficznych, np. do rozbudowania klatki piersiowej czy liftingowania szyi – bo i takie rzeczy się zdarzają...⁵¹

Moją największą pasją są psy. Dzięki nim rozwijam swoje inne zainteresowania, do których należą sporty kynologiczne, grafika i w końcu fotografia. Odkąd mam czworonogi uwielbiam uwieczniać je na zdjęciach. Na początku były to zwykłe «pstryki» do albumu, wtedy nie skupiałam się zbytnio na świetle, kadrowaniu etc. Dopiero kiedy zaczęłam bardziej zgłębiać tajniki fotografii postanowiłam, że najwyższa pora na nowy sprzęt, dzięki któremu będę mogła osiągać lepsze efekty. Za główny cel obrałam sobie ukazanie wyjątkowości każdego zwierzaka. Myślę, że psy jako najlepsi przyjaciele człowieka to również najwdzięczniejsi modele, którzy nie muszą niczego udawać, potrafią być niezwykle zaskakujące i właśnie dlatego współpraca z nimi sprawia mi tyle radości⁵².

Większość fotografów prezentuje na swoich stronach i blogach sprzęt, z jakiego korzysta, zdradza warsztat swojej pracy, którym nie jest już ciemna, ale Adobe Lightroom. Nie będę roztrząsać, czy technika cyfrowa ułatwia bądź utrudnia pracę fotografa, ma ona jednak znaczenie dla reprezentacji zwierzęcia. Zwróciła na to uwagę również Margo DeMello na blogu Human-Animal Studies Images:

Fotograf Andrew Bruce przysłał zdjęcie, które zrobił swojemu psu iPhonem. Odnotował:

«Kiedy ustawiłem mój telefon tak, by widzieć mojego psa, program rozpoznawania twarzy (zaprojektowany, by rozpoznawać ludzkie twarze i gwarantować ich optymalne wyeksponowanie) uaktywnił się.»

Podoba mi się idea, że mój telefon widzi twarz u mojego psa, tak jak ja⁵³.

⁵¹ fotopsy.com.pl/o-fotopsach-fotograf-psów [dostęp: czerwiec 2012].

⁵² www.nataliasliwinska.com/p/omnie.html [dostęp: czerwiec 2012].

⁵³ M. DeMello, *Faces*, hasimages.blogspot.com/2013/01/faces.html [dostęp: styczeń 2013].

Każde ze współczesnych komercyjnych, profesjonalnych zdjęć zwierząt domowych jest idealnie wyostrzone na twarzy, podczas gdy cała reszta jest mniej lub bardziej rozmyta. W angielskojęzycznej literaturze dotyczącej *human-animal studies* zwykle używa się słowa *face* w odniesieniu do zwierząt, w języku polskim pojawia się pewien kłopot z wielością, często deprecjonujących, określeń. Reprezentacja wizualna niweluje takie problemy; ludzkie oko natychmiast szuka drugiej pary oczu do odwzajemnienia spojrzenia, zaś żadnych wątpliwości nie mamy, gdy spotykamy zwierzę o k o w o k o . Wracamy więc do spotkania – Derridy z kotką, do otchłani niezrozumienia Bergera. Zataczanie kręgu prowadzącego z powrotem do rozważań filozofów nie wnosi niczego poza ozdobnikiem retorycznym, a przecież zwierzęce

spojrzenie wykracza poza język. Kilka miesięcy przed powstaniem tego tekstu zwierzęce spojrzenie zatrzymało mnie wśród wystaw w jednym z centrów handlowych. Wystawa fotografii Alicji Zmysłowskiej składała się z kilkunastu portretów starszych psów bezskutecznie czekających w schronisku na adopcję. Duże



Il. 16. Alicja Zmysłowska Photography.

Źródło: alicjazmyslowska.pl

portrety wystawiono nie w pasażu, ale w namiastce galerii – w jednym z pomieszczeń przypominających inne sklepy, za szybą i szklanymi drzwiami i chociaż fotografie wykonane były w charakterystycznej dla Zmysłowskiej estetyce ciepłych kolorów i jasnego światła, przykuwały wzrok. Robienie zdjęć mających zachęcić do adopcji jest popularnym zajęciem wśród fotografów zwierząt, tego typu działalnością charytatywną zajmuje się wielu polskich fotografów, najczęściej na rzecz lokalnych schronisk, a także znany i nagradzany Seth Casteel. Co takiego jest w bezdomnych psach, że stanowią osobny rozdział dla fotografów i fotografek? Jedna z nich opisuje ten fenomen w następujący sposób:

Inaczej sprawa się ma do fotografowania psów do adopcji, tam wszystkie zasady fotografowania psów rasowych biorą w łeb – bo kogo obchodzi, czy psiak ze schroniska ma idealnie proste plecy albo równoległe linie głowy? Tutaj też chodzi o pokazanie jego wyjątkowości wśród tysięcy, które widnieją w ogłoszeniach, ale w inny sposób. Wystarczy uchwycić jedno spojrzenie, jedno, ale takie, w którym widać całą psią duszę...⁵⁴

⁵⁴ fotopsy.com.pl/o-fotopsach-fotograf-psow [dostęp: czerwiec 2012].

Funkcję perswazyjną bazującą na emocjach zostawmy specjalistom od promocji, bo z pewnością jest to forma reklamy. Fotografie schroniskowych psów utrzymane w takiej samej stylistyce jak zdjęcia psów wystawowych mają przykuć wzrok, przekonać, że psy te niczym się nie różnią, poza smutnym spojrzeniem tęskniących za „swoim człowiekiem” bezdomniaków. Coraz częściej mówi się o tym, co każdy właściciel psa wiedział od dawna – nastrój i uczucia psa można odczytać z ekspresji jego twarzy, nawet dysponując tylko zdjęciem⁵⁵. Zachęcaniu do adopcji najczęściej towarzyszy podkreślanie wesołego usposobienia psa, jego otwartości na ludzi i inne zwierzęta. Smutne spojrzenie i kraty schroniska muszą zostać zawoalowane warstwą ciepłych kolorów i jasnego światła. O kratkach oddzielających twarz człowieka i zwierzęcia pisał w krótkim eseju Emmanuel Lévinas, jednak wtedy sytuacja była odwrócona – za kratami znajdowali się ludzie. Kiedy w obozie jenieckim więźniowie wzajemnie podważali swoje człowieczeństwo: „dla niego [psa] – nie ulegało wątpliwości – byliśmy ludźmi”⁵⁶. Ta wyjątkowa sytuacja, kiedy zwierzę jest wolne, a mimo to powraca i utwierdza Innego o jego tożsamości, może pokazać jak działa Agambenowska maszyna antropologiczna i jak szybko nagie życie w kontekście biopolityki może zostać unicestwione. Lévinas nie idzie tak daleko, wystarczy mu samo spojrzenie psa. Jak bardzo jest ono odważne widać dopiero, gdy sytuacja się odwraca – ludzie nie wytrzymują prawdziwego zwierzęcego spojrzenia zza krat schroniska, spuszcza wzrok, więc uciekają się do estetyzacji reprezentacji. Analogiczne wyparcie ma miejsce podczas kupowania sterylnej mięsa pozbawionego krwi i zapakowanego w folię – kampanie promujące wegetarianizm i weganizm burzą ten spokój, najczęściej przypominając o nieobecnej referencji – zwierzęciu⁵⁷. Obecność zwierzęcia po raz kolejny musi być zapośredniczona, by mogła być akceptowalna dla człowieka, niezależnie od tego, jakich emocji jest źródłem. Być może działa tu naturalny, wypracowany w toku ewolucji społecznej, filtr obronny dokonujący selekcji wrażeń, umożliwiający sprawne funkcjonowanie, ale istotne jest również pojawiające się czasem zdziwienie, rysa dysonansu między doskonale

⁵⁵ Zob. A. Lusher, *Scientist prove you really can tell what your dog is feeling by looking at its face*, 17.03.2013, “The Telegraph”, <http://www.telegraph.co.uk/lifestyle/pets/9934977/Scientists-prove-you-really-can-tell-what-your-dog-is-feeling-by-looking-at-its-face.html> [dostęp: marzec 2013].

⁵⁶ E. Lévinas, *Pies albo prawo naturalne* [w:] Idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

⁵⁷ Por. kampania organizacji People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) “Holocaust on Your Plate”. Pojęcie holocaustu jest wciąż obecne w dyskursie o zwierzętach, choć coraz częściej zarzuca się jego nadużywanie (por. I. Kowalczyk, *Holocaust w kampanii PETA*, strasznasztuka.blox.pl/2011/09/Holocaust-w-kampanii-PETA.html [dostęp: wrzesień 2012]). Funkcjonuje nie tylko wobec zwierząt hodowlanych, ale także niektóre ze schronisk zyskały sobie przydomek „obozu koncentracyjnego”, por. obóz koncentracyjny dla psów w Wojtyszkach, www.obrona-zwierzat.pl/wojtyszki.html [dostęp: kwiecień 2012].

opracowanymi fotografiami a smutnym wzrokiem zwierzęcia, zdziwienie, które może być początkiem odwzajemniania spojrzenia.

4.2. Konstruowanie ciała zwierzęcia poza ramami obrazu

4.2.1. Towar i jego wcielenia

Na zdjęciu Lori Bell otwierającym *Zoptyki* (il. 4) są dwa psy, oprócz buldoga angielskiego widzimy na drugim planie psa w typie American Pit Bull Terier, który spuszcza wzrok pochylając głowę. To pit bull jest głównym bohaterem fotografii, jak sugeruje tytuł *Dog with Red Mittens*, a czerwone skarpetki (a może jednak zgodnie z tytułem „rękawiczki”) decydują o jego wyjątkowości. Ze względu na swój kolor psie skarpetki od razu przykuwają uwagę, a odciągają ją od solidnej kolczatki wczepionej w szyję psa. Kontrast między brutalnością wpijających się w gładką sierść kolców obroży a przytulnością czerwonych skarpetek to tylko jedna zależność między tymi dwoma psimi akcesoriami. Ozdobne obroże dla psów były używane co najmniej od 3100 r p.n.e., na którą to datę szacuje się odkryty w Chinach szkielet psa wraz z zachowaną obrożą ze złota, srebra i turkusów; dwie skórzane obroże w odcieniach różu to pozostałości po psiej modzie pochodzące ze starożytnego Egiptu, a w antycznym Rzymie rozpieszczanie pupili było powszechniejsze od rozpieszczenia dzieci – do tych tradycji nawiązują i od nich wywodzą swój rodowód firmy specjalizujące się w sprzedaży akcesoriów dla psów i kotów⁵⁸. O ile ozdobność obroży sięga czasów starożytnych, to moda na ubranka dla psów narodziła się w XIX wieku, i choć jest późniejsza, z wiadomych funkcjonalnych względów, od obroży, to nie jest „wymysłem” współczesności.

Chociaż już w pierwszej połowie XIX wieku z eleganckich ubranek („szkarłatny płaszcz i niebieskie spodnie”) sprawianych swojemu pupilowi, spanielowi o imieniu Dash, zasłynęła, wtedy jeszcze nie królowa, a księżniczka Wiktoria⁵⁹, to lukratywny przemysł związany z produkcją psiej konfekcji na dużą skalę rozwinął się w drugiej połowie XIX wieku w Paryżu, gdzie liczba dobrze prosperujących butików z akcesoriami dla domowych ulubieńców zamykała się nieco powyżej tuzina. Oferowane ubranka były odpowiednikami ludzkiej odzieży i obejmowały całą wyprawkę: koszulki, chustki, szlafroki, płaszcze

⁵⁸ Por. raport Pet Product News: C. Waldenmaier, *Pet Boutique History*, 22.09.2009, www.petproductnews.com/ppn-editorial-blog/boutique-talk/pet-boutique-history.aspx [dostęp: styczeń 2011]. Zob. Także opisy i ryciny ryszunku psów bojowych u starożytnych Persów i Rzymian: S. Błocki, *Historja i pochodzenie psa* [w:] Idem, *Nasze psy. Vademecum miłośnika psa*, Wilno 1933.

⁵⁹ Ibidem.

podróżne, suknie do popołudniowej herbaty i gumowe buty. Jedynymi elementami bez odpowiedników w ludzkiej garderobie były obroże, chociaż i one, wykonywane ze złota lub srebra prawdziwe dzieła sztuki, upodabniały się do kobiecych naszyjników. Akcesoria biżuteryjne nie ograniczały się do obroży najwyższej jakości, ale oferta rozszerzała się o bransoletki, naszyjniki, szczotki i grzebienie. Różnicowano ją także względem małych, pokojowych psów (do których adresowano koszule, podomki, płaszczyki domowe i przeciwdeszczowe) i dużych (jak na przykład dogi niemieckie), wymagających wytrzymałych obroży, których estetyka nie schodziłaby na dalszy plan wobec funkcjonalności. Dodatkowo butiki z psimi konfekcjami proponowały swoim klientom zabiegi kosmetyczne, takie jak strzyżenie, zwłaszcza pudli stanowiących wyzwanie dla fryzjerów⁶⁰.

Modny paryski pies *fin-de-siècle*'u był w posiadaniu kostiumu na każdą okazję – popołudniowe wizyty, na wieczór, na czas podróży (koniecznie wiązany płaszcz z angielskiego sukna z wywiniętym kołnierzem i kieszonką na bilet podróży) i na plażę (strój kąpielowy z niebieskiego batystu z marynarskim kołnierzykiem i motywem kotwicy haftowanym w złocie); niektórzy autorzy poradników dotyczących opieki nad psem doradzali także psią bieliznę (koniecznie koronkową)⁶¹. Jednak najważniejszą zasadą psiej mody było korespondowanie konfekcji psa z ubiorem jego właścicielki – bezwarunkowo pod względem koloru, a kroju tak bardzo, jak to możliwe. W efekcie konfekcje dla psów były duplikacją kostiumów dla kobiet klasy średniej, a te z kolei, zgodnie z prawem rozprzestrzeniania się mody, powielały wzory pochodzące od klas wyższych.

⁶⁰ Zob. K. Kete, *Dreamworlds of the Bourgeois Interior. Domesticity and the Dog-Care Book* [w:] Eadem, *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994. Także w polskiej kulturze mieszczańskiej uroda psów leżała na sercu ich właścicieli. Popularny na początku XX wieku poradnik *Piesek pokojowy* z sympatią i podziwem wspomina o możliwościach zachowania czystości rasy czy też utrzymania zadowolającej aparycji zwierzęcia nawet pomimo choroby, np. dzięki istniejącemu w tym czasie w Paryżu „biurze stręczeń psich małżeństw i mamek dla sierot szczeniactw” czy londyńskim „sanatorium” dla psów oferującym „najnowsze sposoby leczenia, nie wyłączając sztucznych zębów, nóg oczu i nosów” (G.M., *Piesek pokojowy. Jego rasy, hodowla, choroby i ich leczenie*, Warszawa 1909, s. 5). Poradnik zawiera również instrukcje, jak dbać o urodę psa w warunkach domowych, do czego jednak niezbędne są specjalistyczne akcesoria: „Pieska, szczególnie pokrytego długą wełną, trzeba koniecznie codziennie czesać miękką szczotką lub czystą ostrą rękawicą (mytą przynajmniej raz na tydzień w ciepłej wodzie z mydłem), albo grzebieniem, lecz niezbyt mocno, gdyż skóra pieska jest na ból bardzo wrażliwa. [...] Pieska powinno się kąpać raz na tydzień w specjalnie na ten cel przeznaczonej wanience, w ciepłej wodzie z mydłem temperatury +28°R. Jeżeli piesek bardzo wrażliwy, to myć należy mydłem toaletowym, jeżeli mniej, to dziegiowem, albo szarem, dodając do wody siarki wątrobianej 1 łyżkę na wiadro wody, co dobrze wpływa na sierść; robi się ona wtedy miękka i wełnista” (ibidem, s. 21). Akcesoria są także konieczne dla zapewnienia psu wygody, która niewątpliwie wpłynie na jego zdrowie i wygląd: „Każdy piesek powinien mieć swoje łóżeczko na 3 cale od podłogi wysokie, aby pod spodem łóżka przechodziło powietrze, dosyć szerokie, aby piesek wygodnie mógł się na nim przewracać; najlepsze są żelazne emaliowane, gdyż można je co tydzień wymyć; trzeba je wyłożyć wygodnym materacykiem, codziennie starannie wietrzonym, opiętym na wierzchu białym prześcieradłem, które należy również codziennie zmieniać”. Ibidem, s. 23.

⁶¹ K. Kete, *Dreamworlds of the Bourgeois Interior...*, s. 85.

Zróznicowanie psich ubiorów odpowiadało zróznicowaniu odzieży burżuazji. Kathleen Kete widzi w ubraniach dla psów podpis ludzkiej natury: ubrania pełniły funkcję znaku sankcjonującego burżuazję jako warstwę społeczną, ubrania dla zwierzęcych ulubieńców, które czyniły z psa podwojenie, sobowtóra, były formą spersonalizowanej ekspresji pragnienia kontroli, a ostatecznym śladem personalizacji zwierzęcia miały być wyszyte na ubranku inicjały właściciela. Ufryzowanie psów usunęło ślad dzikości ze zwierząt, sierść i włosy modelowano tak, by pasowały do ubranek, powstały wtedy najbardziej typowe fryzury, które wykonuje się do dziś, jak na przykład tzw. „lion cut”⁶².

Współcześnie przemysł odzieżowy adresowany do zwierząt, a właściwie do ich właścicieli, przeżywa renesans. Szacuje się dynamicznie rozwijający się w Wielkiej Brytanii rynek odzieży dla domowych ulubieńców na wartość ponad 30 milionów funtów. O wiele bardziej widoczny jest ten trend w Stanach Zjednoczonych, ponieważ o ile w Wielkiej Brytanii z łatwością można dostać funkcjonalną zimową kurtkę dla psa, to w USA dostępny asortyment jest o wiele bardziej zróznicowany i fantazyjny⁶³. Stanowisko popierające brytyjską pragmatykę przyjęło RSPCA, przekonując, że takie okoliczności jak niskie temperatury czy deszczowa pogoda uzasadniają zakładanie kurtek czy płaszczyków na niewielkie, pozbawione grubszej tkanki tłuszczowej psy lub też te większe, ale pozbawione sierści. Jednak zmuszanie podopiecznych do noszenia ubranek może być szkodliwe, a nawet jest podstawą do wniesienia oskarżeń o znęcanie się nad zwierzętami⁶⁴. Produkty, które zdobyły popularność w ostatnich latach, są nastawione na potrzeby starszych lub chorych zwierząt, tak jak ochraniacze łap czy izolatory utrzymujące zwierzątko w ciepłe podczas leczenia, terapeutyczne kurtki dla zwierząt z artretyzmem lub dysplazją. Bardziej wyszukane części garderoby wymagają zaawansowanego przeszukiwania rynku. A rynek ten oferuje także akcesoria przeznaczone wyłącznie na okazje fotografowania – w tym zakresie specjalizuje się amerykańska firma Kitty Wigs produkująca, jak zdradza nazwa, peruki dla kotów, występujące w trzech intensywnych kolorach: Pink Passion, Silver Fox i Electric Blue⁶⁵. Ten ostatni obszar rynku ubrań i akcesoriów dla zwierząt domowych zbliża nas powtórnie do antropomorfizującego zwierzę patrzenia, omówionego w poprzednich rozdziałach. Przy tej okazji bardziej interesuje mnie ingerencja człowieka w powierzchnię

⁶² Ibidem.

⁶³ Zob. *Why do people dress up their pets?*, 8.02.2012, www.bbc.co.uk/news/magazine-16943314 [dostęp: luty 2012].

⁶⁴ Zob. RSPCA says people who dress up their dogs could be prosecuted, 13.01.2009, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/4227567/RSPCA-says-people-who-dress-up-their-dogs-could-be-prosecuted.html> [dostęp: styczeń 2012].

⁶⁵ Zob. <http://www.kittywigs.com>.

ciała zwierzęcia i jej społeczny odbiór. Ponownie posłużyłam się analizą czasopism („Mój Pies. Miesięcznik dla Miłośników Zwierząt”, „Pies. Dwumiesięcznik Związku Kynologicznego w Polsce”, „Przyjaciel Pies”, „Kocie Sprawy”), czyli zróżnicowanym w czasie głosem wyrażającym opinie tzw. miłośników zwierząt, tutaj: psów i kotów.

W drugiej połowie lat 90. pojawiają się niewielkie wzmianki na temat „nowości”, jaką są ubranka dla psów. Można je podzielić na „nieszkodliwe przebieranki”, których dopuszczają się w pewnych okolicznościach (najczęściej karnawałowych) właściciele wobec swoich czworonogów (np. *Drugi bal pekińczyków*, „Mój Pies” 1997 nr 4) oraz komentarze dotyczące odzieży przeznaczonej do regularnego użytku. Te pierwsze, choć w swojej karnawałowej formule odwracają uwagę od samego psa, na poziomie komentarza odautorskiego owocują w radosnych, nieco pobłażliwych, ale pełnych aprobaty sprawozdaniach:

W październikową niedzielę odbył się w miejscowości Niles w stanie Illinois, doroczny konkurs psich strojów. Niestety w tym roku frekwencja była dużo niższa niż w ubiegłym. Nie zmienia to jednak ani trochę rangi sukcesu zwycięzców. Zdobywcą pierwszej nagrody został PIES-PSZCZOŁA. Kolejne miejsca zdobyli SHAR-PEI-PATRIOTA, CZERWONY KAPTUREK oraz YORKIE-BŁAZEN. Całość zorganizowana była z myślą o dzieciach, ale i dorośli bawili się wspaniale. Miejsce tej imprezy to Park Miejski w Niles. Trochę inicjatywy, minimalny nakład finansowy, a ile zabawy i radości. Naśladownictwo zdecydowanie wskazane...⁶⁶

Przebieranie zwierząt, nawet jeśli nie odbywa się podczas kalendarzowego okresu karnawału, ale w celach charytatywnych lub, jak celebrowany od 1994 roku krakowski Marsz Jamników, wchodzi do tradycji, odpowiada chwilowemu karnawałowemu zawieszeniu rzeczywistości „świata na opak”. Śmiech, jaki wywołują psy w kostiumach, ze względu na krótkotrwałe i wyjątkowe okoliczności nie uwłacza ich pozycji gatunku towarzyszącego. Więcej sceptycyzmu towarzyszyło wprowadzaniu do powszechnego użycia wyprawek „na co dzień”:

Życie płata nam mnóstwo figli. Czasami są to rzeczy, które jeszcze niedawno wydawały się nam prawie niemożliwe. To, że my się ubieramy i chcemy być modni – jest jak najbardziej normalne. Ale zwierzęta?! Kto to widział! Przecież mają swoje futerka! Otóż okazuje się, że nie

⁶⁶ *Maskarada*, „Mój Pies” 1997 nr 1(64), s. 9.

zawsze są one wystarczająco ciepłe dla naszych pupili. Tak więc musimy chyba powoli przygotowywać się na to, że niedługo oprócz tradycyjnych pokazów «naszej» mody będziemy mogli obserwować tendencje w modzie naszych czworonogów. Już teraz dużo jest na ulicach barwnie poubieranych psów, a nawet kotów. W zimie będzie ich znacznie więcej. Niektóre zdążyły się już przyzwyczaić do «drugiej skórki». Inne przy każdej okazji usiłują z siebie niewygodne czapki i sweterki. Jednak te drugie zwykle są robione na miarę i zdają się być niewzruszone żalami naszego psa. Najczęściej są przyciasne i z lekka utrudniają mu swobodne poruszanie. Tylko jamniki nie panikują. Grzecznie ubrane w małe fatałaszkę radośnie w nich paradują. Lubią ciepło i wcale tego nie ukrywają. Pozostałe psy zdecydowanie wolą swobodę ruchu. Zjawiskiem normalnym są specjalne sklepy, w których można nabyć ciepłe ciuszki dla swojego czworonożnego przyjaciela. I naprawdę jest w czym wybierać! Sklepy te oferują czapki, pelerynki, a nawet dresiki i uwaga: piżamy! Dla psów średniej wielkości, zwłaszcza dla pudli można kupić ortalionowe kombinezony, ocieplane, z małym golfikiem, zapinane na górze na suwak. Dużego psa możemy ubrać np. w golf. Trzeba tylko wybrać rozmiar i oczywiście dopasować kolor ubranka do maści naszego psa. Po takich zakupach nasz ulubieniec będzie wyglądał jak z żurnala. A może jeszcze zaopatrzyć go w piżamkę? Noce są teraz takie zimne, a on śpi niedaleko drzwi wejściowych...⁶⁷

Relacje z pierwszych, pojawiających się w Polsce w latach 90., psich i kocich konfekcji ustalają podział, który utrzyma się długo: na aprobatę wobec funkcjonalnych ciepłych ubranek dla zwierząt, które nie mogą same utrzymać odpowiedniej temperatury podczas chłodnej pogody, i krytykę wobec właścicieli zakładających na swoje czworonogi zbędne ozdoby. Oczywiście w wypowiedziach anonsujących wejście na rynek psiej mody pojawia się również wątek ekonomiczny – czy to zwracający uwagę na nowe możliwości dla handlu czy też sugerujący zależność popytu od sytuacji materialnej właścicieli⁶⁸.

Chociaż czynnik ekonomiczny, jak od początku zauważano, ma wpływ na popyt na akcesoria dla zwierząt domowych, to kryzys finansowy trwający od 2007 roku nie zachwiał tym rynkiem tak bardzo, jak można by się tego spodziewać. Po części dobre prosperowanie tego sektora ozdób wiąże się z wymogiem estetyzacji życia i pracy, o którym pisał Zygmunt

⁶⁷ *Golf na zimę*, „Mój Pies” 1997 nr 2(65), s. 18.

⁶⁸ Por. „Handlowy pejzaż polski wzbogacił się w ostatnich latach o liczne, psie butiki («101 drobiazgów dla psów») oraz sklepy zoologiczne. To, co na Zachodzie od dawna stanowiło naturalny element handlowego krajobrazu, w Rzeczypospolitej też wychodzi już z powijaków. W każdej warszawskiej dzielnicy jest co najmniej kilka, jeśli nie kilkanaście – nazwijmy to umownie i z duchem czasu dog-shopów, w których można kupić wszystko: kagańce, obroże, smyczki, naturalne i suche karmy dla ssaków, gadów i ptaków, «Schmackose» dla smakoszy, chrupiące ciasteczka z nadzieniem z naturalnego szpiku kostnego, a nawet nieprzemakalne i ciepłe sweterki na zimę. [...] Kolejnym klientem marketu jest osoba w bardzo podeszłym wieku. Na pierwszy rzut oka widać, że jedynym źródłem jej utrzymania jest emerytura, i to licha, ale kupuje «najlepszą karmę dla psa»”, M. Kowalska, *Interes pod psem?!!!*, „Mój Pies” 1996 nr 5(56), s. 9.

Bauman⁶⁹. Arystotelesowskie społeczeństwo konsumpcyjne nastawione na realizację, a nie ostateczny wzorzec rzeczy, wpisuje się również w dyskurs patrzenia jako pochłaniania wrażeń⁷⁰. Do Baumanowskiego opisu mechanizmów kierujących społeczeństwem konsumpcyjnym zbliża nas w tej kwestii również wymóg redukcji czasu przeznaczanego na konsumpcję⁷¹. Jeśli za przedmiot konsumpcji uznać obcowanie z rasowym psem lub kotem, do którego to założenia jeszcze powrócę, to zagęszczenie czasu doznań można osiągnąć zmieniając jego atrybuty – te, na których zmianę mamy wpływ. Nie wyjaśnia to jednak powodzenia bądź co bądź zbytecznych przedmiotów w dobie kryzysu finansowego.

Na początku 2012 roku w internetowym wydaniu „The Washington Post” ukazał się artykuł Andrei Adleman naświetlający zjawisko, który nazwała „psychologią *cupcake’ów*”⁷². Adleman popularność tych małych wymyślnych babeczek, która trwa od ostatnich paru lat, wyjaśniła dwiema przyczynami. Po pierwsze, *cupcake’i*, pokryte grubą warstwą lukru i najczęściej, dzięki sztucznym barwnikom, występujące w pastelowych kolorach, są namiastką luksusu, miniaturą wykwintnej słodczy, a ich skarłała postać sprawia, że zmęczeni koniecznością wyboru konsumenci mogą odetchnąć i pozwolić sobie na coś, co jest skończoną całością, a nie kawałkiem tortu przypominającym o brakującej części. Drugą przyczynę Adleman widzi w postmodernistycznym hiperrealizmie, jaki prezentują *cupcake’i*: są dokładną miniaturą pełnoskładnikowego ciasta lub pokrywają je tematyczne ozdoby z masy cukrowej, mające jak najdokładniej przypominać swoje pierwowzory, a tymi może być wszystko – od pantofla po wóz strażacki. Zjawisko tej hiperrealnej estetyzacji charakterystyczne jest zwłaszcza dla dużych ośrodków miejskich, myślę, że nie będzie zbyt ryzykownym przenieść tę diagnozę na sektor rynku obejmujący ubranka dla psów.

Hiperrealizm ukazuje się tutaj również dwojako. Psie lub kocie płaszczyki są doskonałą miniaturą ubrań dla ludzi, podobnie jak w XIX-wiecznym Paryżu mają korespondować ze strojem właścicielki. Mogą też odnosić się do *chic and glamour*, innego zwierzęcia, gatunku – jak motyw cętek rzekomo odzwierciedlający drapieżny charakter teriera yorkshire lub paski zebry dodające ratlerkowi dynamiczności w ruchu. Jednak ruch

⁶⁹ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006, s. 65–69.

⁷⁰ Por. sklepy zoologiczne „przyciągają” nie tylko właściciele zwierząt: „Wielu stałych bywalców sklepów zoologicznych niczego nie kupuje: po prostu wchodzi i przypatrują się zwierzętom i ptakom. Własnych nie mają, i to z wielu powodów: albo ich na to nie stać, albo są samotni i boją się, że nie podołają obowiązkowi związanym z utrzymaniem psa czy kota, albo po prostu nie mają na to czasu w nawale innych zajęć. Znajdują natomiast czas – zaledwie kilka minut – na wstąpienie do ZOO-marketu”, M. Kowalska, *Interes...*, s. 9.

⁷¹ Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 95–101.

⁷² A. Adleman, *The Psychology of cupcakes*, „The Washington Post”, 7.02.2012, http://articles.washingtonpost.com/2012-02-07/lifestyle/35444768_1_cupcake-wars-gourmet-cupcake-cupcake-craze [dostęp: luty 2012].

małych psów, dla których przeznaczone są ubrania, jest ograniczany, chociaż często podróżują ze swoimi właścicielkami, o czym świadczy popularna fraza dotycząca rasy chihuahua – „Yes, my dog lives for my bag”. Ponownie luksus przyjmuje karłowatą, ale kompletną postać – ubranego od miniaturowej czapeczki po maleńkie skarpetki yorka. Synestezyjne określenia, które padają na widok coraz mniejszych czworonogów przyodzianych w wymyślne fatałaszki, jak „słodki”, „rozkoszny” czy też „sweet” i „cute”⁷³ przypominają nieco zachwyty nad przesłodzonym, ale dopracowanym w każdym calu *cupcake*'iem, którego „słodki” wygląd bierze górę nad smakiem, a przecież „sugat is sweet, and human beings like sweetness”⁷⁴. To nieco tautologiczne wyjaśnienie zamiłowania ludzi do słodkości doprowadziło Sidneya W. Mintza do wniosków o zależnościach między upowszechnieniem cukru a indywidualizacją konsumpcji. Jednak we współczesnej kulturze konsumpcyjnej nie jest to już słodycz, dla której synestezyjnym określeniem byłoby „uroczy”, „śliczny”. Wyznacznikiem *plaisir* współczesnej konsumpcji jest słodycz cukru samego w sobie, cukru, który jest głównym składnikiem *cupcake*'owego lukru, ale też słodyczy cukierkowych ubranek. Gatunek towarzyszący, objęty tabu jedzenia, gatunek *cum panis* – przy chlebie, w swoich najmniejszych postaciach – karłowatych psach, w warstwie językowej z a m y k a n y jest w synestezyjnym, choć przez powszechność użycia tracącym znaczenie dla zmysłów, słowie „słodki”, które sugeruje bezradność innych określeń.

Nie można zapominać, że nie tylko akcesoria, ale także psy, które „żyją dla damskich torebek”, są uwikłane w system finansowy. Psy rasowe same w sobie stanowią przedmiot o określonej wartości pieniężnej, są owocem długotrwałych i złożonych procesów produkcyjnych wykorzystujących biotechnologie. Popularność hodowli psów rasowych rozpoczęła się w XIX wieku, co z kolei spowodowało otwarcie się nowych rynków i wzrost cen za psy rasowe. Do 1870 roku ukształtowało się przekonanie, które przetrwało do dziś: zwierzęta muszą być „czyste” względem wzorca rasy, muszą być c z y s t o k r w i s t e

⁷³ Oprócz oprawy graficznej mającej wskazywać na synestezyjne tendencje ku słodkości, także korpus słowny, z którego zbudowane są określenia towarzyszące akcesoriom dla zwierząt domowych skoncentrowany jest wokół „słodyczy”: linia produktów firmy Pet Inn (miski, transportery) – Sweet Line, www.petinn.pl; Studio Psiej Urody „Sweet Dog”, www.sweetdog.com.pl; Salon Pielęgnacji Zwierząt „Psi Urok”, www.psiurok.pl; lub wokół „luksusu” (który w kontekście wniosków Mintza jest silnie powiązany ze słodkim smakiem), dla przykładu: sklepy z ubrankami i akcesoriami Puppy Star Luxury&Fabulous (motta sklepów: „Dog should be two things: classy & fabulous”, „By twój pies miał wszystko, co najlepsze”), www.puppystar.pl; motto sklepu internetowego doggie.pl: „Luksus na wyciągnięcie ręki”, a firma York Design oferuje „ekskluzywne legowiska oraz ubranka dla psów” i zapewnia klientom dostęp do „wyrobów produkowanych z najlepszych gatunków, wzorów i kolorów, które odpowiadają aktualnym tendencjom w światowej psiej modzie”, www.ubrankadlpsow.com.

⁷⁴ S.W. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, London 1985, s. 6.

[*purebred*], jeśli mają się szczyścić rodowodem⁷⁵. Magdalena Dąbrowska w dążeniu do biologicznej realizacji nieucieleśnionego jeszcze wzorca rasy widzi działania przypominające praktyki bio-artu⁷⁶. Dąbrowska wskazuje na analogie między działaniami, które prowadzą do stworzenia wzorca rasy, takimi jak wybiórcza hodowla czy inbreeding, współcześnie także testy genetyczne wypierające tradycyjną eugenikę, a działaniami artystów angażujących do swoich prac żywe bądź martwe zwierzęta jako materiał. Odpowiednikiem krytycznej funkcji bio-artu, która wskazuje na zacierające się różnice między gatunkami, mają być krytyczna polityka związków kynologicznych wobec hodowli stawiającej cechy eksterieru ponad zdrowiem i sprawnością zwierzęcia (celem polityki jest wykluczenie przypadków skrajnej ingerencji hodowcy w wygląd psa) oraz akcje takich organizacji jak PETA skierowane przeciw wystawom psów rasowych jako formom ucisku zwierząt. Według Dąbrowskiej negatywne głosy, jakie wywołują wystawy psów w ostatnich latach, podobnie jak dzieła bio-artu są początkiem dyskusji o miejscu zwierzęcia w posthumanistycznym świecie.

Pomiędzy hodowlą psów rasowych a ich wystawami mieści się obszar zamieszkiwany przez psy pochodzące z owych hodowli, ale nie biorące udziału w wystawach. Wystawy psów, podobnie jak dzieła sztuki⁷⁷, są reprezentatywne dla pewnych obszarów kultury, wyjaskrawiają pewne problemy i pod tym względem analogie naświetlone przez Dąbrowską potwierdzają ich podobieństwo do bio-artu. To, co autorka pomija, celowo zresztą, mając na względzie spójność tematu i klarowne dowiedzenie swoich tez, to zagadnienie psów rasowych nie biorących udziału w wystawach. Zasadność przyglądania się temu tematowi bez popadania w bezradność (nie prowadzącą do żadnych wniosków) sankcjonuje na gruncie polskim nowelizacja ustawy o ochronie praw zwierząt ze stycznia 2012 roku, a dokładniej zakaz rozmnażania zwierząt domowych na sprzedaż przez niezarejestrowane w organizacjach kynologicznych hodowle. Problemy z wyegzekwowaniem tego zakazu i dookreśleniem istoty organizacji „związanych z hodowlą” stanowią odrębny (i duży dla dobrostanu zwierząt domowych) problem, który wymaga osobnego omówienia. Przy

⁷⁵ Zob. M.E. Derry, *Bred for Perfection. Shorthorn Cattle, Collies, and Arabian Horses since 1800*, Baltimore 2003, s. 9. Margaret Derry omawia nie tylko proces kształtowania się ras psów, ale także bydła i koni, jednak wszystkie wymienione przez nią gatunki, zarówno użytkowe jak i ulubieńców [*pets*], łączy domestykacja, którą zainteresowanie wzrosło pod koniec XVIII i na początku XIX wieku wraz z eliminacją wielu gatunków zwierząt dzikich.

⁷⁶ Zob. M. Dąbrowska, *Psy rasowe jako bio-dzieło sztuki?* „Artmix” 2012 nr 28(18), www.obieg.pl/artmix/24243 [dostęp: marzec 2012]. Magdalena Dąbrowska obiera za punkt wyjścia dla udowodnienia swojej tezy charakterystykę praktyk bio-artu według Moniki Bakke: „Artyści od dawna hodują hybrydyczne formy życia, wykorzystując czasochłonną, tradycyjną metodę krzyżowania, podobnie jak robili to przez wieki hodowcy zwierząt i roślin”, M. Bakke, *Bio art – sztuka in vivo*, www.obieg.pl/teksty/4408.

⁷⁷ Dąbrowska rozpoczyna od „wystawiennictwa” jako elementu łączącego praktyki artystyczne z hodowlanymi.

tej okazji chcę zwrócić uwagę na utrwalenie przez tę ustawę społecznego wymogu czystości rasy. Gatunkowizm nie tylko ustanawia irracjonalną hierarchię między gatunkami, ale też wyznacza związane z nią standardy estetyczne. Wymogi czystości rasy – jakkolwiek niespełniane wobec wciąż działających pseudohodowli⁷⁸, którym udaje się obejść zakaz ustawy – powoli tworzą ideę wzorca, funkcjonującą w szerszym, nie tylko ograniczającym się do wąskiego grona hodowców i pasjonatów, kontekście społecznym, co znajduje swoje odbicie w określeniu „w typie rasy” odróżniającym psy bez metryki od psów rasowych. Psem rasowym jest wyłącznie osobnik pochodzący z dopuszczonej do przeprowadzania rozrodu hodowli, posiadający metrykę, w której odnotowano zarówno jego genealogię, jak i wady fizjologiczne mogące wskazywać na wady genetyczne (na przykład alergie). Rodowód otrzymuje właściciel takiego psa po zgłoszeniu się do Związku Kynologicznego w Polsce. Jednak nie każdy pies jest dopuszczany do udziału w wystawach; te, które posiadają drobne wady, które mogłyby być przekazywane następnym pokoleniom, otrzymują kategorię PET, a w żargonie hodowców nazywane są domisiami. Pet⁷⁹ czy też domiś jest psem rasowym, posiadającym metrykę, któremu może zostać przyznany rodowód, nie może być on jednak w przyszłości rozmnażany.

Pet jest więc z definicji domowym zwierzątkiem i chociaż jego wartość pieniężna jest niewiele niższa od pełnorodowodowych psów, to nie jest inwestycją, przynajmniej w znaczeniu finansowym. Oczywiście można skwitować to stwierdzeniem, że pet dostarcza wartości niefinansowych, będąc domowym towarzyszem człowieka, i na tym zakończyć temat współzależności między czystością względem wzorca rasy a zagadnieniem wartości zwierzęcia. Nie umniejszając znaczenia adopcji psów nierasowych i w „typie rasy”, o której wartości i ciężarze była mowa w poprzedniej części, należy zwrócić uwagę na zmieniającą się dialektykę między ceną a pojęciem towaru.

Skoro cena czyni z danego obiektu towar, to wycenianie szczeniąt rasowych normatywizuje tę praktykę. Wprowadzenie do dyskursu o zwierzętach medium, jakim jest pieniądz, może wydać się działaniem sankcjonującym utowarowienie i znakiem sięgającej już wnętrza gatunku – ras – irracjonalnej hierarchii. Chcę tu jednak zwrócić uwagę na ontosemiologiczną funkcję pieniądza. Neologizm „ontosemiologia” ukuł Jochen Hörisch dla

⁷⁸ Pseudohodowle będące wciąż sporym problemem dla dobrostanu psów, rzadziej kotów, działają na mniejszą lub większą skalę – od domowych, niewielkich hodowli po masowe „wylęgarnie”. Zob. <http://psiamac.pl/news/68-typy-pseudohodowli> [dostęp: styczeń 2011].

⁷⁹ W języku hodowców używa się spolszczonej liczby mnogiej „pety”, chociaż związek między rasowymi, ale nie wystawowymi psami, a domowymi ulubieńcami [*pets*] wydaje się oczywisty.

pogodzenia logiki bytu, czyli ontologii, i logiki sensu i znaków, czyli semiologii⁸⁰. Do przewodnich mediów ontosemiologicznych Hörisch zalicza komunie, pieniądz i nowe media⁸¹. Tworzą one jednolite punkty widzenia, za pomocą których wszystko można ocenić, i umożliwiają syntezę społeczną, czyli jak ujmuje to autor koncepcji: „przewodnie media ontosemiologiczne tworzą «tkankę», tj. pewien społeczno-kulturowy wzór dywanowy, który – zakotwicząc pojedyncze wydarzenia we wspólnej podstawie – umożliwia orientację”⁸². Pogodzenie bytu i sensu w sytuacji obcowania z innym gatunkiem, nawet jeśli nie jest to gatunek egzotyczny, ale od wieków mieszkający z człowiekiem pod jednym dachem, współtworzący z nim gospodarstwo domowe pies lub kot, wymaga także medium przewodniego. Pieniądz może pełnić tę funkcję, systematycznie czyni nieprawdopodobne prawdopodobnym⁸³, godzi dwa porządki. Przypadek ten jednak jest o tyle złożony, że wprowadzenie do dyskursu o zwierzętach domowych pieniądza budzi obawę przed ich utowarowieniem, ale na płaszczyźnie praktycznej troski o ich dobrobyt, jako ekwiwalent złożonych zobowiązań związanych z adopcją, jest swego rodzaju depozytem, gwarancją. Ustanowienie rynku psów rasowych z ustalonymi cenami dotyczącymi poszczególnych ras, choć ujawnia podskórny antropocentryzm, pozwala także obnażyć kolejną warstwę filtru, którą człowiek zapośrednicza swoją percepcją innych gatunków. Dokładny ekwiwalent pieniężny oraz czystość (krwi) rasy wyrażają tendencję do sterylizacji doświadczenia, wyjąłowanie z nieprawdopodobnego jest filtrem nakładanym na percepcję podczas obcowania ze zwierzęciem.

Wprowadzenie ontosemiologicznego medium, jakim jest pieniądz, nie zapewnia stałych relacji ani nie definiuje trwale towaru. Medium to samo w sobie jest niestabilne – ontologicznie i semiologicznie, jakby te dwa nieprzystające porządki wciąż pchały w przeciwnych kierunkach: „Irrealność i irracjonalność pieniądza – to druga strona jego racjonalności. Pieniądz cechuje nieustanny, podskórny brak realności”⁸⁴. Inflacja i deflacja to

⁸⁰ Zob. J. Hörisch, *W tym znaku każdy będzie szczęśliwy. Problem i temat ontosemiologii monetarnej* [w:] Idem, *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, tłum. J. Kita-Huber, S. Huber, Kraków 2010.

⁸¹ Komunie i nowe media z punktu widzenia Hörischa, czyli jako media ontosemiologiczne, potwierdzają i zarazem rzucają nowe światło na tabu jedzenia omówione w ostatnim rozdziale drugiej części oraz medium wizualne – obrazu i fotografii z początkowych rozdziałów tej części.

⁸² J. Hörisch, *W tym znaku każdy będzie szczęśliwy...*, s. 28.

⁸³ Hörisch o roli mediów przewodnich – Eucharystii, pieniądza i nowych mediów – pisze następująco: „Spełniają funkcję przewidzianą dla nich przez teorię systemów: systematycznie czynią nieprawdopodobne prawdopodobnym. Nieprawdopodobne jest, że Bóg ma jednorodzonego syna i poświęca go dla zbawienia ludzkości, nieprawdopodobne jest, że jeden człowiek przekazuje drugiemu swoje wartościowe dobra; nieprawdopodobne jest, że z ogromnej liczby możliwych wydarzeń właśnie to jedno miało miejsce i stało się godne zaksięgowania. Eucharystia, pieniądz i media audiowizualne czynią to wszystko prawdopodobnym”. Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, s. 88.

nie jedyne czynniki podważające racjonalność i realność pieniądza, bo te nie zmieniają skali a jedynie reprezentację liczbową. Wracamy więc do rynku ubranek dla zwierząt, od którego zaczęłam ten rozdział i który pozostanie jeszcze na jakiś czas przedmiotem rozważań. Dynamicznie rozwijana oferta odzieży dla domowych ulubieńców spotykająca się z dużym popytem burzy ustalone relacje między czystością rasy a konkretną ceną. Zwierzę, czy to zakupiony w hodowli rasowy pies czy też adoptowany w typie rasy, staje się kupującym, chociaż nie o s o b i ś c i e ; z towaru przechodzi (przenoszony jest) na pozycję n a b y w c y , jakkolwiek decyzje zakupowe podejmowane są przez właściciela i tegoż fantazje spełniają. Dialektyka między pozycją nabywcy, właściciela a towaru opalizuje wraz z irracjonalnością medium. Zwiększanie dostępności akcesoriów dla domowych zwierząt nie musi oznaczać zamknięcia ich w kategorii towaru. Z towarem kojarzone są tzw. „futraste dzieci”, pieski pokojowe, które w odróżnieniu do pełnoprawnych zwierząt towarzyszących nie mają szansy na rozwijanie skłonności uznawanych za naturalnie właściwe dla nich. Pejoratywny wydźwięk towarzyszący im w literaturze z zakresu *human-animal studies* wynika z obawy przed uproszczonym ujmowaniem relacji między człowiekiem i zwierzęciem oraz przed potęgowaniem ludzkiej dominacji. Jednak jeśli o uproszczeniu może być mowa, to raczej w kontekście nieporadności medium między bytem a sensem.

4.2.2. Gender i queer

Chociaż z punktu widzenia historii kultury, dostarczającej świadectw o popularności psiej mody w wieku XIX, upodobanie właścicieli psów do odziewania swoich podopiecznych w specjalnie do tego przeznaczone ubranka może być widziane jako kontynuacja trendu, to jednak boom na rynku akcesoriów dla domowych zwierząt dotyczy lat po roku 2000. Zmiany zaobserwowane w prasie skierowanej do tzw. miłośników zwierząt domowych, czyli głównie „psiarzy” i „kociarzy”, polegają na pojawieniu się konkretnych ofert – materiałów promocyjnych firm sprzedających zwierzęce konfekcje. Wzmianki z połowy lat 90. o pojawiających się tu i ówdzie psach przyodzianych w specjalnie dla nich skrojone stroje zostały zastąpione w bardziej aktualnych czasopismach przez reklamy sweterków, płaszczyków oraz szlafroków dla psów i kotów. Znormalizowanie podaży opiera się na praktycznych potrzebach psów, na które należy zwrócić uwagę właścicieli – szlafrok „bardzo dobrze wchłania wodę, chroni psa przed wychłodzeniem”⁸⁵. Jednak ubranka dla domowych

⁸⁵ „Przyjaciel Pies” 2013 nr 1, s. 57.

zwierząt nadal bywają opisywane jako kuriozum, zwłaszcza jeśli chodzi o wymyślne stroje pupili celebrytów:

A kto wybudował dla swoich miniaturowych piesków (Dolce, Prady, Marilyn Monroe i Prince Baby Bear) specjalny dom, który kosztował, bagatela, ok. 325 tys. dolarów? To dziedziczka fortuny Paris Hilton. Oczywiście stać ją na taką fanaberię, ale czy dzięki temu jej milusińscy są szczęśliwsi? Tę niezwykłą psią willę opisywaliśmy w numerze marcowym. W jednym z wywiadów Paris Hilton powiedziała, że jej «skarby doceniają dom, który mamusia dla nich stworzyła». Dodała, że nie mogłaby im tego odmówić, bo tak bardzo kocha swoje maleństwa. Jej yorki i chihuahua mają ciuszki i obroże wysadzone diamentkami. Pani stworzyła dla ulubieńców także własną linię ubrań i akcesoriów w stylu słodko-wyzwijającym, pod nazwą Little Lily. Uwielbia nosić pieski w najmodniejszych torebkach, zabierać je na pokazy mody i przechadzać się z nimi po ulicach Los Angeles. Jej strój musi idealnie komponować się z tym, co mają na sobie czworonożne pociechy, w przeciwnym razie gwiazda nie opuści swej ekskluzywnej posiadłości⁸⁶.

Aksesoria dla zwierząt wykraczające poza zaspokajanie podstawowych potrzeb – właścicieli i czworonogów, nadal są pojmowane w kategoriach fanaberii, kaprysu, zachcianki, d z i w a c t w a . Takie reakcje wywołują nie tylko jaskrawe zachowania typowe dla celebrytów, ale każda obecność psiej konfekcji jest opatrywana etykietą zastrzeżeń, klauzulą praktyczności – również w znormalizowanej ofercie rynkowej: firma Hobby produkująca linię „E k s k l u z y w n e akcesoria od Trixie” oferująca „płaszcz wykonany z poliestru z wysokim kołnierzem ze sztucznego futerka” oraz „sweterek wykonany z syntetycznej wełny z wzorem śnieżynki na grzbiecie” swój materiał reklamowy opatrzyła większym od własnego loga napisem PRAKTYCZNE⁸⁷. Wszelkie próby łamania klauzuli funkcjonalności powodują niejako reakcję samousprawiedliwiania się, potrzebę uzasadnienia przekraczania granicy użyteczności. Rozdźwięk między ofertą, znormalizowanym rynkiem a głosem opinii tzw. miłośników zwierząt, do których i przez których są tworzone czasopisma, jakich przeglądem się tutaj posługuję, jest swego rodzaju aporią. Samousprawiedliwianie się, poczucie wstydu i dziwaczności, jednocześnie kuszące i odpychające nie są logiczną implikacją sprawnie funkcjonującego popytu i podaży na rynku odzieży dla zwierząt. To raczej dialektyka edypalizacji zwierzęcia, jednocześnie wabiąca i odrzucająca, ujawnia swoją podskórną obecność. Zwierzęta, a zwłaszcza szczególnie

⁸⁶ *Traktowane jak dzieci*, „Przyjaciel Pies” 2013 nr 6, s. 10.

⁸⁷ „Przyjaciel Pies” 2013 nr 2, s. 15.

podatne na edypalizację (małe) psy, zostają wtłoczone w strukturę ludzkiego pragnienia, ale nie przydzielono im w niej jednoznacznego miejsca, raczej miotają się między statusem kochanka – podejrzania o intymny związek między kobietą a tzw. pieskiem pokojowym [*lap dog*] wysuwano już w XVI i XVII wieku⁸⁸, a dziecka. Dotyk, któremu nie może się oprzeć ręka wyciągnięta ku psiej sierści, lizanie dłoni i twarzy, to pieśczoły wprowadzające niepokój do rozgraniczenia między ludzkim a zwierzęcym. Okrycia, ubranka nie przywracają stabilności rozmytym granicom, jak można by się tego spodziewać po warstwie zapośredniczającej cielesność. Wręcz przeciwnie – wzmagają dbałość o szczegól i czystość, krzątaństwo, potęgują element dominacji w relacji kobieta-zwierzę⁸⁹. Zwierzę (mały pies) musi

⁸⁸ Erica Fudge przekonuje o wpływie intymnego związku między kobietami i ich psami na rozmywanie się granicy między ludzkim i nie-ludzkim: “W XVI I XVII-wiecznej myśli ulubieniec był czasem rozumiany jako coś, co narusza granicę między człowiekiem i zwierzęciem. Dla Edwarda Topsella, piszącego w 1607 roku, piesek pokojowy, typowy przykład zniewieściałego ulubieńca, reprezentował kobiecą podrzędność. Topsell pisał, że ‘te psy są małe, ładne, drobne i odpowiednie, by zaspokoić delikatność wybrednych dam i swawolną wolę kobiet... Są instrumentami, na których grają kaprysy i flirt, trwoni się cenny czas, odciąga umysł od bardziej chwalebnych ćwiczeń i zadowala zepsute pożądanie próżną zabawą’. Związek między kobietą i jej pieskiem był uznawany za niebezpiecznie matczyzny, a nawet, być może, niebezpiecznie erotyczny:

«Im mniejsze były te szczenięta, tym więcej przyjemności wywoływały, w tym większym kontakcie pozostawali ci towarzysze zabaw noszeni na piersiach egzaltowanych pań domu, towarzyszyli im w komnatach, wspierali w łóżu, karmieni kawałkami mięsa, gdy leżąc na kolanach lizali ich policzki podczas przejażdżki kareta.»
[E. Topsell, *The Historie of Four-Footed Beastes*, London 1607, s. 171–172]

Ulubieniec, w tym przypadku, wywołuje strach o granice: ani w pełni zwierzęcy, a przez to należycie poza łóżkiem, ani w pełni ludzki, przez co mógłby być uczciwie wpuszczony do niego, piesek pokojowy reprezentuje ‘szarą strefę’, która rodzi strach o status zarówno zwierzęcia, jak i jego właściciela.” E. Fudge, *Animal*, London 2002, s. 28–29.

⁸⁹ Por. dominację w relacjach matka-dziecko a kobieta-zwierzę omówioną w drugiej części pracy na podst. koncepcji Yi-Fu Tuana, *Children and Women* [w:] Idem, *Dominance and Affection. The Making of Pets*, New Haven–London 1984.

W polskich przykładach popularniejsze są odwołania do relacji macierzyńsko-opiekuńczej, jednak również jest ona podszyta ostrzeżeniami przed nadmiernymi pieśczołami na granicy przyzwoitości, które, zgodnie z morałem, nie mogą skończyć się dobrze:

„Prześlicznego pudelka dwie siostronie miały,
Jak pieskowi dogadzać, same nie wiedziały:
Ze swojego śniadania dawały mu mléczka,
A do tego bułeczki, ciastka lub pierniczka,
Nieżałowały czasem nawet i karmelka; -
Byłoby to prawdziwe szczęście dla pudelka.
Ale na tem nie koniec. Obiedwie panienki
Wzajem sobie pudelka wydzierają z ręki,
Obiedwie go głaskały, ścisnęły, pieściły,
Aż wreszcie z wielkich pieśczoł pieska udusiły.
Niewczesna żałość dziewcząt była im przestroga,
Że zbytne pieśczoły także zabić mogą”.
T. Nowosielski, *Skarbonka umysłowa dla grzecznych dzieci*, Warszawa 1871.

O narzucaniu zniewolenia i relacji kobieta-suka zob. dalsza część rozdziału omawiająca referat M. Dąbrowskiej *Najlepsza suka w rasie. Kobiety i psy w kulturze*.

się nauczyć zachowań pozwalających mu na efektowne zaprezentowanie miłości, jaką darzy je jego właścicielka, a w ramach tej miłości mieści się właśnie owa edukacja. Kolista, nieco tautologiczna struktura tej reprezentacji zamknięta jest w pragnieniu jednej osoby, kobiety, wyklucza pojęcie osoby poza gatunkiem ludzkim i jeśli odpowiada relacji macierzyńskiej, to jest to związek matki z dzieckiem, które nigdy nie dorośnie. Relacja ta budzi niepokój być może bardziej niż wydzwięk erotyczny umiejscowiony w przeciwległym wierzchołku pragnienia i bardziej niż przesadny dobrobyt oraz rozpieszczanie zwierząt, które na pierwszy rzut oka mogą się wydawać przyczyną zdziwienia⁹⁰.

Język poświadczający relację macierzyńską ze zwierzęciem pupilem wymyka się znormatywizowanemu przez dychotomiczne myślenie o opozycjach gatunkowych dyskursowi na blogach internetowych, a dokładniej dlogach, czyli blogach prowadzonych przez właściciel/ki zwierząt w ich imieniu. Butters, nazywający siebie „doginistą”, czyli psim fashionistą, prowadzi swój blog od kiedy ukończył trzy lata i wraz z właścicielką przeniósł się na stałe z Nowego Jorku do Londynu:

Bow Wow Bonjour. Jestem Butters «Modny Pies» Knox, prawie trzyletni miniaturowy pomeranian i mieszkam z moją Mamą [«The Clothes Whisperer» – nazwa blogu właścicielki psa] w Notting Hill. Jeżdżę różowym ferrari zakupionym w Harrods’ie o tablicy rejestracyjnej «ROZPIESZCZONY». Więc zatrzymaj się, jeśli zobaczysz mnie ścinającego Bayswater Road⁹¹.

Butters przeprowadza wywiady z innymi doginistami, zamieszcza zdjęcia z sesji modowych – swoich i swojej właścicielki, dokonuje przeglądów psiej mody – współczesnej i historycznej. O swojej opiekunce zawsze pisze „Mama”. Można oczywiście skończyć na stwierdzeniu o projekcji uczuć macierzyńskich przez młodą dziewczynę na psa. Ale zmienia się także reprezentacja psa, pomimo pewnej ciągłości wobec siedemnasto- i osiemnastowiecznej mody na miniaturowe szpice. Butters nie jest tzw. *lap dog*, mimo podobieństw, ale *purse dog* i nie jest to tylko kwestia semantyki i modnej galanterii. Podąża za swoją „Mamą” wszędzie – chociaż „podąża” nie jest już aktualnym określeniem wobec psa, który zwie się „ostatecznym znawcą psiej mody”, ponieważ jest noszony i wożony,

⁹⁰ Por. cytowany wcześniej artykuł *Traktowane jak dzieci* jako przykład dyskursu wyrażającego niepokój o zburzony porządek: „Niektóre gwiazdy popadają w przesadę w sposobie traktowania swoich psów. O ile zakładanie pupilom w mroźne dni odpowiednich ubranek nie powinno już nikogo dziwić, o tyle strojenie ich w sukienki i bluzeczki od największych kreatorów mody oraz nazywanie córeczkami czy dzieciaczkami może zastanawiać”. „Przyjaciel Pies” 2013 nr 6, s. 10. Znaczący jest także sam tytuł – *Traktowane jak dzieci* – porównanie („jak”) wyklucza znak równości („to”), zdecydowanie oddzielając psy od dzieci.

⁹¹ buttersthefashiondog.blogspot.com [dostęp: styczeń 2011].

dzięki czemu pomimo krótkich łapek może pokonywać długie dystanse pomiędzy dzielnicami Nowego Jorku czy Londynu, a nawet między kontynentami, by dotrzeć z jednego centrum mody do drugiego. „Pies modny” nie jest ściśle połączony z domem, Butters nie obszczekuje podwórka, ale wyraża swoje opinie na blogu. Wrażenie dynamiczności, ciągłego ruchu, odzwierciedlające życie w metropoliach⁹² przyczynia się do modyfikacji nie tylko figury pieska pokojowego, ale też mitu powrotu psa⁹³. Butters uzupełnia swoim blogiem narrację prowadzoną przez The Clothes Whisperer na jej własnej stronie, ale nie opuszcza również swojej „Mamy” na krok.

Miniaturowy szpic Butters bierze udział w pokazach mody – psiej oraz tej skierowanej do ludzi, towarzysząc swojej „Mamie” w jej torebce; zdarza mu się także stawać wśród fleszy, gdy przygląda się sesjom zdjęciowym lub sam jest fotografowany. Magdalena Dąbrowska podczas II Akademickiego Kongresu Feministycznego wygłosiła referat, w którym porównała wystawy psów rasowych do wyborów miss i pokazów mody, dowodząc, że patriarchalny reżim związany z wymogiem pięknego wyglądu, jakiemu podlegają kobiety, jest przekazywany przez nie ich sukoni⁹⁴. Analizując techniki poprawiania wyglądu psów, mniej lub bardziej inwazyjne – od stosowania gamy profesjonalnych kosmetyków, diet, po drobne zabiegi chirurgiczne, jak przycinanie uszu i ogona, tatuowanie niedobarwionego nosa, przeprowadziła analogię do opresyjnych zabiegów, jakim poddają się kobiety. Kilkugodzinna pielęgnacja sierści, by efekty nie zmarnowały się przed wystawą, wymaga unieruchomienia psa, którego zamyka się w tym celu w klatce lub stawia na wysokim podeście, na kolejne kilka godzin. Duże psy wypracowują mięśnie i szerokie klatki piersiowe, jednocześnie zapobiegając niepożądanym nadwadze, na specjalnie dla nich przystosowanych bieżniach.

Wszystkie opresyjne działania, o których mówiła Dąbrowska, podporządkowane były mitowi piękna. Natomiast Butters i inni „doginiści” w społecznym odbiorze tego żartu opatrzeni są etykietkami „uroczy” i „słodki”, ale nie „piękny”. By potwierdzić, że istnieje różnica w percepcji estetycznej presji, jakiej poddawane są psy, różnica między pielęgnacją

⁹² Przypomnijmy, że socjolog Adrian Franklin widzi w posiadaniu zwierząt domowych kompensację braku bliskich relacji z innymi ludźmi. W obliczu rozpadających się więzi społecznych zwierzęta domowe zapewniają komfort staroświeckich długoterminowych związków, A. Franklin, *Pets and Modern Culture* [w:] Idem, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London 1999, s. 85–86.

⁹³ O micie powrotu psa zob. Rozdział 5.2 Opowieść o Buttersie, jaką toczy w jego imieniu właścicielka, nie pretenduje do statusu powieści fabularnej, ale mimo to tworzy narrację odzwierciedlającą odniesienia i transformacje mitu powracającego psa. Butters i inne „psy modne” nakreślają karykaturalny obraz motywu wędrującego zwierzęcia. Zamieszkując dizajnerską damską torebkę lub specjalnie dla nich zaprojektowane nosidełko – trudno wyobrazić sobie bliższą fizycznie i intensywniejszą obecność – są niejako skazane na wierność swojej właścicielce. Lęk przed rozstaniem, które w wielkich metropoliach nie mogłoby liczyć na szczęśliwe zakończenie, odbija się również w coraz bardziej karłowatych formach psów.

⁹⁴ M. Dąbrowska, *Najlepsza suka w rasie. Kobiety i psy w kulturze*, referat wygłoszony na II Akademickim Kongresie Feministycznym, Kraków 27.09.2011.

psów wystawowych z referatu Dąbrowskiej, a noszącymi najnowsze kolekcje ubranek psimi fashionistami w rodzaju Buttersa, ponownie przyjrzałam się głosom pochodzącym z magazynów dla miłośników psów, tym razem poszukując opinii o zabiegach kosmetycznych. W połowie lat 90. zawód groomera, czyli fryzjera dla psów, był bardzo rzadko spotykany, nie wspominając już o braku tej fachowej nazwy. Jednak sama usługa strzyżenia i modelowania sierści i włosów, nawet obejmująca zaawansowane zabiegi, upiększające spotykała się ze zrozumieniem⁹⁵. Pielęgnacja w specjalistycznych salonach urody rozumiana była jako oczywiste wyjście dla właścicieli chcących podkreślić naturalną urodę swojego psa, zwykle rasowego, chociaż zwracano również uwagę na aspekt finansowy – nie każdy właściciel mógł sobie na ten luksus pozwolić. Pomędzy pierwszymi rocznikami „Mojego Psa” a współczesnymi numerami „Przyjaciela Psa”, właściwie nie ma różnic w opiniach o psich stylistach, poza jedną – pojawia się wreszcie specjalistyczne określenie tego zawodu⁹⁶. Groomer jest zarówno rzemieślnikiem, jak i artystą. Musi mieć doświadczenie w pracy z psami, znać specyfikę usposobienia poszczególnych ras, by przekonać psy do dobrowolnego poddania się czasami wielogodzinnym zabiegom. Powinien również posiadać wiedzę o cechach eksterieru rasy, by prowadzić cięcie w sposób podkreślający walory psa i zbieżność z wzorcem, ale bez artystycznej pasji efekt będzie zaledwie zadowalający. Wiedza o pielęgnacji psów ulega więc profesjonalizacji i normalizacji, praktyki te nie powodują zdziwienia ani pobłażliwej kpiny, jak miało to miejsce w przypadku ubranek przeznaczonych dla zwierząt. W relacjach dotyczących zabiegów pielęgnacyjnych mówi się o „wydobyciu naturalnego piękna”, „eksponowaniu walorów rasy”. Głosy normalizujące te praktyki potwierdzają tezę referatu Dąbrowskiej o analogiach między opresyjnością zabiegów pielęgnacyjnych, którym poddawane są psy, i patriarchalnymi kanonami piękna opresyjnymi wobec kobiet. Ujawnia się tutaj również wtórna naturalizacja, do której destabilizowania dążą

⁹⁵ Zob. m.in. L. Piotrowska, *Salon „Uroda pod pseem”*, „Mój Pies” 1996 nr 11(62), s. 26.

„Być może niektórzy warszawiacy pamiętają, że w czasach gierkowskiej prosperity na tyłach Nowego Świata znajdował się salon psiej piękności. Działał krótko: kiedy dekada sukcesu weszła w okres klęski, przestał istnieć. I oto znowu mamy w Warszawie «profesjonalny salon psiej piękności». Prowadzi go Hanna Bakuniak, nawiasem mówiąc jedna z bardziej znanych polskich hodowczyń. Świadczy się tu usługi nie tylko psom, ale i właścicielom: tym ostatnim udziela się porad zarówno w dziedzinie pielęgnacji, jak i prezentowania zwierząt na wystawach.

Salon jest ekskluzywny, to nie ulega najmniejszej wątpliwości. Podczas naszej wizyty zetknęliśmy się z samymi championami, zwycięzcami świata, medalistami. Brylował Hobo od Playboya (przydomek hodowli), west highland white terrier, champion Polski, własność Urszuli Kilińskiej. Poddawał się kąpieli, strzyżeniu, kredowaniu, kremowaniu i pudrowaniu bez najmniejszych oznak zniecierpliwienia. Hobo pragnie być piękny, ma to zakodowane w genach. Podobno niektóre psy uwielbiają wystawy, chcą być podziwiane i sięgać po najwyższe tytuły. Świetnie czują się na ringach, w atmosferze wystaw i pokazów”.

⁹⁶ Zob. A. Łagosz, *Zygmunt Nożycoręki*, „Przyjaciel Pies” 2013 nr 2(172).

dyskursy genderowe. Analogie między sytuacją kobiet i psów (rasowych) wychodzą wszakże poza estetyczną presję, o której mówiła Dąbrowska.

Dopiero bowiem porównanie tego, co uważane jest za naturalne, i tego, co uważane za sztuczne, ujawnia, jak głębokie są inklinacje genderowe w postrzeganiu psów rasowych. Twierdzę, że związek między dążeniem do naturalizacji płci kulturowej poprzez eksponowanie cech rzekomo właściwych danej płci kulturowej w binarnym ujęciu płci biologicznej odzwierciedla naturalizację ingerencji człowieka w wygląd psa rasowego. Problem z udowodnieniem tej tezy polega na asymetrii porównania: z jednej strony mamy naturalizację binarnego myślenia o płci (ludzkiej), a z drugiej naturalizację wyglądu, porównanie nie dość, że po jednej stronie stawia element zdwojony, a po drugiej pojedynczy (lub zwielokrotniony, jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę poszczególnych ras), to operuje dwiema różnymi zmiennymi. Wątpliwości te znikają, gdy przyglądamy się bliżej drugiej zmiennej. Wygląd zwierzęcia, które tak silnie jest zespolone z kulturą jak pies (rasowy), współtworzący z człowiekiem gospodarstwo domowe, zamieszkujący z nim pod jednym dachem i będący obiektem jego afektów, staje się bowiem ekwiwalentem jego płci kulturowej. Edypalizowany pies wszedł w obszar pragnienia człowieka, wykraczając daleko poza swoje początkowe funkcje stróżowania i prac pasterskich. Odseparowany od innych przedstawicieli gatunku, z kulturowego, poszukującego opozycji, punktu widzenia, zyskuje płciową binarność w relacji do człowieka. To binarne myślenie jest oderwane od płci biologicznej. Można więc argumentować, że przywołanie odniesień genderowych jest bezzasadne, skoro binarność odnosi się po prostu do opozycji gatunkowych. Zwierzęta domowe, a zwłaszcza psy, wchodzą jednak w szczególny sposób w obszar pragnienia człowieka. W przejaskrawiony sposób jest to widoczne w napięciu seksualnym między siedemnastowiecznymi *lap dogs* i ich paniami, czy oscylującym pomiędzy odniesieniami macierzyńskimi a erotycznymi współczesnymi *purse dogs*. Te jaskrawe przypadki nie są jednak podstawą mojej tezy, chociaż wrócę do nich za chwilę.

Płeć kulturowa człowieka nie zmienia się w relacji z psem, ale płeć kulturowa psa jest konstruowana w relacji z człowiekiem, a ściślej mówiąc jest znoszona w relacji z człowiekiem. Ludzie od początku udomowiania psa ingerowali w jego relacje z innymi przedstawicielami gatunku, dokładniej: dążyli do odseparowania go od innych psów i suk. W ten sposób głównym i jedynym osobnikiem, z jakim zwierzę miało kontakt był człowiek; łańcuch, po wykrystalizowaniu się kategorii zwierząt domowych zastąpiony smyczą, miał przywiązać psa do domu, nie tylko by spełniał swój stróżowski obowiązek, ale także, aby oddzielić go od innych psów. Miało to dwojakie konsekwencje, ale oba ich rodzaje były

związane z regulacją rozrodu. Po pierwsze, konsekwencje dotyczyły i dotyczą psów rasowych w hodowlach. Dorównanie eksterierowi i cechom charakteru wzorca rasy, wymaga ściśle kontrolowanej hodowli, a więc selekcji (w Polsce selekcja odbywa się dzięki wystawom), a następnie doboru kierowanego. Ten ostatni może być jednorodny, wtedy kojarzenie odbywa się losowo w obrębie rasy [*outbreeding*] lub, celem osiągnięcia homozygotyczności, krewniaczo (m.in. kazirodztwo, kojarzenie według linii, tworzenie wyspecjalizowanych linii zimbredowanych), a także niejednorodny, wtedy kojarzenie odbywa się międzygatunkowo lub w obrębie gatunku między rasami (krzyżowanie rasotwórcze)⁹⁷. Yi-Fu Tuan uważa, że zadowolenie z ingerencji w czyjeś życie w szczególnie manipulacyjny sposób realizuje się w hodowli psów. Jest to proces dokładnie kalkulowany, nie tylko ze względu na zyski, ale także satysfakcję z udziału w tworzeniu idealnych przedstawicieli rasy. Chłodna kalkulacja podszyta perwersyjną satysfakcją ma swoje odzwierciedlenie w literaturze dotyczącej rozrodu psów, która oscyluje pomiędzy laboratoryjną instrukcją a pornografią. Kiedy dobór psów i suk o odpowiednim eksterierze i cechach behawioru nie wystarcza do osiągnięcia sukcesu, wtedy należy, zgodnie z treścią poradników, interweniować także w sam akt – stymulując sukę do przyjęcia samca⁹⁸. Również podręczniki, jakimi wspomagają się polscy hodowcy, zawierają dokładne medyczne informacje o szczegółach anatomicznych oraz instrukcje postępowania⁹⁹, choć nie tak dosadne, jak te, o których pisał Tuan. Z bardziej praktycznymi poradami można się spotkać między innymi na forach internetowych prowadzonych przez i dla hodowców. Jest to zwłaszcza widoczne w tekstach o coraz popularniejszej wśród hodowców inseminacji suk świeżym nasieniem, którą poprzedza szereg badań, od cytologicznych po hormonalne, w celu ustalenia optymalnego czasu płodności suk, a także przygotowanie suk i pobranie nasienia od samca¹⁰⁰.

⁹⁷ Zob. K. Ściesiński, *Metody doboru hodowlanego*, http://zkwplock.pl/articles.php?article_id=1 [dostęp: maj 2013].

⁹⁸ Y.-F. Tuan, *Animal Pets. Cruelty and Affection* [w:] Idem, *Dominance and Affection...*, s. 109.

⁹⁹ M.in. S. Zduńczyk, T. Janowski, *Krycie naturalne* [w:] Idem, *Zaburzenia rozrodu psów i kotów*, Olsztyn 2010; G.C.W. England, *Krycie (kopulacja)* [w:] Idem, *Rozród i położnictwo psów według Allena*, tłum. M.A. Hoffman-Jagielska, Warszawa 1998.

¹⁰⁰ Por. przykładowy opis technik inseminacyjnych: „Sama inseminacja świeżym nasieniem polega na pobraniu nasienia od reproduktora i wprowadzeniu go od razu do dróg rodnych suk. Teoretycznie więc metoda nie różni się od zapłodnienia w sposób naturalny. Nasienie powinno być pobrane przez doświadczoną osobę (w praktyce jest to lekarz weterynarii, choć zabieg ten potrafią i czasami wykonują również hodowcy z wieloletnią praktyką). Efektywność pobrania nasienia od samca wzrasta w przypadku obecności suk w szczycie rui. Sukę podprowadza się tyłem do samca umożliwiając mu jej swobodne obwąchiwanie, co wzmaga zainteresowanie psa suką. W momencie, kiedy pies jest już odpowiednio pobudzony (przez skokiem na sukę), osoba wykonująca zabieg pobrania nasienia odpowiednio chwytając ją (najlepiej prawą ręką z lewej strony), tak by wyeksponować żołądź. Następnie obejmując ją kciukiem, a palec wskazujący umieszczając u podstawy żołądź, regularnie i z wycuciem uciskając (mogą temu towarzyszyć ruchy kopulacyjne) wykonuje masaż i tym samym inicjuje oddanie nasienia przez samca. [...]

Inseminacja, która według hodowców zapobiega zbędnemu stresowi suk i oraz chorobom „odkryciowym”, to rutynowy zabieg, chociaż ma na celu wyeliminowanie krycia nieprowadzącego do zapłodnienia, swoim zmedykalizowaniem przypomina sterylizację, której poddaje się suk i nieprzeznaczone do rozrodu. Kastracja i sterylizacja, mimo że znajdują się względem inseminacji na przeciwległym biegunie celów ingerencji człowieka w rozrodczość zwierząt domowych, to dopiero umieszczone w jednym dyskursie pozwalają przyrzeć się pełnemu pragnieniu człowieka względem psa/kota. Kierowany rozród czy też inseminacja nie wyróżniałyby zwierząt domowych od zwierząt hodowlanych, do których, z ekonomicznego punktu widzenia, zbliżają się rodowodowe psy rasowe. Proces, jakim jest kierowany rozród, trudno skomentować jedynie stwierdzeniem o istnieniu bio-przemysłu. Siła oraz szeroki wachlarz ingerencji człowieka w rozmnażanie zwierząt domowych ukazują się wraz z zestawieniem kierowanego rozrodu ze sterylizacją stosowaną wobec niewystawowych, domowych pupili. Tuan pisze, że nawet najbardziej czuli właściciele nie wahają się lub mają jedynie odrobinę współczucia, sięgając po chirurgiczne usługi weterynaryjne na stałe eliminujące płodność ich psów i kotów. Za zagłuszenie ostrego wydźwięku skalpela ma odpowiadać zapewnienie o c z y s t o ś c i – sterylizacja ma zapobiegać ubrudzeniu domu przez krew suk w czasie rui, zaś kastracja ma uchronić przed bałaganem spowodowanym przez niespokojne samce¹⁰¹. Tuan odczytuje ból zadawany ostrzem skalpela oraz innych narzędzi podczas zabiegów kastracji i sterylizacji w kategoriach okrucieństwa i dominacji człowieka nad zwierzęciem. Chociaż sterylizacja, jak chciał Tuan, odpowiada za zachowanie czystości i zawieszenie seksualności zwierzęcia, a także z punktu widzenia praktycznej troski o zwierzę i populację jest wskazana, zapewnia również sterylność ludzkiego doświadczenia zwierzęcia. Czystość krwi psów i suk rodowodowych, czyli tych dopuszczonych do rozrodu, zostaje zrekompensowana wysterylizowanym aseksualnym psem-suką – mieszańcem, w typie

Zabieg inseminacyjny powinno się przeprowadzać zaraz po pobraniu nasienia (optymalnie w czasie od 5 do 10 minut), wraz z upływem czasu traci ono swoje «najlepsze właściwości». Przy tym rodzaju inseminacji wykorzystuje się najpopularniejszą metodę jego zdeponowania w drogach rodnym suk i – dopochwową. Jak to wygląda w praktyce? Mniej więcej tak: po pobraniu nasienia i sprawdzeniu jego jakości (co jest możliwe tylko w przypadku pobierania nasienia przez lekarza w klinice, gdzie od razu można dokonać wstępnej oceny nasienia) osoba wykonująca zabieg inseminacji umieszcza ejakulat w strzykawce. Następnie wprowadza kateter ostrożnie do pochwy aż do momentu, gdy napotka lekki opór (będą to okolice szyjki macicy). Łączy przygotowaną wcześniej strzykawkę z kateterem i przechodzi do powolnego wstrzykiwania ejakulatu. Po wyciągnięciu kateteru na zakończenie zabiegu może jeszcze wykonać palcem masaż wewnętrzny w celu pobudzenia macicy do skurczu mięśni (podobnie jak ma to miejsce przy skurczu naturalnym). Ostatnim akcentem jest ustawienie suk i w optymalnej pozycji (tylnymi kończynami na podwyższeniu) na co najmniej 10 minut, co uniemożliwia utratę cennego ładunku”. *Kiedy natura płata figla – inseminacja świeżym nasieniem*, http://www.swiatczarnegotieriera.republika.pl/a-hodowla_rozrod_inseminacja1.html; Zob. także: *Wywiad z hodowcą – sztuczne unasiennienie nasieniem świeżym*, http://www.swiatczarnegotieriera.republika.pl/a-hodowla_rozrod_wywiad_swieze.html

¹⁰¹ Y.-F. Tuan, *Animal Pets. Cruelty and Affection...*, s. 88–89.

rasy lub rasowym niewystawowym. Binarny podział płciowy w obrębie gatunku został zniesiony, jedyną opozycją dla psa-suki jest człowiek – czy to w dwuznacznej, podszytej erotyzmem relacji siedemnastowiecznych dam i ich *lap dogs*, czy też bardziej dziś popularnej relacji macierzyńsko-opiekuńczej kobiety – „futraste dzieci”.

Wracając do referatu Magdaleny Dąbrowskiej i jej twierdzenia o przekazywaniu opresji przez kobiety na ich wystawowe suki, można rozwinąć przyczyny tej tezy, nie ograniczając się do patriarchalnego wymogu piękna podanego przez Dąbrowską. Otóż twierdzę, że płęć¹⁰² domowego ulubieńca podlega analogicznym mechanizmom, o których pisała Simone de Beauvoir odnosząc się do płci kobiety („nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi”¹⁰³) i podobnie jak kobieca płęć w ujęciu de Beauvoir, nie istnieje. Stąd między innymi normalizujący dyskurs zabiegów kosmetycznych w służbie piękna, lekceważący ich opresyjny wymiar. Jeśli de Beauvoir pokazuje, że „stajemy się” kobietami i dzieje się to pod naciskiem kultury, to podobnie pies/suka staje się psem/suką wobec człowieka, i nie mam tutaj na myśli jedynie klasyfikacji, tym razem konstrukcja wychodzi poza język. Judith Butler biorąc w cudzysłów słowo „konstrukt” pojawiające się w tezie Simone de Beauvoir o tworzeniu płci kulturowej, zastanawia się nad jego zależnością od biologicznej płci. W przypadku psów status ontologiczny „konstraktu” jest jeszcze silniej zachwiany oraz, co może zaskakiwać, podana w wątpliwość zostaje jego biologiczna dominanta. Oswojenie psa jest zaledwie pierwszym krokiem na drodze ewolucji do jego wielu postaci współczesnych. Człowiekowi nie wystarczyło zastąpienie psu stada swoją obecnością, musiał mieć pewność o wyłączości tej relacji. Jednym ze sposobów na osiągnięcie pewności w tym względzie jest smycz, w swej bardziej represyjnej formie zastępowana łańcuchem. W warstwie mitograficznej związek na wyłączność jest gwarantowany przez opowieści o powrocie psa do domu, o których będzie jeszcze mowa. Ostatecznymi formami wymuszenia na psie monogamicznego przywiązania do człowieka są kastracja i sterylizacja.

Jednocześnie jednak psy i koty pozostają żywymi stworzeniami potencjalnie zdolnymi do łączenia się w pary i rozmnażania, a jeśli nie mogą tego robić, to dlatego, że została im ta możliwość zabrana, a nie dlatego, że nigdy nie istniała. Seksualność, polimorfizm płciowy i transseksualizm zwierząt coraz częściej służą w feministycznych analizach do przewartościowania założeń uznawanych za fundamentalne w ludzkich

¹⁰² Nie dokonuję tutaj już rozróżnienia na płęć biologiczną i płęć kulturową, opierając się na wnioskach Judith Butler, wedle których „biologiczna płęć jest zawsze z definicji kulturową płcią” (J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 55); do owego zrównania płci biologicznej z kulturową wróć jeszcze omawiając zagadnienie samego ciała zwierząt domowych.

¹⁰³ S. de Beauvoir, *Druga płęć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 299.

społeczeństwach¹⁰⁴. Możliwość dokonywania zmiany płci w kolejnych cyklach rozwoju, samotne rodzicielstwo i rzadko występująca monogamia, powszechność masturbacji i występowanie aborcji oraz homoseksualizm podważają stawianie świata zwierzęcego jako przykładu „naturalnej” normy heteroseksualnej nastawionej na rozmnażanie dla ludzkiego społeczeństwa. Wręcz przeciwnie – transseksualność jest nie-transgresyjna – jak pisze Hird¹⁰⁵. Wywrotowe znaczenie seksualności zwierząt dla ludzkich struktur społecznych dotyczy gatunków dziko żyjących lub organizmów towarzyszących człowiekowi na marginesach jego egzystencji, jak „rozwiązłe” grzyby i bakterie. Gatunki towarzyszące, takie jak psy i koty, są na razie wyłączone z tego dyskursu, a jeśli sięga się po ich seksualność i ją interpretuje w kategoriach dziwności, to zwykle w relacji do człowieka¹⁰⁶.

W dyskursach codzienności zaś gatunki towarzyszące zostały wchłonięte przez heteronormatywność, która pozbawiła je seksualności, a jednej strony czyniąc z nich przedmioty kopulujące lub zapładniane w imię bio-przemysłu, z drugiej wysterylizowane dzieci, które nigdy nie dorosną. Dzieje się tak pod wpływem dialektyki pomiędzy polityką i reprezentacją. Dwoistość tej drugiej, od której rozpoczyna *Uwikłanych w płć* Judith Butler¹⁰⁷, rozszczepia się na reprezentację polityczną i reprezentację językową. Obie sankcjonują politykę niewidzialności, która w tym przypadku dotyczy seksualności zwierząt zamieszkujących z nami pod jednym dachem. Jednak z konfrontacji dwóch dyskursów – normalizującego, o rzekomo naturalnym pięknie, dotyczącego m.in. wystaw i usług groomerów; oraz dyskursu o dziwności, dotyczącego ubranek dla psów – wynika aporia w polityce niewidzialności. Aporia ta pokazuje, że chociaż płć (brak) psa-suki jest konstruktem kulturowym, to brak nie jest pierwotny. Dyskursy, które można dostrzec czy to w czasopiśmie dla tzw. miłośników zwierząt, czy w środowisku hodowców, są reprezentacjami zwierząt, zaś reprezentacjonizm to przekonanie o istnieniu ontologicznego rozróżnienia między przedstawieniem a tym, co ma ono przedstawiać, rzeczy reprezentowane są więc uznawane za istniejące niezależnie od reprezentacji. O rozmaitych przedstawieniach zwierząt domowych i sposobach ich istnienia była już mowa w poprzednich rozdziałach tej części pracy, pora więc na wyjście w stronę samego przedmiotu reprezentowanego. Jest to możliwe właśnie dzięki sprzeczności między dyskursami o pięknie zwierzęcia i jego udziwnieniu, a także dzięki wspomnianej wcześniej aporii między wciąż rosnącym popytem

¹⁰⁴ M.J. Hird, *Zwierzęcy transseksualizm*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 281.

¹⁰⁶ Zob. A. Kuzniar, *I Married My Dog. On Queer Canine Literature* [w:] *Queering the Non/Human*, eds. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008.

¹⁰⁷ J. Butler, *Uwikłani...*, s. 43-44.

na ubranka dla małych zwierząt domowych a społeczną opinią o ich „dziwaczności”. Ta sprzeczność, aporia, czy jakkolwiek by nie nazwać pustego miejsca między narracjami (norma/dziwaczność, piękno/dziwaczność), nie ma swojej reprezentacji językowej, która wyjaśniałaby rozdźwięk. Ujawnia jednak swoją obecność w performatywnym ujęciu praktyk dyskursywnych. Performatywność nie wyklucza ani nie uzupełnia reprezentacji językowej, ale podaje ją w wątpliwość¹⁰⁸. Do praktyk performatywnych zaliczam tutaj praktyki z użytkowaniem ubranek dla małych zwierząt domowych, które, w odróżnieniu do zabiegów pielęgnacyjnych podporządkowanych rygorowi „naturalnego” piękna, nie mają swojej reprezentacji językowej w dyskursach codzienności. Można byłoby zarzucić temu stwierdzeniu, że przecież za taką reprezentację uznać można długi poświęcone psiej modzie, uważam jednak opisany przypadek psa Buttersa, w którego imieniu pisze jego „Mama”, nie tyle za filtr językowy, ile za przejaw performatywności, który podważa wiarygodność reprezentacji.

Po wyklarowaniu się podstawowych wniosków pora je zebrać w celu przejścia do dalszych konkluzji. Z pojawiających się w prasie wzmianek o ubrankach dla psów (w przypadkach, które wychodzą poza zaspokajanie podstawowej potrzeby ochrony przed chłodem) wyłania się ogólna opinia o ich dziwaczności. Same te praktyki nie posiadają swoich reprezentacji językowych, pojawiające się czasem narracje mają charakter raczej performatywny, nie wyjaśniają niczego, tworząc kolejne zjawisko. Przekonanie o dziwaczności ubranek wynika najczęściej z ich postaci – są wierną kopią ludzkiej odzieży – a więc z naśladownictwa, które w narracjach opiniotwórczych, jakkolwiek szczere byłyby intencje właścicieli „psów modnych”, zyskuje



II. 17. Ubranka z kolekcji **Roberta Cavalliego**.
Źródło: www.dog-clothes-world.com

¹⁰⁸ Karen Barad wyjaśnia tę zależność: „Performatywne ujęcie praktyk dyskursywnych kwestionuje reprezentacjonistyczny pogląd, że słowa mają moc reprezentowania istniejących uprzednio rzeczy. Właściwie skonstruowana performatywność nie jest zaproszeniem do przekształcania wszystkiego (łącznie z materialnymi ciałami) w słowa; przeciwnie, performatywność poddaje krytyce przyznawanie językowi nadmiernej mocy określania, co jest rzeczywiste. Zatem w ironicznym kontraście do błędnego mniemania zrównującego ją z postacią językowego monizmu, uznającego język za tworzywo rzeczywistości, performatywność stanowi w istocie podważenie bezkrytycznych nawyków umysłu, przyznających językowi i innym formom reprezentacji więcej władzy w określaniu naszych ontologii, niż na to zasługują”, K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe...*, s. 325.

charakter prześmiewczości. Performatywność oraz prześmiewcze naśladownictwo połączone są dzięki funkcji podważania znaczeń uznawanych za ustalone. Wszystkie te elementy zestawione razem prowadzą do teorii queerowych. Chociaż nie ma jednej teorii queeru¹⁰⁹, to pomimo wielości podejść ich sedno tkwi w podważaniu tożsamości seksualnej. Słodko-prowokacyjna linia ubranek Paris Hilton zaprojektowana dla jej własnych yorków może być uznana tylko za wymysł celebrytki, ale nazwanie jej fanaberią jest już znaczące. Gdy ukazała się ekstrawagancka kolekcja Roberto Cavalliego dla małych i średnich psów (il. 17), żona projektanta przekonywała, że powodem była wielka miłość do zwierząt, które przepełniają ich dom¹¹⁰. Jednak spodenki w panterkę lub skórzany płaszcz dla buldoga za jedyne 1200 dolarów zawdzięczają swoją prowokacyjność znakom kulturowym za takie uważane. Wyzywające ubranka podważają podział płciowy (tu: jego brak), zastępują naturalne cechy dystynktywne (tu: ich brak)¹¹¹ znakami semiotyki zrozumiałej wyłącznie dla ludzi. Nie wyklucza to jednak ich statusu w praktykach performatywnych, podważająca funkcja jest skierowana przeciw ustalonym znaczeniom. Należy bowiem pamiętać, że prześmiewcze naśladownictwo zawsze jest uwikłane we władzę, której się przeciwstawia¹¹². Kulturowa sterylizacja płciowości zwierząt domowych jest więc podważana przez tej samej kultury praktyki, tyle tylko, że wywołujące rozdźwięk poprzez przekonanie o ich dziwaczności. Rozdźwięk wynika z dyskomfortu przypominania o niewygodnym fakcie, przypominania w sposób wyjaskrawiony, sztuczny i nakładany na powierzchnię ciała, o zmianach i interwencjach w ciało samo w sobie.

Skoro już pojęcie ciała zostało wywołane, najwyższy czas zatrzymać się przy nim na chwilę. Ciało zostało poprzedzone słowem „pojęcie” asekuracyjnie – ze względu na zaplecze przywoływanych teorii genderowych właściwszym byłoby ponownie słowo „konstrukt”. Jednak względem zwierząt zasadnym będzie również użycia słowa „pojęcie”, co wyjaśni się poniżej. W świetle teorii Judith Butler ciało nie istnieje, a dochodzi ona do tego wniosku idąc tropem podanym przez Simone de Beauvoir, iż „ciało jest sytuacją”¹¹³. Ciało

¹⁰⁹ Zob. N. Giffney, M.J. Hird, *Introduction. Queering the Non/Human* [w:] *Queering...*

¹¹⁰ <http://www.bornrich.com/roberto-cavalli-is-all-set-to-dress-up-your-pooch.html> [dostęp: czerwiec 2013].

¹¹¹ Oznaczanie braku także znajduje odzwierciedlenie w wielokrotnie już przywoływanej teorii Butler. Widzi ona w praktykach drag queen parodię płci, która nie odsyła do żadnego oryginalnego desygnatu. Wyjaskrawione, ekstrawaganckie ubranka dla małych zwierząt domowych są również imitacją, która nie posiada swojego wzoru – naśladują stroje dla ludzi, przeznaczone do podkreślania ludzkich cech płciowych. Wraz z podkreśleniem płciowych cech dystynktywnych, np. w postaci różowej spódniczki dla suczki czy czarnego dresiku dla samca, tworzą się parodystyczne znaki nie prowadzące do żadnego wzorca, mogą jedynie odsyłać do płci właściciela psa, ale nie płci psa samego, której nie ma w systemie semiotycznym. Podobnie więc jak drag, ubranka są symulakrami.

¹¹² J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York 1993, s. 125.

¹¹³ S. De Beauvoir, *Druga płeć...*, s. 55.

jest wiązką cech uzależnioną od kontekstu historycznego i kulturowego¹¹⁴, o jego nieistnieniu decyduje brak płci biologicznej istniejącej uprzednio wobec płci kulturowej – ciało zaczyna istnieć dopiero dzięki znakom nadającym mu kulturową płć. Ciało zwierzęcia, zwłaszcza zwierzęcia domowego, psa, jest sytuacją jeszcze silniej, ponieważ jego konstrukcja uzależniona została od większej ilości czynników niż tylko płć, a zawieszenie seksualności to tylko uwydatnia. Ciało każdego psa jest zapisem historii. Jest zapisem wielu prób tworzenia rasy, zmian wzorca rasy, ale także historii wychodzącej poza kynologię. Mimo że każdy z tych psów może dzisiaj zasiedlać salonową kanapę, to ciało owczarka szkockiego posiada zinternalizowaną historię królewskich lasów, które regularnie wytrzebiane z czasem zmieniły się w coraz rozleglejsze pastwiska, co wymuszało przemyślaną selekcję psów pasterskich. Szeroka klatka piersiowa bernardynów, pomimo dużych zmian w kształcie głowy tych psów, jakie zaszły od czasów ich siedemnastowiecznych przodków, przypomina o umiejętności przedzierania się przez zasy śnieżne, a długa sierść o pokrewieństwie z wodołazem. Rozpieszczane dziś i noszone na rękach yorkshire teriery były nieodłącznym elementem inwentarza dziewiętnastowiecznych ubogich robotniczych domów, gdzie tropiły i polowały na myszy oraz szczury. Widok mieszańca przywodzi na myśl jego wielorasowe pochodzenie. Ciało psa jest więc zapisem historii w większym stopniu niż metryki i rodowody sięgające kilku pokoleń wstecz, odsyła do całej rasy, a nawet wielu ras, do wielowiekowej historii relacji człowieka ze zwierzęciem, do współpracy i współzależności. Bardziej niż reprezentacje malarskie, ciało jednego przedstawiciela danej rasy pozwala odczytać historię – i jest ona w tym przypadku inna niż w reprezentacjach malarskich, jest czasownikiem, a nie rzeczownikiem, nastawiona jest na zmienność i trwanie.

Płć jest powtarzaną stylizacją ciała, zestawem powtarzanych czynności w sztywnych ramach, które zamarzają w czasie tworząc powierzchnię substancji¹¹⁵. W przypadku zwierzęcia domowego, tutaj: psa, zestaw powtarzanych czynności wykorzystuje płć dla jej podstawowej reprodukcyjnej funkcji i tworzy kompleksową powierzchnię substancji, którą również cechuje powtarzalność – rasa zostaje stworzona wtedy, kiedy podobne płodzi podobne. W tym miejscu należy powrócić do rozróżnienia pomiędzy konstruktem a pojęciem, na które wskazałam powyżej. Butler, zastanawiając się nad konstrukcją cielesności zauważoną już przez de Beauvoir, ma problem z przyjęciem samego

¹¹⁴ Ciało „píše” swoją historię: J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu; Historia ciała od renesansu do oświecenia*, red. G. Vigarello; G. Chamayou, *Podle ciała. Eksperymenty na ludziach w XVIII i XIX wieku*.

¹¹⁵ J. Butler, *Uwikłani...*

„konstruktu”, którego sprawczość, leżąca w jakimś „ja” podejmującym decyzje, nawiązywałaby do kartezjańskiej tradycji podziału na *res cogita* i *res extensa*. Butler nie zgadza się z tego typu przyczynowością, która opiera się na podziale na umysł i ciało, czyli odpowiednio: wolność i ciało, a tym samym racjonalizuje hierarchię płciową (ciało jako związane z kobiecością, umysł jako związany z męskością; umysł marzący o uwolnieniu się od cielesności sankcjonuje ciało jako formę zniewolenia). Gdyby Butler wzięła pod uwagę związek człowieka ze zwierzęciem domowym, psem, być może jej zarzuty wobec de Beauvoir stałyby się jaśniejsze. Ciało psa jest także swego rodzaju konstruktem – jednak w tym przypadku przyczyna sprawcza znajduje się wyraźnie na zewnątrz – niczym platońska idea, wzorzec rasy stworzony w umyśle człowieka domaga się swoich substancjalnych realizacji, które są tworzone dzięki powtarzaniu tych samych czynności. Umysł jako przyczyna sprawcza znajduje się na zewnątrz, trzeba jednak pamiętać, że rasa to nie tylko cechy eksterieru, ale także pewne powtarzalne cechy behawioru, które tworzą to, co nazywa się charakterem psa. Psy myśliwskie były poddawane selekcji właśnie ze względu na cechy charakteru, eksterier były efektem wtórnym. Oprócz „charakteru” właściwego danej rasie, każde zwierzę wykazuje również niepowtarzalne cechy jednostkowe, nie zapisane w materiale genetycznym. Psychosomatyczność łączy myślące ja i substancję rozciąglą, mimo że idea powstała na zewnątrz. Ciało psa jest nie tylko konstruktem, ale także pojęciem, którego definicja nigdy nie jest ustalona.

Chociaż w dyskursach dotyczących zwierząt domowych usiłuje się od niedawna postulować rozwijanie ich wolnej woli, udzielając im wąskiej przestrzeni pomiędzy determinacją gatunkową a ludzkimi potrzebami¹¹⁶, to właśnie ciało jest tym, co najbardziej uzależnia psa od człowieka. Podobnie jak płęć w dyskursach feministycznych jest kształtowana w relacjach społecznych, tak ciało psa istnieje w relacji do człowieka. Skonstruowane przez ludzi nie przetrwa bez ich pomocy, a silne połączenie tej uformowanej w konkretnych celach cielesności z cechami charakteru każe do tychże ludzi zwracać się po pomoc. Skupienie się na cielesności psów nie oznacza bynajmniej, że status ontologiczny innych zwierząt domowych jest bardziej pewny – jego pewność maleje wraz ze wzrostem „rasowości”, „czystokrwistości” zwierzęcia. Doskonale to widać na przykładzie kotów – od rodowodowych rasowców, poddawanych tym samym opresyjnym procedurom, co psy rasowe, poprzez dachowce po koty wolnożyjące. W tym jednak przypadku, stopniowania prowadzącego ku dzikości, status ontologiczny jest często zastępowany statusem moralnym,

¹¹⁶ Zob. H. Hillsburg, *My Pet Needs Philosophy...*



Il. 18. „Ubranie do latania” [*FlightSuit*] z kolekcji firmy Avian Fashions. Źródło: avianfashions.com

a pragnienie gradualizmem opierającym się na pytaniu „co można zabić?”, o czym była mowa w części dotyczącej dojrzewania związku człowieka ze zwierzęciem.

Ubranka dla małych i średnich psów, nieco na zasadzie, na której drag jest symulakrem odsyłającym do nieistniejącego wzoru płci, sygnalizują ingerencję człowieka w płć domowego zwierzęcia. Ingerencja ludzka w cielesność zwierzęcia jest kulturowo normalizowana, naturalizowana – nawet pomimo różnic widocznych na pierwszy rzut oka pomiędzy stukilogramowym mastifem a mieszczącym się na kolanach ratlerkiem, bio-przemysł ukryty jest skutecznie za polityką niewidzialności. O jego chętnie zapominanej niekomfortowej obecności przypominają

elementy zewnętrzne, choć bliskie ciału, znaki z pola semiotycznego zrozumiałego wyłącznie dla ludzi i dzięki tej bezpośredniości nie dające się zignorować.

W 1997 Mark i Lorraine Moore założyli firmę Avian Fashions. Jak tłumaczy Lorraine, pomysł na biznes wziął się z jej pasji do ptaków i niechęci jej męża do sprzątanía po nich¹¹⁷. Produktem sprzedawanym przez firmę są pieluchy dla papug, w praktyce wyglądające jak miniaturowe ubranka pokrywające tułów ptaka. Właściciele Avian Fashions zapewniają, że kubraczki są wygodne i nie przeszkadzają w swobodnym poruszaniu się ptaka, co więcej, opatentowany przez nich „garnitur do latania” [*FlightSuit*] podkreśla barwy papug (il. 18). Z czasem oferta sklepu poszerzyła się o stroje okolicznościowe, nakrycia głowy czy na przykład bluzy z kapturem. Ponadto do każdego „garnituru” istnieje możliwość przypięcia linki, która pełni rolę smyczy. Zadowoleni klienci podkreślają, że dzięki tym ubrankom ich ptaki są bardziej wolne, nie muszą spędzać całych dni w klatkach, a nawet mogą podróżować ze swoimi właścicielami. Symbol wolności, jakim jest ptak, został ostatecznie przywiązany do człowieka, jego lot jest kontrolowany. Gaston Bachelard pisał w *Poetyce skrzydeł*, że ptak w locie nie ma barwy, jest przezroczysty dzięki dynamice lotu – lot papug w „pieluchach” ogranicza się do długości smyczy, a kolor ich wielobarwnych skrzydeł musi teraz współgrać z kolorem wybranego przez właścicieli kubraczka.

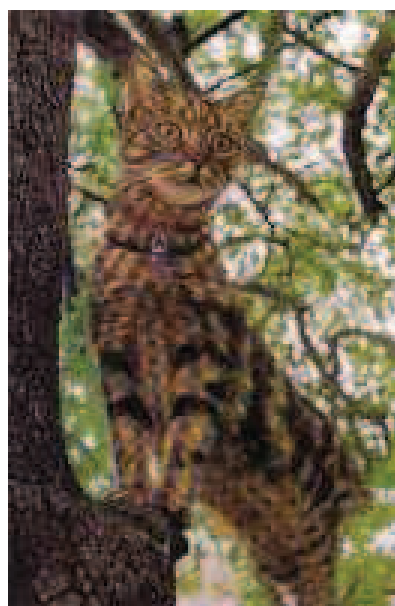
¹¹⁷ Zob. <http://www.flightquarters.com/bird-diapers/about-us.html> [dostęp: styczeń 2011].

Produkty „Avian Fashions” w sposób całkowicie niezamierzony stały się znakiem zniewolenia ciała zwierząt przez człowieka, ich pierwotne przeznaczenie było całkowicie praktyczne. Zamierzoną formą wyrazu są działania artystyczne, a do takich zaliczają swoje żywe dzieła „malarze kotów”. Krytyk sztuki Burton Silver i ilustratorka Heather Busch, zauważywszy rosnącą w USA popularność artystycznego malowania kotów, zebrali historie kilkunastu malarzy parających się tą specyficzną dyscypliną w krótką, ale bogato ilustrowaną książkę¹¹⁸. Autorzy zwracają uwagę na powinowactwa między traktowaniem kotów jako materiału na



Il. 19. Kot Zeno Barona.

Źródło: B. Silver, H. Busch, *Why Paint Cats? The Ethics of Feline Esthetics*



Il. 20. Kot ozdobiony przez Edwarda Harpera. Źródło: B. Silver, H. Busch, *Why Paint Cats? The Ethics of Feline Esthetics*

dzieło sztuki w tradycjach Indii, Japonii i Botswany, a mnożeniem się tego typu usług w salonach zwierzęcej piękności w środkowo-zachodnich Stanach Zjednoczonych. Każda sylwetka malarza jest osobną historią, co więcej – autonomicznym prądem artystycznym. Tak więc mamy do czynienia z terapeutką i bodypainterką Sally Smith, która w ramach felinoterapii z grupą podopiecznych maluje i pielęgnuje koty („palliative symbolism”)¹¹⁹. Ekscentryczny Zeno Baron na swojego kota nanosi wzór szkieletu, by przypomnieć przerażonym tym widokiem sąsiadom, że ich puchaci ulubieńcy są sprawcami śmierci dziesiątek małych stworzeń („post-munchausenism”, il. 19)¹²⁰. Bruce Taylor oraz Edward Harper wykorzystują motywy naturalne – o ile jednak ten pierwszy miesza gatunki zwierząt, co skutkuje np. wizerunkiem *Horyzontalnej żyrafy* („re-environmentalism”)¹²¹, drugi z artystów uwydatnia kocie cechy i ich drapieżną naturę artystycznym kamuflażem

¹¹⁸ B. Silver, H. Busch, *Why Paint Cats? The Ethics of Feline Esthetics*, New York 2002.

¹¹⁹ Ibidem, s. 21–23.

¹²⁰ Ibidem, s. 26–29.

¹²¹ Ibidem, s. 33–35.

(„eco-integrationism”, il. 20)¹²². Książkę Silvera i Busch spotkała krytyka obrońców praw zwierząt, autorzy bronili się nadzorem nad tego typu działalnością sprawowanym przez Artists for the Ethical Treatment of Animals (A.E.T.A). Ostatecznie zwolennicy *Why paint cats?* oparli swoją linię obrony na sfinansowaniu przez Silvera historii o malarzach i cyfrowej obróbce fotografii kotów dokonanej przez Busch. Jakakolwiek byłyby prawda o artystycznym upiększaniu kotów – naturalnymi farbami bądź photoshopem, reakcje na nie potwierdzają tezy zawarte w tym rozdziale – dopiero zewnętrzny wobec ciała element, bliski skórze poprzez dotyk, ale obcy przez pochodzenie, może ukazać w widzialny sposób ingerencję człowieka w konstrukcję zwierzęcego ciała.

4.3. Język afektu – szczęście

Na obrazie Auguste’a Vimera *Le critiques* (XIX w.) cztery psy oraz mała małpa przyglądają się portretowi mopsa (il. 21). Malunek w polemiczny sposób doskonale koresponduje z osiemnasto- i dziewiętnastowiecznymi tendencjami w malarstwie, omówionymi w pierwszym rozdziale tej części pracy. Zwierzęta w skupieniu kontemplują obraz, można więc powiedzieć, że są równie wdzięcznymi modelami, co widzami. Rzeczywiście można byłoby to przyznać, gdyby nie stały się w tej sytuacji ponownie modelami – przyjemność patrzenia na zwierzęta jest zbyt silna, by móc się nią podzielić, nawet z nimi samymi. Jednak, żeby czerpanie przyjemności nie popadało w hedonizm, należy ją usprawiedliwić, najlepiej zamykając w kole relacji, którą zapoczątkowało symulakrum – obraz w obrazie, tutaj: wizerunek mopsa, któremu przygląda się piątka towarzyszy. Wtedy można cieszyć się szczęściem – wysublimowaną *plaisir* patrzenia na zwierzęce ciało zapośredniczone przez reprezentację artystyczną. Wspominałam o tym już wcześniej, więc żeby nie powielać argumentów i wniosków zbyt tożsamy, zestawię obraz Vimera ze współczesnym projektem



Il. 21. Auguste Vimar, *Les critiques*, XIX w.

¹²² Ibidem, s. 54–59.

Toma Mossera „A Golden Retriever at The Museum”¹²³. Charytatywne przedsięwzięcie Mossera składa się z obrazu (oraz jego limitowanych reprodukcji) przedstawiającego psa rasy golden retriever, który wpatruje się w malunek gigantycznej piłki tenisowej (il. 22). Przedmiot obrazu w obrazie, tak jak u Vimera, należy do tych, które zwykle przyciągają uwagę psów. Na obu wizerunkach zwierzęta wyglądają na całkowicie pochłonięte przez to, co widzą. Przyjemność patrzenia udziela im się, co więcej – potrafią się nią dzielić (drugi obraz Mossera, na którym są już dwa psy podziwiające malunek, nosi tytuł *Sharing the Love*), czyli podobnie jak ludzie potrzebują świadka swojego doświadczenia. Dlaczego tak bardzo chcemy wierzyć, że zwierzęta również czerpią przyjemność z obcowania ze sztuką?

Burton Silver i Heather Busch, para znana z książki o estetyce artystycznego malowania kotów, jeszcze przed *Why Paint Cats?* wydała książkę o bliźniaczym tytule i tym razem jednoznacznie humorystycznym charakterze: *Why Cats Paint?* Twórcy analizują w niej powody, dla których koty rzekomo tworzą swoje dzieła sztuki, a kocie dzieła poddawane są analizie naśladującej poważną krytykę sztuki. Psy przyglądające się portretowi innego psa na dziewiętnastowiecznym obrazie, retriever chętniej spędzający czas w muzeum przed wizerunkiem wielkiej piłki niż raczej za tą piłką się uganiający, wreszcie koty, które znalazły swój artystyczny środek wyrazu – wszystkie te przykłady łączy chęć wiary człowieka w artystyczne zainteresowania zwierząt. Przyczyna naszego przekonania o uczestnictwie zwierząt (zwłaszcza mieszcących się w obrębie gatunków towarzyszących) w systemie znakowym dostępnym wyłącznie ludziom, tkwi, jak sądzę, w niezręczności podtrzymywania zwierzęcego spojrzenia w chwili, kiedy wyzwanie patrzenia w oczy przedstawicielowi innego gatunku zostało już rzucone.



Il. 22. Jedna z prac z projektu **Toma Mossera** „A Golden Retriever at the Museum” – *Sharing the Love*.
Źródło: tommosser.com

John Berger zaczynając, być może nieświadomie, dyskurs o *animal gaze*, uciekał się do metafor mających wyrazić niewyraźne – porozumienie bez słów. Komunikacja pozbawiona słów jest możliwa wyłącznie między gatunkami i jednocześnie nie jest możliwa właśnie między gatunkami. Język sankcjonuje przewagę człowieka, tworzy gradualizm

¹²³ Zob. http://www.tommosser.com/tommosser.com/%22A_Golden_at_the_Museum%22.html [dostęp: styczeń 2011].

i zróżnicowany gatunkowo status moralny. Rozwijający myślenie Bergera Philip Armstrong, podając przykłady sięgające starożytności, wyjaśnia niesamowitość zwierzęcych oczu – zwłaszcza odbijających światło, co dawało efekt świecenia w ciemności oczu kotowatych i psowatych¹²⁴. Odbiór filozofii Kartezjusza, który na długie wieki ukształtował wizerunek zwierzęcia jako maszyny pozbawionej uczucia, spowodował zepchnięcie niezwykłości tego spojrzenia do sfery wyobraźni literackiej¹²⁵. Armstrong twierdząc, że Kartezjusz sprowadzając zwierzę do mechanizmu, wyrugował także tajemnicę jego wyglądu z doświadczenia ludzkiego, potwierdza tezy tej części pracy o silnym zespoleniu istoty i jej wyglądu w służbie uzyskania statusu ontologicznego. Spojrzenie diachroniczne i próba wyjaśnienia, z jakiego powodu zwierzęce spojrzenie zostało odarte z niezwykłości, naświetlają również poniekąd igranie niesamowitości z samowitością – naprzemiennosc doświadczenia niepokoju, obcości i tajemniczości oraz spotkania z dobrze znanym. W tym przypadku jednak trudno orzec jednoznacznie, co było pierwsze – samowite czy niesamowite. Czy pierwszym było doświadczenie lęku przed nieznanym – zwierzęciem o niezwykłym, bo innym niż człowiek, wyglądzie? Czy też dobrze znane zwierzę, którego doświadczenie, z czasem wyparte, stało się źródłem tajemnicy? Z pewnością jednak wraz z rozwojem kulturowego namysłu nad zwierzętami niesamowitość zwierzęcego spojrzenia odkrywana jest na nowo – na nowo odsłaniają się nasze jednoczesne pokrewieństwo i bliskość ze zwierzętami, jak też ich niezwykłość i obcość, na co wskazują zarówno Berger jak i Armstrong.

Armstrong, wskazując na pochodzenie słowa „teoria” (gr. *theoría* – oglądanie) – „nasze teorie o rzeczach są ściśle związane z tym, jak na nie patrzymy”¹²⁶ – prowokuje do krytycznego przyjrzenia się samemu *animal gaze*, chociaż sam nie rozwija metawątku. Spojrzenie zwierzęcia, kategoria, która stała się jedną z podstaw *human-animal studies*, swoje powodzenie w tej dyscyplinie zawdzięcza samemu patrzeniu na zwierzęta. Margo DeMello powtarza pytanie Bergera zaczynając rozdział *Pokazy, przedstawienia i sport* – „po co patrzymy na zwierzęta?”¹²⁷. „Amerykanie kochają patrzeć na zwierzęta. Kochamy oglądać, jak jedzą, bawią się, wzajemnie na siebie oddziałują, a nawet śpią. Jeśli nie patrzymy na własne zwierzęta, polujemy, obserwujemy wieloryby, fotografujemy dziką przyrodę, nurkujemy, uprawiamy snorkeling, albo oglądamy Animal Planet czy nagrania z kamer

¹²⁴ Ph. Armstrong, *The Gaze of Animals* [w:] *Theorizing Animals: Re-thinking Humanimal Relations*, eds. N. Taylor, T. Signal, Leiden 2011.

¹²⁵ Ibidem, s. 182-183.

¹²⁶ Ibidem, s. 175.

¹²⁷ M. DeMello, *Display, Performance and Watch* [w:] *Eadem, Animals and Society...*, s. 99.

w ogrodach zoologicznych i rezerwatach przyrody”¹²⁸ – diagnoza DeMello jest bardziej uniwersalna niż się wydaje, a każdym razie nie dotyczy tylko kultury amerykańskiej. Przyczyn wyjaśniających przyjemność czerpaną z patrzenia na zwierzęta antropolożka doszukuje się, podobnie jak Berger, w wyalienowaniu człowieka jako gatunku w poprzemysłowym świecie. Jedynym kontaktem ze zwierzętami pozostaje więc ich obserwowanie. Patrzenie na ciało zwierzęcia stanowi punkt wyjścia, ale miejscem docelowym jest odnalezienie jego spojrzenia – jeśliby potraktować ten, spełniany poniekąd już w HAS, postulat jako metaforę, jej rozumienie może być dwojakie.

Po pierwsze odwzajemnianie spojrzenia zwierzęcia jako metafora realizuje się w tekstach o *animal gaze* – od Bergera po Derridę, ale także poprzez Armstronga i Woodward¹²⁹. Teksty te łączy diachroniczny namysł nad patrzeniem na zwierzęta i filozoficzne podejście do odwzajemnienia ich spojrzenia. Ich trafność w mniejszym lub większym stopniu potwierdziły kolejne rozdziały tej części pracy – patrzenie jako przyjemność jest punktem wyjścia dla podglądactwa, niemożność utrzymania spojrzenia zwierzęcia może spowodować jego utowarowienie, a pragnienie idealnego wizerunku dzięki praktykom bioprzemysłu ingeruje w cielesność zwierzęcia, a nawet jego status ontologiczny, a nie tylko moralny. Z drugiej jednak strony potraktowanie postulatów odwzajemniania zwierzęcego spojrzenia jako metafory może wyjść poza dyskurs i przymus powielania metafor. Nie chcę pomniejszać wartości tekstów posługujących się kategorią *animal gaze*, ponieważ ich znaczenie dla odkrycia zwierzęcia jako innego jest niepodważalne, a jedynie zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo dyskursu patrzenia, o którym wspominałam w początkowym rozdziale. Dyskurs patrzenia rodzi się tam, gdzie zaczyna się Bergerowska „otchłań niezrozumienia” czy Derridiański „nieinterpretowalny, nieczytelny, nierozstrzygalny, niezgłębiony i tajemniczy”¹³⁰ zwierzęcy odbiorca spojrzenia, ale wraz z narodzinami dyskursu patrzenia rodzi się także niebezpieczeństwo przewagi dyskursu nad patrzeniem. Najwyraźniej to zagrożenie uwydatnia się na przykładzie zwierząt domowych.

O ile bowiem Derrida odkrywa na nowo zwierzęcość dzięki swojej własnej kotce, to dla Bergera spojrzenie zwierząt domowych nie ma aż takiej wartości poznawczej.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Zob. W. Woodward, *The Animal Gaze. Animal Subjectivities in Southern African Narratives*, Johannesburg 2008.

¹³⁰ J. Derrida, *The Animal Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, transl. D. Wills, New York 2008, s. 12.

„Ale zwierzę – n a w e t udomowione – może równie dobrze zadziwić człowieka”¹³¹ – pisze Berger powątpiewając w integralność ulubieńców¹³². Armstrong jednak podejścia zarówno Derridy jak i Bergera stawia po stronie tęsknoty za autentyczną relacją człowiek-zwierzę sprzed okresu nowoczesności¹³³. Woodward wprowadza bardziej subtelne rozróżnienia w dyskusji na temat spojrzenia zwierząt domowych – przyznaje, że siła dynamiki odpowiedzi na spojrzenie dzikiego kota jest większa od tej tkwiącej w spojrzeniu domowego psa¹³⁴. Co jednak jest takiego właśnie w spojrzeniu, że n a w e t domowe – to niepełnowartościowe według Bergera do tego stopnia, że nie w pełni zasługujące na swoją nazwę – zwierzę może zadziwić? Możliwość zdziwienia mieści się w niebezpieczeństwie badań nad zwierzętami, o którym pisałam w części wstępnej. Po raz kolejny to niebezpieczeństwo nie wynika z fizycznej interakcji i zagrożenia, ale z niepohamowanej edypalizacji. Innymi słowy siła spojrzenia dzikiego kota tkwi po stronie jego inności, obcości, niebezpiecznej tajemniczości, siła spojrzenia domowego psa tkwi w zagrożeniu jego bytu, uzależnionego od edypalizującego człowieka-właściciela. Niebezpieczeństwo jest tym czynnikiem, który każe utrzymać oczy otwartymi, czy to w sytuacji bycia zafascynowanym groźnym zwierzęciem, czy to w perwersyjnej przyjemności ingerowania i decydowania o życiu zwierzęcia, o której pisał Tuan. Truizm mówiący, że „oczy są zwierciadłem duszy” odnosi się w obu przypadkach tylko i wyłącznie do człowieka – oczy zwierzęcia, nieistotne czy jest nim dziki kot czy domowy pies, stają się płaszczyzną refleksji człowieka o sobie samym. Jak więc uniknąć samopowielającej się metafory, której kolejne inkarnacje prowadzą z powrotem do antropocentryzmu i zachwiania równowagi między zwierzęcym spojrzeniem [*animal gaze*] a zwierzęcą sprawczością [*animal agency*]?

Susan McHugh tworząc podwaliny pod literaturoznawczą i kulturoznawczą analizę spod znaku *human-animal studies*, interpretuje historie o zwierzętach, między innymi opowiadania oraz filmy i seriale, w których pojawia się pies-przewodnik¹³⁵. Choć McHugh nie uczyniła zwierzęcego spojrzenia przedmiotem swoich badań *sensu stricto*, to metody interpretacyjne, jakimi się posługuje, mogą się okazać istotne także dla tego zagadnienia. Mam tutaj na myśli przede wszystkim tropienie w narracji śladów, które mogłyby uczynić z psa samodzielnego bohatera, a nie tylko protezę jego ludzkiego towarzysza. Dla McHugh takimi tropami może być na przykład powtarzająca się stale w stosunku do osób niewidomych

¹³¹ H. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta* [w:] Idem, *O patrzeniu...*, s. 10 [podkr. – M.K.].

¹³² Por. część wstępna i zdanie Bergera o zwierzętach domowych jako wytworze życia ich właścicieli.

¹³³ Zob. Ph. Armstrong, *The Gaze of Animals*. [w:] *Theorizing Animals...*, s. 177.

¹³⁴ Zob. W. Woodward, *The Animal Gaze...*, s. 92.

¹³⁵ S. McHugh, *Seeing Eyes/Private Eyes* [w:] Eadem, *Animal Stories. Narrating across Species Lines*, Minneapolis-London 2011.

strona bierna, która świadczy o tym, jak głęboko pies-przewodnik ingeruje i dopełnia ich życie¹³⁶. Kolejne warstwy tekstu – czy to literackiego czy filmowego – nie muszą jednak działać na korzyść autonomii zwierzęcia. McHugh odkrywa w warstwach semantycznych wielu analizowanych źródeł charakterystykę otoczenia głównego ludzkiego bohatera opierającą się na gadzeciarskich nowych technologiach, w które doskonale wpisuje się pies-przewodnik usprawniający poruszanie się człowieka i odpowiadający za jego komfort życia w podobny sposób, co klimatyzacja¹³⁷. Jedynym wspólnym, powtarzającym się elementem jest przekonanie ludzkich bohaterów o tym, że pies-przewodnik, widzące oczy, jest przedłużeniem ich własnej fizyczności, że umożliwia im czucie poprzez dzielone doświadczenie cielesności¹³⁸.

Chociaż McHugh nie pomija protestów obrońców praw zwierząt, którzy w trenowaniu owczarków niemieckich na przewodników widzą rodzaj niewolnictwa, to jej sposób odczytywania wybranych tekstów umożliwia ustrzeżenie się przed edypalizacją, którą psy będące przewodnikami niewidomych detektywów również są zagrożone – projekcja cech ludzkich staje się tutaj silną pokusą. Teksty badane przez McHugh, podobnie jak reprezentacje i akty performatywne analizowane w poprzednich rozdziałach, opierają się na patrzeniu. Narracje, które przedstawia McHugh, mówią o doświadczeniu ślepoty i dlatego ukazują spojrzenie człowieka na zwierzę i zwierzęcia na człowieka *à rebours*, spojrzenie bez spojrzenia. Nie jest ono zapośredniczone przez metaforyczną „otchłań niezrozumienia”, ale umożliwia kontakt holistyczny, przez skórę, która czuje i „widzi”. Takie ujęcie pozwala przyrzeć się drugiemu aspektowi *animal gaze*. Spojrzenie zwierzęcia w tym przypadku jest metaforą, która wyzwala je od wizualnej ontologii – byt zwierzęcia przestaje być uzależniony od jego wizerunku, rozluźniając więzy niebezpiecznego splotu ontologii i epistemologii.

Wspomnienie o „widzących oczach” McHugh było koniecznym przystankiem na drodze ku elementowi, który może odświeżyć *animal gaze* dla studiów nad zwierzętami. Bowiem ślepotą pozwala wyostrzyć inne zmysły, zwłaszcza w przypadku doświadczenia zwierząt (domowych) – istot, których byt został uzależniony od reprezentacji i zmysłu wzroku. Kenneth Shapiro postulował postawę nazwaną przez niego „empatia kinestetyczną” [*kinesthetic empathy*], dzięki której osoba usiłuje wczuć się w cielesne

¹³⁶ Ibidem, s. 43.

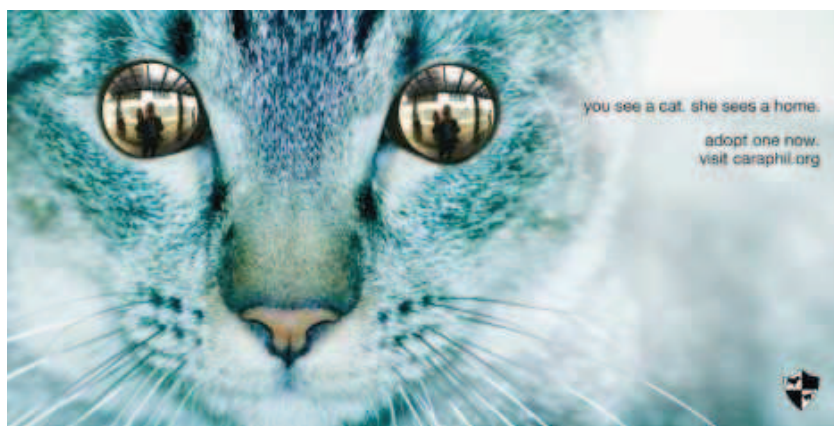
¹³⁷ Ibidem, s. 41.

¹³⁸ Ibidem, s. 44.

doświadczenie zwierzęcia¹³⁹. Według Shapiro „wzucie się” w uwarunkowania fizyczne zwierzęcia pozwala na dostęp do jego świata jako innego, umożliwia również poznanie biografii zwierzęcia – jego osobistej historii. Historie zwierząt osiągają dzięki temu rodzajowi empatii zupełnie nowy wymiar, mimo że nie uwalniają się od historyzmu i ludzkiej chronologii. Także spojrzenie zwierzęcia dzięki empatii zostaje odświeżone – zamrożone na obrazach i fotografiach oczy psów i kotów odzyskują swoją somatyczną funkcję, ponieważ empatia kinestetyczna przypomina także o zróżnicowanej percepcji wizualnej zwierząt czy cechach behawioru i zwyczajach – dla psa patrzenie w oczy może być oznaką wrogości, dla kota – znakiem chęci zawarcia przyjaźni. Doświadczenie zwierzęcia nie może zostać pozbawione cielesności, nawet w przypadku reprezentacji czy aktów performatywnych polegających na zapośredniczeniu tejże cielesności, w przeciwnym razie istnieje ryzyko odbicia się od refleksji w kolejną metaforę.

Samozadowolenie studiów nad zwierzętami z odkrycia zwierzęcego spojrzenia można zilustrować na przykładzie zestawienia dwóch kampanii społecznych, których celem było propagowanie empatycznych postaw wobec zwierząt. Pierwsza to wspomniana na początku tej części pracy kampania australijskiej RSPCA Qld z serią grafik przedstawiających

zwierzęta (nie tylko domowe) z ludzkimi oczami (il. 5,6,7,8). Druga kampania, filipińskiej organizacji CARA Welfare, idzie dalej, w tym bowiem przypadku oczy zwierząt zastępuje lustrzana powierzchnia odbijająca wizerunek patrzącego, a także



Il. 23. Zdjęcie jednego z plakatów kampanii „I am home” organizacji CARA Welfare wykonane przez przyglądającego się przechodnia.
Źródło: kampaniespoleczne.pl

otoczenia, w którym się aktualnie znajduje. Podobne wrażenie można było uzyskać oglądając wersję online kampanii dzięki kamerom internetowym – patrzący przed komputerem również przeglądał się w spojrzeniu zwierzęcia. Fotografie psów i kotów były opatrzone podpisami „You can see a cat. She sees a home” czy „You can see a dog. He sees a home” (il. 23). Akcja

¹³⁹ Zob. K. Shapiro, *Human-Animal Studies. Growing the Field, Applying the Field*, Ann Arbor MI 2008; K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy. Social Construction and History*, „Anthrozoös” nr 3(3).

dotyczyła wyłącznie zwierząt uznawanych za domowych towarzyszy, na plakatach pojawiają się tylko psy i koty, z tymi zwierzętami związane bowiem było jej przesłanie – kampania miała zachęcić do adopcji psów oraz kotów ze schronisk i, jak donoszą media, okazała się efektywna¹⁴⁰. Po raz kolejny funkcja perswazyjna reklamy społecznej dowiodła swojej skuteczności, co jednak zastanawiające, by poruszyć emocje, musiała przemówić do ludzi, posługując się ich własnym wizerunkiem. Tutaj widzimy już nas samych, nie tylko ludzkie oczy, ale własne odbicie. Z jednej strony takie ujęcie problemu przemawia do ludzkiej empatii i pokazuje zwierzę towarzyszące jako dopełnienie egzystencji, jako byt współkonstituujący dom (hasło kampanii brzmi „I am home” – odnosi się ono zarówno do przeglądającego się w odbiciu człowieka, jak i umożliwiającego to odbicie zwierzęcia). Z drugiej jednak strony pokazuje jak łatwo przeoczyć zwierzęce spojrzenie, to *animal gaze*, które wciąż na nowo jest podejmowane przez studia nad zwierzętami. Zwłaszcza, gdy pod uwagę brane są zwierzęta domowe, traktowane często jako ekstensja człowieka.

Odkrycie na nowo spojrzenia zwierzęcia uwięziło zwierzę w pragnieniu dyskursu, które się zamyka między osobami ludzkimi. W tym przypadku język afektu jest pewnego rodzaju metajęzykiem i dotyczy szczęścia osiąganego dzięki samozadowoleniu teorii. Po raz kolejny jednak szczęście nie musi być egoistyczne, a nawet nie powinno, by móc zwać się tym mianem. Afekty pokazują sposób oscylacji między wnętrzem i zewnątrzem, funkcjonowania między granicą ciał i światów¹⁴¹. Podobnie teoria, która bierze swój początek na powierzchni, w oglądzie, nie musi się na niej zatrzymywać. A nawet nie powinna, jeśli stosowana metaforyka zawodzi.

¹⁴⁰ Zob. http://www.kampaniespoleczne.pl/kreacje,6827,lustrzane_oczy_psow_i_kotow [dostęp: kwiecień 2014].

¹⁴¹ S. Ahmed, *Affective Economies*, „Social Text” 2004 nr 2.

5. Zoonekrografie

5.1 (Nie)myślenie ze zwierzętami o rzeczach ostatecznych

„Nie jesteśmy jedynie autobiograficznymi zwierzętami;
jesteśmy zwierzętami biograficznymi, które starają się
uhonorować te, których istnienie zostało splecione z naszym,
których życie zmieniło nasze.”

Kari Weil, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*

5.1.2 Właściwa śmierć

Gdy Tomasz z *Doliny Issy* Czesława Miłosza zabija wiewiórkę, zalewają go wyrzuty sumienia, upada w nim pragnienie nieistnienia śmierci, a upadek jest tym dotkliwszy, że ukazuje wyłączenie zwierzęcia z łaski i zmartwychwstania. Tadeusz Różewicz w wierszu *Świniobicie* dedykowanym „Jerzemu Nowosielskiemu na pamiątkę rozmów o zabijaniu zwierząt”¹ przypomina o jednoczesnej obecności i nieobecności zwierząt związanych z tytułowym rytuałem. Świnie zarzynane w gospodarstwach z okazji chrzcin i pogrzebów są wystarczająco obecne, by zapewnić ludziom komfort, zawsze w sam raz, nigdy za bardzo: „aby powiedzieć/ siostró moja świnio”². W wierszu *Myrmekologia* Różewicz opisuje chłopcę rozkosz czerpaną z zatapiania mrowisk i zabijania zamieszkujących je stworzeń³ oraz eskalację okrucieństwa, które zaczyna się od krzywdzenia zwierząt. Przykładów na obrazy śmierci zwierząt można szukać i z mniejszym lub większym powodzeniem je odnajdywać w prozie i poezji. Jednak nawet przemycane w zakamarkach myśli najważniejszych pisarzy i poetów, reprezentacje zwierzęcej śmierci pozostają najczęściej echem ludzkiego doświadczenia – i to nie tylko jako figura nieprzekraczalnego doświadczenia rzeczy ostatecznych i strachu przed skończonością, ale także jako przedmiot działań ludzkiego decydenta. Sytuacja podejmowania przez człowieka decyzji o uśmierceniu zwierzęcia jest punktem wyjścia dla rozważań o eschatologii czy normach etycznych, jak

¹ T. Różewicz, *Świniobicie* [w:] Idem, *Niepokój. Wybór wierszy*, Warszawa 2000, s. 615.

² Ibidem.

³ „oczy zapalają się i gasną
na pliczkach
płoną rumieńce
mały człowiek czuje
okrutną słodycz władzy
rozwalił zatopił
wielkie miasto”

T. Różewicz, *Myrmekologia* [w:] Idem, *Niepokój. Wybór wierszy*, s. 614.

w trzech przytoczonych wyżej przypadkach. Śmierć zwierzęcia jest przekonująca jako podstawa do spekulacji, jest wiarygodna, z jednej bowiem strony jest na tyle odległa od ludzkiej w swoim wciąż ofiarnym wymiarze, że rozważania na jej temat nie paraliżują myśli w narzucający milczenie sposób, z drugiej zaś na tyle powszechna, że jej doświadczenie dostępne jest każdemu. Śmierć zwierząt to przecież, często pierwsze, doświadczenie śmierci jako takiej: jest nim nie tylko odejście ulubionego psa lub kota, ale też nie zawsze uświadamiany moment decyzyjny, jak zabicie muchy na szybie czy rozgniecenie pająka podeszwą buta, a także chwila, w której po raz pierwsze zdajemy sobie sprawę, że mięso na talerzu jest poćwiartowanym ciałem zwierzęcia lub gdy wraz z wakacyjną wizytą na wsi nieobecny referent odzyskuje swoje miejsce w zarzynanych kurach i świniach. Hierarchizacja śmierci zwierząt oparta na ludzkim afektywnym nastawieniu otwiera się na wachlarz skutków od żałoby w przypadku domowych ulubieńców, przez normalizację wobec zwierząt hodowlanych, po unicestwienie z obrzydzenia, którego ofiarami najczęściej padają owady. Jednak przez krótki moment uchodzenia życia dochodzi do transgresji między równoległymi dotąd żywotami, na co zwraca uwagę John Berger: „[b]rak wspólnego języka, milczenie decyduje o dystansie między człowiekiem i zwierzęciem i odróżnia ich od siebie. Właśnie z uwagi na to rozróżnienie życie zwierzęcia – którego nie da się pomylić z życiem ludzkim – można postrzegać jako paralelne z ludzkim. Jedyne w obliczu śmierci te dwie równoległe linie zbiegają się, a po śmierci, być może, krzyżują, by dalej znowu bieć równoległe – stąd pewnie wywodzi się szeroko rozpowszechnione wierzenie dotyczące wędrówki dusz”⁴. Jednak czy zwierzę naprawdę umiera?

Berger pisze, że śmierć jest dla zwierząt ludzkich i nie-ludzkich punktem wspólnym, jednak nawet tego, co nieuniknione odmawia się tym ostatnim. Trudno w przypadku zwierząt nawet mówić o śmierci godnej, skoro nie ma m o w y o śmierci właściwej, „jako takiej”. Tylko człowiek bowiem umiera, zwierzę zaś zdycha lub ginie, jest zabijane, nigdy, nawet wobec największego okrucieństwa, mordowane. W stosunku do zwierząt mówi się o usypianiu lub eutanazji, a także o humanitarnej śmierci, o czym ma na przykład świadczyć towarzyszące ubojowi ogłuszanie. Wśród semantycznego urodzaju brak tego, co jednoznacznie zrównałoby śmierć ludzką, nie-ludzką, a nawet nieludzką, zdecydowanego orzeczenia: zwierzę umiera. Definiowanie poprzez brak lub, jak proponuje Florence Burgat, definicja „wywłaszczeniowa”⁵, czyli praktyka, zgodnie z którą ukutemu konceptowi

⁴ J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Idem, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999, s. 11.

⁵ *Chcemy tylko mięsa. Z Florence Burgat rozmawia Grzegorz Dobiecki*, „Rzeczpospolita”, 15.12.2007, www.rp.pl/artukul/77063.html [dostęp: styczeń 2015].

zwierzęcia zawsze brakuje tego, co wyłącznie ludzkie: duszy, historii, kultury, języka, podświadomości, obejmuje także umieranie. Wyłączenie zwierząt z umierania odbywa się między innymi w filozofii Martina Heideggera, która zaważyła na kształcie współczesnego humanizmu.

Modalność skończoności Dasein kontrastuje bowiem ze śmiercią zwierzęcia. Jak pisze Heidegger, wyjaśniając tę różnicę: „Śmiertelni to ludzie. Zwą się śmiertelnymi, bo mogą umierać. Umierać znaczy: podołać śmierci jako śmierci”. I dalej o braku różnicującym dwa ontologiczne byty, prowadzące osobne egzystencje i oddzielnie umierające: „Tylko człowiek umiera. Zwierzę ginie. Ani przed sobą, ani za sobą nie ma ono śmierci jako śmierci”⁶. Ubogie w świat [*weltarm*] zwierzę nie umiera, nie dlatego że żyje wiecznie, ale nie umiera, ponieważ nie istnieje dla niego śmierć jako taka; w *Byciu i czasie* czytamy: „Kończenie się istoty żywej nazwaliśmy *ginięciem*. [...] «Umieranie» zaś będzie dla nas oznaczało *sposób bycia*, w jaki jestestwo *jest ku* swej śmierci”⁷. Pomiędzy ginięciem a umieraniem wyróżnia Heidegger jeszcze rodzaj śmierci, który nazywa „traceniem życia”, czyli modus czyniący śmierć obiektywnym faktem: „Ponieważ jednak jestestwo może się też kończyć, właściwie nie umierając, jako jestestwo zaś nie ginie ono po prostu, dlatego nazwiemy ten pośredni fenomen «traceniem życia»”⁸. Troska i Trwoga, życie w świadomości własnej śmierci składają się na egzystencję autentyczną. „Tracenie życia i umieranie są modalnościami skończoności, do których zwierzęta zwyczajnie nie mają dostępu w ujęciu Heideggera” – podsumowuje te rozważania Matthew Calarco⁹. Przypominam o tym wątku w filozofii Martina Heideggera z dwóch powodów. Po pierwsze śmiertelna przepaść, jaką wykopał Heidegger między człowiekiem a zwierzęciem, jest jednym z punktów stałych namysłu nad zwierzęcością. Śmiertelna nie tylko, dlatego że za definiujący brak filozof obrał właśnie śmierć, ale również dlatego że w skutkach trąci podobieństwem do Kartezjańskiego twierdzenia o nieodczuwaniu przez zwierzęta cierpienia. Giorgio Agamben w *L'aperto. L'uomo e animale* przypomina o działaniu konstruktu zwanego maszyną antropologiczną, by w kolejnych rozdziałach przejść do tych miejsc w myśli Martina Heideggera, które eksplorują i stawiają granice między człowiekiem a zwierzęciem. Według Agambena formuły zawarte w pismach Heideggera wpisują się w praktykę działania maszyny antropologicznej: „Był on [Heidegger], to znaczy, ostatnim [z filozofów], który wierzył, że (przynajmniej do pewnego

⁶ M. Heidegger, *Rzecz* [w:] Idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 158.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 347.

⁸ Ibidem.

⁹ M. Calarco, *Metaphysical Anthropocentrism. Heidegger* [w:] Idem, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008, s. 17.

stopnia i nie bez wątpliwości oraz sprzeczności) maszyna antropologiczna, która za każdym razem decyduje i komponuje na nowo konflikt między człowiekiem i zwierzęciem, między otwartym i nie-otwartym, nadal może tworzyć historię i przeznaczenie dla ludzi”¹⁰. Ginięcie oddzielone od umierania daje milczące przyzwolenie na zabijanie w obrębie zarówno istot ludzkich jak i nie-ludzkich, podobnie jak odebranie zwierzętom możliwości cierpienia oraz animalizujące ostrze maszyny antropologicznej. Kolejne punkty stałe namysłu nad zwierzętami zazębiają się, domagając się krytyki i destabilizacji antropocentrycznego porządku. Takiej krytyce poddaje Heideggerowską myśl w kwestii zwierząt nie tylko Agamben, ale też kolejny z „zoografów”¹¹, Jacques Derrida. Wystarczy przypomnieć, że Derrida, chociaż podkreśla oryginalność dyskursu Heideggera, przyznaje, iż nie ma w tym przypadku mowy o poświęceniu ofiary [*sacrifice sacrifice*], o czym była mowa w poprzednich rozdziałach.

Drugim powodem, dla którego przywołuję obszar filozofii Heideggera poświęcony odgraniczaniu zwierzęcego od Dasein, jest wątpliwość w możliwość dwustronnej relacji ze zwierzęciem w niej z wielką pewnością zasadzona. Asymetria relacji nie zostaje zachwiana także w przypadku bliskiego obcowania ze zwierzęciem. W *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger powołuje się nawet na „uderzający” przykład zwierząt domowych. Filozof podaje własną ich definicję, powołując się na konfigurację wobec punktu centralnego, jakim jest dom: „Nie określamy ich [zwierząt domowych] takimi, po prostu dlatego że występują w domu, ale dlatego że należą do domu, na przykład służą domowi w pewien sposób. Jednak nie należą do domu w takim znaczeniu, w jakim dach należy do domu jako zabezpieczenie przez burzę. Trzymamy domowe zwierzęta w naszych domach, ponieważ one ‘żyją’ z nami”¹². Derrida w ostatniej części swojego wykładu z Cerisy komentuje fragment *Die Grundbegriffe* dotyczący zwierząt domowych – zwraca uwagę na cudzysłów i kursywę, w które Heidegger uchwycił możliwość życia ze zwierzętami¹³. To zawieszenie jest rozwijane przez Heideggera: „Ale nie żyjemy z nimi, jeśli życie oznacza: *bycie* na zwierzęcy sposób”¹⁴. Wyjaśnienia Derridy prowadzone na marginesach seminarium Heideggera potwierdzają nasuwające się czytelnikowi przypuszczenie, iż „życie” zmienia tutaj swoje znaczenie.

¹⁰ Korzystam z przekładu angielskiego: G. Agamben, *Animalization* [w:] Idem, *The Open. Man and Animal*, transl. K. Attel, Stanford 2004, s. 75.

¹¹ Określenie zapożyczone z tytułu książki Matthew Calarco *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*.

¹² Korzystam z przekładu angielskiego: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, transl. W. McNeill, N. Walker, Bloomington 1995, s. 210.

¹³ J. Derrida, „*I don't know why we are doing this*” [w:] Idem, *The Animal That Therefore I Am*, transl. D. Wills, New York 2008.

¹⁴ M. Heidegger, *The Fundamental...*, s. 210.

W takim razie domaga się ono ontycznego dookreślenia, zwłaszcza że Heidegger nie potrafi usunąć zwierząt z myśli o definiowaniu Dasein: „A jednak *jesteśmy z nimi*”¹⁵. Życie, w odróżnieniu do egzystencji, przynależne jest zwierzęcemu: „Ale to bycie-z nie jest *istnieniem-z*, ponieważ pies nie istnieje, a zaledwie żyje”¹⁶. Komentarz Derridy ponownie rozwiewa ewentualne wątpliwości czytelnika co do ontologicznego statusu zwierzęcia: „Pies nie posiada Dasein, nie istnieje, zaledwie żyje, a różnica między «istnieć» i «żyć» jest różnicą w *Mit*, *Mitgehen* czy *Mitsein*, asymetryczną różnicą między zwierzęciem i człowiekiem”¹⁷. Czystość ontologiczna wycofująca zwierzę z jestestwa niesie ze sobą konsekwencje, pisze dalej Derrida: „Wykreście wszystkie słowa, jeśli te słowa są zdeterminowane semantycznie przez *istnienie*. Jeśli te słowa opierają się o istnienie *Dasein*, żadne z nich nie jest odpowiednie dla zwierzęcia”¹⁸. Izolacja pojęciowa anihiluje możliwość współegzystencji. Wobec istnienia jestestwa i życia zwierzęcia niemożliwa staje się ich koegzystencja, wspólne mieszkanie, a nawet umieranie. Heidegger pisze o psie „[j]ada z nami, a jednak nigdy naprawdę nie «jada»”¹⁹, przecząc wspólnocie posiłku i definicji ponadgatunkowego kompana.

Życie ze zwierzętami w takim, głęboko humanistycznym, ujęciu, jakie proponuje Heidegger, jest przejmująco samotne. Zaborcze trzymanie się różnic strukturalnych, które podsuwa Heideggerowska metafizyka, okazuje się uwierające dla poszukującego podmiotu. Mieszkanie ze zwierzętami staje się mieszkaniem obok zwierząt, jeśli „weźmiemy pod uwagę psa jako takiego” i powtórzmy za Heideggerem pytanie „czy [pies] licuje ze stołem jako stołem, schodami jako schodami?”²⁰ Wymóg ekstrakcji istoty z każdego elementu istnienia jest konsekwencją bycia ku śmierci, zdolności Dasein do postrzegania śmierci jako śmierci [*als struktur*]. Atomizacja wskutek strukturalnej metafizyki postępuje dalej, jak pisze Derrida: „Oczywiście zwierzę nie je tak jak my, ale też nie każda osoba jada w ten sam sposób, istnieją strukturalne różnice, nawet jeśli jemy z tego samego talerza!”²¹ Wspólnota towarzyszy, *cum panis*, zasada się więc nie na, a pomimo strukturalnych różnic. Dystrybucja życia i istnienia jest konsekwencją uprzywilejowanego ujmowania śmierci jako śmierci, do którego zdolne jest tylko Dasein. Jestestwo samotne w byciu-z („Tym niemniej [pies] jest z nami!” – wykrzykuje Heidegger) i samotne w umieraniu przeczy intuicji pisarzy i poetów

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Derrida, „*I don't know why...*”, s. 158.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ M. Heidegger, *The Fundamental...*, s. 210.

²⁰ Ibidem.

²¹ J. Derrida, „*I don't know why...*”, s. 159.

wskazujących na śmierć jako punkt przecięcia się losów ludzkich i nie-ludzkich, jako styczną rozdzielnych dotąd zbiorów doświadczenia. Zaczniemy więc rozważania o śmierci zwierząt – ze szczególnym uwzględnieniem domowych towarzyszy – od dwóch tekstów, które pozwolą na skonfrontowanie śmierci z wywłaszczeniowym mechanizmem. Teksty, jakie proponuję, to *Suka* Andrzeja Stasiuka oraz *S. Jalanty* Brach-Czajny.

„Nasza stara suka powoli umiera”²² – rozpoczyna kilkustronicowe epitafium dla swojego starego psa Andrzej Stasiuk. W zasadzie autor nie ma pewności co do formy swojego tekstu, nie ma wątpliwości jedynie co do konfrontacji z przemijaniem, do której popycha go obecność konającej suki: „Piszę ten psi ni to nekrolog, ni to wspomnienie o żyjącym zwierzęciu, ponieważ pierwszy raz w życiu jest mi dane tak długo, systematycznie i dokładnie oglądać, jak żywa istota zamienia się w niedołączające ciało, a potem na koniec zamieni się w trupa”²³. Tekst Stasiuka w antropocentryczny sposób wykorzystuje pretekst, jaki daje konanie tytułowej suki, do rozważań o miejscu śmierci w cywilizacji, jednak można w nim dostrzec nic współzależności w obliczu kończącego się żywota. Narrator obserwuje wygasanie kolejnych zmysłów zwierzęcia: „Najpierw straciła chyba słuch, potem wzrok i na końcu węch. Ale jeszcze trochę się porusza i ma ogromny apetyt”²⁴. *Ars moriendi* starego psa to powolne, stopniowe umieranie jego zdolności sensorycznych. Nie jest to jednak prosty odpowiednik ludzkiego starczego otępienia, które nas ogranicza, irytuje, aż w końcu obezwładnia. Gdy pies się starzeje i obumierają kolejno jego zmysły, traci to, co go określa – przestaje stróżować, węszyć, niuchać. Stasiuk opisuje ten stan w gorzko-ironiczny sposób: „Nasz żółty, bezużyteczny (ani nie szczeknie, ani się nie połasi, ani nie zamerda, ani nie ucieszy się na powitanie, ani nie rozweseli) pies zamienia się w rzecz, której trzeba będzie się pozbyć”²⁵.

Między szczenięctwem a śmiercią w życiu psa występuje tylko krótki okres szybkiego niedołączenia. Umierający, stary pies pod koniec swojego kilku, w najlepszym razie kilkunastoletniego życia, wyswabza się z paradoksalnego stanu zawieszenia przyjmowanych postaw – dorosłego osobnika wobec innych przedstawicieli swojego gatunku i szczenięcia wobec ludzkiego opiekuna – które to zostały opisane przez Desmonda Morrisa²⁶. Starość, niczym hipostaza uparcie abstrahowana z ciągu życia, pojawia się wraz z percepcją kolejnych metamorfoz cielesności. By jednak starość zwierzęcia wyodrębniła się w swojej

²² A. Stasiuk, *Suka* [w:] Idem, *Grochów*, Wołowiec 2012, s. 31.

²³ Ibidem, s. 36.

²⁴ Ibidem, s. 31.

²⁵ Ibidem, s. 36.

²⁶ D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, przeł. K. Chmiel, Warszawa 1995.

hipostatycznej formie, musi się pojawić w ludzkiej reprezentacji; u Stasiuka bodźcem do niej jest irytacja: „Tak jakby starzała się i niedołążniała przeciwko nam, jakby robiła to na złość. Mijam ją kilkanaście razy dziennie, przestępuję przez udręczone ciało i są chwile, gdy czuję ukłucie zniecierpliwienia. Tak jakby razem z jej życiem stygły we mnie dobre uczucia dla niej. Jest w tym jakieś niezależne od woli okrucieństwo”²⁷.

Rozdrażnienie wywołane niedołążnieniem zwierzęcia pozwala jednak wyswobodzić się z formy i oczekiwań wobec wzorca. Przyjemność patrzenia i dotyku, czyli jedno z kryteriów umożliwiających torowanie się afektu wobec zwierzęcia, w obliczu starości traci swoją jednostronność. Mechaniczne czynności stają się bardziej świadome, przyjemność czerpana z dotyku zaczyna być celowo kierowana w stronę zwierzęcia, jak pisze Stasiuk: „Trudno ocenić, czy nas poznaje. Lecz głaskanie i dotyk wciąż ją cieszą”²⁸. Współuczestnictwo w śmierci razem ze zwierzęciem daje poczucie bliskości dotąd nieosiągalnej (Stasiuk pisze dalej: „Bo przecież uczestnicząc w śmierci innych ludzi, w śmierci bliskich, sami trochę umieramy, sami stajemy się trochę bardziej śmiertelni”²⁹). Śmiertelność pojawia się wraz z przewyciężeniem formy i rutyny, gdy odpowiedzią na irytację wywołaną niedołążnieniem zwierzęcia jest pieszczota zboląłego ciała, która odbywa się teraz z całą świadomością i intencjonalnością ulżenia w cierpieniu: „Pochyliłam się i głaszczę. To, co kiedyś było odruchem, staje się świadomą czynnością”³⁰.

Umieranie – bo co do tego, że zwierzę umiera, Stasiuk nie ma wątpliwości – tytułowej suki, służy autorowi jako oś porównawcza dla rozważań o odebraniu człowiekowi śmierci w dobie medykalizacji. „Jednak z jakiegoś powodu nie mogę się uwolnić od myśli o ludziach leżących w tych wszystkich starannie ukrytych miejscach służących umieraniu”³¹ – wprowadza Stasiuk do swoich refleksji o wyrugowaniu śmierci z życia społecznego. Obserwacje sterylnych szpitali, domów spokojnej starości czy hospicjów prowadzą Stasiuka do przesączonych goryczą wniosków co do przyczyn wygnania śmierci: „A być może po prostu zapach człowieczy, który nas przeraża, który nas odstręcza i prześladowuje, dlatego zamykamy go w tych odległych i niewidzialnych miejscach. Płacimy ludziom w lateksowych rękawiczkach, by za nas wdychali tę woń. Płacimy za to, by w jakimś sensie umierali za nas”³².

²⁷ A. Stasiuk, *Suka...*, s. 35.

²⁸ Ibidem, s. 33.

²⁹ Ibidem, s. 37.

³⁰ Ibidem, s. 35.

³¹ Ibidem, s. 36.

³² Ibidem, s. 37.

W opowieści Stasiuka, jaką toczy w krótkim, zaledwie kilkustronicowym, tekście, to zwierzę prawdziwie znosi umieranie i dzięki niemu właściciele postawieni są przed sposobnością jej doświadczania. Pisarz pomija tutaj przypadki, kiedy zwierzę również podlega postępującej medykalizacji i jest usypiane, poddawane eutanazji, skupiając się na własnej historii, współdoświadczenia śmierci z własną suką. Bycie ku śmierci właściwe tylko jestestwu, w literackich reprezentacjach, zwłaszcza tych bardzo osobistych, mierzy się ze śmiertelnością w solidarnym uścisku z istotami nie-ludzkimi. Pojmowanie śmierci jako śmierci możliwe jest tylko w ramach ludzkiego doświadczenia, podczas gdy zwierzę podlega kontinuum życia i śmierci bez świadomości postępujących zmian – podpowiada tradycja. Reprezentacje podają jednak w wątpliwość rozróżnienie między świadomością śmierci jako śmierci a strachem przed śmiercią. Tradycje Kartezjańska, wąpiące *cogito*, i Heideggerowska, bycie ku śmierci jestestwa, pozwalają na komfortowe dla człowieka przekonanie, iż lęk przed śmiercią wykraczający poza instynktowne pragnienie zachowania życia nie dotyczy zwierząt. Ze strefy komfortu wytrąca opowieść, dająca alternatywne możliwości interpretacji doświadczenia dzięki „pełnemu wyobraźni zamieszkiwaniu” [*imaginative dwelling*]³³. Elisabeth Costello z *Żywotów zwierząt* J.M. Coetzeego zajmuje stanowisko współodczuwania z istotami nie-ludzkimi: „Ten, kto mówi, że życie ma dla zwierzęcia mniejsze znaczenie niż dla człowieka, nigdy nie trzymał w dłoniach zwierzęcia, które zmaga się ze śmiercią”³⁴. Andrzej Stasiuk opisuje *ars moriendi* zwierzęcia domowego, jedyną, jaką mamy szansę obserwować, ale czyni to w negatywie ludzkiego wyparcia samego procesu umierania.

Strach przed śmiercią i jej oswojenie okazują się tak samo ludzkie jak i zwierzęce, jeśli w ogóle możemy jeszcze mówić o różnicującej atrybucji; strach i oswojenie pojawiając się w sinusoidalnej, lecz nierozłącznej konfiguracji, obejmują nieśmiało niedefiniowalność śmierci. Heideggerowskie ujmowanie śmierci jako śmierci, jak pisze Derrida, wiąże się z wolnością od użyteczności, z możliwością wyobrażenia sobie świata takim, jakim byłby w naszej nieobecności: „Dlatego śmierć jest także ważną linią demarkacyjną; umiejętność pozostawienia rzeczy takimi, jakimi są, zaczyna się od śmiertelności i ewentualności bycia martwym, w mojej nieobecności, w pewien sposób, a moja obecność służy jedynie odkryciu, jaka rzecz byłaby podczas mojej nieobecności”³⁵. Derrida pyta o konieczność wyboru między ową Heideggerowską koncepcją bycia

³³ Zob. rozdz. 2.1.2 *Dom*.

³⁴ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 2004, s. 91.

³⁵ J. Derrida, „*I don't know why...*”, s. 160.

a Nietzscheańską³⁶, o strategię zwrócenia zwierzęciu tego, czego człowiek je pozbawił, która to strategia zmieniałaby diametralnie pytanie o ontologiczną różnicę. Być może więc – choć należy odnotować, że jest to przypuszczenie daleko wybiegające w swej hipotetyczności – myślenie ze zwierzętami, zwłaszcza domowymi zwierzętami, których śmierć, czym zajmę się w kolejnym rozdziale, nie jest społecznie niewidoczna, daje szansę na pluralizację i różnicowanie „jako takiego”, o których pisze Derrida. Ubóstwo czystego i prostego „jako takiego” to niedostatek w gruncie rzeczy podobny do tego, o jaki podejrzewamy zwierzęta. Dla Derridy zabieg wskazywania na niedostatek człowieka byłby „radykałną reinterpretacją tego, czym jest życie, ale nie w pojęciach «istoty życia», «istoty zwierzęcości»”³⁷. Być może więc, powracam do swojej hipotezy, myślenie ze zwierzętami daje szansę, by pluralizacja, której domaga się Derrida, przybrała na reinterpretacyjnej sile.

Drugim z tekstów, jakie proponuję do rozpoczęcia dyskusji o śmierci i zwierzętach, jest S. Jolanty Brach-Czajny. S. To tekst odstający od pozostałych refleksji zamieszczonych w *Błonach umysłu*; na ledwie paru stronach filozofka toczy historię ostatnich dni z tytułową kotką:

Jeszcze schorowana po operacjach, S. wyraźnie już przychodziła do siebie. Dom w ogrodzie, właściwie kawałek ogrodzonego lasu, był miłym, spokojnym miejscem. Pod nieobecność właściolelek trzeba było tylko zaopiekować się dwiema kocicami. Bardzo mi to odpowiadało. Ogród, stary drewniany taras i las pozwalały spędzać całe dnie na dworze. To było dobre miejsce dla S., która urodziła się w tym domu i, choć krótko tu mieszkała, była u siebie.³⁸

Szybko okazuje się, że rekonwalescencja kotki autorki w sielskich okolicznościach wcale nie będzie przebiegać tak gładko, jak opisująca wydarzenia się spodziewała. Dom jest bowiem zamieszkały przez dwie kocice właściolelek, które, choć spokrewnione z tytułową S., nie akceptują nowo przybyłej: „Byłam przyzwyczajona do tego, że sypia ze mną, ale zwykle w dzień zajmowała się swoimi sprawami. Tu jednak chodziła przy nodze jak tresowany pies, a za nami krok w krok sunęły dwie popielate kocice, jej matka i kuzynka. Gdy siadałam,

³⁶ Filozof pisze: „To oczywiste, że różnica między Nietzschem a Heideggerem polega na tym, że Nietzsche powiedziałby nie: wszystko jest w perspektywie, relacja do bycia, nawet «najprawdziwsza», najbardziej «obiektywna», która ma na względzie esencję tego, co jest jako takie, życia, i z tego punktu widzenia, bez względu na różnicę między zwierzętami, pozostaje «zwierzęcą» relacją”. Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ J. Brach-Czajna, S. [w:] Eadem, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 43.

natychmiast wskakiwała mi na kolana, a miejscowe kocice kładły się w pobliżu na podłodze”³⁹.

Autorka opisuje kolejne etapy wykluczenia S. z przestrzeni domu dokonywanego przez dwie kocice. Najpierw wyjadają pokarm z jej miski, zagarniają jej kuwetę, czatują pod drzwiami pokoju, do którego przeniosły się S. i jej właścicielka, uciekając przez natrętnymi i zaborczymi zwierzętami. Zastraszana kotka wycofywała się w kąt, gdy domowniczkki łąsiły się do jej właścicielki. Nie potrafiąc walczyć o terytorium, poczucia bezpieczeństwa doznawała tylko w bezpośredniej bliskości swojej opiekunki: „Pokazywała im i mnie, że bezpiecznej przestrzeni ma tylko tyle, ile zajmuje moje ciało”⁴⁰. Próby obrony kotki przed napastniczkami zwykle okazywały się nieskuteczne, kocice znajdowały okazję do zdominowania S.: „W dodatku one były u siebie, postępowały zgodnie, gdy my z S., choć niby także we dwie, byłyśmy parą ułomną, bo międzygatunkową”⁴¹. Domowniczkom udało się nawet wdrzeć do sypialni, którą S. dzieliła ze swoją opiekunką, zaatakować kotkę i dotkliwie zranić. Bezsilna autorka, tracąca powoli zaufanie swojej kotki, postanowiła przenieść się na czas dziennych obowiązków do ogrodu, gdzie S. miała więcej możliwości ucieczki przed napastniczkami. Kotka uczepiona piszącej ręki lub skulona na stopach właścicielki utrudniała jej pracę. Pewnego dnia jednak S. sama zeskoczyła z kolan opiekunki; autorka ironizuje ze swojej dumy: „Był to tryumf ludzkiego rozumu i woli”⁴². Przez pewien czas wszystkie trzy kocice zgodnie spędzały razem czas: „S. spacerowała po ogrodzie, a towarzyszyły jej spokojnie dwie szare kocice. Mogłam pracować przez cały dzień i nikt nie wieształ się na mojej ręce. Co pewien czas koty podchodziły, ocierały się o mnie i znów oddalały się razem z S. w środku, one po bokach, jak straż”⁴³. Ulga autorki z zażegnanego konfliktu nie trwała jednak długo. Wystarczyło, że na chwilę spuściła z oczu kocice, kiedy weszła do domu przygotować dla nich posiłek:

Gdy wróciłam, kotów w ogrodzie nie było. Nawoływałam. Bez rezultatu. Także u sąsiadów nikt ich nie widział. Pocieszali mnie, że nie zginą, bo są tutejsze. Ale S. tutejsza nie była. Biegałam po okolicy, wołałam. Nigdzie ani śladu. Po paru godzinach wróciły, ale bez S. W nocy krążyłam po okolicy z latarką. Przez wiele dni rozpytywałam, wywieszałam ogłoszenia.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 45.

⁴¹ Ibidem, s. 44.

⁴² Ibidem, s. 45.

⁴³ Ibidem, s. 45-46.

Bez skutku. Nie znalazłam jej w żadnym domu, a nie był to kot, który potrafiłby przeżyć w lesie. Nie natrafiłam nigdzie na jej ciało.⁴⁴

W opowieści Brach-Czainy nie ma miejsca na zwierzęce *ars moriendi*, studium starości i niedołączenia, które możemy obserwować w *Suce* Stasiuka. Kotka filozofki sukcesywnie zastraszana przez rywalki nawet nie ginie, nie umiera, po prostu znika. Symboliczna pusta scena przywodzi myśl o naturze, która upomina się o swoje, odbiera zaciągnięty dług życia. Obca, słabsza, niezdolna do zajęcia gwarantującego bezpieczeństwo miejsca w hierarchii kotka zostaje wyeliminowana. S. nie umiera, ale znika ze sceny, jaką zarysowuje reprezentacja opowieści. Jeśli pamiętamy koncepcję Raju z jednego z początkowych rozdziałów, zestawienie tekstów Stasiuka i Brach-Czainy nasuwa skojarzenie podziału na niewykluczające się tradycję Adama i tradycję Ewy. Obserwując śmierć zwierzęcia mamy możliwość zarówno oswoić na nowo umieranie, jak i przyjrzeć się niepoohamowanemu przepływowi *zoe*.

Jak możliwe jest uzupełnianie się takich reprezentacji? Niedefiniowalność śmierci pochłaniająca wszystkie paradoksy w swój otwarty zbiór nie jest wystarczającą odpowiedzią. Zbliżeniem się do odpowiedzi może być zwrócenie uwagi na jednostkowość każdej śmierci. Derridiańskie *animot*, powstałe jako kontaminacja zwierzęcia [*l'animal*] i słowa [*le mot*] miało wskazywać na potrzebę rozbijania ogólnej kategorii, jaką są „zwierzęta”. Dla Derridy „zwierzę” nie istnieje, ustępując miejsca jednostkowemu istnieniu: „Nie istnieje coś takiego jak Zwierzę w ogólnej liczbie pojedynczej, odseparowane od człowieka przez jedną, niepodzielną granicę. Musimy stanąć w obliczu egzystencji «żyjącego stworzenia», którego mnogość nie może być gromadzona w pojedynczej figurze zwierzęcości przeciwstawianej człowieczeństwu”⁴⁵.

Różnorodność świata zwierzęcego nigdy nie może zostać zredukowana do jednej kategorii „zwierzę”. Dlatego też śmierć zawsze jest wydarzeniem jednostkowym. Jednak pomimo że Derrida krytykuje Heideggerowską koncepcję śmierci, to nie odchodzi od jej podstawowej w tym ujęciu roli. Dla Derridy, podobnie jak dla Heideggera, śmierć jest istotną linią demarkacyjną; to relacja wobec śmierci decyduje o definicji życia. Zachowanie twardej i niepodzielnej granicy w śmierci z założenia służy podtrzymywaniu konfiguracji antropocentrycznych. Dlatego zwracam się w stronę posthumanistycznego ujęcia śmierci

⁴⁴ Ibidem, s. 46.

⁴⁵ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)* [w:] Idem, *The Animal That Therefore I Am*, transl. D. Wills, New York 2008, s. 47.

proponowanego przez Rosi Braidotti jako alternatywnej próby włączenia we wspólnotę istot ludzkich i nie-ludzkich.

„Śmierć nie jest wyłącznie ludzkim przywilejem, zwłaszcza w epoce zniknięcia natury”⁴⁶ – pisze Braidotti i to wprowadzenie do jej koncepcji śmierci w posthumanizmie mogłoby właściwie zakończyć toczony tutaj rozważania. Jednak twierdzenie to wydaje się nieco tautologiczne, jeśli nie rozwiemy myśli Braidotti. Przede wszystkim dla filozofki rozumienie śmierci jest nieodłącznie związane z rozumieniem życia, a więc wobec jej witalistycznego i materialistycznego stanowiska relacja ta nie zasadza się na opozycjach, lecz tworzy kontinuum życia-śmierci. Życie jako absolutna witalność, „*zoe* we wszystkich jego mocach”⁴⁷, nie kończy się śmiercią jako granicą w teleologicznym znaczeniu zmierzania ku ostateczności. Śmierć w koncepcji Braidotti także strukturyzuje ludzką czasowość, ale nie jako granica, a „na sposób porowatego, gąbczastego prześwitu bądź progę”⁴⁸. Horyzont czasowy nie może być bowiem wyznaczany przez śmierć na wzór teleologiczny, dlatego że śmierć zawsze już się wydarzyła, zadziałała jako wirtualna potencjalność. Ludzie, będąc śmiertelnymi, zawsze śmierć mają już za sobą: „Żyjemy, próbując dojsć do siebie w obliczu szokującej informacji, że gra jest skończona, zanim się jeszcze zaczęła”⁴⁹.

Propozycja Braidotti w tym miejscu pozornie zbliża się do Heideggerowskiej metafizyki skończoności, jednak filozofka postuluje zastąpienie życia w horyzoncie śmierci produktywną mocą *zoe*, śmiercią wyzwalającą do życia. Horyzont czasowy wyznaczany przez śmierć strukturyzuje życie biologiczne i niepowstrzymany ciąg *zoe* nie jest dynamizowany przez transcendencję. Witalistyczna wizja śmierci oraz koncepcja podmiotu w ujęciu Braidotti („Podmiot ten nie jest ani ludzki, ani boski, ale materialny i konstruowany przez wielowymiarową, międzygatunkową relacyjność”⁵⁰) pozwalają nam w krytyczny sposób wrócić do rozwijanego w tym rozdziale zagadnienia. Bowiem to, co nas w tym miejscu interesuje w filozofii prezentowanej przez Braidotti, to pokonanie progę, za którym śmierć w swoich jednoczesnych pojęciowych – nadmiarze i niedoborze – przestaje być ludzka. Śmiertelność i świadomość śmiertelności nie czynią postludzkiego podmiotu wyjątkowym, ponieważ „[b]liskość śmierci powoduje zawieszenie życia – jednak nie oznacza to otwarcia

⁴⁶ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 253.

⁴⁷ Ibidem, s. 254.

⁴⁸ Ibidem, s. 255.

⁴⁹ Ibidem, s. 256.

⁵⁰ Ibidem, s. 263-264.

wymiaru transcendentnego, ale otwarcie wymiaru radykalnej immanencji «jakiegoś życia», tu i teraz, na tak długo, jak długo damy radę je znosić”⁵¹.

Być może Braidotti zbliża się do tego, o czym zaledwie nieśmiało wspomniał Derrida w ostatniej części swojego wykładu w Cerisy, jednak pokonuje etap jednostkowej śmierci, na którym zatrzymał się filozof, i w jej koncepcji śmierć jest nieosobowa. Strategia radykalnego przeformułowania tego, czym jest życie, jak głosił Derrida, nie ma polegać na kompensacji niedostatku, na który cierpi zwierzę, ale na wskazaniu na analogiczne ubóstwo człowieka. Dla podmiotu postludzkiego w ujęciu Braidotti odkrywana na nowo swojskość życia obejmuje jego traumatyczne elementy: „Innymi słowy «życie» to nabyte przyzwyczajenie, nawyk jak każdy inny, otwarty projekt. Musimy z nim pracować. Życie przepływa, nie jesteśmy jego właścicielami; zamieszkujemy je tylko, jak tymczasowi lokatorzy we wspólnym mieszkaniu”⁵².

Uwzględnienie koncepcji Rosi Braidotti nie tylko umożliwia współzamieszkiwanie ze zwierzętami, ale też wspólne, nieosobowe podleganie śmierci w przepływie chaosmicznego nurtu *zoe*. Głębokie pragnienie zniknięcia, rozpadu podmiotu i powrotu do „sieci nie-ludzkich sił”⁵³ poprzez śmierć, prowadzi do stawania-się-niedostrzegalnym i jest to jedyna funkcja granicy, jaką śmierć pełni. Myślenie ze zwierzętami o śmierci tworzy cienie narracji w intuicyjny sposób poświadczające to pragnienie. Jest to myślenie o śmierci, która zawsze się już wydarzyła, zadziałała, może być oswojona bez transcendencji, przyjęta jako część kontinuum, a zniknięcie, jakkolwiek pożądane, jest źródłem paraliżującego przerażenia, tak jak i nieosobowy ciąg raniącego *zoe*. Tyle poświadczają przytoczone wyżej opowieści. Rodzi się jednak wątpliwość, czy w ślad za nimi idą powszechne praktyki kulturowe związane z afektywnym stosunkiem do przemijalności domowych ulubieńców, co będzie przedmiotem kolejnego rozdziału.

5.1.2 Godna śmierć

Wszystkie psy idą do nieba. Tytuł animacji z 1989 roku przeszedł do języka potocznego, chętnie powtarzany jak kojące zapewnienie w sytuacjach, gdy kończy się życie domowego ulubieńca. Popularny kiedyś film dla dzieci wcale jednak nie umieszczał psów poza dobrem i złem, gwarantując wieczną szczęśliwość po śmierci, ale antropomorfizując te

⁵¹ Ibidem, s. 256-257.

⁵² Ibidem, 258-259.

⁵³ Ibidem, s. 263.

zwierzęta, włączał je w ludzki system wartości, kary i odkupienia, rozliczał z dobrych i złych uczynków. Moralitet obleczony w maski nie-ludzkiej figur sprawia, że przekaz mówiący o rzeczach ostatecznych staje się zapośredniczony i znośny dla małego widza. Zwierzęta w bajkach i baśniach odgrywają paraboliczny scenariusz w swoich alegorycznych i symbolicznych rolach i nie ma wątpliwości, że są dalekie od faktycznych zwierząt. Ewentualny zapał wobec wyobrażenia zaświatów współdzielonego z ulubieńcami studzi mądrość ludowa, przypominając, że przecież „psie głosy nie idą w niebiosy”. Gdy media podchwyciły, nieprawdziwą jak się wkrótce okazało, wypowiedź papieża Franciszka, która miała być skierowana do zasmuconego śmiercią swojego psa chłopca, szybko zaczęto dopatrywać się w tym wydarzeniu znaku radykalnej zmiany w polityce Kościoła katolickiego wobec zwierząt⁵⁴. Rzekome słowa papieża zostały natychmiast skomentowane przez rzecznika Watykanu, a wnioski wysuwane z nich przez prasę uznane za nieporozumienie⁵⁵. Stanowisko Kościoła nie pozostawia miejsca na wątpliwości: zwierzęta do nieba nie pójda. A nie jest to możliwe, bo nie mają nieśmiertelnej duszy, w czym teologia chrześcijańska kontynuuje myśl św. Tomasza z Akwinu, modyfikując w ciągu wieków w mniejszym lub większym stopniu swój stosunek do niej⁵⁶. Wykładnia rzeczywistości, którą św. Tomasz przejął od Arystotelesa, przyznaje zwierzętom dusze w znaczeniu siły witalnej, powołującej do życia (trudno o definicyjną rozłączność łacińskich *anima* i *animal*) i chociaż dzięki ustaleniom nauk przyrodniczych od tego aspektu później odchodzono, to niezmiennie w naukach Kościoła pozostało przekonanie o ostatecznym kończeniu się życia zwierzęcia wraz ze śmiercią jego ciała. Pozostaje jeszcze teologiczny problem paruzji oraz „nadziei nowego nieba i nowej ziemi”, rodzący pytania o to, czy na ponownie ofiarowanej zmartwychwstałym ludziom ziemi będzie miejsce na zwierzęta i czy ewentualne ich zmartwychwstanie nastąpi w sensie gatunkowym czy jednostkowym⁵⁷. Jednak jakiegokolwiek śladu nadziei na życie pozagrobowe dla zwierząt byśmy się nie doszukiwali w nauczaniu Kościoła katolickiego, jego głos pozostaje niezmienny w tej kwestii: dusza

⁵⁴ Zob. R. Gladstone, *Dogs in Heaven? Pope Francis Leaves Pearly Gates Open*, “The New York Times”, <http://www.nytimes.com/2014/12/12/world/europe/dogs-in-heaven-pope-leaves-pearly-gate-open.html> [dostęp: styczeń 2015]. K. Sikorski, *Papież Franciszek: Psy też idą do nieba. Raj jest otwarty dla wszystkich boskich stworzeń*, <http://www.polskatimes.pl/artukul/3682974,papiez-franciszek-psy-tez-ida-do-nieba-raj-jest-otwarty-dla-wszystkich-boskich-stworzen,id,t.html> [dostęp: styczeń 2015].

⁵⁵ Zob. Ł. Woźnicki, *Rzecznik Watykanu: Zwierzęta nie pójda do nieba. To nieporozumienie*, http://wyborcza.pl/1,75477,17131065,Rzecznik_Watykanu_Zwierzeta_nie_pojda_do_nieba_To.html [dostęp: styczeń 2015].

⁵⁶ „Wierzmy, że tylko człowiek posiada duszę będącą substancją; dusze zwierząt nie są substancjalne”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 35.

⁵⁷ Zob. M. Giglok, „Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi”. *Katolicka eschatologia a świat zwierzęcy* [w:] *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanatologie*, red. M. Kotyczka, Katowice 2014.

i zbawienie są zarezerwowane dla ludzi. Jakie znaczenie dla kategorii zwierząt domowych, a co za tym idzie dla myślenia o zwierzętach w ogóle, ma usilne otaczanie ich narracjami o życiu wiecznym, celebrowanie ich śmierci?

Wszystkie psy idą do nieba. Przekonanie to jednak wraca uparcie do związanych afektem ze swoimi podopiecznymi właścicielami zwierząt. I koty. Ewentualnie niektóre chomiki, fretki, ozdobne ryby i żółwie. Wyliczenie gatunków, które wraz z ludźmi dostępują życia wiecznego, mogłoby się wydłużyć jeszcze o kilka egzemplarzy, lecz lista szybko się zamyka. Tworzymy wokół wybranych zwierząt, tych, które nie są nam emocjonalnie obojętne, ikonosferę i mitologię. Wchłonięcie w ludzki system znakowy wychodzące poza organiczny ciąg życia wydaje się najlepiej ilustrować, w jakim stopniu zwierzęta domowe oraz wyobrażenie o nich są zależne od mechanizmów kulturowych. Wykluczone z głównego nurtu religijności zwierzęta domowe otaczane są nowymi, tworzonymi z potrzeby, mitami. Od ponad dwóch dekad wśród właścicieli radzących sobie z żałobą po stracie domowego ulubieńca funkcjonuje metafora Tęczowego Mostu. Figura Tęczowego Mostu została zapożyczona z anonimowego⁵⁸ poematu pod tym właśnie tytułem. Utwór roztacza bukoliczną wizję krainy szczęśliwości, która jest częścią niebios i do której trafia zwierzę po śmierci. Łąki i wzgórza rozpościerają się w niej po to, by zwierzęta mogły po nich biegać i wspólnie się bawić. Na powrót zdrowym i pełnym wigoru zwierzętom nie brakuje wody ani pokarmu, jest im ciepło i wygodnie. Jedyne, czego brakuje ulubieńcom za Tęczowym Mostem, to towarzystwo ich ukochanego człowieka. Przychodzi jednak dzień, kiedy bystre oczy pogrążonego w zabawie zwierzęcia zauważają na horyzoncie wytęsknioną sylwetkę. Zwierzę dołącza do swojego właściciela i wspólnie przekraczają Tęczowy Most⁵⁹.

⁵⁸ Poetycka proza pt. *Tęczowy Most [Rainbow Bridge]* cytowana jest w Internecie jako utwór nieznanego autora, chociaż niektóre źródła dopatrują się możliwości ustalenia twórcy (m.in. do autorstwa przyznaje się Paul C. Dahm, który zamieścił utwór w swojej książce z 1998 roku pod tytułem). Prawdopodobnie Tęczowy Most powstał pomiędzy 1980 a 1992 rokiem. Zob. F. Syufy, *The Quest for the Rainbow Bridge*, <http://cats.about.com/od/lossandgrieving/a/rainbowbridge.htm> [dostęp: styczeń 2015].

⁵⁹ Rainbow Bridge

Just this side of heaven is a place called Rainbow Bridge.

When an animal dies that has been especially close to someone here, that pet goes to Rainbow Bridge. There are meadows and hills for all of our special friends so they can run and play together. There is plenty of food, water and sunshine, and our friends are warm and comfortable.

All the animal who had been ill and old are restored to health and vigor. Those who were hurt or maimed are made whole and strong again, just as we remember them in our dreams of days and times gone by. The animals are happy and content, except for the small thing: they each miss someone very special to them, who had to be left behind.

Tęczowy Most ma być odnogą zaświatów, swoistą poczekalnią dla zwierząt, w której spędzają czas, dopóki ich właściciel również nie zakończy ziemskiego żywota. Coraz bardziej popularna metafora daje przykład wciąż powracającej, chociaż studzonej przez doktrynę chrześcijańską, nadziei na życie wieczne w towarzystwie ulubieńców. Opowieść ta sytuuje się na peryferiach podań o życiu pozagrobowym, nie stanowi niepokojącej alternatywy dla przekazów religijnych, jak byłoby to w przypadku zaburzającej granicę między ludzkim i nieludzkim wiary w międzygatunkową reinkarnację. Raczej podobnie jak wierzenia ludowe, w mniejszym lub większym stopniu zasymilowane z uznanym nurtem praktyk religijnych, przynosi pocieszenie poprzez uproszczone, mimetyczne obrazy. Przekazywana nie ustnie z pokolenia na pokolenie, ale w różnych tłumaczeniach i interpretacjach w komunikacji internetowej, nazywana wierszem, poematem lub legendą, historia o Tęczowym Moście przynosi pocieszenie, pojawiając się na stronach schronisk dla bezdomnych psów i kotów, fundacji i organizacji działających na rzecz zwierząt, gabinetów i klinik weterynaryjnych oraz na forach hobbystycznych dedykowanych poszczególnym gatunkom i rasom, a także przyświeca cmentarzom dla zwierząt (także tym wirtualnym⁶⁰), tworząc coś, co na potrzeby omawianego zagadnienia nazywam potoczną eschatologią lub popeschatologią. Historia, przypominająca formą i treścią bajkę na dobranoc, nie do końca, ponownie podobnie jak wierzenia ludowe, poważnie traktowana, poprawia jednak samopoczucie zarówno dzieciom jak i dorosłym. Trudno orzec, czy według tej opowieści zwierzę uczestniczy w zbawieniu, skoro nadal umiejscowione jest poza dobrem i złem – jak głosi utwór, zwierzę znajdzie się za Tęczowym Mostem, pod warunkiem że było komuś „wyjątkowo bliskie”. Nie istnieje zatem poza relacją, jest atrybutem wypełniającym zaświaty dla ludzkiego komfortu. Narracje o rzeczach ostatecznych wydają się więc póki co potwierdzać hierarchię gatunkową, dla której katalizatorem jest afektywne zaangażowanie. Krowy i świnie z rzeźni, lisy i norki

They all run and play together, but the day comes when one suddenly stops and looks into the distance. His bright eyes are intent. His eager body quivers. Suddenly he begins to run from the group, flying over the green grass, his legs carrying him faster and faster.

You have been spotted, and when you and your special friend finally meet, you cling together in joyous reunion, never to be parted again. The happy kisses rain upon your face; your hands again caress the beloved head, and you look once more into the trusting eyes of your pet, so long gone from your life but never absent from your heart.

Then you cross Rainbow Bridge together...

<http://rainbowbridge.com/poem.htm> [dostęp: styczeń 2015]

Na polskojęzycznych stronach i forach internetowych pojawia się wiele tłumaczeń, najczęściej również anonimowych, powyższego utworu.

⁶⁰ Zob. teczowy-most.pl

z ferm futrzarskich istnieją jedynie w utylitarnej relacji w materialności swoich ciał, nie znajdują miejsca za Tęczowym Mostem, które jest przeznaczone dla ulubieńców. Śmierć odzyskana została dla wybranych zwierząt.

Lucinda Lambton w swojej książce opisującej brytyjskie zabytkowe budowle stworzone z myślą o zwierzętach, ostatni rozdział poświęca tym elementom architektonicznym, które służą utrwalaniu pamięci. Wychodzi naprzeciw przewidywaniom czytelnika: „Jednakże nie tylko psy są upamiętniane w Wielkiej Brytanii – istnieją także grobowce dla żółwi, małp, wombatów, świń, gołębi, królików i rudzików. Jest nawet pomnik dla pstrąga, a także dla krowy – i kto nie byłby zaskoczony widokiem dwóch XX-wiecznych nagrobków dla ‘Gladstone’a miłego szczura’ oraz ‘Disraeli’ego kochającego szczura?’”⁶¹ Istotniejszy od przynależności gatunkowej jest ładunek emocjonalny powstały w drodze relacji. Chęć uhonorowania pamięci zwierząt może wiązać się z wdzięcznością za wykonaną przez nie pracę – w siłach zbrojnych czy służbach ratunkowych. Pomniki dla zasłużonych lub poległych w bitwach koni stawiane przez dosiadających ich generałów, jak zrobił to m.in. książę Wellington, z czasem zastępowano cmentarzami dla psów wykorzystywanych w armii do tropienia materiałów wybuchowych czy innych nielegalnych substancji. Jednak afektywne zaangażowanie wychodzi poza wdzięczność za wykonaną pracę. Jak poświadczają badania, właściciele domowych ulubieńców po ich śmierci przechodzą przez klasyczne pięć etapów żałoby⁶². Powodzeniem cieszą się poradniki oraz książki będące świadectwem przeżywanej żałoby⁶³. Dopełnieniem krajobrazu muszą zatem być zwyczaje funeralne związane z pochówkiem zwierząt domowych.

Jeden z berlińskich zakładów pogrzebowych dla małych zwierząt posiada siedzibę swojego biura w centrum miasta, gdzie można omówić szczegóły pożegnania, w serdecznej atmosferze wybrać urnę, skorzystać z fachowej porady i pomocy psychologicznej, a jeśli zwierzę zmarło w klinice weterynaryjnej, zlecić odbiór i transport szczątków. Jednak właściwe pożegnanie odbywa się na obrzeżach stolicy, w krematorium otoczonym różanym ogrodem. Właściciel zwierzęcia może zarządzić ceremonię, a po kremacji zabrać urnę z prochami lub rozsypać je wśród róż, gdzie, jak przekonują prowadzący przedsiębiorstwo,

⁶¹ L. Lambton, *Death and Decoration* [w:] Eadem, *Palaces for Pigs. Animal Architecture and other Beastly Buildings*, London 2011, s. 192.

⁶² Zob. M. DeMello, *Love and Grief* [w:] Eadem, *Animals and Society. And Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012.

⁶³ Por. m.in. J.A. Harris, *Pet Loss. A Spiritual Guide*, New York 2002; L. Kaplan, *So Easy to Love, So Hard to Lose. A Bridge to Healing Before and After the Loss of a Pet*, New York 2010; W. Sife, *The Loss of a Pet. A Guide to Coping with the Grieving Process When a Pet Dies*, New York 2014; R. Friedman, C. James, J.W. James, *The Grief Recovery Handbook for Pet Loss*, Lanham 2014; B. Śpiewakowska, *Teraz jestem w Tęczowym Moście*, Poznań 2009.

zwierzę powróci do cyklu przyrody. Podobne warunki i atmosferę zapewnia krematorium w Brnie, umożliwiające dodatkowo śledzenie procesu spopielenia online. W Polsce od kilku lat działają nieliczne krematoria dla zwierząt domowych, które są alternatywą dla nieco bardziej popularnych cmentarzy dla zwierząt. Chociaż literatura z zakresu *human-animal studies* zaleca stosowanie określenia „opiekun” zamiast „właściciel”⁶⁴, śmierć ulubieńca jest momentem, kiedy aspekt opieki zostaje przesłaniany przez obowiązki wynikające z własności. Człowiek staje bowiem przed koniecznością podjęcia decyzji: decyduje o ewentualnej eutanazji zwierzęcia, ale także o sposobie utylizacji jest szczątków. Wraz z odpowiedzialnością za ciało zwierzęcia wyrasta sfera rytuałów funeralnych. O ile wciąż rzadkie ceremonie pożegnalne mają indywidualny charakter, o tyle coroczne honorowanie zmarłego ulubieńca zaczyna nabierać bardziej regularnego kształtu w postaci Dnia Pamięci o Zmarłych Zwierzętach, obchodzonego w pierwszą niedzielę października (data została wybrana ze względu na wspomnienie św. Franciszka z Asyżu, które przypada 4 października)⁶⁵, czy też obchodzenia Dnia Zadusznego z włączeniem istot nie-ludzkich. Formy radzenia sobie ze stratą ulubionego zwierzęcia naśladują te dobrze już znane, anektując oswojone rytuały do potocznej eschatologii, której cała „transcendentalna” wykładnia opiera się na uproszczonym neomicie⁶⁶.

Odpryski nabytych przekonań, stylizowane na apokryficzne narracje, konstruują ikonosferę otaczającą śmierć ulubieńców. Spacer po cmentarzu dla zwierząt odsłania próby ominięcia zarezerwowanej dla ludzi znakowości i zastąpienia jej nową, choć zbliżoną. Już trwanie przy nazwie „cmentarz” dla miejsca pochówku zwierząt domowych, zwłaszcza wobec urzędowego terminu „grzebowisko”, asymiluje różne formy pamięci. Cmentarz, grecki *koimetrion*, czyli „miejsce, gdzie się śpi”, łagodzi umieranie w podobny sposób, co eutanazja, eufemistycznie nazywana usypianiem. Ścieżki zwierzęcych nekropolii otoczone są przez sferę znaków potwierdzających to dążenie. Na większości cmentarzy nagrobki są spersonalizowane, a nawet jeśli, jak w przypadku ropczyckiego cmentarza „Granica”, obserwuje się tendencję unifikującą (kamienna płyta przypomina imię psa, wiek, w jakim zmarł, jego rasę i miasto, w którym żył), to nie ma wątpliwości co do indywidualnego traktowania każdego zwierzęcia. Na nagrobkach składane są kwiaty, a także obroże lub

⁶⁴ Zob. K. Weil, *Grieving Animals* [w:] Eadem, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York 2012.

⁶⁵ Dzień Pamięci o Zmarłych Zwierzętach został zapoczątkowany przez założyciela pierwszego w Polsce cmentarza dla zwierząt „Psi Los”; zob. www.cmentarz-zwierzat.pl [dostęp: styczeń 2015]. Obecnie coraz częściej do celebracji „Zwierzęcych Zaduszek” zachęcają czasopisma, portale i fora zdedykowane zwierzętom domowym.

⁶⁶ Ciekawym i odosobnionym przypadkiem uwzględniania transcendentnego wymiaru zwierząt jest działalność tzw. Animal Pastora, Tomasza Jaeschke. Od kilku lat funkcjonuje on jednak poza oficjalną jurysdykcją Kościoła rzymskokatolickiego.

ulubione zabawki zwierzęcia, oprócz pamiątkowych płyt zdarzają się rzeźby odzwierciedlające postać zwierzęcia. Kreatywność zakładów kamieniarskich i ich klientów pozwala w zgrabny sposób ominąć znaki zarezerwowane dla tradycji chrześcijańskiej, więc zamiast krzyży i cytatów z Pisma Świętego, zobaczymy raczej serca i osobiste wyznania. Te ostatnie często jednak zmierzają w kierunku włączenia zwierzęcia w przywilej życia pozagrobowego. I tak właściciele Roxy, pogrzebanej w Koniku Nowym, wyrażają nadzieję na szczęśliwe dalsze życie, zostawiając napis na jej nagrobku: „Niech radość, która była z nami, nie opuści cię po drugiej stronie”. Kilka alejek dalej inskrypcja na grobie Kici nawiązuje do znanej nam już metafory: „Czekaj nas przy Tęczowym Moście”. Na wrocławskim cmentarzu, przy którym działa również krematorium, właściciele Freda pod koniec wierszowanej dedykacji wydają ostatnie polecenie swemu psu: „czekaj na nas w niebie...”

Zabiegiem stosowanym, by uniknąć tematu śmierci, jest powrót do metaforyki snu. W Koniku Nowym opiekunowie zmarłego Hektora żegnają się z nim inskrypcją: „Śpij spokojnie kochany syneczku”, na nagrobku Zuzy czytamy: „Śpisz otulona ciemnością i bezgraniczną miłością”, a Kukusi: „Śpij piesku, śnij, a czas łzy osuszy”. Czasem ucieczka przed myślą o śmierci prowadzi do osobistych wyznań (w „Psim Losie” możemy przeczytać na nagrobkach m.in. „Nasz najlepszy przyjaciel”, „Najukochańszy nasz skarb”, „Mały wielki”, „Nasze pluszowe serduszko”, „Nasze słoneczko, słońiatko, dudus...”⁶⁷). Często właściciele rezygnują z baśniowej namiastki transcendencji, jaką daje figura Tęczowego Mostu, i podkreślają wagę pamięci: na bytomskim cmentarzu możemy znaleźć nagrobek z napisem „Żyjesz w naszych sercach”, podobne inskrypcje pojawiają się na wrocławskim i pozostałych. Wędrowka po zwierzęcych nekropoliach pokazuje kolejny aspekt możliwej relacji do zwierzęcego ciała. Jest on z pewnością, w dużej mierze, echem projekcji znanych nam form osvajania martwego ciała, gdyż, jak pisze Louis-Vincent Thomas, „[d]yskurs o trupie odsyła do czegoś innego, zwrócony jest ku żywym, którzy rozpaczliwie się starają znaleźć w nim sens swojego życia”⁶⁷. Zwierzęce truchło, wybiórczo i ponadgatunkowo, awansuje do miana zwłok, jednak taka nobilitacja, pozwalająca zostawić w tyle mięsne konotacje, musi zmierzyć się jeszcze z rozkładem i zgnilizną, zwłaszcza wobec przyjemności patrzenia i dotyku jako ważnych kryteriów kształtowania się afektu. Dlatego naśladowanie znanych mechanizmów okazuje się skuteczne i tak jak w przypadku zmarłego człowieka, tak i zwierzęcia można odwołać się ponownie do słów Thomasa: „Mówienie o nim [o trupie] jest równoznaczne ze sprowadzeniem go do równych signifiantów, które nie jego oznaczają.

⁶⁷ L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł K. Kocjan, Warszawa 2001.

Dyskurs o trupie nie bierze zmarłego za swój przedmiot, lecz za pretekst do sprowadzenia śmierci do normy”⁶⁸.

Przesunięcie semiotyczne decentralizujące zmarłe ciało, sugeruje tendencje dualistyczne, jednak alternatywą dla rozkładu materii może być po prostu pamięć. Thomas pisze: „Trup jest pustym signifiantem funkcjonującym bez fenomenalnego podmiotu; dlatego właśnie jest obecnością, która odsyła do nieobecności”⁶⁹. Pragnienie oddania czci, zachowania w pamięci nie-ludzkiego towarzysza, z którym połączyła człowieka emocjonalna więź, popycha do uczestnictwa w rozmaitych formach obrzędowości funeralnej, a opór przed



Il. 24. A. Jones, fotografia z projektu „Dog Years”

utyлизacją zwłok w zbiorowej spalarni wraz z innymi odpadami organicznymi skłania do poszukiwań alternatyw – od indywidualnej kremacji, przez pochówek na grzebowisku, po zakopanie szczątków w przydomowym ogródku czy w podwórku⁷⁰. Jednak jakkolwiek dualizm, nawet jeśli odseparowany

od religijnych kontekstów lub czerpiący z nich marginalnie (popeschatologia daje jedynie symulakry transcendencji), podsuwa myśl o przygodności ciała. Klóciłoby się to z posthumanistyczną wizją cielesności⁷¹ i po raz kolejny stawiało pod znakiem zapytania możliwość myślenia ze zwierzętami domowymi w konfiguracjach nieantropocentrycznych. Najprostsza, ale też nie do końca sprawiedliwa, konkluzja mówiłaby, że zwierzę ma swój czas i umiera, lecz zwierzę ludzkie, autobiograficzne i biograficzne, absorbując je w swoje struktury postrzegania, antropomorfizując zarówno jego życie jak i śmierć, oddalając właściwe zwierzęciu stawanie-się-niedostrzegalnym. Lecz w tym przypadku celebrowanie pamięci to też w pewnym stopniu afirmacja martwego ciała, w sensie w jakim przypomina o umowności granic broniących przywileju ludzkiej śmiertelności. Bo jakkolwiek nadal nie do pojęcia pozostaje rozkład i gnienie, to skończoność przestaje dotyczyć sfery konceptualnej. Amerykańska fotografka Amanda Jones w swoim projekcie „Dogs Years” (Il. 24) prezentuje

⁶⁸ Ibidem, s. 54.

⁶⁹ Ibidem, s. 45.

⁷⁰ Zob. np. *Nietypowa nekropolia w centrum Katowic*, 9.12.2003, katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35063,1816150.html [dostęp: styczeń 2015].

⁷¹ Oczywiście stawiam cały czas posthumanizm w opozycji do transhumanizmu.

zdjęcia psów na przestrzeni ich życia⁷². Wrażenie przeglądania się w obrazach Jones jest w pewnej mierze efektem projekcji, jednakże przyglądanie się dużym portretom starzejących się psów ujawnia ponadosobową, a może nawet nieosobową, siłę przemijania i starości. Ciało cierpiące, chore, stare w ponadgatunkowym, ponadpłciowym i ponadosobowym uścisku wita nieosobową śmierć. Jean-Luc Nancy pisze o ciele zmarłego, w którym zmarły pojawia się po raz ostatni jako on sam: „Miałoby to do czynienia z faktem, że przestrzeń ciał nie zna Śmierci (to jest fantazmatu wyeliminowanej przestrzeni), lecz poznaje każde ciało jako zmarłego, jako tego zmarłego, który dzieli z nami rozciągłość własnego t u s p o c z y w a”⁷³. Cyborgiczna natura zwierząt domowych, o której pisała Rosi Braidotti⁷⁴, ułatwia uwypuklenie progów i porowatości, zastępujących dawne pojęcie granicy między życiem i śmiercią. Być może więc godna śmierć, którą zapewniamy nielicznym zwierzętom, choć z pewnością nie jest punktem dojścia ani celem posthumanistycznej relacyjności, może być pierwszym krokiem do odzyskania właściwej dla pozostałych.

5.2 Język afektu – cierpienie i tęsknota. Pożegnanie

„O tym, że bezdomny pies kojarzy się z nieporządkiem, waśniami i wojną, czytamy już w dziełach tak szacownych jak *Księgi królewskie* czy *Iliada*.”

Jean Rolin, *I ktoś rzucił za nim zdechłego psa*

„Oczywista, zgon wiernego psa, który komuś przez półtora dziesiątka lat towarzyszył w życiu, przynosi mocne cierpienie, prawie tak ciężkie, jak śmierć kochanego człowieka. Ale w jednym zasadniczym punkcie jest ono lżejsze do zniesienia; miejsce, które wypełniał twój przyjaciel, pozostanie puste na zawsze. Miejsce twojego psa jednak może być

⁷² Zob. dogyears.strikingly.com. Zob także projekty fotograficzne: Pete’a Thorne’a „Old Faithful Photo Project”, www.petethornephoto.com, oraz Isy Leshke „Elderly Animals”, isaleshke.com.

⁷³ J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 49.

⁷⁴ Braidotti poleca podjąć szerszy temat, o którym ona sama jedynie wspomina: „To posthumanistyczne podejście wymaga od nas sporo wyobraźni, jeśli w sposób afirmatywny ugruntować nowego rodzaju reprezentacje w rzeczywistych warunkach życiowych. W tym względzie musimy przemyśleć status psów, kotów i innych zwierzęcych towarzyszy – uświadomić sobie, że są one umiejscowione na przecięciu gatunkowych podziałów, nie tylko w kontekście naszego do nich przywiązania, czyli z perspektywy afektywnej, lecz także, można powiedzieć, organicznej. Jako złożenie tego, co naturalne i tego, co kulturowe, zwierzęta te nazywane mogą być cyborgami, czyli istotami sytuującymi się na przecięciu wektorów posthumanistycznej relacyjności”. R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 158.

na nowo zajęte. Wprawdzie psy to indywidualności, osobowości w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu, i jestem ostatnim człowiekiem, który by to chciał negować! Ale są jednak znacznie do siebie podobniejsze niż ludzie”⁷⁵ – przekonywał Konrad Lorenz. Twórca nowoczesnej etologii nakłaniał czytelników w swojej książce *I tak człowiek trafił na psa*, by zwracali uwagę raczej na podobieństwa w obrębie gatunków i ras niż na różnice, co miałyby pomóc złagodzić smutek po stracie ukochanego zwierzęcia i znaleźć pocieszenie w kolejnym. Życie człowieka jest bowiem zbyt pełne trosk, by odmawiać sobie przyjemności obcowania z psem. Lorenz przyznaje wyższość zwierzęcia nad człowiekiem w aspekcie lojalności: „Gdyż i tutaj pies jest od człowieka wierniejszy, bo gdyby jego pan umarł, pies na pewno w ciągu półrocza nie znalazłby sobie żadnej namiastki, która by go pocieszyła!”⁷⁶ Zoolog ulega urokowi „psiej wierności” i nie jest jedynym, który oddaje się temu przekonaniu. Ufność w przywiązanie zwierzęcia przeradza się w wiarę, że to przywiązanie pozwoli mu pokonać wszystkie przeszkody, by tylko ponownie znaleźć się przy swoim człowieku, fascynację wędrówką, której celem jest zawsze powrót do domu. Zdolność gołębi do wielokilometrowych lotów wykorzystywana do przesyłania wiadomości, obecnie ma charakter sportowy i jest źródłem przyjemności dla oczekujących na powrót zwierzęcia hodowców. Zwierzę ma powrócić do swojego gołębika, domu, a przede wszystkim do właściciela. Kiedy Elizabeth Marshall Thomas pod nieobecność przyjaciół przejęła opiekę nad ich husky Miszą, nie spodziewała się wieczornych ucieczek psa. Pełna uznania dla umiejętności Miszy, który po całonocnej eskapadzie bezbłędnie wracał do domu, postanowiła, z notesem w ręku, podążyć jego śladem. Tak zaczyna się najbardziej znana książka Thomas, w której wykorzystuje ona swe antropologiczne wiedzę i umiejętności, by rozwiązać zagadkę przygód psa, w których Misza był „Odyseuszem, a Cambridge morzem, po którym żeglował”⁷⁷.

Powrót zwierzęcia do domu, do czekającego człowieka, urzeka nie tylko ze względu na nieprzeciętną orientację w terenie, która mogłaby przyćmić najnowsze systemy nawigacji satelitarnej, ale przede wszystkim ze względu na głęboko zakorzeniony mit psiej wierności. Chcę w tym rozdziale pokazać, w jaki sposób opowieści o powrocie zwierzęcia odzwierciedlają kondycję człowieka i samego zwierzęcia, charakter ich relacji oraz wizję zamieszkiwanego domu/świata. W *The Beast in the Boudoir* Kathleen Kete,

⁷⁵ K. Lorenz, *I tak człowiek trafił na psa*, przeł. A.M. Linke, Warszawa 2013, s. 153.

⁷⁶ Ibidem, 154.

⁷⁷ E.M. Thomas, *Tajemne życie psów*, przeł. K. Chmiel, Warszawa 1995, s. 21.

śledząc losy domowych towarzyszy w rękach XIX-wiecznych paryżan, pisze o silnej, choć na pierwszy rzut oka trywialnej, wierze w psie oddanie. „Niesamowita podróż”, długa wędrówka zwierzęcia, które najpierw w niefortunnych okolicznościach oddała się od właściciela, a następnie na przekór licznym przeciwnościom, pokonując długie dystanse, odnajduje go, była motywem często pojawiającym się w ówczesnych opowieściach. Historia o Baronie, pudlu Wiktora Hugo, który przebył drogę z Moskwy do Paryża, by ponownie połączyć się ze swoim panem, dobrze oddaje klimat krążących anegdot⁷⁸. Ponadto psia wierność miała się przejawiać w pielgrzymkach zwierzaków na groby swoich właścicieli (gazety donosiły, że dozorczy cmentarzy zauważali zwiększającą się liczbę psów na obszarach nekropolii, zwłaszcza w okolicach Dnia Zadusznego; w 1874 roku władze Paryża wydały zakaz wpuszczania psów na tereny cmentarzy, co spotkało się z oburzeniem towarzystwa działającego na rzecz ochrony zwierząt), a także istniało przeświadczenie o licznych samobójstwach popełnianych przez psy z tęsknoty – po śmierci pana lub na skutek odrzucenia⁷⁹. Kete w popularności tych legend miejskich podchwytujących przez prasę doszukuje się wpływów romantycznych, a nawet średniowiecznych⁸⁰. Ich miejsce i rola były jednak zgoła inne w XIX-wiecznej Francji niż u źródeł: „Ale jeśli pies był wzorem wierności w średniowiecznym świecie, pojęcie wierności w świecie burżuazji jest znaczące poprzez swój brak odniesienia we francuskim społeczeństwie. Ludzie posiadali psy, mówiono, ponieważ psy były wierne w odróżnieniu od nich samych. [...] Krótko mówiąc, w XIX wieku wierne psy zajęły miejsce niewiernych ludzi”⁸¹. Powracający temat psiego oddania człowiekowi, oddania bezgranicznego, był więc protestem przeciw burżuazyjnemu indywidualizmowi.

Historie o lojalnych zwierzętach, choć często uznawane za błahe i wskutek tego spychane w sferę literatury dla dzieci, odznaczają się ciągłością pomimo modyfikacji ich

⁷⁸ Zob. K. Kete, *The Notion of Fidelity in a Bourgeois World* [w:] Eadem, *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.

⁷⁹ Ibidem, s. 22-23.

⁸⁰ Zwłaszcza dwie średniowieczne historie zaważyły na ciągłości popularności psich motywów. Pierwszą jest legenda o Guineforcie, charcie, który został niesłusznie uśmiercony przez swojego pana. Pod nieobecność państwa ochronę ich dziecka powierzono psu. Po powrocie do zamku pan zauważył pokrywającą charta krew i myśląc, że pies skrzywdził niemowlę, zabił go. Szybko się okazało, że dziecko jest bezpieczne pod kołyską, a krew na pysku charta pochodziła od rozszarpanego węża (lub wilka, w zależności od podania), którego truchło znaleziono w komnacie. Pies bronił niemowlęcia, za co spotkała do niesprawiedliwa śmierć. Opowieść przetrwała na terenach wiejskich Francji, a „Święty Guinefort” stał się patronem dzieci, do którego matki zwracały się z prośbą o przywrócenie zdrowia swoim pociechom. Zob. ibidem, s. 25-26. Zob. także: J.-C. Schmitt, *The Holy Greyhound. Guinefort, Healer of Children since Thirteenth Century*, Cambridge 2009.

Dруга historia traktuje o żyjącym w drugiej połowie XIV wieku tzw. psie Aubry’ego, który swoim zachowaniem doprowadził do schwytania, skazania i egzekucji mordercy swojego właściciela, dworzanina króla Francji Karola V Mądrego. Zob. K. Kete, *The Notion of Fidelity...*, s. 26-27. Zob. także: H. Bauer, *Z psem przez stulecie*, przeł. J. Żabiński, Warszawa 1964.

⁸¹ K. Kete, *The Notion of Fidelity...*, s. 24-25.

głównego wydźwięku. Erica Fudge uważa je nawet za mit opalizujący na rozumienie humanizmu: „Możemy zatem powiedzieć, że jeśli *Medytacje* Kartezjusza są centralnym humanistycznym tekstem dla XVII wieku, a *Prawa człowieka* Paine’a rdzeniem XVIII-wiecznego humanizmu, to *Lassie, wróć!* jest kluczowym mitem humanizmu w XX wieku”⁸². Fudge wybiera powieść Erica Knighta z 1940 roku jako oś rozważań, czytając zawarte w niej pytania o rolę zwierząt w konstrukcji ludzkiego domu, a także tożsamości człowieka. Przede wszystkim motyw powrotu psa do domu u Knighta pokazuje przewagę wzajemności i wzajemnej zależności nad dominacją. Symetryczność relacji wymykająca się diagnozom stawianym przez Yi-Fu Tuana, utrwała się tym gruntowniej, im dłuższą drogę zwierzę ma do pokonania. Gdy tytułowa Lassie dociera do swojej ukochanej rodziny Carracloughów, chłopiec, szczególnie związany z suką, mówi: „Ty tego nie rozumiesz, mamo. Nie ja pragnę Lassie, lecz ona nas tak strasznie pragnie. I to właśnie nie dało jej spokoju i gnało ją z tak daleka do domu. To ona nas tak strasznie pragnie”⁸³. Wykładnia Tuana nie ma zastosowania w książce Knighta, gdyż podległość psa człowiekowi jest tu pokazana jako coś zagnieżdżonego w jego naturze, a nie skutek kulturowego rygoru. Chociaż Carracloughowie posiadają prawo własności nad Lassie, które następnie odsprzedają księciu Ruddling, to suka decyduje o tym, do kogo chce przynależeć; „jest psem domowym”⁸⁴ – podkreśla mały Joe. Lassie staje się zarówno przedmiotem jak i podmiotem opowieści. Fudge już w samym tytule *Lassie, wróć!* [ang. *Lassie Come-Home*] doszukuje się determinanty kształtującej naturę psa – tytułowy owczarek szkocki jest tym, który powraca do domu⁸⁵.

Po wyrównaniu zależności – a nawet przechyleniu szali na rzecz psów, gdyż Knight zdaje się pytać, czy aby one nas nie potrzebują bardziej niż my ich⁸⁶ – przychodzi zastanowić się, jaka konstrukcja domu i tożsamości wyłania się z takiej relacji. Fudge w przemyśleniach syna państwa Carracloughów⁸⁷ dopatruje się potwierdzenia wniosków Adriana Franklina,

⁸² E. Fudge, *Living with Pets* [w:] Eadem, *Pets*, London 2008, s. 30.

⁸³ E. Knight, *Lassie, wróć!* przeł. Cz. Dembiński, Warszawa 1987, s. 160 [podkr. – MK].

⁸⁴ Ibidem, s. 169.

⁸⁵ Polski przekład nie oddaje w pełni wydźwięku interpretacji Fudge; Joe zwraca się do psa: „[p]rzyniosłaś nam szczęście. Ty moja odzyskana! «Lassie Odzyskana», tak będziesz się teraz nazywać!” Ibidem, s. 171.

W oryginalnej wersji pochodzenie przydomka Lassie jest bardziej klarowne: „[y]e brought us luck. ‘Cause ye’re a come-homer. Ye’re my Lassie Come-Home. Lassie Come-Home. That’s thy name! Lassie Come-Home”. E. Knight, *Lassie Come-Home*, Harmondsworth 1981, s. 231. “Come-Home” pisane z łącznikiem tworzy imię psa dokładnie go charakteryzujące. Dla Eriki Fudge deklaracja zawarta w imieniu suki odsłania jej psią naturę, w której tkwi powinność powrotu do domu: „Łącznik czyni uległość zwierzęcia jego naturalnym pragnieniem”, E. Fudge, *Living with Pets...*, s. 28.

⁸⁶ Zob. Ibidem, s. 29.

⁸⁷ Por. „Joe rozmyślał właśnie o tych sprawach podczas wieczerzy. Potem, gdy matka sprzątała ze stołu, a do izby wsunęła się Lassie, Joe położył się przy niej na dywaniku i głaskał ją. Nagle zaświtało mu coś w głowie, znalazł odpowiedź na swoje pytanie.

który pisze o roli zwierząt w zapewnianiu ontologicznej pewności swoim opiekunom. Gdyby jednak poprzestać na odniesieniu do Franklina, opowieść o niezwykłym owczarku nie wybrzmiałaby w specyfice właściwej dla swojej epoki. Dlatego Fudge idzie dalej i pokazuje, w jaki sposób pod baśniową warstwą dziecięcych rojeń przemycą się trudną prawdę o skutkach ekonomicznego kryzysu lat 20. i 30. XX wieku. Książę, oferując Samowi Carracloughowi pracę w swojej psiarni (co przywróciło jakość życia całej rodzinie oraz odbudowało obraz świata w oczach małego Joe'ego), nie uczynił tego z sentymentu, ale z wyrachowaniem kupił człowieka, by wreszcie na stałe pozyskać jego psa⁸⁸. Wizja, w której człowiek posiada wolność wyboru i niezależność, okazuje się dziecięcą fantazją, gdyż bezrobocie uczyniło Sama Carraclough, podobnie jak jego psa, własnością w rękach lokalnego właściciela ziemskiego⁸⁹. Jeśli więc jedna z najpopularniejszych w XX wieku książek o psiej wędrówce, jaką jest powieść Erica Knighta *Lassie, wróć!*, kontynuuje opowieść o uniwersalnym pragnieniu bezpieczeństwa, które osiągamy dzięki towarzystwu zwierząt, to przekazuje również niepokojący obraz kondycji człowieka, która nie różni się od statusu psa w dobie ekonomicznej zapaści.

Być może nie przez przypadek historie o niezwykłych, zdeterminowanych do powrotu psach zostają opatrzone etykietką literatury dla dzieci. Obrazy i wzorce poznane wcześniej zyskują archetypiczną siłę. *Lassie, wróć!* Erica Knighta zawitała w kanonie lektur szkolnych, polskim odpowiednikiem przekazu o zwierzęcej wierności jest krótką książeczką Romana Pisarskiego *O psie, który jeździł koleją*, poznawana już na etapie nauczania początkowego. Inspirowana prawdziwą historią o Lampo, psie, który we Włoszech w latach 50. skupił na sobie uwagę prasy dzięki niezwykłym zdolnościom podróżowania pociągami, książeczka Pisarskiego realizuje wszystkie elementy omawianego tu motywu.

Pewnego dnia Lampo po prostu wysiadł z pociągu w Marittimie i trafił pod opiekę zawiadowcy stacji. Pies bezbłędnie samodzielnie pokonywał dystans między domem zawiadowcy a stacją. Udawał się również w dalsze podróże, przemierzając niemal cały kraj, zawsze jednak wybierał właściwe połączenia kolejowe i wracał do Marittimy. Powrócił nawet

To była zasługa Lassie! Oczywiście, że jej! Jak długo Lassie była w domu, wszystko działało się jak najlepiej. Z chwilą gdy ją sprzedano, wszystko poszło na opak. A teraz, kiedy wróciła, znowu los się odmienił i wszyscy byli szczęśliwi". E. Knight, *Lassie...*, s. 171.

⁸⁸ Por. słowa księcia Ruddling do wnuczki:

„– Głupstwo – mrucał – głupstwo. Gdy podrośniesz, zrozumiesz, że jestem, jak mnie ogólnie przezywają, zatwardziałym realistą. Przed pięćmi laty poprzysiągłem sobie, że muszę mieć tego owczarka. I teraz nareszcie go dostałem.

Potem kiwając wolno głową dodał:

– Lecz aby go zdobyć, musiałem zdobyć i tego człowieka. Ach, ba! Prawdopodobnie nie jest to najgorsza część całej transakcji." Ibidem, s. 167.

⁸⁹ E. Fudge, *Living with Pets...*, s. 29.

wtedy, gdy poturbowanyomal nie stracił w podróży życia, a także pokonując barierę morza, gdy trafił na Sycylię, po tym jak naczelnik stacji nakazał pozbyć się Lampo. Zawiedziony pierwszą ucieczką psa opiekun (z wyrzutem nazwał go „włóczykijem”) szybko przyzwyczaił się do jego wypraw i nabrał pewności co do powrotów. Nie zatrzymywał go, choć nie znał celu tych wycieczek. Podobnie więc jak w innych opowieściach realizujących omawiany motyw, człowiek pozwala psu odejść, ale zwierzę wybiera powrót. Pisarski, tak jak Knight, wyraźnie daje czytelnikowi do zrozumienia, że symetryczność relacji między człowiekiem a psem opiera się na dobrowolności a nie dominacji, nawet jeśli dominacja miałaby się kryć pod afektywną powłoką.

Gdy Lampo udaje się w kolejną dłuższą podróż, załoga stacji nie kryje rozczarowania: „Nikt nie spodziewał się, że psu przyjdzie do głowy pomysł, aby znowu wyruszyć w nieznane. Było mu przecież tak dobrze. Kolejarze rozpieszczali go, jedzenia miał pod dostatkiem...”⁹⁰ Przywiązanie do siebie zwierzęcia, symboliczne, odbywające się bez przemocy, ale na przykład poprzez stopniowe uzależnianie od źródła pokarmu, nie jest wystarczającą podstawą relacji. Kiedy Lampo ponownie wraca na stację, nie ma już wątpliwości, co nim kieruje: „Żadna siła nie mogłaby go zatrzymać w obcym miejscu. [...] Kochał ich, bo sam był kochany”⁹¹. Pies wybrał człowieka tak, jak człowiek wybrał psa.

Roman Pisarski urozmaica oryginalną historię włoskiego psa o zakończeniu, w którym ginie on pod kołami pociągu, ratując córeczkę zwiadowcy. Autor tym samym uzupełnia swoją opowieść o element mitu, w którym pies (czy też „święty pies”, jeśli mamy w pamięci Guineforta) oddaje swoje życie dla człowieka. Jednak wydana po raz pierwszy w 1967 roku książeczka Pisarskiego sugeruje lekkie przeformułowanie miejsca docelowego, do którego wraca zwierzę. Lampo bowiem co wieczór wymyka się z domu zwiadowcy, by powrócić na stację i tam spełniać swoje „obowiązki”⁹². To nie dom i rodzina są punktem docelowym, ale człowiek i praca⁹³. Kolektyw pracowniczy przejmuje figurę rodziny (Pisarski pisze: „Tylko Marittima była jego domem, a tutejsi ludzie – jego rodziną”⁹⁴), mimo względnej wolności, nadrzędny *ethos* pracy i służby wyznacza horyzont życia, a dodany przez

⁹⁰ R. Pisarski, *O psie, który jeździł koleją*, Warszawa 2013, s. 27.

⁹¹ Ibidem, s. 30.

⁹² Pies, wykonując „swoje zadania”, czyli towarzysząc przy odprawie składów, czuwając pod drzwiami kancelarii zwiadowcy, zyskuje status członka załogi: „Na stacji żyło kilka bezpańskich kotów, które nocowały w jednej z szop, na stryszku gnieździły się dzikie gołębie. Nie przeszkadzano im tu mieszkać, czasem nawet rzucano okruchy. Ale ani koty, ani ptaki nie należały do brygady stacyjnej. Lampo należał”. Ibidem, s. 18.

⁹³ Pies wyraźnie rozróżnia pracowników stacji od pozostałych ludzi: „Kręciło się po nim [dworcu] zwykle sporo podróżnych, ale Lampo nie zwracał na nich uwagi. To nie byli ludzie w mundurach”. Ibidem, s. 16.

⁹⁴ Ibidem, s. 30.

Pisarskiego w zakończeniu do oryginalnej historii heroiczny czyn psa wieńczy ostateczne poświęcenie, rekompensując wędrowną naturę „włóczykija”.

Bardziej współczesne realizacje mitu wiernego psa poddają go ponownej ocenie. Erica Fudge w pozycjach takich jak *King. A Street Story* Johna Bergera, *Timbuktu* Paula Austera czy *Timoleon Vieta Come Home* Dana Rhodes’a widzi odpowiedź na pytanie o rolę zwierzęcia w dobie globalizacji. Opowieść o bezdomności, jak w przypadku powieści Bergera, lub wyraźna parodia Knighta, jaką znajdujemy u Rhodes’a, nie pozostawiają miejsca nawet na dziecięce fantazje o pewnym domu. Masowe migracje, ogólna mobilność społeczna i wzrastająca bezdomność uniemożliwiają wykorzystanie figur domu i psa jako stabilizatorów dysharmonijnego świata; Fudge podsumowuje te tendencje: „Tak jak współczesna filozofia twierdzi, że humanizm nie może dłużej zawierać pragnienia o odrębności i wyższości człowieka, tak samo te współczesne powieści odkrywają niemożliwość powrotu do domu w świecie nieustannego ruchu”⁹⁵. Jeśli dla Heideggera (w ślad za Novalisem) filozofia może być determinowana przez nostalgię, tęsknotę za domem⁹⁶, to nomadyczność Baumanowskich figur, włóczygi czy turysty, uwalnia destabilizującą siłę myśli o świecie już na etapie tęsknoty. Kolejne nawiązania do motywu powracającego psa (nawiązania *à rebours*, szyderczo uniemożliwiające jego powrót) aktualizują jego znaczenie: „W rzeczywistości pies nie dociera do domu; w rzeczywistości człowiek nigdy nie zyskuje poczucia bezpieczeństwa dzięki istnieniu zwierzęcia. Ale to nie oznacza, jak pokazują te powieści, że nie poszukujemy stałości: że przestaniemy opowiadać sobie historię o Lassie”⁹⁷.

Gdybyśmy jednak przestali opowiadać sobie tę historię? Relacja pozbawiona dynamiki – dynamiki, jaką daje fantazja o domu – tkwi w stuporze, który nie tylko rozdziela ludzkie i nie-ludzkie, ale też wyzwala nieludzkie, uruchamiając ostrze maszyny antropologicznej. Przekreślenie wędrowki, nawet jeśli nie ma szans na jej szczęśliwe ukończenie, przerwanie oczekiwania, separują człowieka i zwierzę, uniemożliwiając symetryczność ich związku. Alberto Moravia w krótkim fragmencie swojej obszernej powieści *Uwaga* z 1965 roku kreśli obraz schroniska dla zwierząt. Psy tkwią stłoczone w niewielkich klatkach, żebrząc o uwagę wizytujących. Ci ostatni są zapewniani obojętnym tonem urzędnika, że każdy z psów z pewnością okaże się najwierniejszym towarzyszem, ponieważ wszystkie przeczuwają, co je czeka – jeśli w ciągu siedmiu dni nie odnajdzie się

⁹⁵ E. Fudge, *Living with Pets...*, s. 37.

⁹⁶ M. Heidegger, *Homesickness as the Fundamental Attunement of Philosophizing, and the Questions Concerning World, Finitude, Individuation* [w:] Idem, *Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, transl. W. McNeill, N. Walker, Bloomington 1995.

⁹⁷ E. Fudge, *Living with Pets...*, s. 38.

właściciel lub zwierzę nie zyska nowego, umrze w komorze gazowej. Po wyjściu ze schroniska narrator wyraża awersję do tego miejsca słowami, bez których czytelnik i tak zdobyłby się na podobne porównanie: „Zupełnie jak mały obóz zagłady na wzór hitlerowski. Nie brakowało niczego...”⁹⁸

Dlatego pragnienie wiary w powrót jest tak bardzo pociągające; mieszkanie ze zwierzętami pozwala zachować czujność wobec animalizujących i antropomorfizujących działań maszyny antropologicznej. Co więcej, tylko udomowione zwierzę daje poczucie ontologicznego bezpieczeństwa. W powieści Yanna Martela *Życie Pi* tytułowy bohater, kilkunastoletni chłopiec, po katastrofie statku dryfuje po oceanie w niewielkiej szalupie ratunkowej, którą dzieli z tygrysem bengalskim. Jeśli pominiemy paraboliczny charakter onirycznej powieści Martela, tym co nas zainteresuje w omawianym przypadku będzie zakończenie podróży Pi i tygrysa, Richarda Parkera. Przez 227 dni morderczego rejsu chłopiec i dzikie zwierzę uczą się żyć ze sobą, kierowani instynktem przetrwania. Dla chłopca stało się oczywiste, że przeżyty czas pozwolił na wykształcenie się więzi wychodzącej poza walkę o przeżycie. Gdy szalupa w końcu dobija do wybrzeży Meksyku i tygrys ostatkiem sił wyskakuje z łodzi, znikając w dżungli, w wycieńczonym chłopcu wzbierają emocje i wybucha płaczem. Lecz nie dlatego że wreszcie jest bezpieczny i otaczają go ludzie. Pi relacjonuje: „Płakałem, bo Richard Parker odszedł tak bezceremonialnie”⁹⁹. Oczekiwania chłopca boleśnie się rozsypują wobec braku reakcji zwierzęcia: „Byłem pewien, że się odwróci. Że obejrzy się na mnie. Że położy po sobie uszy. Że zaryczy. W taki mniej więcej sposób mógłby uczcić finał naszych wzajemnych relacji. Nie zrobił jednak nic podobnego. Wzrok miał utkwiony w gąszczu dżungli”¹⁰⁰.

Niezależnie od tego, czy potraktujemy Richarda Parkera jako faktycznego tygrysa czy też alter ego głównego bohatera, na które Pi przerzuca ciężar nieludzkiej walki o ocalenie, to stałe sprzężenie tych dwóch postaci okazuje się niemożliwe. Tygrys chroni fantazję chłopca o poczuciu bezpieczeństwa (schemat dobrze już znany), ale dzikie zwierzę zapewnia dopełnienie tylko w ekstremalnych warunkach, pomaga w poskromnieniu przeciwności, ale nie ich oswojeniu. Pi wyjaśnia przyczyny swojego wielkiego rozczarowania: „Należę do ludzi, którzy wierzą w formę, w harmonijny porządek. Tam, gdzie możemy, powinniśmy nadawa rzeczom sensowny kształt. [...] W życiu jest ważne to, żeby wszystko było właściwie

⁹⁸ A. Moravia, *Uwaga*, przeł. W. Minkiewicz, Warszawa 1968, s. 177.

⁹⁹ Y. Martel, *Życie Pi*, przeł. Z. Batko, Kraków 2003, s. 306.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 305.

zwieńczone”¹⁰¹. Tygrys bez wahania znika w zaroślach, zostawiając historię chłopca niedomkniętą, bez pożegnania, bez złudzeń i nadziei na powrót. Opowieści toczone ze zwierzętami udomowionymi pozwalają na zaspokojenie tęsknoty za zakończeniem i czasem dokonanym.

Zapewniające komfort poczucia przynależności i ontologiczne dopełnienie przekonanie o powrocie psa i nadzieja na ponowne spotkanie, nie tracą na sile, pojawiając się co pewien czas w kulturze popularnej. Po sześćdziesięciu pięciu latach od pierwszego wydania powieści Erica Knighta zrealizowano jej drugą ekranizację, która cieszyła się sporym powodzeniem¹⁰². Jednak powrót psa nie musi wiązać się z pokonywaniem przez zwierzę ogromnych dystansów. Reżyser Tim Burton połączył motyw wiernego psa z historią potwora Frankenstein: po raz pierwszy w zaledwie 30-minutowym filmie z 1984 roku pt. *Frankenweenie*, ponownie w 2012 roku już w pełnometrażowej animacji pod tym samym tytułem. W Burtonowskiej wizji Victor Frankenstein to chłopiec zafascynowany kręceniem filmów. Nie znajduje on wspólnego języka z kolegami ze szkoły, więc większość wolnego czasu spędza ze swoim psem Sparky’em na rozwijaniu hobby. Gdy Sparky ginie potrącony przez samochód Victor postanawia przywrócić go do życia. Eksperyment się udaje i choć Victor stara się utrzymać jego rezultat w tajemnicy, wkrótce prawda, ku przerażeniu sąsiadów, wychodzi na jaw. Dalej obserwujemy następowanie kolejnych elementów mitu wiernego psa: niesłuszne oskarżenie, poszukiwania, w końcu pies ratuje chłopca i sam ginie. Gdy Victor po raz drugi traci Sparky’ego i wspólne już starania mieszkańców Nowej Hollandii przywrócenia psa do życia nie dają rezultatów, chłopiec uznaje jego misję za zakończoną i godzi się z jego śmiercią: „Już dobrze, mały. Nie musisz wracać”¹⁰³. Ostatecznie pies jednak ponownie budzi się do życia, ponownie p o w r a c a . Groteskowy, charakterystyczny dla Burtona, obraz także pokazuje ukojenie możliwe do osiągnięcia w osobliwej wizji domowego bóstwa opiekuńczego, jakim jest pies.

Podobny balans między życiem a śmiercią, w którym do życia przywraca psa potrzeba wykonania zadania, ukazuje kolejna omawiana pozycja, książka z gatunku literatury popularno-familijnej: *Misja na czterech łapach* W. Bruce’a Camerona. Jeśli Burton połączył mit wiernego psa z historią Frankenstein, to Cameron napisał książkę prezentującą wszystkie możliwe wcielenia Lassie. *Powieść dla ludzi*, bo taki podtytuł nosi książka Camerona, zaczyna się od przedstawienia świata oczami Toby’ego, szczeniaka kocującego wraz

¹⁰¹ Ibidem, s. 306.

¹⁰² *Lassie*, reż. Ch. Sturridge, Wielka Brytania-Irlandia-Francja-USA, 2005.

¹⁰³ „It’s ok, boy. You don’t have to come back”. *Frankenweenie*, reż. T. Burton, USA, 2012.

z rodzeństwem pod opieką na wpół dziczącej matki na obrzeżach miasta. Psy zostają schwytane i trafiają do azylu. Szybko jednak w wyniku splotu nieszczęśliwych okoliczności Toby zostaje poddany eutanazji. Ale okazuje się, że tylko po to, by odrodzić się jako golden retriever o imieniu Bailey. W tym wcieleniu pies-narrator poznaje Ethana, „swojego chłopca”. Szczeniak i chłopiec razem dorastają, Bailey ze swojej psiej perspektywy relacjonuje kolejne ludzkie dramaty i rozterki. Nie obywa się również bez punktu kulminacyjnego; tym razem zamiast motywu „świętego psa” oddającego życie za dziecko, przyglądamy się realizacji motywu psa Aubry’ego, kiedy Bailey doprowadza do schwytania podpalacza domu swojej rodziny. Chociaż dom Ethana jest kluczowy dla historii psa-narratora, to i ten etap dobiega końca – golden retriever stary i schorowany umiera na weterynaryjnym stole. To jednak nie koniec wędrówki psiego bohatera, ponownie budzi się jako szczeniak, teraz jednak spędza życie będąc suczką o imieniu Ellie, psem-ratownikiem. Ellie przeżywa swój żywot pracowicie, dopóki podczas jednej z akcji nie traci węchu. Nie przerywa to jednak jej służby – od tej pory odwiedza szkoły wraz ze swoją policyjną opiekunką, która udziela edukacyjnych pogadanek. Dlatego psi-narrator sam jest zaskoczony, gdy los każe mu się odrodzić w kolejnym wcieleniu. Na dodatek przez długi czas wydaje się, że ludzie nie mają żadnych konkretnych planów co do jego obecnej egzystencji. Porzucony, przypadkiem trafia na ślad swojego „chłopca”, który teraz jest mężczyzną w podeszłym wieku. Ethan żyje samotnie w dawnym domu dziadków, do którego w dzieciństwie jeździł z Baileyem na wakacje. Gdy tylko w jego życiu pojawia się pies, wszystko zaczyna się układać. Kumpel, bo takie imię teraz nosi narrator, towarzyszy „swojemu chłopcu” w chwili śmierci.

Tytuł książki Camerona nadaje ton tej pozycji jako powieści z tezą: pies ma swoją misję do zrealizowania. Już w pierwszym wcieleniu nieporadne szczenię podczas pierwszego spotkania z ludźmi rozpoznaje swoje przeznaczenie:

– Chodź tu piesku – szepnął jeden z nich. Nie wiedziałem, co to oznaczało, ale polecenie wydawało się tak naturalne jak odgłos wiatru; czułem się jakbym słuchał ludzi przez całe moje życie.¹⁰⁴

Po wejściu w świat człowieka narrator po raz pierwszy czuje się na właściwym miejscu („To właśnie działo się z psami, które próbowały żyć bez ludzi – były pobite, pokonane, zagłodzone”¹⁰⁵). Toby bez wahania zaczyna przedkładać uwagę ludzi nad

¹⁰⁴ W.B. Cameron, *Misja na czterech łapach. Powieść dla ludzi*, przeł. K. Stachowicz, Białystok 2012, s. 18.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 31.

towarzystwo swego psiego rodzeństwa, łaknie pochwał i pieśczoć swoich opiekunów. Ciągoty do przedstawicielek i przedstawicieli własnego gatunku składane są na karb instynktu, dla którego nie ma miejsca we właściwym psu świecie¹⁰⁶, i niegodne głębokich przemyśleń o przeznaczeniu psa, które oddzielają narratora, podobnie jak działo się to w przypadku *Dociekań psa* Franza Kafki, od wspólnoty stada:

Przypomniałem sobie wściekle szczekanie Spike'a i to, jak zasnąłem w tamtym ciepłym, dusznym pokoju, zastanawiając się nad odpowiedzią na pewne pytanie: o *misję*, którą była moja psia egzystencja. Nie wyglądało mi to na coś, o czym powinien myśleć pies, ale przyłapałem się na tym, że bardzo często wracałem do tej kwestii, zazwyczaj gdy zapadałem w drzemkę. Dlaczego? Dlaczego znów byłem szczeniakiem? Dlaczego prześladowało mnie przeczucie, że jako pies miałem coś do zrobienia?¹⁰⁷

Cameron utrwała przekonanie, że to zwierzę wybiera człowieka w takim samym stopniu, a może nawet większym, niż człowiek psa. Obserwacje Bailey'a czynią z niego sprawnego antropologa, który także doskonale rozpoznaje uczucia i nastroje; słowo „miłość” pojawia się w słowniku naszego narratora wyłącznie w odniesieniu do ludzkich bohaterów książki: „Gdy żyłem na Podwórzu, Seniora kochała mnie, ale teraz zdałem sobie sprawę, że była to ogólna miłość obejmująca wszystkie psy w paczce. Nazywała mnie Toby, ale nie wymawiała mojego imienia w ten sam sposób jak chłopiec, gdy szeptał do mojego ucha wieczorem: «Bailey, Bailey, Bailey». Chłopiec kochał *mnie*, byliśmy dla siebie nawzajem całym światem”¹⁰⁸. Ewentualny niepokój mogący wynikać z demonizowanego promiskuityzmu nie łączących się w pary psów, o którym pisała Susan McHugh¹⁰⁹, zostaje wyeliminowany – psi narrator w każdej inkarnacji zostaje poddany kastracji/sterylizacji. Pies pełen zaufania poddaje się ludzkiej woli, w każdym swoim życiu angażuje się w monogamiczny, przynajmniej ze swojej strony, związek z opiekunem, którego na drodze stawia mu los.

¹⁰⁶ Relacje wewnątrzgatunkowe są dla psie narratora także nie do końca zrozumiałe, ale nie stanowią zagadki wartej zachodu, zawiera je całkowicie kontroli ludzkiej: „Gdy moja zabawa z Coco zaczęła przybierać nieco inny, bardziej skomplikowany charakter, zostaliśmy obydwój zabrani w odwiedzinie do miłej kobiety w chłodnym pokoju, i wtedy pilna potrzeba, którą odczuwałem, minęła. Wciąż spędzałem większość dnia na podgryzaniu Coco lub będąc przez nią podgryzany, ale już bez dziwnego wewnętrznego przymusu, który od czasu do czasu mnie nachodził”. Ibidem, s. 39.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 53.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 69.

¹⁰⁹ Zob. S. McHugh, *Breeding Narratives of Intimacy* [w:] Eadem, *Animal Stories. Narrating Across the Species Lines*, Minneapolis-London 2011.

Specyficzną formą związku z człowiekiem jest służba, którą narrator poznaje w swoim kolejnym wcieleniu: psa-ratownika. O ile spełnianie rozkazów, kolejne szkolenia i akcje policyjne nadają rytm życiu Ellie oraz ukazują nowy wymiar misji („Zrozumiałam, co było moją misją: nie tylko odnajdywanie ludzi, ale też ich ratowanie”¹¹⁰), o tyle sens życia jest dla niej możliwy do osiągnięcia tylko w intymnej więzi z człowiekiem („Istniała jednak różnica pomiędzy byciem posłuszną poleceniom a posiadaniem celu istnienia”¹¹¹). Ellie wykonuje ludzkie polecenia, ale to jej wewnętrzny nakaz pomagania ludziom kieruje jej działaniami. Nie zważając na ból odnajduje wśród gruzu ranną kobietę („Dusząc się, parłam do przodu. [...] Prąd wstępujący przyniósł czyste powietrze, choć moje nozdrza wciąż piekły od mokrego kwasu, który dostał mi się do pyska. [...] Moje oczy łzawiły, a z nosa wylewał się śluz. Czułam klucie w pysku”¹¹²). Sara Ahmed pisze o bólu, że nadaje on świadomość powierzchni własnego ciała, kiedy uczucie dyskomfortu poprzez akt rozpoznania i osądu prowadzi do pragnienia pozbycia się bolesnego odczucia¹¹³. Kartezjańska tradycja każe zaufać rozumowi wątpiącemu w zwierzęcą zdolność do cierpienia. Przekazy kultury popularnej zaprzeczają temu komfortowemu dla człowieka twierdzeniu Descartes’a. Ból ogarniający ciało zwierzęcia przewyciężany jest w służbie człowiekowi, co czyni go czymś więcej aniżeli reakcją na bodźce. Skonceptualizowany ból, cierpienie pojawia się wraz z tęsknotą za człowiekiem; Ellie relacjonuje: „Ból, który czułam tęskniąc za moim chłopcem, był czymś, do czego musiałam się przyzwyczaić: zadaniem psa było wykonywanie poleceń ludzi”¹¹⁴.

Historia, którą daje nam Cameron, ma zamkniętą strukturę. Psi narrator ponownie odnajduje swojego ukochanego „chłopca” i choć Ethan jest już starcem, obecność psa, jak w znanym nam już schemacie, zapewnia mu poczucie ontologicznego bezpieczeństwa, którego nie czuł od dzieciństwa¹¹⁵. Ethan nie rozpoznaje w koczującym pod jego domem przybłądzie ukochanego Baileya, lecz gdy tylko wpuszcza go do domu, do jego życia wraca

¹¹⁰ W.B. Cameron, *Misja...*, s. 183.

¹¹¹ Ibidem, s. 173.

¹¹² Ibidem, s. 218.

¹¹³ S. Ahmed, *The Contingency of Pain* [w:] Eadem, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh 2004.

¹¹⁴ W.B. Cameron, *Misja...*, s. 173.

¹¹⁵ Psi narrator nie kryjąc zadowolenia z siebie, zdaje czytelnikowi relację ze swojej osobliwej ewolucji, która jest też podróżą sentymentalną przez gatunkową ewolucję psa w ciągu tysiącleci: „Byłem dobrym psem. Osiągnąłem swój najważniejszy cel. To, czego nauczyłem się, będąc dziedziczącym czworonogiem, pozwoliło mi uciec, gdy zaszła taka potrzeba, ukryć się przed ludźmi i wygrzebywać jedzenie z pojemników na śmieci, gdy było to konieczne. Z kolei życie z Ethanem nauczyło mnie miłości i pozwoliło mi wypełnić moje powołanie, czyli otoczyć mojego chłopca opieką. Jakub i Maja nauczyli mnie, jak szukać i pokazywać. I tego, co najważniejsze: jak ratować ludzi. Wszystko, czego nauczyłem się jako pies, sprawiło, że odnalazłem Ethana i Hannah, i doprowadziłem do tego, że znów byli razem. Zrozumiałem, dlaczego musiałem przejść przez tyle wcieleń. Musiałem przyswoić sobie wiele ważnych umiejętności, by w decydującym momencie ocalić Ethana. Nie w stawie, lecz przed zżerającą go rozpaczą nad własnym życiem”. Ibidem, s. 300.

ład i ciepło, a zwieńczeniem odbudowy jego świata jest odnowienie znajomości z pierwszą miłością. Dziecięca fantazja o bezpiecznym domu możliwym dzięki towarzystwu psa, okazuje się wciąż aktualnym elementem omawianego schematu. Jednak we współczesnej popkulturowo-familijnej wersji, przy wykorzystaniu na lekkim i prawie baśniowym poziomie motywu reinkarnacji wolnego od kontekstów religijnych, otwarcie ukazywana jest iluzoryczność tej fantazji. Cameron zdaje się powtarzać słowa Konrada Lorenza, że nie wolno nam odmawiać sobie przyjemności posiadania psa – wraz z powrotem psa do domu, niekoniecznie tego samego, utraconego, który miałyby przebyć „niesamowitą podróż”, ale raczej wraz z ponowną obecnością towarzysza innego gatunku odbudowywana jest fantazja o bezpiecznym i przyjaznym świecie.

Widok słupów ogłoszeniowych, z których wołają prośby lub oferty nagrody w zamian za jakąkolwiek informację o zaginionym ulubieńcu, wytrąca z sielankowej fantazji ukutej przez popularne narracje wspierane legendami miejskimi, przypominając zdecydowanie: nie wszystkie psy wracają. Nie każda historia ma szczęśliwe zakończenie i nie każda historia ma zakończenie w ogóle. Jean Rolin w zbiorze swoich reportaży, w których tropi ślady psów bezdomnych, czy jak sam je nazywa – feralnych, przypomina klasyczne już studium Alana M. Becka *The Ecology of Stray Dogs*. Zanim Beck przechodzi do omówienia wyników swoich badań nad miejskimi zwierzętami w stanie bezdomności, dokonuje intuicyjnego podziału na „loose or straying pets” oraz „stray (feral) dogs”, czyli odpowiednio zagubione zwierzęta, które posiadały właścicieli oraz prawdziwie bezdomne psy. Te ostatnie tworzą zwykle namiastki stada: dość stabilne grupy składające się przeważnie z dwóch do pięciu osobników. O psach błądzących, które się zgubiły lub uciekły swym opiekunom, Beck pisze: „[z]azwyczaj w mniejszym stopniu obcuja z innymi psami – ludzka rodzina jest ich społecznym otoczeniem lub stadem”¹¹⁶, potwierdzając nasze rozważania na temat popularnych przekazów. Dla Jeana Rolina bardziej interesujące okazały się te, które nigdy nie mieszkały z człowiekiem, prawdziwie feralne, dzikie, choć czasem swą dzikość kamuflujące. Francuski reporter podąża ich śladem od Turkmenistanu, przez Moskwę, Kair, Bangkok, Liban, Tanzanię i Australię; w zasadzie nie musi ich specjalnie szukać, bo tam, gdzie są skupiska ludzkie, pojawiają się bezdomne psy, tworząc wstydlivy margines miasta. Uzupełniają też krajobraz wojen i burzliwych przemian społecznych, choć wrośnięte w ruiny i stroniące od ludzi, są prawie przezroczyście. Masowo eksterminowane, między innymi przed wielkimi imprezami sportowymi, stanowią wciąż wielki problem w wielu krajach. Krępujące

¹¹⁶ A.M. Beck, *The Ecology of Stray Dogs. A Study of Free-Ranging Urban Animals*, West Lafayette 2002, s. IX.

jest myślenie o psie, którego się boimy i którego trzeba go zabić. Bezdomny pies jest oznaką nieporządku¹¹⁷. Rolin nie pisze historii tych psów, ale we właściwej reportażowi konwencji przemykają one jedynie między jednym spostrzeżeniem a kolejnym, pozostawiając opowieść otwartą. O ile trudno nam przychodzi uporać się z myśleniem o dzikości, o tyle psy feralne, p r z y w r ó c o n e do stanu dzikości są nie do pomyślenia.

Lassie biegnąca przez szkockie bezdroża czy Bailey z powieści Camerona koczujący w parku są nie-na-miejscu, strukturalnie należą do domu. Erica Fudge uważa opowieść o Lassie za kluczowy mit humanizmu w XX wieku, ale w sensie w jakim sygnalizuje on ułudę centralnej, pewnej i bezpiecznej pozycji człowieka. Dalszej destabilizacji dokonują pozycje, w których wędrówka psa zostaje przerwana, takie jak powieści Austera czy Rhodes'a. Jednak na bardzo popularnym poziomie kultury nadal z łatwością można odnaleźć realizacje motywu powracającego psa. Człowiek po raz kolejny sięga po pomoc swego psiego sojusznika, by na nowo odkryć gościnność świata. W dojrzałym nomadyzmie, dzięki towarzystwu zwierzęcia, wszędzie jest w domu. Myślenie ze zwierzętami, oswojonymi i dobrze znanymi, łącznikami ze światem nie-ludzkim, pomaga nam odnaleźć się w nowych konfiguracjach. Mityczny charakter powracającego motywu (sięga on wszak średniowiecznych podań, które zyskały wręcz religijną oprawę) przenosi środek ciężkości relacji z oczekiwania bezwarunkowej miłości na tęsknotę za utraconym w obcym świecie kompanem. Mit ten jest z pełną premedytacją i otwarcie fantazmatyczny (zwłaszcza popkulturowe jego realizacje obejmujące wskrzeszanie i reinkarnację) i dzięki temu oczekiwania wobec zwierząt, które nie zawsze są spełniane, a przez to mogą skutkować opresyjnym charakterem relacji, ustępują miejsca tęsknocie. Wartość pieniężna (*Lassie, wróć!*), estetyczna (*Frankenweenie*) czy wymóg spełniania wzorca rasy (*Misja na czterech łapach*) ustępuje pragnieniu samej obecności zwierzęcia, a służba intymnemu, pełnemu zaangażowania związkowi zwierzęcia z człowiekiem. Ten ostatni tematyczny rozdział nie tylko traktował o wędrowaniu, ale był też wędrówką, dla której wybrane teksty stanowiły przystanki pozwalające, mam nadzieję, w większym stopniu zrekonstruować niż stworzyć drogę motywu psiego powrotu.

¹¹⁷ Częściej figuratywnie niż rzeczywiście: „Retoryczny bezdomny pies wywodzi się z tradycji, którą ilustruje zarówno Biblia, jak i Iliada: uwydatnia on nikczemność sprawców wojny i podwójną niesprawiedliwość, jakiej doznają ofiary, nie tylko pozbawione życia, ale i pozostawione potem bez pogrzebu. Spotyka się go zwłaszcza w opowieściach rozpowszechnianych lub powstałych już po fakcie, podczas gdy pies rzeczywisty pojawia się w świadectwach bezpośrednich. Pies retoryczny jest prawie zawsze zajęty pożeraniem trupów, podczas gdy pies rzeczywisty najczęściej nie robi nic szczególnego. Oczywiście zdarza się również, że granicę między jednym a drugim niełatwo wytyczyć, podobnie jak zdarza się, że trupy pozostawione bez pogrzebu – takie jak te, które w wielkiej liczbie zalegały drogi południa Libanu – rzeczywiście są pożerane”. J. Rolin, *I ktoś rzucił za nim zdechłego psa*, przeł. W. Dłuski, Wołowiec 2011, s. 63.

6. Powrót do domu. Zakończenie i otwarcie

„Czy domowy ulubieniec jest zwierzęciem?”¹ – pytała Erica Fudge. Hybrydyczna i cyborgiczna natura zwierząt domowych nie ułatwia odpowiedzi na to pytanie. W obszarze nie-ludzkiego zwierzęta są z jednej strony zagarniane przez ludzkie projekcje i oczekiwania, z drugiej deterytorializowane na bardzo materialnym i witalistycznym poziomie. Liczna obecność zwierząt domowych w ważnych sferach życia człowieka doczekała się wielu omówień i interpretacji, z którymi toczono na łamach niniejszej pracy raz mniej, raz bardziej zagorzałą polemikę. Polemika opierała się na optyce posthumanistycznej, jednak jej przyjęcie nie mogło odbyć się arbitralnie. Dlatego często powracało pytanie o zasadność posthumanistycznego spojrzenia na zwierzęta domowe wobec ich głębokiego pochłonięcia przez mechanizmy antropomorfizujące. Kategoria domowych ulubieńców w różnorodnych reprezentacjach jawi się bowiem na pierwszy rzut oka jako wyblakły cień lub, wręcz przeciwnie, przerysowana kopia poczynań ludzkich uczestników zdarzeń. Dostrzeżenie w niej destabilizującego antropocentryczny układ potencjału wiąże się z redefinicją pojęcia „zwierzę”, projektem długoterminowym. Pierwsze pęknięcia w fundamentach tego unifikującego pojęcia już powstały i kilkakrotnie przywoływane tutaj Derridiańskie *animots* miały w tym swój udział². Ponadgatunkowa i dynamiczna kategoria zwierząt domowych w odpowiednim ujęciu może się przyczynić do eksploatacji i wydłużenia wydrążonych szczelin. O ile w historii naturalnej nie ma miejsca na cyborgiczne formy będące emergentnym wytworem naturokultur, to historia postnaturalna otwiera się na nachodzące na siebie i ruchome taksonomie. Tak więc pytania o to, czy domowy ulubieniec jest zwierzęciem oraz czy posthumanistyczna optyka może być owocnie zastosowana w jego przypadku, są ze sobą silnie sprzężone, jednak nie współzależne, co byłoby niepokojącym związkiem ontologii i epistemologii, ale uzupełniająco, jako oczekiwana implikacja. Domowy ulubieniec należy do sfery nie-ludzkiego, gdy potoczne taksonomie wymykają się antropomorfizującym mechanizmom w aporiach reprezentacji, i nie tylko poddaje się perspektywie posthumanistycznej, ale też ją napędza.

Czymże jednak jest sfera nie-ludzkiego, skoro nawet ludzkie ciało jest współzamieszkiwane? Po ogłoszeniu śmierci natury przez Bruno Latoura, ludzka strefa komfortu wydaje się niepokojąco kurczyć. Jedynie wydaje się, gdyż efekt jest – lub

¹ E. Fudge, *Animal*, London 2002, s. 27.

² Zob. także ciekawy tekst w formie dialogu autorstwa Paoli Cavalieri, w którym prowadzona jest krytyka metafizycznego konceptu „zwierzę” w aspekcie etycznym. P. Cavalieri, *The Death of the Animal. A Dialogue on Perfectionism* [w:] *The Death of the Animal. A Dialogue*, ed. P. Cavalieri, New York 2009.

przynajmniej może być – odwrotny. Zniesienie Wielkich Podziałów, w tym tego na kulturę i naturę, zastąpienie granic progami czy też uskokami, a ochrony natury postulatem jej socjalizowania, o którym mówiła Haraway, wskazują jedynie na ciasnotę dotąd wygodnej strefy komfortu. Pory w jej ścianach umożliwiają przepuszczalność w obie strony, chociaż podział na zewnętrzne i wewnętrzne również staje się mało poręczny. Myślenie ze zwierzętami zwiększa drożność tych szczelin i myli zwrot kierunków. Myślenie ze zwierzętami może, ale nie musi, być tożsame z myśleniem o zwierzętach, choć często wygoda myśli kusi złudnymi unifikacjami. Życie ze zwierzętami domowymi może być egemplifikacją posthumanistycznej relacyjności, lecz znajduje się dopiero w początkowym etapie rozrastania się myśli; jak pisał Peter Sloterdijk: „Człowiek i zwierzęta domowe – historii tej niesamowitej kohabitacji nie ukazano jeszcze w stosowny sposób, a filozofowie aż po dziś dzień nie chcą przyznać, czego sami pośród tej historii powinni szukać”³. Życie ze zwierzętami domowymi jest zaproszeniem do myślenia ze zwierzętami, myślenia przygotowującego do bycia wytraconym z dotychczasowej wiedzy o świecie. Mimo że rzadko przywoływana bezpośrednio, to propozycja kolektywu bez obszaru zewnętrznego wysunięta przez Latoura przyświecała niniejszej pracy. Bo kiedy Latour mówi o końcu natury, znosi separację, która w przypadku ludzi i ich zwierząt (lub też zwierząt i ich ludzi, jeśli mamy w pamięci przetasowania tych zależności z ostatniego rozdziału) nie istnieje. Podobnie jak w sytuacji, kiedy „do dinozaurów dodamy ich paleontologów, do cząsteczek akceleratorów, do ekosystemów – zielniki, do bilansów energetycznych wzorce pomiarowe i hipotezy rachunkowe, do dziur ozonowych meteorologów i chemików”, tak gdy do domowych zwierząt dodamy ich ludzi, „nie będzie już dłużej mowy o naturze”⁴. Narodziny pluriwersum, o którym pisze Latour, mogą, jak twierdzę, zacząć się już w domu. Współzamieszkiwanie z istotami nie-ludzkimi otwiera na niewiedzę, pomaga zawrzeć pakt o zdobywaniu wiedzy, który „nie zakłada niczego poza wspólną dla rządzących i rządzonych niewiedzą w sytuacji kolektywnego eksperymentowania”⁵.

Czym jednak może być dom, by znalazło się dlań miejsce w Latourowskim „dobrym wspólnym świecie”⁶? Dom jako figura myślenia i miejsce w świecie zmieniał swoją konfigurację. Od kiedy Arystoteles wyłożył w *Polityce* zależność, że *bios* ma się tak do *polis*, jak *zoe* do *oikos*, upłynęło sporo czasu. Cytowany wyżej Sloterdijk, chociaż przyznaje relacji

³ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4), s. 52.

⁴ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnačka, Warszawa 2009, s. 61-62.

⁵ Ibidem, s. 322.

⁶ Ibidem, s. 319.

ze zwierzętami domowymi siłę, która może wstrząsnąć myśleniem, w domu, jaki dotąd był przedmiotem troski filozofów, nie widzi już takiego potencjału. Teoria jako odmiana pracy domowej to owoc antycznego powiązania filozofii z domowością. Łagodne spojrzenia przez okna, prześwity murów, są jednak zbyt sielankową kontemplacją, która nie dotrzymuje tempa dynamice współczesności. Sloterdijk pisze: „Prześwit jest równocześnie polem bitwy, miejscem decyzji i selekcji”⁷. Jednak to, co odrzuca niemiecki filozof, to „małe” domy, w których ludzie zdołali „wyhodować siebie małych”⁸. W jego transhumanistycznych zapatrywaniach filozofia zaczyna się tam, gdzie konstruktorzy decydują o kształcie domów. Heideggerowskie wędrówki myślowe, choć wychodziły na leśne i polne ścieżki, odbywały się z domem na plecach, a to nie wystarczy, by stawić czoła rzeczywistości na miarę człowieka, należy być konstruktorem, budowniczym, nie tylko zamieszkiwać, ale też tworzyć. Transhumanizm proponowany przez Sloterdijka jest wszak arcyhumanistyczny, pogardliwe spojrzenie na osiągniętą w drodze hodowlanej towarzyskość zwierząt domowych ma być wyzwaniem dla skarłałych ludzi. Nie taki więc dom, będący twierdzą ludzkiego, współtworzy kolektyw. Porzucenie myśli o domu również nie jest rozwiązaniem, pozwala ona bowiem na zakorzenienie się bez separacji od zewnątrz. Bliższa zatem jest mi myśl o domu (i z domem), którą proponuje Tadeusz Sławek w *Oikologii*. Bowiem dom nie jest twierdzą, która otwiera się jedynie wąskimi prześwitami, ale jak upomina Sławek: „Wejście i wyjście to dwie modalności «domu», które winienem mieć stale na uwadze”⁹. Ani nieustanny ruch ani trwały spoczynek nie są dobre dla domu, jest on po-ruszany i dzięki temu otwarty na zewnętrzne:

Zatem nie „gdzie?”, lecz „skąd?”, a dokładniej „z gdzie?” nadaje bieg naszemu myśleniu o domu. W tym przejściu wyraża się sejsmiczna siła przyimków. Mamy teraz do czynienia z domem jako miejscem niemal nieskończonych transformacji; „gdzie?” domagające się trwale lokalizującej odpowiedzi („tu” albo „tam”) ustępuje miejsca ruchowi, przesunięciom i uskokom. Jeszcze jedna ważna okoliczność: „odejście” nie jest (a przynajmniej nie musi być) dosłownym opuszczeniem granic miejsca; jest dyspozycją do tego, by uznać miejsce na zawsze gotowe do przyjęcia tego, co nie moje i co niedomowe. Tak pojmowany dom znajduje się zawsze w stanie przebudowy, zawsze już „po-ruszony” tektoniką bycia, znajdującą najlepszy wyraz w sejsmicznej gramatyce przyimków.¹⁰

⁷ P. Sloterdijk, *Reguly...*, s. 52.

⁸ Ibidem, s. 54.

⁹ T. Sławek, *Gdzie?* [w:] T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 25-26.

¹⁰ Ibidem, s. 26.

Tak rozumiany dom umożliwia posthumanistyczne dążenie do zastępowania granicy progiem. Z jednej bowiem strony jego sejsmiczność kruszy twardy podział, z drugiej realizuje on tendencje afirmacyjne – o ile o granice zawsze toczą się wojny, to próg jest zaproszeniem, zaproszeniem do środka, ale też do wyjścia, eksploracji zewnątrz. Obie te okoliczności wspierają posthumanistyczny projekt rzeczywistości, coraz śmieiej sugerując, że dom może być miejscem dla rozrośniętego, niebinarnego myślenia o świecie. Otwarty dom to otwarty świat. Kenneth White w perspektywie geopoetyckiej chce „utrwalenia jak najszerszego otwartego świata (miejsca)”¹¹. Przywołuję koncepcję White’a, ponieważ jak on sam pisze: „Świat dla geopoetyki jest otwartym światem. Otwarty świat zaczyna się z miejscem, jednak nie prymitywnym nabożeństwem dla miejsca (od domowej oglądy przez rasowe zakorzenienie do upiornego animizmu), lecz z wiedzą (kompetentną, wrażliwą, mądrą) o miejscu. Miejsce całkowicie poznane otwiera się”¹². Otwieranie świata również może zacząć się w domu, domu otwartym nie tylko dzięki prześwitom, ale „uprawianym” – w ciągu pełnej trudu i troski pracy nad wciąż wymykającymi się wiedzą o miejscu i jego poznaniem – razem z istotami nie-ludzkimi.

W tym miejscu przychodzi mi wytłumaczyć się także z kategorii opisowych, jakimi się posługiwałam, a które mogą wydawać się spuścizną binarnego oglądu świata. Ponieważ o ile łatwo można podjąć kontynuację rozbijania opozycji natura-kultura, to prowadzenie dyskursu kusi do posługiwania się dialektycznymi narzędziami, uzyskiwania napięcia dzięki przeciwstawnym ideom i pojęciom. „Domowe” i „zewnątrzne” nie są jednak opozycjami dzięki przyjętej koncepcji domu, podobnie jak „dzikie” i „oswojone” służą tutaj raczej za pulsujące i uzupełniające się przydawki aniżeli stałe atrybuty. Elementy powyższych par nie mogą występować rozłącznie, gdyż służą do opisu różnorodności, a nie różnicy. W złożonej sieci wzajemnych relacji służą one jedynie jako dopełniające się, a nie dychotomiczne, kategorie opisowe.

Zastrzeżenia mogą budzić także pojawiające się często w tej pracy mity i opowieści jako narzędzia wykorzystywane do rozbijania antropocentrycznych reprezentacji. Wątpliwości te rozmywają się wobec rewizyjnego charakteru posthumanizmu, który nie stoi w opozycji do humanizmu ani nie następuje po nim, lecz dokonuje remanentu jego centrum, destabilizując je. Jednostkowe opowieści i przeformułowane mity są swego rodzaju naddatkiem, który wytworzył się w nowej, ale już przyjaznej rzeczywistości. Do wyjaśnienia ich roli zapożyczę od Jolanty Brach-Czajny definicję zakamarków. Analizowane opowieści

¹¹ K. White, *Geopoetyki*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2014, s. 23.

¹² *Ibidem*, s. 24.

czy neomity są w pewnym sensie zakamarkami, przemycają aspekty relacji człowiek – zwierzę, które wyrastają w jej aporiach. O ile bowiem „[s]chowki budujemy w świecie nieprzyjaznym” i „[i]deą schowków jest brak zaufania”¹³, to zakamarki, podobnie jak indywidualne opowieści i zreinterpretowane mity, powstają emergentnie z afirmacji rzeczywistości:

Zakamarki nie służą określonym celom. Nie mają więc funkcjonującego chłodu, gdyż nie stworzył ich świadomy zmysł konstruktora. Są powstałym spontanicznie naddatkiem rzeczywistości.¹⁴

Kierunek ku podjęciu analizy języka afektu i myślenia afektywnego wyznaczyła klasyczna już pozycja Yi-Fu Tuana, która zaważyła na charakterze większości późniejszych omówień relacji człowiek – zwierzę domowe. Podjęte tu wątki stawiam na przekór tezom Tuana, dowodząc, że dominacja pod pozorem afektu nie jest jedyną rzeczywistością, że gramatykę świata zmieniają afekty pierwiastka dominacji pozbawione. Uwolnienie myślenia o zwierzętach domowych od warunkowania panowaniem nad nimi (ostatecznie Tuanowska teza o dominacji została odrzucona w ostatnim rozdziale) należy rozpatrywać w szerszym kontekście posthumanistycznej afirmacji. Okazuje się bowiem, że hipoteza o biofilii nie jest naiwna. Jest rzeczywistością, choć nie jedyną, z którą trzeba się pogodzić. Nie przychodzi to łatwo, bo nie ma mowy o bezwarunkowej miłości, ale o przepracowaniu trudnej symbiozy. Pozytywny odbiór relacji między ludzkim i nie-ludzkim zatacza coraz szersze kręgi, Rosi Braidotti podsumowuje te tendencje: „Empatia jako przyrodzona i genetycznie przekazywana skłonność czy naturalizacja moralności są teraz w modzie. Samolubne geny i chciwość już zdecydowanie nie”¹⁵.

W ciągu całego wywodu stosowałam zamiennie określenia „zwierzę domowe” i „domowy ulubieniec”, podczas gdy literatura z zakresu studiów nad zwierzętami zaleca nazywanie nie-ludzkich mieszkańców naszych domów „zwierzętami towarzyszącymi”, doszukując się w ulubieńcu efektu deprecjonującego¹⁶. Jednak słowo „ulubieniec” współgra z wyznaczonym afektywnym kierunkiem, a nawet nadaje mu zwrot w stronę afektów kojarzonych pozytywnie. Modalność domu i jego zakamarki absorbują bowiem także

¹³ J. Brach-Czaina, *Zakamarki* [w:] Eadem, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 53.

¹⁴ Ibidem, s. 54.

¹⁵ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 168.

¹⁶ Prymatolożka Barbara Smuts uważa, że „[s]amo słowo «ulubieniec» [«pet»] konotuje mniej ważną istotę niż jej dziki odpowiednik, istotę, która jest zatrzymana w rozwoju osobniczym, udomowiona, zależna”. B. Smuts, *Reflections* [w:] J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, ed. A. Gutmann, Princeton 1999, s. 115.

niechciane, repulsywne nie-ludzkie – od wirusów i roztoczy po pająki i dzikie myszy, które nie było przedmiotem niniejszej pracy i domaga się osobnego omówienia.

Z pewnością dopowiedzenia wymaga etyka wyłaniająca się z na nowo podjętego i przepracowanego omówienia relacji. Zagadnienia etyczne zostały tu zaledwie napoczęte, wspomniane w kontekście formułowanych problemów, tymczasem etyka jako dyspozycja wynikająca ze współzależności w sieci relacji o zmiennych konfiguracjach potrzebuje bardziej kompleksowego ujęcia.

Poszczególne poruszane w toku wywodu tematy także nie stanowią zamkniętych i dokonanych interpretacji. Warto byłoby przyrzeć się utowarowieniu zwierząt domowych w kontekście utowarowienia wszystkiego, co organiczne¹⁷. Tutaj omówiłam ten wątek jedynie jako korespondujący z ludzkim ciałem-jako-towarem na podstawie różnorodnych reprezentacji. Wejście w tkanki czy nawet na poziom molekularny byłoby również słuszne w przypadku omówienia hybrydyczności zwierząt domowych. Zatrzymałam się na powierzchni ciała, skupiając się na popularnych i oswojonych praktykach, zahaczając o liberalną eugenikę, by wydobyć konsekwencje, jakie z nich wypływają dla relacji człowiek – zwierzę domowe, jednak bardziej zaawansowane biotechnologie, inżynieria genetyczna czy klonowanie, czynią wiele z podjętych tematów wciąż otwartymi.

Jeszcze innego rodzaju polem do uzupełnienia jest fasada metapoziomu niniejszego wywodu. Problem dyscyplinarności, obszernie omówiony w części wstępnej, nie wyczerpuje zagadnienia. Optyka posthumanistyczna i narzędzia, jakie dają studia nad zwierzętami, pozostawiają jeszcze wiele luk do zapełnienia w kwestii autoidentyfikacji obszaru zajmowanego w ramach dyscypliny. Susan McHugh obserwując interakcję etologii i fikcyjnych opowieści o zwierzętach wysunęła propozycję „etologii narracyjnej”, która „podkreśla ucieleśnione relacje sprawczości i formułuje jako różne od, powiedzmy, treści, przez którą etologiczna, fikcyjna i wszystkie inne narracje są sortowane i odkładane na półkę jako polityczne problemy reprezentacji. Ta formuła potwierdza sposoby, na jakie zarówno etologia, jak i fikcja wychodzą ze złożonych operacji afektów, i prowadzi do etyki opartej na uczuciach pojmowanych jako intensywny i wspólny konkret”¹⁸. Projekt McHugh jest mi bliski, zwłaszcza jako przydatny filtr wobec eklektyzmu źródłowego, jednak na tym etapie prowadzenia badań za wcześnie jest na tak bardzo szczegółowe deklaracje.

¹⁷ Rosi Braidotti pisze o mechanizmie utowarowienia w konfiguracjach postantropocentrycznych: „Postantropocentryzm sugeruje coś wręcz przeciwnego [w stosunku do słów George’a Orwella o tym, iż «wszystkie zwierzęta są równe, ale niektóre równiejsze»]: żadne zwierzę nie jest równiejsze od pozostałych, gdyż wszystkie wpisane są w gospodarkę rynkową, utowarowienie i w związku z tym równie rozporządzalne. Pozostałe inne rozporządzenia rozmywają się”. R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 156.

¹⁸ S. McHugh, *Animal Stories. Narrating Across Species Lines*, Minneapolis-London 2011, s. 217-218.

Pisanie o zwierzętach było chwilami dosłownym pisaniem ze zwierzętami – wszechobecne ich wizerunki nie schodzą łatwo z linii wzroku, co nadaje jeszcze innego wymiaru likwidacji granic między ludzkim i nie-ludzkim. Pisanie o zwierzętach domowych, udomowionych w ciągu tysiącletnich procesów, to także wchodzenie pomiędzy relację między człowiekiem a zwierzęciem, wkraczanie w nią z intencją pomiaru i opisu, z własnymi presupozycjami, projekcjami i oczekiwaniami, które niekoniecznie muszą odpowiadać stronom tego pełnego emocji związku. Związku, którego symetria jest niegwarantowaną postacią docelową, nie zawsze osiąganą; częściej pobrzmiewają w tle słowa Ackerleya o zwierzęcych stronach relacji – „głupio kochane i głupio nienawidzone”. Narodziny, dojrzewanie, różne dyspozycje istnienia i śmierć – podejmowane kompletnie i w takiej kolejności tworzą koherentną i nieco wyidealizowaną drogę prowadzącą z powrotem do domu. Jest to jednak zaledwie projekt, wizja, która nie wyklucza, że mogą odchodzić z niej ścieżki odmiennych, być może sprzecznych, twierdzeń i wniosków. Jednak nie eliminują się one wzajemnie dzięki koncepcji gościnnego, otwartego domu, która pozwala odnaleźć się w świecie postantropocentrycznych konfiguracji.

BIBLIOGRAFIA:

1. J.R. Ackerley, *Moja Tulipanka*, przeł. W. Sadkowski, Warszawa 2013.
2. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, Cambridge 1990.
3. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
4. G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, transl. A. Attel, Stanford 2004.
5. S. Ahmed, *Affective Economies*, „Social Text” 2004 nr 2.
6. S. Ahmed, *Ekonomie afektywne*, przeł. M. Glossowitz, „Opcje” 2013, nr 2.
7. S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004.
8. *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*, red. J. Castricano, Ontario 2008.
9. F. Ankersmit, *Zwrot lingwistyczny: teoria literatury a teoria historii*, przeł. M. Zapędowska [w:] Tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, przeł. M. Zapędowska, Kraków 2004.
10. A. Araszkievicz, *Zwierz-am się, więc jestem*, „Czas Kultury” 2007, nr 6.
11. Ph. Armstrong, *The Gaze of Animals*. [w:] *Theorizing Animals: Re-thinking Humanimal Relations*, ed. N. Taylor, T. Signal, Leiden 2011.
12. J. Brach-Czaina, *Krzqctwo* [w:] Tejże, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992, s. 91.
13. J. Brach-Czaina, *S*. [w:] Tejże, *Błony umysłu*, Warszawa 2003.
14. R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia tekstów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
15. R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
16. S. Baker, *The Postmodern Animal*, London 2000.
17. M. Bakke, *Bio art – sztuka in vivo*, www.obieg.pl/teksty/4408.
18. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012.
19. M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki* [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010.
20. K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
21. R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999.
22. H. Bauer, *Czy karp jest zwierzęciem domowym?* [w:] Tegoż, *Z psem przez stulecia*, przeł. J. Żabiński, Warszawa 1964.

23. Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000.
24. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006.
25. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.
26. A.M. Beck, *The Ecology of Stray Dogs. A Study of Free-Ranging Urban Animals*, West Lafayette 2002.
27. M. Bekoff, *The Animal Manifesto. Six Reasons for Expanding Our Compassion Footprint*, Novato 2010.
28. J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Tegoż, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999.
29. S. Błocki, *Historja i pochodzenie psa* [w:] Tegoż, *Nasze psy. Vademecum miłośnika psa*, Wilno 1933.
30. H. Brown, *Kleo i ja. Jak szalona kotka ocaliła rodzinę*, przeł. M. Mazan, Warszawa 2012.
31. J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York 1993.
32. J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
33. M. Calarco, *Deconstruction is not Vegetarianism. Humanism, Subjectivity, and Animal Ethics*, "Continental Philosophy Review" 2004, nr 37.
34. M. Calarco, *Zoographies. The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008.
35. W.B. Cameron, *Misja na czterech łapach. Powieść dla ludzi*, przeł. K. Stachowicz, Białystok 2012.
36. P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie* [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011.
37. J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 2004.
38. E. Cudworth, „Przepis na miłość”? *Kontynuacje i zmiany w płciowej polityce mięsa*, przeł. M. Kotyczka [w:] *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanatologie*, red. M. Kotyczka, Katowice 2014.
39. J. Culler, *Teoria śmieci*, przeł. B. Brzozowska, „Kultura Współczesna” 2007, nr. 4(54).
40. D. Czaja, *Zwierzęta w klatce (języków)*, „Konteksty” 2009, nr 4 (287).
41. M. Dąbrowska, *Najlepsza suka w rasie. Kobiety i psy w kulturze*, referat wygłoszony na II Akademickim Kongresie Feministycznym, Kraków 27.09.2011.
42. M. Dąbrowska, *Psy rasowe jako bio-dzieło sztuki?* „Artmix” 2012 nr 28(18), www.obieg.pl/artmix/24243 [dostęp: marzec 2012].

43. D. DeGrazia, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo Sapiens* [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2011.
44. D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. P. Polak, Kraków 2014.
45. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, transl. B. Massumi, Mineapolis-London 2003.
46. G. Deleuze, F. Guattari, *Psychoanaliza i familijność: święta rodzina*, przeł. M. Gusin, M. Kropiwnicki, „Krytyka Polityczna” 2009, nr 16/17.
47. M. DeMello, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012.
48. J. Derrida, „*Eating Well*”, or the Calculation of the Subject. An Interview with Jacques Derrida, transl. P. Connor, A. Ronell [w:] *Who Comes After the Subject?* ed. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York-London 1991.
49. J. Derrida, *The Animal Therefore I Am*, ed. M.-L. Millet, transl. D. Wills, New York 2008.
50. J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, transl. D. Wills, „Critical Inquiry” 2002, Vol. 28 No. 2.
51. M.E. Derry, *Bred for Perfection. Shorthorn Cattle, Collies, and Arabian Horses since 1800*, Baltimore 2003.
52. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1980.
53. H. Dodge, *Nowa taksonomia – pozyskiwanie czy odzyskiwanie zwierząt widoczne na szkicach Sue Coe z rzeźni*, tłum. A. Barcz, „Artmix. Sztuka, Feminizm, Kultura” 2012, nr 28 (18), www.obieg.pl/artmix/24253.
54. E. Domańska, *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2.
55. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007.
56. M. Douglas, *The Idea of A Home. A Kind of Space*, „Social Research” 1991, nr 58(1).
57. J.S. Foer, *Zjadanie zwierząt*, przeł. D. Dymińska, Warszawa 2013.
58. G.L. Francione, „*Pets*”: *The Inherent Problems of Domestication*, http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/#.VI658SuG_h4 [dostęp: wrzesień 2013].
59. A. Franklin, *Pets and Modern Culture* [w:] Tegoż, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, London 1999.
60. E. Fudge, *Animal*, London 2002.

61. E. Fudge, *Pets*, London 2008.
62. E. Fudge, *The Dog, the Home and the Human, and the Ancestry of Derrida's Cat*, "Oxford Literary Review" 2007, vol. 28, No. 1-2.
63. E. Fudge, *Why It's Easy Being a Vegetarian?* "Textual Practice" 2010, nr 24.
64. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2005.
65. R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001.
66. J. Halberstam, *Animation. Penquin Love, Doll Sex and the Spectacle of the Queer Nonhuman* [w:] *Queering the Non/Human*, red. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008.
67. J. Halberstam, *Pixarvolt – Animation and Revolt*, flowtv.org/2007/08/pixarvolt---animation-and-revolt [dostęp: czerwiec 2012].
68. D. Haraway, *Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding* [w:] *Queering the Non/Human*, red. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008.
69. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
70. D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.
71. D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis-London 2008.
72. D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
73. V. Hearne, *What's Wrong With Animal Rights?* "Harper's Magazine" 1991, nr 283.
74. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
75. M. Heidegger, *Rzecz* [w:] Tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
76. M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, transl. W. McNeill, N. Walker, Bloomington 1995.
77. H. Hillsburg, *My Pet Needs Philosophy. Ambiguity, Capabilities and the Welfare of Domestic Dogs*, "Journal for Critical Animal Studies" 2010 nr 1–2.
78. M.J. Hird, *Zwierzęcy transseksualizm*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
79. J. Hörisch, *W tym znaku każdy będzie szczęśliwy. Problem i temat ontosemiologii monetarnej* [w:] Tegoż, *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, tłum. J. Kita-Huber, S. Huber, Kraków 2010.
80. E. Hyży, *Feministyczna krytyka dualizmu* [w:] Tejże, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003.

81. L. Irvine, *My Dog Always Eats First. Homeless People and Their Animals*, Colorado 2013.
82. F. Kafka, *Dociekania psa*, przeł. Ł. Czyżewski, Kraków 1988.
83. I. Karpowicz, *Pisarz uczy się swojej suki. Czy o zwierzętach można pisać nienaiwnie?*, <http://wyborcza.pl/1,75475,14738049.html> [dostęp: styczeń 2014].
84. K. Kete, *The Beast in the Boudoir. Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.
85. K. Kłosińska, *Kobieta autorka* [w:] *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie. Antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Warszawa 2001.
86. E. Knight, *Lassie, wróć!* przeł. Cz. Dembiński, Warszawa 1987.
87. I. Kowalczyk, *Holocaust w kampanii PETY*, strasznasztuka.blox.pl/2011/09/Holocaust-w-kampanii-PETY.html [dostęp: wrzesień 2012].
88. A. Kuzniar, *I Married My Dog. On Queer Canine Literature* [w:] *Queering the Non/Human*, red. N. Giffney, M.J. Hird, London 2008.
89. L. Lambton, *Death and Decoration* [w:] Tejze, *Palaces for Pigs. Animal Architecture and other Beastly Buildings*, London 2011.
90. B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.
91. D. Lessing, *O kotach*, przeł. A. Bańkowska, Warszawa 2008.
92. E. Lévinas, *Pies albo prawo naturalne* [w:] Tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
93. E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991.
94. K. Lorenz, *I tak człowiek trafił na psa*, przeł. A.M. Linke, Warszawa 2013.
95. *Ludzie i zwierzęta*, red. R. Chymkowski, A. Jaroszek, Warszawa 2014.
96. H. Malatino, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory (20th Anniversary Edition)*. Review, "Journal for Critical Animal Studies" 2011, Volume IX, Issue 3.
97. S. McHugh, *Animal Stories. Narrating Across Species Lines*, Minneapolis-London 2011.
98. S.W. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, London 1985.
99. M. de Montaigne, *Apologia Rajmunda Sebonda* [w:] Tegoż, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004.
100. D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, przeł. K. Chmiel, Warszawa 1995.

101. P. Mościcki, *Zwierzę, które umieram. Heidegger, Derrida, Agamben*, „Konteksty” 2009, nr 4(287).
102. Th. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] Tegoż, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997.
103. Z. Nałkowska, *Między zwierzętami. Opowiadania. Fragmenty*, Warszawa 2013.
104. M. Norris, *Kafka's Hybrids. Animals and Mirrored Humans* [w:] *Kafka's Creatures. Animals, Hybrids, and Other Fantastic Beings*, red. M. Lucht, D. Yarri, Lanham 2010.
105. B.M. Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness. Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*, Plymouth 2012.
106. M. Nussbaum, *Beyond "Compassion and Humanity". Justice for Nonhuman Animals* [w:] Tejże, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge 2006.
107. M. Olszewski, S. Jaromi, *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010.
108. S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się do mężczyzny jak „natura” do „kultury”?* [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. i tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982.
109. M. Pinault Sørensen, *Portraits of Animals 1600-1800*, przekł. na j. ang. J.C. Zinser [w:] *A Cultural History of Animals in the Age of Enlightenment*, red. M. Senior, Oxford – New York 2011.
110. D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013.
111. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010.
112. J. Rolin, *I ktoś rzucił za nim zdechłego psa*, przeł. W. Dłuski, Wołowiec 2011.
113. K. Shapiro, *Human-Animal Studies. Growing the Field, Applying the Field*, Baltimore 2007.
114. K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy. Social Construction and History*, „Anthrozoös” nr 3(3).
115. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.
116. B. Silver, H. Busch, *Why Paint Cats? The Ethics of Feline Esthetics*, New York 2002.
117. T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013.
118. T. Sławek, *Pies Odysa. Dwa eseje na głos i kontrabas*, „Anthropos” 2010.
119. A. Stasiuk, *Suka* [w:] Tegoż, *Grochów*, Wołowiec 2012.
120. A. Svenson, R. Warren, *Chewed*, New York 2011.
121. J. Szarras, *Garet, Fe!*, Grójec 2009.
122. J. Szarras, *Garet dorasta. Niewiarygodne przygody zwierzaka z ADHD*, Poznań 2012.

123. K. Szczuka, *Przędki, tkaczki i pająki. Uwagi o twórczości kobiet* [w:] Tejże, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, Kraków 2001.
124. N. Taylor, *Humans, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2013.
125. *The Death of the Animal. A Dialogue*, ed. P. Cavalieri, New York 2009.
126. E.M. Thomas, *Tajemne życie psów*, przeł. K. Chmiel, Warszawa 1995.
127. L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2001.
128. Y.-F. Tuan, *Dominance and Affection. The Making of Pets*, New Haven-London, 1984.
129. C. Waldenmaier, *Pet Boutique History*, 22.09.2009, www.petproductnews.com/ppn-editorial-blog/boutique-talk/pet-boutique-history.aspx [dostęp: styczeń 2011].
130. K. Weil, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?* New York 2012.
131. K. White, *Geopoetyki*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2014.
132. K. White, *Poeta kosmograf*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2010.
133. C. Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010.
134. W. Woodward, *The Animal Gaze. Animal Subjectivities in Southern African Narratives*, Johannesburg 2008.
135. *Zoontologies. The Question of the Animal*, red. C Wolfe, Minneapolis 2003.