

**Grażyna Gajewska**

(Gniezno)

**O WŁADZY LUDZI NAD ZWIERZĘTAMI  
W KULTURZE ZACHODNIEJ  
– PERSPEKTYWA POSTHUMANISTYCZNA<sup>1</sup>**

**Abstract**

The article is concerned with the relation between people and animals in Western culture. First, the author describes the anthropocentric model upon which these reports are developed. Subsequently, the paper presents non-anthropocentric concepts formulated in the posthumanistic discourse.

**Key words**

posthumanism, human and non-human animals, non-anthropocentric ideas, ecology

---

<sup>1</sup> Publikacja powstała w ramach projektu „Erotyka sztucznych ciał”, program OPUS NCN, i stanowi rozdział przygotowywanej książki o relacjach ludzi z nieлюдźmi: zwierzętami, przedmiotami. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/B/HS2/04092.

## WPROWADZENIE

Myśląc o władzy i dominacji najczęściej mamy na myśli relację między-ludzką: mężczyzna–kobieta, dorosły–dziecko, biały–czarny, heteroseksualny–homoseksualny. W ustanawianiu kryteriów, ocen, interpretacji prym wiodą próby zdekonstruowania, przeanalizowania i ponownego określenia tego, jak różne grupy ludzi (ze względu na rasę, płeć, wyznanie, wiek) funkcjonują w przestrzeni społecznej, w jaki sposób i na podstawie jakich założeń ustanawiana jest między nimi hierarchia prowadząca do deprecjonowania lub marginalizowania niektórych grup, a uprzywilejowania innych. Zagadnienia te znajdują się w centrum badań feministycznych, genderowych, queerowych, a także postkolonialnych. Chociaż w wielu nurtach tych badań odchodzi się od koncepcji esencjalistycznych, czego dowodem jest kariera słowa „Inny” w humanistyce, to jednak najczęściej chodzi o to, by poszerzyć pole znaczeniowe słowa „człowiek”, czy raczej włączyć kolejnych Innych w semantyczny, ale także polityczny, ekonomiczny, kulturowy obszar ludzkości. Są to zatem działania o wydźwięku antropocentrycznym, akcentujące ważność przynależności do grupy ludzi i wagę ontologicznego statusu człowieka.

W niniejszym artykule chcę zwrócić uwagę na postawy nie-antropocentryczne rozwijane w ostatnich dziesięcioleciach w ramach studiów posthumanistycznych. Zagadnienie władzy, dominacji i przemocy (zarówno fizycznej, jak i symbolicznej) interesuje mnie więc nie tyle w relacji człowiek–człowiek, co raczej: człowiek–zwierzę, a nawet człowiek–roślina. Tak sformułowany temat nie oznacza jednak porzucenia ustaleń poczynionych w ramach studiów feministycznych, genderowych, postkolonialnych. Wręcz przeciwnie – pewne mechanizmy deprecjonowania, podporządkowywania, wykluczania ludzkich Innych można dostrzec także podczas tropienia mechanizmów podporządkowywania ludziom nie-ludzkim Innych.

## HIERARCHICZNA STRUKTURA BYTÓW OŻYWIONYCH

Hierarchiczne relacje ludzie–zwierzęta, czy szerzej ludzie–świat przyrody ożywionej wywodzą się z tradycji arystotelesowskiej i judeo-chrześcijańskiej. Arystoteles w traktacie „O duszy”<sup>2</sup> przedstawił trójdzielny, a zarazem hierarchiczny podział bytów. Według tej koncepcji, na najniższym szczeblu znajdują się rośliny, później zwierzęta, a najwyższe miejsce zajmują ludzie. Kryterium

<sup>2</sup> Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.

oddzielenia roślin od zwierząt i ludzi była zarówno dusza (według Arystotelesa, rośliny obdarzone są jedynie duszą wegetatywną, a więc taką, którą posiadają wszystkie żywe byty), jak i przekonanie, że rośliny to byty nieruchome oraz niewrażliwe. Z kolei zwierzęta, w przekonaniu filozofa, obdarzone są zarówno duszą wegetatywną, jak i zmysłami (aczkolwiek niektóre posiadają wszystkie zmysły, inne natomiast tylko niektóre lub jeden – dotyk). Niektóre zwierzęta posiadają także wyobraźnię, lecz nie rozumne postrzeganie. Rozum, w ujęciu Arystotelesa, jest specjalną substancją, różną od duszy wegetatywnej i zmysłowej. Jego powstanie w człowieku stanowi oddzielny problem, jednak samo wyodrębnienie różnych dusz właściwych rozmaitym formom życia zaważyło na określeniu hierarchii bytów.

Z kolei w starotestamentowych dziejach początków świata i ludzkości czytamy, że Bóg rzekł:

Uczynimy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas, a niech władają rybami morza i ptactwem nieba, i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi<sup>3</sup>.

Człowiek jest tu nie tylko oddzielony od reszty przyrody, gdyż jako jedyna istota został stworzony na podobieństwo Boga, lecz także uzyskał prawo władania zwierzętami. Potwierdzone to zostało w dalszej części Księgi rodzaju: „Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, i wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi”<sup>4</sup>. Nie-ludzkie stworzenia zostały darowane człowiekowi, by ten mógł wypełnić bożą wolę.

W kulturze europejskiej, czy szerzej – zachodniej, hierarchiczna struktura przyrody z wyraźnym wyodrębnieniem gatunku ludzkiego i postawieniem go ponad innymi bytami miała określone konsekwencje ideowe, społeczne, gospodarcze. Ideowe konsekwencje dobrze oddają uwagi Pico Della Mirandoli o kondycji ludzkiej poczynione w rozprawie *De dignitate hominis* z 1486 r. Czytamy tam, że Bóg rzekł:

O, Adamie! Nie dałem ci ni osobnego miejsca, ni własnego oblicza, ni też żadnego szczególnego przymiotu, ale ty sam będziesz musiał je zdobyć i posiadać: zarówno swe miejsce, oblicze, jak i swe przymioty. Natura obejmuje liczne stworzenia, które podlegają prawom przeze mnie ustanowionym. Ty, którego nic nie ogranicza, gdyż uczyniłem cię twoim własnym sędzią, sam musisz się określić (...). Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani

<sup>3</sup> Księga rodzaju, 1, 26, [w:] Pismo Święte: Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół pod red. M. Petera (Stary Testament), M. Wolniewicza (Nowy Testament), wyd. 1, Poznań 2006, s. 27.

<sup>4</sup> Ibidem, 1, 28, s. 27.

ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, ale za to – będąc panem samego siebie – ty sam będziesz kształtować swobodnie swoją formę, tak jak to czynią malarz albo rzeźbiarz. Możesz stoczyć się do form niższych, jakie są właściwe zwierzętom, albo wznieść się i osiągnąć formy wyższe, boskie<sup>5</sup>.

W tym ujęciu pozycja ludzi zostaje ściśle określona pomiędzy zwierzętami a aniołami, a samodoskonalenie człowieka wiąże się z nieustannymi staraniami przekroczenia zwierzęcej (w domyśle – niższej w hierarchii) kondycji. O tym, jak bardzo ten sposób myślenia o człowieku dystansującym się od świata zwierząt przenika kulturę, świadczy chociażby język. Powiedzenie o kimś, że zachowuje się jak zwierzę, ma negatywne konotacje, wskazujące na brak ogłady i samokontroli. Także przymiotnik „nie ludzki” ma wydźwięk negatywny, odnosi się do zachowań agresywnych, okrutnych i – co szczególnie istotne dla poruszanych w tym artykule zagadnień – jest jakoby charakterystyczne dla zwierząt, „do królestwa których swej biologicznej przynależności homo sapiens nie akceptuje”<sup>6</sup>. Nastawienia tego nie zmieniły nawet badania Charlesa Darwina dotyczące ewolucji i naszego zwierzęcego pochodzenia. Wręcz przeciwnie, chociaż badacz ten udowodnił, że wyewoluowaliśmy ze zwierzęcych i roślinnych form życia, to jednak sam proces ewolucji, w którym człowiek jawi się jako ostatnie, najdoskonalsze ogniwo, sprzyja myśleniu o *Homo sapiens* jak o wyjątkowym, stojącym ponad innymi bytami.

Ugruntowane tradycją przeświadczenie o podrzędnej i służebnej roli zwierząt oraz roślin miało i ma nadal określone konsekwencje społeczne i gospodarcze. Przyroda, zarówno ta ożywiona, jak i nieożywiona, stała się przestrzenią ludzkiej penetracji i eksploatacji. Od oświecenia działania te wiązano z planowym i racjonalnym działaniem. Kartezjusz w „Rozprawie” z 1637 r. pisał, że jego metoda rozumnego myślenia i działania winna przyczynić się do wyzwolenia „od niezliczonych chorób tak ciała, jak i umysłu, a może nawet także od starczej niemocy”. To wiedza miała prowadzić do osiągnięcia takiego stanu. Jej siła, dzięki której filozof chciał odkryć „sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios miała pozwolić ludziom stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”<sup>7</sup>. Pokłosiem tego sposobu myślenia i działania było regulowanie rzek, wycinanie lasów i zalesianie innych obsza-

<sup>5</sup> Cyt. za: A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999, s. 34.

<sup>6</sup> J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 130.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1988, s. 72-73.

rów, tworzenie sztucznych zbiorników wodnych, a także zakrojone na dużą skalę w XIX w. osuszanie bagien. Dzisiaj przyroda jest już nie tylko podporządkowywana ludziom, lecz także przez nich przetwarzana i wytwarzana. Dość wspomnieć o genetycznym modyfikowaniu roślin i zwierząt, by zwiększyć wydajność rynku spożywczego lub w celu podniesienia ich walorów estetycznych (czego przykładem mogą być rośliny-hybrydy upiększające przydomowe ogródki i tarasy). Można zaryzykować twierdzenie, że jedną z przyczyn takich działań jest uświęcone tradycją przekonanie o hierarchicznej strukturze form życia oraz służebnej roli przyrody wobec człowieka. Niezależnie bowiem od tego, czy mowa o kreacjonizmie w tradycji judeo-ochrześcijańskiej, czy o ewolucjonizmie darwinowskim, pozycję człowieka względem zwierząt, roślin oraz reszty przyrody przedstawia się jako uprzywilejowaną. Wyznaczona w Księdze rodzaju hierarchia istot odizolowała ludzi od zwierzęcej kondycji, a oświeceniowe aspiracje do opanowania i podporządkowania przyrody skłaniały do myślenia o niej jak o przeciwniku, którego trzeba dobrze poznać, by później móc go ujarzmić, a ostatecznie także przekształcić zgodnie z oczekiwaniami ludzi.

Naszkiecowany powyżej sposób myślenia był i nadal jest utwierdzany oraz przekazywany w znakach kultury, na przykład w formie wizualnej. Dzieła sztuki, rysunki poglądowe dołączane do podręczników szkolnych, czy sposób prezentowania miejsca i roli człowieka pośród innych form życia w przestrzeniach muzealnych, najczęściej – świadomie lub nieświadomie – realizują antropocentryczną wizję świata. Przykładowo, należący do kanonu sztuki renesansowej fresk Stworzenie Adama na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej autorstwa Michelangela Buonarrotiego zwanego Michałem Aniołem wyraźnie akcentuje podobieństwo człowieka do osobowego Boga (ponieważ ten również został przedstawiony w ludzkiej formie – il. 1). Na fresku zarówno Bóg, jak i człowiek to mężczyźni, przy czym Boga przedstawiono jako starszego mężczyznę, co ma wydźwięk patriarchalny, umocowujący niejako „z natury” określony porządek rodzinny oraz społeczno-polityczny. Kwestia ta jest istotna w dyskursie feministycznym, czego tutaj nie będę rozwijała, ograniczając się jedynie do tego, że obraz osobowego Boga-mężczyzny sprzyja myśleniu o przyrodzie jako dziele człowieka o określonej płci (Bóg-mężczyzna), a jednocześnie sprzyja myśleniu, że człowiek to mężczyzna (Adam). Analizując fresk Michała Anioła można pójść w innym kierunku. Przedstawiony Bóg i człowiek są rasy białej, co sprzyja utwierdzaniu wizji o primacie tej rasy w „boskim porządku świata”. Tu ujawnia się szerokie spektrum problematyki kolonialnej i postkolonialnej, czego również nie będę



Il. 1. Michelangelo Buonarroti nazywany Michałem Aniołem, Stworzenie Adama, fresk na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej, 1510 r. (fot. G. Gajewska)

zgłębiała w tym artykule, sygnalizując jedynie, że sztuki plastyczne, podobnie jak inne utwory artystyczne, włączone są w zawiłą sieć dyskursu władzy (w rozumieniu Michela Foucaulta). W kontekście interesujących mnie tu relacji ludzie–zwierzęta fresk ten utwierdza wyjątkowy status człowieka (mężczyzny rasy białej) w boskim akcie tworzenia. Biorąc pod uwagę, że dzieło Michała Anioła zaliczane jest do kanonu sztuki włoskiej, europejskiej, zachodniej, światowej, można przypuszczać, że poza walorami artystycznymi, przekazywane, a więc także popularyzowane, są także określone wartości, normy, sposoby porządkowania świata i chociaż nie zawsze są one uświadomione (zresztą najczęściej są nieświadomione), to wpływają na to, w jaki sposób postrzegamy oraz budujemy relacje między płciami, rasami, gatunkami.

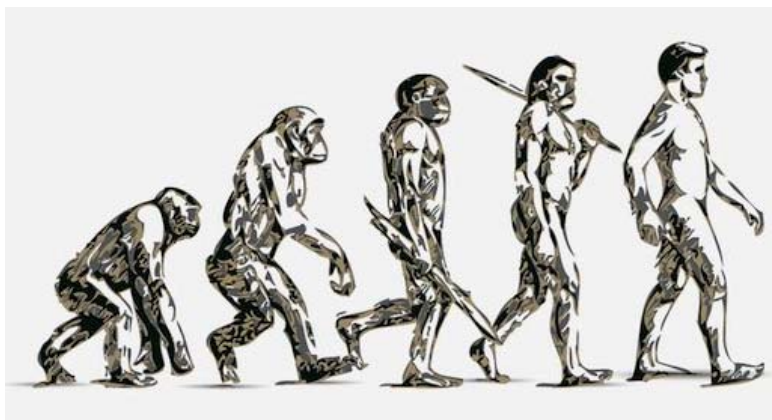
Maskulinistyczną, rasowo białą i antropocentryczną wizję przyrody utwierdzają także schematyczne rysunki ewolucji przedstawiane w podręcznikach szkolnych. Chcę być dobrze zrozumiana – nie chodzi o to, że ewolucjonizm realizuje ten sam model światopoglądowy co kreacjonizm<sup>8</sup>, ponieważ tak nie

<sup>8</sup> Terminów „ewolucjonizm” i „teoria ewolucji” nie należy traktować jako synonimów. Na temat różnic w terminologii: teoria ewolucji a darwinizm/ewolucjonizm wspomina J. Weiner, Po co dziś czytać Darwina?, [w:] O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt, Warszawa 2009, s. XXIII. Należy podkreślić, że do dzisiaj każdą nową koncepcję w dziedzinie biologii sprawdza się pod kątem niesprzeczności z teorią ewolucji. Jednocześnie zwolennicy kreacjonizmu podejmują próby podważenia tej teorii. Przykładem takich prób może być „alternatywna” koncepcja pojawienia się rozmaitych gatunków roślin i zwierząt na Ziemi opierająca się na założeniach światopoglądu kreacjonistycznego, jak na stronach Creation Museum [online]. Creation Museum [dostęp: 2009-12-10]. Dostępny w Internecie: <[http://www.harunyahyaconferences.com/Creation\\_Museum.html](http://www.harunyahyaconferences.com/Creation_Museum.html)>.

jest (mimo oficjalnie uzgodnionego stanowiska w tej kwestii znoszącego sprzeczność), lecz o to, że sposób, w jaki ilustruje się procesy ewolucyjne, uprzywilejowuje ludzi, a w dodatku ludzi o płci męskiej i białej rasie. Na rysunkach tych poszczególne formy życia jawią się jedynie jako „ogniwa przejściowe” prowadzące do najbardziej rozwiniętego bytu jakim jest człowiek. Zwierzęca kondycja *Homo sapiens* jest tu zarówno podkreślana, jak i przekraczana, a owo bliżej nieokreślone przekroczenie (w pop-nauce określane jako brakujące ogniwo) urasta do rangi „nadmaturalnego zjawiska”. W większości przypadków na schematach procesów ewolucji ssaków naczelnych z rodziny człowiekowatych „ogniwem końcowym” jest *Homo sapiens* płci męskiej, rasy białej (il. 2). Chociaż we współczesnych systemach edukacyjnych zwraca się uwagę na to, by proces ewolucji ssaków naczelnych przedstawiać z uwzględnieniem obu płci i zróżnicowania rasowego, to jednak w powszechnym odbiorze ciągle uruchamia się kulturowa „matryca” hierarchii płci, ras, gatunków.

Maskulistyczny, biały rasowo i antropocentryczny wymiar przyrody realizują także muzea. W londyńskim Muzeum Historii Naturalnej (*Natural History Museum*) w dziale poświęconym ewolucji ssaków naczelnych główne miejsce zajmuje gablota z rzeźbą człowieka płci męskiej, rasy białej w otoczeniu dwóch spreparowanych, wypchanych zwierząt z rodziny człowiekowatych (*Hominidae* – il. 3). Moją uwagę zwróciła niewspółmierność prezentacji człowiekowatych. *Homo sapiens* jawi się tutaj nie tyle jako przynależący do rodziny (w sensie przyrodniczym), co raczej od niej odseparowany: człowiek to rzeźba nawiązująca do estetycznych wzorców renesansowo-klasycystycznych. Poniżej ludzkiej postaci znajdują się człowiekowate zwierzęta, lecz nie są to rzeźby, lecz... spreparowane, wypchane zwierzęta. Ten sposób prezentacji człowieka-rzeźby usytuowanego centralnie w otoczeniu spreparowanych małp sprzyja raczej podkreśleniu różnic między ludzkimi i nie-ludzkimi<sup>9</sup> zwierzętami, a nie akcentowaniu przynależności do jednej rodziny człowiekowatych.

<sup>9</sup> Przymiotnik „nie-ludzki” ma negatywne konotacje. Z tych powodów w posthumanistyce dystansującej się od wyraźnego przeciwstawienia sobie ludzi i zwierząt stosuje się raczej zapis „nie-ludzki”, co wskazuje na neutralny aksjologicznie zapis przynależności do gatunku *Homo sapiens*. W tym nurcie intelektualnym najczęściej mamy do czynienia z orzecznikowym zastosowaniem przymiotnika z przeczeniem, a między nimi łącznikiem, co w pisowni funkcjonuje jako „nie-ludzki”. Polska badaczka idei humanistycznych Monika Bakke wyjaśnia, że poprzez ten wariant pisowni można „podkreślić łączność tego, co ludzkie, z tym wszystkim, co do naszego gatunku nie należy”. M. Bakke, *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 8. W niniejszym artykule, odwołując się do posthumanistycznych idei, również będę stosowała taki zapis.



Il. 2. Rysunek ukazujący proces ewolucji ssaków naczelnych z rodziny człowiekowatych [online]. Informator Gdański [dostęp: 2015-05-15]. Dostępny w Internecie: <[http://www.informatorgdanski.pl/teksty,technika,7,1,ewolucja\\_czlowieka\\_co\\_dalej\\_,134.html](http://www.informatorgdanski.pl/teksty,technika,7,1,ewolucja_czlowieka_co_dalej_,134.html)>



Il. 3. Jedna z ekspozycji dotycząca antropogenezy w londyńskim Muzeum Historii Naturalnej (Londyn 2012, fot. Marta Gajewska)

Paradoksalnie więc muzealna prezentacja mająca na celu ukazanie naszego zwierzęcego rodowodu ukazuje coś zgoła innego – człowieka wyizolowanego ze świata zwierząt.



## KRYTYKA POSTAWY ANTROPOCENTRYCZNEJ

Przedstawiona powyżej postawa antropocentryczna jest trudna do zaakceptowania z perspektywy posthumanistycznej<sup>10</sup>. Rozwijające się od przełomu lat 60. i 70. XX w. idee ekologiczne nie pozwalają na podtrzymywanie dłużej takich relacji między człowiekiem a przyrodą, w których gatunek ludzki zajmuje uprzywilejowaną pozycję. Krytyce poddano obraz ładu przedstawiony w Księdze rodzaju, zgodnie z którym człowiek czyni sobie ziemię poddaną i panuje nad wszystkimi stworzeniami, a także oświeceniowe aspiracje do odkrycia sposobu funkcjonowania przyrody, by później móc ją kształtować według ludzkiego zamysłu. Bezpośrednia droga rozumowania, prezentowana na przykład przez Hansa Jonasa, prowadziła od krytyki szczególnej pozycji, jaką człowiek zajmuje względem przyrody w tradycji judeo-chrześcijańskiej, do współczesnej praktyki, która może doprowadzić do totalnego zniszczenia środowiska naturalnego, a także ograniczenia i degeneracji naturalnych obszarów życia wielu gatunków zwierząt. Jonas zaproponował rezygnację z władania przyrodą na rzecz odpowiedzialności wobec przyrody<sup>11</sup>. Z kolei Klaus Michael Meyer-Abich oświeceniowej wizji ujarzmionej przyrody przeciwstawiał koncepcję „pokoju z przyrodą”. Z przedstawionego przez niego toku myślenia wynikają określone konsekwencje dotyczące relacji między nami a zwierzętami. Człowiek jawi się tu nie jako pogromca, dyktator, dysponent wszelkich zasobów przyrody, lecz jako istota, na której spoczywają

<sup>10</sup> W posthumanistyce zainteresowanie człowiekiem nie zostaje porzucone, lecz odchodzi się od postawy antropocentrycznej. Przedrostek „post” wskazuje na przesunięcie akcentu z problemów i postaw intelektualnych podkreślających uprzywilejowaną pozycję człowieka w świecie na postawy nie-antropocentryczne. Jest to zatem humanistyka nie-antropocentryczna, aczkolwiek wyrażenie to samo w sobie jest paradoksalne, podważające zasadność humanistyki w ogóle, wszak *anthropos* jest głównym podmiotem badań humanistyki i postawy humanistycznej. Z tych powodów wyrażenie „humanistyka nie-antropocentryczna”, a obok niego inne, takie jak: „antropologia niehumanistyczna”, „antropologia rzeczy”, „antropologia cyborgów” czy wreszcie „posthumanistyka” wzbudzają zastrzeżenia. Jest to jednak problem pojawiający się zawsze, gdy dla opisu zespołu nowych tendencji, kierunków badawczych, postaw intelektualnych brakuje „odpowiednich słów”, nie doczekały się jeszcze właściwej sobie terminologii. Przedrostek post- wskazuje na niemożność uchwycenia nowych zjawisk w siatkę stosowanych niegdyś pojęć i kategoryzacji oraz konieczność szukania jakiś innych metod, które pozwoliłyby uchwycić owe zjawiska. W przypadku terminów „humanistyka nie-antropocentryczna” i „posthumanistyka” istotne jest to, że sygnalizują one zmianę dominanty w zakresie tendencji, kierunków, metod badawczych (post)humanistyki. Odwołują się one już nie do humanizmu jako określonej postawy wobec świata stawiającej człowieka w centrum świata, lecz do nieesencjalistycznie i niehierarchicznie zorientowanego posthumanizmu. Szerzej na ten temat zob. G. Gajewska, Człowiek/zwierzęć/roślina/maszyna – perspektywa posthumanistyczna, *Studia Europaea Gnesnense* 4, 2012, s. 225-246.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.

określone obowiązki i etyczne zobowiązania wobec goszczącego go świata zamieszkiwanego także przez inne istoty.

Jednym z celów posthumanistyki jest intelektualne wspieranie działań ochronnych różnych gatunków, co jest logiczną konsekwencją wcześniejszych badań nad wieloaspektowością form opresyjności, dominacji, kolonizacji prowadzonych w ramach studiów feministycznych i postkolonialnych. Z tej perspektywy antropocentryzm to postawa opresyjna względem innych bytów, ale także postawa ograniczająca samego człowieka, który uporczywie trzymając się przekonania o swej wyjątkowości, zamyka przed sobą możliwość spontanicznego otwarcia na inną wersję siebie samego. Jak czytamy w „Błonach umysłu” Brach-Czajny:

mocny podmiot dawnej filozofii w swej sztywności jest za ciasny i w dzisiejszych warunkach za mało pojemny dla możliwości, jakie dostrzegliśmy. Dlatego jest kwestionowany. Przypuszczam, że stary, sztywny podmiot zostaje zdemontowany nie po to, by go unicestwić, lecz powiększyć<sup>12</sup>.

Nie jest to już postmodernistyczny „podmiot zwielokrotniony”, lecz raczej taki, który otwiera się na otoczenie. Bakke w komentarzu do koncepcji Brach-Czajny podkreśla, że

„wewnętrzna ruchliwość” zastępuje dawną koncepcję ruchliwości zewnętrznej, jesteśmy bowiem już zawsze fuzją, tym, co niegdyś uważane było za ontologicznie nieczyste<sup>13</sup>.

Owa „wewnętrzna ruchliwość”, dzięki której akceptujemy to, co ontologicznie nieczyste, ujawnia się m.in. w upłynnianiu, czy rozmazywaniu granic między ludzkim a zwierzęcym, cielesnym a mechanicznym, wewnętrznym a zewnętrznym. Autorka „Błony umysłu”, pisząc o żywej tkance, jaką sami stanowimy<sup>14</sup>, pewnych elementach świata, które na chwile stają się nią, to znów od niej odlatują<sup>15</sup>, obcowaniu z powietrzem<sup>16</sup>, daje wyraz odchodzenia od „wyobrażenia własnej wyjątkowości, choć indywidualistom, jakimi jesteśmy, podobne myśli mogą wydawać się nieprzyjemne”<sup>17</sup>. Projekt „wewnętrznej ruchliwości” zakłada reorganizację siatki pojęć, używanie nowych metafor, pozwalających wyrazić symbiotyczne związki człowieka z powietrzem, ska-

<sup>12</sup> J. Brach-Czajna, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 120.

<sup>13</sup> M. Bakke, *Nieantropocentryczna tożsamość*, [w:] A. Gwóźdź, A. Nieracka-Ćwikiel (red.), *Media, ciało, pamięć: o współczesnych tożsamościach kulturowych*, Warszawa 2006, s. 46.

<sup>14</sup> J. Brach-Czajna, *Błony*, s. 10.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 14.

łami, roślinami<sup>18</sup>. Stąd w „Błonach umysłu” czytamy o jaskini wypełnionej „żywą gąbką płuc, którą pokrywają miliony powietrznych pęcherzyków, jak mikroskopijny żabi skrzek”<sup>19</sup>, o kropli wody zdumiewającej „podejmowanym wysiłkiem istnienia”<sup>20</sup> czy śmiechu na powierzchni strumienia<sup>21</sup>. Kreowanie poszerzonej i elastycznej tożsamości wymaga więc zmiany w podejściu do nie-ludzi, nowego sposobu zdomowienia się wśród przedmiotów, zwierząt, roślin oraz opowiadania o nich jako współuczestników oraz współorganizatorów ludzkiego życia.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na kategorię *zoe*, która w posthumanistyce nie jest już wyraźnie oddzielana od *bios*, jak chciał tego Arystoteles. W klasycznym ujęciu *bios*, czyli dobre życie (życie człowieka-mężczyzny), jest godne uwagi oraz ochrony. Z kolei kategorię *zoe*, którą określano biologiczny aspekt życia, w tym zaspokajanie potrzeb fizjologicznych, traktowano jako sferę banalnej codzienności niewartą szczególnego namysłu. W nieklasycznym ujęciu łączenie *bios/zoe* poszerza perspektywę badań nad ludzkim życiem. Bakke podkreśla za Rosi Braidotti, że takie podejście jest inspirujące, gdyż *bios* określa sferę ludzką, natomiast *zoe* wykracza poza nią:

Życie jest w połowie zwierzęce, nie-ludzkie (*zoe*), a w połowie polityczne i dyskursywne (*bios*). *Zoe* jest tą ubogą połową pary poprzedzającą *bios* jako inteligentną połowę (...). *Zoe* oznacza bezrozumną witalność Życia toczonego się niezależnie i bez względu na racjonalną kontrolę<sup>22</sup>.

Takie ujęcie problemu skłania do rezygnacji z patrzenia na ludzkie życie jak na coś wyizolowanego od życia innych form, nie pozwala na utrzymywanie pozycji antropocentrycznych. W konsekwencji stajemy przed pytaniami o naszą tożsamość i przynależność gatunkową.

---

<sup>18</sup> Zwraca na to uwagę także Grzegorz Grochowski, analizując wcześniejszą pracę Brach-Czajny „Szczeliny istnienia”: „Otóż autorka chce mówić o doświadczeniu niewięzionym w krępujących siatkach pojęć i niezapśredniczonym przez kulturowe konwencje. (...) Dlatego medytacyjno-dywagacyjny tok opisywanych rozważań nie posuwa się konsekwentnie od przesłanek do wniosków, lecz raczej wypróbowuje różne sposoby mówienia, przymierza się do różnych perspektyw, zatacza koło wokół niewystawianego centrum”. G. Grochowski, *Tekstowe hybrydy: literackość i jej pogranicza*, Wrocław 2000, s. 220-221.

<sup>19</sup> J. Brach-Czajna, *Błony*, s. 22.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>22</sup> Cyt. za: M. Bakke, *Post-antropocentryczne ciała: symbionty, protezy, liminalne życia*, *Kultura Współczesna* 1, 2009, s. 138 (cytat pochodzi z książki: R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006, s. 37).

## MIĘDZY LUDZKIMI I NIE-LUDZKIMI ZWIERZĘTAMI

Najistotniejsze zagadnienia posthumanistyki dotyczą tożsamości gatunkowej i jej płynnych granic. Namysł skierowany jest na relacje i ich płynność między tym co ludzkie i nie-ludzkie, a więc na związki człowieka z innymi zwierzętami, czy jeszcze szerzej: z roślinami, piaskiem, wodą. W posthumanistyce podmiot to niekoniecznie człowiek, lecz na przykład zwierzę, nie tylko w takim sensie, że człowiek jest jednym z wielu gatunków zwierząt, lecz także w tym sensie, że nie-ludzkie zwierzęta, chociaż różnią się od nas, są istotami żywymi i koegzystującymi z ludźmi. Dlatego na przykład Donna Haraway, Lynn Margulis, Peter Singer, Richard Ryder przeciwstawiają się protekcyjności wobec zwierząt i ich dyskryminacji. W tym rozdziale szczególną uwagę chcę zwrócić na zwierzęta laboratoryjne, które szczególnie są narażone na rozmaite formy opresji, inwigilacji i przemocy.

Biorąc pod uwagę współczesne procesy cyborgizacyjne: wszechogarniającą ingerencję nauki i technologii w przyrodę, a więc także w ludzkie i zwierzęce ciała biologiczne oraz genetyczne manipulacje, dostrzec trzeba, że relacje między nami a zwierzętami są obecnie problemami społecznymi, a więc politycznymi i etycznymi. Rozwój nauk medycznych dokonywał się przez długi czas przy jawnej lub milczącej aprobacie społecznej wobec okrutnych eksperymentów na zwierzętach. Określenie szczura jako „bohatera nauki” traktować należy jako wątpliwe wyróżnienie tego gryzonia spośród innych zwierząt<sup>23</sup>, biorąc pod uwagę, że w imię nauki i dobra człowieka, w ciągu ostatnich 400 lat<sup>24</sup>, był on poddawany sekcji zwłok, wiwisekcji, porażeniom prądem, zarażaniem różnymi chorobami, manipulowano jego genami i kontrolowano jego zachowania za pomocą fal radiowych. Jak pisze Jonathan Burt, autor książki „Szczur”, twierdzenie

zgodnie z którym szczur jest idealnym zwierzęciem eksperymentalnym, wiąże się z tym, że to sama nauka stworzyła ten ideał konstruując jednocześnie siebie, na przykład budując laboratoria i konstruując narzędzia<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> W takim też sensie wyrażenie „szczur” jest „bohaterem naukowym” – z naciskiem na ambiwalencje wobec tego sformułowania używa go Jonathan Burt w książce „Szczur”. Jeden z rozdziałów poświęcony jest eksperymentom naukowym z wykorzystaniem tych zwierząt jako „materiałów badawczych”. J. Burt, *Szczur*, Kraków 2006.

<sup>24</sup> Jak podaje Burt, pierwsza udokumentowana sekcja zwłok szczura odbyła się w 1621 r. *Ibidem*, s. 94.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 94.

Laboratoria i używane tam narzędzia przedstawiono jako integralną strukturę porządku modernistycznego zaprogramowanego przez stosowane narzędzia na postęp i chwałę oświeconego społeczeństwa, w którym ofiary zwierząt traktuje się w porządku epistemologicznym jako konieczne.

Dyskurs antropocentrycznej władzy nad zwierzętami (w tym przypadku gryzoniami), która uprawomocnia się przez wytworzone przez ludzi narzędzia, procedury i metody ich weryfikacji rozciąga się także na inne ssaki. Burt dostrzega podobieństwo pomiędzy losami szczurów a psów laboratoryjnych, zwłaszcza w eksperymentach Iwana Pawłowa i jego współpracowników. Przyłącza się on do uwag krytyka strategii naukowej Pawłowa:

Pies laboratoryjny jako technologia i organizm (...) w fabryce fizjologicznej (czyli w laboratorium); te psy były równocześnie technologiami, fizjologicznymi przedmiotami badań oraz ich wytworami<sup>26</sup>.

Zwierzęta te były tak przedmiotami badań, jak i ich monstrualnymi wytworami, organizmami i produktami biotechnologii. Zwierzęta laboratoryjne można traktować jako realność, a jednocześnie symbol nowoczesnego dyskursu władzy nad ciałami, tyle że nie ludzkimi, a zwierzęcymi; dyskursu, w którym zwierzęta całkowicie tracą wymiar żyjących, czujących istot, a stają się „zbiorem tkanek”: łączonych, rozdzielanych, przekształcanych, programowanych na oczekiwania człowieka nowoczesnego.

Zwierzętom laboratoryjnym wiele uwagi poświęciła biologka, feministka o lewicowych poglądach Donna Haraway. Podobnie jak Burt, tak i ona szczególnie uwagę zwraca na szczury i myszy wykorzystywane w eksperymentach medycznych. Haraway traktuje te gryzonie jako realne, żyjące i cierpiące istoty, a jednocześnie jako symbol współczesnej technomedycyny. Kwestie te wyjaśniała w książce „Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan@Meets OncoMouse®. Feminism and Technoscience” opublikowanej w 1997 r., a także w esejach zebranych pod tytułem „Living Images: Conversations with Lynn Randolph”. W owych wyjaśnieniach ważną rolę odgrywa interpretacja obrazu *The Laboratory/The Passion of OncoMouse* autorstwa Lynn Randolph (il. 4):

Biotechnologiczne – biomedyczne laboratoryjne zwierzę jest jedną z kluczowych figur zamieszkujących współczesną kulturę; takie figury pochłaniają i zmieniają tych, których dosięgnie ich dotyk. One „wycielają” [body forth] znaczenia dla społeczności: Randolph namalowała swoją trans-specyficzną ludzko-mysią hybrydę w ramach dyskusji z moim tekstem

<sup>26</sup> Ibidem, s. 174-175.



Il. 4. Lynn Randolph, *The Laboratory/The Passion of OncoMouse*, obraz olejny, 1994 r. [online]. Lynn Randolph [dostęp: 2011-11-14]. Dostępny w Internecie: <[http://www.lynnrandolph.com/images/oncoMouse\\_lg.jpg](http://www.lynnrandolph.com/images/oncoMouse_lg.jpg)>.

„Mice into Wormholes”, który dotyczy problematycznych wątków wiodących niczym liczne macki od naturalno-technologicznego ciała pierwszego na świecie opatentowanego zwierzęcia – OncoMouse – modelu do badań raka piersi wyprodukowanego przez genetyczną inżynierię, która łączy geny z różnego rodzaju organizmów. Jako model transgeniczna mysz jest zarówno metaforą jak i narzędziem rekonfigurującym wiedzę biologiczną, laboratoryjną praktykę, prawo własności, ekonomiczną przyszłość, a także zbiorowe i osobiste nadzieje oraz obawy<sup>27</sup>.

W tym ujęciu transgeniczna OncoMouse jest zarówno realnym, żyjącym i cierpiącym zwierzęciem, jak i figurą współczesnej technomedycyny. Cierpienia gryzonia, których doświadcza w imię dobra ludzkości, skłaniają Randolph, a za nią Haraway, do spojrzenia na jej los w kategoriach religijnego męczeństwa, pasji (stąd korona cierniowa na głowie myszy, co kojarzy się

---

<sup>27</sup> D. Haraway, *Living Images: Conversations with Lynn Randolph* [online]. Lynn Randolph [dostęp: 2012-03-15]. Dostępny w Internecie: <<http://www.lynnrandolph.com/essays/haraway-2.html>>.

z męczeńską śmiercią Jezusa Chrystusa). Z kolei umieszczenie transgenicznej myszy w pudełku, do którego z zewnątrz zagląдают ludzie, można interpretować jako skazanie OncoMouse na nieustającą inwigilację, poddanie jej kontroli oraz nadzorowi. Człowiek poprzez stworzone przez siebie narzędzia laboratoryjne, sprawuje tu niczym nieograniczoną władzę nad losem zwierzęcia.

Taki sposób określania relacji między ludźmi i nie-ludźmi wzbudza dziś sprzeciw wielu. Haraway w trzecim rozdziale książki „When Species Meet” z 2008 r. opowiada się za współdzieleniem odpowiedzialności ludzi i zwierząt w nowej organizacji świata i stosowaniu narzędzi (a więc także laboratoriów), za pomocą których świat ten mamy budować<sup>28</sup>. Biolożka uważa, że trudno pojąć, co dzieje się w laboratoriach,

jeśli wyobrażamy sobie zwierzęta lub ludzi jako istoty o w pełni zabezpieczonych granicach, przypominające posesywne jednostki [*possesive individuals*]<sup>29</sup>.

Tak jak łączą nas różne relacje ze zwierzętami udomowionymi i dzikimi, tak też część naszej rzeczywistości stanowią zwierzęta laboratoryjne, a je łączą wielorakie sieci powiązań z ludźmi. Ważne jest jednak to, jak ustanawia się te relacje. Haraway nie neguje eksperymentów medycznych z udziałem zwierząt, lecz uważa, że „praktyki te nie powinny nigdy pozostawiać ludzi w moralnym komforcie, absolutnie pewnych słuszności swych działań”<sup>30</sup>. Chodzi więc o odstąpienie od ludzkiej arogancji wobec nie-ludzi, motywowanej tym, że posługujemy się językiem, mamy świadomość swego istnienia i nieuchronności śmierci, posiadamy wysoko rozwiniętą inteligencję. Ani humanistyczne, ani religijne sposoby porządkowania świata nie mogą sprostać wyzwaniom budowania nowego typu relacji między ludźmi a zwierzętami, opartych na praktyce troski i świadomości, że my-ludzie tkwimy

pośrodku splątanej wielu istnień, będąc różnorodnymi istotami stojącymi we wzajemnych relacjach: to oto zwierzę, to chore dziecko, ta wioska, te trzody, te laboratoria, te okolice miasta, te przemysły i gospodarki, te ekologie tworzące nieskończone powiązania między naturami a kulturami<sup>31</sup>.

Według Haraway przeciwstawianie sobie natur i kultur nie pozwala ustanowić sieci wzajemnych relacji, a skłania jedynie ludzi do opowiedzenia się za

---

<sup>28</sup> Rozdział tej książki został opublikowany w języku polskim: D. Haraway, Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie, *Krytyka Polityczna* 15, 2008, s. 102-116.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 104.

jedną z dwóch skrajnych opcji: albo pozostawienie zwierząt sobie samym jako całkowicie odrębnych, niezwiązanych z nami istot, albo też bezwzględne podporządkowanie zwierząt pragmatycznym celom wyznaczonym przez ludzi. W posthumanistycznej koncepcji Haraway dualizm taki prowadzi do materialno-etyczno-polityczno-epistemologicznej niewydolności. Dlatego postuluje: „Musimy znaleźć inną relację do natury poza reifikacją i posiadaniem”<sup>32</sup>.

Przejście od humanizmu do posthumanizmu, od antropocentryzmu do myślenia kategoriami nie-antropocentrycznymi ujawnia się także w tekstach Petera Singera i Richarda Rydera. Jeśli Haraway pisze o ludziach i zwierzętach z perspektywy ich wzajemnego usieciowienia, współzależności, zmiennych sojuszy, to Singer i Ryder odwołują się do metafor zaczerpniętych z *science fiction* i projekty etyczne opierają na relacji człowiek–Obcy (przybysz)<sup>33</sup>.

### ZWIERZĘ JAKO OBCY, ZWIERZĘ JAKO INNY

W propozycji nowej etyki wykraczającej poza tzw. gatunkowizm czy szowinizm gatunkowy, przedstawionej przez bioetyka Petera Singera, pojawia się metafora „zwierzę jest Obcym”. Bioetyk w książce „O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej” zaproponował, by spróbować wyobrazić sobie zwierzęta jako obcych przybyszy, przyjaznych kosmitów, którzy dzwonią do drzwi naszego domu. Singer zauważa:

Jeśli kosmita zdolny jest mieć świadomą wolę trwania życia – już samo to jest powodem, by go nie zabijać. Lecz są także inne: jeśli może cieszyć się życiem, ma krewnych, których jego śmierć okryje żałobą, lub towarzyszy, którzy będą się obawiać, że ich też ktoś zastrzeli<sup>34</sup>.

W tym ujęciu nie ma żadnego powodu, by gatunkowizm pozwalał ludziom na protekcyjnalne zachowania czy usprawiedliwiał wyrządzenie

<sup>32</sup> D. Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, [w:] J. Wolmark (red.), *Cybersexualities. A Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace*, Edinburgh 1999, s. 315.

<sup>33</sup> Petera Singera etyka jakości życia – krytyka etyki tradycyjnej, [w:] *Etyka w teorii i praktyce*. Antologia tekstów, oprac. Z. Kalita, Wrocław 2001. Tytuł tego tekstu został wprowadzony przez autora antologii, jest to przedruk z książki Singera: *O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 205-225; na temat projektu Rydera zob. I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi ludzkiej wspólnoty. Egoizm gatunkowy*, [w:] *Etyka w teorii i praktyce*, s. 274-275. Tytuł tego tekstu został wprowadzony przez autora antologii, jest to przedruk z książki Lazari-Pawłowskiej: P.J. Smoczyński (red.), *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992, s. 24-27.

<sup>34</sup> Petera Singera etyka jakości życia, s. 294.



kosmicie krzywdy. Etyk wykorzystuje więc jeden z najpopularniejszych motywów *science fiction*, jakim jest spotkanie z kosmitami, by podkreślić obcość gatunkową, która jednak w żaden sposób nie upoważnia do protekcjonalizmu ani agresji. Singer dokonuje swoistej reinterpretacji tego motywu, jeśli w klasycznej *science fiction* Obcych przedstawia się najczęściej jako przybyszy wrogo nastawionych do ludzi, to etyk ukazuje przyjaźnie nastawionych kosmitów.

W projekcie nowej etyki autor książki „O życiu i śmierci” kwestionuje tzw. gatunkowizm jako cechę moralnie znaczącą z tych samych powodów, dla których ani rasa, ani płeć nie mogą być takimi cechami – w każdym z tych przypadków, jak podkreśla Singer, „są formami protekcjonalizmu lub egoizmu grupowego”<sup>35</sup>. Podważona więc zostaje zasadnicza różnica ludzkie-zwierzęce jako moralnie znacząca, a tym samym zakwestionowane zostaje stanowisko przeciwników łączenia ludzkich i zwierzęcych tkanek opierające się na moralności tradycyjnych systemów religijnych. Singer nie postuluje zastąpienia twierdzenia „człowiek to zwierzę” twierdzeniem „zwierzę to człowiek”, lecz wskazuje, że świadomość naszego zwierzęcego rodowodu i związane z nią badania medyczne stawiają ludzi wobec nieznanymi wcześniej pokoleniom problemów. Bioetyk podkreśla, że by uporać się z wyzwaniami współczesnej cywilizacji, nie wystarczy etyka tradycyjna. Przeszczepy organów, sztuczne zapłodnienie, aborcja, eutanazja wymagają ponownego przemyślenia granic między życiem a śmiercią. Singer dokonuje reinterpretacji wybranych przykazań starej etyki, by wskazać perspektywę kształtowania nowego systemu wartości. Uzasadnia to następująco:

Nie apróbuję żadnej wyrytej w kamieniu etyki. Są chyba lepsze sposoby zaradzenia słabościom etyki tradycyjnej<sup>36</sup>.

Według niego jednym ze sposobów winno być „nieustające myślenie; wszak można coś przemyśleć więcej niż raz”<sup>37</sup>. Singer proponuje więc pięć punktów nowej etyki, które według niego są bardziej adekwatne wobec wyzwań współczesnej cywilizacji: 1. Uznaj, że wartość ludzkiego życia się zmienia; 2. Bierz odpowiedzialność za konsekwencje własnych decyzji; 3. Szanuj pragnienie śmierci lub życia innej osoby; 4. Sprowadzaj na świat dzieci tylko wtedy, gdy są chciane; 5. Nie dyskryminuj na podstawie przynależności do

---

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 284.

<sup>37</sup> Ibidem.

gatunku. Każdy z tych punktów podważa fundamenty tradycyjnej – w ujęciu Singera, przede wszystkim chrześcijańskiej – etyki.

Autor książki „O życiu i śmierci” uważa, że zmiana stosunku do zwierząt stanowi jedno z najtrudniejszych wyzwań dla współczesnych przewartościowań postawy antropocentrycznej:

Tak bardzo przyzwyczailiśmy się mówić o prawach człowieka, godności ludzkiej, nieskończonej wartości ludzkiego życia, że nie będzie łatwo porzucić przekonanie, iż „ludzkie” jest czymś szczególnym<sup>38</sup>.

Singer uważa zmianę tej postawy za konieczną, ponieważ zakładając niższość zwierząt względem ludzi, na przykład ze względu na poziom inteligencji, milcząco uznajemy swą przewagę nad nimi, co miało (i ma nadal) określone implikacje w postaci eksperymentów medycznych z udziałem zwierząt. W tym ujęciu zwierzęta jawią się modelowym przykładem Obcego-ofiary. System uprawomocniający te praktyki opiera się na ich podporządkowaniu i cierpieniu, a jednocześnie praktyki te uznaje się za niezbędne. W przypadku takiego usytuowania zwierząt w świecie ludzi ważną kwestią okazuje się to, że żywe istoty poddawane eksperymentom nie dysponują językiem, w którym mogłyby wyrazić sprzeciw i postawić w stan oskarżenia system, który ich cierpienia uznaje za naturalną kolej ich losu. Rezygnacja z gatunkowizmu w ujęciu Singera zakłada także zmianę metod prowadzenia badań medycznych, przede wszystkim porzucenie eksperymentów na żywych, czujących zwierzętach, opartych na arbitralnych zasadach nierówności wyznaczonych przez człowieka.

Do zilustrowania tych zagadnień etycy często wykorzystują motywy *science fiction*, o czym świadczy eksperyment myślowy zaproponowany przez Richarda Rydera, który zajmuje się etycznymi konsekwencjami przewagi ludzi nad zwierzętami. Ryder proponuje, by wyobrazić sobie następującą sytuację: kosmici o dużej inteligencji i dysponujący wysoko rozwiniętą technologią przybywają na Ziemię, podporządkowują sobie ludzi, a następnie z pobudek pragmatycznych, podejmują eksperymenty na organizmach ludzkich. W tym przypadku to ludzie są zależni od Obcych, a niekomfortowość takiej sytuacji ma w ujęciu Rydera wskazać analogiczne relacje między człowiekiem a zwierzęciem<sup>39</sup>, które zostały oparte na dominacji.

Wyjście poza gatunkowizm podważa hierarchiczną strukturę człowiek–zwierzę, a jednocześnie zmusza do postawienia pytania, czy nie-ludzi należy

<sup>38</sup> Ibidem, s. 295.

<sup>39</sup> Zob. I. Lazari-Pawłowska, Kręgi, s. 274-275.

uznać za podmioty? W ostatnich latach pytanie to stawia się często w kontekście praw zwierząt. Wprowadzenie tego tematu do polityki wymaga przełamania głęboko osadzonych założeń antropocentrycznych i podważania uprawomocnionych przez te przekonania interesów. Jednak wprowadzenie praw zwierząt do dyskusji politycznych przebiega czasami utartymi szlakami emancypacji poszczególnych grup społecznych: robotników, kobiet, skolonizowanej ludności. Podkreśla się więc, że granica między tym, co ludzkie a tym, co zwierzęce nie jest absolutna<sup>40</sup>, lecz wyznaczona przez arbitralne zasady w celu umocnienia ludzkiej dominacji. W tym toku myślenia zauważyć można pewne analogie do kolejnych etapów walki o prawa wykluczonych i marginalizowanych istot ludzkich<sup>41</sup>. Na początku marginalizowane grupy kwestionują zasady odgradzające je od grupy/grup dominujących, a później przechodzą do postulatu stworzenia wspólnej płaszczyzny, która umożliwiłaby wprowadzenie zasady równości. Po tym etapie następuje kolejny, w którym pojawia się postulat uznania odmienności i akceptacji różnic. Równe prawa okazują się jednak niewystarczającą perspektywą, ponieważ marginalizowani zmuszeni zostają do zapośredniczenia norm wyznaczanych przez dominujących. Od pewnego czasu zauważyć można, że kształtuje się jeszcze inny typ polityki, w którym zagadnienie emancypacji nie wiąże się z koncepcją trwałej tożsamości. Przykładowo w obrębie dyskursu feministycznego propozycję zmiany dominanty złożyła wymieniana już Haraway, dla której cyborg stał się figurą mobilności, zmiennych sojuszy i przemieszczeń<sup>42</sup>. Na podobnych zasadach biolożka projektuje świecką, posthumanistyczną politykę (etykę) troski wobec zwierząt, o czym pisałam wyżej.

O negocjowalności wzajemnych tożsamości i interesów, aby móc zamieszkiwać wspólny świat, pisze także Bruno Latour w książce „Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji”. Podkreśla on, że:

<sup>40</sup> Zob.: M. Król, Pies, kot i ja, Res Publica Nowa 2, 2003.

<sup>41</sup> Por.: M. Gdula, Nie-ludscy sojusznicy, Krytyka Polityczna 15, 2008, s. 157-156. Przykładem myślenia o zwierzętach w kategoriach podporządkowany–dominujący, ofiara–prześladowca mogą być prace fotograficzne Sanji Iveković prezentowane w tym samym numerze Krytyki Politycznej, s. 8-13. Autorka zestawia portrety pobitych, pokrwawionych i posiniaczonych kobiet ze zdjęciami zwierząt, tym samym wyraźnie akcentując, że los zwierząt jest analogiczny do losu maltretowanych kobiet. W jednym i w drugim przypadku są to ofiary.

<sup>42</sup> D. Haraway, Manifest cyborgów: nauka, technika i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych, Przegląd Filozoficzno-Literacki 1, 2003, s. 49-87.

kompozycja wspólnego świata w toku doświadczeń i dyskusji nie będzie możliwa, dopóki jego mieszkańcy nie zgodzą się przejść od polemiki esencji do godzenia obyczajów<sup>43</sup>.

Konflikt między człowiekiem a przyrodą ma być zastąpiony poszukiwaniem takich rozwiązań, które pozwoliłyby różnym aktorom, czyli ludziom i nie-ludziom, funkcjonować we wspólnie zamieszkiwanym świecie. Zakres polityki negocjacji Latour rozszerza także na technologię i zastanawia się, jak wpływa ona na interesy różnych aktorów. Nie chodzi jednak o to, by rozpoznanie to wiodło do ustanowienia antropotechnokracji, lecz raczej o to, by proklamować konstytucję, w myśl której dobro aktorów i wspólny świat stałyby się sferą nieustannej negocjacji między ludźmi i nie-ludźmi. Za sprawą odkryć nauk przyrodniczych i wykorzystywanego w nich instrumentarium technicznego możemy sobie uzmysłwić, że jesteśmy ludźmi, a jednocześnie nie-ludźmi, czyli wymiennymi organami, zbiorem komórek; w ludzkim organizmie znajduje się więcej bakterii niż komórek, które składają się na budowę poszczególnych organów *Homo sapiens*, ale właśnie te bakterie okazują się niezbędne do życia. W tej perspektywie jesteśmy jednocześnie ludzkimi i nie-ludzkimi aktorami, funkcjonującymi w wielorakich, sieciowych relacjach z innymi aktorami.

**Grażyna Gajewska**  
**ON THE DOMINION OF PEOPLE OVER ANIMALS**  
**IN WESTERN CULTURE**  
**– A POSTHUMANIST PERSPECTIVE**

**Summary**

In this paper, I discuss the problem of human ascendance over animals. The issue is particularly important and often addressed in contemporary intellectual current referred to as posthumanism. In this framework, the interest in humanity is not abandoned, but one departs from the anthropocentric approach. The prefix “post” denotes a shift of focus, from problems and intellectual positions which underline the privileged status of the human to non-anthropocentric attitudes. These are non-anthropocentric humanities, although the designation itself is paradoxical, and undermines the legitimacy of the humanities in general, since *anthropos* is the principal subject of research of the discipline and the humanistic approach. For those

---

<sup>43</sup> B. Latour, *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009, s. 135.

reasons, “non-anthropocentric humanities” and other ones as well, such as “non-humanist anthropology”, “anthropology of objects”, “anthropology of cyborgs” or finally “posthumanities” provoke reservations. Still, this is a problem which always appears when appropriate words are lacking to describe a set of new tendencies, directions of research or intellectual approaches which have not yet developed a suitable terminology. The prefix “post” suggests that new phenomena cannot be rendered by means of the former notions and categories; new methods which make it possible have to be sought. In the case of notions such as “non-anthropocentric humanities” and “posthumanities”, the important thing is that they forecast as change of the dominant in the tendencies, directions and methods of (post)humanistic studies. They do not draw upon humanism as a specific approach to the world in whose centre one finds the human being, but to the non-essentialist and non-hierarchically oriented posthumanism.

### **Bibliografia**

- Księga Rodzaju, 1, 26, [w:] Pismo Święte: Stary i Nowy Testament: w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół pod red. M. Petera (Stary Testament), M. Wolniewicza (Nowy Testament), wyd. 1, Poznań 2006.
- Bakke M., Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu, Poznań 2010.
- Bakke M., Nieantropocentryczna tożsamość, [w:] A. Gwóźdź, A. Nieracka-Ćwikiel (red.), Media, ciało, pamięć: o współczesnych tożsamościach kulturowych, Warszawa 2006.
- Bakke M., Post-antropocentryczne ciała: symbionty, protezy, liminalne życia, *Kultura Współczesna* 1, 2009.
- Brach-Czaina J., *Błony umysłu*, Warszawa 2003.
- Braidotti R., *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.
- Burt J., *Szczur*, tłum. A. Leśniak, Kraków 2006.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Wanda Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Gajewska G., Człowiek/zwierzę/roślina/maszyna – perspektywa posthumanistyczna, *Studia Europaea Gnesnense* 4, 2012.
- Gdula M., Nie-ludscy sojusznicy, *Krytyka Polityczna* 15, 2008, s. 157-156.
- Grochowski G., *Tekstowe hybrydy: literackość i jej pogranicza*, Wrocław 2000.
- Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technika i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1, 2003.

- Haraway D., Living Images: Conversations with Lynn Randolph [online]. Lynn Randolph [dostęp: 2012-03-15]. Dostępny w Internecie: <<http://www.lynnrandolph.com/essays/haraway-2.html>>.
- Haraway D., Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie, tłum. A. Ostolski, Krytyka Polityczna 15, 2008.
- Haraway D., The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others, [w:] J. Wolmark (red.), Cybersexualities. A Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace, Edinburgh 1999.
- Jonas H., Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej, tłum. M. Klimowicz, T. Kowalski, Kraków 1996.
- Król M., Pies, kot i ja, Res Publica Nowa 2, 2003.
- Latour B., Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji, tłum. Agata Czarnacka, wstęp Maciej Gdula, Warszawa 2009.
- Lazari-Pawłowska I., Kręgi ludzkiej wspólnoty. Egoizm gatunkowy, [w:] Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów, oprac. Z. Kalita, Wrocław 2001.
- Petera Singera etyka jakości życia – krytyka etyki tradycyjnej, [w:] Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów, oprac. Z. Kalita, Wrocław 2001.
- Wawrzyniak J., Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej, Poznań 2000.