
Marzena Kotyczka
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Po cóż rozmawiać z psami? Wstęp do antropologii zwierząt

„Anyone who likes cats and dogs is a fool”

G. Deleuze, F. Guattari,
A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia

Ryan nie widzi psa. Widzi człowieka w futrzanym kostiumie, który prowadzi z nim długie dyskusje, pali trawkę, klnie, ale też tarza się w rozsypanych śmieciach, a na widok kotów traci panowanie nad sobą. Tylko Ryan widzi Wilfreda w ten sposób, tylko Ryan z nim rozmawia, podczas gdy reszta bohaterów, włącznie z właścicielką Wilfreda, Jenną, jedynie do niego mówi, w śmieszny, jak im się wydaje, sposób modyfikując głos. Można powiedzieć, że Wilfred jest odbiciem Ryana, jego sumieniem, gdyby nie to, że odbicie ma miejsce w raczej krzywym zwierciadle, a sumienie jest negatywem moralności, stawiającym bardziej zarzuty wobec bezczynności niż wyrzuty wobec popełnionych czynów. Ryan Newman i pies jego sąsiadki, Wilfred, to bohaterowie serialu nadawanego przez stację FX Networks. Postać (gdyż o postaci możemy mówić w przypadku odgrywanego przez Jasona Ganna psa) Wilfreda można wpisać w tradycyjny w sztuce modernistycznej¹ nurt wykorzystujący zwierzęta dla przedstawienia ludzkich lęków i słabości, zwłaszcza tych pogłębianych przez cywilizację. Można także oddać tej postaci trochę, ale niewiele więcej indywidualizmu, sięgając po typologię proponowaną przez Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego.

Psychoanalityczna rekonstrukcja procesu stawania-się-zwierzęciem czy też stawania-się-zwierząt, jakiej dokonują Deleuze i Guattari, obejmuje trzy typy

¹ „The modern animal is thus the nineteenth-century animal (symbolic, sentimental), which has been made to disappear”, S. Baker, *Postmodern Animal*, Londyn 2000, s. 21–22.

zwierząt²: zwierzęta domowe – podopieczni milusińscy, jak koty i psy; zwierzęta tak bardzo zespolone z atrybutami nadanymi im przez człowieka, zwłaszcza niematerialnymi, że stały się nieodłączną częścią mitów – symbolami, archetypami, totemami. Wreszcie – zwierzęta dzikie, lecz nie tylko w sensie etologicznym, czyli żyjące w środowisku naturalnym bez nadzoru człowieka, ale dzikie poprzez stadny, autonomicznie hierarchiczny tryb życia, poprzez swoją wielość i nieustanne stawanie się, które są podstawą do tworzenia demonicznych narracji. Wilfred z pewnością znalazłby się w pierwszej grupie zedytalizowanych³ „zwierzątek” domowych, sentymentalnych, mających swoje historie⁴. Oczywiście Deleuze i Guattari dopuszczają możliwość, że każde zwierzę może się przemieszczać z jednej kategorii do drugiej, by wesz lub słoń stały się domowymi milusińskimi, a kot lub pies były pojmowane w kategoriach sfory lub stada⁵. Serialowy Wilfred mógłby służyć za przykład zedytalizowanego zwierzęcia – pomaga Ryanowi uświadomić sobie własne lęki związane z despotycznym ojcem i chorą psychicznie matką-artystką – klasyczna relacja nazwana przez duet Deleuze-Guattari „trójkątem tata-mama-ja”⁶ zostaje rozbudowana w czworokąt „tata-mama-ja-pies”. Mimo, że Deleuze i Guattari deprecjonują pierwszą kategorię zwierząt („anyone who likes cats or dogs is a fool”), to nie można zapominać o relacji zwierzęcia z człowiekiem będącej namiastką stada (pack), która powoduje „zarażenie” (contagion)⁷:

² G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaux. Capitalism and Schizophrenia*, Mineapolis-Londyn 2003, s. 240-241.

³ Definicja edypalizacji zwierząt sprowadza się do grania – o d g r y w a n i a Edypa, odgrywania r o d z i n y : „Are there Oedipal animals with which one can «play Oedipus», play family, my little dog, my little cat, and then other animals that by contrast draw us into an irresistible becoming?”, ibidem, s. 233.

⁴ Tamże, s. 240-241.

⁵ Tamże, s. 241.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Psychoanaliza i familijność: święta rodzina*, przeł. M. Gusin, M. Kropiwnicki, „Krytyka Polityczna” nr 16/17 2009, s. 163.

⁷ Może więc Wilfred jest, co zgodne byłoby zresztą z podejrzeniami widza obserwującego przeklinającego i odurzającego się człekokształtnego psa, „zwierzęciem postmodernistycznym”, a przynajmniej proto-postmodernistycznym – nie tłumaczy wszystkich niejasności, nawet na drodze psychoanalizy, ale niepokoi: „On the rare occasions it is anything other than the absented image of this earlier creature, it is the proto-postmodern animal of surrealism, for example, and perhaps of some very early Disney animation: that which disturbs”, S. Baker, *Postmodern...*, s. 22. Postmodernistyczne myślenie o zwierzęciu, odkrywa zwierzę na nowo, ale nie wiąże się wcale z walką o prawa zwierząt, zadaje pytania o zwierzę, ale pyta o jego potrzeby, nie ma znaczenia etycznego, choć taki może być skutek sceptycyzmu, jaki nim kieruje. Steven Baker przynosi podział na „nature-endorsing”, związany z ruchami ochrony przyrody, i „nature-sceptical”, czyli myślenie o zwierzęciu w ogóle, na grunt estetyki. Odkrywa tzw. animal-sceptical art, czyli sztukę sceptyczną wobec kulturowych znaczeń – nazywania i klasyfikacji zwierząt tak by było to znaczeniowe dla człowieka. Czymże bowiem jest Myszką Micki wymykająca się taksonomii, ale też ramom filmu animowanego, w którym powstała, do świata sztuki? Baker proponuje opis sztuki sceptycznej wobec zwierząt – sceptycznej, ale stawiającej zwierzę w swoim centrum, jej sceptycyzm podważa jedynie ludzkie przyzwyczajenia znaczeniowe.

„The pack is simultaneously an animal reality, and the reality of the becoming-animal of the human beings; contagion is simultaneously an animal peopling, and the propagation of the animal peopling of human being”⁸.

„Zarażenie”, „zakażenie” to stawanie się zwierzęciem nie tylko w genealogicznej drodze filiacji, ale poprzez obcowanie z czwartym, niespokrewnionym genetycznie, wierzchołkiem relacji „tata-mama-ja-pies”. Ta swoista inwolucja, kiedy człowiek obcując ze zwierzęciem sam się nim staje, działa w obie strony w przypadku tych deprecjonowanych przez duet francuskich filozofów zwierzątek domowych – ucłowieczając⁹ zedypalizowane zwierzę.

Wspomniałam powyżej o „inwolucji”, której należy się słowo wyjaśnienia, gdyż Deleuze i Guattari odzegnują się od zrównania jej z regresem. Inwolucja to stawanie się, ale stawanie się kreatywne – bynajmniej nie polegające na zmniejszaniu się zróżnicowania – skutek jest wręcz przeciwny. Ma to odróżnić inwolucję proponowaną przez duet Deleuze-Guattari od ewolucji w znaczeniu neoewolucjonizmu, w myśl którego ewolucja nie posuwa się od mniej do bardziej zróżnicowanego stadium. Co innego stawanie się zwierzęciem – ten proces różnicuje, nie opiera się na filiacji, ale relacji, nie odzwierciedla do drzewo (genealogiczne), ale kłącze (rhizome). Inwolucja nie podporządkowuje się przyporządkowanym relacjom: „But to involve is to form a block that runs its own line between the terms in play and beneath assignable relations”¹⁰.

Skoro inwolucja to twórczy i dynamiczny proces stawania się zwierzęciem i odbywa się poprzez zakażenie, a owo zakażenie formuje stado¹¹, należy zapytać o istotę tego zakażenia, które odsyła zarówno do dzikości jak i wielości. Podobnie jak in-wolucja, zakażenie (in-fekcja) jest skierowane do wewnątrz, nie tylko pojedynczego organizmu, ale całego układu odpornościowego, jakim jest silne stado: „Pack protects his own” – poucza Ryana Wilfred. Ale stado, jak każdy organizm, broni się przed pasożytami i odrzuca niewspółpracujące narządy: „Turn your back on the pack, the pack will turn on you” – kontynuuje wykład ze zwierzęcego prawa Wilfred.

Jednak w stadzie chodzi o jeszcze dwie rzeczy, o których nie omieszka wspomnieć pies grany przez Jasona Ganna: „By nie być osiedlowym dziwakiem,

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand...*, s. 242.

⁹ Cokolwiek to znaczy: skoro w anglosaskiej literaturze dotyczącej *animal studies* mamy do czynienia z rozróżnieniem na *human animals* i *nonhuman animals*, człowiek byłby po prostu zwierzęciem z predykatem „cywilizacja” (istnienie kultury zwierząt nie jest już poddawane w wątpliwość). Jeśli więc zwierzę + cywilizacja = człowiek, to przeniesienie ułamka „cywilizacji” na drugą stronę równania dawałoby wynik, nad którym należy się zastanowić.

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand...*, s. 239.

¹¹ „All we are saying is that animals are packs, and that packs form, develop, and are transformed by contagion”, *ibidem*, s. 242.

samotnikiem”, a także „By być zapamiętanym”. Obie sprowadzają się do opisanej przez Deleuze’a i Guattariego dialektyki anomalii (niezgody na panujące reguły) i anonimowości¹² (w którą się wpada wskutek tego buntu):

„In short, every Animal has its Anomalous. Let us clarify that: every animal swept up in its pack multiplicity has its anomalous. It has been noted that the origin of the word *anomal* (“anomalous”), an adjective that has fallen into disuse in French, is very different from that of *anormal* (“abnormal”): *a-normal*, a Latin adjective lacking a noun in French, refers to that which is outside rules or goes against the rules, whereas *an-omalie*, a Greek noun that has lost its adjective, designates the unequal, the coarse the rough, the cutting edge of deterritorialization. The abnormal can be defined only in terms of characteristics, specific or generic; but the anomalous is a position or set of positions in relation to a multiplicity”¹³.

Pomimo pewnej dozy indywidualności, jaką obdarzają zwierzęta domowe Deleuze i Guattari, w takiej optyce Wilfred, który jest idealnym przykładem psa, w którym właściciel widzi aktywnego interlokutora, nie jest niczym innym poza krzywym odbiciem wyjaskrawiającym dawno zapomniane zwierzęce cechy swego towarzysza. A gdzie w tym wszystkim podział się pies? Pies, który niewątpliwie, ontologicznie istnieje, znikł pod filtrami psychoanalizy. Być może potrzebne jest spojrzenie kognitywisty, który wyjaśnia to, co każdy właściciel czworonoga wie – że psy są aktywnymi słuchaczami, a nawet rozmówcami:

„Fakt, że psy tak dobrze nas znają i umieją przewidzieć nasze postępowanie, to niebagatelny powód naszej do nich sympatii. Jeśli podchodząc do dziecinnego łóżeczka, doświadczyłeś pierwszego uśmiechu niemowlaka, to wiesz, jakie to cudowne uczucie: być rozpoznany. Psy są dobrymi antropologami, ponieważ studiują nas i pilnie się uczą. Obserwują znaczną część naszych wzajemnych interakcji, nasze skupienie, uwagę, spojrzenia. W rezultacie nie potrafią może czytać w myślach, ale rozpoznają nas i przewidują nasze ruchy. A to właśnie świadczy o człowieczeństwie niemowlęcia i w pewnym sensie sprawia, że pies też jest trochę «ludzki»”¹⁴.

Pies jest antropologiem. Więcej – pies jest lepszym antropologiem od człowieka. I te uwagi są już dalekie od interpretacji ludzkich projekcji na zwierzęta czy wynikającego z nich edypalizowania czworonożnych towarzyszy. Pies jest antropologiem, ponieważ zwraca uwagę na szczegóły, zatapia się w codzienności, która nie jest

¹² A może bardziej na miejscu byłoby słowo: bezdomności, skoro w przypadku anomalii w znaczeniu proponowanym przez Deleuze’a i Guattariego mamy do czynienia z zaburzeniem konfiguracji przestrzennej.

¹³ Tamże, s. 242-243.

¹⁴ A. Horowitz, *Psi antropolog* [w:] Tejże, *Oczami psa. Co psy wiedzą, myślą, czują*, przeł. M. Bugajska, Warszawa 2011, s. 172.

dla niego zwyczajna i nie przestaje się dziwić¹⁵. Docenianie psiej spostrzegawczości, możliwej dzięki wyostrzonym zmysłom to już krok, chociaż niewielki, ku holistycznemu postrzeganiu zwierzęcych towarzyszy. Jeszcze większą wagę do ich integralności przykładają Donna Haraway, pisząc, że fizyczne obcowanie z psami nie kończy się na wzajemnym dotyku, ale wnika głęboko w struktury DNA, a wspólna historia ludzi i zwierząt nie ogranicza się do antropocentrycznych narracji, ale jest konstruktem powstałym w wyniku wzajemnego kształtowania swojej somatyki poprzez dwa gatunki¹⁶. Somatyka na tyle zespoliła się z semantyką, że znalazło to swój wyraz w zapisie kodu genetycznego. Haraway sprzeciwia się nieetycznym projekcjom, które w zachodnim świecie czynią z psów „kudłate dzieci”, ponieważ psy „nie są o nas”, nie są naszym odzwierciedleniem:

„W tym właśnie tkwi piękno psów. Nie są projekcją, ani realizacją intencji, ani telosem czegośkolwiek. Są psami; gatunkiem w koniecznej, konstytutywnej, historycznej, zmiennej relacji z ludźmi. Ta relacja nie jest szczególnie miła, przepelniona jest marnotrawstwem, okrucieństwem, obojętnością, ignorancją i stratą, w tym samym stopniu, co radością, inwencją, pracą, inteligencją i zabawą. Chcę się nauczyć jak opisywać tę współhistorię i w jaki sposób przyjąć dziedzictwo współewolucji w natureculture”¹⁷.

Trudno znaleźć w polskich studiach kulturoznawczych dotyczących posthumanizmu odpowiednik *natureculture*, który pozostawiam w oryginale, podobnie jak *companion species*¹⁸. Przy tym drugim terminie należy jednak zatrzymać się nieco dłużej, bowiem wyjaśniając go Haraway przenosi punkt ciężkości z somatyki na semantykę. „Companion” to oczywiście towarzysz, ale gdy sięgnąć do etymologii

¹⁵ „Gdy szukamy bardziej złożonego wyjaśnienia jakiegoś zdarzenia albo czyjegoś zachowania, często przeoczamy wskazówki, które psy dostrzegają w sposób naturalny. To nie żadne postrzeganie pozazmysłowe, tylko suma zwykłych, dobrze ze sobą współpracujących zmysłów. Psy korzystają ze swoich zdolności zmysłowych w połączeniu z poświęcaną nam uwagą. Gdyby nie interesowało ich nasze zachowanie, nie zauważałyby subtelnych różnic w chodzie, postawie ciała i poziomie stresu, które są dla nich ważną informacją. Pozwala im to przewidywać i odkrywać nasze zachowania”, A. Horowitz, *Psi antropolog* [w:] Tejże, op.cit., s. 165.

¹⁶ „Whatever else humans and dogs can illustrate, it is that these large-bodied, globally distributed, ecologically opportunistic, gregariously social, mammalian co-travelers have written into genomes a record of couplings and infections exchange to set the teeth of even the most committed free trader on edge”, D. Haraway, *Companion Species Manifesto*, Chicago 2003, s. 6.

¹⁷ “There are not a projection, nor the realization, nor the telos of anything. They are dogs; i.e., a species in obligatory, constitutive, historical, protean relationship with human beings. The relationship is not especially nice; it is full of waste, cruelty, indifference, ignorance, and loss, as well as of joy, invention, labor, intelligence, and play. I want to learn how to narrate this cohistory and how to inherit the consequences of coevolution in natureculture”, D. Haraway, *Companion...*, s. 11-12.

¹⁸ Na marginesie jedynie wspomnę o trzecim określeniu, którego używa Haraway – *significant otherness*. Tłumaczenie Moniki Bakke sprowadzające je do słowa „towarzysz” (M. Bakke, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 1-2(103-104) 2007), wydaje się je trochę upraszczać, gdyż nie wskazuje na багаż tradycji filozofii Innego połączony z zakreśloną powyżej koegzystencją somatyki i semantyki.

tego słowa, przypomina się łacińskie *cum panis* – „z chlebem”, a zatem wspólne biesiadowanie, łamanie chleba, radowanie się i godzenie. W nieco późniejszym wobec *Companion Species Manifesto* tekście, Haraway rozszerza zbiór konotacji, wspominając o kontekście politycznym, towarzyskim – chłopaki z ulicy (fr. copains), a nawet o popularnym określeniu na CIA – „company”¹⁹. Nie mniej pełny znaczeń jest gatunek – *species*, sięgający znów do łaciny – *specere* – patrzeć, ujrzyć. I ponownie na łacinie bogactwo znaczeniowe *species* się nie kończy – gatunek zawsze oznaczający wielość, tłum reprezentantów danego wzorca, łączy naturę z kulturą, jest śladem próby uchwycenia zróżnicowania biologicznego w kulturową klasyfikację, „species” jest zawsze w liczbie mnogiej. „Species” to także „specie” – błyszcząca moneta, która nieśmiało ostrzega przed ekonomicznym wydzwiciem handlu cenionymi gatunkami zwierząt, u Haraway – rasowymi psami. Z drugiej strony gatunek to także gatunek wymierający, gatunek pod ochroną, a co za tym idzie „species” konotuje społeczną debatę. Wreszcie „species” tłumaczony na polski bardziej jako „postać” („under both species, bread and wine” – „pod postacią chleba i wina”) to cielesne połączenie materialności i znaku. To ostatnie znaczenie łączy chrystologiczny symbolizm z taksonomią – również „gatunek” jest zespoleniem znaku i ciała – kulturowego znaku rozpoznawalnego dla człowieka i ciał jego reprezentantów.

Także polski „gatunek” ma liczne konotacje – oprócz taksonomii, istotne są tu gatunek literacki i gatunek mowy, także bliskie myśleniu Haraway, optującej za „prawdziwymi” historiami, które w odróżnieniu do fikcji są bliżej ciała. Zwrócenie się ku historiom (ponownie liczba mnoga, ponownie wielość i tłum – ponownie s t a d o) to podjęcie zobowiązania, to próba odpowiedzi na pytania, do którego zostaliśmy wywołani. Ale to również bezpieczny dystans, który dzieli nas od ideologii, którą są przesiąknięte spójne, wielkie narracje:

„Today, through our ideologically loaded narratives of their lives, animal «hail» us to account for the regimes in which they and we must live. We «hail» them into our constructs of nature and culture, with major consequences of life and death, health and illness, longevity and extinction. We also live with each other in the flesh in ways not exhausted by our ideologies. Stories are much bigger than ideologies. In that is our hope”²⁰.

Jakkolwiek antyteoretyczne myślenie Haraway zbliża się do integralnego ujmowania zwierzęcych towarzyszy człowieka i mimo że skupia się na psach, tych najstarszych *companion species*, nie wykluczając oczywiście innych gatunków, to umniejsza wagę tzw. *pets*, domowych ulubieńców, podobnie zresztą jak uczynili to

¹⁹ Zob. D. Haraway, *Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding* [w:] *Queering the Non/Human*, red. N. Giffney, H. J. Hird, Londyn 2008.

²⁰ D. Haraway, *Companion Species Manifesto...*, s. 17.

Deleuze i Guattari. Zamiast zajmować się „futrastymi zamiennikami dzieci” Haraway skłania się w stronę psów pasterskich oraz psów, z którymi ćwiczy sporty sprawnościowe. Wzgardzone „pets” pozostają na marginesie jej prozwierzęcej agitacji²¹. Co ciekawe to właśnie zwierzątka domowe spełniają w najwyższym stopniu warunki domestykacji, jednak ani o domestykację ani o oswojenie chodzi Donnie Haraway, ale komunikację, wspólny wysiłek, współ-pracę²². A przecież wspomniany na początku Wilfred nie tworzy spójnej narracji. Ten pies, który mó w i , to wiele opowieści, s t a d o (pack of stories – pakiet, zestaw opowieści) historii i pourypanych, obgryzionych wątków²³. Gdzie więc jest miejsce zwierzęcia domowego?

O to, czy zwierzątko domowe jest zwierzęciem – „Is a pet an animal?” – zapytuje wprost profesor Erica Fudge z University of Strathclyde, dając przy okazji definicję zwierzątka: „A pet, simply put, is an animal who enters our (human) domestic space”²⁴. Zwierzątko domowe tworzy odrębną klasę stworzeń, jest zarówno człowiekiem, jak i zwierzęciem, żyje z nami, ale nami nie jest, tak jakby nosi indywidualne imię, ale nie może zawołać nas po imieniu²⁵. Zwierzątka domowe stoją ponad granicami gatunkowymi²⁶.

²¹ „For the last few years, I have been writing under the sign of companion species, perhaps partly to tweak my colleagues’ sense of proper species behavior. They have been remarkably patient, indeed, they understand that «companion species» does not mean smallish animals treated like indulged children-in-fur-coats (or in fins or feathers) in late imperial societies”, D. Haraway, *When species meet*, Mineapolis-Londyn 2008, s. 165.

²² Nie można przejść obojętnie obok różnicy między oswojeniem a domestykacją. O ile bowiem z oswojeniem sprawa wydaje się 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”, 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 jakieś zwierzę oswoić, żywić, pielęgnować, aby je zaraz uznać za udomowione. Musi ono bowiem nadto spełniać jakąś określoną gospodarczą czynność, musi bez przymusu i regularnie wracać do przygotowanych schronień i trwale współżyć z człowiekiem”. Pies, przynajmniej ten stróżujący, spełnia wszystkie te warunki, co jednak począć z kotem lub kanapowymi pieskami czy też rybkami, które z pewnością do zwierząt domowych należą? Cyt. za: H. Bauer, *Czy karp jest zwierzęciem domowym* [w:] Tęgoż, *Z psem przez stulecia*, przeł. J. Żabiński, Warszawa 1964, s. 21-23.

²³ Psie gryzienie to również ślad opowieści. Początkowo czynność służąca zdobywaniu pokarmu zredukowana została do obgryzania dostarczanych przez właściciela kości, gumowych zabawek czy nieco mniej pożądanego – obuwia i mebli. Gryzienie to psia sygnatura, podpis czytelny dla właściciela (innym zwierzętom psy zostawiają innego rodzaju znaki) – ślad zębów z wieku szczenięcia, który literaturoznawcy nazwaliby opowieścią okresu dojrzwania. Ze względu na samą formę tejże sygnatury opowieści są s z c z ą t k o w e , urywane, sam proces ich tworzenia ma na celu destrukcję, ale są to też opowieści dosłownie przeżute, strawione, doświadczone – dalekie więc od spójnej narracji. Por. opowieści o psach i ich pluszowych zabawkach, jakie ułożyli Arne Svenson i Ron Warren w albumie *Chewed Book*: A. Svenson, R. Warren, *Chewed Book*, Nowy Jork 2011.

²⁴ E. Fudge, *Puppy Love* [w:] Tejże, *Animals*, Londyn 2002, s. 27-28.

²⁵ Tamże, s. 28.

²⁶ Tamże, s. 33.

Kategoria bądź też gatunek – jak chce Fudge, zwierzątek domowych powstała w XVI wieku, gdy usunięto zwierzęta gospodarcze z przestrzeni domu do specjalnie dla nich przeznaczonych pomieszczeń. Czworonożni milusińscy byli popularni już w starożytności, jednak dopiero wyraźne rozgraniczenie przestrzeni pozwoliło na wyłonienie się kategorii „pets”. Kategoria ta choć służyć miała wyłącznie przyjemności („animals only for pleasure”²⁷) od początku budziła niepokój. Przede wszystkim nie potrafiono określić statusu ontologicznego tychże zwierząt, pośrednich między człowiekiem a zwierzętami nieczłowieczymi. W wyniku powstania nowej kategorii istnieć powstały zobowiązania moralne wobec nich, do dziś prawnie ani etycznie niejednolite i niejednoznaczne. Ponadto u początków „pets” czyhało jeszcze jedno zagrożenie. Zwierzątka domowe zyskiwały sobie zwykle względy pań domu, zwłaszcza tzw. *lap-dogs*. Bliskość kobiety ze zwierzęciem, nie tylko zażyłość duchowa, ale przede wszystkim bliskość cielesna spoczywającego na kolanach psa, budziły u mężczyzn niepokój o podtekście erotycznym. Tak więc już u swego powstania zwierzątko domowe burzyły zastany porządek – ontologiczny i genderowy²⁸.

Status p o m i ę d z y, zbliżający zwierzęta domowe do ludzi, pozwala przyjrzeć się im z perspektywy antropologicznej. Status n i e p o k o j u podważający wszelkie pewniki pozwala dodać do tej perspektywy przedrostek „post”. Odpowiednikiem tabu kazirodu w antropologii zwierząt (domowych) jest tabu kanibalizmu selektywnie gatunkowego – nie jemy zwierzątek, tak jak zwierzątka nie jedzą (nie możemy do tego dopuścić) innych zwierzątek, ale mogą jeść mięso świń lub krów²⁹. Innymi słowy tabu kanibalizmu dotyczy rodziny, tyle że rodziny ludzko-zwierzęcej (pets). Spożywanie wewnątrz rodziny odbywa się niejako z jednej „miski”, a przynajmniej jej zawartość jest tego samego sterylnego, sklepowego pochodzenia. *Cum panis* Donny Haraway ma więc znaczenie bardziej dosłowne niż można było przypuszczać i otwiera drzwi do wielu zachowań i obyczajów, które zbadane stworzą „szkielet” – będący strukturą każdej kultury wedle intencji Bronisława Malinowskiego. Tyle że w przypadku antropologii zwierząt bądź postantropologii do szkieletu oprócz krwi, ciała i ducha, należy dodać DNA *companion species*, które według Donny Haraway odzwierciedla d o s ł o w n i e zapisaną historię koegzystencji ludzi i ich nieczłowieczych towarzyszy.

²⁷ Tamże, s. 29. Być może stał popularność miniaturowych ras psów w kulturze współczesnej nazywanej kulturą przyjemności.

²⁸ Problem z nazewnictwem rozwiązuje używanie angielskiego „pets” zamiast infantylnie brzmiącego „zwierzątko”. Posługuję się jednak słowem „zwierzątko” na przemian z „pets” we fragmencie zmierzającym do przywołania aktu zburzenia przez owe pets zastałego porządku, mając w pamięci nieco przekornie książkę Macieja Wojtyski *Bromba i filozofia*, w której bliżej nieokreślone Zwierzątko było animacją dekonstrukcji i podważania uznanych za oczywiste znaczeń.

²⁹ E. Fudge, dz. cyt., s. 34.

„Po co rozmawiać z psami?” – pytam w tytule. Można mieć, uzasadnione czy też nie – to się okaże za chwilę, pretensje, że to pytanie nie wnosi nic nowego do dyskusji o zwierzętach, bo podobne zadał już przed przeszło trzydziestoma laty John Berger, tytułując jeden z rozdziałów w swojej książce *O patrzeniu – Po cóż patrzeć na zwierzęta?*³⁰ Podobieństwo jednak ogranicza się do stawiania znaku zapytania, do samej formy pytania, do pełnej wątpliwości kwestii – kwestii zwierząt, *question of animals*, która w myśl innych nurtów posthumanizmu nie rozwiewa wątpliwości, ale je budzi. John Berger ostrzegwał przed dewaluacją percepcji zwierząt, której dopuścił się człowiek nowoczesny. Przed nią doceniano dualny podział świata: na świat ludzi, do którego przenikają eksploatowane w postaci pożywienia i materiałów zwierzęta, i świat zwierząt, równoległy do ludzkiego i na swój sposób autonomiczny. Ujarzmienie zwierząt dokonało się nie tylko za pomocą siły i techniki, ale także poprzez zmianę percepcji całkowicie obezwładniającej zwierzęta zamknięte teraz nie tylko w klatce języków³¹, ale zanim dostały się do tej metaforycznej niewoli – w prawdziwych klatkach ogrodów zoologicznych, a następnie w kadrach filmów przyrodniczych czy czterech ścianach mieszkań jako żywe zabawki. Już Berger przypomina o niebezpieczeństwie jednolitego antropocentrycznego punktu widzenia:

„Towarzyszy temu ideologiczne przekonanie, że zwierzęta zawsze są tymi, które się obserwuje. Fakt, że mogą one obserwować nas, utracił całkowicie znaczenie. Stały się one przedmiotem naszej ciągle poszerzającej się wiedzy. To, co o nich wiemy, jest wykładnikiem naszej władzy, a w ten sposób również wykładnikiem tego, co nas od nich oddziela. Im więcej o nich wiemy, tym są nam one dalsze”³².

Na czym miałyby polegać niebezpieczeństwo? Na oddalaniu się od zwierząt („Im więcej o nich wiemy, tym są nam dalsze”), bo przecież „Jestem o tyle, o ile podążam za zwierzęciem”³³, jak chciał Jacques Derrida w jednym z najpopularniejszych tekstów mieszczących się w nurcie *animal studies*. Nie wystarczy jednak odkopywać w sobie ukryte pod grubymi i, wydawałoby się, niepodważalnymi warstwami kultury pierwiastki zwierzęce. Takie myślenie wskrzeszałoby podział na kulturę i naturę, podczas gdy postantropologia lub antropologia zwierząt, którą proponuję, odwraca się od myślenia binarnego i sztywnych dychotomii. Ryan niewątpliwie podąża za Wilfredem,

³⁰ J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Tegoż, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Warszawa 1999. Pierwsze wydanie J. Berger, *About Looking*, Nowy Jork 1980.

³¹ Określenie Dariusza Czai: D. Czaja, *Zwierzęta w klatce (języków)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 4 (287) 2009.

³² J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* [w:] Tegoż, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Warszawa 1999, s. 24.

³³ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, przeł. D. Willis, „Critical Inquiry” 28 (Winter 2008), s. 397.

co niejednokrotnie wpędza go w poważne kłopoty. Ryan rozmawia z psem swojej sąsiadki, korzysta z jego rad, często je przesadnie interpretując. Jednak gdy Wilfred przypomina Ryanowi o konieczności trzymania się stada, chodzi mu o jego własne stado – mieszkańców osiedla. Korzystanie ze zwierzęcej mądrości nie ma więc nic wspólnego z romantycznym powrotem do stanu dzikości. Może dlatego trzeba nie tylko patrzeć na zwierzęta, ale też rozmawiać z (tu:) psami by przypomnieć sobie o filtrze, jaki nas od nich dzieli, filtry wcale nie przezroczystym, jak byśmy chcieli, języku. Sytuacja Ryana i Wilfreda jest wyjątkowa (oczywiście na potrzeby fabuły jaskrawo ubarwiona) bo Wilfred mówi. Po co jednak rozmawiać z psami? Niektórzy właściciele milusińskich czworonogów z pewnością oburzyliby się i uznali to pytanie za retoryczne. Skoro jednak odrzuciłam uprzednio pokusę edypalizacji zwierzęcia domowego, należałoby się na chwilę zatrzymać przy tym pytaniu.

Rozmowa – z jednej strony ciąg słów artykułowanych przez człowieka, które nie mają większego znaczenia dla strony drugiej, wytrawnego antropologa, jak chce Alexandra Horowitz, dekodującego każdy ruch i gest – przypomina w takim samym stopniu o różnicach i podobieństwach. Rozmowa z (tu:) psem jest więc zarówno komunikacją, jak i jej brakiem, jest rozmową, która nie jest dialogiem. Łaciński *dialog* niesie ze sobą niepokojącą symetrię, podział dychotomiczny na dwóch interlokutorów w służbie logosu. Polska *rozmowa* jest już mniej restrykcyjna – dzieli na nieokreślone części mowę, nie język, nie logos, ale właśnie mowę z całym bagażem ekspresji. Być może jest to rodzaj (nie)komunikacji, który odpowiadałby Donnie Haraway, odcinającej się od traktowania psów jako „futrzastych zamienników dzieci”. Dla Haraway ważne są historie, ale nie te, które projektujemy na nieczłowieczych towarzyszy, zapominając o filtrze języka. Ważne są narracje opowiadające o wspólnej historii, której zapis wnikał głęboko w płataninę struktur DNA ludzi i psów, a której symbolicznym przedstawieniem, by po raz ostatni powrócić do Wilfreda, może być twarz Jasona Ganna chytrze wyłaniająca się z futrzastego kostiumu.