

Joanna Tokarska-Bakir

Książka wyjścia

*Dla Kate Korycki,
która powiedziała mi o „Every Twelve Second”*

Na pytanie: co zostaje z Auschwitz, istnieje niezliczona ilość odpowiedzi, które zależą od tego, kto pyta i kto odpowiada. Najkrótsza odpowiedź brzmi: zostaje posthumanistyka. Arbitralnie ograniczymy się tu do jej trzech typów idealnych, wskazanych wedle ich stosunku do rozpatrywanego pytania. Wersja Agambenowska [Agamben 2008], z której przytoczone pytanie się wywodzi, krąży wokół następstw faktu o nazwie „Auschwitz”, uznanego za graniczny. „Auschwitz” to dla Giorgia Agambena wydarzenie apokaliptyczne, ujawniające¹ zniszczony (i niszczący) wymiar ludzkiego bycia, wyrażający się w postaci *Muselmanna*, rodzący potrzebę wypracowania radykalnie nowej etyki i polityki [LaCapra 2009a: 23-24]. O ile posthumanistykę Agambena można by określić mianem obsesyjnej, o tyle jej odmiana ekologiczna

1 Zob. w tym kontekście prace Michaela André Bernsteina [1998; 1994: 91], który podważa tezę, że Holocaust czy też jakakolwiek katastrofa o podobnej skali mogą stanowić objawienie. Sugeruje on, że to właśnie ta teza zasługuje na przebadanie jako część szerszej, manifestującej się od I wojny światowej tendencji, która zakładała, że podobne zdarzenia mówią coś o naturze ludzkiej.

maniakalnie abstrahuje od Auschwitz², wymijając nieprzepracowane obszary, które jednak raz po raz powracają (można to było zaobserwować w czasie niedawnej debaty o uboju rytualnym³).

Ucieczce w przyszłość towarzyszy niekiedy zaskakujący regres pewnych ujęć teoretycznych przypominających New Age [Domańska 2013: 21 – wzmianka o Fritjofie Caprze] lub nawet humanistykę sprzed zwrotu językowego. W tle wyczuwa się *Holocaust trauma fatigue* [Weill 2008: 88] i *memory surfeit* [Dean 2005], które rzadko stają się w Polsce przedmiotem otwartej akademickiej debaty. Takie milczenie sprzyja zarówno spłycaaniu czy odrzucaniu kategorii traumy⁴, sprowadzanej do rywalizacji

- 2 Zob. krytyczne uwagi LaCapry [2004: 110] pod adresem Johna Mowitta [2000] czy Alaina Badiou [2001]: „Ostatnio można było zauważyć *backlash* zarówno w stosunku do studiów nad traumą, jak i Holocaustem, *backlash* o wybitnie symptomatycznych zainteresowaniach, obejmujący zarówno tendencję do upraszczania tego, co zróżnicowane, w tym niekiedy zupełnie rozbieżnych podejść do traumy i Holocaustu. [...] Mowitt całkowicie błędnie pojmuje «studia nad traumą» jako jednolite, nie zaś za krytycznie kwestionowane pole badawcze, interpretując traumę w kategoriach «zranionego przywiązania» [termin Wendy Brown – J.T.B.]. Sprowadza to je do zawistnej, resentymentalnej polityki tożsamości, którą przedstawia się jako przejaw liberalizmu i globalnego kapitalizmu. W przewidywalnym stylu dawnej lewicy, któremu niekiedy niebezpiecznie blisko jest do radykalnej prawicy [...] Mowitt postrzega każdy zwrot etyczny [...] jako odwrót od krytyki politycznej i socjoekonomicznej. Ten pogląd przeważa na lewicy, co widać nawet w *Etyce* Alaina Badiou” [LaCapra 2004; przeł. – J.T.B. (w polskim przekładzie cytowany fragment był niejasny)].
- 3 Zob. polska debata o uboju rytualnym, szczególnie wystąpienia zoologa prof. Andrzeja Elżanowskiego [Andrzej Elżanowski 2012], w których, jak w wywiadzie wyemitowanym w TVN 24 w programie Grzegorza Miecugowa *Inny punkt widzenia* (9 grudnia 2012 r.), powraca dyskurs domniemanego żydowskiego mordu rytualnego. O starożytności skojarzenia ubój = mord rytualny zob. Tokarska-Bakir 2008; Markusz 2012; Sosenkowski 2012; Turysta Świętokrzyski... 2015; Polska mówi nie... 2014; *Warszawa: Manifestacja przeciwko...* 2014. Dziękuję prof. Tomaszowi Majewskiemu za informacje o toczących się dyskusjach internetowych dotyczących uboju rytualnego. Przykłady posthumanistyki ekologicznej zob. Domańska 2013: 15-39.
- 4 „[...] humanistyka ekologiczna to utopia, w której wyjaśniające proces historyczny teorie konfliktu zastępowane są pojęciami współpracy, współlbycia i kolaboracji, a dotychczas panujące pojęcie traumy jako podstawy tworzenia się jednostkowej i wspólnotowej tożsamości zastępowane jest pojęciem empatii i podmiotu zdolnego do adaptacji, rewitalizacji i autoregeneracji” [Domańska 2013: 39].

o status ofiary, jak i spłycaaniu kategorii pamięci, zredukowanej do „kapitału symbolicznego na usługach aktualnych interesów politycznych i społecznych” [LaCapra 2009a: 140]⁵. Jest to dziwne, tym bardziej że bez kategorii traumy, krytycznych ujęć empatii i pamięci w badaniu historycznym nie można sobie wyobrazić zwrotu afektywnego, który z kolei bez przyswojenia wniosków ze studiów nad Szoa staje się zwykłym sentymentalnym *backlashem*. Powszechnie artykułowane „zmęczenie traumą” stanowi zaproszenie, by powróciły wszystkie problemy, których zbadanie przestało być dla nas pilne.

Przebić się na zewnątrz „planety Auschwitz” [Lippit 1998] udało się jak dotąd, moim zdaniem, tylko trzeciemu wariantowi „post-”, który roboczo nazwiemy tu „zoomorfologią” [LaCapra 2009b]. W jej centrum znajduje się „ludzkie zwierzę” / „zwierzęcy człowiek”, który zamiast poszukiwać ludzkiej osobliwości gatunkowej, właśnie w kontekście doświadczenia Auschwitz zaczął pytać o to, co łączy człowieka z nieлюдźmi. W przekonstrowaniu podmiotowości, tak by objęła też to, co nieludzkie, kryje się nadzieja przesunięcia granicy niepoznawalności – zwłaszcza z powracającego wzorca przemocy. Z obecności *Muselmanna*, która Agambena zahipnotyzowała do tego stopnia, że jego przenikliwa filozofia zaprzęгла się do przedsięwzięcia odwrotnego, niż zamierzył, Dominick LaCapra [2009a: 185-246] robi całkiem inny, otwarcie normatywny użytek⁶. Opozycja między ludzkim i nieludzkim, „niezmiennie służąca niechlubnym funkcjom, które poręczają wiktyimizację innego” [LaCapra 2009b: 193], zostaje tu fundamentalnie sproblematyzowana, a agambenowskie hiperbole – podważone. Krytyk argumentuje, że idea delegitymizacji etyki, przyzwoitości i godności w związku z tym, co stało się z nimi w Auschwitz, „paradoksalnie stwarza ryzyko zagwarantowania

5 Ten cytat i następne przeł. – J. T. B.

6 „Inaczej niż Freud nie posługuję się pojęciami normalności i patologii, ale sprzeciwiam się sposobowi, w jaki kodują one niekwestionowane założenia normatywne, które zazwyczaj mieszają normatywność z normalizacją (lub biorą za normatywne to, co statystycznie przeważające lub dominujące). Zamiast tego kładę nacisk na potrzebę obnażenia normatywnych koncepcji i orientacji oraz poddawania ich otwartej krytyce” [LaCapra 2009a: przyp. 5].

pośmiertnego (postapokaliptycznego?) zwycięstwa nazistom” [LaCapra 2009a: 236]⁷. Apokaliptyka – pisze LaCapra – często idzie w parze z lekceważeniem krytycznej wiedzy, miewa pogardliwy stosunek do działań doczesnych⁸ i dostarcza niewiele przesłzeń, w których taką działalność można by rozwijać. Wzniosła negatywność zbyt łatwo staje się licencją na unikanie odpowiedzialności. Robienie z Auschwitz bomby, która ma wysadzić *status quo*, jest dyskusyjne, tym bardziej gdy w naszym własnym myśleniu tolerujemy wiktyimizującą opozycję ludzkie – nieludzkie, a szerzej – mechanizm kozła ofiarnego, binaryzujący rzeczywistość modelowaną na kształt „stanu wyjątkowego”, którego powabowi nie potrafimy się oprzeć.

1. Zwierzę jako prototyp ofiary

To, jak dotychczasowe praktyki odróżniania człowieka od zwierzęcia wpłynęły na naszą definicję człowieczeństwa, można sprawdzić, przyglądając się bliżej podwojonej dychotomii: ludzkie zwierzę – zwierzęcy człowiek. Mimo naszych wysiłków przeciwstawienie wciąż okazuje się równaniem. Po jego obu stronach uparcie pojawia się zredukowany człowiek – zupełnie jakby sam język blokował myśl o awansie tego, co zwierzęce⁹.

W *Minima moralia* kontekstu dla powyższej obserwacji dostarcza Theodor Adorno [2009: 130-131]:

- 7 Krytycznie o apokaliptyce w jej odmianach: lewicowej i prawicowej, heideggerowskiej i religijnej, LaCapra [2009b] pisze w dwóch rozdziałach: *Toward a Critique of Violence* oraz „*Traumotropism*”. *From Trauma via Witnessing to the Sublime?*.
- 8 Na przykład w *The Open. Man and Animal* Agamben [2002: 76-77] stwierdza, że istnieją dziś tylko trzy rzeczy zasługujące na działanie: „genom, globalna ekonomia i ideologia humanitarna”. Komentarz LaCapry [2009b: 164-165]: „Zgodnie z agambenowskim posthistorycznym, w istocie apokaliptycznym poglądem, próba przezwyciężenia dziedzictwa niewolnictwa czy apartheidu najwyraźniej nie liczy się jako zadanie historyczne”.
- 9 Zob. podobny efekt w sformułowaniach prasowych: „Czasami pojawia się wręcz pytanie, kto w czasie trwającej apokalipsy jest gorszy: ludzie zmienieni w zwierzęta, które chcą się tylko najieść, czy zwierzęta w ludzkiej skórze, które dla własnej korzyści nie cofną się przed żadną podłością?” [Moskal 2013].

Oburzenie z powodu popełnionych okrucieństw będzie tym mniejsze, im bardziej dotknięci nim są niepodobni do normalnych czytelników, im bardziej są ciemnowłosi, „brudni”, dagonowaci¹⁰. To mówi coś zarówno o samych okropnościach, jak o obserwatorach. Społeczny schemat percepcji u antysemitów jest może tak uformowany, że w ogóle nie postrzegają Żydów jako ludzi. Wciąż spotykana formuła, że dzikusy, czarni, Japończycy przypominają zwierzęta, na przykład małpy, zawiera już klucz do pogromów. O możliwości pogromu przesądza chwila, gdy oko śmiertelnie zranionego zwierzęcia kieruje się na człowieka. Upór, z jakim człowiek odtrąca to spojrzenie – „przecież to tylko zwierzę” – powtarza się niepowstrzymanie w okrucieństwie wobec ludzi, kiedy to sprawcy wciąż na nowo muszą utwierdzać się w przekonaniu, że to „tylko zwierzę”, bo już gdy chodziło o zwierzę nie byli tego pewni.

Zgodnie z logiką, jaką przedstawia tu Adorno, przemoc powstaje w spotkaniu tego, co ludzkie, z tym, co nieludzkie. Językowy kod morderstwa, które mogą popełniać jedynie ludzie, kod wyrażający się w zaklęciu „to tylko zwierzę”, służy do przekroczenia tabu bratobójstwa przez odwołanie się do tego, co wolno robić zwierzętom. Etyka mordu polega na tym, by najpierw zobaczyć zwierzę jako nieczłowieka, a następnie człowieka jako zwierzę. Akira M. Lipitt [1998] podsumowuje ten fragment następująco:

Dla Adorna przemoc zawsze łączy się z powyższą ekonomią złudzenia. Kluczowy moment w retoryce przemocy lokalizuje on jednak dopiero w performatywnym stwierdzeniu: „to tylko zwierzę”, które przemienia ofiarę w rzecz, „aby już żadnym drgnieniem nie mogła odeprzeć maniakałnego spojrzenia”.

Spostrzeżenie Adorna ujawnia niejako przy okazji, że zwierzę nigdy nie jest **jedynie** zwierzęciem. Jego wzrok przekracza rzeczopodobną bezwładność tego, co nieludzkie, i przenika do sfery

10 Dagon to imię bóstwa sumeryjskiego wymienionego między innymi w Kodeksie Hammurabiego.

ludzi, „Co oznacza, że zakłęcie «to tylko zwierzę» zawodzi jako wypowiedź gwarantująca niewinność, którą metafora obiecuje temu, kto dopuszcza się przemocy” [Lipitt 1998].

2. Kompulsja różnicy

Kompulsji pytań o ludzką *differentia specifica* LaCapra poświęca w swojej najnowszej książce rozdział *Reopening the Question of the Human and the Animal* [LaCapra 2009b: 139-189]. Na liście typów do fundamentalnej różnicy, wokół których koncentrowały się dawne dyskusje, wymienia między innymi: duszę, rozum, ducha, myślenie, godność, wzniosłość, uczucie, status etyczny, kulturę (np. gotowanie pokarmów), język, oczekiwanie (bycie-ku) śmierci, seksualność (ze szczególnym uwzględnieniem perwersji) oraz śmiech, który z niejasnych powodów usunięto z obrazu „baranka Bożego” [LaCapra 2009b: 157].

Jak podaje LaCapra, nieostrą dziedzinę, która powstała wokół powyższego „przedsiębiorstwa różnicy”, nazywamy „humanizmem”. Raz broniono go jako najświatlejszej filozofii w dziejach, a innym razem atakowano jako odejście od religii lub jako nihilistyczne nadużycie (Heidegger). Wspierając perspektywę antropocentryzmu – często bez złej woli – humanizm wynosił na piedestał te wartości, które służą ludzkim interesom, co w konsekwencji sytuowało inne zwierzęta lub zwierzęcość w ogóle (włączając w to i zwierzę w człowieku) w pozycji nagiego życia, surowca lub kozła ofiarnego [LaCapra 2009b: 151]¹¹. LaCapra podkreśla, że ów Wielki Podział, na którym opiera się rozróżnienie człowiek – zwierzę, zakłada wątpliwe porównanie pomiędzy wyidealizowanym doro-

11 Zob. też: „Agambenowskie pojęcie nagiego życia może w istotny sposób stosować się do zredukowanego stanu *Muselmanna* i do pewnego stopnia innych ofiar o tyle, o ile oprawcy i stojący z boku [bystanders] traktowali je jako surową materię, bydło czy robactwo, jako zwykłą zwierzynę łowną. Może się ono też stosować do współczesnych koncepcji zwierzęcia, na przykład w kontekście masowej produkcji żywności” [LaCapra 2009a: 211, 232]. Można dodać też książkę o przemysłowym zabijaniu zwierząt *Every Twelve Second* (którą omawiam w dalszej części tekstu), natomiast w kontekście ludzi jako zwierzyny łownej – przenikliwą książkę Christiana Ingrao [2011: 15-16].

słym, zwykle w pełni władz umysłowych¹², i nadmiernie zhomogenizowaną kategorią zwierząt, zajmujących pozycję podporządkowaną. Nasuwa się więc pytanie: czy te wzajemnie napędzające się binaryzmy w ogóle są stosowną ramą odniesienia dla rozważanego problemu?

Czy nie jest tak, że humanizm zawsze potrzebował „radykałnego innego”, elementu nieczystego, wykluczonego i poniżonego, a zawsze zwierzęcego, jako warunku pozwalającego mu na samoukonstytuowanie i zreprodukowanie się? – pyta LaCapra¹³.

Podczas gdy krytyka społeczna opisała inne kategorie ludzi, takie jak kobiety czy rasy niebiałe jako zaszyfrowanych „innych” humanizmu (pomimo jego uniwersalistycznych pretensji), inne-niż-ludzkie-zwierzę pozostawiono w jego zwierzęcości jako repozytorium projekcyjnej alienacji lub radykalnej obcości. Różnym odmianom posthumanizmu wciąż jeszcze zdarza się separować formy ludzkie i zwierzęce, antropocentrycznie poszukując esencji ludzkiej tożsamości, nawet gdy ta esencja uparcie sugeruje tajemnicę lub nierozdzielność. [LaCapra 2009b: 152]

Jedną z najbardziej wątpliwych konsekwencji binaryzacji stosunku ludzie – zwierzęta jest sytuowanie ich w osobnej sferze, co naraża je na antropocentryczne nadużycia i wiktyimizuje, jakby znajdowały się w ogóle poza zasięgiem troski etycznej i politycznej. Skutkuje to ich statusem infra- lub supraetycznym; pierwszym w przypadku redukcji zwierząt do nagiego życia lub surowca, drugim, gdy przypisuje się im status ofiarny.

- 12 Aluzja do polemicznych tez Petera Singera [1997: 63] z dyskursu *Lebenunvertesleben*, porównujących wartość życia zdrowego szympansa i noworodka z bezmózgowiem czy zespołem Downa.
- 13 O innym wariantcie zastosowania „elementu zwierzęcego” jako synonimu tego, co niższe, pogardzane i kojarzone z Innym własnej grupy kulturowej zob. Tokarska-Bakir 2008: 357-362 (piszę o tym w kontekście rozważań o psie i świni). Pies jako wyzwisko był znany już u Hetytów; następnie przejęli go Żydzi. Z kolei świnia, zwierzę wykluczone z diety Izraelitów, od średniowiecza figuruje na chrześcijańskiej liście „brudu kulturowego”, w folklorze polskim określanego mianem „żydowskiej ciotki” [Tokarska-Bakir 2008: 354-356].

Binaryzowanie różnic między człowiekiem i zwierzęciem od czasów przednowoczesnych stanowiło źródło segregacji ludzi ze względu na płeć kulturową, rasę i klasę, a także orientację seksualną (przypomnijmy, że w języku angielskim odpowiednikiem słowa „sodomia”, w sensie stosunku odwrotnego, było słowo *bestiality*, które odzwierciedla pogardę normalsów dla nieheteronormatywnych). Kobiety kolorowe (szczególnie czarne) oraz Żydówki uznawano za bliższe naturze, a więc niższe z powodu ich domniemanej wrodzonej „emocjonalności”, „prymitywizmu” czy „rozwiąłości”. Takie rozumowanie uzasadniało przeświadczenie o niewystarczającej zdolności tych kobiet do samokontroli tkwiącego w nich „elementu zwierzęcego” [por. Gilman 1985]. Całym cywilizacjom przydzielano bajeczne określenie *Naturvölker*, kojarząc z nimi „animalistyczne” praktyki, takie jak promiskuityzm czy kanibalizm. W tym ostatnim przykładzie wyraźnie widać, co ma na myśli LaCapra [2009b: 153], gdy mówi, że rzekomo rozstrzygające kryteria mające odróżniać ludzi i zwierzęta często, jeśli nie zawsze, opierały się na mechanizmie kozła ofiarnego, w którym to, co wywołuje u ludzi niepokój, zostaje zebrane i wyekspediowane projekcyjnie w kierunku zwierząt. Samo określenie „zwierzęcość” ma moralne i emocjonalne znaczenie jako symbol tych wszystkich sił, których śladów boimy się we własnej naturze, ponieważ uważamy je za Nieludzkie, i które staramy się kontrolować [Midgley 1998: 35].

3. Zachwianie różnicy

Zachwianie opozycji ludzie – zwierzęta, już to z powodu „zezwierzęcenia” ludzi, już to „uczłowieczenia” zwierząt, skutkuje paniką, którą przy okazji *animal studies* przynajmniej raz można było zaobserwować także w Polsce [Siedlecka 2014]. LaCapra [2009b: 155] objaśnia ją następująco:

[...] sama koncepcja istoty ludzkiej polega na takim jej figuratywnym zesencjalizowaniu, w którym istota czy też sam byt tego, co ludzkie samo w sobie, jest ludzkie w opozycji do zwierzęcości zwierzęcia. Gdy ludzkie i zwierzęce zostają zmieszane, to, co ludzkie w człowieku, zaczyna być ostro

odróżniane od zwierzęcego, zazwyczaj przez postulowanie pewnej fundamentalnej jakości lub esencji, która radykalnie odseparowuje prawdziwie lub autentycznie ludzkie od [ludzkiego nieprawdziwego, bo – J.T.B.] zwierzęcego, aż w końcu sięga po ideę, że to, co ludzkie, zostało uczynione na wzór i podobieństwo boże.

Taka reprezentacja zawsze przydziela temu, co zwierzęce, dolną część ciała, kojarzoną z pragnieniem, afektami, zależnością, przymusem i zniewoleniem. Niewola, wyrażająca się w klatkach, ogrodzie zoologicznym czy tresowanych małpkach, nie razi, a nawet w pewnym sensie „pasuje” do zwierząt, które uchodzą za samozniewolone przez instynkty. Odwrotnie ludzie – ci są jak wolne duchy tylko czasowo przebywające w więzieniu lub **grobie** ciała (gr. *soma sema*).

LaCapra opisuje też paradoksalną praktykę przerzucania ludzkich przewinień na zwierzęta. Ma ona miejsce, gdy ludzie zachowują się w sposób wybitnie ludzki, na przykład upokarzają innych bądź mordują ich czy pastwią się nad nimi – tego typu zachowania odróżniają ludzi od niektórych innych zwierząt¹⁴, nieskłonnych do „arcyludzkich praktyk, takich jak wiktyimizacja, tortury czy ludobójstwo” [LaCapra 2009b: 156], a właśnie tym ludziom zarzuca się „bestialstwo” lub „regres do zwierzęcości”. Tę performatywną kompulsję, która niezależnie od sytuacji usiłuje brutalizować zwierzęta, by zgodnie z ludzkim oczekiwaniem były bestiami, LaCapra [2009a: 156] nazywa „obwinianiem ofiar”.

Zadziwiająca różnorodność wspomnianych na początku kryteriów stabilizowania opozycji ludzie – zwierzęta zaświadcza tylko o sile potrzeby separacji. Zakres, w którym inne zwierzęta dzielą pewne cechy z ludźmi, co jednak nie pozwala zakwestionować zachodzącej różnicy, oceniany jest na podstawie jego wartości, a punkt odniesienia stanowią oczywiście ludzie; symbolizm zwierzęcy bada się, sprawdzając, na ile przypomina on język ludzki.

14 Tylko niektóre naczelne, w tym szympansy i goryle, zdolne są do niemotywowanego głodem zabijania i aktów agresji terytorialnej porównywalnych z ludobójstwem [Diamond 1998].

Godność przypisywaną lwu określa się mianem „królewskiej”. Przywiązanie zwierzęcia do obiektu, szczególnie związanego z właścicielem, opisujemy w kategoriach fetyszyzmu [LaCapra 2009b: 157]. Innym przykładem nieudanego różnicowania jest idea braku lub defektu – wywodząca się, przypomnijmy, od Herderowskiej definicji człowieka jako zwierzęcia obdarzonego brakiem [Herder 1988: 94] – którą podtrzymał Jacques Lacan. Podobną rolę odgrywała idea, według której zwierzęta w odróżnieniu od ludzi nie są zdolne do kłamstwa lub udawania. To przekonanie podważył dopiero Jacques Derrida [2002a; cyt. za: LaCapra 2009b: 158], choć mógłby je zakwestionować przeciętny właściciel średnio inteligentnego psa. LaCapra [2009a: 158] ironizuje, że wchodząc w powyższą grę, można by określić człowieka mianem istoty, która daremnie próbuje odróżnić się od zwierząt, przy czym problematyczny jest nie tyle sam ten proceder, ile wykorzystanie go do usprawiedliwienia istniejących już ludzkich praktyk wobec zwierząt.

4. Kontrola różnicy

Ci, którzy już zauważą powyższy mechanizm nieudanego różnicowania, zorientują się, że ujawnienie zredukowania pewnych istot do kategorii nagiego życia z reguły wywołuje społeczne odruchy zaprzeczania, wypierania się i zakłopotania, co z jednej strony sygnalizuje stłumioną świadomość problematyczności określonych praktyk, a z drugiej uruchamia podtrzymującą je zmowę milczenia [Zerubavel 2006]. Towarzyszy ona ekspediowaniu zwierzęcości czy też tego, co nieludzkie, do osobnej kategorii, której nie regulują już żadne normy [Douglas 2007]. Przemilczanie – być może dlatego, że coś nie zostaje wysłowione – pozwala przeskakiwać od retoryki ofiary do kategorii nagiego życia, a następnie do ocenzonego języka kontroli epidemii [LaCapra 2009b: 159]¹⁵.

15 Zob. sprawozdanie z protestu „środowisk narodowych” pod zrekonstruowaną na placu Zbawiciela w Warszawie tęczą: „[...] około 200 osób ze środowisk narodowych demonstrowało na pl. Zbawiciela przeciw Tęczy, instalacji artystycznej Julity Wójcik. [...] Demonstrujący przekonywali, że «homotęcza na pl. Zbawiciela ma sześć kolorów, czyli tyle, ile symbol pedalstwa. Gdyby miała siedem, tak jak prawdziwa tęcza, to byśmy nie protestowali». [...] Gdy jeden

Można sobie wyobrazić ludzi, którzy wykluczają interpretacje ofiarnicze i opowiadają się za świeckim użytkiem ze zwierząt, a jednak pozostają więźniami tej samej ofiarnej logiki, tyle że obejmującej „inne-niż-nieludzkie-zwierzęta” – „Wspomnijmy tylko niektóre nazistowskie ikony znane ze swojego sentymentalnego stosunku do zwierząt” [LaCapra 2009b: 186].

Ze względu na ładunek negatywności związany z wizerunkiem zwierzęcia możliwe jest przedstawianie ludzkich grup dyskryminowanych i prześladowanych jako zwierząt – w kategoriach infra-(nagie życie) lub supraetycznych (ofiara).

Przez wyparcie cech, które wewnętrznie naznaczają tych, którzy tropią kozła ofiarnego, wzmocnionych wysiłkiem zredukowania wewnętrznego niepokoju do lęku przed fantazmatycznym innym, pewne ludzkie grupy mogą zostać wyprojekowane poza to, co ludzkie, i dzielić los szczurów, psów, bydła, świń, a także dzikich zwierząt. [LaCapra 2009b: 159-160]

Przykładem może być nazistowski dyskurs o Żydach, sytuujący się we wnętrzu sprzeczności pomiędzy wszechmocnym, subwersywnym Żydem a polutantem i szkodnikiem (wszy, pluskwy, pijawki, krwio pijcy [por. Tokarska-Bakir 2012]), odpadkiem i ekskrementem, namiastką nagiego życia.

Redukcja innych, w tym nieludzkich zwierząt, do nagiego życia i surowca, obejmuje pozbawienie ich cech lub roszczeń, które na manipulacje tym surowcem nakładałyby normatywne ograniczenia. Jeśli takie ograniczenia zaistnieją, traktowane są nie jako egzekwowanie czyjegoś prawa, ale jako akt dobrej woli, dowodzący budującej wyższości tych, którzy im się dobrowolnie poddają. To, co robi się zwierzętom¹⁶, uchodzi za uzasadnione

z protestujących rzucił jajkiem w stronę instalacji, interweniowała policja. W tym momencie uruchomiły się także zraszacze. Demonstrujący krzyczeli: «skażona woda»” [Przez Warszawę przeszły... 2014; wyróż. – J.T.B.].

16 Tekst LaCapry dostarcza wielu przykładów na „naukowe” sposoby zadawania cierpienia, z których najbardziej drastyczne, opisywane już przez Petera Singera w *Wyzwoleniu zwierząt*, są eksperymenty Harry’ego Harrowa, związane z tym, co określał on mianem *Pit of Despair* („czarna dziura” – miejsce produkujące depre-

dopóty, dopóki przynosi pożytek, czego przykładem jest argumentacja naukowców eksperymentatorów, przedstawiona w książce Deborah Blum [1994] *The Monkey Wars*. Przykładem skrajnym jest redukcja zwierząt do surowca w postaci przetworzonego mięsa, które LaCapra [2009a: 161] nazywa analogonem „płyty wiórowej”, a więc płyty nie tylko pozbawionej wszystkich roszczeń, gwarantowanych ludziom, lecz opisywanej wręcz w kategoriach zagrożeń dla praw człowieka.

5. Awatary radykalnej inności

Krytykując Agambenowski użytek ze zwierząt, sprowadzający się do aporetycznego kontemplowania „antropologicznej maszyny” wytwarzającej Wielki Podział, LaCapra zwraca uwagę na to, że filozof, który traktuje zwierzęta jako niezróżnicowany wymiennik *Musulmanna*, nie wychodzi poza abstrakcję. Tym, czym w *Co zostaje z Auschwitz* był *Musulmann*, w *Otwartym* jest zwierzę – oba funkcjonują jako „awatary radykalnej inności” [LaCapra 2009b: 166]. Nadzieja przeciw nadziei, postsekularna teologia negatywna, pusta utopijność nieograniczonej możliwości, tęsknota za powtórnym zaczarowaniem świata – tymi określeniami LaCapra opatruje swoje rozczarowanie wywołane lekturą Agambena. „Relacja *Otwartego* do socjopolitycznie i estetycznie istotnej krytyki użycia i nadużycia nieludzkich zwierząt, a nawet zwierzęcia w człowieku, pozostaje tu pytaniem w najlepszym razie otwartym” [LaCapra 2009b: 172]. Nie jest jasne, w jakim stopniu Agambenowska posthumanistyka kwestionuje radykalny podział człowiek – zwierzę, a w jakim go w paradoksalny sposób umacnia. Zdaniem LaCapry dla uzupełnienia kontekstu, dramatycznie brakującego u Agambena, znacznie bardziej przydatne mogłyby być różnice wewnątrz i pomiędzy ludźmi – poczynając od ludobójczej przemocy, a kończąc na zaufaniu i wzajemnej pomocy – niż uporczywe eksploatowanie dychotomii człowiek – zwierzę.

sję u małp z gatunku rezus) czy *Rape Rack* („koja gwałtu” – miejsce, w którym samice tego gatunku były przywiązywane i gwałcone; później ich potomstwo doznawało ze strony straumatyzowanych matek ataków śmiertelnej agresji) [zob. Blum 1994: 79-83; 2002].

LaCapra chwali natomiast użytek, jaki z przekroczenia tej dychotomii zrobił John M. Coetzee [2004], szczególnie w głośnych *Żywotach zwierząt*. Motywem, który spopularyzował tę powieść, było zaproponowane przez bohaterkę Coetzee'go, fikcyjną filozofkę Elisabeth Costello, problematyczne zestawienie Holokaustu i sposobu, w jaki w chowie przemysłowym traktowane są zwierzęta; to zestawienie zostało następnie rozwinięte przez Charlesa Pattersona [2002] w książce *Eternal Treblinka*. O ile u Agambena związek zwierzę–*Muselman* jest domyślny, o tyle Castello wydobywa go na jaw i czyni centralnym zagadnieniem wykładu. Ścisłe rzecz biorąc, tym, co wydobywa, jest niechciana, ale powszechnie dostępna wiedza o warunkach panujących na fermie „produkującej żywność”, w rzeźni czy w laboratorium podczas eksperymentowania na zwierzętach. LaCapra [2009a: 177] proponuje przy okazji użyteczną definicję „otwartego sekretu”: „o sekrecie, który jest otwarty, każdy wie wystarczająco dużo, aby nie chcieć wiedzieć więcej”. Badacz porównuje go do sytuacji, w której możemy zmienić kanał telewizyjny, jeśli we właśnie oglądanym filmie nie chcemy patrzeć na „trudną” scenę, której się spożywamy. Tu pada kluczowe zdanie:

Otwarty sekret nie oznacza jedynie obojętności, ale aktywny czy też performatywny proces, w którym zostaje zablokowane współczucie czy też empatia dla innego, albo też zostają one pozbawione skuteczności, zaś podmiot tego procesu nie szuka lub też unika dostępnej informacji na powyższy temat. [LaCapra 2009b: 178]

Czytelnik zorientowany w temacie Zagłady czy w ogóle w dyskryminacji i prześladowaniu z pewnością doceni znaczenie tej definicji dla teoretycznego opracowania tematów wykraczających poza dobrostan zwierząt.

Na marginesie dodajmy, że problem otwartego sekretu jest głębszy niż wynikałoby z jego binarnego ujęcia ukrycie – wyjawienie. Komplikację sekretu stanowi dobrowolne współnictwo wszystkich, którzy uczestniczą w jego aktywnym ukrywaniu wymuszonym przez kulturę i politykę.

Jego [sekretu – J.T.B.] znajomość stanowi warunek jego potęgi [píše Michael Taussig – J.T.B.]. – Świadectwem jego mocy jest nasza niezdolność do wyjawienia go. [...] „Czy chcesz poznać tajemnicę?” – pytał William Burroughs w dzienniku, który prowadził na krótko przed śmiercią. „Do diabła, nie!” – odpowiada szybko, mówiąc do siebie, do nas, do swoich kotów, i do śmierci. „W tym zaniechaniu jest wszystko.” [Taussig 1999: 6-7; w cudzysłowach cytaty z Williama Burroughsa]

Przykład podobnego, wykraczającego poza zoomorfologię sprzężenia zwrotnego perspektyw wychodzących od pamięci Zagłady, ale pozwalających sproblematyzować i pogłębić ujęcia traumy postkolonialnej, stanowi książka Michaela Rothberga [2009] *Multidimensional Memory*. Znamienna jest entuzjastyczna recepcja tej pracy w środowiskach posługujących się kategorią *surfeit memory* [Meier 1993], zaznaczająca się wyraźnie także w Polsce. Obszernie pisze na jej temat Carolyn J. Dean [2010: rozdz. 1] w książce *Aversion and Erasure. The Fate of Victims after the Holocaust*.

6. Ucieczka krów w Omaha

Wstrząsających przykładów otwartego sekretu dostarcza książka Timothy’ego Pachirata [2011], *Every Twelve Second. Industrialized Slaughter and the Politics of Sigt*, która ukazała się dwa lata później niż omawiany tu tekst LaCapry¹⁷. Pachirat opisuje w niej system przemysłowego uboju zwierząt w Stanach Zjednoczonych, którego warunkiem jest społeczna niewidzialność i, zabezpieczony regulacjami wymuszonymi przez lobbystów w poszczególnych parlamentach stanowych, zakaz rozprzestrzeniania informacji o standardach uboju¹⁸. Pachirat [2011: 4, 236] sam zatrudnił się w jednej z rzeźni i proces „produkcji mięsa” opisuje od wewnątrz,

17 Dziękuję Kate Korycki, która zwróciła mi uwagę na tę książkę.

18 Zob. np. ustawę przyjętą przez Izbę Reprezentantów stanu Iowa w marcu 2011 r., która nazywa „przestępstwem uzyskiwanie informacji i nagrywanie tego, co ma miejsce w rzeźni i innych przedsiębiorstwach rolniczych bez zgody ich właścicieli” [Pachirat 2011: 5 – tam też odsyłacze do konkretnych aktów prawnych]. Łamiący zakaz naraża się na wysokie grzywny.

z perspektywy uczestnika. W jego książce rzeźnia jest przykładem tego, w jaki sposób działają oddalenie i ukrycie – czynniki, których wpływ na percepcję społeczną okrucieństwa opisywał już Stanley Milgram, a do percepcji Zagłady odniósł Zygmunt Bauman [1992]. Autor opisuje skutki wyjęcia spod prawa i kontroli społecznej jakiejś ukrytej sfery; w tym przypadku zwierząt hodowlanych uśmiercanych w rzeźniach.

Książka rozpoczyna się od opisu prawdziwego zdarzenia, które miało miejsce w stanie Omaha w roku 2004. Kilku krowom udało się wówczas uciec z rzeźni, lecz po niedługim pościgu zostały zastrzelone przez policję z broni długiej. Ucieczkę zwierząt Pachirat traktuje jako metaforę konceptualną, widząc w niej figuratywne rozbieżności kategorii porządku społecznego – przykład tego, co dzieje się, gdy pewien starannie ukrywany fakt, sygnalizujący położony głębiej kompleks utajonych zjawisk, wydostaje się na powierzchnię. Zdarzenie odsłoniło relacje władzy, które rządzą społeczeństwem traktującym „nawóz, a nawet sam jego zapach, jako coś, o czym należy powiadomić władze” [Pachirat 2011: 5]. Przywołując Mary Douglas [2007] i jej kategorie brudu jako czegoś, co – właśnie jak krowy w Omaha – znalazło się poza swoim miejscem, autor stara się dowiedzieć o własnym kraju tego, co z jakichś względów nikogo nie dziwi, choć kłóci się z powszechnie wyznawaną moralnością.

Natychmiastowość zabicia zwierząt przez policję wywołała oburzenie [także wśród pracowników rzeźni, którzy codziennie uczestniczą w uboju – J.T.B.]. Nie występuje ono jednak nigdy w trakcie rutynowych działań podejmowanych w rzeźni, w której zwierzę pozbawiane jest życia co dwanaście sekund. Oddalenie i ukrycie tej czynności chroni i wręcz konfiskuje jej efekt, neutralizując go nawet wtedy, gdy można by się spodziewać, że będzie on trudny do przeoczenia. [Pachirat 2011: 9]

W rozdziale zatytułowanym *Polityka widzenia* Pachirat [2011: 236] zarysowuje teorię przedsięwzięcia antycywilizacyjnego (nazwanego tak przez odwrotność tego, o którym pisał Norbert Elias [2011] w *O procesie cywilizacji*, a więc opartego na ukrywaniu

szeroko pojętej fizjologii), polegającego „na ujawnianiu tego, co ukryte, i na naruszaniu stref zamknięcia po to, by spowodować przemianę społeczną”. Wrażenie robi już samo wymienienie stu dwudziestu jeden prac wykonywanych przez funkcjonariuszy rzeźni przydzielonych do tzw. *killing floor*, czynności towarzyszących zabijaniu. Aby stworzyć rodzaj tarczy przeciwdziałającej procesom obronnym, które uruchamiają się w trakcie lektury, nie będą tych nazw tłumaczyła: *bung cappers, belly rippers, backers, bungee cord attachers, cattle drivers, codders, heart trimmers, head chislers, prestickers, pregutters, paunch pullers, pizzle removers, suply room staff, spinal cord extractors, toenail clippers, tendon cutters, tripe packers, tail baggers, whizard knife wielders, weasand removers* [Pachirat 2011: 237]. Autor książki przeszedł wszystkie szczeble kariery w rzeźni, aż w końcu stał się jednym z ośmiu (na ośmiuset) pracowników dopuszczonych do samego aktu zabijania – był tym, który zwierzę ogłusza (*knocker*).

Nasłuchałem się tego, jak funkcja ta była mitologizowana przez zaprawionych w bojach pracowników rękawa do zabijania zwierząt, którzy popędzali je ościeniami elektrycznymi. Mówili, że to on, ów ogłuszacz, był właśnie *killerem*, jedynym spośród stu dwudziestu jeden pracowników *killing floor*, który dopiero zabija. Jednak nawet po tym, gdy znalazłem się w owym szczególnym punkcie w długim łańcuchu przemysłowego zabijania, w którym zwierzę jest na poły czujące, na poły pozbawione czucia, nie mogę kategorycznie stwierdzić, że istnieje jeden taki moment, kiedy zwierzę żyło, i drugi, gdy było już martwe. [Pachirat 2011: 238]

Książka Pachirata stanowi oskarżenie taśmowego zabijania – arbitralnie wyznaczającego moment śmierci w momencie *knocking* – oskarżenie o to, że procedura ta nie czeka na śmierć zwierzęcia, tylko dokonuje rozbioru ciała czującej istoty. Sytuacja wykrawienia po cięciu szocheta czy imama w tzw. uboju rytualnym – w porównaniu z przedstawionym sposobem odbierania życia – choć tak samo wątpliwa moralnie, pozwala przynajmniej

zwierzęciu umrzeć¹⁹. Ale to właśnie ta niezamaskowana, wręcz manifestacyjna forma zadawania śmierci, poprzez wypływ krwi wydobywająca na powierzchnię całą swą brutalność i okrucieństwo, budzi oburzenie „cywilizowanej” opinii publicznej, która przywykła do innej „polityki widzenia” i która własnych sposobów zabijania nie pozwala nazwać rytuałami²⁰.

7. Łzy rzeźnika

LaCapra sądzi, że w rzeźni koncepcja zwierzęcia jako surowca i nagiego życia ma – paradoksalnie – łagodzić wyrzuty sumienia. Tym, co kwestionuje zrównanie zwierzęcia z surowcem, jest natomiast interpretacja ofiarna, eksponowana w uboju rytualnym, a także intuicyjne, jednakże „trudne do stłumienia odczucie, że zwierzę nie jest wcale nagim życiem” [LaCapra 2009b: 178]. Niezależnie od tego, co sądzi się o ludzkim prawie do zabijania innych zwierząt czy nawet o tym, że prawa człowieka są ważniejsze od praw zwierząt, kwestia tego, jak zwierzęta żyją przed śmiercią i jak są następnie zabijane, pozostaje istotną kwestią socjopolityczną.

W Animals in the Third Reich: Pets, Scapegoats, and the Holocaust Boria Sax pisze:

[...] tym, co jest najtrudniejsze do przyjęcia, jeśli chodzi o farmy przemysłowe, nie jest wcale to, że zwierzęta są zabijane, ale to, że nie pozwala im się żyć. Ich los nie jest indywidualny. Nie mogą zbadać świata wokół siebie, ani wybrać sobie partnera do rozrodu. Indyki w chowie przemysłowym mają tak rozrośnięte piersi, że w reprodukcji nie mogą osiągnąć jeden drugiego, w związku z czym poddaje się je sztucznemu zapłodnieniu. Nie chodzi tylko o zwierzęcą zdolność do odczuwania bólu. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że wiele zwierząt na

19 Choć bynajmniej nie czyni tego ze względu na zwierzę, tylko na przepisy koszerności.

20 Tą myślą podzielił się ze mną Michał Pawilno-Pacewicz.

farmach przemysłowych w rezultacie połączenia manipulacji genetycznej i braku stymulacji straciło w ogóle **zdolność do cierpienia**. Jeśli jeszcze nie osiągnęły tego stanu, niewątpliwie wkrótce to nastąpi. [cyt. za: LaCapra 2009b: 187]

La Capra [2009b: 187, przyp. 51] komentuje tę wypowiedź obrazem „żywych trupów” – nieumarłych, którymi żywią się żywi. Slavoj Žižek uznał je kiedyś za najważniejszy symbol kultury współczesnej. Dziś okazuje się, że szyfrują one nie tylko nieopłakaną pamięć ludzi.

Książką, która podejmuje wątek dobrostanu zwierząt możliwego nawet *in extremis*, jest praca Temple Grandin [2006], *Thinking in Pictures and Other Reports from My Life with Autism*. Autorka jest osobą dotkniętą autyzmem, która swoją zmienioną percepcję wykorzystała w zaskakujący sposób. Po ukończeniu psychologii i zoologii, opierając się na doświadczeniach z własnej terapii behawioralnej, zaczęła myśleć o stworzeniu namiastki rytuału, który uspokoiłby zwierzęta przeznaczone na rzeź i oszczędził im cierpienie. Urządzenie, które zaprojektowała, było czymś na wzór *hug machine*²¹, „maszyny do uścisków”, którą stworzyła wcześniej dla siebie i która przynosi dobre rezultaty także w terapii innych pacjentów autystycznych²². Zwierzę wchodzi do rękawa, który chwyta je w mocny uścisk, dostarczając podparcia pod brzuch, podczas gdy kopyta, zwykle ślizgające się podczas uboju, stoją na przesuwaną się, ale stabilnej podłodze. W tej pozycji i przez tę samą maszynę zwierzę zostaje następnie ogłuszone, po czym podcina mu ona gardło, co powoduje śmierć przez wykrwawienie²³.

21 *Hug machine* 2014.

22 Zob. np. *Selling change to...* 2014.

23 Niezależnie od tego, jak skuteczne może być to urządzenie – studia empiryczne pokazują, że zwierzęta są w nim znacznie spokojniejsze – trudno uwierzyć, że ich spokój nie jest wymuszony unieruchomieniem. Muszą przecież odczuwać zapach strachu tego, który do rękawa wchodził przed nimi i który już z niego nie wyszedł. Czytelnicy, którzy – jak pisząca te słowa – otarli się w dzieciństwie o doświadczenie świniobicia, mogą też pamiętać, jak na przykład świnie reagują na sam zapach masarza.

Komentując wypowiedzi Grandin, która nie uważa zabijania zwierząt za zło samo w sobie²⁴, LaCapra zauważa, że jej wysilek wczucia się w sytuację zabijanych zwierząt, a nawet identyfikacji z nimi, jest godny podziwu. Nie aprobuje jednak sakralizacji zarówno zwierzęcia, jak i rzeźni, bo jak trzeźwo zauważa, z pewnością nie byłoby to zgodne z perspektywą zwierzęcia [LaCapra 2009b: 95]. Oto jak mówi o tym sama Grandin:

Wierzę, że miejsce, w którym umierają zwierzęta, jest święte. W obrębie konwencjonalnej rzeźni przydałoby się wnieść coś w rodzaju rytuału, który ukształtowałby zachowanie ludzi. Pomógłby ludziom otrząsnąć się z rutyny, brutalności i okrucieństwa. Mógłby być czymś bardzo prostym, na przykład chwilą ciszy. To byłby mój wkład w ten proces, oprócz tego, co zaprojektowałam, aby oszczędzić zwierzętom cierpień. Bez słów. Po prostu jeden krótki moment ciszy. [cyt. za: LaCapra 2009a: 96, przyp. 14]

Zaprojektowana przez Grandin maszyna do zabijania zwierząt podobno została wprowadzona w jednej trzeciej amerykańskich rzeźni. Nic jednak nie wiadomo o skuteczności postulatu „rytualnej ciszy”. Prawdopodobnie spowodowałaby ona nadmierne kosztowne przestoje w procedurze *every twelve second*.

Jakkolwiek kontrowersyjny, wysilek etycznej regulacji przemysłowego zabijania zwierząt jest przedsięwzięciem wartościowym, ograniczającym obszar nielimitowanego ekscesu. Jest to tym ważniejsze, że choć nie ma kultury bez rytuałów, to chrześcijaństwo od czasów świętego Pawła (List do Hebrajczyków 10,10) uważa się za zupełnie od nich wolne. W chrześcijaństwie popawłowym regulacje dotyczą wyłącznie relacji pomiędzy ludźmi lub Bogiem, z całkowitym pominięciem zwierząt [LaCapra 2009b: 180, przyp. 42]. Na temat tego antyrytualistycznego złudzenia, współcześnie udzielającego się również katolikom, obszernie pisała Douglas [2004: 41] w *Symbolach naturalnych*.

24 „Zabijanie nie jest złe, ale zwierzęta muszą być traktowane humanitarnie i z szacunkiem” [LaCapra 2009b: 180, przyp. 42].

8. Derrida jako zwierzę

LaCapra przypomina, że mimo Franciszka z Asyżu – który na tle kultury chrześcijańskiej jest postacią niezrozumiałą²⁵ – kar-tezjańska tradycja zwierząt automatów w filozofii europejskiej jest kontynuowana do czasów współczesnych [Ingold 1988: 8-9, 100-102, 107-108], włączając w to nawet tak wyczulonych na inność myślicieli, jak Emmanuel Levinas i Jacques Lacan²⁶. „Inne-niż-ludzkie-zwierzę”, egzorcyzmowane przez filozofów i świętych tej kultury, ustanowiło konstytutywnego Innego humanizmu i nauk humanistycznych. Z zacieranych uparcie śladów wspólnoty człowiek-zwierzę nie dało się wymazać tylko jednego: że podobnie jak inne zwierzęta człowiek obdarzony jest ciałem. Dopiero Derrida był w stanie napisać, że sam jest zwierzęciem i że to właśnie zdolność do cierpienia i otwartość na zranienie stanowi *iunctim* pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem.

Zdolność do cierpienia nie jest żadną **władzą**, to jest możliwość bez-władności, bezsilności, możliwość niemożności. Tu sytuuje się śmiertelność [...], skończoność, którą dzielimy ze zwierzętami, śmiertelność, która należy do skończoności życia, do doświadczenia współczucia, do możliwości dzielenia perspektywy tej bezsiły. [Derrida 2002b]

Wypowiedź Derridy LaCapra rozwija następująco: oprócz zdolności do cierpienia, ze zwierzętami dzielimy też wzajemną zależność od siebie, możliwość traumatyzowania i wiktyimizowania się nawzajem, a także ufania sobie i cieszenia się sobą. Uświadczenie sobie tego faktu nie powinno być zawężone do dyskursu antropocentrycznie rozumianych praw zwierząt, ale powinno spowodować „radykalną zmianę w samorozumieniu humanistyki”

- 25 Sytuacji tej z pewnością nie poprawia przechwycenie go przez neomarksistów w rodzaju Michaela Hardta i Antoniego Negri, którzy, jak pisze LaCapra [LaCapra 2009b: 188], uczynili z niego postać „bojownika o sprawę”, sami w swoich książkach nie wspominając nigdzie „zwierząt-innych niż-ludzkie”.
- 26 Wiele z tych poglądów omawia Andrew Benjamin [2010] w książce *On Jews and Animals*.

[LaCapra 2013]. Wymusi to jej rekonfigurację w stosunku do innych dyscyplin, w tym przede wszystkim do nauk przyrodniczych. Kluczowe jest dziś rozprzestrzenienie się orientacji

przeciwstawiającej się hipokryzji ludzkiej godności i statusu, w gruncie rzeczy opartych na mechanizmie kozła ofiarnego, mechanizmie, który nie potrafi obdarzyć godnością i statusem moralnym niczego, co chodzi na czterech nogach. [LaCapra 2013]

LaCapra nie byłby sobą, gdyby pola dyskusji o zoomorfologii nie próbował normatywnie ograniczyć. Czyni to, zwracając uwagę na możliwą antropocentryczność samej nazwy „posthumanistyka”. Z kolei w dyskusji z Carym Wolfem [2003], autorem książki *Animal Rites*, z naciskiem przeciwstawia zasadę absolutnego braku wzajemności i radykalnej obcości w relacjach ludzie – zwierzęta. Uważa, że uprawiana w podobnych kategoriach etyka, będąca całkowicie asymetrycznym darem, niebezpiecznie zbliża się do teologii, w której Boga definiowano jako *ganz Andere*. To z kolei równałoby się sakralizacji zwierząt i byłoby prostym odwróceniem relacji wytworzonej przez humanizm, a zatem stanowiłoby podtrzymanie binarności.

LaCapra [2009b: 186, przyp. 49], w odróżnieniu od Wolfe’a, nie łączy etyki z pasywnością (z którą zwykle kojarzona bywa *non-violence*), ale z „formą uświadomionej czy wręcz afirmowanej otwartości na zranienie, która bynajmniej nie wyklucza sprawczości (*agency*)”. Taka etyka pozwala na stworzenie wspólnoty ze zwierzętami, wspólnoty, która nie myliłaby empatii z identyfikacją projekcyjną²⁷ i byłaby wolna od takich nadużyć, jak podkładanie głosu²⁸ czy *vicarious victimhood*, o których dowiedzieliśmy się dzięki zaawansowanym teoretycznie studiom nad Szoa.

- 27 „W moim rozumieniu empatia nie jest samowystarczalna i nie oznacza niezapośredniczonej identyfikacji [...]. Empatia wiąże się z uznaniem innych za innych, nie zaś za przedmioty badań niezdolne do zakwestionowania «ja» [...].” [LaCapra 2009a: 175].
- 28 LaCapra [LaCapra 2009a: 102] krytykuje owe praktyki jako „włączenie innego w ja”, a także instrumentalizację inności jako środka odkrycia własnej autentycznej tożsamości.

9. Konkluzja

W tekście zatytułowanym *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma* Ryszard Nycz [2012] rozważał warunki zamilknięcia literatury mierzącej się z granicą Auschwitz. *Książka wyjścia* jest próbą nakreślenia lokalnej perspektywy odzyskiwania głosu po drugiej stronie tej granicy. Jego warunkiem jest przebudowa podmiotu badania w taki sposób, by inkorporował on odrzucane wcześniej aspekty człowieczeństwa. Nagrodą staje się wiedza, która wprawdzie nadal „przechodzi ludzkie pojęcie”, ale mieści się w tym, co nieludzkie – żywe, olbrzymie, roślinne, mineralne. Podważył pewnik Fryderyka Nietzschego o „naturze, która człowieka nie zna wcale”, ów człowiek, choć rozproszony i sprowadzony do rangi *creaturely life* [Santner 2006], zostaje wyposażony w zupełnie nowe możliwości etyczne i onto-epistemologiczne.

Opisana w powyższym tekście linia myślowa LaCapry, prezentująca perspektywę *animal studies*, nie jest oczywiście jedynym pomysłem posthumanistyki, skądinąd podobnie zróżnicowanej jak jej poprzedniczka. Pokrewne drogi wyjścia to rozwijające się od lat 90. XX w. *monster studies* [Mitman, Dendle 2012], *undead/zombie oriented ontology* Jeffreya J. Cohena [2012] czy też świetne „studia mineralne” grupy badaczy skupionych wokół Cohena [oprac. 2014]. Eksplozja energii, z jaką mamy tu do czynienia, nie powinna jednak zakrywać jej źródła, które jest wciąż to samo i bije w rejonie wyjściowej nieprzedstawialności.

Bibliografia

- Adorno Teodor (2009), *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, wyd. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Agamben Giorgio (2002), *The Open. Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford.
- Agamben Giorgio (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa.
- Andrzej Elżanowski (2012), [dostęp: 30 marca 2015], <http://www.tvn24.pl/inny-punkt-widzenia,37,m/andrzej-elzanowski,298506.html>.

- Badiou Alain (2001), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, przekład z francuskiego Peter Hallward, Verso, London–New York.
- Bauman Zygmunt (1992), *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. Franciszek Jaszński, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa.
- Benjamin Andrew (2010), *Of Jews and Animals*, Edinburgh.
- Bernstein Michael André (1994), *Foregone Conclusions. Against Apocalyptic History*, University of California Press, Berkeley.
- Bernstein Michael André (1998), *Homage to the Extreme. The Shoah and the Rhetoric of Catastrophe*, „Times Literary Supplement”, 6 marca, s. 6-8.
- Blum Deborah (1994), *The Monkey Wars*, Oxford University Press, New York.
- Blum Deborah (2002), *Love at Goon Park. Harry Harrow and the Science of Affection*, Perseus Books Group, New York.
- Coetzee John Maxwell (2004), *Żywoty zwierząt*, przeł. Anna Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa.
- Cohen Jeffrey J. (2012), *Undead*, „Journal of the Fantastic in the Art”, nr 2, s. 397-412.
- Cohen Jeffrey J., oprac. (2014), *Inhuman Nature*, Oliphant Books, Washington D.C.
- Dean Carolyn L. (2005), *The Fragility of Empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- Dean Carolyn L. (2010), *Aversion and Erasure. The Fate of Victims after the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- Derrida Jacques (1992), *How to Avoid Speaking: Denials*, w: *Derrida and Negative Theology*, oprac. Harold Coward, Toby Foshay, przeł. Ken Albany, Suny Press, New York.
- Derrida Jaques (2002a), *And Say the Animal Respondes?*, w: *Zoontologies. The Question of the Animal in Contemporary Theory and Culture*, red. Cary Wolf, przeł. David Willis, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 121-146.
- Derrida Jacques (2002b), *The Animal That Therefore I Am*, przeł. David Wills, „Critical Inquiry”, nr 28, s. 369-418.
- Diamond Jared (1998), *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, przeł. January Weiner, PIW, Warszawa.
- Domańska Ewa (2013), *Humanistyka ekologiczna*, w: *Od pamięci biodzieci do postpamięci*, oprac. Teresa Szostek, Roma Sendyka i Ryszard Nycz, Warszawa.
- Douglas Mary (2004), *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. Ewa Dźurak, Wydawnictwo IBL, Kraków.

- Douglas Mary (2007), *Czystość i zmaza*, przeł. Marta Bucholz, Warszawa.
- Elias Norbert (2011), *O procesie cywilizacji*, w. A. B., Warszawa.
- Gilman Sander L. (1985), *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Wydawnictwo UJ, Ithaca–London.
- Grandin Temple (2006), *Thinking in Pictures and Other Reports from My Life with Autism*, Knopf/Doubleday Publishing Group, New York.
- Herder Johann Gottfried (1988), *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: tegoż, *Wybór pism*, red. Tadeusz Namowicz, Ossolineum, Wrocław.
- Hugh mahine (2014), [dostęp: 7 maja 2014], http://en.wikipedia.org/wiki/Hug_machine.
- Ingrao Christian (2011), *Czarni myśliwi. Brygada Dirlwagera*, przeł. Wojciech Gilewski, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- LaCapra Dominick (2004), *History in Transit, Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- LaCapra Dominick (2009a), *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. Katarzyna Bojarska, Universitas, Kraków.
- LaCapra Dominick (2009b), *History and Its Limits. Human, Animal Violence*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- LaCapra Dominick (2013), wykład na Uniwersytecie Princeton, 18 listopada 2013 (na podstawie własnego nagrania i notatek).
- Lippit Akira Mizuta (1998), *Magnetic Animal. Derrida, Wildlife, Animetaphor*, „Modern Language Notes”, t. 113, nr 5: *Comparative Literature Issue*, s. 1111-1125.
- Maier Charles (1993), *A Surfeit of Memory? Reflection on History, Melancholy and Denial*, „History and Memory”, nr 5, s. 136-152.
- Markusz Katarzyna (2012), *List do premiera w związku z dyskusją o uboju rytualnym*, [dostęp: 31 marca 2015], <http://www.otwarta.org/index.php/list-do-premiera-w-zwiazku-z-dyskusja-o-uboju-rytualnym/>.
- Midgley Mary (1998), *Beasts, Brutes and Monsters*, w: *What is an Animal*, red. Tim Ingold, Routledge, London–New York.
- Mittman Asa Simon, Dendle Peter J. (2012), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Ashgate, Burlington.
- Moskal Wojciech (2013), *Marsz żywych trupów*, „Gazeta Wyborcza”, 25 października [dostęp: 4 maja 2014], http://m.wyborcza.pl/wyborcza/1,132751,14837236,Marsz_zywych_trupow.html.
- Mowitz John (2000), *Trauma Envy*, „Cultural Critique”, nr 46, s. 272-297.
- Nycz Ryszard (2012), *Poetyka doświadczenia. Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, Wydawnictwo IBL, Warszawa.

- Pachirat Timothy (2011), *Every Twelve Second. Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, Yale University Press, New Haven–London.
- Patterson Charles (2002), *Eternal Treblinka. Our Treatment of the Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York.
- Polska mówi nie dla uboju rytualnego. Społeczność (2014), [dostęp: 31 marca 2015], <https://www.facebook.com/nie.dla.uboju.rytualnego>.
- Przez Warszawę przeszły pochody pierwszomajowe (2014), [dostęp: 31 marca 2015], http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34889,15880910,Przez_Warszawe_przeszly_pochody_pierwszomajowe.html.
- Rothberg Michael (2009), *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford.
- Santner Eric (2006), *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sax Boria (2000), *Animals in the Third Reich: Pets, Scapegoats, and the Holocaust*, Continuum, New York–London.
- Selling Change to Corporate Executives* (2014), [dostęp: 7 maja 2014], <http://americanradioworks.publicradio.org/features/mcdonalds/grandin4.html>,
- Siedlecka Ewa (2014), *Nowy wróg po gender: animal studes*, [dostęp: 31 marca 2014], http://wyborcza.pl/1,76842,15462718,Nowy_wrog_po_gender__animal_studies.html.
- Singer Peter (1997), *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna, PIW, Warszawa.
- Sosenkowski (2012), *afera SZECHITOWA – PROTEST* [dostęp: 31 marca 2015], <http://niepoprawni.pl/blog/3357/afera-szechitowa-protest>.
- Taussig Michael (1999), *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press, Stanford.
- Tokarska-Bakir Joanna (2008), *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, w.A.B., Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna (2012), *Figura Krwiopijcy w dyskursie religijnym, narodowym i lewicowym Polski roku 1945/1946*, w: tejże, *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski 1939-1946*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec, s. 113-142.
- Turysta Świętokrzyski. Turystyczne wieści, przygody i reportaże (2015), [dostęp: 29 kwietnia 2015], <http://turysta.swietokrzyski.eu/blog/gorzakakoszka/Akcja-przeciwko-nielegalnemu-rytualnemu-uboju-zwierzat-s2451.html>.

- Warszawa: *Manifestacja przeciwko legalizacji uboju rytualnego w Polsce* (2014), [dostęp: 31 marca 2015], http://cia.media.pl/warszawa_manifestacja_przeciwko_legalizacji_uboju_rytualnego_w_polsce.
- Weill Nicolas (2008), *La République et les antisémites*, Grasset, Paris.
- Wolf Cary, oprac. (2002), *Zoontologies. The Question of the Animal in Contemporary Theory and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Wolf Cary (2003), *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, University of Minnesota Press, Chicago.
- Zarubavel Eviatar (2006), *Elephant in the Room. Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford–New York.

Joanna Tokarska-Bakir

The Book of Exit

The text “The Book of Exit” delineates a perspective of *animal studies* understood as a consequence of the trauma theory and the Holocaust studies. At the foundations of the article are the views of Dominick LaCapra from 2004-2014, included by the author in the context of the current Polish and American cultural debates. In this interpretation the posthumanities and *monster studies*—vividly developing nowadays—are not only transformation but also overpower the melancholy of studies into trauma, completed at the price of parting from an individualistically crafted version of a liberal subject.

Keywords: animal studies; Holocaust studies; trauma studies; Dominick LaCapra; Giorgio Agamben; Timothy Pachirat; Temple Grandin; Jacques Derrida.

Joanna Tokarska-Bakir – antropolożka kultury i religioznawczyni. Profesor w Instytucie Sławistyki PAN. Zajmuje się antropologią historyczną, problematyką pogromów antyżydowskich, etnografią Zagłady, antropologią piętna. Redaktor naczelna „*Studia Litteraria et Historica*” (<http://www.slh.edu.pl/>). Stypendystka między innymi Davis Center for Historical Studies, Princeton University; Marie Curie Fellowship w Institute for Advanced Study w Princeton (2013-2015). Autorka m.in. *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (2004), *Legends o krwi. Antropologia przęsądu* (2008, wyd. fr. 2015), *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946* (2012).