



Antropologiczne ujęcia relacji człowiek — zwierzę. Wątek przemocy

Anthropological Approaches to Human-Animal Relations. The
Theme of Violence

KATARZYNA MARCINIAK

kasiamar@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-9855-8576

ABSTRACT: The relationships between humans and animals are one of the key issues in anthropology, philosophy, and social studies. This article examines these relationships in the economic, utilitarian, and symbolic contexts, focusing on the issue of violence, particularly in the aspect of animal castration. Various approaches to analyzing these relationships are presented, ranging from Claude Lévi-Strauss' structuralism, through the reflections of Mary Douglas, to postmodern perspectives by Jacques Derrida and Donna Haraway. The phenomenon of violence against animals, including the practice of castration, is viewed as an element of human domination over other species and as an expression of beliefs about the hierarchy of "nature" and "culture." Bruno Latour and Élisabeth de Fontenay emphasize that violence against animals, including castration, is the result of socially constructed divisions and domination. The article shows how posthumanist theory, which highlights the equality of humans and animals, raises questions about the ethical boundaries of interspecies relationships, challenging anthropocentrism and proposing a more interconnected and responsible approach to animals. Against the backdrop of theoretical considerations, contemporary changes in human-animal relations are also discussed, particularly in the context of domestic animals and their role in social life.

KEYWORDS: human-animal relations, castration, violence, violence against animals, anthropological animal studies.

Ku zakwestionowaniu przemocy

Relacje między człowiekiem a zwierzęciem w kontekście ekonomicznym i użytkowym były jednym z fundamentalnych tematów badań w antropologii, archeologii i filozofii. Zwierzęta od ich udomowienia w neolicie odgrywały istotną rolę w społeczeństwach ludzkich. Służyły jako zasoby eko-



nomiczne: dostarczając pożywienia i stanowiąc siłę pociągową. Przynależały jednocześnie do świata mitów i wierzeń — tu ich funkcja symboliczna (jako znaki komunikacji) — polegała na uzasadnieniu statusu społecznego ich właściciela, podtrzymaniu sensu systemów totemicznych (np. przez rytualne ofiary), gdzie stawały się medium pomiędzy światem człowieka a światem bóstw (Hodder 2006: 143). W przypadku antropologii społeczno-kulturowej zainteresowania stosunkiem człowieka do zwierząt można podzielić na dwa współzależne wpływy, które otwierają drogę do rozwijania tego zagadnienia. Pierwszy z nich związany jest z podejściem strukturalnym oraz symboliczno-interpretacyjnym, drugi nawiązuje do refleksji postmodernistycznej i wypracowanych przez nią narzędzi interpretacji sposobów ludzkiego organizowania świata.

Strukturalizm, reprezentowany m.in. przez Claude'a Levi-Straussa, kładł nacisk na związki zachodzące pomiędzy człowiekiem a zwierzętami, wykorzystując koncept uniwersalnych struktur myślenia. Akcentuje się tu właśnie jej symboliczny i zarazem komunikacyjny charakter. Claude Levi-Strauss twierdził, że ludzkie kategorie myślowe, takie jak „natura” i „kultura”, kształtowane są poprzez relacje z innymi gatunkami, w tym ze zwierzętami. Choć badania tego uczonego nie dotyczyły bezpośrednich połączeń świata ludzkiego i zwierzęcego, to analizy przeprowadzone w ramach jego ustaleń dotyczących totemizmu ukazały zawilość i nieuniknioność tych wzajemnych relacji. Jak pisał: „Totemizm jest przede wszystkim systemem myślenia, który wykorzystuje zwierzęta jako narzędzia do organizacji społeczeństwa i jego relacji z naturą” (Lévi-Strauss 1962: 89). W tej interpretacji zwierzęta miały stanowić nie tylko zasoby materialne, ale przede wszystkim przekształcały się w elementy symboliczne, które porządkowały myślenie o świecie otaczającym człowieka. Zwierzęta (jako symbole) pełniły tu też istotną rolę w budowaniu tożsamości grupowej. Totemizm zatem nie tylko przypisywał zwierzętom funkcje ochronne czy duchowe, ale odzwierciedlał organizację złożonych relacji społecznych i ich granice. Myśl ta została również podjęta przez Lévi-Straussa w *Antropologii strukturalnej*, gdzie stwierdził: „Zwierzęta są używane jako znaki w systemach symbolicznych, które pozwalają ludziom organizować swoje społeczeństwo i kulturę” (Lévi-Strauss 1970: 103). Wedle cytowanej wypowiedzi myśl straussowska koncentrowała się głównie na pokazaniu, w jaki sposób człowiek wykorzystuje zwierzęta do porządkowania życia społecznego. Badacz ten podkreślał również podmiotowość zwierząt, jednak zauważył, że nie jest ona respektowana przez człowieka:

Każdy człowiek był, jest i będzie zawsze jedyny. Ale człowiek nie różni się pod tym względem od innych istot żyjących, nawet najmniejszych, których unikatowego statusu nie myśli wcale respektować. (Mamzer 2014: 83)

W tej wypowiedzi Levi-Strauss ukazuje ambiwalentną postawę człowieka, który z jednej strony całkowicie akceptuje podmiotowość świata nie-ludzkiego, a z drugiej strony nie zamierza rezygnować z supremacji nad światem zwierzęcym.

W sposobie ujmowania zwierzęcia jako znaku pozostaje szkoła symboliczno-interpretacyjna, w której za jedną z najwybitniejszych przedstawicielek uważa się brytyjską antropolożkę Mary Douglas. Na uwagę zasługuje szczególnie intuicja tej uczoney dotycząca praktyk przemocy stosowanych przez człowieka w stosunku do zwierząt. Do dziś ważna jest teza tej antropolożki, wymagająca dalszych badań, że praktyki kulturowe obejmujące przemoc wobec zwierząt (tu umieszcza również kastrację) są głęboko osadzone w symbolicznych ramach każdego społeczeństwa i dążą do utrzymania porządku społecznego (Douglas 1970: 112). W związku z tą inspiracją w badaniach nad relacją człowiek-zwierzę, możliwe do eksploracji okazuje się pytanie o wartości, które są wykładnią miejsca zwierzęcia w (każdym) porządku społecznym. Pewnych odpowiedzi w tym zakresie dostarczają nam przedstawiciele postmodernizmu, a w ramach tego nurtu filozoficznego Jacques Derrida i Donna Haraway.

Jacques Derrida zdekonstruował sposób, w jaki dotychczas rozumiano związek człowiek-zwierzę, zarówno w nauce, jak i w ujęciu potocznym. Podważył bowiem sens tradycyjnego podziału, w którym uprzywilejowane miejsce przypada ludziom jako istotom myślącym, natomiast zwierzęta traktuje się jako gatunek, którym należy zarządzać, ponieważ same nie są w stanie wejść na wyższy poziom uczuć i relacji między sobą. Jego prace w tej dziedzinie są szczególnie znaczące w kontekście zwierząt domowych z tej racji, że wynikały z wnikliwej, prywatnie prowadzonej autopsji relacji ze swoim kotem. Refleksja prowadzona w domowym zaciszu, stała się zaczynem do szerszego, filozoficznego namysłu między innymi nad tym, czy człowiek należy bardziej do świata zwierząt czy też do świata kultury, którą sam stworzył i czy zasadny jest antropocentryzm w relacjach człowiek-zwierzę. Przemyslenia Derridy zasadniczo zmierzają do obalenia pokutującego w humanistyce arystotelesowskiego rozróżnienia między człowiekiem a zwierzęciem, w zgodzie, z którym ten pierwszy jest stworzeniem rozumnym, a drugi nie. Derrida argumentował, że tradycyjna filozofia zachodnia, od Arystotelesa po współczesność, konstruuje obraz człowieka, w kategoriach etyki jako „istoty rozumnej”, a zatem „wyższej moralnie”, co w efekcie prowadzi do wykluczenia zwierząt z kategorii pełnoprawnych podmiotów moralnych. W swych tekstach, szczególnie w eseju *L'animal que donc je suis* (1999, polskie wydanie: *Zwierzę, więc jestem* [2007]), analizując sens granicy, według której różnicuje się status człowieka i zwierzęcia, twierdzi on, że jest ona wyłącznie

konstruktem filozoficznym i językowym, który służy legitymizacji dominacji człowieka nad zwierzętami:

Granica między człowiekiem a zwierzęciem jest niejasna i przesunięta. Człowiek określa siebie w opozycji do zwierzęcia, ale to zdefiniowanie nie tylko marginalizuje zwierzęta, ale także ogranicza samego człowieka. (Derrida 2007: 34)

Derrida krytykuje zatem antropocentryczne podejście, które traktuje zwierzęta jako „inne”, obce, gorsze, pozbawione podmiotowości i praw:

To, co nazywamy „zwierzęciem”, to tylko nazwa nadana przez człowieka, by ugruntować jego dominację i usprawiedliwić przemoc, jaką wobec zwierząt stosuje. (Derrida 2007: 45)

Filozof podkreśla też, że termin „zwierzę” jest generalizacją, która nie oddaje różnorodności istot, które nim określamy. Zamiast traktować zwierzęta jako jednolitą masę, postuluje on uznanie ich indywidualności i różnorodności. W tym kontekście pojawia się również kwestia przemocy, z jaką człowiek traktuje zwierzęta. Derrida proponując taką generalizację relacji, idzie krok dalej od Mary Douglas i sugeruje, że zasadą społeczną winna być odpowiedzialność ufundowana na uznaniu, że zwierzęta są zdolne — jak człowiek — do odczuwania cierpienia. Takie podejście, wyklucza w efekcie możliwość ich dominacji i eksploatacji przez człowieka (Derrida 2007: 29). Jego krytyka antropocentryzmu oraz analiza przemocy wobec zwierząt stanowią istotny wkład we współczesną etykę i filozofię relacji międzygatunkowych, obecną w antropologicznym namyśle nad tym problemem.

Kwestie te, zwłaszcza dotyczące przemocy podejmuje również Donna Haraway, amerykańska filozofka i antropolożka. Podobnie jak Derrida, kwestionowała tradycyjne podziały istniejące między człowiekiem a innymi gatunkami, proponując bardziej złożone, współzależne rozumienie tych relacji. Badaczka twierdzi, że spotkanie człowieka ze zwierzęciem naznaczone jest przemocą i władzą, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i systemowym, choć nie zawsze odbywa się to w sposób jawny (Haraway, 2008: 78). Haraway krytykuje antropocentryczny sposób myślenia, który stawiając człowieka na szczycie hierarchii, legitymizuje i zarazem usprawiedliwia przemoc wobec zwierząt. Zamiast tego, wprowadzając koncepcję „gatunków współtowarzyszących”, proponuje perspektywę „współistnienia” i „stania się z”, w której różne gatunki współtworzą siebie nawzajem w procesie wspólnego życia:

Współistnienie z innymi gatunkami to nie tylko dzielenie się przestrzenią, ale także uznanie współzależności, która nieodłącznie wiąże się z ryzykiem przemocy. To właśnie w tej współzależności powinniśmy szukać nowych sposobów bycia razem, które nie opierają się na dominacji. (Haraway 2008: 105)

Jednocześnie stwierdziła też, że opieka nad zwierzętami powinna opierać się na zobowiązaniu minimalizacji przemocy i staraniach tworzenia takich warunków, które będą sprzyjały wzajemnemu rozwojowi jak również dobrostanowi. Jest to odpowiedzialność, która wykracza poza jednostronną dominację, a buduje relacje, które kształtują tożsamość zarówno ludzi, jak i zwierząt (Haraway 2008: 132, 224). Gatunki ludzkie i nie-ludzkie powinny egzystować we wzajemnym poszanowaniu, bez jednostronnej dominacji (która często jest nieuświadomiona i prowadzi do zbyt silnej antropomorfizacji gatunków nie-ludzkich).

W humanistyce postmodernistycznej podnosi się zatem kwestie podstawowe w relacji człowiek-zwierzę, osadzając je w pytaniach o podstawy rządzące zasadami organizowania się społeczeństw, głównie w kwestii zasadności granicy pomiędzy tym, co ludzkie i zwierzęce (nie-ludzkie). Dekonstrukcja tej podstawy polega na przyjęciu kryterium wrażliwej odpowiedzialności oraz uznaniu, że zwierzęcość jest podmiotowa, a nie przedmiotowa. W efekcie utworowało to drogę do rozwoju studiów nad zwierzętami, w których osią poznawczą jest odpowiedź na pytanie o jakość tych relacji, przy założeniu, że zwierzęta nie tylko odczuwają w sposób analogiczny do człowieka, ale są zdolne do zniuansowanej komunikacji ze światem. Badania koncentrowały się zatem na problemach etycznych, roli zwierząt w kształtowaniu tożsamości i emocji ludzkich oraz na krytyce antropocentryzmu.

Przemoc kastracyjna

W swoich pracach, a szczególnie w *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Donna Haraway zwraca uwagę na potrzebę refleksji nad tym, jak człowiek zarządza życiem i ciałami swoich zwierząt towarzyszących. Przygląda się w niej również powszechnej — i w świecie zachodniej cywilizacji kulturowo pozytywnie ocenianej — praktyce kastracji zwierząt domowych. Zauważa, że praktyka ta, chociaż uważana za konieczną w kontekście kontrolowania populacji, jak również odpowiedzialności za zdrowie zwierząt towarzyszących, może być również postrzegana jako przejaw kontroli człowieka nad naturą zwierząt, co w erze nazwanej antropocenem zdecydowanie wpisuje się w szerszy kontekst dominacji człowieka nad przyrodą. Haraway podkreśla, że w relacjach zachodzących pomiędzy światem ludzkim a nie-ludzkim człowiek musi respektować inność świata zwierzęcego (czy szerzej nie-ludzkiego) i uznawać wspólną egzystencję jako wartość samą w sobie. Interesujące i znamienne jest to, że Haraway nie dostarcza jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o kastrację, ale otwiera przestrzeń do dyskusji nad etyką takiej interwencji w życie zwierząt. W swoich

wypowiedziach nawołuje do świadomej refleksji nad kwestią zarządzania życiem i ciałami zwierząt towarzyszących.

Jednym z czołowych antropologów, który zwrócił uwagę na istotę relacji człowiek-zwierzę, a w zasadzie na relacje między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, był Bruno Latour. Podobnie jak Derrida czy Hataway zauważył, że granice między człowiekiem a zwierzęciem (lub szerzej — między tym, co ludzkie a tym, co nie-ludzkie) są płynne i powinny być postrzegane jako wynik interakcji zachodzących w sieciach społecznych, które obejmują zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich aktorów. Stwierdził, że świat współtworzony jest przez różne byty, które na siebie wzajemnie wpływają (Latour 1993: 136).

Antropocen to moment, w którym tradycyjny podział na naturę i kulturę, na człowieka i nie-ludzkie, ostatecznie się załamuje, że granice między człowiekiem a zwierzęciem (lub szerzej — między tym, co ludzkie a nie-ludzkie) są płynne i powinny być postrzegane jako wynik interakcji w sieciach społecznych, które obejmują zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich aktorów. (Latour 2017: 14)

Latour podkreśla (definitywnie podważając arystotelesowskie myślenie), że nie można już dłużej myśleć o naturze jako o czymś odrębnym od kultury, obie są ze sobą ściśle związane i uzależnione od siebie wzajemnie. W refleksji nad relacjami człowiek-zwierzę stwierdził, że nie możemy redukować zwierząt do przedmiotów kontroli, ponieważ pozbawiamy je „wszelkiego uznania dla ich własnej autonomii i wewnętrznej wartości, przekształcając je w zwykłe narzędzia w naszej służbie” (Latour 1993: 45). Jako przykład całkowitej dominacji człowieka nad zwierzęciem wskazał kastrację, która wedle niego nie tylko nie jest neutralna czy po prostu praktyczna dla zwierzęcia (co wiele osób podkreśla), ale odpowiada za utrzymanie i wzmacnianie struktur władzy człowieka. (Latour 1993: 67)

Podejście to rozwija Élisabeth de Fontenay (filozofka i antropolożka). Podkreśla ona, że rozróżnienie między człowiekiem a zwierzęciem jest w dużej mierze społecznie skonstruowane i nie odzwierciedla rzeczywistej różnorodności biologicznej oraz behawioralnej. Uważa, że ludzie i zwierzęta dzielą wiele wspólnych cech, co podważa ideę stałej i wyraźnej granicy istniejącej między nimi, a zwłaszcza zasadność akceptowania przemocy. Podkreśla zatem, że praktyki przemocowe są przejawem ludzkiej dominacji oraz zaprzeczeniem wartości humanitaryzmu, co dotyczy szczególnie kastracji, którą przedstawia się jako środek ochronny (zapobiegający np. chorobom listwy mleczej) lub kontroli wzrostu populacji zwierząt. De Fontenay zauważa, że kastracja w rzeczywistości jest formą przemocy wyrażającą chęć całkowitej dominacji nad naturą, która (przy jednoczesnej dobitnej narracji troski o byt zwierząt) ujawnia brak prawdziwego współczucia wobec nich. Zabieg ten

postrzega jako brutalne narzędzie podporządkowania sobie zwierząt, przy czym mocno podkreśla, że praktyka ta przeczy temu, co człowiek wpisuje w swoje największe osiągnięcie rozumu, czyli humanitaryzm (por. de Fontenay 1998: 234, 310).

De Fontenay, zauważając formalnie istniejący złożony system przemocy wobec zwierząt, adaptując lakanowskie pojęcie „przemocy kastracyjnej”, odnoszące się do procesów dziecięcej akulturacji, przekłada na masową praktykę kastracji zwierząt domowych, która ma miejsce zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych, czy też w rozwiniętych krajach Azji.

Kastracja zwierząt jest brutalnym aktem przemocy, który wykracza poza fizyczne cierpienie. To przemoc symboliczna, która odbiera zwierzęciu jego naturalne prawo do życia zgodnie z jego biologiczną tożsamością, naruszając tym samym jego integralność. (de Fontenay 1998: 147).

Jednakże nie zgadzam się tu ze stwierdzeniem de Fonteney, że mamy do czynienia jedynie (w rozumieniu Bourdieu) z przemocą symboliczną. Jest ona zdecydowanie rzeczywista i głęboko ingerująca w ciało oraz psychikę zwierzęcia. Istnienie przemocy symbolicznej w działaniach kastracyjnych jest jednak trwale wpisane w narrację troski o byt zwierząt znajdujących pod opieką ludzi (już samo określenie „opiekun” buduje hierarchię zależności, w którym człowiek znajduje się w pozycji wyższej względem zwierzęcia). Zabieg ten, we współczesnych społeczeństwach zachodnich, nie jest postrzegany jako akt przemocy, ponieważ w większości został zinternalizowany jako część odpowiedzialnej opieki. Jednak zgodnie z teorią Bourdieu, jest to forma dominacji, która naturalizuje i utrwała społeczne hierarchie oraz kontrolę nad życiem i ciałem zwierzęcia, wzmacniając w ten sposób pozycję człowieka jako „właściciela” i „opiekuna” (Bourdieu, Passeron 2006: 13 i nn.).

Temat przemocy kastracyjnej podjął także Jean-Baptiste Jeangène Vilmer w ramach prac nad bioetyką i prawami zwierząt. Vilmer podkreślał, że kastracja, podobnie jak inne formy przemocy wobec zwierząt, nie powinna być traktowana jedynie w kategoriach technicznych czy weterynaryjnych, ale także jako poważne zagrożenie etyczne. Zauważył, że:

Kastracja, choć powszechnie uznawana za praktykę konieczną i rutynową, stanowi formę przemocy kastracyjnej, która wywiera głęboki wpływ na życie i dobrostan zwierzęcia, naruszając jego naturalną integralność. (Vilmer 2011: 92)¹

Kwestia przemocy jest za to słabiej widoczna w tekstach polskich badaczy zajmujących się relacjami człowiek-zwierzę. Antropologiczne podejście

¹ Przemoc kastracyjna jest rozumiana także jako formy kontroli nad zwierzętami. Szerzej o tym w pracach R. Braidotti, m.in. zob. *Posthuman Knowledge* (2019).

do tego wątku koncentruje się na poszukiwaniach, jak różne kultury i społeczności postrzegają zwierzęta i jakie role pełnią one w ich życiu. Badania te koncentrują się nie tylko na analizie relacji praktycznych, ale również symbolicznych oraz rytualnych. Warto tu wymienić liczne prace Hanny Mamzer, polskiej socjolożki i antropolożki, która w swoich badaniach koncentrowała się między innymi na społecznym znaczeniu zwierząt w kulturze. Zwróciła tu uwagę na fakt, iż zwierzęta pełnią niezwykle ważną rolę w procesach socjalizacyjnych dzieci i to zarówno poprzez swoją bezpośrednią obecność, jak i funkcjonowanie w zróżnicowanych kontekstach kulturowych. „Egzemplifikacją tego [...] są zantropomorfizowane postacie zwierząt w bajkach, legendach, przypowiadkach i piosenkach”. Zauważa ona, że poprzez personifikację, zwierzęta stają się często wykorzystywanymi narzędziami tłumaczącymi dzieciom świat ludzki, uczą o relacjach dobra i zła (Mamzer 2015: 157). Badaczka zauważyła, że relacje między ludźmi a zwierzętami, w tym zwierzętami domowymi, w wyniku postępu technologicznego, urbanizacji oraz zmian społecznych ulegają istotnym przemianom. Na przykład psy i koty żyjące w domach zaczynają być traktowane coraz częściej przez ich właścicieli jako członkowie rodziny, co w konsekwencji prowadzi do zmiany ich statusu w tzw. społeczeństwie ponowoczesnym. Wiele osób zмага się z samotnością czy też z poczuciem samotności, alienacją i niezrozumieniem, wówczas ta antropomorficzna więź ze zwierzęciem zaspokaja potrzeby wynikające z alienacji:

Współczesne społeczeństwo przechodzi istotną przemianę, w której zwierzęta domowe stają się nie tylko towarzyszami ludzi, ale także pełnoprawnymi członkami rodzin, co znajduje odzwierciedlenie w rosnącej liczbie produktów i usług dedykowanych zwierzętom. (Mamzer 2019: 45)

Wedle Koneckiego (Konecki 2005) to antropomorfizacja zwierząt dostarcza najistotniejszych uzasadnień dla posiadania zwierząt domowych. Uwidacznia się to szczególnie w relacjach rodzinnych, w których świadomość pokrewieństwa ulega coraz większej degradacji, a na znaczeniu zyskuje poczucie więzi emocjonalnych (Mamzer 2015). Bynajmniej nie jest to specyfika polska, według Amiot i Bastian aż 90% zwierząt obecnych w rodzinach uznawanych jest za ich pełnoprawnych członków rodziny (Amiot, Bastian 2014).

Mamzer w swoich pracach podkreśla, że zmiana relacji człowiek—zwierzę wiąże się także z rosnącą świadomością etyczną dotyczącą praw zwierząt i ich dobrostanu. Badaczka zwraca uwagę na fakt, iż współczesne podejście do zwierząt domowych obejmuje nie tylko troskę o ich zdrowie fizyczne, ale także o ich potrzeby emocjonalne i psychiczne. Jak sama zauważa:

Rośnie świadomość etyczna związana z traktowaniem zwierząt domowych, która wykracza poza standardowe podejście do opieki nad nimi. Ludzie za-

czynają dostrzegać, że zwierzęta posiadają swoje własne, unikalne potrzeby, które muszą być spełniane w sposób odpowiedzialny i pełen szacunku. (Mamzer 2021: 68)

Mamzer analizuje także, jak zwierzęta domowe stają się coraz ważniejszymi współtowarzyszami w życiu codziennym ludzi, szczególnie w kontekście starzejących się społeczeństw i rosnącej liczby osób żyjących samotnie. Zwierzęta domowe, według niej, pełnią funkcję kompensacyjną, wypełniając lukę w życiu emocjonalnym swoich opiekunów:

[...] odgrywają kluczową rolę w życiu emocjonalnym swoich właścicieli, szczególnie w kontekście społeczeństw, gdzie samotność staje się coraz powszechniejszym zjawiskiem. W wielu przypadkach zwierzęta te stają się substytutami ludzkich relacji. (Mamzer 2021: 73)

W takim ujęciu zwierzęta domowe stają się stabilizatorami emocjonalnymi.

Badając relacje zachodzące pomiędzy człowiekiem a istotami nie-ludzkimi, Mamzer buduje model pozwalający na wykreowanie, utrzymanie i realizowanie postawy kolonizującej świat nie-ludzki. Model ten składa się z trzech komponentów: emocjonalnego, behawioralnego i poznawczego. Metastrategia językowa pełni funkcję opisu świata, mając wymiar kognitywny i poznawczy, umożliwiając formułowanie sądów oraz opinii. Choć sama nie zawiera elementu emocjonalnego może być wykorzystywana do wyrażania uczuć i emocji. Z kolei metastrategia behawioralna jest niejako wynikiem i rozszerzeniem metastrategii językowej, wzmacniając ją i nadając jej legitymację. Trzecia metastrategia, emocjonalna, ukazuje, że procesy językowego kategoryzowania i klasyfikowania obiektów aktywują mechanizmy racjonalizowania, które prowadzą do myślenia o danym obiekcie w określonych kategoriach, a w efekcie — wpływają na konkretne zachowania oraz wywołują odpowiednie reakcje emocjonalne (Mamzer 2014: 84-87). Wszystkie te, jak w skrócie nazywa je Mamzer, „meta” pomagają w opisie i analizie relacji człowieka z przyrodą.

Wielu badaczy, w tym również polskich zauważa, że antropomorfizacja zwierząt obarczona jest wieloma niebezpieczeństwami. Monika Bakke (polska filozofka) twierdzi, że prowadzi to do postrzegania świata nie-ludzkiego przez pryzmat ludzkich doświadczeń i ludzkich potrzeb. Podkreśla, że posługiwanie się kategoriami ludzkimi przy opisie zachowań zwierząt zmniejsza neutralność zebranych danych empirycznych w czasie trwania analiz behawioralnych. Prawdziwe zrozumienie natury oraz potrzeb zwierząt wymaga próby porzucenia antropomorfizacji, tak by podczas analizy dobrostanu zwierząt kierować się postawą krytyczną, obiektywną, a nie subiektywnymi odczuciami. Badaczka podkreśla, że nie jest możliwe całkowite wyeliminowanie ludzkiej perspektywy oraz stosowania ludzkich kategorii do opisów zwierząt, jednak konieczne jest ich minimalizowanie podczas kontaktów

z nie-ludźmi, a szczególnie podczas pracy z nimi. Zdaniem Bakke, badania naukowe nad zachowaniem zwierząt poprzez pryzmat antropomorficznego myślenia o nich stają się konstruktem ludzkiej kultury (Bakke 2007).

Konkluzje

Wśród reprezentantów antropologii w Polsce dyskusja dotycząca relacji człowiek-zwierzę (czy też świat nie-ludzki) nie jest szeroko podejmowana, zdecydowanie częściej problem ten pojawia się w pracach filozofów². Niniejszy tekst, będący przedstawieniem wybranych antropologicznych i filozoficznych ujęć tego zagadnienia, skupił się na wątku przemocy, zwłaszcza kastracyjnej.

Przemoc wobec zwierząt jest pojęciem wymagającym zdefiniowania z antropologicznego punktu widzenia, także w kontekście badań empirycznych (prowadzonych obecnie przez autorkę tekstu). W tym zadaniu należy uwzględnić pewien wypracowany już kapitał, widoczny w przytoczonych przykładach. Po pierwsze, wynika z nich, że pojęcie to odnosi się do postawy etycznej, ufundowanej na przeświadczeniu, że człowiek jest istotą wyższą od innych bytów uznanych za istoty, w tym od zwierząt. Po drugie, owa „wyższość” jest wartościującym wyobrażeniem wynikłym z określonego konceptualizowania ludzkiego rozumu jako narzędzia „wszechwładnego” w zarządzaniu rzeczywistością, także w proponowaniu projektu humanitaryzmu. Po trzecie, to właśnie (i dopiero) w nim rozgrywa się praktyka kastracji rozumiana jako „postawa formująca byt zwierzęce”.

W tym kluczu można zaryzykować określenie elementów związanych z kwalifikacją samej praktyki kastracji. Wpisuje się ona w zabieg „formowania bytu nieludzkiego przez byt ludzki”, ale także wiąże z pojmowaniem w kulturze Zachodu kwestii bólu (nieuchronnie związany z zabiegiem kastracji) i — jak wskazują na to wnioski z moich wstępnych badań — z przekonaniem o konieczności jego łagodzenia. Za takim ujęciem przemawia poczynione przeze mnie rozpoznanie sposobu, w jaki różne grupy społeczne (np. opiekunowie zwierząt domowych, weterynarze, włodarze miejscy odpowiadający za dofinansowanie kastracji bezpańskich zwierząt, pracownicy schronisk dla zwierząt itp.) postrzegają przemoc kastracyjną. Wskazuje on, że zabieg ten, jest zaliczony do kategorii troski (konotacja — humanitaryzm), a nie do przemocy (konotacja — antyhumanitaryzm) właśnie z uwagi na aspekt „oszczędzania zwierzęciu bólu w czasie zabiegu). Te wstępne intuicje badawcze są zachętą do zgłębienia zagadnienia przemocy kastracyjnej, ale także jej kontekstu, czyli na przykład praktyk dotyczących bólu, czy nowej interpre-

² Temat kastracji i przemocy wobec zwierząt podejmowany był również przez polskich filozofów, czego doskonałym przykładem są prace R. Legutki, D. Probuskiej, M. Bakke czy G. Francuza.

tacji statusu zwierząt domowych, szczególnie kotów i psów, który nie tylko jawi się jako „równoprawny”, ale także jako zastępujący ludziom relacje międzyludzkie.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The Author declares that there was no conflict of interest in this study.

AUTHOR'S CONTRIBUTION: The Author is solely responsible for the conceptualization and preparation of the article.

Literatura:

- Amiot C.E., Bastian B., 2014, *Toward a Psychology of Human-Animal Relations*, “Psychological Bulletin. Advance” online publication www.dx.doi.org/10.1037/a0038147 (ss. 42)
- Bakke M., 2007, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 1-2: 222-234.
- Bourdieu, P., Passeron J., 2006, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Derrida, J. 2007, *Zwierzę, więc jestem*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Douglas, M. 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londyn: Barrie & Rockliff.
- Fontenay, E. de 1998, *Le Silence des bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris: Fayard.
- Haraway, D. 2008, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hodder, I. 2006, *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*, Londyn: Thames & Hudson.
- Konecki K., 2005, *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*, Warszawa: Scholar.
- Latour, B. 1993, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. 2017, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Londyn: Polity Press.
- Legutko, R. 2018, *Etyka a zwierzęta: antropocentryzm w myśli współczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss, C. 1962, *Totemizm dzisiaj*. przeł. M. Ochab, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. 1970, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PWN.
- Mamzer, H. 2014, *Zwierzę jako podmiot. O metastrategiach kolonizowania przyrody*, „Porównania” 15: 76-90.

- Mamzer, H. 2015, *Posthumanizm we współczesnych modelach rodziny: zwierzęta jako członkowie rodziny?*, [w:] I. Taranowicz-Grotowska (red.), *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Wybrane problemy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Mamzer, H. 2019, *Zwierzęta w rodzinie: między przywiązaniem a zobowiązaniem*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mamzer, H. 2021, *Etyka a relacje człowiek — zwierzę: współczesne dylematy*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Probučka, D. 2013, *Etyczne i filozoficzne aspekty ochrony zwierząt*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vilmer, J.-B. 2011, *Animal Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zwierkowska D., Adamczyk K., *Antropomorfizacja zwierząt — dylemat współczesnych relacji człowiek — zwierzę*, „Przegląd Hodowlany” nr 4/2021: 25-29.

Autorka:

KATARZYNA MARCINIAK, profesorka uczelni, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Zakład Etnologii, Instytut Antropologii i Etnologii. Zainteresowania naukowe: antropologia religijności ludowej, powstawanie i funkcjonowanie miejsc kultu, sanktuaria oraz pielgrzymowanie; judaizm studia nad pamięcią kulturową; transfer wiedzy między pokoleniami; animacja kulturowa; etnografia Polski: sztuka ludowa, sztuka nieprofesjonalna, obrzędowość i jej transformacje, dziedzictwo kulturowe chciane i niechciane.