

Marta Bucholc

(Uniwersytet Warszawski)

Wprowadzenie. O trwałości antropocentryzmu i paradoksach postantropocentrycznych w naukach społecznych

Do tradycji nauk społecznych należy nieustanne wadzenie się z własną tradycją. Nietrudno to zrozumieć, biorąc pod uwagę ich pochodzenie. Wszystkie nowe dyscypliny i subdyscypliny naukowe zajmujące się współcześnie życiem społecznym, których nazwy, coraz częściej znaczące cokolwiek jedynie w angielskim oryginale, jeszcze kilkanaście czy kilkadziesiąt lat temu wyśmiewano jako nowomodne dziwactwa, wyrosły z niezadowolenia ze stanu poprzedzających je nauk, których nazwy dziś należą do ugruntowanej typologii akademickiej. *Cultural studies*, *gender studies*, *post-colonial studies*, *science and technology studies* – to tylko kilka takich mniej lub bardziej nowych dziedzin na przecięciu socjologii, językoznawstwa, antropologii społecznej, historii i literaturoznawstwa. Kwestionowały one status nauk dotychczasowych, a ich matki założycielki i ojcowie założyciele nawoływali do porzucenia zastanych, a uznanych za nieadekwatne, naukowych reprezentacji rzeczywistości powstałych w Europie i w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie wieku XX. Z kolei owe reprezentacje same opierały się na odrzuceniu dziedzictwa nauki społecznej przełomu wieku XIX i XX, które rozwijało się w Europie, dokładniej zaś we Francji, Niemczech i Wielkiej Brytanii, z niewielkim udziałem innych obszarów kontynentu. Gdyby – co dziś czynimy coraz rzadziej – sięgnąć bezpośrednio do pism tych, którzy ówczesne nauki społeczne tworzyli, znajdziemy w nich to samo niezadowolenie z zastanego stanu wiedzy, wypracowanego przez filozofię oświeceniową.

Nie zamierzam bynajmniej prowadzić tego nad wyraz uproszczonego przeglądu dziejów myśli aż od prapoczątków europejskiej filozofii. Nasza wiedza o genezie idei gdzieś się kończy i rzecz nie w tym, by opisywać kolejne stadia ich przemian, lecz w tym, by uchwycić rządzący nimi mechanizm. Zagadka społeczeństwa ujawnia się wciąż na nowo i wciąż na nowo wzywa kolejne pokolenia do rewizji lub odrzucenia dotychczasowego aparatu pojęciowego. Jego miejsce zajmuje nowe instrumentarium, uważane za bardziej przydatne do podjęcia problemów, które w tym właśnie czasie i miejscu jawią się jako ważne. Rozwojem myśli społecznej rządzi bowiem porządek ważności.

W tym tekście chciałabym spojrzeć na postantropocentryzm w naukach społecznych jako na propozycję teoretyczną, która wpisuje się w proces rozwoju, polegającego na krytyce aktualnego stanu wiedzy motywowanej chęcią poszukiwania nowych, trafniejszych ujęć rzeczywistości. Postantropocentryzm jest przede wszystkim odpowiedzią na antropocentryzm – jest reakcją na tradycję intelektualną, a dopiero potem – samoistną propozycją teoretyczną. Postantropocentryzm każe odrzucić interpretacje określane jako antropocentryczne na rzecz podejścia, które odbierane jest jako bardziej adekwatne do problemów, które nasza współczesność uznaje za ważne. Z uwagi na charakter tych problemów rewizja dotychczasowych perspektyw ma charakter radykalny i – jak większość stanowisk radykalnych – prowadzi do aporii i paradoksów. Postaram się tu prześledzić zarówno problemy, których przewartościowanie stoi za postulatami postantropocentrycznymi, jak i paradoksy, w które wnikają one swoich zwolenników.

Krytyka antropocentryzmu mieści się więc w długiej tradycji sporów z przeszłością. W tym przypadku jest to przeszłość kategorii natury i konstrukcji relacji między człowiekiem a przyrodą w europejskim (i światowym) dyskursie naukowym. Ze względu na problematykę niniejszego tomu nie chciałabym jednak omawiać tej kwestii abstrakcyjnie, lecz skoncentrować się przede wszystkim na jednym wymiarze relacji człowiek – natura, to jest na stosunku człowieka do zwierząt. Kontekstu w postaci stosunku do natury jako całości nie da się oczywiście całkowicie wyeliminować z rozważań poświęconych postantropocentryzmowi, łatwiej jednak zrozumieć, na czym polegać mogłaby zmiana tego stosunku, posługując się konkretnymi przykładami. Te zaś najprościej, w obecnym stanie badań, zaczerpnąć z dyskusji o obecności zwierząt w nauce społecznej i prób rozprawienia się z przeszłością mówienia o zwierzętach i wykorzystywania ich w naukach społecznych. Zacznę zatem od przeglądu – z konieczności niekompletnego i pobieżnego – ról, w jakich zwierzęta występowały w nauce, by w ten sposób oddać specyfikę propozycji, jaką jest postantropocentryzm, a której paradoksom poświęcona będzie dalsza część tekstu.

Antropocentryzm w naukach społecznych można najogólniej scharakteryzować jako stanowisko, które człowiekowi przyznaje status uprzywilejowany względem zwierząt. Jak pisze Ewa Domańska, antropocentryzm to „postawa, która przedstawia gatunek ludzki jako centrum świata, sprawujący hegemonię nad innymi istotami i działający jako gatunek panów przyrody, która istnieje po to, by zaspokajać jego potrzeby”¹. Antropocentryzm każe przyjmować w badaniu świata społecznego punkt widzenia człowieka, zwierzętom zaś odmawia udziału w tym świecie w charakterze innym niż jako bierne obiekty ludzkich

¹Ewa Domańska, *Beyond Anthropocentrism in Historical Studies*, „Historein” 2010, t. 10, s. 118.

działań czy, ewentualnie, uczuć, myśli i intencji. Niektóre niuanse tego stanowiska będą wskazywać krótko poniżej, wszystkie je można jednak wyprowadzić ze złożenia tezy o ontycznej odmienności człowieka względem zwierząt z wyprowadzaną zeń wyższością moralną, z której z kolei miałyby się wywodzić uprawnienia władcze i przywileje człowieka wobec natury. Najsubtelniejszym z tych ostatnich jest bezwzględna dominacja ludzkiej perspektywy w oglądzie świata, tak społecznego, jak i pozaspołecznego.

Wielu badaczy społeczeństwa skłonnych jest dziś tak rozumiany antropocentryzm lokować w przeszłości. Najnowsze podejścia badawcze i interpretacje mają albo być od niego wolne, albo – w najgorszym razie – poddawać antropocentryczny pierwiastek w naszym myśleniu krytyce i refleksji. Celem takiego postępowania ma być doprowadzenie do zmiany ról, jakie przypisujemy zwierzętom w naszym myśleniu; dawny asortyment relacji zwierzę – człowiek, poddany refleksji, ma odejść do lamusa. Relacje między dawnymi a nowymi rolami zwierząt w naukach społecznych wydają się jednak o wiele bardziej złożone niż proste następstwo starego i różnego odeń – nowego.

Zaznaczam, że mowa tu będzie tylko o rolach specyficznych dla myślenia naukowego (względnie protonaukowego). Pomysł ustalenia ostrej granicy między nauką a innymi formami wiedzy osobiście uważam za wątpliwy, i to nie tylko w czasach „dawnych”, lecz i w naszych. Nie wdając się w szczegóły, pozwolę sobie na kilka pytań retorycznych: czy sowa w Kubusiu Puchatku to inna sowa niż u Hegla? Czym różnią się te dwie sowy? Czy powinniśmy zamknąć oczy na podobieństwa między nimi, dlatego że jedna pohukuje w domenie literatury dziecięcej, druga zaś – w górnej dziedzinie filozofii idealistycznej?

Kulturoznawca na to ostatnie pytanie musi odpowiedzieć przecząco, inaczej bowiem straciłby ważny bodziec do badań, jakim jest postrzeganie tworców kultury w sposób, który wykracza poza proste odtwarzanie samorozumienia jej uczestników. Ponieważ jednak jestem historykiem nauk społecznych, niech będzie mi wolno pozostać przy rozróżnieniu (arbitralnym i zapewne nietrafnym) na to, co do przeszłości nauki należy, i to, co można wyłączyć z rozważań na jej temat. Z tym zastrzeżeniem przechodzę do przeglądu ról zwierząt w dziedzinie nauk społecznych, który pozwoli mi wskazać najważniejsze różnice między wykorzystywaniem zwierząt w optyce antropocentrycznej i postantropocentrycznej.

Dawne role zwierząt

Wiele można by pisać o tym, jak w tradycji filozoficznej, z której wyrosły dzisiejsze nauki społeczne, używano zwierząt. Począwszy od prostej metaforyki, przez symbolikę obecną tak w piśmiennictwie, jak i w ikonografii czy

architekturze, bajki i parable z udziałem bestii realnych i fantastycznych, aż po protonaukowe i quasi-naukowe raporty z obserwacji zwierzęcych zachowań, zwierzęta niezbędne były ludziom zawsze wówczas, gdy pragnęli mówić o sobie samych. Zbiór dawnych ról zwierząt można by segregować i porządkować na różne sposoby, na przykład ze względu na cel i sposób wykorzystania zwierzęcia, na jego artystyczną formę, poziom fantastyczności, zakorzenienie w uniwersum symbolicznym, funkcję retoryczną, nie wspominając już o kryteriach tak prostych jak gatunek czy rodzaj wykorzystanego zwierzęcia i przypisywane mu właściwości.

Niezależnie od wyniku zastosowania tych kryteriów sądzę, że role zwierząt w tradycji filozoficznej bywały, najogólniej rzecz biorąc, dwojakie. Po pierwsze, zwierzęta (podobnie jak cały świat przyrody) traktowano jako przedmiot oddziaływania ludzi. Ludzkość (a w każdym razie jej europejska część) czyniła sobie ziemię poddaną, a jej elity intelektualne uzasadniały ten stan rzeczy, tworząc teorie, w których natura jawiła się jako domena ekspansji. Znana i niezmiernie wpływowa wizja z *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke'a, w świetle której praca przynosi pracującemu własność rzeczy wydobytych jego działaniem z pierwotnej wspólnoty dóbr, ilustruje to podejście znakomicie. Tak gleba, jak i żyjące na niej zwierzęta i rośliny dane zostały ludziom po to, by optymalizowali ich wykorzystanie, zwiększając ich wartość własną pracą. To, co wartościowe w rzeczach, pochodzi od ludzi – ludzka sprawczość uszlachetnia rzeczy, czyniąc je zdatnymi do najwyższego, jaki można z nich uczynić, użytku – zachowania i ułatwienia życia ludzkiego. Tacy właśnie, jednowymiarowi ludzie skrojeni na miarę potrzeb gospodarki kapitalistycznej, zaludniali pisma teoretyków społeczeństwa i stanowili wzorzec, na który orientowały się wysiłki edukacyjne w świecie nowoczesnym².

Zwierzęta występują jednak w tradycji filozoficznej i naukowej nie tylko jako część świata, który ta tradycja opisuje i projektuje, i element przyrody, lecz także jako przedmiot samoistnej refleksji teoretycznej. Są one, jak to niegdyś celnie zauważył Claude Lévi-Strauss, poręcznym narzędziem w myśleniu o świecie³. Jedną z pionierek badań postantropocentrycznych nad relacjami między ludźmi a zwierzętami, Donna Haraway, stwierdziła niegdyś: *We polish an animal mirror to look for ourselves*⁴; namysł nad zwierzętami (czy choćby samo wspomnienie o nich) prowadzić miałoby do lepszego

²Richard C. Foltz, *Does Nature Have Historical Agency? World History, Environmental History, and How Historians Can Help Save the Planet*, „The History Teacher”, listopad 2003, t. 37, s. 12.

³Za: Molly H. Mullin, *Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships*, „Annual Review of Anthropology” 1999, t. 28, s. 208.

⁴Tamże, s. 211.

zrozumienia spraw ludzkich. Metafora zwierciadła w najprostszym sensie stosuje się do tych odniesień do zwierząt, w których traktowane są one jako byty podobne do człowieka. Lecz przeciwstawienie ludzi zwierzętom opiera się na tym samym założeniu: człowieka oddziela od zwierząt nieredukowalna i nieprzekraczalna (w zasadzie, w każdym zaś razie od strony zwierząt, zdarza się bowiem zezwierzęcenie ludzi) granica, dzięki której zwierzę staje się odbiciem człowieka, raz na zawsze usytuowanym względem niego w relacji lustrzanego odbicia. Założenie to jest kluczowe dla zrozumienia skutków antropocentryzmu w teorii społecznej.

Badacze losów zwierząt w teorii społecznej zauważali wielokrotnie, że stosunek Europejczyków do zwierząt przechodził zmienne koleje. W średniowieczu nie oddzielali oni ich świata od świata społecznego, lecz uznawali wszystkie ziemskie byty pozaludzkie (ożywione i nieożywione) za dane człowiekowi, by nad nimi panował. Wyższość człowieka nad zwierzętami była wyższością hierarchiczną, odrębność istotowa człowieka nie budziła wątpliwości, nie prowadziła jednak do radykalnego rozdziału między światem ludzi a światem pozaludzkim. W tej optyce analogie ani przeciwstawienia między człowiekiem a zwierzętami nie miały racji bytu o tyle, że hierarchiczna relacja między nimi, przy jednoczesnym założeniu o harmonijnej i jednolitej naturze wszechświata⁵, czyniła zarówno podobieństwa, jak i różnice oczywistymi na mocy uprzednio przyjętych założeń. Eksploatowano zatem potencjał zwierząt jako symboli i alegorii z całym bezpieczeństwem, jakie dawał uporządkowany obraz świata pozbawionego zasadniczych ontologicznych pęknięć.

Pęknięcia owe zaczęły się rysować w europejskim światopoglądzie filozoficznym (by użyć tego wyrażenia jako sygnału dystansu wobec tendencji do utożsamiania poglądów elit z obrazem świata szerszych kręgów społecznych) wraz z przełomem renesansu. Przyniósł on początki nowożytnej reorientacji światopoglądowej, w której wiodącą rolę zaczęła odgrywać nauka, a która postawiła człowieka w centrum stworzenia nie w tym jedynie rozumieniu, w jakim przywykło się pisać w szkolnych wykładach dziejów myśli, to jest zastępując człowiekiem Boga. Ta zmiana miała oczywiście bezpośredni związek z innym przesunięciem, które dokonało się między człowiekiem a nie-ludzką przyrodą. Tę ostatnią zaczęto postrzegać jako odrębną od świata ludzi w tym sensie, że rządzącą się swoistymi prawami, których odkrywaniem i formułowaniem zajmować się miała nauka. To właśnie narodziny nauk o przyrodzie otworzyły więc drogę rozwojowi nauk o społeczeństwie, ponieważ po tak dokonanym wyodrębnieniu człowieka ze świata pozostał niejako nieobsługiwany przez

⁵Zob. tamże, s. 204 i nast.

przyrodoznawstwo, a opuszczany z wolna przez teologię, obszar badawczy, to jest sfera stosunków społecznych (z początku w polityce i gospodarce, potem zaś także w innych obszarach). Niezależnie od wpływu filozoficznie ugruntowanego podziału na świat przyrody i świat ludzki na rozwój nauk społecznych, pewne jest, że umożliwił on pełne wykorzystanie ważnego narzędzia, jakim były w nowożytnej myśli społecznej analogie i przeciwstawienia między człowiekiem a zwierzętami.

Mogą one dotyczyć nie tylko jednostek, lecz także całych ludzkich społeczeństw. Zwłaszcza te ostatnie porównania wydają się ciekawym przypadkiem antropocentryzmu, towarzyszy im bowiem ugruntowane co najmniej od czasu Arystotelesa założenie, że choć owady i inne zwierzęta organizują się niekiedy w zbiorowości, które są „jakby” społeczeństwami, to nigdy nie przekraczają one granicy owego „jakby”. Nieprzekraczalna, istotowa granica między ludźmi a zwierzętami jest założeniem, które umożliwia zastosowanie porównania, w którym cechy społeczeństw ludzkich mają być wydobyte i zilustrowane zwierzęcym przykładem. Podobnie działa wykorzystywanie zwierząt na zasadzie przeciwstawienia. Częściej przybiera ono postać opozycji między naturą człowieka a naturą zwierząt w ogóle – zwierzę służy niejako do definiowania człowieka negatywnie, tyle że *à rebours*: dowodzimy, że w przeciwieństwie do zwierząt człowiek posiada pewne cechy, dlatego że u zwierząt cech tych nie stwierdzamy. Począwszy od atrybutów tradycyjnych, jak mowa i prawo natury, przez uczucia wyższe, myślenie pojęciowe, komunikację symboliczną i racjonalność, aż po zdolność do komunikacyjnego wytwarzania deontologii⁶ – liczne cechy przypisywane ludziom charakteryzowane są jako „typowo ludzkie” na tej zasadzie, że zwierzęta ich nie posiadają. Oto klasyczny przykład takiego zastosowania owego przeciwstawienia z okresu, w którym podział na naturę i świat społeczny miał się najlepiej, to jest z pierwszej połowy wieku XIX:

Żadna istota żywa nie może posiadać żadnego innego poznania niż to, które jest jej istotą, a które jest zawsze odpowiednie do miejsca, jakie zajmuje ona we wszechświecie. To według mnie jeden z licznych i nieodpartych dowodów istnienia idei wrodzonych, gdyby bowiem idee tego rodzaju nie istniały w każdej poznającej istocie, każda z nich, posiadając idee zależne od przypadkowego doświadczenia, mogłaby wykroczyć poza swój obręb i zakłócić całość, a to się przecież nigdy nie zdarza. Pies, małpa, słoń na wół myślą⁷ – zbliżają się na przykład do ognia i grzeją z lubością podobnie jak my, nigdy jednak nie nauczycie ich przykładac zapalki do drewna, ponieważ ogień nie do nich należy – inaczej zniszczeniu uległaby domena człowieka. Zwierzęta świetnie widzą jedno, ale nigdy – jedność, składniki liczby, lecz nie liczbę, jeden, dwa, tysiąc trójkątów na raz lub po kolei, ale nigdy – trójkątność. [...]

6Por. John Searle, *Making the Social World*, Oxford 2010.

7Podkreślenia moje – MB

Mój pies towarzyszy mi do jakiegoś publicznego widowiska, na przykład egzekucji: z pewnością widzi wszystko to co ja, tłum, smutny orszak, przedstawiciele sprawiedliwości, żołnierzy, szafot, skazanego, oprawcę, jednym słowem wszystko. Cóż jednak z tego rozumie? Tyle, ile może zrozumieć jako pies [...]. HRABIA [...] Nader trafnie przywołał pan przykład zwierząt, które wiecznie będą widziały to, co i my widzimy, nigdy nie będąc w stanie pojąć tego, co my pojmujemy⁸.

Poglądy przywołane powyżej Joseph de Maistre wyłożył w dziele, które w całości jest wielce oryginalną próbą obrony światopoglądu antynaukowego i antyfilozoficznego za pomocą narzędzi naukowych i filozoficznych⁹. Ład wszechświata, z którym autor wiąże tu istnienie idei wrodzonych, broniąc ich przed filozoficznymi atakami, przewiduje ustalone miejsce dla każdego bytu, w tym zwierząt i człowieka. Zwierzęta są jednak od ludzi inne istotowo – istnieją analogie w zachowaniu, lecz dowodzą one jedynie tego, że zwierzęta „na wpuł myślą”; mając te same dane, nie pojmą nigdy tego, co pojmują ludzie. Z tej różnicy ontycznej wynika, że pewne rzeczy (umiejętności, wiadomości) należą do „domeny człowieka”, której niezniszczalność jest założeniem całego wywodu, wynikającym wprost z przesłanki głoszącej istnienie w świecie ładu.

De Maistre wykorzystuje zarówno analogię, jak i opozycję między człowiekiem a zwierzętami w sposób charakterystyczny dla antropocentrycznego obrazu świata. Najbardziej specyficzne dla owych ról zwierząt jest założenie, że wiemy o nich więcej niż o ludziach. Założenie to pełni ważną funkcję retoryczną: udajemy, że wychodzimy od znanego (zwierząt) ku nieznanemu (ludziom), a kreśląc analogię, twierdzimy, że oto dowiedzieliśmy się czegoś o tych ostatnich. Według de Maistre'a uzasadnienia dla takiego rozumowania dostarczałyby oczywiście wyższa złożoność i większa doskonałość ludzi, przyjmowane na gruncie przesłanek teologicznych. Myślenie jednak takiego na przykład Herberta Spencera, choć pozbawione teologicznej warstwy, opierało się przecież w istocie na tej samej konstrukcji: podziały i klasyfikacje wykoncypowane na podstawie obserwacji świata ludzi zastosowano do świata zwierząt, ale przedstawiono jako analogie, w których znajomość świata ludzi skorzystać miałyby na znajomości świata zwierzęcego. Większa złożoność człowieka i świata ludzkiego pociąga za sobą ich wyższość w stosunku do indywiduów i społeczności zwierzęcych, rozumianą w ten sposób, że zwierzę może być niejako materiałem laboratoryjnym dla badań nad człowiekiem, lecz nigdy na odwrót.

8 Joseph de Maistre, *Wieczory petersburskie*, rozmowa piąta, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2011.

9Na ten temat zob. Marta Bucholc, *Ciceronianus es, non Christianus. Wstęp do Wieczorów petersburskich Josepha de Maistre'a*, [w:] J. de Maistre, *Wieczory...*, s. 7-30.

Dodatkową konsekwencją takiego rozumowania było założenie, że świat zwierząt jest statyczny i odrębny od ludzkiego, czyli – mówiąc współczesnym językiem – że zwierzętom (i w ogóle przyrodzie) nie przysługuje podmiotowość w sensie socjologicznym i że nie mają one statusu aktorów w historii. Być może łatwo to wyjaśnić kolejną ogólną obserwacją na temat genezy nauk społecznych. Jeśli wziąć za dobrą monetę tezę o ich związku z modernizacją i towarzyszącymi jej gwałtownymi przemianami społecznymi w Europie, uznać należy, że największą trudnością dla pionierów badań społeczeństwa w tym okresie była konceptualizacja zmiany społecznej. Ta z kolei wymagała odpowiedniego postawienia problemu społecznego ładu, by uczeni mogli zyskać kamień probierczy dla oceny tego, co jest ładu modyfikacją lub wręcz zaburzeniem. Zapewne nie przypadkiem potrzeba ta (występująca najpierw w filozofii politycznej) zbiegła się w czasie z nowożytnym wynalazkiem niezmiennych praw przyrody i ugruntowaniem się mechanicyzmu w filozofii świata natury. Niezmiennosc przyrody i nomologiczny charakter wyjaśniania w przyrodoznawstwie stały się punktem odniesienia dla myślenia o społeczeństwie aktualnym aż po czasy współczesne. To zapewne najbardziej abstrakcyjne postawienie problemu, który nazwałam wyżej za Haraway wykorzystywaniem zwierząt jako lustra: świat przyrody w ogólności stał się zwierciadłem, w którym odbijamy świat społeczny, by znaleźć „dwanaście różnic” z dziecięcej zagadki. Spójrzmy w ten sposób na spory o osobliwość nauk społecznych, w których autorzy rozumujący tak odmiennie jak Wilhelm Dilthey, Max Weber, Florian Znaniecki, Stanisław Ossowski czy Norbert Elias powtarzali wciąż na nowo, choć z różnych pozycji filozoficznych, że między światem przyrody i ludzi istnieje ta zasadnicza różnica, że w świecie ludzi istnieje sens i historia. Uprzytomni nam to głębię antropocentryzmu w tradycji nauk społecznych.

Krytyka postantropocentryczna

Sprzeciw wobec antropocentryzmu pojawił się później niż krytyka innych utrwalonych podejść uprzywilejowujących jeden (własny) punkt widzenia i urzeczowiających inne niż własna grupy, czyli wszelkich etnocentryzmów, ale także na przykład rasizmu czy seksizmu. Schemat reakcji jest jednak zasadniczo taki sam jak w przypadku wszystkich innych podobnych zwrotów: postantropocentryzm polega przede wszystkim na wychwytywaniu i krytykowaniu tych pierwiastków w dotychczasowej myśli, które w ocenie jego zwolenników prowadzą do błędu perspektywy, eliminującej *a priori* pewne klasy zjawisk z pola widzenia. Ważnego impulsu do owej krytyki dostarcza, podobnie jak w przypadku wspomnianych wyżej postaw o podobnym charakterze,

przewartościowanie różnicy, która legła u ich podstaw, i dostrzeżenie zawartego w niej potencjału dyskryminacji, a zatem względy etyczne¹⁰. W drugim kroku postantropocentryzm głosi, że bezzasadnie skoncentrowaną na człowieku perspektywę zastąpić należy inną, w której człowiek usunięty zostanie z centrum, bo człowieczeństwo lub jego brak przestaną być kluczową kategorią poznawczą w takim samym sensie, w jakim na Zachodzie dąży się dziś dość powszechnie do tego, by przestała nim być płeć czy tzw. rasa.

Próba rewizji podejścia antropocentrycznego pociągnęła za sobą zakwestionowanie ról, w jakich tradycyjnie występowały w naukach społecznych zwierzęta. Przede wszystkim z krytyką spotkały się ujęcia przeciwstawiające zwierzęta ludziom i odtwarzające filozoficzny podział na świat przyrody i świat społeczny. Można by sądzić, że w naukach społecznych w XX wieku wielu autorów wychodzących od skrajnie różnych założeń niezależnie od siebie postanowiło podważyć podstawy uprzywilejowania człowieka wobec zwierząt, wynikające z przekonania o jego odrębności i wyższości. Większość z nich nie zdawała sobie przy tym sprawy, że zniesienie przywilejów skutkowało winno zrównaniem statusu byłych uprzywilejowanych z byłymi podporządkowanymi, nie mówiąc już o konsekwencjach takiego zrównania dla praktyki naukowej.

Różne dyscypliny i teorie w naukach społecznych w XX wieku na wiele sposobów podważyły hegemonię człowieka. Jako początek tego ruchu na ogół przywołuje się krytykę *human exemptionalism* przeprowadzoną pod koniec lat siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych przez Rileya Dunlapa i Williama Cattona¹¹. Wzywali oni do stworzenia „nowego paradygmatu ekologicznego”, który przełamałby wszechobecną dominację antropocentryzmu w socjologii, i do przekroczenia podziału między naturą a społeczeństwem. Apel ten, choć odbił się względnie szerokim echem, był w istocie mniej oryginalny, niż się jego autorom wydawało. Postulaty traktowania społeczeństwa jako części natury spotkać można było w naukach społecznych o wiele wcześniej, a sama kwestia granicy między nimi była wielokrotnie przedmiotem sporów teoretycznych, dających zresztą bardzo rozmaite wyniki. Spójrzmy tylko na trzy przykłady XX-wieczne: socjobiologię, historię środowiska, względnie historię środowiskową (*environmental history*), i antropologię kulturową.

Przynajmniej pierwszej z nich nie kojarzy się na ogół z rozwojem nurtu postantropocentrycznego. Rozwój teorii ewolucyjnej w biologii i postępy nauk biologicznych przyniosły wzmożone zainteresowanie relacją między człowiekiem a zwierzętami, które doprowadziło teoretyków takich jak Edward Wilson do

10Zob. E. Domańska, *Beyond Anthropocentrism...*, s. 118 i nast.

11 Michael Goldman, Rachel A. Schurman, *Closing the „Great Divide”: New Social Theory on Society and Nature*, „Annual Review of Sociology” 2000, t. 26, s. 564.

przekonania, że mechanizmy rządzące światem ludzi i zwierząt są nie analogiczne, lecz często tożsame¹². Socjobiologia, jako redukcjonistyczny nurt w myśli społecznej, podważyła ludzką wyjątkowość na gruncie nauk społecznych, podobnie jak wcześniej uczynił to ewolucjonizm w biologii. Był to zamach na ludzkie przywileje, ale zamach niejako połowiczny: przedmiotem badania pozostawał człowiek, którego wyodrębnienie ze świata zwierząt nie było traktowane jako problematyczne samo w sobie, choć sporne mogło być zastosowanie do jego wyodrębnienia kryteriów czysto biologicznych i rezygnacja z tradycji antropologii filozoficznej.

Z tego punktu widzenia o wiele głębszy wydaje się przełom, jaki dokonał się w antropologii. Badania porównawcze doprowadziły wielu badaczy do wniosku, że „zwierzę” i „człowiek”, nie mówiąc już o derywatach w rodzaju „społeczeństwa”, „przyrody” lub „kultury”, to kategorie, których zakresy nie pokrywają się nie tylko w różnych kulturach, lecz i w różnych okresach historii tej samej kultury¹³. Parafrazując tezę Latoura, że pojęcie natury jest niestabilne¹⁴, można stwierdzić, że równie niestabilne są inne związane z nim pojęcia, którymi obudowano założenie o fundamentalnej nieciągłości między ludźmi a zwierzętami. Problem stosunków między ludźmi a zwierzętami (*human-animal relations*) od lat osiemdziesiątych jawi się jako jedno z najbardziej obiecujących pól badawczych w antropologii, czego dowodzi wielość powstałych od tego czasu prac poświęconych zarówno ekologii kulturowej, jak i udomowieniu zwierząt, a także zagadnieniom takim jak obecność zwierząt w mitach, rytuałach, metaforach czy literaturze pięknej¹⁵. W ten sposób dostrzeżona została wielość wymiarów kulturowej obecności zwierząt w świecie ludzkim. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że zmiana ta polega często po prostu na powrocie do dobrze znanych postulatów traktowania postrzeganej przez ludzi rzeczywistości przyrodniczej „ze współczynnikami humanistycznym”¹⁶.

Socjobiologia naturalizowała człowieczeństwo, antropologia kulturowa zaś kulturalizowała naturę. Historia środowiskowa mieści się niejako pomiędzy tymi dwoma biegunami. Głównym problemem, który na tym terenie wiąże się z postulatami postantropocentrycznymi, jest sprawczość (*agency*) zwierząt i przyrody w ogólności w historii świata. Richard C. Foltz przywołuje w swoim pouczającym artykule pt. *Does Nature Have Historical Agency?*¹⁷ wiele przykładów błędów, jakie łatwo popełnić, rekonstruując dzieje świata bez uwzględnienia roli

12Zob. Jonathan Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004.

13Zob. M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 202.

14 Bruno Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

15Zob. M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 207 i cytowana w tej pracy literatura.

16 Por. William Freudenburg, Scott Frickel, Robert Gramling, *Beyond the Nature/Society Divide: Learning to Think about a Mountain*, „Sociological Forum”, wrzesień 1995, t. 10, nr 3, s. 361-392.

17R.C. Foltz, *Does Nature...*

odegranej przez aktorów pozaludzkich. Tymczasem zwierzęta i rośliny bywają nie tylko biernym przedmiotem działań ludzi, lecz także na przykład ich konkurentami. Nieprzewidywalność wyników zetknięcia się ludzi ze zwierzętami (taki mi choćby jak owce, które, jak twardo stwierdza Foltz, *have a will*¹⁸) sama w sobie wystarczyłaby jako dowód, że dzieje świata to nie tylko historia tego, jak ludzie zmieniają przyrodę, lecz również, jak przyroda wpływa na ludzi, a nierzadko nimi manipuluje. Potrzeba uwzględnienia historycznego sprawstwa zwierząt i nie tylko zwierząt w dziejach świata wydaje się współcześnie zyskiwać coraz powszechniejsze zrozumienie u historyków¹⁹. Być może przychodzi im to o tyle łatwiej, że rzeczy interesowały ich od dawna, co miało swój wyraz choćby w postaci badań historycznych nad kulturą materialną²⁰.

Wszystkie trzy wyżej opisane próby redefinicji przedmiotu nauk społecznych wiążą się ściśle z przebiegiem granic świata społecznego. Spory dotyczące tego zagadnienia prowadzone są od połowy XX wieku. Niektórzy autorzy postulują przesunięcie granic tego, co społeczne, poza świat ludzi, tak by objąć zwierzęta, rośliny, a nawet aktorów nieożywionych, inni zaś dowodzą, że świat zwierząt sięga głęboko w obszar tego, co niegdyś uznawano za świat ludzi właśnie, zatem świat społeczny zawiera niezbywalne pierwiastki zwierzęce. Debaty nad tym, czy „ludzkie” równa się „społeczne”, nabierają przy tym nowych wymiarów wskutek rozwoju technologicznego, który każe stawiać pytanie o wzajemny stosunek ludzi i zwierząt w innych niż tradycyjne kategoriach. Zainteresowanie kontaktami ludzi z innymi gatunkami nie przypadkiem zapewne zbiegło się w czasie z dużym natężeniem transgresji we współczesnym świecie. Przedmiotem dyskusji jest dziś wiele tradycyjnych podziałów – nie tylko podział na ludzi i zwierzęta, ale także na ludzi i maszyny jest dziś przedmiotem praktycznie inspirowanego namysłu filozofów i etyków²¹. Problem hybryd ludzko-zwierzęcych, zaprzatający umysły naszych średniowiecznych przodków, to dziś zagadnienie etyczne o najwyższej doniosłości. Pytania o przyszłość natury ludzkiej stawiane w tym kontekście²² z konieczności dotyczą zarazem przyszłości granicy oddzielającej naturę i społeczeństwo. Postantropocentryzm mieści się z tego punktu widzenia w nurcie dyskusji o znaczeniu zasadniczym dla samorozumienia współczesnego człowieka.

18Tamże, s. 10.

19Zob. E. Domańska, *Beyond Anthropocentrism...*, s. 119 i nast.

20Ewa Domańska, *Material Presence of the Past*, „History and Theory”, październik 2006, t. 45, nr 3, s. 339.

21M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 202.

22Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

Rozwój technologiczny to oczywiście tylko jeden z bodźców do rewizji antropocentrycznych ujęć w naukach społecznych. Innym jest rozwój ruchów ekologicznych w globalnym społeczeństwie ryzyka, w którym przyroda często kontratakuję znięca w sposób nieprzewidywalny i niemożliwy do jednoznacznego powiązania z ludzkim sprawstwem. Na skomplikowaną siatkę zależności ekologicznych w globalnym świecie nakłada się skomplikowana siatka relacji politycznych i ekonomicznych, których wzajemne powiązania najlepiej dowodzą, że biowładza zmienia dziś swoje znaczenie i staje się z wolna tyleż władzą konstruowaną społecznie, a sprawowaną nad życiem biologicznym, co władzą życia biologicznego nad procesami społecznymi.

Najprostszym przykładem tej dwustronnej zależności jest kryzys demograficzny, który przeżywa obecnie wiele społeczeństw europejskich. Zjawisko dzietności, ubrane w kategorie socjologiczne i opatrzone ekonomicznymi oraz psychologicznymi komentarzami, traktowane jako zmienna w rachunku nauk społecznych, zatracą jakby swoją biologiczną stronę i rozplywa się w świecie społecznym. Trwa to jednak dopóty, dopóki nie uświadomimy sobie, że to, co niegdyś uznano by za proces naturalny, nie jest tu tylko kształtowane i determinowane przez procesy społeczne ani *vice versa*. Nie da się oderwać od siebie biologicznego i społecznego wymiaru dzietności – to jeden proces, dowodzący przygodności granicy między naturą a społeczeństwem, a być może nikłej przydatności podziału na te dwie sfery w naszym myśleniu o samych sobie.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że trend postantropocentryczny jest egzemplifikacją prawidłowości, którą dostrzeżono już w badaniach wczesnej myśli nowożytnej. Otóż poczucie odrębności człowieka (a co za tym idzie, społeczeństwa ludzkiego) i przyrody pojawiło się w europejskim światopoglądzie filozoficznym mniej więcej równocześnie ze wzrostem kontroli nad światem przyrody, jaki uzyskali Europejczycy dzięki nauce²³. Nie będąc już na jej łasce, mogli naturę obiektywizować, patrzeć na nią w sposób oderwany i neutralny, badać jak rzecz, a nawet przypisywać jej jakości estetyczne, co wiąże się choćby z narodzinami szalenie istotnej w sztuce europejskiej kategorii krajobrazu²⁴. Nostalgiczno-sentymentalny stosunek do nauki z tego poczucia kontroli się wywodzi i w tych właśnie kategoriach trzeba odczytywać niepoehlebne dla ludzi uwagi Jeana Jacques'a Rousseau na temat zwierząt i ludzi w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*. Tego rodzaju ludzko-zwierzęce analogie i przeciwstawienia nie mają racji bytu w naszych czasach. Oto człowiek we własnym wyobrażeniu znów znalazł się na łasce przyrody. Przez rozmach swoich przedsięwzięć naraził się na straty w niewyobrażalnej skali, wynikłe z zachodzenia zjawisk przyrodniczych, a przez skalę

23Zob. M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 203-204.

24Zob. Norbert Elias, *O widzeniu w naturze*, tłum. M. Bucholc, „Stan Rzeczy” 2013, nr 1, s. XX.

swojej wiedzy zyskał bezprzykładny w dziejach wgląd w ogrom zagrożenia, jakie na siebie ściągnął. Jeśli zgodzimy się z takim postawieniem sprawy, okaże się, że przecucie zagrożenia dla fizycznej egzystencji ludzi, które wyraził Rousseau, pisząc o zburzeniu Lizbony, w pełni stosuje się do tsunami, trąb powietrznych i epidemii naszych czasów. Ludzie żyją na co dzień tak, jak gdyby natura nie mogła im już zagrozić, przez co każdy przejaw jej siły pogrąża ich w przesadnym poczuciu własnej bezsilności. Natura jako kategoria naturalna ma w świecie globalnego społeczeństwa ryzyka niewielki sens, poczucie znalezienia się na łasce przyrody narasta bowiem wprost proporcjonalnie do społecznego zapotrzebowania na kontrolę.

Postantropocentryczne stanowiska motywowane są jednak nie tylko względami – w szerokim tego słowa znaczeniu – ekologicznymi. Równie istotny jest ich wymiar krytyczny, który odnosi się do związku dawnych ról zwierząt z formami życia społecznego. Chodzi tu nie tylko o wzrastającą wrażliwość na los zwierząt i roślin oraz gotowość do uwzględniania postaw wobec przyrody jako problemu etycznego (a także prawnego i wychowawczego²⁵). Krytyczne ostrze postantropocentryzmu kieruje się nie tylko ku przejawom eksploatacji, komodyfikacji i reifikacji przyrody, ale i ku ich społecznym następstwom, zwłaszcza zaś związkom z nierównościami społecznymi. Motyw ten szczególnie wyraźny jest w krytyce (i samokrytyce) tradycji antropologii kulturowej, ale nie omija również innych nauk społecznych²⁶, szczególnie zaś akcentowany jest w myśli postkolonialnej. Polityczne związki antropologii z kolonizacją obszarów pozaeuropejskich nie są już dziś żadną nowością, podobnie jak osadzenie tradycyjnych kategorii antropologicznych w światopoglądzie kolonizatorów²⁷. Współcześni krytycy dostrzegli jednak dalsze konsekwencje tego zadawnionego uwikłania: otóż charakterystyczna dla mentalności europejskiej wieków XVIII i XIX wizja podziału na ludzi i przyrodę, w tym zwierzęta, posłużyła do naturalizacji (znów głównie przez analogię) różnic między ludźmi²⁸. Chodziło tu zarówno o różnice społeczne w obrębie jednej kultury (w ten sposób naturalizowano różnice klasowe, ale także różnice społeczne między płciami, „rasami” i grupami etnicznymi), jak i różnice międzykulturowe. Te ostatnie naturalizowane były często w prostej analogii do różnic między bardziej i mniej złożonymi organizmami zwierzęcymi, co pozwalało nader skutecznie wykorzystywać uzyskaną na temat świata przyrody wiedzę do legitymizacji władzy. Denaturalizacja kategorii

25 Zob. Clifton P. Flynn, *Why Family Professionals Can No Longer Ignore Violence Toward Animals*, „Family Relations” 2000, t. 49, s. 87-95.

26 Zob. M. Goldman, R.A. Schurman, *Closing the „Great Divide” ...*, s. 565 i nast.

27 M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 207.

28 Tamże, s. 213-214.

zwierzęcia w myśli postantropocentrycznej służyć ma między innymi uwolnieniu nauk społecznych od tego wymiaru uwikłania politycznego, otwiera bowiem drogę do zdemaskowania naturalizacji innych kategorii, stosowanych w klasyfikacjach świata ludzi.

Denaturalizacja podziału na ludzi i zwierzęta, związana tak z rozwojem nauk społecznych, jak i przyrodniczych, sprawia, że świat zwierząt zaczyna nabierać cech zarezerwowanych w XIX-wiecznej i wczesnodwudziestowiecznej filozofii dla świata ludzi. Rzadziej można się spotkać z przekonaniem, że zwierzęta są nam znane, a ludzie nie. Świat przyrody stał się na powrót tajemnicą nie tylko w sensie ilościowym (zawsze bowiem fascynowały przyrodników pytania w rodzaju: „Ile jeszcze jest nieodkrytych gatunków?”), lecz i jakościowym. Postępy ekologii uprzytomniły ludzkości istnienie subtelnych, niewidocznych i ogromnie złożonych mechanizmów współzależności w świecie przyrody – tajemnice te nie mniej są zawikłane i nie mniej doniosłe dla naszego samorozumienia niż podobne sekrety badane przez ekonomię, socjologię czy psychologię społeczną. Odkrywamy dziś ze zdumieniem dynamikę przemian świata przyrody, również tę, którą sami stymulujemy. W efekcie dochodzimy do zrozumienia, że zwierzęta były i są częścią naszego życia społecznego, której pominięcie zubaża nasze rozumienie nas samych. Na tym kończy się krytyczny program postantropocentryzmu i zaczyna się jego program pozytywny – wraz z nim zaś na jaw wychodzą paradoksy, dowodzące, że antropocentryzm w istocie trzyma się mocno.

Nowe role zwierząt i ich paradoksy

Odrzucając dawne role zwierząt, oparte na znaturalizowanym podziale na naturę i kulturę, badacze promujący postantropocentryczne podejście do badania życia społecznego poczuli się zmuszeni zaproponować inne, bardziej adekwatne rozumienie roli zwierząt. Podobnie jak w przypadku ról dawnych, mimo ogromnej wielości i złożoności podejść do zwierząt w najnowszej literaturze badawczej i teoretycznej, większość z nich dąży, najogólniej rzecz ujmując, do zaakcentowania znaczenia zwierząt w życiu społeczeństw ludzkich.

Najprostszą formą realizacji tego postulatu jest, rzecz jasna, dostrzeżenie udziału zwierząt w procesach, które dotąd analizowano w nauce społecznej bez uwzględnienia tego ich aspektu. Wydaje się to o wiele łatwiejsze w przypadku społeczeństw tradycyjnych, w których obecność zwierząt o wiele bardziej narzuca się uwadze badacza, jest bowiem widoczniejsza, ważniejsza czy powszechniejsza niż w jego własnym społeczeństwie. Prowadzone od zarania antropologii badania rytuałów z udziałem zwierząt, symboliki zwierzęcej, nie

mówiąc już o analizach zjawisk takich jak totemizm czy fetyszyzm, to przykłady tego rodzaju najprostszego docenienia roli zwierząt w świecie społecznym. Nie wymagają one jednak przyjęcia perspektywy postantropocentrycznej: sam fakt, że analizuje się – na przykład – wpływ bliskich i regularnych kontaktów z określonymi gatunkami zwierząt na instytucje powstałe w jakiejś zbiorowości, nie pociąga za sobą żadnego określonego stosunku do zwierząt ani przyrody w ogólności. Można prowadzić bardzo owocne badania społeczne dotyczące chociażby rynku zwierząt domowych, nie czyniąc żadnej innej niż ekonomicznej różnicy między tym rynkiem a rynkiem, dajmy na to, kamieni szlachetnych czy leków. Badania znaczenia zwierząt dla człowieka prowadzi się zresztą od dawna. Dotyczy to przede wszystkim historiografii, zwłaszcza skupiającej się na zagadnieniach technologii rolniczej, militarnej czy transportowej, gdzie bez uwzględnienia rozmaitych zastosowań zwierząt trudno byłoby wyobrazić sobie jakiegokolwiek badania.

Postantropocentryzm postuluje jednak coś więcej niż tylko zauważanie zwierząt tam, gdzie ich wcześniej nie widziano, lecz postrzeganie ich wciąż jako przedmiotu ludzkiego działania. Jeśli mamy przestać analizować życie społeczne z perspektywy wyłącznie ludzkiej, należałoby włączyć jakąś inną perspektywę, traktowaną jako równorzędna ludzkiej, uzupełniająca ją lub względem niej alternatywna. W rezultacie w najnowszej antropologii zwierzęta pojawiają się w najrozmaitszych funkcjach: analizowana jest ich rola symboliczna, emocjonalna, polityczna itp.²⁹. Niezwykle trudno jednak wyjść poza te badania, które poszerzają nasze rozumienie znaczenia zwierząt dla ludzi, ku temu, by przedmiotem refleksji uczynić życie społeczne, w którym uczestniczą nie tylko aktorzy ludzcy. Na poziomie postulatów teoretycznych jest to propozycja, której etyczny walor (podzielenie się sprawstwem i podmiotowością z bytami innymi niż ludzie, dotąd przez ludzi uprzedmiotowianymi) idzie w parze z poczuciem, że dalsze ograniczanie koncepcji podmiotowości do jednostek ludzkich nie pozwala nam już obsłużyć intelektualnie własnej egzystencji, ponieważ wiele ważnych problemów pozostaje poza nawiasem tak skonfigurowanych nauk społecznych. Popularność propozycji Bruno Latoura i atrakcyjność *Actor-Network-Theory* należy, jak sądzę, rozpatrywać właśnie w kontekście takiego dwojakiemu przesunięcia w naszej hierarchii ważności. Przesunięcie owo dokonuje się jednak na poziomie ogólnych założeń, natomiast postantropocentryczna praktyka badawcza pozostaje za nim nadal w tyle.

Dla przykładu: podejmowanie badań, w których relacje człowiek – zwierzę byłyby ujmowane nie tylko od strony człowieka, lecz i zwierzęcia, a konglomeraty

²⁹Tamże, s. 207.

złożone z ludzi, zwierząt i innych składników rozpatrywane byłyby nie jako ludzie dysponujący określonym wyposażeniem, lecz jako pełnoprawny (i, w istocie, zdecydowanie dominujący w świecie) typ zbiorowości, napotyka jedną zasadniczą przeszkodę. Większość badaczy społecznych niewiele wie w gruncie rzeczy o istotach żywych innych niż ludzie, a nawet ci, którzy metodycznie zajmują się zwierzętami, na ogół ograniczają się do tych, które są ludziom najbliższe³⁰. Badania nad naczelnymi prowadzone są jednak na ogół raczej w duchu poszukiwań analogii i przeciwieństw (ustalane są różnice, względnie podobieństwa między najbliższymi krewnymi człowieka a nim samym), co nie przyczynia się do skutecznego zasypania tradycyjnej filozoficznej przepaści między człowiekiem a zwierzęciem, choć pomaga ludziom oswajać się z myślą, że przepaść ta jest płytsza i węższa, niżby się zdawało. Badania nad rozwojem, komunikacją, procesami poznawczymi małp i innych ssaków odgrywają ważną rolę w budowaniu postantropocentrycznej argumentacji, same przez się jednak są raczej przykładem trwałości antropocentryzmu w nauce.

Wielu socjologów i antropologów nauki zwracało uwagę na kulturowe zakorzenienie badań nad zwierzętami³¹ i kulturowy pierwiastek zawarty w ich wynikach. Trudno oczywiście przypuścić, by jakakolwiek ludzka działalność umknęła całkowicie kulturowemu warunkowaniu i nie ma powodów spodziewać się pod tym względem znacząco więcej po naukach przyrodniczych niż społecznych, tam zwłaszcza, gdzie podejmują one problemy społecznie doniosłe. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem, podobnie jak stosunek człowieka do przyrody w ogólności, jest bowiem nie tylko konstruktem społecznym, lecz także kwestią ważną, tak dziś, jak i kilkaset lat temu, gdy nasi przodkowie bali się wilkołaków.

Utajony i niezbywalny antropocentryzm

Doniosłość zagadnienia stosunku człowieka do zwierząt i zasługi, tak intelektualne, jak i etyczne, których moglibyśmy upatrywać w próbach odwrócenia perspektywy antropocentrycznej, nie powinny nam jednak przesłaniać zasadniczych trudności z tym związanych. Dawne role zwierząt odrywały je od człowieka, odłączały je od niego i podporządkowywały mu. W efekcie nie pozwalały dostrzec znaczenia zwierząt w ludzkim świecie i nierozzerwalnego związku naszego myślenia o zwierzętach z myśleniem o nas samych, dzielących nas różnicach i łączących nas relacjach. Próbuje się uwolnić od perspektywy

³⁰Tamże, s. 217.

³¹Zob. literatura cytowana w: M.H. Mullin, *Mirrors and Windows...*, s. 213.

antropocentrycznej jak od obciążenia, które nie pozwala nam rozwijać takiego wariantu samorozumienia, jaki w naszej epoce uważamy za ważny i wartościowy. Nasze niezadowolenie z antropocentrycznych ujęć jest odmianą wiecznego niezadowolenia nauk społecznych z własnej przeszłości, które pcha je wciąż do przodu. Krytyka filozoficzna antropocentryzmu, która znajduje odbicie w teoriach proponowanych na gruncie nauk społecznych, jest wyrazem określonego stanu samowiedzy i refleksji kultury, która ją zrodziła, znakiem epoki. Obiektywne uwarunkowania, związane z rozwojem nauki, postępami świadomości ekologicznej, globalizacją gospodarczą i polityczną, ryzykiem klimatycznym i innymi podobnymi zjawiskami, wpływają bez wątpienia na rozwój myśli postantropocentrycznej, rozbudzają bowiem krytyczną świadomość filozoficznych przesłanek, na jakich opiera się działalność człowieka wobec uprzedmiotowionej przyrody³². Obiektywne czynniki, zewnętrzne wobec dziejów myśli, nie wyjaśniają jednak w żadnym razie jej przemian – równie ważna jest praca myślowa dokonywana wewnątrz nauki. Wydaje się, że kolejne fale wewnętrznej i zewnętrznej krytyki dotyczą kategorii i rozróżnień coraz bardziej podstawowych dla funkcjonowania rozmaitych odmian naukowego światopoglądu. Dynamika wewnętrznej dyskusji jest przy tym nie mniej istotna niż czynniki społeczne.

W przypadku rozróżnienia doniosłego, bo powiązanego z podstawami naszej wizji samych siebie, takiego jak podział na ludzi i nie-ludzi, w tym zwierzęta, owa dynamika przejawia tendencję do radykalizacji, która niekoniecznie służy sprawie rozwoju, a często prowadzi do popadania w stare błędy, tyle że niejako na opak. Gdy dawniej kładliśmy nacisk na odmienność między nami a zwierzętami, dziś w dążeniu do wykazania ciągłości i w konstruktywistycznym podejściu do granic świata ludzkiego przeciągamy zwierzęta na naszą stronę, ludzką. Akcentując to, co ludzkie w zwierzętach, podtrzymujemy jednak antropocentryzm, bo kluczową dla nas kategorią pozostaje nadal człowiek. Pewne właściwości naszego myślenia zmieniły się jednak znacząco. Nie udajemy już, że zwierzęta znamy lepiej – przeciwnie, wiemy, że lepiej znamy człowieka, przede wszystkim zaś lepiej go rozumiemy, bo sami jesteśmy ludźmi. Nie odmawiamy już światu przyrody zmienności i historyczności, o tyle przynajmniej, o ile łączy się ona z historią społeczeństw ludzkich. Historia naturalna w ujęciu XIX-wiecznym odeszła bezpowrotnie do lamusa, podobnie jak nienaruszalny *a priori* katalog „cech typowo ludzkich”. Próba przenoszenia naszego samorozumienia na rozumienie zwierząt jest równie

32Zob. Anne C. Bell, Constance L. Russell, *Beyond Human, Beyond Words: Anthropocentrism, Critical Pedagogy and the Poststructuralist Turn*, „Canadian Journal of Education” 2000, t. 25, nr 3, s. 190.

antropocentryczna jak procedura twardo oddzielająca zwierzęta od ludzi. Tak się jednak składa, że żadnym innym samorozumieniem nie dysponujemy, a dostęp do samorozumienia i rozumienia relacji z nami, jakie mogłyby mieć zwierzęta, również uzyskać możemy jedynie za pośrednictwem własnych narzędzi poznawczych i komunikacyjnych. Filozoficznie rzecz biorąc, sytuacja jest beznadziejna i skazani jesteśmy na antropocentryzm.

Mimo to sądzę, że krytyka antropocentryzmu jest możliwa i płodna. Jej potencjał widzę w tym, że kieruje naszą uwagę na rolę nie-ludzkich aktorów w ludzkich społeczeństwach, zwłaszcza zaś na znaczenie zwierząt w kształtowaniu się relacji międzyludzkich. Stanowisko postantropocentryczne pozwala także uwzględnić typ relacji, który wydaje się szczególnie interesujący dla przyszłych badań, czyli relacji między ludźmi a zwierzętami, z uwzględnieniem aktywnej roli, jaką odgrywają w nich zwierzęta. Zagadnienia, z których obrazowaniem i rozumieniem świetnie radzi sobie literatura piękna, nie są bynajmniej poza zakresem kompetencji naukowców. W zakresie stosunku ludzi do zwierząt pozostaje wiele nieodkrytych problemów, zwłaszcza gdy porzucimy na ogół najłatwiej angażujące naszą wyobraźnię ssaki i zajmiemy się także zwierzętami mniej do nas na pozór podobnymi, a bliskimi. Studia na temat współżycia zwierząt i ludzi istnieją wszak w naukach przyrodniczych, co (przy wszystkich różnicach podejść badawczych) otwiera szanse na współpracę interdyscyplinarną wykraczającą poza granice nauk społecznych i humanistycznych. Badanie relacji człowiek – zwierzę może z łatwością dostarczyć materiału nie tylko na etnografię i antropologię codzienności, ale też na socjologię, i to również twardą, ilościową.

Mniej optymistyczna jestem, jeśli chodzi o postulaty zwalczania antropocentryzmu jako kolejnego ograniczenia poznawczego i teoretycznego, blokującego rozwój nauk społecznych. W moim przekonaniu zachodzi zasadnicza różnica między antropocentryzmem jako przyczyną rodzaju dyskryminacji zwanej *speciesism*³³ a rasizmem czy seksizmem. Postulując wykluczenie z instrumentarium nauki kategorii rasistowskich lub seksistowskich, postulujemy w istocie pewne poszerzenie tożsamości tych nauk przez umożliwienie grupom dotychczas wykluczonym z grona ich twórców przyjęcie ich za swoje. Nauka, zamiast mówić wyłącznie w imieniu białych mężczyzn i ich językiem, tak jak gdyby stanowili oni całą populację, zaczyna mówić językiem uwzględniającym istnienie różnic pomiędzy ludźmi. Nieco trudniejszy w praktycznej realizacji, ale podobny jest schemat przełamywania dominacji kategorii etnocentrycznych: walcząc z własnym i cudzym etnocentryzmem, walczymy w istocie o to, by

33E. Domańska, *Beyond Anthropocentrism...*, s. 118.

podmiot nauki (nie zaś jej przedmiot) obejmował liczniejszą i bardziej złożoną wewnątrznie zbiorowość, nie wykluczając pewnych kategorii „innych”.

Próbując wyobrazić sobie podobną sytuację w relacji ludzie – zwierzęta, napotyamy zasadniczą trudność: zwierzęta nie artykułują swojego punktu widzenia na sprawy, którymi zajmują się nauki społeczne, w sposób, który można byłoby włączyć do naszego myślenia. Emancypacja i *empowerment* na gruncie naukowego języka i aparatu pojęciowego grup takich jak kobiety, mniejszości etniczne czy społeczeństwa postkolonialne dokonuje się w odpowiedzi na ich żądania i z ich udziałem, w drodze aktywnych negocjacji i dyskusji. Chodzi tu więc o upodmiotowienie realne, dokonujące się przez otwarcie dyskursu na głos dotychczas dyskryminowanego „innego”. Nie ma jak dotąd podobnego procesu z udziałem zwierząt i trudno przypuścić, że mogłoby do niego dojść w dającej się przewidzieć przyszłości: zmiana tego stanu rzeczy byłaby ruchem o wiele bardziej radykalnym niż jakkolwiek dokonany wcześniej w imię podobnych racji. Zwierzę jako potencjalnie emancypujący się „inny” stawia nas przed zasadniczym problemem: emancypacja zwierzęcia i jego upodmiotowienie w badaniu świata społecznego, jeśli ma wykroczyć poza proste dostrzeżenie społecznego znaczenia relacji między człowiekiem a zwierzęciem, musi posłużyć się człowiekiem jako pośrednikiem. Być może istnieje granica języka nauki, która nie jest w stanie wykroczyć poza antropocentryzm, choć udaje jej się niekiedy skutecznie dążyć do eliminacji niektórych wynikających z niego barier. Sądzę, że postantropocentryzm jako próba przekształcenia naszej perspektywy poznawczej tak, by człowiek przestał stać w jej centrum, jest skazany na niepowodzenie. Co nie znaczy, że nie warto próbować. W naukach społecznych próby beznadziejne często bywają najbardziej płodne.