

**Katarzyna Kleczkowska**

Uniwersytet Jagielloński

## Znaczenie perspektywizmu dla *animal studies*

### Abstract

#### **The Importance of Perspectivism to *Animal Studies***

The aim of the article is to draw the attention of researchers from the field of animal studies to the anthropological concept of perspectivism described by Eduardo Viveiros de Castro on the example of indigenous peoples of South America. According to perspectivism, the way in which people perceive other elements of nature (mainly animals and spirits) differs from how these beings perceive themselves. While for a human being, an animal is an animal, for other species of animals, a human is a predator or prey, while the representatives of their own species are seen by them as people. In the first part of the text I present the most important assumptions of perspectivism, while in the second part I show how it can be used in animal studies. I pay special attention to the terms *man* and *animal*, showing that both are cultural concepts independent of their biological meaning.

**Słowa kluczowe:** perspektywizm, *animal studies*, antropologia, Eduardo Viveiros de Castro, zwierzę, człowiek

**Keywords:** perspectivism, animal studies, anthropology, Eduardo Viveiros de Castro, animal, human

*Animal studies* są z założenia interdyscyplinarnym nurtem badań, który korzysta z osiągnięć znacznie starszych dyscyplin, by za pomocą zgromadzonej przez nie wiedzy i narzędzi spojrzeć na problem zwierząt z nowej perspekty-

wy<sup>1</sup>. Badacze z tego kręgu, studiujący szeroko pojęty problem relacji między człowiekiem a pozostałymi zwierzętami, w swoich pracach bardzo często łączą rozważania z zakresu własnej dyscypliny z obserwacjami etologów, historyków i literaturoznawców, tworząc niezwykle rozbudowany obraz zwierzęcia w kulturze. Wydawać by się mogło, że *animal studies* są jednym z głównych przykładów powracającej do łask interdyscyplinarności; że w tym nurcie, jak w żadnym innym, łączenie zupełnie odmiennych dziedzin nauki staje się nie tylko cenne, ale i konieczne.

Pisząc o zwierzętach, staramy się dążyć do maksymalnej obiektywności i logiki, wypracowanej na gruncie nauki europejskiej. Z naszego punktu widzenia jest to działanie słuszne, borykamy się jednak nieustannie z podstawowym problemem: nie potrafimy spojrzeć na zwierzęta obiektywnie. Wynika to z wielu powodów, np. z trudności w osiągnięciu obiektywności jako takiej, ale w znacznie większym stopniu z tego, że jako ludzie nie umiemy spojrzeć na nasze relacje z innymi zwierzętami z odpowiedniego dystansu.

Oprócz tego metody wypracowane na gruncie nauki europejskiej nie nadają się do badania naszych relacji ze zwierzętami z bardzo prostego powodu: ta dziedzina nauki, która zajmuje się człowiekiem i jego kulturą, a którą nazywamy humanistyką, odwołuje się od początku do opozycji człowieka i zwierzęcia. Innymi słowy, problem polega nie tylko na tym, że nie jesteśmy w stanie wyjść poza kondycję człowieka, by przyjrzyć się światu z perspektywy zwierzęcia, ale także na tym, że badając zwierzęta i nasze relacje z nimi, posługujemy się wyobrażeniami i terminami ukształtowanymi przez antropocentryczną naukę.

Naiwne byłoby założenie, że *animal studies* potrafią całkowicie odciąć się od terminologii ukształtowanej przez setki lat istnienia humanistyki. Nawet gdyby było to możliwe, prowadziłoby do komunikacyjnego i poznawczego impasu. Czy istnieje jakaś alternatywa dla tej pesymistycznej wizji?

Jedną z możliwości, podejmowaną zwłaszcza przez starożytników i historyków filozofii, jest próba dotarcia do początków europejskiej filozofii i odnalezienie tych jej elementów, które wpłynęły na istniejącą współcześnie opozycję człowiek–zwierzę. Ukazując ciągłość między starożytną a współczesną argumentacją (w sporej mierze niezmienną mimo osiągnięć dzisiejszej etologii), pragną dowieść, na jak kruchych i nielogicznych założeniach była

---

<sup>1</sup> Zob. np. C. Wolfe, *Human, All too Human: „Animal Studies” and the Humanities*, „PMLA” 2009, vol. 124, no. 2, s. 564–575. W niniejszym artykule świadomie rezygnuję z przyjętej w *animal studies* terminologii „zwierzęta pozaludzkie” lub „zwierzęta inne niż ludzie” (ang. *non-human animals*), co wynika po pierwsze z podjętej w tym tekście próby przeanalizowania i przededefiniowania terminu „zwierzę”, a po drugie z minusów stosowania tej terminologii, które opisuję w dalszej części artykułu.

ona budowana<sup>2</sup>. Ponadto badacze podejmujący się tego zadania zakładają, że w momencie kształtowania opozycji człowiek–zwierzę istniały alternatywne koncepcje, nie całkiem sprzeczne z naszymi schematami myślenia, a pozwalające na bardziej obiektywne przyjrzenie się ludzkim relacjom ze zwierzętami<sup>3</sup>.

Istnieje także druga możliwość – skierowanie uwagi na koncepcje pozaeuropejskie. Prac na temat postrzegania zwierząt w niezachodnich kulturach napisano bardzo wiele, także na dziesiątki, a nawet setki lat przed powstaniem *animal studies*. Zwierząt nie traktowano w nich jednak jako podmiotów autonomicznych, ale badano przede wszystkim rolę, jaką odgrywają w kulturze ludzkiej i w relacji do ludzi<sup>4</sup>. Współczesne prace, które możemy wpisać w ten nurt, rzadko jednak traktują pozaeuropejskie koncepcje jako punkt wyjścia do swoich badań<sup>5</sup>, co częściowo wynika z trudności w przełożeniu relacji ze

<sup>2</sup> Zob. np. S.T. Newmyer, *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept*, New York 2017.

<sup>3</sup> Zob. np. sztandarowe dzieło dotyczące postrzegania zwierząt w starożytności: R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, London 1993.

<sup>4</sup> Jak zauważa Margo DeMello (*eadem*, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012, s. 21), czołowe prace z zakresu antropologii, opisujące rolę zwierząt w kulturach pozaeuropejskich, w rzeczywistości skupiają się na ludzkich społeczeństwach, dla których postać zwierzęcia – jak to ujmuje Donna Haraway – jest jedynie lustrem odbijającym nas samych (*eadem*, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London 1991, s. 21). Klasycznymi przykładami takich prac są – według DeMello – eseje Clifforda Geertza *Głęboka gra. Uwagi o walkach kogucich na Bali* ([w:] *idem*, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 461–510) oraz Emiko Ohnuki-Tierney *The Monkey as Self in Japanese Culture* ([w:] *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, ed. E. Ohnuki-Tierney, Stanford 1990, s. 128–153). Podobnego zdania jest Molly Mullin, która zwraca uwagę, że zwierzęta wprawdzie często stanowią materiał badawczy dla antropologów, ale rzadko są traktowane jako istoty posiadające wartość same w sobie, niezależnie od ich związków z ludźmi (*eadem*, *Animals and Anthropology*, „Society & Animals” 2002, vol. 10, no. 4, s. 387 i n.). Moim zdaniem wyjątkiem mogą być tutaj m.in. prace Claude’a Lévi-Straussa, wybitnego antropologa i badacza kultur zbieracko-łowickich. Lévi-Strauss już w 1962 roku, przed powstaniem *animal studies*, zwracał uwagę na problem, który dziś nazywamy gatunkowizmem, i jego związki z wykluczeniem społecznym (*idem*, *Jan Jakub Rousseau – Twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 2001, s. 482). Do prac antropologicznych niejako zapowiadających już nadejście *animal studies* można też zaliczyć ciekawy artykuł *On Reindeer and Men* Tima Ingolda („Man. New Series” 1974, vol. 9, no. 4, s. 523–538).

<sup>5</sup> Nawiązania do wierzeń i koncepcji pozaeuropejskich możemy znaleźć w licznych pracach z zakresu *animal studies*, rzadko są one jednak rozwijane. Na przykład cytowana wcześniej Margo DeMello opisuje takie wierzenia i koncepcje jak animizm, totemizm, *ahimsa* czy transmigracja dusz w rozdziale *Non-Western Understandings* (*eadem*, *Animals and Society...*, s. 33–36). Niestety nie unika pewnych uproszczeń, przedstawiając powyższe koncepcje jedynie w zarysie. Jedną z prac rozwijających wątek pojmowania zwierząt w pozaeuropejskich kulturach jest esej *Humanity between Gods and Beasts?* zawarty

zwierzętami w pozaeuropejskich kulturach na zachodnią naukę. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że etyka zwierzęca narodziła się w środowisku zachodnim (co częściowo wynika z tego, że właśnie europejska filozofia zbudowała przepaść między człowiekiem i pozostałymi kategoriami istot, której problematyczność dostrzeżono wraz z rozwojem etologii oraz etyki). Na szczęście zainteresowanie pozaeuropejskimi kulturami w *animal studies* systematycznie wzrasta wraz z niedawnym powstaniem i gwałtownym rozwojem etnografii wielogatunkowej (*multispecies ethnography*)<sup>6</sup>.

Celem mojego artykułu jest przyjrzenie się jednej z ciekawszych koncepcji dotyczących zwierząt, która narodziła się poza Europą, a konkretnie w zbieracko-łowickich społecznościach żyjących na terenach Amazonii. Koncepcję tę przeanalizował w latach 90. brazylijski antropolog Eduardo Viveiros de Castro<sup>7</sup>,

---

w książce *Being, Humanity, and Understanding* Geoffreya E.R. Lloyda (Oxford 2014, s. 8–30), który zresztą zainspirował mnie do napisania tego artykułu. Lloyd zestawia w nim wizję relacji człowieka z innymi zwierzętami w filozofii europejskiej, chińskiej oraz koncepcjach ludów zbieracko-łowickich. W wydanej rok później książce *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age* (New York 2015) Claire Jean Kim analizuje natomiast ciekawy problem różnic w postrzeganiu zwierząt w kulturze europejskiej oraz m.in. chińskiej oraz rdzennej amerykańskiej, które prowadzą do napięć społecznych w wielokulturowych Stanach Zjednoczonych. Warto także zwrócić uwagę na badaczy kultury indyjskiej, takich jak Anne Vallely (*Guardians of the Transcendent: An Ethnography of a Jain Ascetic Community*, Toronto 2002) czy Anand Pandian (*Pastoral Power in the Postcolony: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India*, „Cultural Anthropology” 2008, vol. 23, no. 1, s. 85–117), którzy w swoich pracach sporo miejsca poświęcają problemowi zwierząt.

<sup>6</sup> Etnografia wielogatunkowa stawia sobie za cel wciągnięcie w obszar zainteresowań tradycyjnie pojmowanej etnografii bytów pozaludzkich, czyli zwierząt, roślin, grzybów, a nawet bakterii i wirusów. Swoistym manifestem tego nurtu jest opublikowany niecałą dekadę temu artykuł Ebena Kirkseya i Stefana Helmreicha *The Emergence of Multispecies Ethnography* („Cultural Anthropology” 2010, vol. 25, no. 4, s. 545–576), w którym zresztą perspektywizm wspomniany jest jako jedna z inspiracji. W języku polskim o etnografii wielogatunkowej pisała np. Magdalena Dąbrowska (*Etnografia i animal studies. Badanie międzygatunkowych powiązań*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2017, nr 1, s. 183–201). Wzrasta także zainteresowanie wzorcami pozaeuropejskimi w dyskusjach na temat ekologii (zob. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 22 i n.).

<sup>7</sup> Eduardo Viveiros de Castro opisał swoje badania nad perspektywizmem po raz pierwszy w języku portugalskim w artykule *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio* („Mana” 1996, vol. 2, no. 2, s. 115–144). Dwa lata później artykuł ten ukazał się także w języku angielskim (*idem*, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3, s. 469–488). W polskim przekładzie ukazały się do tej pory trzy teksty Viveirosa de Castro, z czego tylko w ostatnim, zatytułowanym *Pojęcie gatunku w historii i antropologii* (przeł. M. Świda, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 159–167), możemy znaleźć szczegółowy opis koncepcji perspektywizmu. Oprócz Viveirosa de Castro i Tâni Stolze Limy czołową obecnie badaczką perspektywizmu jest Aparecida Vilaça (np. *eadem*, *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*, „Journal of the Royal Anthropological

określając ją – za Tânią Stolze Limą<sup>8</sup> – mianem perspektywizmu, a więc posługując się pojęciem zaczerpniętym z europejskiej filozofii, ale w zupełnie nowym kontekście. Perspektywizm Viveirosa de Castro to termin antropologiczny określający, w jaki sposób tubylczy mieszkańcy Amazonii postrzegają otaczające ich byty (w tym zwierzęta) oraz jak owe byty widzą ludzi oraz samych siebie. Mówiąc najogólniej, według rdzennych społeczności Brazylii ludzie ujmują inne zwierzęta jako zwierzęta, podczas gdy one widzą same siebie jako ludzi<sup>9</sup>.

Koncepcja opisana przez Viveirosa de Castro odegrała znaczną rolę w antropologii, wywarła jednak niewielki wpływ na inne dyscypliny, w tym na *animal studies*<sup>10</sup>. W moim artykule chciałabym wykazać, że teoria ta, przedstawiająca pozaeuropejską, nieantropocentryczną wizję relacji ludzi ze zwierzętami, może być niezwykle istotna dla *animal studies*, ponieważ prezentowana w niej postawa udowadnia, że „człowiek” i „zwierzę” nie muszą być traktowane jako byty opozycyjne. Co więcej, perspektywizm pokazuje, że zarówno „zwierzę”, jak i „człowiek” to pojęcia kształtowane kulturowo, niezależnie od ich biologicznych definicji.

W pierwszej części tekstu przedstawię najważniejsze – dla tego tematu – założenia perspektywizmu, w kolejnej natomiast zwrócę uwagę na wybrane problemy, z którymi borykają się *animal studies*. Pragnę pokazać, że w ich rozwiązaniu pomocna może się okazać koncepcja opisana przez Viveirosa de Castro. W szczególności przyjrzę się terminom „zwierzę” i „człowiek” – jak są one postrzegane we współczesnych *animal studies*, jak w zachodniej kulturze i nauce, a jak w ujęciu perspektywizmu.

---

Institute” 2005, vol. 11, s. 445–464). Warto jednak wspomnieć, że perspektywizm bywa krytykowany, zwłaszcza ze względu na zbytne generalizowanie spojrzenia rdzennych mieszkańców Ameryki (zob. A.R. Ramos, *The Politics of Perspectivism*, „Annual Review of Anthropology” 2012, vol. 41, s. 481–494).

<sup>8</sup> Podobnie jak w przypadku Viveirosa de Castro artykuł Limy ukazał się najpierw w języku portugalskim (*eadem*, *O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi*, „Mana” 1996, vol. 2, no. 2, s. 21–47), a następnie w angielskim (*eadem*, *The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology*, „Ethnos” 1999, vol. 64, no. 1, s. 107–131). Lima jako pierwsza wprowadziła termin „perspektywizm” do antropologii, ale Viveiros de Castro znacznie tę koncepcję rozwinął.

<sup>9</sup> Dobrym wprowadzeniem do perspektywizmu dla polskiego czytelnika może być artykuł Tarzycjusza Bulińskiego *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu* [w:] *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, red. A. Mica, P. Łuczeczeko, Pszczółki 2011, s. 89–113.

<sup>10</sup> Na temat użycia perspektywizmu w badaniach z zakresu *animal studies* zob. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, s. 17–21.

## Perspektywizm w ujęciu Eduarda Viveirosa de Castro

Termin „perspektywizm” nieuchronnie kojarzy nam się z filozofią zachodnią. Podczas gdy tacy myśliciele, jak Platon, Kartezjusz czy Immanuel Kant zakładali istnienie obiektywnej rzeczywistości, wielu innych, począwszy od Gottfrieda W. Leibniza<sup>11</sup>, zwracało uwagę, że poznanie obiektywne nie jest możliwe, ponieważ każde spostrzeżenie to subiektywna interpretacja podmiotu, który doświadcza zjawisk ze swojej własnej perspektywy. Innymi słowy, nie ma takiego wyróżnionego punktu (absolutnego i transcendentalnego podmiotu), z którego byłby możliwy ogląd całej prawdy<sup>12</sup>. Sam termin perspektywizm ugruntował się za sprawą Friedricha Nietzschego, który twierdził, że „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”<sup>13</sup> oraz pisał: „Oto co przenika moje pisma: to, że wartość świata tkwi w naszych interpretacjach [...], że dotychczasowe interpretacje były ocenami perspektywistycznymi, zgodnie z którymi podtrzymujemy swe życie”<sup>14</sup>.

Dla niemieckiego filozofa perspektywizm to pogląd, który ma zastąpić ideał „jedyną prawdziwość”<sup>15</sup>. Zdaniem Nietzschego, dotarcie do uniwersalnej prawdy nie jest możliwe, ponieważ umysł poznaje rzeczywistość jedynie w sposób fragmentaryczny. Ludzie nieustannie wytwarzają pewne „prawdy”, oparte nie tylko na poznaniu intelektualnym, ale także na własnych uczuciach czy intuicji. Poznanie nie powinno zatem polegać na gromadzeniu coraz pełniejszej (rzekomo) wiedzy, lecz na przewyżnianiu dotychczasowych sądów<sup>16</sup>.

Teorię tę podzielali również hermeneuci – Wilhelm Dilthey (twierdzący jednak, że istnieje pewna wspólna podstawa – natura ludzka, za pomocą której wzajemne rozumienie i interpretacja są w ogóle możliwe<sup>17</sup>), Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer czy Paul Ricoeur. Przejęli ją od Nietzschego także Georg Simmel<sup>18</sup> i filozofowie ponowoczesni, a w szczególności rozwinął José Ortega y Gasset. Perspektywizm był dla hiszpańskiego filozofa głównym

<sup>11</sup> G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 430–431. Por. J. Conant, *The Dialectic of Perspectivism, I*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy” 2005, vol. 6, no. 2, s. 15–16.

<sup>12</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku: nurty*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków 2009, s. 31.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 211.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>15</sup> S. Łojek, *Perspektywizm, szaleństwo i występki twórcy*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 35.

<sup>16</sup> C. Skalska, *Interpretacyjny charakter wiedzy w świetle filozofii Nietzschego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2010, vol. 35, z. 2, s. 87.

<sup>17</sup> T. Gadacz, *op.cit.*, s. 121.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 186.

aspektem rozumienia kultury i antropologii<sup>19</sup>. Ortega y Gasset twierdził, że rzeczywistość, tak jak krajobraz, ma nieskończoną liczbę perspektyw. Ludzkie poznanie jest zatem wybiórcze i zachodzi z określonego punktu widzenia<sup>20</sup>. W słynnym fragmencie *Medytacji o „Don Kichocie”* stwierdził: „Ja to ja i moje okoliczności, jeżeli ich nie ocalę, nie ocalę również siebie”<sup>21</sup>. Ortega y Gasset głosił zatem wierność własnemu punktowi widzenia. Sięgnął też do postulatu, wysuniętego wcześniej przez Diltheya, o komplementarności światopoglądów: poszczególne perspektywy należy poddać syntezie, ponieważ każda z nich zawiera w sobie część prawdy o świecie<sup>22</sup>.

Tak pojmowany perspektywizm dotyczył, rzecz jasna, tylko ludzi. Połączony od starożytnej Grecji, zwłaszcza pism Arystotelesa i stoików, w myśli zachodniej negowano możliwość posiadania rozumu przez zwierzęta, a w rezultacie postrzegania przez nie rzeczywistości w sposób inny niż zmysłowy<sup>23</sup>. Innymi słowy, wykluczano, by zwierzęta były zdolne do myślenia i wydawania jakichkolwiek intelektualnych sądów dotyczących rzeczywistości. Tego typu podejście do zdolności poznawczych zwierząt jest zresztą obecne w nauce zachodniej do dzisiaj, chociaż współcześnie unika się pisania o nich w kategoriach ludzkich (rozum, sądy itd.), raczej ze względu na chęć uniknięcia antropomorfizacji aniżeli jednoznaczne uznanie, że zwierzęta nie mają inteligencji.

Odmawianie zwierzętom intelektualnego poznania rzeczywistości nie jest jednak cechą wszystkich kultur. Eduardo Viveiros de Castro, studiując prace dotyczące rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej, zwrócił uwagę na pewną obserwację zanotowaną już wcześniej przez niektórych antropologów<sup>24</sup>. Zdaniem tubylców południowoamerykańskich to, w jaki sposób ludzie postrzegają inne byty – bogów, duchy, zwierzęta, rośliny, zjawiska meteorologiczne, a niekiedy nawet przedmioty – w znaczący sposób różni się od tego, w jaki sposób owe byty postrzegają same siebie oraz inne otaczające je istoty i zjawiska. Viveiros de Castro podkreśla, że zwrot, który przetłumaczyłam

<sup>19</sup> J. Kuźnicka, *Trajektorie ortegizmu w kulturze*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej” 2014, nr 4, s. 67. Perspektywizm kształtował się u Ortegi y Gasset między 1914 a 1923 rokiem. Pojawia się po raz pierwszy w *Medytacjach o „Don Kichocie”* (1914), by swą dojrzałą formę osiągnąć w 1923 roku w *Zadaniu naszych czasów* (zob. D. Leszczyna, *Projekt filozofii witalnej w ujęciu José Ortegi y Gasset*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, nr 1, s. 145).

<sup>20</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 37. Por. J. Kuźnicka, *op.cit.*, s. 68.

<sup>21</sup> J. Ortega y Gasset, *op.cit.*, s. 22.

<sup>22</sup> D. Leszczyna, *op. cit.*, s. 145.

<sup>23</sup> Na temat różnicy między człowiekiem i innymi zwierzętami w filozofii starożytnej Grecji zob. np. K. Kleczkowska, *Those Who Cannot Speak: Animals as Others in Ancient Greek Thought*, „Maska” 2014, nr 24, s. 97–108.

<sup>24</sup> Zob. np. G. Weiss, *Campa Cosmology*, „Ethnology” 1972, vol. 11, no. 2, s. 170.

w poprzednim zdaniu jako „postrzegają” (port. *ver como*, ang. *see as*) odnosi się zazwyczaj do percepcji, a nie pojęć, ale w niektórych wypadkach nacisk jest położony na kategoriałny, a nie zmysłowy aspekt tego zjawiska<sup>25</sup>. Rdzenni mieszkańcy Ameryki uznają zatem, że liczne otaczające ich byty (zwłaszcza te najbardziej zbliżone do człowieka, czyli zwierzęta i duchy) są zdolne do kategoryzowania rzeczywistości w taki sam sposób, jak ludzie, a zatem potrafią wykroczyć poza wyłącznie zmysłowe poznanie rzeczywistości. Należy jednak pamiętać, że dla rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej, w przeciwieństwie do tradycji europejskiej, tego typu zdolność niekoniecznie związana jest ze sferą umysłową, a więc w naszym rozumieniu pozacielesną. Wręcz przeciwnie, Viveiros de Castro stwierdza wyraźnie, że w ujęciu południowoamerykańskim „punkt widzenia umiejscowiony jest w ciele” i oparty na wrażeniach cielesnych<sup>26</sup>.

To, co dla człowieka jawi się w jeden sposób, inne zwierzę może zinterpretować zupełnie inaczej, ze swojej własnej perspektywy. Pogląd ten Viveiros de Castro proponuje nazwać perspektywizmem, posługując się zachodnim terminem filozoficznym w zupełnie nowy, obcy europejskiej mentalności sposób. Obecnie termin ten jest w nauce w pełni akceptowany, aczkolwiek odróżnia się perspektywizm antropologiczny (Viveiros de Castro) od filozoficznego. Jak zauważa brazylijski antropolog, perspektywizm nie występuje jedynie u ludów zamieszkujących Amerykę Południową – prawdopodobnie jest powszechny wśród społeczności zbieracko-łowieckich, zwłaszcza Syberii i północnych rejonów Ameryki Północnej, ale to właśnie badacze rdzennych ludów zamieszkujących tereny Brazylii czy Peru zwrócili na niego szczególną uwagę<sup>27</sup>.

Wydawać by się mogło, że podobieństwo do perspektywizmu da się odnaleźć w sławnym stwierdzeniu Ksenofanesa z Kolofonu:

Gdyby woły i konie lub lwy posiadały ręce i mogły nimi malować i wykonywać dzieła tak jak ludzie, toby konie malowały wizerunki bogów podobne do koni, a do wołów – woły i tworzyły takie ich ciała, jakie mają same<sup>28</sup>.

Warto jednak zwrócić uwagę, że w podanym przykładzie Ksenofanes nie neguje różnicy między człowiekiem a innymi zwierzętami, a jedynie podkreśla dystans między człowiekiem a bóstwem. Perspektywizm w ujęciu Ksenofanesa polega na tworzeniu (przez każdy z gatunków) wizerunku boga na swoje podobieństwo i w przypadku ludzi jest tożsamy z antropomorfiza-

<sup>25</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 470.

<sup>26</sup> *Idem*, *Pojęcie gatunku...*, s. 165.

<sup>27</sup> *Idem*, *Cosmological Deixis...*, s. 471.

<sup>28</sup> Ksenofanes, fr. B 15; cyt. za: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 119.



cją. Stanowi zjawisko negatywne, gdyż umniejszające rzeczywisty majestat boga, pojmowanego przez greckiego filozofa jako niedający się opisać boski umysł<sup>29</sup>. Przykład zwierząt służy tu jedynie komicznemu odwróceniu ról, dobrze znanemu z kultury greckiej (np. z komedii Arystofanesa).

Rozważania zbliżone do perspektywizmu można natomiast odnaleźć we fragmencie *Polityka* Platona, w którym Gość (nieznany filozof z Elei), rozmawiając z Młodszy Socratesem, zastanawia się nad zasadnością opozycji człowiek–zwierzę:

Ja mam na myśli ten punkt, kiedyś ty [...] powiedział o choczko, że są dwa rodzaje istot żywych, jeden rodzaj ludzki, a drugi: wszystkich innych zwierząt. Też jeden. [...] [J]a wtedy miałem wrażenie, że ty odrywasz częśćkę i zdaje ci się, że zostawiasz jako resztę znowu jeden rodzaj wszystkiego, bo mogłeś wszystko objąć tą samą nazwą. Nazwałeś resztę zwierzętami. [...] Bo to widzisz, mój arcydzielny chłopcze, kto wie, czy nie ma gdzieś jakiejś innej rozumnej istoty żywej, jak na przykład wydaje się rozumny rodzaj żurawi albo jakiś inny taki, i ktoś by go może tak samo wyróżnił nazwą jak i ty, i żurawie, przeciwstawione jako jeden rodzaj innym istotom żywym, byłyby bardzo z tego dumne, a wszystkie inne istoty żywe razem z ludźmi zebrałyby ktoś w jedno i nie dałby im żadnej innej nazwy, jak tylko może tę: zwierzęta<sup>30</sup>.

W cytowanym fragmencie Gość z Elei stwierdza, że istnieje możliwość, by inny gatunek postrzegał siebie (lub był postrzegany) w opozycji do innych zwierząt. Byłoby to jednak możliwe jedynie w wypadku najinteligentniejszych zwierząt. Nie pada tu stwierdzenie, że żurawie mogą postrzegać siebie jako „ludzi”, ale istoty wyróżniające się spośród innych, co wolno traktować jako zbliżoną koncepcję. Nie jest ona tożsama z perspektywizmem, widać jednak, że tego typu rozważania mogły być obecne w filozofii greckiej przed Arystotelesem, chociaż nie mamy na ich temat wielu źródeł.

Viveiros de Castro, opierając się na obserwacjach własnych oraz wcześniejszych badaczy, opisał perspektywizm w następujący sposób: według mieszkańców rejonu Amazonii ludzie postrzegają siebie jako ludzi, zwierzęta jako zwierzęta, a duchy (jeśli potrafią je widzieć) jako duchy. Ale już drapieżniki oraz duchy traktują nas, ludzi, jako zwierzęta (ofiary). Podobnie gatunki roślinożerne widzą w ludziach zwierzęta (drapieżne) lub duchy. Wszystkie gatunki zwierząt (zarówno drapieżne, jak i roślinożerne) oraz duchy postrzegają natomiast same siebie jako ludzi<sup>31</sup>. W rezultacie, zdaniem badanych ludów, zwierzęta i duchy widzą siebie jako byty antropomorficzne, czyli takie, które mieszkają we własnych domach lub wioskach, a swoje zwyczaje traktują jako

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>30</sup> Platon, *Polityk*, 263c–d [w:] *idem, Sofista, Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 85.

<sup>31</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 470.

formę kultury<sup>32</sup>. Dla zwierząt ich pokarm jest ludzkim pożywieniem – stąd np. jaguary traktują krew jako piwo z manioku, a sępy widzą w robakach (ukrytych w gnijącym mięsie) grillowaną rybę. Charakterystyczne cechy ich wyglądu (futro, pióra, pazury, dzioby itd.) traktują jako ozdoby lub narzędzia, a ich system społeczny jest zorganizowany na tej samej zasadzie, co ludzkie instytucje, wraz z wyszczególnionymi rolami wodzów czy szamanów, ceremoniami, grupami o egzogamicznym charakterze itd.

„W skrócie – stwierdza Viveiros de Castro – zwierzęta są ludźmi lub uważają się za ludzi”<sup>33</sup>. Jak zauważa, stwierdzenie to niemal zawsze jest łączone z południowoamerykańską koncepcją, według której zewnętrzna forma danego zwierzęcia to tylko przykrycie (ubranie) skrywające wewnętrzną ludzką postać, widoczną jedynie dla oczu danego gatunku lub pewnych pośredniczących istot, takich jak szamani. Owa wewnętrzna postać zwierzęcia stanowi jego „duszę” lub „ducha” i formalnie pozostaje tożsama z ludzką świadomością<sup>34</sup>. Wynika to z szerszej wiary rdzennej ludności Ameryki, że ciało (także ludzkie) jest wyłącznie „ubranie” lub „skórą” dla duszy<sup>35</sup>. Na pierwszy rzut oka przypomina to koncepcję ciała jako więzienia duszy, znaną w filozofii europejskiej z tradycji orfickiej, należy jednak pamiętać o trzech podstawowych różnicach: po pierwsze, dla tubylców południowoamerykańskich koncepcja ta nie ma negatywnego charakteru, jak było to w filozofii europejskiej, po drugie, według rdzennych mieszkańców Ameryki dusza może opuszczać ciało za życia (zwłaszcza szamanów, a także zwykłego człowieka, np. podczas snu), a po trzecie, w filozofii europejskiej koncepcja ta dotyczyła przede wszystkim ludzi, podczas gdy w ujęciu tubylczych społeczności brazylijskich obejmowała też inne zwierzęta. Należy jednak zwrócić uwagę – stwierdza Viveiros de Castro – że nie wszystkie istoty, które my zaliczamy do kategorii zwierząt, są przez rdzennych mieszkańców Amazonii traktowane jako postrzegające same siebie jako ludzi. Ten status przynależy tylko zwierzętom mającym szczególne znaczenie symboliczne dla danej kultury, bądź jako groźne drapieżniki, bądź jako ofiary polowań<sup>36</sup>.

Można więc powiedzieć, jak proponuje Viveiros de Castro, że „ludzka” dusza ukryta jest pod maską zwierzęcia<sup>37</sup>. Właśnie owa właściwość zwierząt

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 470; por. R. Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley 1993, s. 41, 159.

<sup>33</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 470.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> G. Weiss, *op.cit.*, s. 168.

<sup>36</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 471.

<sup>37</sup> Co ciekawe, podobnej metafory użyła polska pisarka Olga Tokarczuk w esej o zwierzętach sprzed dziesięciu lat: „Kiedy byłam mała – pisze Tokarczuk – zaczęłam mieć wrażenie, że zwierzęta to jakiś rodzaj przebrania i maski. Że pod ich owłosionymi pyskami i dziobami kryje się jakaś inna »twarz«. Ktoś inny. Odkryłam to na Sabie, suce, która bezdomna żyła sobie całkiem dobrze, korzystając ze szkolnej kuchni. Była niepowtarzalna

sprawia, że w opowieściach południowoamerykańskich często pojawia się motyw duchów czy szamanów, którzy przyjmują zwierzęcą postać, jak również ludzi, którzy nieumyślnie zmienili się w zwierzęta, a wreszcie samych zwierząt, które przybrały postać właściwą innym gatunkom<sup>38</sup>. Jak zauważa Peter Rivière, ludność Amazonii żyje w świecie podatnym na ciągłe transformacje<sup>39</sup>.

Pogląd o ludzkiej duszy ukrytej w „masce” zwierzęcia wynika z wiary w pierwotną nierozróżnialność ludzi i zwierząt, którą można odnaleźć w indiańskiej mitologii. W przeciwieństwie do silnie antropocentrycznych mitów greckich, na których ukształtowała się cywilizacja zachodnia, bohaterowie opowieści rdzennych mieszkańców obu Ameryk posiadają w sobie zarówno cechy ludzkie, jak i zwierzęce. Jak zauważa Viveiros de Castro, rozróżnienie między kulturą i naturą, które Claude Lévi-Strauss uznaje za centralny motyw rdzennie amerykańskich mitologii, nie przekłada się na wyłonienie się człowieka z pierwotnego stanu zwierzęcości, jak twierdzili ewolucjoniści. W ujęciu tubylców amerykańskich to nie ludzie odseparowali się od zwierząt, ale raczej zwierzęta od ludzi – innymi słowy, pierwotny status większości (jeśli nie wszystkich) istot był ludzki, nie zwierzęcy, i to nie kultura odłączyła się od natury, ale raczej natura od pierwotnego stanu kultury<sup>40</sup>. Koncepcja ta może nam się wydawać na pierwszy rzut oka nie mniej antropocentryczna niż opowieści o początkach życia znane z mitów greckich i Biblii, ale warto zwrócić uwagę na to, co podkreśla francuski antropolog Philippe Descola: „Wspólnym punktem odniesienia dla wszystkich istot nie jest człowiek jako gatunek, lecz ludzkość jako kondycja”<sup>41</sup>. Dobrze wpisuje się to w koncepcję perspektywizmu: zwierzęta były pierwotnie ludźmi i dla siebie samych wciąż nimi są; rozróżnienie między gatunkami sprawiło jedynie, że niektóre z nich nie widzą już w innych ludzi, ale zwierzęta. Jak zauważa Geoffrey E.R. Lloyd, koncepcja

---

i bystra, i jakaś sama w sobie wyraźna. Potem już nie widziałam tego tak jasno, ale to podejrzenie pozostało mi do dzisiaj. Czy nie wydawało wam się nigdy, że zwierzęta mają maski, że gdzieś za uszami schowano troki albo zamki, którymi zostały przymocowane, i że te maski są tak samo zagadkowe, enigmatyczne – i w pewien sposób emblematyczne – jak maski ludzi? Kto więc kryje się pod postacią kota sąsiadów i kim jest ta wesoła suczka yorka, którą codziennie widuję na klatce schodowej? Kim jest świnia, kura i krowa?” (O. Tokarczuk, *Maski zwierząt*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, <http://krytykapolityczna.pl/kultura/maski-zwierzat/> [dostęp: 14.01.2018]).

<sup>38</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 471; G. Weiss, *op.cit.*, s. 169.

<sup>39</sup> P. Rivière, *Wysinwyg in Amazonia*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 1994, vol. 25, no. 3, s. 256.

<sup>40</sup> C. Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Paris 1985, s. 14; G. Weiss, *op.cit.*, s. 169–170; R. Brightman, *op. cit.*, s. 40, 160; E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 471–472; *idem*, *Pojęcie gatunku...*, s. 163.

<sup>41</sup> P. Descola, *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986, s. 120.

owa tym właśnie różni się od europejskiej (odwołującej się do tekstów Arystotelesa) czy np. chińskiej (zawartej w pismach Xunziego, chińskiego filozofa z III wieku p.n.e., uważanego za kontynuatora myśli Konfucjusza), że wspólną cechą ludzi i innych zwierząt nie jest zwierzęcość, ale ludzkość<sup>42</sup>. Perspektywizm ma zatem charakter antropomorficzny, ale nie antropocentryczny<sup>43</sup>. Jak bowiem zauważa Viveiros de Castro:

Antropomorfizm, który ma odwagę odciąć się od szowinizmu gatunkowego, jakim jest zachodni antropocentryzm, czy to chrześcijański, kantowski czy neo-konstruktivistyczny, wskazuje na wyjściową „decyzję” o myśleniu o człowieku pośród (mimo że jest tylko jedną częścią jego podwójnego jestestwa) świata, a nie ponad nim. W świecie, w którym każda rzecz jest ludzka, ludzkość jest czymś zupełnie innym<sup>44</sup>.

Przekonanie o pierwotnej nierozróżnialności ludzi i zwierząt oraz perspektywizm odgrywają istotną rolę w kulturze rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej. Na podstawie tych teorii kształtowane są rytuały związane z szamanizmem oraz polowaniem, a także tabu żywieniowe określonych gatunków zwierząt o szczególnym podobieństwie do ludzi. Niektórych gatunków nie można w ogóle spożyć, dopóki szamani nie wykonają specjalnych rytuałów mających na celu usunięcie ludzkiej duszy ze zwierzęcia i symboliczną transformację mięsa w pokarm roślinny<sup>45</sup>. Czy perspektywizm może jednak mieć jakkolwiek wpływ na myśl europejską, która ukształtowana została w zupełnie innych warunkach? Z pewnością jest niezwykle cenny jako teoria antropologiczna, wyjaśniająca światopogląd i reguły zachowania w społecznościach zbieracko-łowieckich nie tylko na terenach Ameryki Południowej. Na pierwszy rzut oka nie wydaje się jednak, by poza antropologią i niektórymi dyscyplinami korzystającymi z jej osiągnięć – na przykład kulturoznawstwem czy religioznawstwem – potrafiły wywrzeć jakkolwiek wpływ na naukę zachodnią. A jednak specyficzne postrzeganie zwierząt, jak również wieloznaczność i relatywność samego pojęcia „człowiek”, mogą się okazać niezwykle cenne dla rozwijającego się dopiero nurtu *animal studies*. Perspektywizm ukazuje bowiem możliwość zupełnie innej niż w kulturze zachodniej interpretacji ludzko-zwierzęcych relacji.

---

<sup>42</sup> G.E.R. Lloyd, *op.cit.*, s. 21. Na temat opozycji człowiek–zwierzę u Xunziego zob. *ibidem*, s. 14–17.

<sup>43</sup> E. Viveiros de Castro, *Pojęcie gatunku...*, s. 163.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>45</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 472.

## Przydatność perspektywizmu w *animal studies*

Jednym z podstawowych wyzwań *animal studies* jest zakorzeniony w nauce zachodniej sztywny podział między człowiekiem a wszystkimi pozostałymi zwierzętami, tak od siebie odległymi taksonomicznie, jak na przykład słoń i mrówka. Problem ten sięga korzeniami wielu tradycji, które złożyły się na cywilizację europejską, przede wszystkim jednak greckiej filozofii oraz bliskowschodnich religii (judaizmu i chrześcijaństwa oraz starszych mitów mezopotamskich). Według Arystotelesa wszystkie zwierzęta miały duszę wegetatywną (wspólną z roślinami) i zmysłową, ale jedynie człowiek oprócz tych dwóch pierwszych dysponował także duszą rozumną. Kolejne pokolenia filozofów również traktowały zwierzęta jako spójną klasę, co często prowadziło do poszukiwania uniwersalnej cechy „zwierzęcości”, która pozwoliłaby je zdefiniować w opozycji do człowieka (np. Martin Heidegger<sup>46</sup>). Właściwie dopiero najnowsze koncepcje filozoficzne i etyczne zwracają uwagę na niemożność traktowania wszystkich zwierząt jako jednej kategorii bytów. Na przykład Peter Singer czy Tom Regan podkreślają, że liczne gatunki zwierząt (głównie ssaki i ptaki) są pod względem budowy ciała, odczuwania i inteligencji znacznie bliższe ludziom niż innym zwierzętom, chociażby bezkręgowcom.

Szczególną uwagę warto poświęcić koncepcji Jacques’a Derridy. W swojej książce *L’Animal que donc je suis (Zwierzę, którym więc jestem)* francuski filozof podkreśla, że termin „zwierzę” obejmuje swym znaczeniem ogromną masę istnień różnych od człowieka<sup>47</sup>. Szczególny problem stanowiło dla Derridy to, że ów termin funkcjonuje w liczbie pojedynczej. Zaproponował zatem nowy wyraz, *animot*, który miał niejako łączyć liczbę pojedynczą z mnogą<sup>48</sup>. W języku francuskim słowo *animal* oznacza „zwierzę”, a *mot* – „wyraz”. Kombinacja tych słów, wspomniane *animot*, w języku francuskim wymawia się tak samo, jak „zwierzę” w liczbie mnogiej (*animaux*). Zaproponowany wyraz był zatem grą słów podkreślającą – z jednej strony – że „zwierzę” jest wyłącznie słowem, z drugiej – że obejmuje niezliczony zbiór istnień. Dzięki swojej koncepcji Derrida zwrócił uwagę filozofów na problem „zwierzęcości” określanej jednym terminem. Jego propozycja, mimo swej oryginalności, nie przyjęła się jednak w nauce, częściowo dlatego, że była nieprzekładalna na inne języki, a częściowo dlatego, że nie rozwiązywała podstawowego problemu polegającego na zrównaniu ze sobą zupełnie różnych istnień.

Problemu tego nie udało się rozwiązać także za pomocą specyficznej dla *animal studies* terminologii, w której do wyrazu „zwierzę” dodawany jest epi-

<sup>46</sup> Zob. M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill, N. Walker, Bloomington 2001, s. 186–200.

<sup>47</sup> J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, trans. D. Wills, New York 2008, s. 31.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 41.

tet „pozaludzkie” (ang. *non-human*). Ma on podkreślać, że różnica między człowiekiem a pozostałymi zwierzętami ma charakter językowy, ponieważ z punktu widzenia biologii człowiek również przynależy do królestwa zwierząt. Nietrudno jednak zauważyć, że pisząc o „człowieku” z jednej strony, a „zwierzętach pozaludzkich” z drugiej, wciąż podtrzymujemy opozycję, którą staraliśmy się zanegować.

Należy przy tym zauważyć, że epitet „pozaludzki” (a już zwłaszcza „nie-ludzki”, występujący w niektórych tłumaczeniach) sugeruje wykluczenie zwierząt z uprzywilejowanego grona „ludzi” i mimowolnie wywołuje u czytelnika negatywne skojarzenia. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że w europejskiej kulturze zwierzęta były i są wykluczone, zatem prace dotyczące na przykład historii tego zjawiska w nieunikniony sposób muszą się posługiwać powyższą opozycją. Jeżeli jednak *animal studies* mają dążyć do zmiany perspektywy z antropocentrycznej na uwzględniającej podmiotowość zwierząt, konieczne jest zanegowanie tej opozycji lub podkreślenie, że ma ona jedynie kulturowy charakter.

Zacznijmy od drugiego z członów tej opozycji, czyli samego terminu „zwierzę”. W większości (jeśli nie wszystkich) języków europejskich „zwierzę” oznacza istotę podobną człowiekowi pod względem sposobu pożywiania się i umiejętności ruchu, ale niebędącą człowiekiem. Z perspektywy biologii termin zwierzę jest odrobinę szerszy, ponieważ obejmuje też człowieka („odrobinę” biorąc pod uwagę liczbę znanych gatunków, ale z punktu widzenia filozofii jest to różnica kluczowa). *Animal studies* zasugerowały przeniesienie biologicznego pojmowania „zwierzęcia” na poziom języka i stąd propozycja stałego dodawania epitetu „pozaludzkie”, gdy mówimy lub piszemy o istocie, którą w mowie potocznej określilibyśmy po prostu jako „zwierzę”. Miało to służyć logice wyводу, a w dalszej perspektywie zapewne stanowić krok naprzód w drodze ku uznaniu podmiotowości zwierząt.

Problemem jest jednak to, że języka biologii nie można w pełni przełożyć na język humanistyki – innymi słowy, kultura nie rządzi się tymi samymi prawami co nauki ścisłe. Jak już wspomniałam wyżej, pojmowanie terminu „zwierzę” w języku codziennym (a więc w kulturze) różni się od definicji biologicznej. Oczywiście należy wziąć pod uwagę, że obecność królestwa „zwierząt” w znanej nam dzisiaj systematyce jest w znacznej mierze pochodną kulturowego rozumienia zwierzęcia – termin ten był obecny w języku na długo przed dociekaniem Karola Linneusza czy Charlesa Darwina. Królestwo to wydaje się dzisiaj jasno określone i zdefiniowane, ale jak wiemy z historii biologii, podlegało i zapewne będzie podlegać licznym zmianom. Zresztą obecny podział organizmów na królestwa, jak chyba każdy podział w nauce, ma charakter umowny.

Podobnie umowny charakter ma kulturowy termin „zwierzę”. Jak już wspomniałam, podział na rośliny, zwierzęta i ludzi utrwalił się w myśli europejskiej za sprawą Arystotelesa i w gruncie rzeczy pokutuje do dzisiaj, mimo

iż współcześnie wiemy na temat biologii nieporównywalnie więcej od Stagiryty. W klasyfikacji Arystotelesa zwykle uderza nas bardziej wyodrębnienie człowieka z królestwa zwierząt (co wydaje się niezgodne z dzisiejszym stanem wiedzy) niż traktowanie zwierząt jako jednolitej grupy, mającej jedną wspólną cechę (duszę zmysłową), gdyż do takiego podziału jesteśmy przyzwyczajeni. Warto jednak zwrócić uwagę, że idea duszy zmysłowej jest autorską koncepcją Arystotelesa. Aż do V wieku p.n.e. w języku greckim nie istniał osobny termin obejmujący wszystkie zwierzęta. Wyraz, który dzisiaj służy nam do naukowego określenia osobnika należącego do królestwa zwierząt – *zoion* – w grece oznaczał po prostu „istotę żywą” (zwierzę, człowieka, roślinę) lub jej wizerunek. W gruncie rzeczy pomysł ujęcia wszystkich gatunków zwierząt w jedną grupę pojawił się w filozofii greckiej dopiero w momencie, kiedy myśl starożytna skierowała się ku poszukiwaniom istoty człowieczeństwa – a tę najłatwiej było zdefiniować w opozycji do innych podobnych istot, tych, które zaczęto nazywać zwierzętami. Innymi słowy, idea człowieka jako wyjątkowego na tle zwierząt pojawia się jednocześnie z koncepcją wszystkich gatunków zwierząt jako jednej grupy. A zatem podważając wyjątkową pozycję człowieka (na szczycie hierarchii bytów), nie powinniśmy zapominać o krytyce koncepcji „zwierząt” jako jednej grupy. W obu wypadkach może nam pomóc perspektywizm, który udowadnia, że terminy „człowiek” i „zwierzę” nie są jednakowo rozumiane we wszystkich kulturach.

W pracy na temat rdzennych mieszkańców Kanady Robert Brightman zwraca uwagę, że ludność ta woli mówić o poszczególnych gatunkach niż o „zwierzętach” jako jednej kategorii<sup>49</sup>. Opisane w poprzednim podrozdziale badania Viveirosa de Castro pokazują natomiast, że tubylcy południowoamerykańscy klasyfikują gatunki zwierząt według tego, czy są one drapieżne i mogą polować na człowieka, czy też same padają jego ofiarą. Tego typu podział jest logicznym następstwem perspektywizmu, ponieważ zupełnie inaczej postrzegają człowieka i wiele innych zwierząt drapieżniki, a zupełnie inaczej osobniki roślinożerne. Z perspektywy *animal studies* jest to cenne spostrzeżenie także dlatego, że w koncepcji tej człowiek nie znajduje się na szczycie hierarchii bytów, ale niejako pomiędzy tymi gatunkami, na które może polować, a tymi, które mogą zaatakować jego. Ponadto zwierzęta nie stanowią spójnej, jednolitej grupy, różnej od ludzi, ale wewnętrznie zróżnicowaną klasę bytów, w której pozycja każdego z nich zależy od tego, jaką rolę wybiera w stosunku do innych (drapieżnika czy ofiary). Oczywiście część zwierząt, w tym człowiek, może przyjąć zarówno rolę drapieżnika, jak i ofiary, w zależności od gatunku, z którym wchodzi w relację<sup>50</sup>.

Uderzające jest to, jak bardzo względna staje się w takim wypadku pozycja człowieka i każdego innego gatunku. Należy jednak wziąć pod uwagę, że wyini-

<sup>49</sup> R. Brightman, *op.cit.*, s. 161.

<sup>50</sup> Por. G.E.R. Lloyd, *op.cit.*, s. 21.

ka to ze specyficznej sytuacji rdzennej ludności Amazonii, w której zagrożenie ze strony dzikich zwierząt jest realne i prawdopodobne, a względność pozycji drapieżnika i ofiary łatwo zauważalna<sup>51</sup>. Nie powinno dziwić, że współcześnie, kiedy większość z nas nie ma możliwości bezpośredniego zetknięcia ze zwierzęciem groźniejszym niż rozjuszony pies, tego typu groźba straciła siłę oddziaływania. Już w czasach Arystotelesa, kiedy człowiek wspinał się na szczyt hierarchii istot żywych, dzikie zwierzęta rzadko stanowiły zagrożenie dla mieszkańca dużego miasta, a najgroźniejsze, często egzotyczne osobniki dało się łatwo ujarzmić, pojąć, a często nawet oswoić, jak pokazuje zwłaszcza rzymskie zamiłowanie do hodowania na terenie willi lwów czy tygrysów, a także urządzenie pokazów „siły” tych zwierząt podczas triumfów i na arenie. Nietrudno zrozumieć, że w momencie, kiedy najgroźniejsze ze zwierząt dostają się z łatwością pod panowanie ludzi, człowiek traci respekt do istot, które niegdyś tak bardzo go trwożyły, i szybko zaczyna stawiać samego siebie na szczycie hierarchii zwierząt, a z czasem również ponad nią, doszukując się mniej lub bardziej przekonujących argumentów świadczących o jego własnej wyjątkowości.

Z punktu widzenia *animal studies* równie ważna jak wizja „zwierzęcia” wydaje się sama koncepcja „człowieka”. Dla badanych rdzennych mieszkańców Ameryki człowiek nie jest obiektywnym terminem obejmującym kategorię istot, mających określoną cechę, której nie można nabyć ani (w teorii) utracić. Człowieka nie odróżnia od zwierząt rozum, dusza czy koncepcja moralności. Jest to termin subiektywny i względny. Człowiekiem, ze swojej własnej perspektywy, jest każda istota.

Czy ma to jakiegokolwiek przełożenie na kulturę zachodnią? Koncepcja człowieka w myśli europejskiej została zbudowana na zupełnie innej zasadzie. Z jednej strony od początków filozoficznego zainteresowania człowiekiem staramy się znaleźć w nim jakąś cechę, która odróżnia go od wszystkich innych istot. Z drugiej strony ze zdroworozsądkowego punktu widzenia wydaje się, że definiowanie człowieka jest pozbawione sensu, ponieważ każdy bez trudu potrafi odróżnić ludzi od zwierząt. Gdybyśmy zresztą mieli co do tego jakieś wątpliwości, współczesna biologia potrafi z taką samą łatwością zarówno dowieść przynależności *homo sapiens* do królestwa *animalia*, jak i wskazać cechy, które odróżniają go od jakiegokolwiek innego ssaka. W historii filozofii zdefiniowanie człowieka nie zawsze jednak było takie proste, jakbyśmy sobie tego życzyli. Najlepiej obrazuje to starożytna anegdota o Diogenesie z Synopy, który usłyszawszy platońską definicję człowieka („istota żywa, dwunożna, nieopierzona”), przyniósł oskubanego koguta i rzekł: „Oto jest człowiek Platona”<sup>52</sup>. Paradoksalnie dopiero przyznanie, że człowiek jest

<sup>51</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis...*, s. 471.

<sup>52</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska et al., Warszawa 2006, s. 326.



zwierzęciem, pozwoliło na wprowadzenie jego satysfakcjonującej definicji, opierającej się na różnicach wynikających z ewolucji (np. – od XX wieku – w liczbie chromosomów), a nie trudnych do udowodnienia i współcześnie coraz mniej wiarygodnych założeniach typu: „jedyna istota korzystająca z narzędzi”, „jedyny gatunek posiadający rozum i posługujący się językiem”<sup>53</sup> itd.

Powstaje także pytanie, czy rzeczywiście nigdy nie mieliśmy wątpliwości przy klasyfikowaniu jednostek, zbiorowości, a nawet całych grup społecznych lub etnicznych do grona ludzi. W wielu językach do dziś można odnaleźć ślady negowania człowieczeństwa kobiet (np. ang. *man* – człowiek i mężczyzna, w odróżnieniu od *woman* – kobieta), które w historii przejawiało się na przykład w znacznym ograniczeniu ich praw, chociażby politycznych. W przeciwieństwie do zwierząt pozaludzkich kobietom trudno było udowodnić brak umiejętności w posługiwaniu się mową czy narzędziami, ale łatwo było wskazać rzeczywiste różnice fizyczne czy założyć, że kobiety i mężczyźni różnią się pod względem psychiki czy inteligencji. Historia pokazuje, że często negowano także człowieczeństwo osób tej samej płci, ale różniących się przynależnością etniczną – przykładem mogą tu być rdzenni mieszkańcy odkrywanych przez Europejczyków kontynentów, między innymi przodkowie wspomnianych wyżej ludów amerykańskich czy Aborygeni. Powodem takiego postępowania była chęć zasiedlenia zajmowanych przez nich terenów (która wiązała się z mordowaniem lub zniewalaniem tubylców) bez obaw o moralne potępienie tych działań. W tym wypadku argumentami były różnice o charakterze religijnym i cywilizacyjnym (a raczej brak cywilizacji i „właściwej” wiary) oraz powierzchowne różnice fizyczne, na przykład w budowie twarzy. Człowieczeństwo można było wreszcie zanegować u osób posługujących się tym samym językiem i często wychowanych w tej samej kulturze – przykładem mogą tu być osoby z różnymi formami upośledzeń (fizycznych i umysłowych), które były pokazywane w teatrach osobliwości jako żywe eksponaty, a także rozłożony na tysiąclecia i niezwykle zróżnicowany problem niewolnictwa.

Przykłady te dobitnie dowodzą, że zarówno termin „zwierzę”, jak i „człowiek” funkcjonują na dwóch osobnych płaszczyznach – biologicznej i kulturowej. Oba stanowią konstrukty kulturowe, które nie są tożsame z terminami występującymi w naukach ścisłych. Kulturowa definicja człowieka wydaje się znacznie bardziej subiektywna i niejednoznaczna niż biologiczna, a tym samym łatwiej ulega zmianom, jeżeli jest to korzystne z perspektywy społeczeństwa, władzy, religii czy jakiegokolwiek instytucji wpływającej na kształt kultury.

---

<sup>53</sup> Por. np. wykaz najpopularniejszych w filozofii europejskiej oraz chińskiej argumentów na rzecz ludzkiej wyjątkowości względem innych zwierząt: G.E.R. Lloyd, *op.cit.*, s. 9–17. Zob. też S.T. Newmyer, *op.cit.*, *passim*.

To, że we współczesnym prawie europejskim mianem „człowieka” objęto wszystkich przedstawicieli *homo sapiens* (także tych z poważnymi dysfunkcjami fizycznymi i poznawczymi, uniemożliwiającymi samodzielne funkcjonowanie w społeczeństwie) z etycznego punktu widzenia stanowi ogromny krok naprzód względem poprzednich epok. Uznanie, że każdy człowiek – niezależnie od płci, wyznania, koloru skóry, stanu zdrowia, inteligencji czy preferencji seksualnych – ma pewne niezbywalne prawa to z pewnością jedno z największych osiągnięć współczesnej myśli politycznej. Należy jednak pamiętać, że prawna koncepcja „człowieka” jest równie zmienna i krucha jak ta, z której się wywodzi, czyli kulturowa. Pokazują to zarówno często współcześnie spotykane przypadki łamania tego prawa, jak i historia. Wystarczy spojrzeć na drażliwą w ostatnich latach kwestię statusu uchodźców czy bezpaństwowców. Poza tym wciąż jeszcze żyją wśród nas ludzie, którzy przeżyli obozy koncentracyjne i pamiętają, że zajmowali w społeczeństwie miejsce współcześnie przeznaczone już tylko dla pozaludzkich zwierząt.

Naiwne byłoby założenie, że wystarczy objąć terminem „człowiek” wszystkie zwierzęta pozaludzkie, by gatunkowizm zniknął raz na zawsze. Właśnie dlatego, że „człowiek” jest także konstruktem kulturowym, wraz z rozszerzeniem tego terminu mogłoby się zmienić tylko jego znaczenie, a jedną formę szowinizmu z łatwością zastąpiłaby inna. Niemniej stopniowe rozszerzenie definicji „człowieka” o zwierzęta najbardziej do niego zbliżone (pod względem inteligencji) wydaje się bardziej prawdopodobne, niż moglibyśmy przypuszczać jeszcze kilkanaście lat temu. Od precedensu związanego z nadaniem delfinom statusu osoby pozaludzkiej (ang. *non-human person*) w Indiach także w innych państwach toczą się żywe dyskusje nad tą kwestią. Rozważa się również objęcie podobną ochroną prawną małp naczelnych. Warto jednak zauważyć, że delfiny już w starożytności były traktowane jako bliższe ludziom niż zwierzętom – z uwielbienia do nich słynęli chociażby Grecy (skądinąd tak antropocentryczni), co znajduje wyraz w wizerunkach hybryd ludzko-delfinich czy licznych opowieściach o międzygatunkowych przyjaźniach dzieci z tymi towarzyskimi ssakami. Niemniej trudno oczekiwać, by w najbliższym czasie statusu osoby doczekały się zwierzęta cenne dla człowieka pod względem produkcji mięsa (np. świnie) czy eksperymentów naukowych (np. szczury), nawet jeśli wymienione gatunki plasują się bardzo wysoko pod względem inteligencji. Pokazuje to, jak wybiórcze i zależne od naszych własnych potrzeb są kulturowe podziały ludzkie i zwierzęce.

Czy w tej kwestii możemy się czegoś nauczyć od innych kultur? Definiowany na sposób antropologiczny perspektywizm jest koncepcją, na którą *animal studies* powinny zwrócić większą uwagę niż do tej pory. Chociaż badacze z tego kręgu wielokrotnie podkreślali, że „człowiek” to termin ukształtowany kulturowo, a przez to nie mniej subiektywny i względny niż „zwierzę”, perspektywizm dostarcza empirycznych argumentów, które można zastosować do wykazania, że opozycja człowiek–zwierzę nie jest uniwersalna we wszyst-

kich kulturach. Dzięki temu da się z kolei udowodnić, że opozycja ta została stworzona w kulturze europejskiej w konkretnym celu, a dzięki temu ma charakter odwracalny. Perspektywizm pozwala dowiedzieć, że „człowiek” jest jedynie wytworem naszej myśli, a nie zbiorem obiektywnych i pozakulturowych właściwości, z których wynika jego dominująca pozycja w hierarchii istnień. Nie zostaliśmy określani mianem ludzi przez jakąkolwiek siłę wyższą – to my sami siebie tak określiliśmy.

## Bibliografia

- Brightman R., *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley 1993.
- Buliński T., *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu* [w:] *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, red. A. Mica, P. Łuczeczko, Pszczółki 2011.
- Conant J., *The Dialectic of Perspectivism, I*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy” 2005, vol. 6, no. 2.
- Dąbrowska M., *Etnografia i animal studies. Badanie międzygatunkowych powiązań*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2017, nr 1.
- DeMello M., *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York 2012.
- Derrida J., *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.-L. Mallet, trans. D. Wills, New York 2008.
- Descola P., *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska et al., Warszawa 2006.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku: nurty*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków 2009.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Haraway D., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London 1991.
- Heidegger M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill, N. Walker, Bloomington 2001.
- Ingold T., *On Reindeer and Men*, „Man. New Series” 1974, vol. 9, no. 4.
- Kim C.J., *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*, New York 2015.
- Kirksey S.E., Helmreich S., *The Emergence of Multispecies Ethnography*, „Cultural Anthropology” 2010, vol. 25, no. 4.
- Kleczkowska K., *Those Who Cannot Speak: Animals as Others in Ancient Greek Thought*, „Maska” 2014, nr 24.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.

- Kuźnicka J., *Trajektorie ortegizmu w kulturze*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej” 2014, nr 4.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Leszczyna D., *Projekt filozofii witalnej w ujęciu José Ortegi y Gasset*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, nr 1.
- Lévi-Strauss C., *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *La potière jalouse*, Paris 1985.
- Lima T.S., *O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi*, „Mana” 1996, vol. 2, no. 2.
- Lima T.S., *The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology*, „Ethnos” 1999, vol. 64, no. 1.
- Lloyd G.E.R., *Being, Humanity, and Understanding*, Oxford 2014.
- Łojek S., *Perspektywizm, szaleństwo i występki twórcy*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19.
- Mullin M., *Animals and Anthropology*, „Society & Animals” 2002, vol. 10, no. 4.
- Newmyer S.T., *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The ‘Man Alone of Animals’ Concept*, New York 2017.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Ohnuki-Tierney E., *The Monkey as Self in Japanese Culture* [w:] *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, ed. E. Ohnuki-Tierney, Stanford 1990.
- Ortega y Gasset J., *Medytacje o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2008.
- Pandian A., *Pastoral Power in the Postcolony: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India*, „Cultural Anthropology” 2008, vol. 23, no. 1.
- Platon, *Polityk*, 263c–d [w:] *idem, Sofista, Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Ramos A.R., *The Politics of Perspectivism*, „Annual Review of Anthropology” 2012. .
- Rivière P., *Wysinwyg in Amazonia*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 1994, vol. 25, no. 3.
- Skalska C., *Interpretacyjny charakter wiedzy w świetle filozofii Nietzschego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2010, vol. 35, z. 2.
- Sorabji R., *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, London 1993.
- Tokarczuk O., *Maski zwierząt*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, <http://krytykapolityczna.pl/kultura/maski-zwierzat/> [dostęp: 14.01.2018].
- Vallely A., *Guardians of the Transcendent: An Ethnography of a Jain Ascetic Community*, Toronto 2002.
- Vilaça A., *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, vol. 11.
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3.

- Viveiros de Castro E., *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, „Mana” 1996, vol. 2, no. 2.
- Viveiros de Castro E., *Pojęcie gatunku w historii i antropologii*, przeł. M. Świda, „Teksty Drugie” 2014, nr 5.
- Weiss G., *Campa Cosmology*, „Ethnology” 1972, vol. 11, no. 2.
- Wolfe C., *Human, All too Human: „Animal Studies’ and the Humanities”*, „PMLA” 2009, vol. 124, no. 2.