John Maxwell Coetzee

Żywoty zwierząt

Z angielskiego przełożyła
Anna Dobrzańska-Gadowska

Świat Książki

Tytuł oryginału
THE LIVES OF ANIMALS

Projekt okładki
Małgorzata Karkowska

Ilustracja na okładce
Małgorzata Karkowska

Redaktor prowadzący
Ewa Niepokólczycka

Redakcja
Anna Sidorek

Redakcja techniczna
Katarzyna Krawczyk

Korekta
Agata Bołdok

Biblioteka Publiczna 1907 m. st. Warszawy
821-3
AFR
Wypożyczalnia
Nr. 53
Nr. inw. 97480

Copyright © 1999 by Princeton University Press
Published by Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey 08540
In the United Kingdom: Princeton University Press, Chichester, West Sussex
All rights reserved
Copyright © for the Polish translation by Anna Dobrzańska-Gadowska, 2004

Świat Książki
Warszawa 2004
Bertelsmann Media Sp. z o.o.
ul. Rosoła 10, 02-786 Warszawa

Skład i łamanie
Joanna Duchnowska

Druk i oprawa
Rzeszowskie Zakłady Graficzne SA

ISBN 83-7391-499-4
Nr 4743

821.111(680)-3 : 821.111(73)-4 : 821.111-4 : 591 : 179

SPIS TREŚCI

WSTĘP
Amy Gutmann 7

ŻYWOTY ZWIERZĄT
J.M. Coetzee

Filozofowie i zwierzęta 21
Poeci i zwierzęta 65

ROZWAŻANIA

Marjorie Garber 101
Peter Singer 117
Wendy Doniger 127
Barbara Smuts 147

O autorach 167
Indeks 169

WSTĘP

Amy Gutmann

„Dla określonego rodzaju artysty powaga stanowi imperatyw łączący problemy estetyczne z etycznymi", pisze John Coetzee w *Giving Offense: Essays on Censorship* („Dawaniu powodu do obrazy: Esejach o cenzurze"). W *Żywotach zwierząt*, serii Wykładów Tannera wygłoszonych w latach 1997–98 na Uniwersytecie Princeton, John Coetzee wykazuje się właśnie tym rodzajem powagi, jaki może połączyć estetykę z etyką. Podobnie jak większość wykładów tej serii, również i wykłady Coetzeego koncentrują się na niezwykle istotnej kwestii etycznej – sposobie, w jaki ludzie traktują zwierzęta – lecz forma jego wykładów daleko odbiega od typowych Wykładów Tannera, które zwykle są esejami o tematyce filozoficznej. Wykłady Coetzeego posiadają formę zbliżoną do beletrystyki – są to dwa wykłady w dwóch wykładach, zawierające krytykę dość powszechnego filozoficznego podejścia do kwestii praw zwierząt. Coetzee zachęca nas, abyśmy wyobrazili sobie pewne wydarzenie akademickie (w niepokojący sposób przywodzące na myśl Wykłady Tannera), podczas którego niejaka Elizabeth Costello, pisarka, podobnie jak autor, zostaje zaproszona do Appleton College, aby tam wygłosić dwa wykłady na wybra-

ny przez nią temat. Costello zaskakuje gospodarzy, nie decydując się na tematykę związaną z literaturą lub krytyką literacką, w których to dziedzinach może być uważana za eksperta, lecz wykorzystując tę okazję w celu szczegółowego omówienia „zbrodni o zdumiewającym zasięgu", rutynowo i zupełnie spokojnie popełnianej przez jej kolegów akademickich oraz innych ludzi – dręczenia i poniżania zwierząt.

Coetzee dramatyzuje coraz trudniejsze stosunki między starzejącą się pisarką oraz jej rodziną i kolegami po fachu. Elizabeth Costello w coraz większym stopniu postrzega innych jako przestępców, podczas gdy oni uważają, że pisarka żąda od nich radykalnej zmiany w sposobie traktowania zwierząt, czyli czegoś, czego nie ma prawa się domagać i czego oni nie mają obowiązku ani chęci spełnić. Zawarta w ramach literackiej opowieści historia wizyty Elizabeth Costello w Appleton College dostarcza empirycznych i filozoficznych argumentów, istotnych dla etycznej kwestii traktowania zwierząt przez ludzi. W przeciwieństwie do niektórych zwierząt, ludzie nie muszą żywić się mięsem. Gdybyśmy tylko spróbowali, moglibyśmy traktować zwierzęta ze zrozumieniem dla ich „doświadczania istnienia". W pierwszym wykładzie (stanowiącym zasadniczą część pierwszego wykładu Coetzeego) Costello dochodzi do wniosku, że nie ma wytłumaczenia dla braku współczucia i zrozumienia, jaki ludzie okazują wobec zwierząt, ponieważ „nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych, nie ma granic dla współczującej wyobraźni". Mimo to większość istot ludzkich nie rozszerza granic wyobraźni, jeśli chodzi o zwierzęta, gdyż „w stosunku do nich możemy bezkarnie pozwolić sobie na wszystko".

Costello kończy tę część wykładu stwierdzeniem, że zamknęliśmy serca przed zwierzętami, a nasze umysły idą w ślad za sercami (lub, dokładniej mówiąc, za naszym współczuciem). Filozofia, mówi, nie ma w sobie dość siły, aby poprowadzić ludzi we właściwym kierunku, ponieważ w gruncie rzeczy stanowi sztuczny balast dla naszego współczucia. Filozofia najczęściej odwołuje się do zdolności rozumowania, podczas gdy w tej kwestii trzeba odwołać się do innej strony natury ludzkiej. Nasza „współczująca wyobraźnia", do której przemawiają raczej poezja i dzieła fikcji literackiej niż filozofia, powinna ogarniać także i inne zwierzęta. Dlatego właśnie forma beletrystyczna w rękach Coetzeego zdaje się służyć celowi etycznemu – ma pobudzić nas do ogarnięcia współczuciem i zrozumieniem zwierząt. Jeżeli literatura piękna nie spełnia tego zadania, bezradna będzie również i filozofia, a jeśli je spełnia, filozofia pójdzie w jej ślady.

Zawarte w wykładach Coetzeego wykłady Elizabeth Costello skłaniają słuchaczy, aby „otworzyli serca i wysłuchali, co one do nich mówią". Czy zwierzęta mają jakieś prawa? Czy ludzie mają obowiązki względem zwierząt, niezależnie od tego, czy te posiadają prawa? Jakiego rodzaju dusze mają zwierzęta, a jakie my sami? Costello nie udziela odpowiedzi na te pytania, ponieważ ich wymiar jest zbyt filozoficzny jak na jej wykłady i tezę, której próbuje dowieść. Zakładają one, że umysł może poprowadzić serce, tymczasem Costello, która przez całe życie starała się przekonać innych do swojego sposobu postrzegania zwierząt, musiała odrzucić to założenie. W Appleton mówi swoim słuchaczom: „Gdybyście chcieli, aby ktoś stanął tutaj przed wami i jasno określił różnice między duszą śmiertelną i nieśmiertelną, czy między prawami

i obowiązkami, zwrócilibyście się o pomoc do filozofa, nie osoby, której jedyną zasługą w waszych oczach jest to, że pisze opowiadania o wymyślonych ludziach".

Coetzee porusza naszą wyobraźnię, stawiając nas twarzą w twarz z wymowną, inteligentną, starzejącą się i coraz bardziej wyobcowaną pisarką, która nie może nic poradzić na to, że opadają jej ręce wobec przekonań innych ludzi, w tym także wielu nauczycieli uniwersyteckich oraz intelektualistów, wykazujących się niepotrzebnym okrucieństwem w stosunku do zwierząt i najwyraźniej (choć nie otwarcie) przyzwyczajonych do tego okrucieństwa. Jej historia każe nam świeżym okiem spojrzeć na nasze przywiązanie do rozumu jako wartości uniwersalnej. Czy wszechświat jest zbudowany na zdolności rozumowania? Czy Bóg jest Bogiem rozumu? Jeżeli tak, to „człowiek posiada naturę boską, natomiast zwierzę naturę przedmiotu, rzeczy". Jednak Elizabeth Costello zdecydowanie odwraca się od tej antropocentrycznej perspektywy: „Rozum nie jest ani istotą wszechświata, ani Boga. Wręcz przeciwnie, moim zdaniem rozum w podejrzany sposób przypomina istotę myśli ludzkiej, gorzej nawet – istotę jednej z tendencji myśli ludzkiej".

Czy Costello zbyt gorąco sprzeciwia się filozoficznemu podejściu do kwestii zwierząt? Co prawda twierdzi, że filozofia nie jest w stanie uczynić naszego podejścia do zwierząt etycznym, lecz jednocześnie wykorzystuje filozofię w swoich wykładach, często po to, aby ukazać słabe punkty tych filozoficznych argumentów, zgodnie z którymi życie pozbawionych zdolności rozumowania istot miałoby mieć mniejszą wartość właśnie z tego powodu, że są one pozbawione wyżej wspomnianych umiejętności. „Czymże specjalnym charakteryzuje

się ta forma świadomości, która sprawia, że zabijanie staje się zbrodnią, skoro zabicie zwierzęcia w naszych oczach nie zasługuje na karę?", pyta Costello. W przeciwieństwie do filozofów, poeci zaczynają od „wejścia" w przeżycia zwierząt, to zaś prowadzi ich do uznania za zbrodnię zabicia każdego zwierzęcia, które potrafi doświadczać uczucia życia, obecności w świecie. Costello zachęca nas, abyśmy dostrzegli, że mamy dostęp do takiego współczucia dla zwierzęcia. „Jeżeli potrafimy myśleć o własnej śmierci i wyobrażać ją sobie, to dlaczego, na miłość boską, nie mielibyśmy być w stanie wyobrazić sobie egzystencji nietoperza i wejść w przeżycia tego stworzenia?", pyta.

Jaka, pyta, może być motywacja wchodzenia w przeżycia zwierząt, jeśli nie moralność? Jednak samą Costello powodują nie tyle moralne przekonania, ile raczej „pragnienie ratowania własnej duszy". Nie jest tak zadufana w sobie, aby oznajmić, że udało jej się zrealizować to pragnienie, chociaż swoich krytyków traktuje tak, jakby ci stracili z oczu swoje dusze. Odrzuca komplementy rektora Appleton College, który (starając się zmniejszyć narastające napięcie) mówi, że żywi głęboki podziw dla jej stylu życia. W odpowiedzi Costello podkreśla, że nosi buty z prawdziwej skóry i takąż torebkę. „Można chyba dość łatwo dostrzec różnicę między jedzeniem mięsa a noszeniem skórzanej galanterii", staje w jej obronie rektor. „Jedno różni się od drugiego tylko stopniem obsceniczności", bezkompromisowo odpowiada Costello. Rektorowi udaje się więc jedynie zwiększyć panujące w sali napięcie. Costello nie przyjmuje podziwu jako odpowiedzi czy rozwiązania. Jej wrażliwość i czyny stawiają ją ponad innymi ludźmi, niemniej jednak pozostają dla niej źródłem wewnętrznego cierpienia.

Costello jest osobą o wysokim poziomie samoświadomości. Uprzedza wypowiedź swojego najbardziej zdecydowanego antagonisty, mówiąc, że zdaje sobie sprawę, jak bardzo ten temat polaryzuje nasze opinie i że „tanie i łatwe wytykanie błędów tylko pogarsza sprawę". Ma tu na myśli analogię, do której raz po raz sięga, porównanie sposobu, w jaki ludzie traktują zwierzęta, ze zbrodniami hitlerowców wobec Żydów. „Traktując innych ludzi, istoty stworzone na obraz i podobieństwo Boga, jak zwierzęta, sami stali się zwierzętami", mówi o nazistach. „Tkwimy w epicentrum wielkiej degradacji, okrucieństwa i zabijania, które można porównać z najbardziej koszmarnymi «dokonaniami» III Rzeszy", dodaje jednak.

Porównanie z Holokaustem nie uchodzi jej na sucho. Wyzwanie rzuca Costello nie filozof, lecz starzejący się poeta Abraham Stern, człowiek, którego osiągnięcia akademickie mogą się równać z jej własnymi. Stern nie przyjmuje zaproszenia na kolację wydaną na cześć Costello nie z braku szacunku, lecz dlatego, że jej pierwszy wykład głęboko go uraził. Costello otrzymuje list, w którym Stern tłumaczy, dlaczego nie może zasiąść z nią przy wspólnym stole:

Dla własnych celów wykorzystała Pani dobrze znane porównanie wymordowanych europejskich Żydów do zabijanego w rzeźniach bydła. Żydzi ginęli jak bydło, a więc bydło ginie jak Żydzi, mówi Pani. Jest to słowny trick, którego nie chcę i nie jestem w stanie zaakceptować. Błędnie pojmuje Pani istotę porównania jako takiego, powiedziałbym nawet, że robi to Pani celowo, posuwając się do bluźnierstwa. Człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, lecz Bóg nie jest podobny do człowieka. Fakt, że Żydzi byli traktowani jak bydło, nie oznacza, że bydło jest traktowane jak Żydzi – to odwrócenie obraża pamięć pomordowanych i w tandetny sposób kupczy przerażającą historią obozów śmierci.

Stern czuje się zbyt poważnie dotknięty, aby powiedzieć to Costello twarzą w twarz, natomiast ona nie odpowiada na jego krytykę. Każde jest obrażone wrażliwością tej drugiej osoby, nie mają też raczej ochoty, możliwości ani czasu (oboje są starszymi ludźmi), aby pokonać dzielącą ich przepaść etyczną i estetyczną.

Żywoty zwierząt ukazują, jak trudno może przyjść poważnie traktującym swoje zasady moralne ludziom zaakceptowanie czy choćby zrozumienie punktu widzenia innych. U Coetzeego dystans między dwojgiem starzejących się pisarzy, Costello i Sternem, nie zmniejsza się mimo, a raczej z powodu tego, że podchodzą do poglądów drugiego z całą powagą. Efekt okazuje się wręcz odwrotny – pod koniec pobytu w Appleton (i pod koniec opowiadania) Costello raz jeszcze przywołuje porównanie do Holokaustu. Mówiąc synowi, jak całkowicie zdezorientowana czuje się w tym świecie, wyobraża sobie, że wchodząc do łazienki w domu przyjaciół, zauważa nalepkę na mydle: „Treblinka – czysty ludzki tłuszcz". Costello myśli w ten sposób o tych, którzy jedzą mięso, lecz równocześnie dostrzega w ich oczach zwyczajną ludzką dobroć. „Takie jest życie – powtarza sobie. – Wszyscy inni przechodzą nad tym problemem do porządku, więc dlaczego ty nie potrafisz tego zrobić? – pyta samą siebie. – Dlaczego?"

Czy Elizabeth Costello powinna pogodzić się z tym, jak jej krewni i przyjaciele traktują zwierzęta, czy też nawrócić ich (i tych z nas, którzy patrzą na to inaczej niż ona) na swój punkt widzenia? Coetzee nie udziela odpowiedzi na te pyta-

nia. Pozostawia nas z wyraźnym uczuciem niepokoju, wywołanym przez przedstawienie konfliktu między poważnie podchodzącymi do swoich zasad moralnych ludźmi, konfliktu dotyczącego niewłaściwego traktowania zwierząt, a także powstałego na tym tle nieporozumienia, związanego z zobrazowaniem złego podejścia do zwierząt poprzez analogię do najstraszliwszych zbrodni, popełnionych przez ludzi na przedstawicielach ich własnego gatunku. Najistotniejsze pytanie, na jakie musimy sami sobie odpowiedzieć, brzmi: czy istnieje jakikolwiek sposób (odwołujący się do filozofii, poezji czy psychologii) rozwiązania tych etycznych konfliktów lub pogodzenia wrażliwości dwojga ludzi, o których była tu mowa.

Czworo wybitnych komentatorów – teoretyk literatury Marjorie Garber, filozof Peter Singer, religioznawca Wendy Doniger oraz antropolog i zoolog specjalizujący się w badaniach nad naczelnymi, Barbara Smuts – omawia formę i treść wykładów Coetzeego. Podobnie jak poprzednie publikacje University Center for Human Values Series, *Żywoty zwierząt* skupiają na sobie uwagę przedstawicieli różnych dziedzin naukowych, które zbyt rzadko wchodzą w dyskurs między sobą. Garber, Singer, Doniger i Smuts pod względem zawodowym nie mają ze sobą nic wspólnego, ich dyscypliny nawet nie sąsiadują ze sobą, lecz ich komentarze, potraktowane jako całość, pomagają lepiej pojąć, jak ludzie mogą i powinni odnosić się do zwierząt.

Porównując *Żywoty zwierząt* do powieści osadzonej w realiach uniwersyteckich, Marjorie Garber podkreśla niepowtarzalność dzieła Coetzeego, „przesiąkniętego patosem", nie zaś poczuciem humoru, typowym dla wspomnianego gatunku. Analogie zawarte w *Żywotach* stawiają „niektóre z najbardziej

palących etycznych i politycznych pytań" naszych czasów. Garber uważnie bada sposób funkcjonowania niezwykle istotnych analogii (na przykładzie porównania „wymordowanych europejskich Żydów ze szlachtowanym w rzeźni bydłem") w beletrystyce oraz krytyce literackiej. Zwraca uwagę, że chociaż wszelkie analogie związane z Holokaustem są przedmiotem gorącej krytyki i dyskusji, są one powszechnie używane, i pośrednio, i całkowicie bezpośrednio, jak choćby w popularnym (i raczej niebudzącym kontrowersji) filmie dla dzieci, *Babe – świnka z klasą*. Garber bada minusy i plusy posługiwania się w literaturze analogicznymi argumentami tego rodzaju. To literatura piękna, nie filozofia, oferuje „sztukę języka", w mistrzowski sposób wykorzystaną przez Coetzeego, aby sprowokować nas do przemyśleń nad problemem etycznym, który w innych okolicznościach być może w ogóle nie znalazłby się w centrum uwagi niektórych ludzi ani nie przemówiłby do ich wyobraźni. Właśnie dlatego, sugeruje Garber, *Żywoty zwierząt* mają znaczenie jako dowód wartości literatury, nie tylko wagi życia zwierząt.

W komentarzu napisanym w formie fikcyjnego dialogu między filozofem praw zwierząt i jego córką Peter Singer, najwybitniejszy obrońca praw zwierząt z filozoficznego punktu widzenia, usiłuje postawić się w niecodziennej sytuacji rozmówcy osoby takiej jak Elizabeth Costello, która prezentuje jeszcze bardziej niekonwencjonalne podejście do zwierząt niż on sam. „W jej wykładzie brzmi nuta radykalnego zrównania ludzi i zwierząt, którego chyba nie potrafiłbym bronić", mówi filozof do córki, a kiedy ta staje po stronie Costello, odpowiada: „Czuję, ale także myślę o tym, co czuję". Fakt, że istoty ludzkie myślą – o swoim cierpieniu, przyszłości i śmierci –

zgodnie z punktem widzenia filozofa przydaje wartości ich egzystencji. „Wartość, która zostaje unicestwiona, gdy umowne naczynie ulega opróżnieniu, jest zależna od tego, co znajdowało się wewnątrz przed opróżnieniem; życie człowieka to coś więcej niż życie nietoperza". Tym samym wartość, jaką tracimy, gdy zabity zostaje człowiek, jest większa niż ta, która przestaje istnieć w rezultacie zabicia nietoperza. Filozof Singera dochodzi także do wniosku, że jeżeli zwierzęta posiadają „samoświadomość i zdolność myślenia o rzeczach, które wydarzą się w przyszłości", to mamy powód, by „przyjąć, że pozbawianie ich życia jest w pewien sposób złe – nie całkowicie złe, mimo wszystko jednak złe".

Bohater Singera broni filozofię przed atakami Costello. „Nie możemy traktować naszych uczuć jako wykładni moralnej, która nie podlega racjonalnej krytyce", reaguje filozof na przerażenie córki, wywołane jego wcześniejszą sugestią, że być może życie ich psa, Maksa, nie jest cenne. Bezbolesne zabijanie tych zwierząt, które nie umieją przewidzieć czy przeczuć śmierci, nie byłoby więc złe z moralnego punktu widzenia, a przynajmniej nie byłoby tak potworną zbrodnią jak zabicie zwierzęcia posiadającego świadomość życia i śmierci. Jeżeli filozof Singera ma słuszność, to moralność wegetarianizmu w sytuacji, gdy poddawane konsumpcji zwierzęta zostały bezboleśnie pozbawione życia, można odróżnić od moralności pełnego współczucia i zrozumienia podejścia do zwierząt.

Komentarz Wendy Doniger poświęcony jest różnicy między praktykowaniem wegetarianizmu a okazywaniem zwierzętom współczucia i zrozumienia, różnicy, która, według autorki, jest obecna w wielu tradycjach religijnych. W rozmaitych religiach pojawiają się wskazówki co do traktowania zwierząt, chociaż czasami bywają one w oczywisty sposób sprzeczne. „Twierdzenia, że ludzie (lecz nie zwierzęta) są stworzeni na obraz i podobieństwo istoty boskiej, nadużywa się w krajach kultury zachodniej w celu usprawiedliwienia okrucieństwa wobec zwierząt – mówi Doniger – jednak większość mitologii sugeruje, że to raczej zwierzęta, nie ludzie, są obrazem Boga, co może być powodem, aby je zjadać". Podczas gdy w niektórych wyznaniach wegetarianizm łączy się ze współczuciem dla zwierząt, w innych ma on związek z poszukiwaniem swojego „ja" i ratowania duszy, który to motyw wydaje się także kierować posunięciami Elizabeth Costello.

Barbara Smuts, która spędziła większość zawodowego życia, mieszkając z pawianami i innymi zwierzętami oraz obserwując je w środowisku naturalnym, dostrzega „zaskakującą lukę" w tekście Coetzeego. Elizabeth Costello niewiele mówi o „prawdziwych stosunkach [ludzi] ze zwierzętami". Jako zoolog Smuts wie, co to znaczy żyć wśród zwierząt, lecz w swoim komentarzu zabiera głos nie tyle jako naukowiec, lecz raczej osoba, która lubi na co dzień mieć do czynienia ze zwierzętami. „Wchodząc na terytorium, którego granice Costello (a może nawet Coetzee) bała się przekroczyć, postaram się uzupełnić tę lukę, nie poprzez formalne opisy naukowe, ale mówiąc prosto z serca, do czego zachęca stworzona przez Coetzeego bohaterka". Z komentarza Smuts wyłania się opis indywidualności zwierząt, które zawierają przyjaźń z ludźmi. Smuts w interesujący sposób przedstawia argumenty przemawiające za tym, aby zwierzęta traktować jak osoby ludzkie i wierzyć w przyjaźń między nimi i ludźmi. Podsumowuje, przywołując i zdecydowanie potwierdzając stwierdzenie Eli-

zabeth Costello, że „nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych".

Na dalszych stronicach książki filozofowie i poeci, prozaicy i naukowcy, dziekani i rektorzy, rodzice, dzieci i ich przyjaciele zmagają się z kwestią, jak należy traktować zwierzęta i siebie nawzajem w obliczu głębokich rozdźwięków, które niewątpliwie jeszcze przez jakiś czas będą towarzyszyć temu problemowi. Opowieść Coetzeego kończą niejednoznacznie pocieszające słowa, jakie syn Costello wypowiada do starzejącej się matki: „Spokojnie, spokojnie, niedługo będzie po wszystkim". Naturalnie nie możemy odnieść tego do poruszanych przez pisarza kwestii moralnych, które budzą i będą budzić niepokój, w dużej mierze za sprawą tego, co mówią bohaterowie *Żywotów zwierząt*.

ŻYWOTY ZWIERZĄT

J. M. Coetzee

FILOZOFOWIE I ZWIERZĘTA

Kiedy jej samolot wylądował, czekał już przy bramce w hali przylotów. Ostatni raz widział matkę dwa lata wcześniej i teraz, nieco wbrew sobie, doznał szoku, że aż tak bardzo się posunęła. Jej włosy, wtedy zaledwie przetykane pasmami siwizny, są zupełnie białe, plecy wydają się mocno przygarbione, skóra zwiotczała.

Nigdy nie byli rodziną, w której uczucia okazuje się w sposób otwarty i spontaniczny. Krótki uścisk, kilka wymamrotanych słów i już po przywitaniu. Oboje w milczeniu idą za strumieniem pasażerów do punktu odbioru bagaży, zdejmują z ruchomej taśmy jej walizkę i wsiadają do samochodu, którym mają odbyć półtoragodzinną podróż.

– Długi lot – zauważa. – Musisz być wykończona.

– Chętnie pójdę spać – odpowiada ona.

I rzeczywiście, w drodze zapada w krótką drzemkę, z głową opartą o szybę.

O szóstej, gdy na dworze robi się już ciemno, zatrzymują się przed jego domem w podmiejskiej dzielnicy Waltham. Na ganek wychodzi jego żona Norma i dzieci.

– Elizabeth! – serdecznie woła Norma i szeroko rozpościera ramiona, co z pewnością sporo ją kosztuje.

Obie kobiety obejmują się, później z babką witają się dzieci, demonstrując dobre wychowanie i spokój.

Powieściopisarka Elizabeth Costello ma zamieszkać u nich na czas trzydniowej wizyty w Appleton College. Nie jest to coś, o czym John myślałby z radością czy choćby przyjemnością. Jego żona nie przepada za teściową i vice versa. Byłoby lepiej, gdyby Elizabeth zatrzymała się w hotelu, lecz John nie może się zdobyć, aby podsunąć matce taki pomysł.

Panująca między obiema kobietami wrogość prawie natychmiast budzi się z uśpienia. Norma przygotowała lekką kolację. Jej teściowa zauważa, że na stole znajdują się tylko trzy nakrycia.

– Dzieci nie jedzą z nami? – pyta.

– Nie – odpowiada Norma. – Przegryzą coś w pokoju.

– Dlaczego?

Pytanie jest zbędne, ponieważ Elizabeth doskonale wie, dlaczego. Dzieci jedzą osobno, bo babka nie lubi, gdy na stole pojawia się mięso, natomiast Norma nie zamierza zmieniać diety dzieci ze względu na „wielką wrażliwość Elizabeth", jak mówi.

– Dlaczego? – po raz drugi pyta Elizabeth Costello.

Norma rzuca mężowi gniewne spojrzenie. John wzdycha.

– Mamo, dzieci jedzą na kolację kurczaka – odzywa się. – To jedyny powód...

– Ach, tak... – mówi Elizabeth. – Rozumiem.

Jego matka została zaproszona do Appleton College, gdzie John, docent fizyki i astronomii, wykłada te przedmioty. Ma wygłosić doroczny Wykład Gatesa i spotkać się ze studentami

literatury. Ponieważ Elizabeth używa panieńskiego nazwiska, a John nie widział powodu, by chwalić się swoimi rodzinnymi koneksjami, w chwili wystosowania zaproszenia praktycznie nikt w college'u nie wiedział, że Elizabeth Costello, australijska pisarka, ma syna w Appleton. John wolałby, aby tak zostało.

Elizabeth Costello cieszy się pewną popularnością jako autorka *Domu przy Eccles Street* (1969), powieści o Marion Bloom, żonie Leopolda Blooma, książce, którą obecnie wymienia się obok takich tytułów jak *Złoty notatnik* i *Historia Christy T*, należących do literatury feministycznej. W ostatniej dekadzie wokół Elizabeth powstało coś na kształt małego przemysłu – istnieje nawet internetowy biuletyn poświęcony Elizabeth Costello, redagowany w Albuquerque w Nowym Meksyku.

Ze względu na swoją popularność i reputację w świecie literatury ta pulchna, białowłosa dama otrzymała zaproszenie do Appleton, aby wygłosić wykład na wybrany przez siebie temat. Wbrew nadziejom sponsorów Elizabeth postanowiła mówić nie o sobie i swoich dokonaniach pisarskich, lecz o swoim koniku, czyli o zwierzętach.

John Bernard nie rozpowiada wszem wobec, że jest synem Elizabeth Costello, ponieważ woli osiągnąć coś własnymi siłami. Nie wstydzi się matki, wręcz przeciwnie, jest z niej dumny, mimo że on sam, jego siostra i nieżyjący ojciec zostali opisani w jej książkach w sposób, który czasami budzi bolesne odczucia. Nie jest jednak pewny, czy chce znowu usłyszeć jej opinie na temat praw zwierząt, szczególnie że wie, iż później, w łóżku, będzie musiał wysłuchać niepochlebnych i pogardliwych komentarzy swojej żony na temat przekonań teściowej.

Poznał Normę i ożenił się z nią na ostatnim roku studiów na Uniwersytecie Johna Hopkinsa. Norma w krótkim czasie obroniła doktorat na wydziale filozofii, jako przedmiot specjalizacji obierając filozofię umysłu. Później razem z nim przeprowadziła się do Appleton, gdzie nie udało jej się znaleźć pracy na uczelni. Stało się to przyczyną jej wielkiego rozgoryczenia i konfliktu z mężem.

Norma i jego matka nigdy nie darzyły się sympatią. Prawdopodobnie Elizabeth nie polubiłaby żadnej kobiety, którą John by poślubił, jeśli zaś chodzi o Normę, to od początku bez wahania mówiła, że opinie na temat książek jego matki uważa za zbyt pochlebne, a wypowiedzi Elizabeth o zwierzętach, świadomości zwierząt oraz etycznym stosunku do zwierząt za sentymentalne, naiwne i egzaltowane. Obecnie Norma pisze dla pewnego czasopisma filozoficznego esej o eksperymentach językoznawczych, przeprowadzonych na przedstawicielach naczelnych; John wcale nie byłby zaskoczony, gdyby wspomniała o jego matce w krótkim przypisie, tonem w najlepszym razie pobłażliwym.

Sam John nie potrafi sprecyzować własnego zdania na temat, który dla Elizabeth stał się sensem życia. Jako dziecko przez krótki czas hodował chomiki i w zasadzie było to dla niego jedyne doświadczenie bliskiego kontaktu ze zwierzętami. Starszy syn Johna i Normy chce, żeby rodzice kupili mu szczeniaka, lecz oni wciąż się opierają. Nie mają nic przeciwko obecności małego psiaka, przewidują jednak, że dorosłe zwierzę, z dojrzałymi potrzebami seksualnymi, okaże się bardzo kłopotliwe.

John uważa, że jego matka ma prawo do swoich przekonań. Jeżeli chce spędzić ostatnie lata życia, nawołując do zaprzestania okrucieństwa wobec zwierząt, to ma do tego prawo. Na szczęście za parę dni pojedzie dalej, a on będzie mógł spokojnie wrócić do swojej pracy.

Pierwszego ranka w Waltham Elizabeth wstaje późno. Zaraz po śniadaniu John idzie na zajęcia, wraca w porze lunchu i zabiera matkę na przejażdżkę po mieście. Wykład ma się odbyć późnym popołudniem, a po jego zakończeniu rektor wydaje oficjalną kolację, na którą zaprosił także Johna i Normę.

Wstęp do wykładu wygłasza Elaine Marx z wydziału anglistyki. John nie zna jej, wie jednak, że napisała pracę o jego matce. Zwraca uwagę, że we wprowadzeniu Elaine nie próbuje wykazać związku między powieściami Elizabeth a tematem wykładu.

Potem przychodzi kolej Elizabeth Costello, która nagle wydaje się Johnowi stara i znużona. Siada w pierwszym rzędzie obok żony i stara się w myślach dodać matce siły.

– Panie i panowie – zaczyna Elizabeth. – Upłynęły dwa lata, odkąd przemawiałam w Stanach Zjednoczonych. W wykładzie, który wtedy wygłosiłam, z określonego powodu odwołałam się do wielkiego pisarza, Franza Kafki, a zwłaszcza do jego opowiadania pod tytułem *Sprawozdanie dla Akademii**, którego bohaterem jest wykształcona małpa imieniem Czerwony Piotruś. Zwierzę to staje przed członkami pewnego towarzystwa naukowego i opowiada historię swego życia. Czerwony Piotruś mówi o tym, jak to z dzikiego zwierzęcia stał się istotą zbliżoną do człowieka. Przy tamtej okazji sama czułam się trochę jak Piotruś i zwierzyłam się z tego słuchaczom. Dziś

* Franz Kafka, *Sprawozdanie dla Akademii*, w zbiorze *Wyrok*, tłum. Juliusz Kydryński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

to uczucie jest jeszcze silniejsze, z powodów, które, jak mam nadzieję, wkrótce zrozumiecie.

Wykłady często zaczynają się od lekkich uwag i żartów, których celem jest wprowadzenie słuchaczy w stan przyjemnego rozluźnienia. Porównanie, które przed chwilą uczyniłam, porównanie między mną i małpą Kafki, miało państwa rozbawić i dać wam do zrozumienia, że jestem zwyczajną, przeciętną osobą, ani bóstwem, ani bestią. Być może nawet ci z was, którzy odczytali historię małpy występującej przed ludźmi jako alegorię sytuacji Kafki, Żyda, który występuje przed gojami*, wzięli to porównanie za dobrą monetę i dostrzegli jego ironię, zwłaszcza że ja nie jestem Żydówką.

Na początku chcę powiedzieć, że nie na takim przyjęciu mojej uwagi, iż czuję się jak Czerwony Piotruś, naprawdę mi zależało. Nie chciałam, abyście potraktowali to porównanie ironicznie, ponieważ jest ono tym, czym jest. Zawsze mówię to, co myślę. Jestem starą kobietą i nie mam już czasu, aby kręcić i owijać w bawełnę...

John wzdycha. Jego matka niezbyt dobrze radzi sobie ze słowem mówionym. Nawet gdy czyta na głos swoje własne opowiadania, robi to pozbawionym ożywienia, obojętnym tonem. Kiedy był dzieckiem, często zastanawiał się, jak to możliwe, że kobieta, która utrzymuje się z pisania książek, zupełnie nie potrafi opowiadać bajek na dobranoc.

Ponieważ Elizabeth mówi bez wyrazu, ponieważ nie podnosi wzroku znad kartki, John czuje, że jej słowa wywierają nikłe wrażenie. Mimo to on sam, on, który dobrze ją zna, szybko odgaduje, do czego zmierza, i wcale mu się to nie po-

* Frederick R. Karl, *Franz Kafka*, Tricknor & Fields, New York 1991, s. 557–58.

doba. Nie ma ochoty słuchać, jak jego matka mówi o śmierci. Co więcej, nie potrafi oprzeć się wrażeniu, że słuchacze (głównie ludzie młodzi) mają na to jeszcze mniejszą ochotę.

– Rozpoczynając wykład na temat zwierząt, oszczędzę państwu opowiadania o potwornościach towarzyszących ich życiu i śmierci. Chociaż nie mam powodu sądzić, że zajmuje was głównie myśl o tym, co w tej chwili dzieje się ze zwierzętami w hodowlach produkcyjnych (przestałam już nazywać je farmami), w rzeźniach, w wielkich ciężarówkach, w laboratoriach i we wszystkich miejscach na świecie, gdzie zwierzęta spotyka niewyobrażalnie straszny los, przyjmuję za pewne, że uważacie, iż posiadam wystarczające umiejętności retoryczne, aby przywołać te potworności i z odpowiednią siłą nakreślić je przed oczami waszej wyobraźni, i poprzestanę na tym, przypominając wam jedynie, że opisy, które pomijam, stanowią centralną część tego wykładu.

W latach 1942–1945 kilka milionów ludzi zostało zamordowanych w obozach koncentracyjnych III Rzeszy. W samej tylko Treblince hitlerowcy unicestwili ponad półtora miliona istnień ludzkich, a niewykluczone, że aż trzy miliony. Te liczby paraliżują umysł. Każde z nas ma tylko jedną śmierć i może dlatego śmierć innych jesteśmy w stanie pojąć i objąć wyobraźnią tylko pojedynczo, jedną naraz. Umiemy policzyć do miliona, ale nie potrafimy wyobrazić sobie miliona śmierci jednocześnie.

Ludzie, którzy mieszkali na wsi w okolicy Treblinki – byli to głównie Polacy – mówili, że nie wiedzieli, co działo się w obozie. Utrzymywali, że chociaż mogli się domyślać, co się dzieje za zasiekami, to jednak nie byli tego całkowicie pewni. Mówili, że chociaż w pewnym sensie mogli wiedzieć, to w in-

nym nie wiedzieli, nie mogli pozwolić sobie, żeby wiedzieć, dla swojego własnego dobra.

I nie był to wyjątek. Goldhagen pisze, że na terenie całej III Rzeszy dosłownie roiło się od obozów, w samej tylko Polsce było ich prawie sześć tysięcy, zaś w Niemczech znacznie, znacznie więcej.* Wielu Niemców mieszkało w pobliżu obozów, najwyżej kilka kilometrów od linii drutów. Nie każdy obóz był obozem śmierci, którego funkcjonariusze poświęcali się „produkcji" trupów, lecz we wszystkich działy się rzeczy przerażające, dużo bardziej przerażające, niż sądzimy. W gruncie rzeczy wcale nie chcemy poznać prawdy o obozach, bo czujemy, że my także nie możemy sobie na to pozwolić, że moglibyśmy tej prawdy nie znieść.

Niemcy z tamtego pokolenia nadal postrzegani są jako stojący nieco poza ludzkością, jako ci, którzy muszą zrobić coś szczególnego, zanim będzie można ich ponownie dopuścić do reszty ludzi bynajmniej nie dlatego, że rozpoczęli ekspansjonistyczną wojnę i przegrali ją. W naszych oczach Niemcy stracili cechy ludzkie z powodu pewnej dobrowolnej ignorancji. Nie można wykluczyć, że w okolicznościach towarzyszących prowadzonej przez Hitlera wojnie ignorancja pełniła rolę użytecznego mechanizmu obronnego, lecz to jest wymówka, której nie chcemy zaakceptować, kierując się zasługującą na pochwałę sztywną i twardą postawą moralną. Twierdzimy, że w Niemczech przekroczona została granica „zwyczajnego" okrucieństwa i morderczych skłonności stanu wojny i że w ten sposób Niemcy znaleźli się w stanie grzechu. Podpisanie kapitulacji i wypłacenie odszkodowań wojennych nie położyło kresu temu stanowi, wręcz przeciwnie, uważamy, że choroba duszy nadal kładzie się cieniem na pokoleniu Niemców, którzy uczestniczyli w działaniach drugiej wojny światowej. Piętno to noszą ci obywatele III Rzeszy, którzy popełnili złe czyny, ale także ci, którzy z jakiegokolwiek powodu je ignorowali, czyli, praktycznie rzecz biorąc, wszyscy obywatele hitlerowskich Niemiec. Niewinni byli tylko ci, którzy znaleźli się w obozach.

* Daniel Jonah Goldhagen, *Gorliwi kaci Hitlera: zwyczajni Niemcy i Holocaust*, tłum. Wiesław Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 158–159.

„Szli jak owce na rzeź". „Konali jak zwierzęta". „Nazistowscy rzeźnicy zabijali ich bez litości". W opisach obozów tyle jest zwrotów związanych z rzeźnią i rzezią zwierząt, że chyba nie muszę nawet przygotowywać gruntu pod porównanie, które zamierzam uczynić. Zbrodnią III Rzeszy, mówi głos oskarżenia, było to, że ludzi traktowano jak zwierzęta.

My wszyscy – nawet my, Australijczycy – należymy do cywilizacji głęboko zakorzenionej w religijnej myśli greckiej i judeochrześcijańskiej. Być może nie wszyscy wierzymy w skażenie duszy, może nie wszyscy wierzymy w grzech, lecz z pewnością wszyscy wierzymy w ich psychiczne odpowiedniki. Nie kwestionujemy, że psychika (czy dusza) dotknięta poczuciem winy nie może być zdrowa. Nie zakładamy, że ludzie, których sumienie obciążone jest zbrodnią, mogą być zdrowi i szczęśliwi. Podejrzliwie patrzymy (lub patrzyliśmy) na Niemców tamtego pokolenia, ponieważ w pewnym sensie są oni skażeni; w objawach ich normalności (zdrowym apetycie, serdecznym śmiechu) dopatrujemy się dowodu na to, jak głęboko brud zbrodni wżarł się w ich dusze.

Nigdy nie mogliśmy i nadal nie możemy przyjąć, że ludzie, którzy n i e w i e d z i e l i (w tym szczególnym sensie) o obo-

zach, są w pełni ludźmi. Wybierane przez nas zwroty i metafory wyraźnie świadczą, że to ich, nie ich ofiary, uważamy za zwierzęta. Traktując innych ludzi, istoty stworzone na obraz i podobieństwo Boga, jak zwierzęta, sami stali się zwierzętami.

Dziś przed południem zabrano mnie na przejażdżkę po Waltham. Robi ono wrażenie dość przyjemnego miasta. Nie widziałam tu żadnych przerażających rzeczy, żadnych laboratoriów, w których testuje się leki na zwierzętach, żadnych farm produkcyjnych czy rzeźni. Mimo to jestem pewna, że są one tutaj. Muszą tu być, ale oczywiście nie rzucają się w oczy, nikt ich nie reklamuje. Są dookoła nas, ale my nie wiemy o ich istnieniu, naturalnie w pewnym sensie.

Pozwólcie, że nazwę to otwarcie: jesteśmy otoczeni przemysłem degradacji, okrucieństwa i zabijania, tkwimy w epicentrum zjawiska, które można porównać z najbardziej koszmarnymi „dokonaniami" III Rzeszy, więcej, zjawiska, które przytłacza tamte mordercze „dokonania", ponieważ jest samonapędzającą się machiną, działającą i odradzającą się wciąż od nowa. Przemysł ten sprowadza króliki, szczury, drób, bydło i trzodę na świat tylko po to, aby je zabijać.

Zaś rozdzielanie włosa na czworo, twierdzenie, że nie można porównywać tych dwóch sytuacji, że Treblinka była w pewnym sensie miejscem i wydarzeniem metafizycznym, poświęconym wyłącznie śmierci i unicestwieniu, podczas gdy przemysł mięsny koniec końców poświęcony jest życiu (po śmierci zwłoki ofiar nie są palone czy grzebane w ziemi, lecz rozcinane, dzielone na części, mrożone i pakowane, a wszystko to po to, żebyśmy mogli spożywać je w zaciszu naszych komfortowych domów), stanowi równie małe i nieistotne pocieszenie dla tychże ofiar, jak byłoby nim (wybaczcie mi niestosowność

tego, co powiem) zwrócenie się do ofiar Treblinki z prośbą, aby przebaczyli swoim mordercom, ponieważ tłuszcz z ich ciał był potrzebny do produkcji mydła, a ich włosy do wypełnienia materaców.*

Wybaczcie mi, powtarzam. Jest to ostatni tani argument, po jaki sięgam. Zdaję sobie sprawę, w jak wielkim stopniu dyskusje na ten temat dzielą ludzi i polaryzują ich opinie, wiem też, że używanie tanich argumentów jedynie pogarsza sprawę. Chcę znaleźć taki sposób prowadzenia rozmowy, który będzie raczej spokojny niż gwałtowny, filozoficzny, nie polemiczny, zapewniający zrozumienie i oświecenie, nie podział na prawych i grzeszników, zbawionych i potępionych, owieczki i kozły.

Wiem, że mogę posłużyć się takim językiem. Jest to język Arystotelesa i Porfiriusza, Augustyna i Tomasza z Akwinu, Kartezjusza i Benthama, a z naszych współczesnych – Mary Midgley i Toma Regana. Jest to język filozoficzny, którym możemy dyskutować i debatować nad tym, jakiego rodzaju dusze posiadają zwierzęta, czy myślą i posługują się procesami rozumowymi, czy też działają jak biologiczne automaty, czy mają prawa w stosunku do nas, czy też my tylko mamy obowiązki wobec nich. Mogę więc posłużyć się tym językiem i właśnie zamierzam to zrobić, pozostaje jednak faktem, że jeżeli chcielibyście, aby ktoś stanął tutaj przed wami i jasno określił różnice między duszą śmiertelną i nieśmiertelną, czy między prawami i obowiązkami, zwrócilibyście się o pomoc

* „Esterminacja Żydów (...) jest zjawiskiem wykraczającym poza wszelką logikę (polityczną, ekonomiczną, społeczną, militarną, itd.) z wyjątkiem logiki duchowej". „Esterminacja jest (...) efektem decyzji czysto metafizycznej", cyt. z: Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, Blackwell, Oxford 1990, s. 35, 48.

do filozofa, nie osoby, której jedyną zasługą w waszych oczach jest to, że pisze opowiadania o wymyślonych ludziach.

Mogłabym sięgnąć po ten język i wykorzystać go w odtwórczy, pośredni sposób, ponieważ inaczej nie potrafię tego zrobić. Mogłabym powiedzieć wam, na przykład, co myślę o argumencie świętego Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że ponieważ tylko człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga i jest powołany do uczestniczenia w Jego istocie, sposób, w jaki traktujemy zwierzęta, nie ma żadnego znaczenia, tyle że okrutne obchodzenie się z nimi może nas znieczulić i przyzwyczaić do okrutnego traktowania ludzi.* Mogłabym zapytać, co święty Tomasz rozumie jako „istotę Boga", on zaś odpowiedziałby, że istotą Boga jest rozum, czyli podobnie jak Platon i Kartezjusz, choć oczywiście nieco inaczej. Wszechświat jest zbudowany na rozumie, na zdolności rozumowania. Bóg jest Bogiem rozumu. Fakt, że poprzez zastosowanie czy wykorzystanie rozumu możemy osiągnąć zrozumienie zasad istnienia i działania wszechświata, dowodzi, że rozum i wszechświat mają tę samą istotę, tę samą naturę. Fakt, że zwierzęta, które nie posiadają rozumu, nie mogą pojąć wszechświata, lecz muszą ślepo stosować się do rządzących nim zasad, świadczy, że są częścią wszechświata, lecz nie jego istoty – że człowiek posiada naturę boską, natomiast zwierzę naturę przedmiotu, rzeczy.

Nawet Immanuel Kant, po którym, szczerze mówiąc, spodziewałam się czegoś więcej, w tym punkcie traci rezon. Nawet Kant nie śledzi, w odniesieniu do zwierząt, implikacji

* *Summa teologiczna*, 3.2.112, cytowane w *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan i Peter Singer (wyd.), New York, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976, s. 56–59.

swojego przeczucia, że zdolność rozumowania może nie być istotą wszechświata, lecz jedynie ludzkiego mózgu.

I właśnie na tym polega mój dzisiejszy dylemat. Rozum i siedemdziesiąt lat życiowych doświadczeń podpowiadają mi, że zdolność myślenia nie jest ani istotą wszechświata, ani Boga. Wręcz przeciwnie, moim zdaniem rozum w podejrzany sposób przypomina istotę myśli ludzkiej, gorzej nawet – istotę jednej z tendencji myśli ludzkiej. Rozum jest istotą pewnego spektrum ludzkiej myśli. Jeżeli rzeczywiście tak jest, jeśli w to wierzę, to dlaczego miałabym dziś po południu kłaniać się rozumowi i zadowalać się wtórnym przetwarzaniem wywodów dawnych filozofów?

Zadaję to pytanie i od razu na nie odpowiadam, a raczej pozwalam odpowiedzieć na nie Czerwonemu Piotrusiowi z opowiadania Kafki. Teraz, kiedy już tu jestem, mówi Czerwony Piotruś, ubrany we frak i muszkę oraz w czarne spodnie z wyciętą w siedzeniu dziurą, przez którą wystaje mój ogon (stoję przodem do was, więc go nie widzicie), tak więc teraz, gdy się tu znalazłem, co właściwie mam robić? Czy mam jakiś wybór? Jeżeli nie poddam swoich wywodów prawom rozumu, czymkolwiek on jest, czy pozostanie mi coś innego, jak tylko zacząć bełkotać, skakać, przewrócić szklankę z wodą i zrobić z siebie małpę, ogólnie rzecz biorąc?

Z pewnością znacie historię Srinivasy Ramanujana, urodzonego w Indiach w 1887 roku, schwytanego i wywiezionego do Anglii, do Cambridge, gdzie nie mogąc przyzwyczaić się do klimatu, diety i akademickiej rutyny, zaczął chorować i w końcu zmarł w wieku trzydziestu trzech lat.

Ramanujan jest ogólnie uważany za największego intuicyjnego matematyka epoki nowożytnej. Był samoukiem, który

Wyp. 53 97480
Biblioteka Publiczna 1907 m. st. Warszawy

myślał jak wykształcony matematyk, lecz któremu dość skomplikowane pojęcia matematycznych dowodów czy demonstracji były zupełnie obce. Wiele wyników badań Ramanujana (czy, jak nazywają je jego krytycy, jego spekulacji) pozostaje do dziś nie dowiedzionych, chociaż wszystko wskazuje na to, że są prawdziwe.*

Czego dowodzi fenomen Ramanujana? Czy Ramanujan był bliżej Boga, ponieważ jego umysł (pozostańmy przy określeniu „jego umysł", ponieważ nazwanie tego zjawiska „mózgiem" byłoby po prostu obraźliwe, w każdym razie moim zdaniem) pozostawał w jedności (większej, niż jesteśmy to sobie w stanie wyobrazić), z istotą rozumu? Gdyby dobrzy ludzie z Cambridge, a przede wszystkim profesor G.H. Hardy, nie wydobyli z Ramanujana jego spekulacji i pracowicie nie dowiedli, że niektóre z nich są słuszne i prawdziwe (te, których słuszności potrafili dowieść), to czy Ramanujan mimo wszystko byłby bliżej Boga niż oni? Co by się stało, gdyby zamiast jechać do Cambridge Ramanujan spokojnie siedział w domu i operował swoimi matematycznymi myślami, kopiąc doki w porcie Madras?

A co z Czerwonym Piotrusiem (oczywiście chodzi mi o tego historycznego Piotrusia)? Skąd możemy wiedzieć, czy Czerwony Piotruś lub jego młodsza siostra, zastrzelona w Afryce przez myśliwych, nie myśleli w ten sam sposób i o tym samym, co Ramanujan w Indiach, mówiąc równie mało? Czy różnica między G.H. Hardym z jednej strony i milczącym Ramanujanem oraz milczącą Czerwoną Sally z drugiej polega jedynie na tym, że ten pierwszy znał zasady matematyki uniwersyteckiej i umiał się nimi posługiwać, podczas gdy oni nie? Czy to w ten sposób mierzymy bliskość lub odległość od Boga, od istoty rozumu?

Jak to się dzieje, że ludzkość, pokolenie po pokoleniu, wyłania z siebie kadrę myślicieli nieco bardziej oddalonych od Boga niż Ramanujan, lecz zdolnych, po dwunastu latach nauki w zakresie podstawowym i średnim oraz sześciu nauki w szkołach wyższych wnieść pewien wkład w odszyfrowanie wielkiej księgi przyrody poprzez dyscypliny matematyczne i fizyczne? Jeżeli istota ludzka tworzy jedność z istotą Boga, to czy nie powinno nam się wydawać podejrzane, że zdobycie kwalifikacji odpowiednich, aby odszyfrować zapis dokonany ręką Boga, zajmuje ludziom osiemnaście lat, a nie pięć minut lub pięćset lat? Czy możemy uznać za całkowicie nieprawdopodobne, że zjawisko, o którym tu mowa, nie jest rozkwitem zdolności, dającej dostęp do tajemnic wszechświata, lecz specjalnością dość wąskiej, samoregenerującej się intelektualnej tradycji, której mocną stroną jest rozumowanie, podobnie jak mocną stroną szachistów jest gra w szachy? I czy nie jest możliwe, że przedstawiciele tej tradycji starają się postawić to zjawisko w centrum wszechświata?

Chociaż mam świadomość, że najlepszym sposobem na zdobycie akceptacji i przychylności tego audytorium byłoby włączenie się (jak wpływający do rzeki strumień) do wielkie-

* Tak pisze o Ramanujanie Paul Davies w swojej książce *Plan Stwórcy: Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata* (tłum. Marek Krośniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996): „Do dziś nie wiadomo, w jaki sposób mógł on osiągnąć tak niezwykłe wyniki. Jeden z matematyków wyraził się, że twierdzenia wprost «wypływały z jego głowy», bez zauważalnego wysiłku. Byłaby to rzecz nadzwyczajna u każdego matematyka, lecz w przypadku człowieka, który nie studiował matematyki w konwencjonalny sposób, była doprawdy czymś nadzwyczajnym. Narzuca się przypuszczenie, że Ramanujan był obdarzony szczególną zdolnością oglądu matematycznej Krainy Myśli, skąd mógł czerpać gotowe twierdzenia, jakie tylko chciał", s. 163–170 (przyp. tłum.).

go zachodniego dyskursu o człowieku jako przeciwieństwie zwierzęcia, o rozumie jako przeciwieństwie braku rozumu, to jakaś część mojego „ja" nie chce tego uczynić, przewidując, że ten krok stanie się rezygnacją z walki.

Dla istoty, która patrzy na całą rzecz z zewnątrz, pojęcie rozumu to po prostu ogromna tautologia. To oczywiste, że rozum przyzna rozumowi miejsce pierwszej zasady rządzącej wszechświatem, bo cóż innego miałby zrobić? Doprowadzić do własnej detronizacji? Systemy rozumowania, podobnie jak systemy całościowe, nie mają takiej władzy. Gdyby istniała pozycja, z której rozum mógłby zaatakować i doprowadzić do swojej detronizacji, rozum już dawno by ją zajął – w przeciwnym razie nie byłby całością.

W dawnych czasach głosowi człowieka, przemawiającego rozumnie i rozsądnie, odpowiadał ryk lwa lub innego zwierzęcia. Człowiek musiał walczyć z lwem czy z bawołem i po wielu pokoleniach odniósł zdecydowane zwycięstwo w tej walce. Dziś te zwierzęta nie mają już żadnej władzy nad człowiekiem, jako narzędzie walki pozostało im tylko milczenie. Kolejne pokolenia przemijają, a nasi jeńcy heroicznie nie chcą z nami rozmawiać. Wszyscy z wyjątkiem Czerwonego Piotrusia, wszyscy z wyjątkiem wielkich małp człekokształtnych.

Jednak ponieważ wielkie małpy, a przynajmniej niektóre z nich, wydają się skłonne do przerwania milczenia, ludzie zaczynają argumentować, że te małpy należy włączyć do większej rodziny hominoidów, stworzeń, które posiadają zdolność rozumowania, podobnie jak człowiek.* Skoro zaś nadalibyśmy

* Stephen R.L. Clark, *Apes and the Idea of Kindred* w: *The Great Ape Project*, wyd. Paola Cavalieri i Peter Singer, Fourth Estate, London 1993, s. 113–125.

tym małpom status istoty człekopodobnej, mówią te same głosy, powinniśmy także przyznać im prawa człowieka lub prawa istot człekopodobnych. Czyli które właściwie? Otóż przynajmniej te, które przyznajemy umysłowo niepełnosprawnym przedstawicielom gatunku *Homo sapiens*: prawo do życia, prawo do takiej samej ochrony w oczach instytucji prawnych, jaką posiada normalny człowiek, obowiązek niezadawania im bólu.*

Nie o to chodziło Czerwonemu Piotrusiowi, kiedy ręką Franza Kafki pisał historię swego życia, którą w listopadzie 1917 roku postanowił przedstawić na forum Akademii Nauk. Jego sprawozdanie dla Akademii z całą pewnością nie było prośbą, aby traktować go jak umysłowo niepełnosprawną istotę ludzką, jak przygłupa, brutalnie mówiąc.

Czerwony Piotruś nie był badaczem zachowań naczelnych, lecz napiętnowanym, zranionym zwierzęciem, które stanęło przed zgromadzeniem uczonych jako mówiące świadectwo. Nie jestem filozofem umysłu, lecz zwierzęciem, odsłaniającym i jednocześnie nieodsłaniającym przed zgromadzeniem uczonych ranę, którą przykrywam ubraniem i której dotykam w każdym wypowiadanym słowie.

Jeżeli Czerwony Piotruś wziął na swoje barki ciężkie zadanie porzucenia zwierzęcego milczenia na rzecz rozumowego bełkotu w duchu ofiary, w duchu stworzenia wybranego, to warto tu zaznaczyć, że ten, który spisał jego historię, był kozłem ofiarnym z urodzenia i miał przeczucie nadchodzących wydarzeń, gdyż niedługo po jego śmierci miało dojść do ma-

* „Niezależnie od tego, jak inteligentne są szympansy, goryle i orangutany, nie istnieje dowód, że posiadają zdolność popełniania przestępstw i w tym kontekście należy je traktować jak dzieci lub osoby niepełnosprawne umysłowo", cyt. z: Gary L. Francione, *Personhood, Property and Legal Competence* w: *Great Ape Project*, s. 256.

sakry narodu wybranego. Pozwólcie więc, że dowiodę swojej dobrej woli, zrobię gest w kierunku tradycji naukowej i przedstawię wam swoje naukowe spekulacje, wsparte przypisami (tu, w zupełnie nietypowym geście, matka Johna unosi kartkę z treścią wykładu i powiewa nią w powietrzu) dotyczącymi historii Czerwonego Piotrusia.

W 1912 roku pruska Akademia Nauk założyła na Teneryfie stację naukową, której zadaniem miało być badanie zdolności umysłowych małp, szczególnie szympansów. Stacja działała do 1920 roku.

Jednym z pracujących tam naukowców był psycholog Wolfgang Köhler. W 1917 roku Köhler opublikował monografię pod tytułem *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* („Inteligencja małp człekokształtnych"), w której opisał swoje eksperymenty. W listopadzie tego samego roku Franz Kafka wydał *Sprawozdanie dla Akademii*. Nie wiem, czy Kafka czytał książkę Köhlera – nie wspomina o niej w listach ani w pamiętnikach, a jego biblioteka zaginęła w latach nazizmu. Około dwustu książek z kafkowskiej biblioteki wypłynęło na powierzchnię w 1982 roku; nie ma wśród nich opracowania Köhlera, ale to oczywiście niczego nie dowodzi.*

Nie jestem znawczynią twórczości Kafki, nigdy nie zajmowałam się nią w sposób naukowy. Szczerze mówiąc, w ogóle nie jestem naukowcem czy badaczem. Mój status w świecie

* Patrick Bridgwater twierdzi, że Kafka napisał *Sprawozdanie* pod wpływem lektury Haeckla oraz pisarza M.M. Seraphima, od którego wziął pomysł na historię mówiącej małpy *Rotpeters Ahnherren*, „Deutsche Vierteljahrsschrift" 56 (1982), s. 459.

(Kalendarium życia, twórczości i publikacji Kafki czytelnik znajdzie między innymi w książce Marka Wydmucha *Franz Kafka*, Czytelnik, Warszawa 1982 – przyp. tłum.).

Losy biblioteki Kafki – patrz: Fredrick R. Karl, *Franz Kafka*, wyd. cyt., s. 62.

nie zależy od tego, czy mam rację, czy też mylę się, twierdząc, że Kafka czytał książkę Köhlera. Chcę myśleć, że ją znał, a chronologia wydarzeń czyni moje przypuszczenia prawdopodobnymi.

Zgodnie z jego własnym opisem, Czerwony Piotruś został schwytany w Afryce przez myśliwych parających się handlem małpami i przewieziony do Europy, do instytutu naukowego. To samo przydarzyło się małpom, z którymi pracował Köhler. Później zarówno Czerwony Piotruś, jak i małpy Köhlera poddane zostały szkoleniu, którego celem miało być ich „uczłowieczenie". Czerwony Piotruś zdaje egzamin celująco, chociaż płaci za to wysoką cenę. Opowiadanie Kafki mówi właśnie o tym – o cenie, jaką Piotruś zapłacił za upodobnienie się do człowieka. Mówi o tym ironiczny ton, przewijający się przez opowiadanie, i pewne przemilczenia. Małpy Köhlera gorzej poradziły sobie z testem, lecz mimo wszystko udało im się wdrapać na jakiś poziom „wykształcenia".

Pozwólcie, że krótko opowiem, czego małpy nauczyły się na Teneryfie od swego nauczyciela i mistrza, Wolfganga Köhlera; chodzi mi szczególnie o Sułtana, najlepszego ucznia i pupilka Köhlera, który w pewnym sensie mógł stać się prototypem Czerwonego Piotrusia.

Sułtan siedzi sam w swojej zagrodzie. Jest głodny – jedzenie, które dotąd regularnie dostawał, nagle, z niewyjaśnionych powodów, przestało się pojawiać.

Człowiek, który karmił Sułtana, a teraz przestał to robić, przeciąga drut nad zagrodą, trzy metry nad ziemią i wiesza na niej kiść bananów. Potem wciąga do zagrody trzy drewniane skrzynie i znika, zamykając za sobą furtkę. Nie widać go, ale jest w pobliżu, ponieważ Sułtan czuje jego zapach.

Sułtan wie, że teraz przyszedł czas na myślenie. O to właśnie chodzi z tymi bananami. Banany zostały zawieszone nad jego głową po to, aby pobudzić go do myślenia, popchnąć aż do samej granicy zdolności myślenia. Ale co ma myśleć? Myśli: Dlaczego on mnie głodzi? Myśli: Co takiego zrobiłem? Dlaczego przestał mnie lubić? Myśli: Dlaczego niepotrzebne mu są już te skrzynie? Jednak żadna z tych myśli nie jest tą właściwą. Nawet bardziej złożona myśl, na przykład: Co z nim jest nie tak, co on sobie wymyślił na mój temat, z jakiego powodu uznał, że łatwiej mi jest sięgnąć po zwisający z drutu banan niż podnieść owoc z ziemi – także nie jest tą, o którą chodzi. Właściwa myśl powinna zostać sformułowana tak: Jak wykorzystać skrzynie, aby sięgnąć do bananów?

Sułtan ciągnie skrzynie i ustawia je jedną na drugiej, wspina się na wzniesioną wieżę i ściąga banany z drutu. Myśli: Czy teraz on przestanie mnie karać?

Odpowiedź brzmi: Nie. Następnego dnia człowiek wiesza na drucie świeżą kiść bananów, ale także wypełnia skrzynie kamieniami, tak że są zbyt ciężkie, aby można je było pociągnąć lub podnieść. Sułtan nie powinien myśleć: Dlaczego nałożył kamieni do skrzyń? Ma myśleć: Jak posłużyć się skrzyniami, żeby dosięgnąć bananów, mimo że są pełne kamieni?

Zaczyna pojmować, jak funkcjonuje umysł człowieka.

Opróżnia skrzynie, buduje z nich wieżę, wspina się na nią i ściąga banany.

Dopóki Sułtan generuje niewłaściwe myśli, jest głodny. Jest głodny tak długo i tak dotkliwie, że w końcu głód zmusza go do wygenerowania tej właściwej myśli, to znaczy: Co zrobić, żeby dostać się do bananów? W ten sposób umysłowe zdolności szympansa zostają poddane bardzo trudnemu testowi.

Człowiek rzuca kiść bananów w odległości metra od ogrodzenia, a do zagrody wrzuca kij. Oto błędna myśl: Dlaczego przestał wieszać banany na drucie? Oto następna błędna (chociaż jeszcze niedawno właściwa) myśl: Jak wykorzystać trzy skrzynie, żeby dosięgnąć bananów? Właściwa myśl brzmi teraz: Jak posłużyć się kijem, żeby przyciągnąć banany?

Przy każdej okazji Sułtan jest zmuszany do wygenerowania najmniej interesującej myśli. Od czystej spekulacji (Dlaczego ludzie zachowują się w taki sposób?) jest uporczywie popychany w kierunku niższego, praktycznego, instrumentalnego rozumowania (Jak posłużyć się tym, żeby zdobyć tamto?), a tym samym w kierunku przyjęcia do wiadomości, że jest przede wszystkim organizmem wyposażonym w apetyt, który trzeba zaspokoić. Chociaż cała jego historia, od momentu zastrzelenia jego matki i schwytania go, poprzez podróż w klatce do miejsca uwięzienia w obozie na wyspie i do sadystycznych gier wokół jedzenia, każe mu zadawać pytania dotyczące sprawiedliwości na świecie i miejsca, jakie zajmuje w tymże świecie kolonia karna, w której przebywa, starannie ułożony scenariusz psychologiczny odwodzi go od etyki i metafizyki, wiodąc ku prostemu, praktycznemu rozumowaniu. A jednak, powoli przedzierając się przez ten labirynt zahamowań, manipulacji i obłudy, Sułtan musi zdać sobie sprawę, że pod żadnym pozorem nie wolno mu się poddać, gdyż na jego barkach spoczywa odpowiedzialność reprezentowania świata małp. Los jego braci i sióstr może zależeć od tego, jak się spisze.

Najprawdopodobniej Wolfgang Köhler był dobrym człowiekiem. Dobrym człowiekiem, ale nie poetą. Poeta zachwyciłby się chwilą, kiedy zniewolone szympansy biegają kołem

po zagrodzie, zupełnie jak wojskowa orkiestra, niektóre nagie, jak je Pan Bóg stworzył, inne przystrojone w znalezione sznurki lub kawałki materiału, inne wymachujące jakimiś szmatami i kawałkami papieru.

(W egzemplarzu książki Köhlera, który wypożyczyłam z biblioteki, jakiś oburzony czytelnik dopisał w tym miejscu na marginesie: „Antropomorfizm!". Chodziło mu o to, że zwierzęta nie potrafią maszerować ani przebierać się, ponieważ nie znają znaczenia wyrazów „maszerować" czy „przebierać się").

Żadne doświadczenie z wcześniejszego życia nie przygotowało małp na to, aby patrzyły na siebie z zewnątrz, jak gdyby oczami istoty, która nie istnieje. Tak więc słuszne jest spostrzeżenie Köhlera, że małpy nie stroją się we wstążki i szmatki ze względów wizualnych, żeby ładnie wyglądać, lecz dla efektu kinetycznego, dlatego że czynności z tym związane odmieniają ich samopoczucie, rozwiewają nudę, a w tym celu warto zrobić wszystko. Köhler wiele rozumie i do pewnego stopnia wczuwa się w sytuację małp, ale dalej nie jest w stanie się posunąć; w tym miejscu przydałby się poeta, który wyobraziłby sobie, co przeżywają zwierzęta, i wszedł w ich uczucia.

W głębi swej istoty Sułtan nie jest zainteresowany problemem z bananami. Tylko twardy upór eksperymentatora zmusza go do skoncentrowania się na jego intencjach. Pytanie, które naprawdę go pochłania, podobnie jak schwytanego szczura, kota czy każde zwierzę zamknięte w piekle laboratorium lub ogrodu zoologicznego, brzmi: Gdzie jest mój dom i jak się do niego dostać?

Wyobraźcie sobie odległość, jaka dzieli to stworzenie od małpy Kafki, ubranej we frak z muszką i trzymającej w ręku plik notatek... Jakże smutny jest ten pochód więźniów, maszerujących po wybiegu na Teneryfie i jak daleko zaszedł Czerwony Piotruś! Mamy jednak prawo zadać pytanie – z czego musiał zrezygnować w zamian za genialny nadrozwój intelektu, jaki udało mu się osiągnąć, w zamian za opanowanie etykiety obowiązującej w sali wykładowej oraz akademickiej retoryki? A oto odpowiedź: Z bardzo wielu rzeczy, między innymi z potomstwa, z zapewnienia sobie linii sukcesji. Gdyby Czerwony Piotruś miał rozum, nie chciałby mieć dzieci, bo razem ze zrozpaczoną, oszalałą z przerażenia samicą, z którą próbują go połączyć strażnicy jego więzienia, mógłby spłodzić jedynie potwora. Trudno wyobrazić sobie dziecko Czerwonego Piotrusia, podobnie jak dziecko Franza Kafki. Hybrydy są, lub powinny być, bezpłodne, a Kafka postrzegał zarówno siebie, jak i bohatera *Sprawozdania* jako hybrydy, potworne myślące urządzenia, z niezrozumiałych przyczyn przyczepione do cierpiących zwierzęcych ciał. Kiedy patrzymy na zachowane fotografie Kafki, uderza nas jego spojrzenie pełne czystego zdumienia: zaskoczenia, zdziwienia, przerażenia. Ze wszystkich chyba ludzi to właśnie Kafka czuje się najmniej bezpieczny w swojej ludzkości. Czy to to, wydaje się pytać, czy to właśnie to ma być obraz Boga?

– Bredzi – cicho odzywa się siedząca obok Johna Norma.

– Słucham?

– Bredzi. Zgubiła wątek.

– Jest taki amerykański filozof, który nazywa się Thomas Nagel – ciągnie Elizabeth Costello, która nie usłyszała uwagi synowej. – Najprawdopodobniej znacie jego twórczość dużo lepiej niż ja. Kilka lat temu napisał esej pod tytułem *Jak to jest być nietoperzem?*, który przeczytałam, ponieważ polecił mi go jeden z moich przyjaciół.

Nagel zrobił na mnie wrażenie inteligentnego i niepozbawionego zdolności empatycznych człowieka. Ma nawet poczucie humoru. Pytanie, które stawia, jest interesujące, lecz odpowiedź tragicznie ograniczona. Pozwólcie, że przeczytam wam część tej odpowiedzi:

Na nic się nie zda wyobrażanie sobie, że ma się błony u rąk pozwalające latać o zmierzchu i świtem, łapiąc w usta owady; że ma się bardzo słaby wzrok i postrzega świat dookolny dzięki systemowi odbitych sygnałów dźwiękowych o wysokiej częstotliwości i że spędza się dzień zwisając głową w dół, stopami uczepiwszy się belki poddasza. O ile mogę to sobie wyobrazić (a moja wyobraźnia nie sięga zbyt daleko), dowiaduję się tylko, co by to znaczyło dla mnie zachowywać się jak nietoperz. Nie o to wszakże pytam. Chcę wiedzieć, jak to jest dla nietoperza być nietoperzem. Gdy jednak usiłuję to sobie wyobrazić, jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu, a te zasoby nie są odpowiednie do zadania.[*]

W oczach Nagela nietoperz jest „gruntownie obcą formą życia", nie tak obcą jak Marsjanin, lecz bardziej obcą niż drugi człowiek (szczególnie – jak należy przypuszczać – jeżeli ten drugi człowiek byłby uniwersyteckim filozofem).

Wytyczyliśmy więc linię, która ciągnie się z jednej strony od Marsjanina do nietoperza, do psa, do małpy (ale tą małpą

[*] Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. Adam Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 207.

Od tłumaczki: Nagel pisze także: „...gdy zastanawiamy się nad nietoperzami, jesteśmy w takim samym położeniu, w jakim byłyby inteligentne nietoperze lub inteligentni Marsjanie, gdyby usiłowali wyrobić sobie pogląd, jak to jest być nami", tamże, s. 208.

nie może być Czerwony Piotruś), aż do człowieka (lecz tym człowiekiem nie może być Franz Kafka) z drugiej strony; przy każdym kroku wzdłuż linii biegnącej od nietoperza do człowieka odpowiedź na pytanie: „Jak X czuje się jako X?" staje się prostsza.

Rozumiem, że Nagel posługuje się figurami nietoperzy i Marsjan tylko po to, aby stawiać własne pytania dotyczące istoty świadomości. Jednak, podobnie jak większość pisarzy, mam dość dosłowny sposób myślenia i dlatego chciałabym zatrzymać się przy nietoperzu. Kiedy Kafka pisze o małpie, przyjmuję, że przede wszystkim chodzi mu o małpę; gdy Nagel pisze o nietoperzu, przyjmuję, że przede wszystkim chodzi mu o nietoperza...

Z piersi Normy wyrywa się westchnienie tak ciche, że słyszy je tylko John. Taka była intencja Normy – westchnienie przeznaczone właśnie dla niego.

– Czasami uświadamiam sobie, jak to jest być martwym ciałem – mówi jego matka. – Ta świadomość budzi we mnie obrzydzenie. Napełnia mnie przerażeniem. Cofam się przed nią, uciekam, odrzucam ją.

Wszyscy przeżywamy takie chwile, zwłaszcza kiedy zaczynamy się starzeć. Świadomość ta nie jest abstrakcyjna – „Wszyscy ludzie są śmiertelni, ja jestem człowiekiem, więc jestem śmiertelny" – lecz ucieleśniona. Na moment jesteśmy tą świadomością. Żyjemy niemożliwym, przeżywamy własną śmierć, przekraczamy jej próg, patrzymy na nią z tej drugiej strony, chociaż oczywiście patrzymy już tylko jako martwi.

Skoro ta świadomość mówi mi, że umrę, to na co przekłada się to w terminologii Nagela? Wiem, jak to jest być martwym ciałem, czy też wiem, jak czuje się martwe ciało jako martwe

ciało? To rozróżnienie wydaje mi się trywialne. Wiem to, czego martwe ciało wiedzieć nie może – że zgasło, że nie wie już nic, nie ma żadnej świadomości i już nigdy niczego się nie dowie. Przez krótką chwilę, zanim cała struktura mojej świadomości załamie się w przerażeniu, żyję wewnątrz tej sprzeczności, równocześnie martwa i żywa...

Norma cicho prycha. John odnajduje jej dłoń, ściska ją.

– Taką myśl jesteśmy w stanie wygenerować, my, ludzie, posuwamy się tak daleko, a nawet jeszcze dalej, jeżeli się do tego zmusimy, albo zostaniemy zmuszeni. Tyle że stawiamy opór wobec przymusu i rzadko sami się do czegoś zmuszamy; wkraczamy myślą w śmierć tylko wtedy, gdy stajemy z nią dosłownie twarzą w twarz. Zadam wam teraz pytanie: jeżeli potrafimy myśleć o własnej śmierci i wyobrażać ją sobie, to dlaczego, na miłość boską, nie mielibyśmy być w stanie wyobrazić sobie egzystencji nietoperza i wejść w przeżycia tego stworzenia?

Jak to jest być nietoperzem? Zanim odpowiemy na to pytanie, sugeruje Nagel, musimy doświadczyć życia nietoperza poprzez jego zmysły. Jednak Nagel myli się, a przynajmniej wskazuje nam mylny trop. Być żywym, żyjącym nietoperzem to być pełnym życia, pełnym istnienia stworzeniem. Być w pełni nietoperzem to tak, jak być w pełni człowiekiem. Może jedna pełnia istnienia różni się od drugiej, ale to rzecz drugorzędna. Posiąść tę pełnię to żyć duszą i ciałem. Jednym z określeń pełni istnienia jest radość.

Być żywym to być żywą, żyjącą duszą. Zwierzę, a wszyscy jesteśmy zwierzętami, to ucieleśniona dusza. Kartezjusz dostrzegł tę prawdę i ze znanych sobie powodów postanowił jej zaprzeczyć. Kartezjusz mówi, że zwierzę żyje tak jak maszyna. Zwierzę to tylko mechanizm, który stanowi o istnieniu maszyny; jeżeli ma duszę, to ma ją w taki sposób, jak maszyna baterię, która daje iskrę, pozwalającą na rozruch i działanie. Zwierzę nie jest ucieleśnioną duszą, a radość nie stanowi cechy jego istnienia.

„Cogito ergo sum" – tak brzmi najbardziej znane stwierdzenie Kartezjusza. Ta formuła zawsze budziła we mnie niepokój. Zakłada ona, że istota, która nie wykonuje operacji, zwanej przez nas myśleniem, staje się w pewien sposób istotą drugiej kategorii. Myśleniu, kogitacji, przeciwstawiam pełnię, ucieleśnienie, uczucie istnienia, nie świadomość siebie jako jakiejś przerażającej maszyny produkującej myśli, lecz coś zupełnie odmiennego – uczucie (mocno obciążone afektacją) istnienia jako ciało z członkami sięgającymi w przestrzeń, uczucie obecności w świecie. Ta pełnia stanowi ostry kontrast wobec kluczowego kartezjańskiego stanu, który wydaje się dziwnie pusty i w jakiś sposób kojarzy się z ziarenkiem grochu, grzechoczącym w pustej skorupce.

Pełnia istnienia to stan trudny do podtrzymania w zamknięciu, w zniewoleniu. Zamknięcie w więzieniu to forma kary preferowana w krajach zachodnich, które starają się narzucić ją także reszcie świata, rozmaitymi metodami potępiając inne kary (chłostę, tortury, pozbawianie członków, egzekucję) jako okrutne i sprzeczne z naturalnym porządkiem rzeczy. Co mówi nam to o nas samych? Moim zdaniem świadczy to, że wolność pojmowana jako swoboda przemieszczania się w przestrzeni uznawana jest za dziedzinę, w której rozum może najboleśniej i najbardziej efektywnie zranić istotę drugiego człowieka. I rzeczywiście, dzieje się tak w przypadku istot najgorzej znoszących przebywanie w zamknięciu – istot,

które najmniej pasują do kartezjańskiego wizerunku duszy jako ziarnka groszku uwięzionego w skorupie, dla których inna forma pozbawienia wolności jest nieistotna. To one cierpią najbardziej – w ogrodach zoologicznych, w laboratoriach i instytucjach, gdzie wysycha strumień życia, płynący nie z egzystencji w ciele lub jako ciało, lecz po prostu z ucieleśnionego istnienia.*

Nie powinniśmy pytać, czy mamy coś wspólnego (rozum, samoświadomość, duszę) z innymi zwierzętami, i zakładać, że jeżeli odpowiedź jest przecząca, to mamy prawo obchodzić się z nimi tak, jak nam się podoba – więzić je, zabijać i hańbić ich ciała. Wracam do obozów zagłady. Najbardziej przerażającą rzeczą, która przekonuje nas, że to, co się tam działo, było zbrodnią przeciwko ludzkości, nie jest wcale to, że ludzie-zabójcy traktowali ludzi-ofiary jak insekty – to byłoby zbyt abstrakcyjne. Najgorsze jest to, że mordercy nie chcieli postawić się na miejscu swoich ofiar, nie chcieli wejść myślą w ich przeżycia. Mówili: „To oni tłoczą się w tych bydlęcych wagonach". Nie przyszło im do głowy, żeby postawić sobie pytanie: „Jak ja czułbym się w bydlęcym wagonie?", czy powiedzieć: „To ja duszę się w tym wagonie". Mówili: „To te trupy, które dzisiaj płoną w piecu, zanieczyszczają powietrze i opa-

* „Powszechnym celem istnienia ogrodów zoologicznych jest dostarczenie zwiedzającym możliwości patrzenia na zwierzęta. Niemniej nigdzie w zoo przybysz nie może napotkać spojrzenia zwierzęcia. W najlepszym razie spojrzenie zabłyśnie i prześliźnie się dalej. Zwierzęta patrzą na boki. Patrzą niewidzącymi oczami. Mechanicznie przebiegają oczami. (...) To spojrzenie wymieniane między człowiekiem i zwierzęciem, które mogło odgrywać decydującą rolę w rozwoju społeczeństwa ludzkiego i z którym w każdym razie wszyscy ludzie zawsze współistnieli jeszcze prawie wiek temu, zanikło", cyt. z: John Berger, *O patrzeniu*, tłum. Sławomir Sikora, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 161.

dają popiołem na moją kapustę". Nie pomyśleli: „A gdybym to ja tam płonął...". Nie powiedzieli: „To ja się palę, to ja opadam na ziemię w drobinach popiołu...".

Inaczej mówiąc, zamknęli swoje serca. Serce jest miejscem narodzin pewnej umiejętności – współczucia – która czasami pozwala nam zrozumieć przeżycia i naturę drugiej osoby. Współczucie ma znaczenie w odniesieniu do podmiotu, lecz nie do obiektu, nie do „innego", co zauważamy natychmiast, gdy pomyślimy o obiekcie nie jako o nietoperzu („Czy mogę podzielać istnienie nietoperza?"), ale jako o innej istocie ludzkiej. Są ludzie, którzy mają zdolność stawiania się na miejscu innych, i tacy, którzy są jej pozbawieni (tych, u których ten brak występuje w stopniu ekstremalnym, nazywamy psychopatami), a także ci, którzy ją posiadają, lecz wolą z niej nie korzystać.

Wbrew temu, co mówi Thomas Nagel, który prawdopodobnie jest dobrym człowiekiem, wbrew temu, co mówi Tomasz z Akwinu oraz Kartezjusz, którego jest mi trudniej zrozumieć, nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych. Nie ma granic dla współczującej wyobraźni. Jeżeli potrzeba wam dowodu, weźcie pod uwagę to, co teraz powiem. Kilka lat temu napisałam książkę „Dom przy Eccles Street". Aby ją napisać, musiałam wejść myślą w egzystencję Marion Bloom. Może mi się to udało, a może nie. Jeżeli nie, to naprawdę nie mam pojęcia, dlaczego zaprosiliście mnie tu dzisiaj. Tak czy inaczej, sęk w tym, że Marion Bloom nigdy nie istniała. Jest to postać literacka, powstała w wyobraźni Jamesa Joyce'a. Jeżeli potrafię wyobrazić sobie, że jestem osobą, która nigdy nie istniała, to tym bardziej umiem wykonać tę operację w odniesieniu do

nietoperza, szympansa czy ostrygi, każdego stworzenia, z którym dzielę pewną warstwę i doświadczenie życia.

Po raz ostatni wracam do otaczających nas miejsc zagłady i rzezi, miejsc, na których istnienie wszyscy razem, wspólnym wysiłkiem zamykamy serca. Każdy dzień przynosi z sobą nowy holokaust, lecz nasze moralne „ja" pozostaje nietknięte, przynajmniej ja tak to widzę. Nie czujemy się napiętnowani, skażeni. Wygląda na to, że możemy zrobić wszystko i wyjść z tego z czystymi rękami.

Wytykamy palcem Niemców, Polaków i Ukraińców, którzy wiedzieli i nie wiedzieli o rozgrywających się wokół nich okropnościach. Lubimy myśleć, że zostali wewnętrznie naznaczeni skutkami tej szczególnej formy ignorancji. Lubimy myśleć, że ci, na których cierpienie się zamknęli, straszą ich w sennych koszmarach. Lubimy myśleć, że rano budzą się ledwo żywi ze zmęczenia i że umierają w mękach na raka. Jednak najprawdopodobniej ich rzeczywistość wygląda zupełnie inaczej. Dowody wskazują, że naprawdę jest inaczej, że możemy zrobić wszystko i nie ponieść kary. Żadnej kary...

Dziwne zakończenie. Dopiero kiedy Elizabeth zdejmuje okulary i składa notatki, rozlegają się oklaski, niezbyt mocne i entuzjastyczne, szczerze mówiąc. Dziwne zakończenie dziwnego wykładu, myśli John, źle zaplanowanego, ze źle przedstawionymi argumentami. Argumentacja nigdy nie była mocną stroną jego matki. Nie powinna decydować się na wygłoszenie takiego wykładu.

Norma podnosi rękę, usiłując przyciągnąć uwagę dziekana wydziału nauk humanistycznych, który przewodniczy sesji.

– Norma! – szepcze John, gorączkowo potrząsając głową. – Nie!

– Dlaczego? – odpowiada ona, również szeptem.

– Proszę cię... Nie teraz, nie tutaj!

– Dyskusja o wykładzie naszego wybitnego gościa odbędzie się w piątek w południe – mówi dziekan. – Wszystkie szczegóły znajdą państwo w programach, które otrzymaliście... Jednak pani Costello uprzejmie zgodziła się odpowiedzieć na parę pytań już dziś, teraz. Czy ktoś... – dziekan rozgląda się z uśmiechem. – Tak! – wskazuje ręką, rozpoznając kogoś z tyłu sali.

– Mam prawo! – szepcze Norma prosto do ucha męża.

– Masz prawo, ale nie korzystaj z niego, to zły pomysł! – odszeptuje John.

– Nie można pozwolić, żeby bezkarnie wygadywała takie rzeczy! Kompletnie zgubiła wątek!

– Jest stara i jest moją matką. Proszę cię!

Za ich plecami ktoś zabrał już głos. John odwraca się i widzi wysokiego brodatego mężczyznę. Bóg jeden wie, dlaczego jego matka zgodziła się odpowiadać na pytania z sali... Powinna wiedzieć, że otwarte wykłady przyciągają wariatów i dziwaków, którzy zlatują się na nie jak muchy do cuchnącego truchła.

– Nie jest dla mnie jasne, co właściwie jest celem pani wypowiedzi – mówi mężczyzna. – Czy chce pani powiedzieć, że powinniśmy zamknąć farmy produkcyjne? Czy że powinniśmy przestać jeść mięso? Czy chce pani powiedzieć, że powinniśmy traktować zwierzęta w bardziej humanitarny sposób, że należy przestać przeprowadzać na nich eksperymenty, nawet tak w gruncie rzeczy przyjazne, jak te Köhlera? Czy mogłaby pani sprecyzować przewodnią myśl wykładu? Dziękuję.

Sprecyzować, wyjaśnić. Pytający bynajmniej nie sprawiał wrażenia wariata. John pomyślał, że jego matce przydałaby się odrobina precyzji.

Elizabeth stoi przed mikrofonem bez tekstu, zaciska dłonie na bocznych krawędziach pulpitu i wygląda na wyraźnie zdenerwowaną. To nie jest jej mocna strona, znowu myśli John. Nie powinna była podejmować się tego zadania.

– Miałam nadzieję, że uda mi się uniknąć wypowiadania zasad – odzywa się Elizabeth. – Jeżeli jednak zasady są tym, co chcą państwo wynieść z tego wykładu, odpowiem tak: otwórzcie serce i posłuchajcie, co ono wam mówi...

Wszystko wskazuje na to, że nie chce rozwijać swojej wypowiedzi. Dziekan patrzy na nią z wyrazem wahania, mężczyzna, który prosił o sprecyzowanie, na pewno także nie bardzo wie, co zrobić. John ma podobne odczucia. Dlaczego Elizabeth nie postawi sprawy otwarcie i nie powie, o co jej chodzi?

– Nigdy specjalnie nie interesowałam się przepisami, dietetycznymi czy jakimikolwiek innymi – podejmuje jego matka, chyba wyczuwając prawie niedosłyszalny szmer niezadowolenia. – Ani przepisami, ani prawami. Znacznie bardziej interesuje mnie to, co kryje się za nimi. Jeśli chodzi o eksperymenty Köhlera, to sądzę, że napisał doskonałą książkę, która na pewno by nie powstała, gdyby nie uważał się za naukowca, przeprowadzającego eksperymenty na szympansach. Jednak książka, którą przeczytaliśmy, nie jest tą samą, którą Köhler myślał, że pisze. Przychodzi mi tu na myśl słynna uwaga Montaigne'a: „Kiedy igram z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej nie bawi się mną niż ja nią?"*. Chciałabym myśleć, że w naszych

* M. Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1985, t. II, s. 140.

laboratoriach to zwierzęta bawią się z nami, ale niestety rzeczywistość jest inna...

Elizabeth milknie.

– Czy ta odpowiedź pana zadawala? – pyta dziekan.

Brodaty mężczyzna wymownie wzrusza ramionami i siada.

Trzeba jeszcze przetrwać kolację, którą rektor za pół godziny wydaje w klubie pracowników naukowych. Początkowo John i Norma nie zostali zaproszeni, lecz gdy wyszło na jaw, że Elizabeth Costello ma syna w Appleton, dołączono ich do listy gości. John przypuszcza, że będą się czuli nie na miejscu, na pewno będą najmłodsi w szacownym gronie, no i najniżsi stopniem naukowym. Z drugiej strony, może to dobrze, że będzie przy matce. Niewykluczone, że przypadnie mu rola rozjemcy.

Nie może się już doczekać, kiedy zobaczy kartę dań. Ciekawe, jak władze college'u poradzą sobie z wyzwaniem, jakim prawdopodobnie okaże się menu. Gdyby dostojny wykładowca był wyznawcą islamu lub żydowskim rabinem, na pewno nie podano by wieprzowiny, może więc, z szacunku dla wegetarianizmu, wszyscy goście dostaną pierożki z orzechami albo coś w tym rodzaju. Czy współtowarzysze Elizabeth będą musieli przez cały wieczór marzyć o kanapce z pastrami albo o udku pieczonego kurczęcia na zimno, które pożrą natychmiast po powrocie do domu? A może mądre głowy college'u poprzestaną na dwuznacznej rybie, która co prawda ma kręgosłup, lecz nie oddycha powietrzem i nie karmi swoich młodych?

Na szczęście John nie odpowiada za jadłospis. Boi się tylko, że w czasie przerwy w rozmowie ktoś wyskoczy z tym pytaniem – „Co sprawiło, że została pani wegetarianką, pani Co-

stello?" – i wtedy Elizabeth wsiądzie na konia, i wygłosi odpowiedź, którą on i Norma nazywają odpowiedzią Plutarcha. Później Johnowi nie pozostanie już nic innego, jak tylko spróbować naprawić szkody.

Odpowiedź, o której mowa, pochodzi z moralnych esejów Plutarcha. Matka Johna zna ten cytat na pamięć, natomiast on potrafi powtórzyć go nie do końca dokładnie.

„Pytacie, dlaczego nie chcę jeść mięsa. Ja, ze swojej strony, nie potrafię opanować zdumienia, że jesteście w stanie wkładać do ust ciało martwego zwierzęcia, dziwi mnie, że nie czujecie obrzydzenia, przeżuwając poszarpane mięso i przełykając soki pochodzące ze śmiertelnych ran".* Odpowiedź Plutarcha kładzie kres dalszej rozmowie; sprawę załatwia wyraz „soki". Przywołanie Plutarcha jest jak rzucenie rękawicy – nikt nie jest w stanie przewidzieć, co potem się zdarzy.

John wolałby, żeby jego matka nie przyjechała do Appleton. Cieszy się, że może ją znowu zobaczyć, że ona zobaczy wnuki i że jej twórczość i działalność cieszą się uznaniem, ale cena którą on sam za to już płaci i zapłaci, jeżeli wizyta wypadnie nie najlepiej, wydaje mu się zbyt wysoka. Dlaczego Elizabeth nie może być zwyczajną starą kobietą, żyjącą zwyczajnym życiem? Jeżeli chce otworzyć swoje serce na potrzeby zwierząt, to dlaczego nie siedzi w domu i nie otwiera serca na potrzeby swoich kotów?

---

* Plutarch, *Of Eating of Flesh*, w: Regan and Singer, *Animal Rights*, s. 111.

Od tłumaczki: James Serpell w książce *W towarzystwie zwierząt* (tłum. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999) pisze: „Plutarch twierdził, że z natury nie jesteśmy mięsożerni, skoro nie mamy właściwych drapieżnikom narządów, a mięso jemy gotowane. Zachęcał, aby jego polemiści spróbowali chwycić zwierzę zębami i pożreć je na surowo", s. 182–183.

Elizabeth siedzi pośrodku stołu, naprzeciwko rektora Garrarda, John w odległości dwóch nakryć od matki, a Norma dalej, w dole stołu. Jedno miejsce jest wolne i John zastanawia się, dla kogo je przeznaczono.

Ruth Orkin z Wydziału Psychologii opowiada jego matce o eksperymencie z młodą szympansicą, od pierwszych dni życia wychowywaną jak człowiek. Kiedy poproszono ją, aby poukładała fotografie, samiczka bez wahania umieściła swoje zdjęcie razem ze zdjęciami ludzi, nie innych małp.

– Z trudem opieram się pokusie, aby odczytać tę historię w prosty, bezpośredni sposób – mówi Orkin. – Chętnie powiedziałabym, że szympansica chciała, żebyśmy uznali ją za jedną z nas, ale jako naukowiec muszę zachować ostrożność.

– Och, całkowicie się z tym zgadzam – Elizabeth kiwa głową. – W jej umyśle podział na dwie kupki zdjęć mógł mieć mniej oczywiste znaczenie. Na przykład na tych, którzy mogą się swobodnie poruszać, i tych, którzy muszą pozostać w zamknięciu, prawda? Może chciała powiedzieć, że woli znaleźć się wśród wolnych.

– A może po prostu chciała sprawić przyjemność swojemu opiekunowi – wtrąca rektor Garrard. – Powiedzieć, że są do siebie podobni.

– Trochę makiaweliczny pomysł jak na zwierzę, nie wydaje się wam? – odzywa się wysoki blondyn, którego nazwiska John nie dosłyszał.

– Jego współcześni nazywali Machiavellego lisem – mówi Elizabeth.

– Ale to już zupełnie inna sprawa – protestuje blondyn. – Ten przydomek odnosił się do niezwykłych cech lisa i Machiavellego.

– Tak – kiwa głową Elizabeth.

Jak na razie wszystko idzie gładko. Podano zupę z dyni i nikt nie narzeka. Czy John może sobie pozwolić na chwilę relaksu?

Miał rację, na drugie rzeczywiście jest ryba z młodymi ziemniakami, albo fettucine z pieczonym bakłażanem. Garrard zamawia fettucine, podobnie jak John. Spośród jedenastu osób tylko trzy decydują się na rybę.

– To ciekawe, jak często wspólnoty religijne określają się poprzez zakazy i ograniczenia dietetyczne – zauważa Garrard.

– Tak – mówi Elizabeth.

– Interesująca jest szczególnie forma definicji: „Jesteśmy ludźmi, którzy nie jadają węży", na przykład, a nie: „Jesteśmy ludźmi, którzy jadają jaszczurki". Definiujemy się przez to, czego nie robimy, nie przez to, co robimy.

Zanim Garrard został rektorem, zajmował się politologią.

– Wszystko to wiąże się pojęciami czystości i nieczystości – odzywa się Wunderlich, który mimo nazwiska jest Anglikiem. – Koszerne i niekoszerne zwierzęta, czyste i nieczyste zwyczaje. Nieczystość może być bardzo użytecznym pojęciem, decydującym o tym, kto należy, a kto nie należy do grupy.

– Nieczystość i wstyd – wtrąca John. – Zwierzęta nie mają wstydu.

Jest zaskoczony dźwiękiem własnego głosu. Jednak z drugiej strony, dlaczego miałby się nie odezwać? Wieczór układa się całkiem nieźle.

– Otóż to – mówi Wunderlich. – Zwierzęta nie ukrywają swoich odchodów i publicznie uprawiają seks. Mówimy, że nie mają poczucia wstydu i to odróżnia je od nas, lecz podsta-

wowym problemem pozostaje nieczystość. Zwierzęta posiadają nieczyste zwyczaje, więc wykluczamy je spośród siebie. Wstyd czyni z nas ludzkie istoty, wstydzimy się nieczystości. Adam i Ewa – to pierwszy mit. Wcześniej wszyscy byliśmy zwierzętami...

John nigdy dotąd nie słyszał Wunderlicha. Czuje sympatię do tego człowieka, podoba mu się jego powaga, skupienie, takie prosto z Oksfordu, a nawet to, że Wunderlich trochę się jąka. Jakie to umujące w zestawieniu z amerykańską pewnością siebie!

– Niemożliwe, żeby polegało to właśnie na tym – kwestionuje Olivia Garrard, elegancka żona rektora. – To zbyt abstrakcyjne, zbyt mało konkretne. Zwierzęta to istoty, z którymi nie uprawiamy seksu – oto, jak odróżniamy je od siebie. Sama myśl o kopulacji ze zwierzęciem wywołuje w nas dreszcz przerażenia. To jest ten poziom, na jakim zwierzęta są nieczyste, wszystkie zwierzęta. Nie łączymy się z nimi. Oddzielamy to, co czyste, od tego, co nieczyste.

– Ale zjadamy je – odzywa się Norma. – Tym samym łączymy się z nimi. Konsumujemy je, trawimy. Przekształcamy ich ciało w swoje, więc chyba jednak nie o to chodzi. Istnieją szczególne gatunki zwierząt, których mięsa nie jadamy – stąd wniosek, że to one są nieczyste, a nie wszystkie zwierzęta, zwierzęta w ogóle...

Oczywiście Norma ma rację, lecz jednocześnie popełnia błąd – nie powinna wracać w rozmowie do tego, co stoi przed nimi na stole, do jedzenia.

– Grecy czuli, że zarzynanie zwierząt jest złe, myśleli jednak, że mogą zadośćuczynić ofiarom, pozbawiając je życia w sposób rytualny – znowu zabiera głos Wunderlich. – Skła-

dali ofiarę bogom, oddawali im część mięsa i z nadzieją uznawali, że wolno im zatrzymać resztę. To podobny pomysł, jak z dziesięciną. Poproś, aby bogowie pobłogosławili mięso, które będziesz jeść, aby uznali je za czyste.

– Może właśnie stąd wzięli się bogowie – mówi Elizabeth.

W sali zapada cisza.

– Może wymyśliliśmy sobie bogów po to, żeby mieć na kogo zrzucić winę. To oni dali nam pozwolenie na spożywanie mięsa, to oni pozwolili nam bawić się nieczystymi rzeczami. To nie nasza wina, to oni są winni... My jesteśmy tylko ich dziećmi.*

– Tak pani sądzi? – ostrożnym tonem pyta pani Garrard.

– „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi"** – cytuje matka Johna. – Bardzo wygodne rozwiązanie. Bóg powiedział nam, że możemy czynić je sobie poddanymi, więc wszystko w porządku...

Znowu cisza. Wszyscy czekają na dalszy ciąg wypowiedzi

* Serpell cytuje Waltera Burkerta (*Homo necans*), twierdząc, że w świecie starożytnym składnie ofiar ze zwierząt było „użytecznym i wyszukanym sposobem przeniesienia winy. (...) Zwierzę myto, czyszczono i przyozdabiano. (...) Po przyjściu do ołtarza kapłani obmywali się powtórnie. Rozpryskiwano także wodę nad głową zwierzęcia i zachęcano je słowami, aby ją strząsnęło. Kiwanie łbem uważano za oznakę zgody, współdziałania zwierzęcia w składaniu ofiary. (...) Burkert uważa, że bogowie, którym składano te antyczne ofiary, nie byli prawie niczym więcej, jak tylko «niewidzialnym usprawiedliwieniem świątecznej uczty». W Grecji pitagorejczycy i orficy, którzy wierzyli w metempsychozę, potępiali składanie ofiar ze zwierząt jako formę kanibalizmu", wyd. cyt.

** Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2002 (Księga Rodzaju 1,28). (Przyp. tłum.).

Elizabeth. Ostatecznie to ona jest osobą, która dostaje pieniądze za zabawianie obecnych.

– Norma ma rację – ciągnie Elizabeth. – Problem polega na tym, aby zdefiniować, czym różnimy się od wszystkich zwierząt, nie tylko od tak zwanych zwierząt nieczystych. Zakazy dotyczące spożywania niektórych zwierząt – świń i innych – są dość arbitralne. Stanowią one jedynie sygnał, że przekraczamy granicę niebezpieczeństwa, wchodzimy na pole minowe. Pole minowe przepisów i praw dietetycznych. Temat tabu nie ma w sobie żadnej logiki, pole minowe także. Nigdy nie zgadniesz, co wolno ci zjeść i w którym miejscu możesz postawić stopę, chyba że masz specjalną mapę, boską mapę.

– Ależ to zwyczajna antropologia – protestuje Norma. – To wszystko nic nie mówi o naszych współczesnych zachowaniach. Ludzie w naszym świecie nie komponują już diety w oparciu o boskie przyzwolenie. Jeżeli jemy mięso świni, a nie psa, to tylko dlatego, że tak nas wychowano, prawda, Elizabeth? To tylko jeden z naszych zwyczajów.

Elizabeth. Norma daje do zrozumienia, że z Elizabeth łączą ją bliskie więzi. O co jej chodzi, co to za gra? Czy prowadzi matkę prosto w jakąś pułapkę?

– Jest jeszcze obrzydzenie – mówi Elizabeth. – Możliwe, że pozbyliśmy się już bogów, ale nie pozbyliśmy się obrzydzenia, które jest wersją religijnego przerażenia.

– Niesmak nie ma uniwersalnego oblicza – odpowiada Norma. – Francuzi jedzą żaby. Chińczycy jedzą wszystko. W Chinach pojęcie niesmaku po prostu nie funkcjonuje.

Elizabeth milczy.

– Więc może zależy to wyłącznie od tego, co wynieśliśmy z domu, co mama pozwoliła nam jeść, a czego nie...

– Co uznała za czyste, a co nie – mruczy Elizabeth.

– Nie możemy też wykluczyć, że całe to pojęcie czystości i nieczystości ma zupełnie inną funkcję, ma po prostu pomóc pewnym grupom w dokonaniu samookreślenia w sensie negatywnym, samookreślenia jako elity, jako ludzi wybranych – mówi Norma.

John uważa, że teraz Norma posuwa się już za daleko, zaczyna dominować w rozmowie w całkowicie niewłaściwy sposób.

– Jesteśmy ludźmi, którzy powstrzymują się od jedzenia tego czy tamtego i poprzez przestrzeganie tej zasady zaznaczamy swoją wyższość, przynależność do wyższej kasty społecznej – ciągnie Norma. – Jak bramini.

W sali panuje cisza.

– Zakaz jedzenia mięsa u wegetarian to tylko ekstremalna forma zakazu dietetycznego – nie ustępuje Norma. – Zaś zakaz dietetyczny to szybki, prosty sposób samookreślenia się elitarnej grupy. Zwyczaje dietetyczne innych są nieczyste, więc nie możemy jeść ani pić razem z nimi.

Teraz Norma jest już blisko sedna sprawy. W sali daje się wyczuć napięcie, niepokój. Na szczęście jest już po drugim daniu (ryba i tagliatelle zniknęły z talerzy) i kelnerki chodzą wokół stołu, zbierając nakrycia.

– Czytałaś autobiografię Gandhiego, Normo? – pyta Elizabeth.

– Nie.

– Gandhi został wysłany do Anglii na studia prawnicze jako młody człowiek. W tamtym okresie Anglia cieszyła się oczywiście opinią kraju o wyjątkowo dużym spożyciu mięsa, lecz matka Gandhiego poprosiła go, aby przyrzekł, że nie

weźmie mięsa do ust, i zapakowała mu cały kufer jedzenia. Podczas podróży statkiem Gandhi żywił się chlebem, który wynosił z jadalni, i tym, co miał w kufrze. W Londynie czekały go długie poszukiwania mieszkania do wynajęcia i stołówki, w której podawano by tolerowane przez niego potrawy. Stosunki towarzyskie z Anglikami okazały się trudne, ponieważ Gandhi nie mógł przyjmować zaproszeń do angielskich domów ani rewanżować się za gościnność. Dopiero kiedy trafił na pewnego rodzaju margines angielskiego społeczeństwa i poznał fabian, teozofów i przedstawicieli podobnych stowarzyszeń, poczuł się trochę swobodniej. Wcześniej był tylko samotnym i nikomu nieznanym studentem prawa.

– Jaki jest sens tej historii, Elizabeth? – pyta Norma. – Co chcesz przez nią powiedzieć?

– Tylko tyle, że wegetarianizm Gandhiego trudno uznać za demonstrację wyższości. Jego przekonania skazały go na wygnanie na margines społeczeństwa. Zasługą jego geniuszu jest to, że doświadczenia, z jakimi zetknął się na tymże marginesie, uczynił częścią swojej filozofii politycznej...

– Tak czy inaczej, Gandhi nie jest dobrym przykładem – wtrąca blondyn. – Jego wegetarianizm nie wynikał z zaangażowania. Gandhi był wegetarianinem z powodu danej matce obietnicy. Dotrzymał przyrzeczenia, to prawda, ale żałował, że je złożył.

– Nie uważa pan, że matki mogą mieć dobry wpływ na dzieci? – pyta Elizabeth.

Chwila ciszy. Czas, aby John, jako dobry syn, zabrał głos, ale on nie decyduje się na to.

– Jednak pani wegetarianizm bierze się z moralnego prze-

konania, prawda? – odzywa się rektor Garrard, wylewając oliwę na wzburzone fale.

– Nie, raczej nie – odpowiada Elizabeth. – Powoduje mną pragnienie ratowania duszy...

Teraz w sali zapada prawdziwa cisza, przerywana tylko brzękiem talerzyków, kiedy kelnerki rozstawiają przed gośćmi deser.

– Czuję wielki szacunek dla takiej postawy – mówi Garrard. – I dla takiego stylu życia...

– Noszę skórzane buty – oznajmia Elizabeth. – I skórzaną torebkę. Na pana miejscu nie przesadzałabym z szacunkiem.

– Konsekwencja – mamrocze Garrard. – Konsekwencja to chochlik małych umysłów. Można chyba dość łatwo dostrzec różnicę między jedzeniem mięsa a noszeniem skórzanej galanterii...

– Jedno różni się od drugiego tylko stopniem obsceniczności – odpowiada Elizabeth.

– Ja także żywię najgłębszy szacunek dla zasad postępowania opartych na szacunku dla życia – odzywa się dziekan Arendt, po raz pierwszy w czasie dyskusji. – Jestem gotowy uwierzyć, że dietetyczne zakazy nie muszą wynikać tylko z przyzwyczajenia, że u ich podstaw leżą głębokie moralne przekonania. Jednocześnie należy jednak powiedzieć, że cała ta wzniosła struktura wierzeń i przekonań stanowi zamkniętą księgę dla samych zwierząt. Nie da się wytłumaczyć wołu, że jego życie zostanie oszczędzone, podobnie jak nie wytłumaczymy robakowi, że go nie rozdepczemy. W życiu zwierząt różne rzeczy, dobre i złe, po prostu się zdarzają. Wegetarianizm jest więc naprawdę dość dziwaczną umową, ponieważ jedna ze stron, ta, która odnosi korzyści, w ogóle nie jest tego

świadoma. Nie możemy nawet mieć nadziei, że kiedyś tę świadomość zyska. Zwierzęta żyją w pustce świadomości, nie da się temu zaprzeczyć.

Arendt zawiesza głos. Teraz powinna zabrać głos matka Johna, lecz ona tylko rozgląda się dookoła, jakby zmieszana, niepewna i chyba już bardzo zmęczona. John pochyla się ku niej.

– Masz za sobą długi dzień, mamo – mówi. – Czas się zbierać.

– Tak, czas się zbierać – przytakuje Elizabeth.

– Nie napije się pani kawy? – pyta rektor Garrard.

– Nie, po kawie nie mogłabym zasnąć – Elizabeth odwraca się do Arendta. – Dotknął pan istotnej kwestii. Zwierzęta nie mają świadomości, którą bylibyśmy skłonni uznać za świadomość. Najbardziej drażni mnie dalszy ciąg stwierdzenia o braku świadomości. Nie mają świadomości, więc... Więc co? Więc wolno nam je wykorzystywać dla własnych celów? Więc wolno nam je zabijać? Dlaczego? Czymże specjalnym charakteryzuje się ta forma świadomości, która zakłada, że zabijanie jest zbrodnią, skoro zabicie zwierzęcia w naszych oczach nie zasługuje na karę? Czasami...

– Nie mówiąc o niemowlętach – wtrąca Wunderlich.

Wszyscy odwracają się i spoglądają na niego.

– Niemowlęta nie mają samoświadomości, a jednak uważamy, że zabicie małego dziecka jest czymś gorszym i bardziej przerażającym niż zabicie osoby dorosłej.

– Więc? – unosi brwi Arendt.

– Więc cała ta dyskusja o świadomości lub braku świadomości u zwierząt to tylko zasłona dymna. Kiedy przychodzi co do czego, chronimy własny gatunek. Należy chronić dzieci,

ale można zabijać cielęta. Nie sądzi pani, że do tego się to wszystko sprowadza, pani Costello?

– Nie wiem, co myśleć – mówi Elizabeth. – Często zastanawiam się, czym jest myślenie i pojmowanie. Czy naprawdę rozumiemy wszechświat lepiej niż zwierzęta? Rozumienie czegoś często wydaje mi się podobne do zabawy kostką Rubika. Kiedy już poukładamy wszystkie kwadraciki na właściwym miejscu, nagle pojmujemy, jak to działa – co, jak i dlaczego. Krótko mówiąc, wszystko miałoby sens, gdybyśmy mieszkali w kostce Rubika, ale jeżeli nie...

Zapada cisza.

– Wydaje mi się... – odzywa się Norma.

Jednak w tej chwili John podnosi się z miejsca i ku jego wielkiej uldze Norma milknie.

Rektor wstaje i wszyscy pozostali także.

– Wspaniały wykład, pani Costello – mówi rektor. – Prawdziwe pożywienie dla umysłu. Czekamy na następną porcję.

POECI I ZWIERZĘTA

Jest po jedenastej. Elizabeth już się położyła, a John i Norma są na dole i sprzątają bałagan pozostawiony przez dzieci. Później John musi jeszcze przygotować materiały na jutrzejsze zajęcia.

– Idziesz jutro na jej seminarium? – pyta Norma.

– Będę musiał.

– O czym będzie mówiła?

– Podała temat: „Poeci i zwierzęta". Gospodarzem jest Wydział Anglistyki. Wykład odbędzie się w sali seminaryjnej, więc nie sądzę, aby przyszło dużo osób.

– Cieszę się, że będzie mówiła o czymś, na czym się zna. Jej filozofowanie wydaje mi się dość ciężkostrawne.

– Och... Co masz na myśli?

– Na przykład to, co mówiła o ludzkich zdolnościach rozumowania. Sądzę, że chodziło jej o naturę racjonalnego pojmowania, chciała chyba powiedzieć, że rezultat racjonalnego myślenia jest tylko konsekwencją struktury ludzkiego umysłu, że procesy myślowe zwierząt przebiegają w zgodzie ze strukturą ich umysłu, do którego nie mamy dostępu, ponieważ nie władamy ich językiem i vice versa...

– Uważasz, że to nieprawda?

– To zwyczajnie naiwne, mój drogi. Łatwy, płytki relatywizm, który robi wrażenie na studentach pierwszego roku. Szanujmy sposób rozumienia świata każdej istoty – krowy, wiewiórki i tak dalej. W ostatecznym rozrachunku prowadzi to do kompletnego intelektualnego paraliżu. Poświęcasz tyle czasu na oddawanie szacunku punktowi widzenia innych, że nie masz już kiedy myśleć.

– Czy wiewiórka nie postrzega świata na swój własny sposób?

– Ależ tak, wiewiórka ma swój sposób postrzegania świata. Składają się nań żołędzie, drzewa, pogoda, koty, psy, samochody i wiewiórki przeciwnej płci. Składa się nań wiedza, jak te zjawiska współdziałają i jak sama wiewiórka powinna z nimi współdziałać, żeby przetrwać. To wszystko, nie ma nic więcej. Taki jest świat według wiewiórki.

– I mamy co do tego całkowitą pewność?

– W takim stopniu, w jakim nauczyły nas tego setki lat obserwacji wiewiórek. Jeżeli w umyśle wiewiórki tkwi coś jeszcze, to „coś" wymyka się obserwacji. Z praktycznego punktu widzenia umysł wiewiórki jest bardzo prostym mechanizmem.

– Więc Kartezjusz miał słuszność, twierdząc, że zwierzęta są tylko biologicznymi automatami, tak?

– Ogólnie rzecz biorąc, tak. Nie da się odróżnić abstrakcyjnego umysłu zwierzęcego od maszyny, symulującej działanie tego umysłu.

– A z ludźmi jest inaczej?

– Słuchaj, jestem zmęczona, a ty robisz się irytujący. Ludzie rozwijają matematykę, budują teleskopy, wykonują działania, konstruują maszyny, naciskają guziczek i – proszę bardzo! – na Marsie ląduje sonda, zgodnie z przewidywaniami. Właśnie dlatego rozumowanie nie jest po prostu grą, w przeciwieństwie do tego, co mówi twoja matka. Zdolność rozumowania daje nam prawdziwą wiedzę o świecie rzeczywistym. Zdolność ta została poddana badaniom i okazało się, że tak właśnie działa. Jesteś fizykiem, powinieneś to wiedzieć.

– Zgadzam się, że tak to działa, istnieje jednak jakiś punkt na zewnątrz naszego świata, punkt, z którego nasze myślenie i wysyłanie sondy na Marsa bardzo przypomina proces myślenia wiewiórki, a potem jej bieg po orzeszek czy żołądź, nie sądzisz? Mam wrażenie, że mamie chodziło właśnie o to.

– Sęk w tym, że nie ma takiego punktu! Wiem, że brzmi to staroświecko, ale muszę to powiedzieć. Nie istnieje żaden punkt poza umysłem, z którego można wypowiadać się na temat umysłu i osądzać proces rozumowania.

– Może w tym punkcie znajduje się ktoś, kto zrezygnował z racjonalnego rozumowania.

– Prezentujesz jeden z argumentów francuskiego irracjonalizmu i mówisz tak, jak ktoś, kto nigdy nie widział szpitala dla umysłowo chorych i ludzi, którzy naprawdę zrezygnowali z racjonalnego rozumowania!

– Więc może w tym punkcie znajduje się Bóg...

– Na pewno nie, jeżeli Bóg jest Bogiem rozsądku i rozumu. Ten Bóg nie może stanąć poza granicą rozumu.

– Zadziwiasz mnie, Normo. Mówisz jak najprawdziwsza racjonalistka.

– Nie rozumiesz mnie. To twoja matka wybrała dziedzinę i warunki, ja tylko odpowiadam.

– Kto miał zająć to puste miejsce?

– Puste miejsce? Stern, ten poeta.

– Myślisz, że w ten sposób zaprotestował przeciwko jej wywodom?

– Jestem tego pewna. Powinna była dobrze się zastanowić, zanim wystąpiła z porównaniem do Holokaustu. Czułam, jak wszystkim słuchaczom włosy jeżą się na karku.

Następnego dnia okazało się, że rzeczywiście był to protest. Kiedy John pojechał rano na zajęcia, w swojej skrytce na korespondencję znalazł list zaadresowany do matki. Wręczył go jej, gdy wrócił po nią do domu. Przeczytała szybko i z westchnieniem podała kartkę Johnowi.

– Kto to jest? – zapytała.

– Abraham Stern, poeta. Popularny i szanowany, mieszka tutaj od niepamiętnych czasów.

Przebiegł wzrokiem odręcznie napisany list od Sterna.

Droga pani Costello,

Proszę wybaczyć, że nie byłem obecny na wczorajszej kolacji. Czytałem pani książki i wiem, że jest pani poważną osobą, dlatego biorę poważnie wszystko, co powiedziała pani wczoraj w czasie wykładu.

Odniosłem wrażenie, że centralną częścią pani wykładu była kwestia łamania się chlebem, wspólnego zasiadania do stołu. Jeżeli odrzucamy myśl o łamaniu się chlebem z mordercami z Oświęcimia, to czy nadal możemy łamać się chlebem z zabójcami zwierząt?

Dla własnych celów wykorzystała pani dobrze znane porównanie wymordowanych europejskich Żydów ze zabijanym w rzeźniach bydłem. Żydzi ginęli jak bydło, a więc bydło ginie jak Żydzi, mówi pani. Jest to sztuczka słowna, której nie chcę i nie jestem w stanie zaakceptować. Błędnie pojmuje pani istotę porównania jako takiego, powiedziałbym nawet, że robi to pani celowo, posuwając się do bluźnierstwa. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, lecz Bóg nie jest podobny do człowieka. Fakt, że Żydzi byli traktowani jak bydło, nie oznacza, że bydło jest traktowane jak Żydzi – to odwrócenie pojęć obraża pamięć pomordowanych i w tandetny sposób kupczy przerażającą historią obozów śmierci.

Proszę mi wybaczyć bezpośredniość. Powiedziała pani, że jest za stara, aby marnować czas na miłe słówka, a ja również jestem starym człowiekiem.

Z wyrazami szacunku,
Abraham Stern

John odwozi matkę na Wydział Anglistyki i jedzie na spotkanie, które ciągnie się bez końca. Kiedy wreszcie dociera do sali seminaryjnej w Stubbs Hall, jest czternasta trzydzieści.

Wykład już trwa, więc John cicho siada blisko drzwi.

– W tego rodzaju poezji zwierzęta są symbolami ludzkich cech – mówi Elizabeth. – Lew stanowi uosobienie odwagi, sowa mądrości i tak dalej. Nawet w wierszu Rilkego pantera ma przywodzić na myśl coś innego.* Roztapia się w tańcu energii wokół pewnego centrum – obraz ten zapożyczony jest z fizyki, fizyki cząsteczek elementarnych. Rilke nie wychodzi

* Pantera
W Ogrodzie Botanicznym, Paryż

Tak ją znużyły mijające pręty,
że jej spojrzenie całkiem się zamąca.
Jakby miał tysiąc prętów świat zaklęty
I nie ma świata prócz prętów tysiąca.

Jej miękki chód na opór nie napotka,
wędrując wewnątrz najmniejszego pola –
to jakby taniec siły wokół środka,
w którym zdrętwiała trwa ogromna wola.

Niekiedy źrenic unosi zasłonę
cicho. – I obcy obraz się przedziera.

poza ten punkt – pantera jest dla niego żywym ucieleśnieniem siły, która zostaje uwolniona w wyniku wybuchu nuklearnego, lecz tu jest uwięziona nie tyle przez pręty klatki, przez to, co wymuszają one na zwierzęciu: koncentryczny, powtarzający się ruch w kształcie pętli, pozostawiający wolę w stanie narkotycznego uśpienia, ogłupienia.

Pantera Rilkego? Jaka pantera? John jest pewny, że na jego twarzy maluje się wyraz kompletnego zagubienia. Siedząca obok dziewczyna podsuwa mu odbite na ksero teksty trzech wierszy: *Pantery* Rilkego oraz dwóch utworów Teda Hughesa – *The Jaguar* („Jaguara") i *Second Glance at a Jaguar* („Drugiego spojrzenia na jaguara"). John nie ma dość czasu, aby je przeczytać.

– Hughes przedstawia zupełnie inny obraz niż Rilke – ciągnie jego matka. – Wykorzystuje tę samą scenerię (ogród zoologiczny), lecz u niego to tłum trwa bez ruchu, a w tłumie mężczyzna, poeta, oczarowany, zachwycony i przerażony, oszołomiony do granic możliwości. W przeciwieństwie do pantery, jaguar widzi wszystko ostro i dokładnie, jego oczy przenikają mrok przestrzeni. Klatka nie ma dla niego żadnego waloru rzeczywistości, ponieważ on sam znajduje się gdzie indziej. Gdzie indziej, jako że jego świadomość jest raczej kinetyczna niż abstrakcyjna; ruchy mięśni przemieszczają go w przestrzeni o charakterze zupełnie innym niż trójwymiarowe pudło Newtona, w kolistej przestrzeni, która sama zwraca się ku sobie.

Idzie przez ciała milczenie stężone –
– i w głębi serca bezgłośnie umiera.

Rainer Maria Rilke, *Poezje*, tłum. Leopold Lewin, red. Julian Przyboś, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957. (Przyp. tłum.).

Tak więc, nie rozważając tu kwestii etycznych zamykania w klatkach dużych zwierząt, możemy powiedzieć, że Hughes zmierza w kierunku innego sposobu istnienia w świecie, sposobu nie do końca nam obcego, ponieważ doświadczenie przed klatką wydaje się należeć do egzystencji we śnie, mieszczącej się w nieświadomości zbiorowej. W tych wierszach jaguara rozpoznajemy nie po tym, jak wygląda, lecz po sposobie poruszania się. Ciało jest takie, jak się porusza lub jak poruszają się w nim prądy życia. Wiersze Hughesa zachęcają nas, abyśmy wyobrazili sobie taki sposób poruszania się, weszli w organizm, który się porusza, wyobrazili sobie, że nim jesteśmy.

Podkreślam, że w przypadku Hughesa chodzi nie o wejście w umysł innej istoty, lecz w jej ciało. Na taką właśnie poezję chciałabym dziś zwrócić waszą uwagę – na poezję, która nie usiłuje odnaleźć w zwierzęciu idei istnienia, która nie mówi o zwierzęciu, lecz jest zapisem połączenia się z nim.

Szczególną cechą takich połączeń jest to, że niezależnie od intensywności, jaka im towarzyszy, pozostają sprawą całkowicie obojętną dla przedmiotu uczuć. Pod tym względem różnią się od wierszy miłosnych, których intencją jest poruszenie przedmiotu.

Nie chcę powiedzieć, że zwierzęta nie dbają o to, co do nich czujemy, kiedy jednak odwrócimy prąd uczucia, przepływającego między nami i zwierzęciem, na zawsze odrywamy je od jego przedmiotu, tak więc wiersz nie jest darem dla przedmiotu, jak to jest w przypadku utworu miłosnego. Mieści się w ramach całkowicie ludzkiej ekonomii, w której zwierzę nie ma żadnego udziału. Czy to jasna odpowiedź na pańskie pytanie?

Ktoś jeszcze trzymał w górze rękę – wysoki, młody mężczyzna w okularach. Powiedział, że nie zna dobrze twórczości Teda Hughesa, lecz o ile mu wiadomo, to poeta ma gospodarstwo rolne gdzieś w Anglii i hoduje tam owce. Oznacza to, że albo zajmuje się owcami jako przedmiotami poetyckimi (w tym momencie po sali przelatuje stłumiony śmiech), albo jest prawdziwym ranczerem, hodującym owce na sprzedaż.

– Jak to się ma do pani wczorajszego wykładu? Nie ukrywała pani, że jest przeciwna zabijaniu zwierząt na mięso?

– Nie miałam okazji poznać Teda Hughesa – odpowiada Elizabeth. – Nie mogę więc określić, jakim jest farmerem, proszę jednak pozwolić, abym udzieliła panu odpowiedzi na innym poziomie... Nie mam żadnych podstaw, aby sądzić, że Hughes uważa, iż jego wrażliwość jest czymś wyjątkowym. Wręcz odwrotnie, wydaje mi się, że wierzy on, iż odzyskuje wrażliwość posiadaną przez naszych przodków, a utraconą przez nas (Hughes postrzega tę stratę w kategoriach raczej ewolucyjnych niż historycznych, ale to już inna kwestia). Powiedziałabym, że Hughes uważa, iż jego spojrzenie na zwierzęta niczym nie różni się od spojrzenia myśliwego z okresu paleolitu.

Stawia go to w rzędzie poetów, którzy zwracają się ku prymitywizmowi i odrzucają skłonność ku myśli abstrakcyjnej, jaką zdradza świat zachodni, wśród twórców takich jak Blake i Lawrence, Gary Snyder w Stanach Zjednoczonych czy Robinson Jeffers, a także Hemingway w okresie polowań i upodobania do walk z bykami.

Wydaje mi się, że walka z bykami kieruje nas na właściwy trop. Entuzjaści tej rozrywki uważają, że zabiciu zwierzęcia należy nadać wymiar rytuału i okazać pokonanemu szacunek

ze względu na jego siłę i odwagę. Zwyciężywszy go, należy go zjeść, aby wejść w posiadanie wspomnianych cech. Trzeba spojrzeć zwyciężonemu w oczy, zanim zada mu się śmierć, później zaś podziękować mu i śpiewać o nim pieśni.

Możemy nazwać to prymitywizmem. Jest to postawa łatwa do krytykowania i wykpiwania, głęboko męska i szowinistyczna postawa, której wycieczki w świat polityki wydają się niewarte uwagi, lecz mimo wszystko nie jest ona całkowicie pozbawiona atrakcyjności na poziomie etycznym.

Jest jednak także mało praktyczna. Nie da się sprawić, aby cztery miliardy ludzi praktykowało sztukę matadorską lub strzelało do jeleni z łuku. Jest nas za dużo. Nie ma czasu, aby okazywać szacunek wszystkim zwierzętom, które są nam potrzebne jako późniejsze pożywienie. Nie potrafimy obyć się bez fabryk śmierci, fabryk zwierząt. Chicago pokazało nam, jak to się robi – to właśnie stamtąd naziści zaczerpnęli pomysł, jak przetwarzać zwłoki.

Wracajmy jednak do Hughesa. Mówi pan, że mimo prymitywistycznej otoczki Hughes jest rzeźnikiem, co więc robię w jego towarzystwie?

Chciałabym tu powiedzieć, że od pisarzy uczymy się więcej, niż oni sami zdają sobie z tego sprawę. Wprowadzając postać jaguara, Hughes pokazuje nam, że my także możemy ucieleśnić zwierzęta poprzez proces zwany inwencją poetycką, łączący oddech i odczucia w sposób, który pozostaje i pozostanie niewyjaśniony. Pokazuje nam, jak sprawić, aby żywe ciało stało się częścią nas samych. Kiedy czytamy wiersz o jaguarze i później spokojnie go sobie przypominamy, na krótką chwilę stajemy się jaguarem. Zwierzę napina mięśnie wewnątrz naszych mięśni, przejmuje nasze ciało, jest nami.

Na razie wszystko wydaje mi się jasne. Sądzę, że Hughes także zgodziłby się z tym, co powiedziałam do tej pory. Przypomina to mieszankę szamanizmu, opanowania przez ducha i psychologii archetypicznej, które są bliskie poecie. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z prymitywnym doświadczeniem (liryczne „ja" staje twarzą w twarz ze zwierzęciem), prymitywistycznym wierszem oraz prymitywistyczną teorią poezji, która to wszystko usprawiedliwia.

Jest to także poezja, która powinna być zrozumiała i bliska myśliwym oraz tym, których nazywam „ekologicznymi menedżerami". Kiedy poeta (Hughes) staje przed klatką, patrzy na konkretnego jaguara i jest opanowany przez życie tegoż właśnie zwierzęcia. Tak musi być. Jaguary w ogóle, jako gatunek i pojęcie, nie będą w stanie go poruszyć, ponieważ nie potrafimy doświadczać i przeżywać abstrakcji. Niemniej jednak wiersz Hughesa jest o tym jaguarze, o cechach tego gatunku, znajdujących wcielenie w tym konkretnym zwierzęciu. Także i później, we wspaniałych wierszach o łososiu, Hughes pisze o tych rybach jako przejściowych mieszkańcach życia łososi, biografii łososi. Mimo całej barwności i konkretności w poezji Hughesa kryje się cień platońskich idei.

W wizji ekologicznej łosoś, rzeczne wodorosty oraz wodne insekty łączą się w wielkim, złożonym tańcu z ziemią i pogodą. Całość jest czymś więcej niż sumą elementów. W tańcu każdy organizm ma do odegrania pewną rolę i to te różnorodne role, a nie istoty, które je odgrywają, biorą udział w tańcu. Jeśli chodzi o odtwórców ról, to dopóki się pojawiają, nie musimy zwracać na nich szczególnej uwagi.

Wspomniałam tu o platońskich ideach i znowu do tego

wracam. Patrzymy na żywą istotę, lecz nasz umysł skupiony jest na systemie interakcji, które stanowią ziemskie, materialne ucieleśnienie istnienia.

Mamy tu do czynienia z przerażającą ironią. Filozofia ekologiczna, która każe nam żyć obok innych stworzeń, usprawiedliwia samą siebie, odwołując się do idei, idei wyższego gatunku niż jakakolwiek żyjąca istota. Do idei, której (i właśnie tu dostrzegam największą, najstraszliwszą ironię) nie jest w stanie pojąć żadna istota poza Człowiekiem. Każde żywe stworzenie walczy o swoje własne życie i poprzez tę walkę odrzuca możliwość, że łosoś czy komar stoją w porządku ważności niżej od idei łososia czy idei komara. Kiedy widzimy, jak łosoś walczy o życie, mówimy, że tak został zaprogramowany i uwarunkowany; razem ze świętym Tomaszem z Akwinu dochodzimy do wniosku, że łosoś tkwi w więzach naturalnego, wrodzonego niewolnictwa, że brak mu samoświadomości.

Zwierzęta nie opowiadają się za ekologią, nawet etnobiolodzy nie wysuwają takich twierdzeń. Nawet etnobiolodzy nie mówią, że mrówka poświęca swoje życie dla przedłużenia istnienia gatunku. Z ich słów wynika coś trochę innego – że mrówka ginie, i że celem jej śmierci jest utrwalenie, przedłużenie istnienia gatunku. Życie gatunku jest siłą, która działa i przemawia przez jednostkę, lecz której jednostka nie jest w stanie pojąć. W tym sensie idea ta jest wrodzona i włada mrówką tak, jak program włada komputerem.

My, menedżerowie ekologii (przepraszam, że ciągnę ten wątek, wiem, iż wybiegam poza pańskie pytanie, ale zaraz skończę) pojmujemy ten wielki taniec, możemy więc decydować, ile pstrągów można złowić i ile jaguarów schwytać, aby

nie zakłócić jego równowagi. Jedynym organizmem, nad którym nie mamy władzy, o którego życiu i śmierci nie decydujemy, jest Człowiek. Dlaczego? Ponieważ Człowiek jest inny. Człowiek rozumie ten taniec, w przeciwieństwie do innych tancerzy. Człowiek jest istotą wyposażoną w intelekt...

Elizabeth mówi dalej, natomiast John zaczyna błądzić myślami. Słyszał już te jej antyekologiczne teorie. Sam uważa, że wiersze o jaguarach są oczywiście bardzo interesujące, ale trudno byłoby wyobrazić sobie grupę Australijczyków, skupionych dookoła owcy, słuchających jej głupiego „meee..." i piszących o tym wiersze. Czyż nie to właśnie jest najbardziej podejrzane w całej tej kwestii obrony praw zwierząt – że musi opierać się na obrazach głęboko zamyślonych goryli, seksownych jaguarów i słodziutkich pand, ponieważ te zwierzęta, o które naprawdę toczy się walka, kurczęta i świnie, nie wspominając już o białych szczurach i krewetkach, nie budzą niczyjego zainteresowania?

Teraz pytanie zadaje Elaine Marx, która poprzedniego dnia wygłosiła wprowadzenie do wykładu.

– Powiedziała pani, że do dziś rozmaitymi kryteriami – Czy ta istota ma rozum? Czy potrafi mówić? – posługiwano się w złej wierze, głównie po to, aby usprawiedliwić rozróżnienie między człowiekiem a innymi naczelnymi, w rzeczywistości nieistniejące, i, co za tym idzie, usprawiedliwić wykorzystywanie zwierząt. Jednak sam fakt, że występuje pani przeciwko temu sposobowi rozumowania i obnaża jego fałsz, oznacza, że pokłada pani pewną wiarę w potędze rozumu, prawdziwego rozumu, przeciwieństwa fałszywego. Postaram się skonkretyzować to pytanie na przykładzie Lemuela Guliwera. W *Podróżach Guliwera* Swift przedstawia wizję utopii rozumu, kraju tak zwanych Houyhnhnmów.* Okazuje się, że nie ma tam miejsca dla Guliwera, istoty, którą Swift uznaje za najbardziej podobną do nas, jego czytelników. Jednak kto z nas chciałby zamieszkać w krainie Houyhnhnmów, z jej racjonalnym wegetarianizmem, racjonalnym rządem i racjonalnym podejściem do miłości, małżeństwa i śmierci? Czy jakiekolwiek stworzenie, choćby koń, chciałoby żyć w tak idealnie uregulowanym, totalitarnym społeczeństwie? Dla nas jeszcze ważniejsze jest chyba pytanie, jak wygląda rozwój tak absolutnie uporządkowanych społeczności – czy nie jest tak, że albo załamują się i przestają istnieć, albo przekształcają się w państwa militarystyczne? Konkretyzując – czy nie wymaga pani za dużo od przedstawicieli rodzaju ludzkiego, kiedy żąda pani, abyśmy całkowicie odrzucili wykorzystywanie innych stworzeń i okrucieństwo? Czy w naturze ludzkiej nie leży raczej akceptacja naszej ludzkości – nawet z jej mięsożernymi skłonnościami – niż, jak w przypadku Guliwera, tęsknota za stanem, którego nigdy nie uda mu się osiągnąć, i to z bardzo prostej przyczyny: bo stan ten nie leży w jego naturze, która jest naturą ludzką?

– Ciekawe pytanie – odpowiada matka Johna. – Uważam, że Swift jest wyjątkowo intrygującym pisarzem. Weźmy na przykład jego *Modest Proposal* („Skromną propozycję"). Kiedykolwiek rozpoczyna się dyskusja o tym, jak odczytać tezy zawarte w jakiejś książce, przysłuchuję się jej z wielkim zainteresowaniem. Wszyscy uważają, że w *Modest Proposal* Swiftowi wcale nie chodzi o to, co mówi, a w każdym razie wydaje się mówić. Swift mówi, czy wydaje się mówić, że irlandzkie ro-

* Koni obdarzonych rozumem. (Przyp. red.).

dziny mogłyby zarobić na utrzymanie, hodując dzieci na stoły swoich angielskich panów i władców. Pośpiesznie zapewniamy, że Swift nie mógł myśleć w ten sposób, bo przecież wszyscy wiemy, że zabijanie i zjadanie ludzkich niemowląt to budząca najgłębsze przerażenie ohyda, zbrodnia zasługująca na najwyższe potępienie. Po chwili dodajemy jednak, że jeśli dobrze się nad tym zastanowić, to Anglicy w pewnym sensie zabijają ludzkie niemowlęta, ponieważ pozwalają im umierać z głodu. Tak więc, w gruncie rzeczy, Anglicy popełniają ohydną zbrodnię, zasługującą na najwyższe potępienie.

Tak wygląda ortodoksyjny sposób odczytania książki Swifta. Zadaję sobie jednak pytanie, dlaczego w tak bezwzględny sposób przedstawia się ją i tłumaczy młodym czytelnikom. Nauczyciele twierdzą, że właśnie tak należy odczytywać Swifta, nie inaczej. Skoro więc ohydą jest zabijanie i zjadanie ludzkich niemowląt, to dlaczego teza ta nie obejmuje zabijania i zjadania prosiąt? Skoro chcemy widzieć w Swifcie mrocznego ironistę, a nie płytkiego pamflecistę, to może warto byłoby uważniej przyjrzeć się przesłankom, które czynią jego filozoficzną przypowiastkę tak łatwą do przełknięcia.

Pozwólcie, że wrócę do *Podróży Guliwera*.

Z jednej strony stoją Jahusowie*, którzy kojarzą się z surowym mięsem, odorem ekskrementów i tym, co przywykliśmy nazywać bestialstwem, z drugiej Houyhnhnmowie, kojarzący się z trawą, cudownymi zapachami i racjonalnym panowaniem nad namiętnościami. Pośrodku tkwi Guliwer, który chciałby być Houyhnhnmem, ale zdaje sobie sprawę, że w głębi serca jest Jahusem. Do tego momentu wszystko jest jasne,

* Zwierzęta w ludzkiej postaci. (Przyp. red.).

prawda? Teraz powstaje jednak pytanie, podobnie jak w przypadku *Modest proposal*, jak odczytać tę opowieść.

Jeszcze jedno spostrzeżenie – konie wyrzucają bohatera Swifta ze swojej krainy. Pozornie przyczyną tej decyzji jest to, że Guliwer nie przystaje do ich poziomu racjonalności, ale naprawdę chodzi o to, że nieszczęsny podróżnik nie wygląda na konia, lecz na przebranego Jahusa. W ten sposób okazuje się, że standard rozumu, przyjęty przez mięsożerne istoty dwunożne, aby usprawiedliwić przyznanie sobie samym wyjątkowego statusu, może być równie dobrze przyjęty przez roślinożerne czteronożne.

Standard rozumu. Odnoszę wrażenie, że *Podróże Guliwera* mieszczą się w opracowanym przez Arystotelesa trzyczęściowym podziale na bogów, zwierzęta i ludzi. Dopóki próbujemy dopasować trzech aktorów do tylko dwóch kategorii (którzy z nich mieliby być zwierzętami, a którzy ludźmi?), nie możemy zrozumieć przypowieści. Podobnie rzecz się ma z Houyhnhnmami. Można powiedzieć, że w pewnym sensie są oni bogami, istotami zimnymi, apollońskimi. Zadają sobie pytanie, czy Guliwer jest bogiem, czy zwierzęciem i usiłują dopasować go do jednej z tych dwóch kategorii. Uważają, że jest to jak najbardziej właściwy test, podczas gdy my instynktownie czujemy, że coś tu jest nie tak.

Od pierwszej lektury *Podróży Guliwera* zastanawiał mnie fakt, że główny bohater zawsze podróżuje sam (jest to punkt widzenia osoby wywodzącej się z narodu kolonizatorów, rzecz jasna). Guliwer wyrusza na wyprawy badawcze po nieznanych krainach, ale nie schodzi na nowy ląd z oddziałem zbrojnych, chociaż właśnie tak wyglądało to w rzeczywistości. W utworze Swifta nie znajdziemy opisu wydarzeń, które we

wspomnianej rzeczywistości musiałyby nastąpić po pionierskich wysiłkach Guliwera – brak tu historii następnych ekspedycji, jakich celem byłoby skolonizowanie krainy Liliputów czy wyspy Houyhnhnmów.

Zadaję pytanie, sobie i wam: co by było, gdyby Guliwer wylądował z grupą uzbrojonych ludzi, zastrzelił kilku Jahusów, kiedy wydaliby im się groźni, a następnie, z głodu i braku zapasów, zastrzelił konia i podzielił jego mięso między siebie i swoich podkomendnych? Co stałoby się wtedy z nieco zbyt uporządkowaną, jasną i sprzeczną z historią opowieścią Swifta? Takie wydarzenie na pewno wstrząsnęłoby Houyhnhnmami i objawiło im, że poza bogami i zwierzętami istnieje jeszcze trzecia kategoria, ludzie, i że ich były gość, Guliwer, jest człowiekiem. Pojęliby także, że jeśli konie są ucieleśnionym rozumem, to ludzie są ucieleśnioną siłą fizyczną.

Zajęcie wyspy i rzeź zamieszkujących ją zwierząt – to właśnie działania, które Odyseusz i jego ludzie podejmują na Trinakii, świętej wyspie Apollina. Apollo karze ich za to bezlitośnie i bezwzględnie. Ta historia z kolei przywołuje wspomnienie dawniejszych wierzeń z czasów, kiedy byki były bogami, a zabicie i zjedzenie bóstwa ściągało na winnego klątwę.

Wybaczcie mi rozmaite niejasności tej odpowiedzi. Tak, nie jesteśmy końmi i nie posiadamy ich rzucającego się w oczy, racjonalnego, nagiego piękna, przeciwnie, jesteśmy podrzędnymi w stosunku do koni naczelnymi, znanymi jako ludzie. Mówicie, że nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zaakceptować ten status i tę naturę. Doskonale, zróbmy to, ale spróbujmy także odczytać opowieść Swifta w jej pełnym znaczeniu; przyznajmy, że zgodnie z historią przyjęcie statusu człowieka pociąga za sobą mordowanie i zniewalanie gatunku boskich lub

stworzonych przez bóstwa stworzeń, to zaś ściąga na nas klątwę.

Jest piętnaście po trzeciej. Mniej więcej za dwie godziny rozpocznie się ostatni wykład Elizabeth. John prowadzi matkę do swego gabinetu. Idą ścieżkami wśród drzew, z których opadają ostatnie liście tej jesieni.

– Naprawdę wierzysz, że wykłady o poezji przyczynią się do zamknięcia rzeźni, mamo?

– Nie.

– Więc dlaczego to robisz? Powiedziałaś, że masz dość mądrych dyskusji, których uczestnicy dowodzą, że zwierzęta mają dusze lub ich nie mają, ale czy poezja nie jest także formą takiej dyskusji? Czy wyrażanie podziwu dla mięśni wielkich kotów w pięknych wersach nie sprowadza się do tego samego? Czy nie próbowałaś dowieść, że rozmowy i dyskusje niczego nie zmieniają? Wydaje mi się, że zachowania, które chciałabyś zmienić, są zbyt elementarne, zbyt głęboko uwarunkowane, aby dotrzeć do nich poprzez dyskutowanie. Mięsożerność jest wyrazem czegoś naprawdę głęboko ukrytego w naturze ludzi, podobnie jak i jaguarów. Nie chciałabyś chyba karmić jaguara soją.

– Nie, bo jaguar nie pożyłby długo na takiej diecie. Ludzie nie umierają, kiedy przestają jeść mięso.

– Nie umierają, to prawda, ale wcale nie chcą być wegetarianami. Lubią jeść mięso, jest w tym coś, co sprawia im atawistyczną przyjemność, oto brutalna prawda. Brutalną prawdą jest także to, że zwierzęta w pewnym sensie zasługują na to, co im się przydarza. Po co tracić czas, próbując im pomóc, skoro same nie chcą sobie pomóc? Niech się duszą we włas-

nym sosie. Gdyby ktoś zapytał mnie, jaki jest, ogólnie rzecz biorąc, nasz stosunek do zwierząt, które zjadamy, odpowiedziałbym: pogarda. Traktujemy je źle, ponieważ nimi gardzimy, a gardzimy nimi, ponieważ nie próbują się bronić.

– Nie przeczę, że tak właśnie jest – odpowiada jego matka. – Ludzie narzekają, że traktujemy zwierzęta jak przedmioty, jak rzeczy, lecz w gruncie rzeczy my traktujemy je jak jeńców wojennych. Wiesz, że kiedy otwarto pierwsze ogrody zoologiczne, strażnicy musieli bronić zwierzęta przed atakami ze strony zwiedzających? Ludzie uznali, że zwierzęta pokazuje im się po to, aby mogli je obrażać, obrzucać błotem, zupełnie jak jeńców prowadzonych w triumfalnych pochodach. Kiedyś prowadziliśmy ze zwierzętami wojnę, którą nazwaliśmy polowaniem, chociaż tak naprawdę wojna i polowanie to jedno i to samo (Arystoteles doskonale to rozumiał).* Ta wojna trwała miliony lat. Zdecydowane zwycięstwo odnieśliśmy dopiero kilkaset lat temu, po wynalezieniu broni palnej. Dopiero od tamtego momentu mogliśmy pozwolić sobie na współczucie, tyle że jego warstwa jest bardzo cienka, a pod nią kryje się dużo bardziej prymitywne podejście do zwierząt. Jeńcy nie należą do naszego plemienia i możemy z nimi robić to, co chcemy. Możemy składać ich w ofierze naszym bogom, podrzynać im gardła, wydzierać serca z piersi, wrzucać je do ognia. Postępowanie z jeńcami wojennymi nie jest objęte żadnymi regulacjami prawnymi.

– I to z tego chciałabyś wyleczyć ludzkość?

* „Dlatego i sztuka wojenna z natury będzie poniekąd sztuką zdobywania własności" (część jej stanowi też sztuka myśliwska). Arystoteles, *Polityka*, tłum. i opr. Ludwik Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, księga I, 3,8, s. 21.

– Sama już nie wiem, co chciałabym zrobić. Nie chcę tylko milczeć i siedzieć z założonymi rękami, to wszystko.

– No dobrze, ale przecież zwykle nie zabija się jeńców wojennych. Robi się z nich niewolników...

– Nasze stada są właśnie społecznościami niewolników, słusznie to ująłeś. Ich zadaniem jest płodzenie młodych dla nas, na nasze potrzeby. Nawet kopulacja staje się formą ciężkiej pracy. Nie nienawidzimy ich, ponieważ nie zasługują już na nienawiść. Patrzymy na nie z pogardą, tak jak powiedziałeś.

– Są jednak zwierzęta, które darzymy nienawiścią, na przykład szczury – mówi John. – Szczury nigdy się nie poddały, wciąż z nami walczą. Uformowały podziemne oddziały w naszych kanałach ściekowych. Nie wygrywają, ale i nie przegrywają. Nie mówię już o insektach i mikrobach, bo one być może odniosą zwycięstwo w walce z człowiekiem, a z całą pewnością nas przeżyją.

Ostatnia sesja wizyty matki Johna w Appleton ma mieć formę debaty. Przeciwnikiem Elizabeth będzie wysoki, jasnowłosy mężczyzna, który poprzedniego wieczoru był na oficjalnej kolacji, Thomas O'Hearne, profesor filozofii w Appleton.

Uzgodniono, że O'Hearne będzie miał trzy możliwości przedstawienia opinii, a matka Johna trzy możliwości odpowiedzi. Ponieważ O'Hearne uprzejmie przysłał Elizabeth krótkie streszczenie opinii, które zamierza przedstawić, wie ona, przynajmniej z grubsza, co jej oponent powie.

– Moim pierwszym zastrzeżeniem wobec ruchu obrony praw zwierząt jest to, że nie rozpoznając swojej historycznej natury, ryzykuje przekształcenie się, podobnie jak ruch obro-

ny praw człowieka, w kolejną zachodnią krucjatę przeciwko praktykom reszty świata – zaczyna O'Hearne. – Tym samym ruch ten może zacząć postrzegać jako uniwersalne to, co wynika wyłącznie z jego własnych wzorców.

W tym miejscu O'Hearne krótko przedstawia powstanie stowarzyszeń obrony zwierząt w Wielkiej Brytanii i Ameryce w dziewiętnastym wieku.

– W kwestii praw człowieka przedstawiciele innych kultur oraz tradycji religijnych zupełnie słusznie odpowiadają, że posiadają własne normy i nie widzą powodu, dlaczego mieliby przyjmować te, które narzuca im Zachód. Mówią także, że mają własne normy traktowania zwierząt i nie widzą powodu, aby przyjąć nasze, zwłaszcza że my sami wymyśliliśmy je i przyjęliśmy tak niedawno – ciągnie. – We wczorajszym wystąpieniu bardzo ostro skrytykowała pani Kartezjusza, chociaż to nie on wpadł na pomysł, że zwierzęta należą do innego gatunku niż ludzie; Kartezjusz jedynie sformalizował tę ideę w nowy sposób. Idea, że mamy obowiązek traktować zwierzęta ze współczuciem i zrozumieniem (obowiązek wobec zwierząt, nie nas samych), jest bardzo świeża, bardzo zachodnia i bardzo anglosaska. Dopóki będziemy twierdzić, że mamy dostęp do etycznie uniwersalnych zasad, na które inne tradycje pozostają ślepe, i próbować narzucać je ich przedstawicielom, posługując się propagandą czy nawet naciskami ekonomicznymi, będziemy napotykać opór, i to opór całkowicie usprawiedliwiony.

Teraz swój punkt widzenia przedstawia Elizabeth.

– Zastrzeżenia, które pan wyraża, są bardzo ważne, profesorze i nie jestem pewna, czy potrafię rozwiać te wątpliwości. Jeśli chodzi o historię, to naturalnie ma pan rację. Zasady do-

brego traktowania zwierząt stały się normą społeczną dopiero niedawno, w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu, może dwustu lat, i tylko w części świata. Słusznie łączy pan tę historię z historią praw człowieka, ponieważ zainteresowanie prawami zwierząt jest, w kategoriach historycznych, pochodną szerszych zainteresowań filantropijnych, między innymi losem niewolników i dzieci.* Zasady dobrego traktowania zwierząt, niejako przyznawanie im prawa przynależności do naszego gatunku, obejmują jednak większą część świata, niż pan twierdzi. Posiadanie ulubionych zwierząt nie jest bynajmniej pomysłem przedstawicieli świata Zachodu. Pierwsi podróżnicy, którzy dotarli do Ameryki Południowej, napotkali tam osady, gdzie ludzie i zwierzęta żyli razem. Nie sposób także zaprzeczyć, że dzieci wszędzie w zupełnie naturalny sposób bawią się i żyją ze zwierzętami, nie dostrzegając granicy, która dzieli świat ludzi od świata zwierząt. Granicę tę trzeba im dopiero pokazać – dzieci muszą nauczyć się, że ona istnieje, podobnie jak muszą nauczyć się, że zwierzęta można zabijać i zjadać.

Wracając do Kartezujsza, chciałabym tylko powiedzieć, że brak continuum między zwierzętami i ludźmi, który myśliciel dostrzegał, był wynikiem niedostatku informacji. W czasach Kartezjusza nauka nie znała wielkich małp ani wysoko rozwiniętych ssaków morskich, nie było więc przyczyny, aby podważać twierdzenie, iż zwierzęta nie potrafią myśleć. Nauka nie miała też wtedy dostępu do wykopalisk i odkryć, które ujawniają istnienie stopniowego continuum, stopniowanej li-

* James Turner, *Reckoning with the Beast*, John Hopkins University Press, Baltimore 1980, rozdział 1.

nii istot antropoidalnych, ciągnącej się od wyższych naczelnych aż do *homo sapiens*, antropoidów wytępionych przez człowieka na przestrzeni jego rozwoju i drogi do władzy.*

Przyznaję panu rację, jeśli chodzi o pierwszy argument, dotyczący zachodniej arogancji kulturowej, sądzę jednakże, że jak najbardziej właściwe jest, aby ci, którzy doprowadzili do swoistej industrializacji życia zwierząt i usprawnień w wykorzystaniu ich ciał, jako pierwsi podjęli starania zmierzające do zadośćuczynienia...

O'Hearne przedstawia drugą tezę.

– Z mojej lektury źródeł naukowych wynika, że wysiłki, których celem jest wykazanie, iż zwierzęta potrafią myśleć strategicznie, przyjmować ogólne idee lub komunikować się w sposób symboliczny, przyniosły bardzo skromne efekty. Małpy stojące na wysokim szczeblu drabiny rozwoju umieją w najlepszym wypadku upodobnić się do istoty ludzkiej, która ma poważne problemy z wypowiadaniem się i jest niedorozwinięta umysłowo. Skoro tak, to czy zwierzęta, nawet te rozwinięte, rzeczywiście niesłusznie uważamy za należące do zupełnie innej kategorii pod względem prawnym i etycznym? Czy nie jest to wyjście lepsze od przydzielania ich do tego przygnębiającego ludzkiego podświata? Dlaczego nie mielibyśmy dostrzec mądrości tradycyjnego punktu widzenia, zgodnie z którym zwierzęta nie mogą posiadać normalnych praw, ponieważ nie są osobami prawnymi, nawet potencjalnie, jak płody ludzkie? Wypracowując zasady, które mają rządzić naszymi kontaktami ze zwierzętami, być może rozsądniej by-

* Mary Midgley, *Persons and Non-Persons*, w: *In the Defence of Animals*, wyd. Peter Singer, Blackwell, Oxford 1985, s. 59; Rosemary Rodd, *Biology, Ethics and Animals*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 37.

łoby zastosować te reguły do nas i naszego stosunku do zwierząt, tak jak obecnie, a nie dążyć do sformułowania praw, jakich zwierzęta nie mogą żądać, wymuszać na nas czy nawet zrozumieć?*

Matka Johna powoli kiwa głową.

– Pełna odpowiedź na pańskie pytanie zajęłaby więcej czasu, niż mam, profesorze, ponieważ najpierw chciałabym przyjrzeć się całej kwestii praw i wejścia w ich posiadanie przez ludzi. Proszę więc pozwolić mi na uczynienie jednego spostrzeżenia: program eksperymentów naukowych, które prowadzą nas do wniosku, że zwierzęta są imbecylami, jest wyjątkowo antropocentryczny. Wykładnią tych eksperymentów jest przyznawanie punktów za umiejętność znalezienia wyjścia z labiryntu oraz ignorowanie faktu, że jeśli badacz, który zaprojektował wspomniany labirynt, zostałby zrzucony ze spadochronem do dżungli na Borneo, z całą pewnością umarłby z głodu w ciągu tygodnia. Gdyby mnie, jako człowiekowi, powiedziano, iż standardy, według których ocenia się w tych eksperymentach zwierzęta, są ludzkimi standardami, poczułabym się obrażona. To same eksperymenty są idiotyczne. Behawioryści, którzy je opracowują, twierdzą, że nasz proces pojmowania polega na tworzeniu abstrakcyjnych modeli, a następnie zderzaniu tychże z rzeczywistością. Co za nonsens! Pojmujemy, zanurzając się razem z naszą inteligencją w złożoności. Naukowy behawioryzm wzdraga się przed do-

* „Zanim przejdziemy do kwestii należytego traktowania zwierząt, musimy przyjąć, że jest to problem o znaczeniu fundamentalnym. Sprawa jest prosta – musimy zadać sobie pytanie, czy zwierzęta odnoszą korzyść z naszych działań, czy też szkodę", cyt. za Bernard Williams, w: *Against Liberation* Michaela P.T. Leahy, Routledge, London i New York 1991, s. 208.

strzeżeniem złożoności życia i jest w tym moim zdaniem element samoośmieszenia.*

Jeśli chodzi o to, że zwierzęta są zbyt durne czy głupie, aby do nas przemówić, zastanówmy się nad następującym zdarzeniem. Kiedy Albert Camus był chłopcem i mieszkał w Algierii, jego babka kazała mu przynieść jedną z kur, które hodowała w dużej klatce na podwórku za domem. Młody Camus spełnił jej polecenie, potem zaś patrzył, jak babka obrzyna kurze głowę kuchennym nożem i podstawia miskę, żeby zebrać w nią krew i nie poplamić podłogi. Śmiertelny pisk tej kury utkwił w pamięci chłopca tak mocno, że w 1958 roku Camus napisał pełen pasji atak na gilotynę. W rezultacie polemiki, jaka się wtedy wywiązała, oczywiście po części, zniesiono karę śmierci we Francji. Kto powie, że ta kura nie przemówiła?**

O'Hearne.

– Czynię to stwierdzenie w sposób zamierzony, celowo, świadomy historycznych skojarzeń, jakie może wywołać. Nie wierzę, że życie jest dla zwierząt tak samo ważne jak dla nas. Oczywiście zwierzęta i nas łączy instynkt przetrwania, lecz one nie rozumieją śmierci w takim sensie, jak pojmujemy ją my, czy raczej jak jej nie pojmujemy. Umysł ludzki nie radzi sobie z wyobrażaniem sobie śmierci, w tym względzie wy-

* Krytykę behawioryzmu w politycznym kontekście epoki tej tendencji znaleźć można w książce *The Unheeded Cry* Bernarda E. Rollina, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 100–103. Behawiorystyczne tabu, związane z rozważaniem subiektywnych umysłowych stanów zwierząt, czytelnik znajdzie w książce *Animal Minds* Donalda R. Griffina, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 6–7. Griffin nazywa wspomniane tabu „poważnym utrudnieniem badań naukowych", lecz sugeruje, że w praktyce badacze starają się je ignorować (s. 6, 120).

** Albert Camus, *Pierwszy człowiek*, przeł. Joanna Guze, PIW, Warszawa 1995, s. 141.

obraźnia nas zawodzi, i ta niemożność, graficznie przypomniana we wczorajszym wykładzie, jest podstawą naszego lęku przed śmiercią. Ten lęk nie istnieje i nie może istnieć u zwierząt, ponieważ wysiłek zmierzający do pojęcia końca życia, i niepowodzenie, jakim zakończyłby się taki wysiłek, po prostu nie mieści się w ich istnieniu. Pragnę zasugerować, że z tego powodu śmierć jest dla zwierzęcia czymś, co się zdarza, czymś, przed czym może się buntować organizm, lecz nie dusza. Im niżej schodzimy po drabinie ewolucji, tym bardziej prawdziwa staje się ta teza. W przypadku insektów śmierć jest załamaniem działania systemów, które podtrzymują funkcjonowanie organizmu, niczym więcej.

Dla zwierząt śmierć tworzy linię ciągłą z życiem. Tylko nieliczna grupa wyposażonych w wyjątkowo żywą wyobraźnię ludzi cierpi z powodu tak ogromnego strachu przed śmiercią, że potrafią oni przekazać swój lęk innym istotom, w tym także zwierzętom. Zwierzęta żyją, a potem umierają – to wszystko. Dlatego postawienie znaku równości między rzeźnikiem, który zabija kurczaka, i katem, pozbawiającym życia człowieka, jest wielkim błędem. Tych wydarzeń nie można porównywać. Nie należą do tej samej skali i nie mieszczą się na tej samej skali.

Pozostaje kwestia okrucieństwa. Twierdzę, że wolno zabijać zwierzęta, ponieważ życie nie jest dla zwierzęcia tak ważne jak dla człowieka. Mówiąc językiem tradycjonalistów, zwierzęta nie mają nieśmiertelnej duszy. Nie wolno natomiast dopuszczać się niczym nieuzasadnionego okrucieństwa. Dlatego wydaje mi się najzupełniej właściwe, abyśmy opowiadali się i agitowali za humanitarnym, ludzkim traktowaniem zwierząt, nawet, a raczej szczególnie, w rzeźniach. Od dawna jest

to celem działania organizacji na rzecz zwierząt, którym niniejszym chciałbym wyrazić swój szacunek.

Na koniec pragnę poruszyć kwestię dość abstrakcyjnej natury zainteresowania zwierzętami w ruchu walki o prawa zwierząt, kwestię, która budzi mój głęboki niepokój. Chcę z góry przeprosić panią za pozorną bezwzględność tego, co zamierzam powiedzieć, mocno wierzę jednak, że powinienem to zrobić.

Spośród wielu odmian ludzi kochających zwierzęta, których widzę dookoła, chciałbym wyróżnić dwie. Z jednej strony mamy myśliwych, ludzi, którzy cenią i szanują zwierzęta na zupełnie podstawowym, pozbawionym refleksji poziomie; ludzie ci poświęcają wiele godzin na obserwowanie i tropienie zwierząt, a zabiwszy je, z przyjemnością zjadają ich mięso. Z drugiej strony dostrzegamy tych, którzy mają bardzo niewielki kontakt ze zwierzętami, w każdym razie z takimi gatunkami, których ochroną jakoby się zajmują, na przykład z drobiem i trzodą chlewną, życzą sobie jednak, aby wszystkie zwierzęta wiodły sielankowy żywot w jakiejś ekonomicznej Utopii, gdzie zawsze jest dość jedzenia i nikt na nikogo nie poluje.

Przedstawiciele której z tych dwóch grup bardziej kochają zwierzęta, pytam?

Agitacja za prawami zwierząt, w tym za prawem do życia, jest tak abstrakcyjna, że wydaje mi się nieprzekonująca, a w ostatecznym wymiarze wręcz zbędna. Propagatorzy tych praw dużo mówią o naszej wspólnocie ze zwierzętami, lecz w jaki sposób przeżywają tę wspólnotę? Jak jej doświadczają? Tomasz z Akwinu mówi, że przyjaźń między istotami ludzkimi i zwierzętami jest niemożliwa, i ja także skłaniam się ku

temu twierdzeniu. Nie można się zaprzyjaźnić ani z Marsjaninem, ani z nietoperzem, z tej prostej przyczyny, że mamy za mało wspólnego i z jednym, i z drugim. Możemy marzyć o wspólnocie ze zwierzętami, ale nie znaczy to, że w takiej wspólnocie żyjemy. Jest to tylko myślenie życzeniowe, nic więcej...

Czas na odpowiedź matki Johna, jej ostatnią odpowiedź.

– Ten, kto mówi, że życie ma dla zwierzęcia mniejsze znaczenie niż dla człowieka, nigdy nie trzymał w dłoniach zwierzęcia, które zmaga się ze śmiercią. Do takiej walki staje cała istota zwierzęcia, bez żadnych zahamowań. Mówi pan, że zwierzęcej walce o życie brak wymiaru przerażenia intelektualnego, efektu, jaki może zapewnić wyobraźnia, i z tym się zgadzam. Zwierzęta nie cierpią w taki sposób, ponieważ cała ich istota mieści się w żywym, pulsującym życiem ciele.

Jeżeli moje słowa nie wydają się panu przekonujące, to dlatego, że nie ma w nich siły, aby przedstawić całą, nie abstrakcyjną i nie intelektualną naturę zwierzęcia. Dlatego zachęcam wszystkich do czytania poetów, których język posiada taką siłę i jest w stanie oddać żywe, pulsujące życiem stworzenie, jeżeli zaś poeci także was nie poruszą, powinniście krok w krok pójść tuż obok prowadzonego na śmierć zwierzęcia.

Mówi pan, że śmierć nie ma dla zwierzęcia znaczenia, ponieważ zwierzę nie rozumie śmierci. Przywodzi mi to na myśl jednego z akademickich filozofów, których czytałam przygotowując się do wczorajszego wykładu. Było to przygnębiające doświadczenie, które wywołało we mnie iście swiftowską reakcję. Jeżeli to jest najwyższe osiągnięcie ludzkiej filozofii, pomyślałam, to wolałabym chyba żyć wśród koni.

Czy możemy ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że cie-

lę tęskni za matką, pytał ów filozof. Czy cielę potrafi w ogóle pojąć znaczenie związku z matką, czy może w jakikolwiek sposób zrozumieć wagę nieobecności matki, czy wreszcie ma dość głęboką wiedzę o tęsknocie, aby zrozumieć, że to, co odczuwa, jest tęsknotą?*

Nie sposób stwierdzić, czy cielę, które nie opanowało pojęć obecności i braku obecności, istnienia własnego oraz istnienia innego stworzenia, w ogóle mogło za czymś tęsknić, stwierdza filozof. Krótko mówiąc, aby cielę mogło za czymś zatęsknić, musiałoby najpierw odbyć kurs zajęć z filozofii. Co to za filozofia, pytam? Odnoszę wrażenie, że nie taka, jakiej potrzebujemy. Co dobrego może wyniknąć z takich małodusznych zróżnicowań?

Moim zdaniem filozofa, który twierdzi, że różnica między tym, co ludzkie, a tym, co pozaludzkie, opiera się na tym, czy masz białą czy czarną skórę, i filozofa, którego zdaniem wspomniana wyżej różnica zależy od tego, czy potrafisz odróżnić podmiot od orzeczenia, więcej łączy niż dzieli.

Zwykle wystrzegam się całkowitego i zdecydowanego odrzucania możliwości porozumienia. Słyszałam o pewnym sławnym filozofie, który mówi, że po prostu nie jest gotowy filozofować o zwierzętach z ludźmi, którzy jedzą mięso. Nie jestem pewna, czy posunęłabym się aż tak daleko – nie mam odwagi – muszę jednak powiedzieć, że nie popędziłabym

* Michael P.T. Leahy, *Against Liberation*, Routledge, London i New York 1991, s. 218. W innym miejscu Leahy sprzeciwia się zakazowi zabijania zwierząt w rzeźniach, twierdząc, że (a) spowodowałoby to bezrobocie wśród pracowników tej gałęzi przemysłu, (b) przyczyniłoby się do niekorzystnych zmian w naszej diecie, a poza tym (c) krajobraz wiejski straciłby na atrakcyjności, gdyby zabrakło stad bydła, pasących się na łąkach i czekających na śmierć (s. 214).

z otwartymi ramionami na spotkanie pana, którego przed chwilą cytowałam, a już na pewno nie paliłabym się, żeby usiąść z nim do stołu.

Czy byłabym jednak gotowa podjąć z nim dyskusję? Oto kluczowe pytanie... Dyskusja jest możliwa tylko wtedy, gdy dyskutanci mają ze sobą coś wspólnego. Kiedy nie łączy ich zupełnie nic, mówimy: „Niech pomyślą, porozmawiają, wyjaśnią sobie, co ich dzieli i w ten sposób zbliżą się do siebie. Możliwe, że nie mają ze sobą absolutnie nic wspólnego, ale przecież obaj, czy oboje, posiadają jednak przynajmniej rozum".

W tym konkretnym wypadku nie jestem pewna, czy mnie i mojego oponenta łączy pojęcie rozumu. Chyba nie, jeżeli rozum ma być tym, co podbudowuje całą długą filozoficzną tradycję, do której mój przeciwnik należy, tradycję obejmującą Kartezjusza, Tomasza z Akwinu, Augustyna, stoików oraz Arystotelesa. Jeżeli ostatnią i jedyną rzeczą, jaka mnie z nim łączy, jest rozum, i jeśli rozum ma być tym, co różni mnie od cielęcia, to dziękuję, ale nie. Wolę porozmawiać z kimś innym.

I w tej atmosferze dziekan Arendt musi zakończyć dyskusję – w aurze wyrzutów, wrogości, goryczy. John Bernard jest pewny, że Arendtowi i jego komisji zależało na czymś zupełnie innym. Cóż, powinni byli zapytać go, zanim zaprosili jego matkę. Powiedziałby im, jak to będzie wyglądało.

Jest już po północy. John i Norma leżą w łóżku, on wyczerpany i świadomy, że o szóstej będzie musiał wstać, żeby odwieźć matkę na lotnisko. Jednak Norma jest wściekła i nie zamierza się poddać.

– To wszystko polega na fetyszyzmie żywieniowym, a każ-

da forma fetyszyzmu sprowadza się do walki o władzę! Tracę cierpliwość, kiedy twoja matka przyjeżdża tutaj i stara się wpłynąć na innych, zwłaszcza na dzieci, aby zmienili nawyki żywieniowe. A teraz jeszcze te absurdalne wykłady publiczne! Próbuje narzucić własne ograniczenia całej społeczności!

Johnowi bardzo chce się spać, ale nie może do końca zdradzić matki.

– Jest absolutnie szczera – mamrocze.

– To nie ma nic wspólnego ze szczerością! Twoja matka nie ma za grosz samoświadomości. Sprawia wrażenie szczerej, bo w minimalnym stopniu rozumie własne motywy. Szaleńcy zwykle są szczerzy.

John z westchnieniem podejmuje rzuconą rękawicę.

– Nie widzę żadnej różnicy między jej obrzydzeniem do mięsa i moją odrazą do jedzenia ślimaków czy szarańczy – mówi. – Ja także nie rozumiem własnych motywów w tym względzie i nic mnie to nie obchodzi. Wiem tylko, że robi mi się niedobrze na widok ślimaków na półmisku, i to mi wystarcza.

Norma prycha wzgardliwie.

– Ale nie wygłaszasz publicznych wykładów na ten temat i nie wymyślasz pseudofilozoficznych argumentów przeciwko jedzeniu ślimaków, prawda? Nie próbujesz uczynić publicznego tabu z osobistego obrzydzenia.

– Może... Dlaczego jednak nie spróbujesz spojrzeć na nią jak na kaznodzieję czy społecznego reformatora, dlaczego widzisz w niej wyłącznie ekscentryczkę, która próbuje narzucić swoje upodobania innym?

– Jeżeli chcesz, to możesz doszukiwać się w jej postępowaniu tendencji reformatorskich, proszę bardzo! Nie zapomnij

tylko przyjrzeć się innym kaznodziejom i ich zwariowanym teoriom podziału ludzkości na zbawionych i potępionych. Czy naprawdę chcesz, żeby twoja matka znalazła się w takim towarzystwie? Elizabeth Costello i jej Druga Arka, z psami, kotami i wilkami! Naturalnie żadne z tych stworzeń nigdy nie tknęło mięsa, prawda? Nie śmiem już nawet wspomnieć o wirusach malarii, wścieklizny albo HIV, które na pewno niedługo zapragnie ratować, aby wzbogacić swój wspaniały nowy świat!

– Bredzisz, Normo.

– Wcale nie bredzę. Miałabym dla niej więcej szacunku, gdyby nie próbowała podważać mojego autorytetu w oczach dzieci i nie snuła tych swoich historyjek o biednych cielątkach i złych ludziach, którzy je zabijają. Mam dosyć przyglądania się, jak dzieci grzebią widelcem w jedzeniu i nie chcę słuchać, jak pytają: „Mamo, czy to cielęcina?", kiedy dostają potrawkę z kurczaka albo tuńczyka. Wszystko to razem jest wyłącznie grą o władzę, niczym więcej. Jej wielki idol, Franz Kafka, rozgrywał ze swoją rodziną identyczne gierki. Nie chciał jeść tego, tamtego, mówił, że woli umrzeć z głodu niż tknąć jakąś potrawę. W krótkim czasie wszystkich zaczęły dręczyć wyrzuty sumienia, że jedzą w jego obecności, on zaś siedział przy stole, niczego nie ruszał i cieszył się poczuciem swojej wielkiej szlachetności. To chora zabawa i nie dam się w nią wciągnąć.

– Przecież ona za kilka godzin wyjedzie i wszystko wróci do normy...

– Całe szczęście. Pożegnaj ją w moim imieniu. Nie zamierzam wcześnie wstawać.

*

Siódma rano, słońce dopiero wstaje, lecz John i jego matka są już w drodze na lotnisko.

– Przepraszam cię za Normę – mówi John. – Znalazła się w stanie wielkiego napięcia i nie wydaje mi się, aby w tej chwili mogła ze zrozumieniem podejść do tego, co robisz. Właściwie to samo mógłbym powiedzieć o sobie... To była bardzo krótka wizyta i nie miałem czasu zorientować się, dlaczego zaczęłaś w tak intensywny sposób zajmować się prawami zwierząt...

Elizabeth chwilę w milczeniu obserwuje przesuwające się po szybie wycieraczki.

– Należałoby raczej powiedzieć, że nie zwierzyłam ci się z powodów mojego postępowania, albo że nie śmiem ci się zwierzyć – odzywa się wreszcie. – Kiedy myślę o słowach, które powinnam wypowiedzieć, wydają mi się one tak niezwykłe, tak przerażające, że najlepiej byłoby wyszeptać je w poduszkę lub powierzyć dziurze w ziemi, jak król Midas...

– Nie rozumiem. Czego nie możesz mi powiedzieć?

– Tego, że sama już nie wiem, gdzie jestem. Wygląda na to, że z łatwością poruszam się wśród ludzi i utrzymuję z nimi całkowicie normalne stosunki. Zadaję sobie pytanie, czy to możliwe, że oni wszyscy są uczestnikami zbrodni na niesamowitą skalę... Może wymyśliłam sobie to wszystko... Muszę być szalona! Jednak codziennie dostrzegam dowody zbrodni. Ci sami ludzie, których podejrzewam, dostarczają mi dowodów, pokazują je, podają mi je na otwartej dłoni. Zwłoki. Fragmenty martwych ciał, które kupili za pieniądze. Coraz częściej wyobrażam sobie taką sytuację: odwiedzam przyjaciół i robię jakąś uprzejmą, miłą uwagę na temat lampy w ich salonie, a oni odpowiadają: „Tak, ładna, prawda? Abażur ze skóry polskich Żydów, odkryliśmy, że to najlepszy materiał – skóra młodych żydowskich dziewic z Polski"... Potem wchodzę do łazienki i widzę etykietkę na kostce mydła: „Treblinka – czysty ludzki tłuszcz". Czy ja śnię, myślę sobie. Co to za dom, na miłość boską? Okazuje się jednak, że to nie sen. Patrzę w twoje oczy, w oczy Normy, dzieci i widzę tylko dobroć, ludzką dobroć. Uspokój się, mówię sobie, robisz z igły widły. Takie jest życie. Wszyscy przechodzą nad tym do porządku, więc dlaczego ty nie potrafisz tego zrobić? Dlaczego ty jedna nie umiesz się z tym pogodzić? Dlaczego?

Zwraca ku niemu zalaną łzami twarz. Czego ona chce, myśli John. Czy tego, abym odpowiedział za nią na pytanie, które sobie stawia?

Nie wjechali jeszcze na autostradę. John zjeżdża na pobocze, wyłącza silnik i bierze matkę w ramiona. Wdycha zapach nawilżającego kremu i starego ciała.

– Spokojnie, spokojnie... – szepcze jej do ucha. – Spokojnie. Niedługo będzie po wszystkim.

ROZWAŻANIA

Marjorie Garber

„Zebraliśmy się tutaj – oznajmił publiczności Welch – by posłuchać wykładu".

Kingsley Amis, *Jim Szczęściarz*

Wykłady Tannera, sponsorowane przez Centrum Działania na Rzecz Wartości Humanitarnych przy Uniwersytecie Princeton, zostały w tym roku zorganizowane ze szczególną dbałością o obecność przedstawicieli odpowiednich dyscyplin nauki oraz oponentów. Dwa wykłady powieściopisarza Johna Coetzeego – „Filozofowie i zwierzęta" oraz „Poeci i zwierzęta" – spotkały się z reakcją czterech naukowców o zróżnicowanym przygotowaniu interdyscyplinarnym: etyka zwierzęcego, biologa, historyka religii oraz krytyka literackiego.

Warto zauważyć, że już w samych wykładach-opowiadaniach Coetzeego niektórzy bohaterowie wyrażają pewien niepokój, jeśli chodzi o podział na dyscypliny i ich znaczenie. Dowiadujemy się na przykład, że rektor college'u był kiedyś politologiem. (Jaką dziedziną zajmuje się teraz?). „To po prostu antropologia", irytuje się Norma, filozof umysłu, kiedy pojawia się temat reguł dietetycznych. Natomiast powieściopisarka Elizabeth Costello w równie lekceważący sposób wypowiada się o pewnych eksperymentach socjologicznych, które uważa za czystą głupotę.

Biorąc pod uwagę te podziały w sprawach wiedzy naukowej, doszłam do wniosku, że powinnam sformułować pewne pytania, dotyczące dziedzin, które studiowałam lub o których mogę się wypowiadać; wymieniłabym tu literaturę, psychoanalizę, teorię rodzaju gramatycznego, kulturoznawstwo oraz twórczość Szekspira (w ostatnich latach coraz częściej traktowaną jako odrębna, wydzielona dyscyplina naukowa). Oto pytania, jakie przyszły mi do głowy:

- Co forma ma wspólnego z treścią?

Jest to kluczowe pytanie dla wszystkich krytyków literackich, niezależnie od pokolenia i doświadczenia, a w przypadku pisarza o takich umiejętnościach i klasie (mam na myśli Johna Coezteego, nie Elizabeth Costello) wydaje się ono wyjątkowo interesujące.

Tak więc pierwsze pytanie, jakie sobie postawiłam, brzmiało: „Co forma tych wykładów ma wspólnego z ich treścią?".

Następne pytania, które podsunęły mi rozważania nad psychoanalizą, brzmiały:

- Co forma tych wykładów zmienia, tłumi lub dezawuuje? Co zwraca uwagę przez swoją nieobecność?
- Jakie są stosunki między przedstawicielami obojga płci i między członkami rodziny w napisanej przez Coetzeego historii?

To ostatnie, trzecie pytanie, miało dotyczyć rodzaju gramatycznego i płci. Dlaczego klasyczny rodzajowy trójkąt, osadzony w ludzkim świecie i kulturze (matka–syn–żona syna) ożywia dyskusję o zwierzętach?

Próba odpowiedzi podsunęła mi następne pytanie, zrodzone z mojego własnego, stosunkowo świeżego zainteresowania

związkami między zwierzętami i ludźmi, a także problemu, któremu nadałam nazwę „psiej miłości".*

- Co nacisk, jaki kładzie się w tej historii na problem zwierząt, mówi nam o ludziach?

Czytelnik zorientuje się, że w pewien sposób jest to wersja pytania zastępczego, które jednak jest niejako wbudowane w samą formę i treść *Żywotów zwierząt*, poczynając od niepokoju, jaki budzą analogie z Holokaustem, aż po ramy narracji, jakie stanowi przyjazd matki i jej wyjazd na lotnisko; nie bez znaczenia jest tu także odniesienie do jej „starego ciała". Elizabeth Costello nie tylko wyrusza w podróż samolotem, ale także umiera.

I wreszcie ostatnie pytanie, być może najbardziej istotne w odniesieniu do serii wykładów sponsorowanych przez Centrum Działań na Rzecz Wartości Ludzkich:

- Jaka jest wartość badań literackich w dzisiejszych instytucjach naukowych i dzisiejszym świecie, jeżeli w ogóle mają one jakąś wartość? Czy analiza literacka jest wartością ludzką?

Na następnych kilku stronach podejmę ryzyko udzielenia odpowiedzi na każde z tych pytań.

Zacznijmy od pewnego konkretnego momentu w czasie wykładów, które usłyszeliśmy, momentu, który zwrócił moją uwagę swoją prawdziwością, wynikającą niewątpliwie z doświadczenia. Narrator, John Bernard, młody, jeszcze nieutytułowany wykładowca fizyki i astronomii, wyobraża sobie, jakiego rodzaju słuchacze zjawią się na drugim wykładzie jego matki. „Wykład organizuje Wydział Anglistyki – mówi swojej

* Marjorie Garber, *Dog Love*, Simon & Schuster, New York 1996.

żonie. – Odbędzie się w sali seminaryjnej, więc chyba nie spodziewają się licznego audytorium". Sama jestem wykładowcą anglistyki, dlatego bez trudu rozpoznaję nutę sceptycyzmu co do liczebności audytorium wykładu o tematyce literackiej. (Trzeba tu jednak zauważyć, że w przypadku Wykładów Tannera w Princeton duża sala wykładowa była pełna).

„Pisarze mówią nam o świecie więcej, niż sądzą", zauważa Elizabeth Costello. Zdanie to pochodzi z jej wypowiedzi o poecie Tedzie Hughesie. „Książka, którą czytamy, nie jest tą samą, którą zaczął pisać", mówi w innym miejscu o „Inteligencji małp" Wolfganga Köhlera. Uwagi te dotyczą jednak także (czyż można się w ogóle nad tym zastanawiać?) autora *Żywotów zwierząt*. John Coetzee, podobnie jak Elizabeth Costello, jest pisarzem, przemawiającym do audytorium złożonego ze studentów i pracowników naukowych college'u. Sama Costello, podobnie jak Coetzee, autor *Wroga*, zyskała sławę jako autorka kontynuacji jednego z wątków *Ulissesa* Joyce'a.

Od razu poznajemy tło historii i jej główny wątek:

„Jako sławna pisarka, otrzymała zaproszenie do Appleton, aby wygłosić wykład na dowolnie wybrany temat; zdecydowała się mówić nie o sobie i swojej twórczości, co niewątpliwie bardziej przypadłoby do gustu jej sponsorom, lecz o swoim koniku, o zwierzętach".

Idealne wprowadzenie – nawet określenie „konik" (obsesja, hobby i zdrobniała nazwa zwierzęcia) stanowi świetne połączenie figuratywnego i dosłownego znaczenia, co daje pewien sygnał, jeśli chodzi o tylko pozornie przejrzystą treść wykładów.

Dowiadujemy się także, że dyskusja z profesorem filozofii, O'Hearne, została przygotowana podobnie, jak przygotowuje

się Wykłady Tannera. Z odpowiednim wyprzedzeniem puszczono w obieg tekst: „Ponieważ O'Hearne uprzejmie przysłał jej krótkie streszczenie swojego wystąpienia, Elizabeth wie, przynajmniej ogólnie, o czym będzie mówił". Ogólnie, rzeczywiście. Niektóre rzeczy zostały dodane, inne pominięte – takie dodatki i pominięcia, ślady i zatarcia, stanowią doskonały materiał dla analizy literackiej.

Po pierwszym wykładzie Elizabeth Costello, zatytułowanym „Filozofowie i zwierzęta", jej syn dochodzi do wniosku, że było to dziwne wystąpienie: „Dziwne zakończenie dziwnego wykładu, myśli, słabo przemyślanego, słabo przygotowanego. Argumentacja nie jest mocną stroną jego matki. Nie powinna była przyjmować tego zaproszenia". Czyżby lekceważenie dla samego siebie ze strony autora? Furtka ucieczki, zapisana z wyprzedzeniem przez pisarza, który zgodził się wystąpić jako mówca w wydarzeniu akademickim? Ironiczny opór wobec przewidywanej krytyki? Czy może wytłumaczenie nieobranej ścieżki, milczące uzasadnienie decyzji pisarza, aby przemówić poprzez utwór literacki?

Wykłady te i odpowiedzi, które Coetzee początkowo przedstawił słuchaczom w sali wykładowej Uniwersytetu Princeton, zostały wcześniej przemyślane, zapisane w formie literackiej i przeznaczone dla określonego audytorium. Wykład w ramach wykładu; odpowiedź w ramach odpowiedzi. Jaka jest strategia takiego działania? Poza innymi kwestiami, jest to strategia kontroli.

Przyznaję, że zawsze byłam wielbicielką literatury metatekstualnej – literatury o literaturze, opowieści, które stanowią ucieleśnienie i powstają wokół sali luster, *mise en abime*. Dlate-

go z przyjemnością zauważyłam, że oba te wykłady należą do najbardziej fascynującego i najostrzej krytykowanego z nowoczesnych gatunków literackich – powieści osadzonej w realiach uniwersyteckich. (W tym wypadku może raczej noweli).

Powieść akademicka to jeden z najbardziej błyskotliwych podgatunków naszych czasów. Nazywając ją „podgatunkiem", bynajmniej nie zamierzam umniejszać jej znaczenia – trudno o przyjemniejszą lekturę, przynajmniej dla przedstawicieli społeczności akademickiej. Cieszące się dużym uznaniem i popularnością klasyczne utwory tego gatunku to *Jim Szczęściarz* Kingsleya Amisa oraz *Pictures from an Institution* („Obrazki z instytucji") Randalla Jarrella, obie – tak się składa – opublikowane w 1954 roku, jedna w Anglii, druga w Stanach Zjednoczonych. Sądzę, że wszyscy, którzy czytali przedstawiony przez „Szczęściarza" Jima Dixona opis „Wesołej Anglii", zawarty w wygłoszonym (na prośbę utytułowanego starszego kolegi Jima) pierwszym i ostatnim publicznym wykładzie bohatera, doskonale go pamiętają. „Tajemnica Wesołej Starej Anglii polega na tym, że był to najmniej wesoły okres naszej historii".*

Inne moje ulubione powieści z ostatnich lat to *Changing Places* (*Zamiana: opowieść o dwóch uniwersytetach*) Davida Lodge'a (Amerykanin Morris Zapp z Euphoria College i Brytyjczyk Philip Swallow z Uniwersytetu Rummidge zamieniają się tam miejscami pracy i żonami), kryminał *The Old Goat* („Stary kozioł") Roberta Barnarda, w którym nadęty i wiecznie niezadowolony angielski wykładowca odwiedza Australię, oraz *Death*

* Kingsley Amis, *Jim Szczęściarz*, tłum. Przemysław Znaniecki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995, s. 240.

in a Tenured Position („Śmierć osoby na stanowisku") Carolyn Heilbrun, której bohaterka, pierwsza kobieta na stanowisku profesora Wydziału Anglistyki w Harvard, ginie w podejrzanych okolicznościach. (Ta książka ma dla mnie szczególne znaczenie – kiedy sama w 1981 roku przeniosłam się do Harvard, gdzie – co za zbieg okoliczności! – jako pierwsza kobieta zostałam profesorem Wydziału Anglistyki, anonimowi nadawcy przesłali mi kilka egzemplarzy powieści Heilbrun. Pragnę wierzyć, że byli to sami życzliwi mi ludzie).

Tak czy inaczej, istniejąca w tym gatunku tendencja łączenia scenerii akademickiej z tajemniczymi wydarzeniami natury kryminalnej – proszę przypomnieć sobie *Gaudy Night* („Wesołą noc") Dorothy Sayers, *Death at the President's Lodging* („Śmierć w mieszkaniu rektora") Michaela Innesa czy *Nemesis* Rosamond Smith – jest symptomem kulturowym. Postaciami pojawiającymi się w tego typu powieściach są zwykle roztargniony i nieco zagubiony wykładowca niższego stopnia, najczęściej z jednego z wydziałów humanistycznych, jego (lub jej) pompatyczny starszy kolega, nieświadomy rozmaitych intryg rektor uczelni, kilku innych wykładowców (w tym co najmniej jeden z niemieckim nazwiskiem i drugi z egzotycznym europejskim akcentem) oraz dwoje lub więcej studentów roku dyplomowego.

Chyba najbardziej prawdopodobny obraz Appleton College (umiejscowionego w mieście Waltham – uczelnia jest być może połączeniem Uniwersytetu Lawrence w Appleton, w stanie Wisconsin oraz Uniwersytetu Brandeis w Waltham, w stanie Massachusetts) to natchniony opis raczej nie fikcyjnego żeńskiego Benton College (pomyślcie o południowej części stanu Vermont) pióra poety Randalla Jarrella. W *Pictures from an*

Institution niebezpiecznie dowcipna powieściopisarka, przez rok wykładająca sztukę twórczego pisania, wykorzystuje tę okazję, aby napisać powieść z kluczem. „Gertrude uznała, że rytmy akademickiej konwersacji zostały zlekceważone przez pisarzy; że wiele złego można o pisarzach powiedzieć, ale przynajmniej to trzeba im przyznać". Z entuzjazmem wdaje się w rozmowę z rektorem uczelni, koniecznie chce dyskutować z nią o powieściach („teraz ona zbierała materiał do książki") i zachęca miejscowego malarza, który maluje dzikie zwierzęta w dżunglach i na bagnach, aby wyznał, że jego ulubionym autorem jest D.H. Lawrence. (Gertrude uśmiechnęła się i powiedziała: „Jest pan starszy, niż myślałam"). Podobnie jak w *Żywotach zwierząt*, młody wykładowca i jego żona odgrywają tu rolę „skupiaczy" – ludzi, których oczyma obserwujemy rozgrywające się wydarzenia.

Wydział Anglistyki Appleton College organizuje seminaria w sali Stubbsa, nazwanej tak (możemy przyjąć takie założenie, chociaż nie dowiadujemy się tego z treści) na cześć George'a Stubbsa, wielkiego angielskiego malarza koni, psów i ich właścicieli. Pierwszy szkic *Żywotów zwierząt* usiany był dyskretnymi dowcipami tego rodzaju, których część została później zmieniona lub zredagowana. Elegancka małżonka rektora, Olivia Garrard, początkowo nosiła imię Renee (niezamierzona zbieżność imion z pewnym komparatystą ze Stanford), dziekan zaś nazywa się Arendt (niezamierzona zbieżność nazwisk z pewną panią filozof). W *Żywotach* pojawia się także przedstawicielka ciała wykładowczego, niejaka Elaine Marx (z „x" na końcu), która nie ma nic wspólnego z Elaine Marks, tłumaczką *Modern French Feminisms* („Nowoczesnych francuskich tendencji feministycznych"), jest natomiast profesorem Wydziału Anglistyki i feministką, piszącą o literaturze kobiecej – opis ten mógłby pasować do profesora anglistyki z Princeton, Elaine Showalter. Wszystko to są żarty z „akademickiego klucza" – nazwałabym je „akademickimi", gdyby słowo to w tekście Coetzeego nie miało tak zdecydowanie ironicznych konotacji.

Bo pisarka Elizabeth Costello najwyraźniej nie ma najlepszej opinii o „akademikach". Opisuje krótkie i nieszczęśliwe życie matematyka Ramanujana, który, „nie będąc w stanie znieść klimatu oraz akademickiego reżimu" w Cambridge (Anglia), zmarł przedwcześnie w wieku trzydziestu trzech lat. Przywołuje też bohatera opowiadania Kafki, oswojoną małpę zwaną Rudym Piotrem, która wykazuje się znajomością „etykiety obowiązującej w salach wykładowych i akademickiej retoryki". Z pogardą odnosi się do akademickiego totalitaryzmu, z jakim narzuca się młodym czytelnikom „ortodoksyjną" interpretację *Modest Proposal* Swifta. Dwukrotnie, z nieskrywanym sarkazmem, wspomina o „akademickich filozofach". Określenie „akademicki" najwyraźniej jest w jej oczach mocno podejrzane.

Gatunkiem literackim, w jakim mieszczą się te wykłady, jest więc metafikcja. Są one wersją powieści akademickiej, chociaż generalnie rzecz biorąc ta opowieść przesiąknięta jest raczej patosem niż komizmem. W rezultacie przeciwstawione sobie „idee" (o prawach zwierząt, świadomości, śmierci, rodzinie, nauce) zostają odizolowane od wszelkich roszczeń „autorskich". Wprowadzają je bohaterowie, których, właśnie dlatego, że są „akademikami", z całą pewnością nie można uznać za wiarygodnych i odpowiedzialnych. Są oni zbyt zapalczywi,

zajadli, a jednocześnie zbyt niezdecydowani i oderwani od rzeczywistości, zbyt dobrze wyszkoleni w sztuce prowadzenia debat i stosowania retorycznych hiperboli. „Szczerość", zakładając, że jest ona zaletą, praktycznie rzecz biorąc nie istnieje w tych międzywydziałowych zawodach. Nie wiemy, czyjemu głosowi wierzyć.

Dlaczego jednak debata o „życiu zwierząt" jest tak wyraźnie ucharakteryzowana na debatę między poezją i filozofią, i dlaczego filozofia wydaje się w niej dominować, jeśli nie wygrywać? Inny znany gatunek literacki, z którym wykłady Coetzeego są ponad wszelką wątpliwość spokrewnione, to dialog filozoficzny. To Platon stosuje słynne porównanie poety i filozofa, które z pewnością nie jest dla poety korzystne. Z drugiej strony, poeta John Keats napisał kiedyś w liście, że poezja „nie jest aż tak znakomitą dziedziną jak filozofia – z tej samej przyczyny, dla której orzeł nie jest tak wspaniały jak prawda". Trudno powiedzieć, gdzie dokładnie kryje się podziw i ironia Keatsa.*

Pierwszy wykład Coetzeego nosi tytuł „Filozofowie i zwierzęta", drugi „Poeci i zwierzęta". Jednak co najmniej połowa drugiego wykładu i jedna trzecia wszystkich wystąpień Elizabeth Costello w Appleton College poświęcona jest dyskusjom o filozofii i filozofach, ponieważ po wykładzie na Wydziale Anglistyki Costello bierze udział w debacie z filozofem Thomasem O'Hearne. (Czyżby ten O'Hearne był krewnym piszącej o zwierzętach poetki i filozofa Vickie Hearne?).

* John Keats, *Letters of John Keats*, wyd. Robert Gittings, Oxford University Press, New York, 1970, s. 230.

Dyskusja toczy się także w łonie rodziny; jest to dyskusja między pisarką i kobietą filozofem, między Elizabeth i Normą. O co tak naprawdę się spierają? Jaki związek łączy matkę i żonę, czyli literaturę i filozofię? Opór Normy i jej niechęć są ucharakteryzowane na rywalizację z teściową, a w ostatnich scenach w wypowiedziach młodszej kobiety pojawia się nacisk na słowa: „normalny", „norma", które odnoszą się do życia bez sławnej matki męża w pobliżu. (A może do życia bez literatury?).

A czy matka męża Normy – sławna matka – jest ponad wszelkie spory? Nie wydaje mi się. John spóźnia się na seminarium matki na Wydziale Anglistyki, lecz kiedy wchodzi do sali, ona natychmiast zaczyna mówić o jego dziedzinie, o fizyce, w związku z wierszem Rilkego o panterze. W gruncie rzeczy John Bernard i jego żona raczej nie interesują się zwierzętami, a już z całą pewnością niewiele o nich wiedzą, skoro przypuszczają, że dorosły pies może sprawiać więcej kłopotów niż szczeniak.

Napięcie towarzyszące wizycie Elizabeth Costello w Appleton College wydaje się mieć źródło w „uwodzicielskiej sile analogii", jak nazwał to Freud. Ta kwestia stoi w centrum zainteresowania nauk humanistycznych, literaturoznawstwa i kulturoznawstwa. Sporządziłam listę zwrotów, które pojawiają się w tych wykładach: kozioł ofiarny, aż do kości, dusić się we własnym sosie, nastawiać uszu, lekkostrawny, młode ziemniaki. Lista ta jest naturalnie niepełna, jestem pewna, że część przegapiłam. Ten, kto ukuł określenie „martwa metafora", nie mógł się bardziej mylić. Czy porównywanie ludzi do zwierząt jest niegodne? Pogardliwe? Czy stanowi wyraz fałszywej

świadomości? Niezbędnych przemyśleń? Czy jest bluźnierstwem? Jeśli chodzi o określenia literackie, stanowi to prawdziwe wyzwanie dla humanizmu.

Pojawia się jednak i szersze pytanie: funkcja analogii w stawianiu najbardziej palących pytań etycznych i politycznych. Na początku „Poetów i zwierząt" stajemy twarzą w twarz ze spokojnym gniewem poety, który protestuje przeciwko użyciu przez Elizabeth Costello porównania wymordowanych Żydów europejskich z zabijanym w rzeźniach bydłem. „Jeżeli Żydzi byli traktowani jak bydło, nie znaczy to, że bydło jest traktowane jak Żydzi", oświadcza. „Odwrócenie tego porównania obraża pamięć pomordowanych". W odruchu sprzeciwu nie uczestniczy w kolacji wydanej na cześć Costello. Pod koniec „Poetów i zwierząt" sama Elizabeth wraca, jakby pod przymusem, do strasznego obrazu Holokaustu. Wyznaje synowi, że czasami wydaje jej się, iż wszyscy spożywający mięso ludzie są „uczestnikami zbrodni na przerażającą skalę". Wyobraża też sobie, że odwiedza przyjaciół i podziwia zdobiącą ich salon lampę, po czym dowiaduje się, że abażur został wykonany ze skóry polskiej Żydówki.

Kwestia, czy Holokaust w ogóle może być materiałem jakiegokolwiek porównania, a tym bardziej takiego, od dawna jest tematem licznych dyskusji. Wiele osób twierdzi, że jest to wydarzenie, którego nie można zawrzeć w żadnym porównaniu, żadnej analogii, a jednak codziennie wykorzystuje się je w rozmaitych odniesieniach. Chciałabym tu podać przykład z najnowszej kultury popularnej.

Film dla dzieci *Babe, świnka z klasą*, opowiadający o inteligentnej i wrażliwej śwince, która uczy się paść owce, zaczyna się od sceny na wielkiej farmie hodowlanej, sceny bez-

pośrednio odwołującej się do niemieckich filmów ekspresjonistycznych oraz przywołującej widmo nazistowskich obozów śmierci. Nisko ustawione kamery i ostre światła wydobywają z mroku mężczyzn ubranych w długie laboratoryjne fartuchy, przypominające skórzane płaszcze esesmanów. Mężczyźni trzymają w rękach elektryczne pastuchy. Dopadają do karmiącej prosięta maciory i zaganiają wszystkie zwierzęta do ciężarówki. Głos lektora z ironią mówi o raju dla świń, miejscu, gdzie wszystkie świnie z pewnością pragną się udać, ponieważ te, które już tam się znalazły, są na tyle szczęśliwe, że wcale stamtąd nie wracają. Pozostałe prosięta także przeznaczone są na rzeź. Szanse na ocalenie ma tylko Babe, świnka wyjątkowo drobnej budowy, lecz nawet ona z trudem unika przerobienia na kotlety i szynkę w nowym życiu na rodzinnej farmie. Czy mamy tu do czynienia z trywialną analogią, a być może nawet obraźliwą, jako że świnie są przecież niekoszerne? Holokaust stanowi ogromne wyzwanie w świecie, który chętnie posługuje się drastycznymi analogiami.

Pojawiający się w *Żywotach* filozof, O'Hearne, przelotnie przywołuje inne fascynujące i bolesne porównanie cierpienia zwierząt i ludzi, kiedy ruch walki o prawa zwierząt nazywa zachodnią tendencją o fałszywie uniwersalistycznych zapędach. Powstałe w dziewiętnastym wieku stowarzyszenia ochrony zwierząt były w rzeczywistości zakładane przez tych samych działaczy społecznych, którzy kładli podwaliny pod organizacje abolicjonistyczne i sufrażystowskie. W 1863 roku w Stanach Zjednoczonych proklamowano zniesienie niewolnictwa, w 1865 uchwalono Trzynastą Poprawkę, a rok później założono Amerykańskie Stowarzyszenie na Rzecz Zapobiegania Okrucieństwu wobec Zwierząt. Podobnie rzecz się miała

w Wielkiej Brytanii, gdzie ci sami ludzie, którzy walczyli o zniesienie niewolnictwa, byli także aktywni w ruchu sprzeciwu wobec okrucieństwa. Książka *Czarny Książę* Anny Sewell, wydana w 1877 roku, została powitana jako „«Chata Wuja Toma» z krainy zwierząt" przez George'a Angella, prezesa Amerykańskiego Towarzystwa Humanitarnego. Ta analogia – nazwanie konia Czarnym Księciem – z pewnością mogła głęboko urazić wielu czarnoskórych Amerykanów. I w tym wypadku ludzkie cierpienie wydaje się pomniejszone w porównaniu z cierpieniem zwierząt. Czy wspomniana analogia już wtedy okazała się fascynująca?

Jednak niebezpieczeństwa, jakie mogą kryć się w języku figuratywnym, najskuteczniej podkreśla tekst Coetzeego poprzez odniesienia do socjobiologii, czy raczej dziedziny, którą Elizabeth Costello nazywa „etnobiologią". W opracowaniu *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature* („Nie w naszych genach: biologia, ideologia i natura ludzka") Richard Lewontin, Steven Rose i Leon J. Kamin twierdzą, że jednym z błędów socjobiologii jest traktowanie metafor jako dosłownych porównań i zapominanie o ich źródłach. Autorzy odwołują się tu do dwóch przykładów z okresu poprzedzającego podjęcie badań socjobiologicznych, lecz często cytowanych przez jej zwolenników – chodzi tu o podziały kastowe wśród insektów oraz zjawisko „niewolnictwa" wśród mrówek.

Te idee, podkreślają, są przeniesieniami znaczeń ze świata ludzi do świata zwierząt. „W teorii socjobiologii istnieje proces etymologii wstecznej, zgodnie z którym ludzkie instytucje społeczne przykłada się do świata zwierząt w sposób metaforyczny, w następstwie czego ludzkie zachowania są ponownie «derywowane» od zachowań zwierząt, jakby były wyjątkowymi przypadkami ogólnych zjawisk, niezależnie odkrytych u innych gatunków – twierdzą. – Czy królowa mrówek (wcześniej, przed określeniem płci, nazywana królem), zniewolona, siłą dokarmiana, składająca jajeczka maszyna jest w jakikolwiek sposób podobna do królowej Elżbiety I, carycy Katarzyny Wielkiej czy nawet pozbawionej znaczenia politycznego, lecz niewyobrażalnie bogatej Elżbiety II?"*

A oto wypowiedź autorów, wymierzona w zjawisko, które nazywają „fałszywą metaforą", wypowiedź odnosząca się bezpośrednio do wykorzystywania i nadużywania literatury oraz analizy literackiej w kulturze:

„Pobierając określenie władzy królewskiej i niewolnictwa u mrówek z dziewiętnastowiecznej etymologii, socjobiolodzy uczynili fałszywą metaforę swoim własnym narzędziem. Agresja, wojna, współpraca, pokrewieństwo, lojalność, nieśmiałość, gwałt, oszustwo, kultura – wszystkie te określenia stosowane są w odniesieniu do przedstawicieli świata zwierząt. W takiej sytuacji ludzkie działania, określane tymi wyrazami, zaczynają być postrzegane jako przypadki wyjątkowe, być może bardziej rozwinięte".**

Czytelnik pozwoli, że zilustruję to spostrzeżenie fragmentem książki E.O. Wilsona *Sociobiology* („Socjobiologia") (1975). Fragment ten zawsze wydawał mi się wyjątkowo fascynujący, dotyczy zaś istniejącego w przyrodzie zjawiska nazwanego przez Wilsona „altruizmem wzajemnym"; mieści się w nim tautologia, doskonały przykład cytatu wyrwanego z kontek-

* R.C. Lewontin, Steven Rose, Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, Pantheon Books, New York 1984, s. 249.

** Tamże, s. 250.

stu oraz definicja (aż zbyt dobrze znana) poezji jako ponadczasowej prawdy o ludzkiej naturze:

„Selekcja z pewnością obciąży jednostkę, jeżeli oszustwo wywrze później negatywny wpływ na jej życie i proces reprodukcji, co zniweczy chwilowo zyskaną przewagę".

W jaki sposób E.O. Wilson podpiera to twierdzenie? Cytuje Szekspira:

„Jago skrystalizował główny sens, zawarty w *Otellu*: «Dobre imię mężczyzny i kobiety, mój panie, jest najcenniejszym skarbem ich dusz»".*

Tu pozbawiony kontekstu cytat z Szekspira staje się ogólną prawdą o ludzkiej naturze. Cóż z tego, że Jago łże jak najęty.

„Naprawdę sądzisz, że zajęcia z poezji przyczynią się do zamknięcia rzeźni?", pyta John Bernard, bohater *Żywotów zwierząt* Coetzeego. „Nie", odpowiada jego matka. „Więc dlaczego to robisz?", drąży John. Oto pytanie, drogi czytelniku. Oto jest pytanie...

W.H. Auden napisał kiedyś, że poezja niczego nie zmienia. Czy miał rację? I czy musi tak być? Jakie pocieszenie może zaproponować poezja, cóż może zaproponować język, jeśli nie analogie, jeśli nie sztukę języka? Wydawało nam się, że w tych dwóch błyskotliwych, eleganckich wykładach John Coetzee mówi o zwierzętach. Czy możliwe, że w rzeczywistości zadaje pytanie: „Jaka jest wartość literatury?"

* E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975, s. 58.

Peter Singer

Kiedy Naomi schodzi na śniadanie, jej ojciec siedzi już przy stole. Na blacie stoi przed nim miseczka muesli, lecz on w skupieniu przerzuca kartki maszynopisu. Dla Naomi jedynym niezwykłym aspektem tej sceny są mocno ściągnięte brwi ojca. Dziewczyna napełnia swoją miseczkę płatkami, zalewa je mlekiem sojowym, odrzuca do tyłu niebezpiecznie nisko zwisający nad powierzchnią mleka dred i przerywa ciszę.

– Niech zgadnę... Czytasz pracę semestralną tego studenta ostatniego roku, który przed rozpoczęciem studiów na filozofii zrobił dyplom z kulturoznawstwa?

– Nie, to coś gorszego. Nie chodzi mi o samo opracowanie, bo to jest bardzo interesujące, ale wiąże się z nim znacznie poważniejszy problem.

– To znaczy?

– Wiesz, że w przyszłym miesiącu wybieram się do Princeton, aby wziąć udział w debacie z tym południowoafrykańskim pisarzem, J.M. Coetzeem, który ma wygłosić wykład o filozofii i zwierzętach? To jest właśnie ten wykład, tyle że w gruncie rzeczy nie ma formy wykładu. Jest to fikcyjna histo-

ria pisarki o nazwisku Costello, która wygłasza wykład na jakimś amerykańskim uniwersytecie.

– Chcesz powiedzieć, że facet zamierza wygłosić wykład o kimś, kto wygłasza wykład? *Tres post-moderne.*

– Dlaczego bardzo postmodernistyczne?

– Och, tato, gdzie ty się podziewałeś przez ostatnie dziesięć lat? Mówię o Baudrillardzie, wszystkich tych tezach o symulacji, przełamywaniu różnic między rzeczywistością i jej obrazem, i tak dalej. Poza tym zastanów się, jakie stwarza to możliwości cytowania własnych prac...

– Może jestem staromodny, ale wolę wyraźnie oddzielać prawdę od fikcji. W tej chwili chciałbym jednak wiedzieć, jak mam na to zareagować...

– Co ta fikcyjna Costello mówi o zwierzętach?

– Nie ulega wątpliwości, że opowiada się po właściwej stronie. Jest wegetarianką. Wykazuje, jak ograniczone i ograniczające były dotychczasowe badania inteligencji małp. Znalazłem tu także kilka mocnych fragmentów, porównujących to, co robimy ze zwierzętami, do Holokaustu.

– Oooch, ryzykowne posunięcie! Nigdy nie przyrównałabym tego, co naziści zrobili z twoimi dziadkami, do tego, jak większość ludzi traktuje dziś zwierzęta.

– Ja też nie, lecz porównanie niekoniecznie musi oznaczać postawienie znaku równości. Isaac Bashevis Singer każe jednemu ze swoich bohaterów porównać postępowanie ludzi wobec zwierząt z podejściem nazistów do Żydów. Nie mówi, że te zbrodnie są równoważne, tak samo złe, ale że obie opierają się na zasadzie, iż silniejszy ma rację i może robić, co zechce, z tymi, którzy znaleźli się w jego władzy.

– To tylko dość wyjątkowy przykład paraleli między

uprzedzeniami rasowymi i gatunkowymi, do którego zawsze wracasz. Czy to wszystko, co Coetzee robi z tym porównaniem?

– Nie Coetzee, lecz Costello. Nie. Costello mówi też o tym, że większość ludzi woli nie zastanawiać się, co się dzieje z tymi, którzy znajdują się poza faworyzowaną grupą, o tym, jak unikamy rzeczy, które mogłyby zakłócić nasz spokój, i jak odwracamy wzrok, aby nie widzieć zła, dziejącego się tuż obok. Wydaje mi się, że chciałaby posunąć się jeszcze dalej. W tym wykładzie brzmi nuta tak radykalnego egalitaryzmu, przekonania o równości ludzi i zwierząt, że nie jestem pewny, czy byłbym gotowy stanąć w obronie osoby, która go wygłasza.

– Radykalnego egalitaryzmu? – Naomi unosi brew i miesza muesli z mlekiem sojowym. – Czy przypadkiem nie napisałeś książki, której pierwszy rozdział nosi tytuł: „Wszystkie zwierzęta są równe"?

– Nie przypuszczałem, że kiedykolwiek ją przeczytasz.

– Po co miałabym ją czytać? Ciągle wysłuchuję tego wszystkiego od ciebie, czy tego chcę, czy nie. Wygląda zresztą na to, że zaraz otrzymam następną dawkę... Tak czy inaczej, kiedyś przebrnęłam przez całą pierwszą stronę pierwszego rozdziału.

– Tak sądziłem. Cóż, kiedy mówię, że wszystkie zwierzęta – wszystkie istoty czujące – są równe, chodzi mi o to, że mają prawo do takiego samego traktowania ich interesów, niezależnie od tego, jakie by te interesy były. Ból jest bólem i przynależność do różnych gatunków nie zmienia faktu jego odczuwania. Nie twierdzę jednak, że wszystkie zwierzęta mają takie same interesy. Przynależność do gatunku może wskazy-

wać, co jest istotne z moralnego punktu widzenia. Zawsze uważałem, że zabijanie jest oczywistym złem, lecz ocenę tę powinno się różnicować w zależności od przypadku.

– Co za ulga! Kiedy byłam mała, często zastanawiałam się, kogo byś ratował, gdyby w naszym domu wybuchł pożar – mnie czy Maksa...

Max jeszcze przed chwilą sprawiał wrażenie pogrążonego w głębokim śnie na swoim dywaniku, lecz teraz, na dźwięk swego imienia, podnosi głowę i wyczekująco rozgląda się dookoła.

Peter przyklęka obok psa i głaszcze go po karku.

– Przykro mi, Max, ale musiałbyś radzić sobie sam. Widzisz, Naomi już jako mała dziewczynka niepokoiła się, czy pośpieszyłbym na ratunek jej czy tobie... Ty nigdy się nad tym nie zastanawiałeś, prawda? Naomi zawsze opowiadała, kim zostanie, kiedy dorośnie, tymczasem ty na pewno nie myślisz o tym, co będziesz robił w lecie następnego roku czy choćby za tydzień...

– I to ma być różnica? – odzywa się Naomi. – Pomyśl o okresie, kiedy jeszcze nie zastanawiałam się, kim zostanę. Czy wtedy rzuciłbyś monetę – jeżeli reszka, uratuję Naomi, a jeśli orzeł, to Maksa?

– Nie, głuptasie. Jestem twoim ojcem, więc to chyba oczywiste, że ratowałbym moją ukochaną córeczkę. Chodzi mi o to, że normalni ludzie posiadają umiejętności, które przewyższają umiejętności zwierząt, a niektóre z tych zdolności są w określonych okolicznościach ważne z moralnego punktu widzenia. Popatrz na siebie. Wczoraj do późnej nocy pracowałaś nad projektem, który masz oddać w przyszłym miesiącu. Temat badań już dawno przestał cię interesować, ale

dążysz do zakończenia pracy, aby otrzymać dyplom i jeżeli będziesz miała szczęście, wykorzystać go, żeby dostać pracę w dziedzinie, która cię fascynuje, i robić coś dla ratowania środowiska naturalnego. Całe twoje życie jest dziś ukierunkowane na to, aby zdobyć dyplom, co dla Maksa jest oczywiście niewykonalne. Przez to ty masz dużo więcej do stracenia, a inni ludzie, nie tylko twój ojciec, mają więcej powodów, żeby ratować ciebie niż Maksa, gdyby nagle wybuchł pożar.

– Czy nie jest to szowinizm gatunkowy? Czy nie wynika z tego, że te cechy – samoświadomość, umiejętność planowania i tak dalej – są cechami ludzkimi, a więc bardziej cennymi niż cechy zwierząt? Max ma lepszy węch niż ja, prawda? Dlaczego to nie jest obiektywny powód, aby w sytuacji zagrożenia ratować raczej jego niż mnie?

– Dopóki Max żyje, niech sobie węszy do woli, im więcej, tym lepiej. Zastanów się jednak, w jaki sposób pozbawienie życia – zakładając, że będzie ono bezbolesne, nieoczekiwane, pozbawione otoczki lęku...

– Więc nie mówisz o tym, co dzieje się w rzeźniach, tak? – przerywa ojcu Naomi. – Czyniąc to założenie, wykluczasz przygniatającą większość przypadków odbierania życia zwierzętom przez ludzi. Cała ta rozmowa staje się czysto teoretyczna...

– Nie c z y s t o. Daj mi skończyć. Wyjaśnij mi, dlaczego bezbolesne, nieoczekiwane pozbawienie życia jest złe.

– Jest złe, bo oznacza stratę wszystkiego. Gdyby Max został zabity, straciłby radość witania mnie w progu domu, radość z wychodzenia na spacer, obgryzania kości...

– To prawda, że dla Maksa to wszystko przestałoby istnieć, ale w tym kraju mamy mnóstwo hodowców psów, którzy

w każdej chwili gotowi są dostarczyć zwierzę każdemu spragnionemu psiego towarzystwa. Gdybyśmy przyjęli do domu innego szczeniaka, dalibyśmy mu radość istnienia, radość z tych wszystkich dobrych aspektów psiego życia, o których mówiłaś.

– Chcesz powiedzieć, że moglibyśmy bezboleśnie zabić Maksa, sprowadzić do domu szczeniaka, który by go zastąpił, i wszystko byłoby w porządku? Naprawdę, tato, czasami dajesz się zbytnio ponosić filozofii. Za dużo rozważań, za mało uczuć. Co za straszna myśl...

Naomi jest tak zdenerwowana, że Max, który czujnie przysłuchuje się rozmowie, sztywno podnosi się z dywanika, podchodzi do niej i zaczyna pocieszająco lizać jej bose stopy.

– Doskonale wiesz, że Max jest mi bardzo bliski, więc daj spokój z hasłami typu: „Rozumujesz, więc nie czujesz", dobrze? Czuję, ale też myślę o tym, co czuję. Kiedy ludzie mówią, że powinniśmy tylko odczuwać, a Costello chwilami jest bliska tego stwierdzenia, przypomina mi się Göring, który powiedział: „Myślę moją krwią". Pomyśl, do czego go to doprowadziło. Nie możemy traktować swoich uczuć jako wykładni moralnej, istniejącej w świecie, gdzie nie może jej dotknąć racjonalna krytyka. Wróćmy jednak do sedna sprawy. Wcale nie chcę powiedzieć, że wszystko byłoby w porządku, gdyby Max został zabity, a jego miejsce zająłby inny pies. Kochamy Maksa i w naszych oczach żaden inny pies nie mógłby go zastąpić. Zadałem ci tylko pytanie, dlaczego bezbolesne zabijanie jest złe samo w sobie. Rozpacz i niepokój to efekty uboczne pozbawienia życia, nie coś, co czyni ten akt złym samym w sobie. Dajmy spokój Maksowi, zwłaszcza że ciągłe wypowiadanie jego imienia wyraźnie go podnieca, a ciebie denerwuje. Ktoś powiedział kiedyś, że świnie powinny być wdzięczne, iż

większość ludzi to nie Żydzi, bo gdyby na świecie byli wyłącznie Żydzi, najprawdopodobniej nie byłoby świń...

Naomi znowu mu przerywa.

– Świnie z wielkich, przemysłowych hodowli nie muszą nikomu dziękować za swoją żałosną egzystencję w zamkniętych barakach, na nagiej betonowej podłodze. Byłoby dla nich znacznie lepiej, gdyby nie istniały.

– Świetnie wiesz, że nie bronię ludzi, którzy jedzą wieprzowinę, próbuję tylko przedstawić filozoficzną tezę. Załóżmy, że świnie prowadzą szczęśliwe życie i są bezboleśnie zabijane. Miejsce każdej szczęśliwej zabitej świni zajmuje nowa, która będzie wiodła równie szczęśliwy żywot, tak więc zabicie jednej świni nie zmniejsza ilości świńskiego szczęścia na świecie. Tak czy nie? I co w tym złego?

Naomi zamyśla się na moment.

– Mimo wszystko zabijasz zwierzęta, które mają potrzeby i pragnienia. Świnie są równie inteligentne jak psy. Zawsze wiem, kiedy Max chce, żeby zabrać go na spacer. Co z tego, że nie planuje, co zrobi w następnym tygodniu, skoro potrafi mieć ograniczone w czasie pragnienia i oczekiwania. Założę się, że to samo dotyczy świń, więc wyrządzamy im krzywdę, odbierając im życie i wcale nie dokonujemy zadośćuczynienia, sprowadzając na świat inną świnkę czy psa.

Peter uśmiecha się triumfalnie.

– Ach, teraz przyjmujesz mój punkt widzenia! Nie zgadzamy się tylko co do faktów świńskiego i psiego życia, trudno mi zresztą powiedzieć, że faktycznie się z tobą nie zgadzam. Załóżmy, że przyznaję, iż świnie i psy są do pewnego stopnia samoświadome i myślą o tym, co wydarzy się w przyszłości. To stanowiłoby powód do przyznania, że zabijanie tych zwie-

rząt jest zasadniczo złe – nie absolutnie złe, ale jednak złe. Istnieją jednak także inne zwierzęta, na przykład kurczaki lub ryby, które odczuwają ból, lecz nie mają samoświadomości ani zdolności myślenia o przyszłości. Nie przedstawiłaś żadnego powodu, dlaczego w przypadku takich zwierząt bezbolesne zabijanie miałoby być złe, zwłaszcza jeżeli ich miejsce mogą w każdej chwili zająć inne, tego samego gatunku, które mogłyby prowadzić równie dobre życie.

Naomi skończyła śniadanie, odepchnęła Maksa od swoich stóp i właśnie sznuruje martensy z ekologicznej skóry. Każda rozmowa z ojcem o filozofii kończy się wykładem. Na szczęście zaraz będzie mogła wyjść, nie chce jednak być nieuprzejma, więc postanawia zadać jeszcze jedno pytanie.

– A Costello nie zgadza się z takim punktem widzenia?

– Właśnie. Costello uważa, że egzystencja nietoperza i egzystencja człowieka są tak samo pełne i chyba skłania się ku stwierdzeniu, że ta pełnia istnienia jest ważniejsza od podmiotu istnienia.

– Rozumiem, o co jej chodzi. Kiedy zabijasz nietoperza, zabierasz wszystko, czym jest nietoperz, całą jego egzystencję. Zabicie człowieka nie może być niczym więcej i nie może wyrządzić większej szkody.

– Mylisz się. Jeżeli wyleję resztę tego mleczka sojowego, to po prostu opróżnię pojemnik. Jeżeli opróżnię butelkę nalewki, którą razem z przyjaciółmi popijasz, gdy mamy i mnie nie ma w domu, robię to samo. Sęk w tym, że bardziej przejęłabyś się, gdybym wylał alkohol. Wartość, którą tracimy, opróżniając naczynie, zależy od tego, co znajdowało się w środku, co je wypełniało, a istnienie człowieka jest czymś więcej niż istnienie nietoperza.

– Och... – cicho mówi Naomi. – Nie sądziłam, że zauważyłeś tę butelkę...

Jej ojciec znowu trzyma w ręku maszynopis i przerzuca kartki.

– O, to także nie najgorszy argument... Posłuchaj – Costello mówi o swojej książce, w której „wchodzi" w postać Marion Bloom Joyce'a, i dodaje: „Jeżeli mogę wejść w egzystencję istoty, która nigdy nie istniała, to mogę także wejść w życie nietoperza, szympansa czy ostrygi, każdego stworzenia, z jakim łączy mnie pochodna życia...".

Naomi chętnie porzuca temat nalewki.

– Nie trzeba być filozofem, żeby zorientować się, co w tym nie gra. Fakt, że jakaś postać, w tym wypadku literacka, nie istnieje, nie sprawia, że trudno jest wyobrazić sobie siebie w jej skórze. Możemy wyobrazić sobie, że jest to ktoś do nas podobny lub całkiem inny i wtedy dość łatwo jest „wejść" w istnienie tej postaci. Co jednak, jeżeli ma to być nietoperz lub ostryga? Kto wie, jak to jest być czymś takim? Jeżeli to jest najlepszy argument, jakim Coetzee broni swojego radykalnego egalitaryzmu, to nie będziesz miał żadnych problemów z wykazaniem jego słabości...

– Ale czy to rzeczywiście są argumenty Coetzeego? O to właśnie chodzi. To dlatego nie wiem, jak odpowiedzieć na ten tak zwany wykład. To są argumenty Costello, rozumiesz? Ten zabieg literacki umożliwia Coetzeemu zdystansowanie się do tych opinii. Wprowadza też inną postać, Normę, synową Costello, która przedstawia wszystkie najbardziej oczywiste zastrzeżenia wobec wystąpień Elizabeth. W gruncie rzeczy jest to doskonały zabieg. Costello może sobie do woli krytykować posługiwanie się rozsądkiem lub potrzebę posiadania

wyraźnie określonych zasad czy gotowych przepisów postępowania, a Coetzee wcale nie utożsamia się z jej atakami. Nie można wykluczyć, że podziela bardzo uzasadnione wątpliwości Normy. Coetzee nie musi się nawet zbytnio przejmować strukturą wykładu. Kiedy zauważa, że argumentacja zaczyna kuleć, każe Normie powiedzieć, że Costello bredzi, i to wystarczy!

– Bardzo sprytne. Niełatwo będzie cokolwiek mu wytknąć. Z drugiej strony, dlaczego nie miałbyś zastosować takiej samej sztuczki?

– Ja? A czy ja kiedykolwiek parałem się pisaniem beletrystyki?

Wendy Doniger

Wydaje mi się, że odpowiadanie na te głęboko poruszające eseje w taki sposób, jakby były suchą akademicką argumentacją, byłoby swego rodzaju ograniczeniem, mogę jednak tylko zaproponować czytelnikowi lekturę tekstów z innych znanych mi tradycji na poparcie idei obecnych w Wykładach Tannera J.M. Coetzeego, przede wszystkim zaś argumentu przemawiającego za nieuniknioną i niemożliwą do zafałszowania więzią między ludźmi i zwierzętami, za współczuciem dla zwierząt i odrzuceniem zadawania im cierpienia (nawet jeśli nie odrzuceniem zabijania i/lub zjadania mięsa zwierząt). Pozwólcie, że zacznę od kwestii jedzenia mięsa, podobnie jak Coetzee.

WSPÓŁCZUCIE DLA ZWIERZĄT I WEGETARIANIZM

Thomas O'Hearne, jeden z krytyków drugiego wykładu Elizabeth Costello, twierdzi, że traktowanie zwierząt ze współczuciem jest „bardzo świeże, bardzo zachodnie i bardzo anglosaskie" i że oszukujemy samych siebie, uważając, iż możemy narzucić ten pomysł innym tradycjom, które są nań „ślepe".

Reakcja Elizabeth jest zbyt słaba i niezdecydowana (ludzie zapewniają opiekę swoim ulubionym zwierzętom, a dzieci na całym świecie kochają je szczerze i głęboko). Byłabym w stanie przedstawić silniejsze argumenty w odpowiedzi na wystąpienie O'Hearne, argumenty pochodzące głównie z religii niezachodnich, choć nie tak mocne, jak życzyliby sobie zwolennicy praw zwierząt.

W okresie po VI wieku p.n.e. większość Hindusów, buddystów i dżainów rzeczywiście było zdania, że ludzie nie powinni zjadać zwierząt, po części dlatego, że zgodnie ze swoją religią sami mogli odrodzić się jako zwierzęta, po części zaś z lęku przed zemstą, jaką ofiary mogłyby wywrzeć na swych prześladowcach w zaświatach. Jeden z tekstów wedyjskich z 900 roku p.n.e. opowiada o chłopcu, który wyruszył w zaświaty (do świata, gdzie ludzie idą po śmierci – teoria reinkarnacji nie znajduje jeszcze odbicia w tym tekście) i ujrzał, jak pewien człowiek szlachtuje innego na kawałki i zjada go, inny „pożera głośno krzyczącego mężczyznę", a jeszcze inny „zjada człowieka, który «bezgłośnie» krzyczy". Kiedy wrócił do swojego świata, ojciec wytłumaczył mu, że pierwsza ofiara to przedstawiciel tych, którzy w życiu na ziemi ścinali drzewa i palili je, druga – ludzi, którzy przyrządzali i zjadali mięso zwierząt wydających głos, a ostatnia tych, którzy żywili się ryżem i jęczmieniem, skarżącym się na swój los bez wydawania głosu.*

Oczywiście możemy potraktować to jako program ekologiczny w wymiarze ekstremalnym – jest tu mowa nie tylko

* Dżaiminija Brahmana 1.42-44; Wendy Doniger O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice and Danger in Jaiminiya Brahmana*, University of Chicago Press, Chicago 1985, s. 32–35.

o zakazie spożywania mięsa, ale także spalania drewna i jedzenia warzyw (pewien Hindus żyjący w XX wieku utrzymywał, że słyszał krzyki ułożonych na deseczce i krojonych marchewek), lecz w gruncie rzeczy nie o to chodzi we wspomnianym tekście. Gdy przerażony chłopiec pyta ojca, w jaki sposób uniknąć takiego losu, ojciec odpowiada mu, że można to zrobić w bardzo prosty sposób, a mianowicie składając ofiary i zanosząc modły do bogów przed paleniem drewna oraz spożywaniem mięsa i warzyw. Jest to przykład przypisywanej Grekom racjonalizacji, o której Elizabeth wspomina podczas pierwszego wykładu, a właściwie dyskusji z Wunderlichem – niewykluczone, że ludzie wymyślili sobie bogów, aby zrzucić na nich winę.

Inne fragmenty tego samego tekstu wyrażają coś w rodzaju skrywanego poczucia winy, wywołanego zabijaniem zwierząt, może także nawet współczucie, chociaż ostentacyjnym przekazem mitu jest usprawiedliwienie zabijania: na początku bydło miało skórę, jaką obecnie mają ludzie, natomiast ludzie skórę bydlęcą. Bydło nie mogło znieść upału, deszczu, ukłuć much i komarów, więc zwierzęta poprosiły ludzi, aby zamienili się z nimi skórami i powiedziały: „W zamian za tę przysługę możecie żywić się naszym mięsem i odziewać się w nasze skóry". Tak też się stało. Składający ofiarę okrywa się rudą skórą krowy, aby na tamtym świecie nie zjadły go zwierzęta.* Innym sposobem uspokojenia poczucia winy, a więc i współczucia, było zadbanie, aby zwierzę chętnie samo złożyło się

* Patrz: „Jak ludzie zamienili się na skóry ze zwierzętami", Dżaiminija Brahmana 2.182–183; także: O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence*. Podobne historie w innych religiach – patrz: Jonathan Z. Smith, *The Bare Facts of Ritual* w: *Imagining Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 53–65.

w ofierze.* W jeszcze innych wypadkach usiłowano przekonać zwierzę, że wcale nie zostanie zabite, i tak w hymnie śpiewanym przy składaniu w ofierze konia w *Rygwedzie* (ok. 1000 roku p.n.e.) kapłan przemawia do zwierzęcia: „Wkroczysz na ścieżki, którymi miło ci będzie chodzić".**

Prawne teksty hinduistyczne tworzą szczególną „warstwę językową", aby pominąć tę głęboką dwuwartościowość. Najbardziej znany – *Manusmryti* – pochodzący jeszcze z czasów plemiennych, obrazuje wyraźne wahania między postawą wegetariańską a ofiarniczą.

Kto zabija po próżnicy
Czworonoga, ten po śmierci
Po to, żeby być zabitym,
Tyle razy się narodzi,
Ile włosów miało zwierzę.
Samoistny bowiem stworzył
Czworonogi na ofiarę,
A ofiara przecie służy
Wszelkiej szczęśliwości świata.
Kto zabija na ofiarę,
Nie zabija, jako żywo!
Rośliny i czworonogi,
Drzewa, płazy oraz ptaki,

* Patrz: dyskusja o zwierzętach dobrowolnie składających ofiarę z samych siebie w opracowaniu Wendy Doniger O'Flaherty, *The Good and Evil Shepherd* w: *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions, Dedicated to Zwi Werblowsky*, wyd. S. Shaked, D. Shulman i G.G. Stroms, E.J. Brill, Leiden 1987, s. 169–191.

** *Rygweda* 1.162.21; Wendy Doniger O'Flaherty *The Rig Veda: An Anthology, 108 Hymns Translated from the Sanskrit*, Penguin Classics, Hardmondsworth 1981, s. 91.

Gdy w ofierze umierają,
Osiągają lepszy żywot.
Manu rzecze, iż jedynie
Przy obrzędzie miodownika,
Przy ofierze, także w rytach
Na rzecz przodków oraz bogów
Można zabić czworonogi.*

Poza rytuałami ofiarnymi krowa, która szczodrze daje mleko, zastępuje młodego wołu, który musi zostać zabity na pożywienie**; hinduskie mity przedstawiają przejście od kultury łowieckiej do uprawy ziemi, od zabijania do dojenia, od składania ofiar ze zwierząt do składania ofiar z płodów roli.***

Pewien wariant tego argumentu możemy dostrzec we fragmencie *Podróży Guliwera* Jonathana Swifta, do którego Elizabeth Costello się nie odwołuje. Kiedy Guliwer odkrywa, że nie będzie mógł żywić się zgodnie z wegetariańską dietą Houyhnhnmów, ani mięsem, które spożywają okropni Jahusowie, wpada na pomysł: „Zauważyłem pasącą się w pobliżu krowę; wskazałem ją ręką i wyraziłem pragnienie, aby pozwolono mi podejść i wydoić ją". Od tej chwili Guliwer świetnie sobie radzi i czuje się znakomicie, spożywając mleko i owsiany chleb.

W hinduistycznych mitach tego gatunku ludzie wśród zwierząt jedzą „owoce i korzonki", natomiast w wersji buddyjskiej nie jedzą w ogóle nic (nie są jeszcze prawdziwymi

* *Manu Swajambhuwa, Manusmryti, czyli Traktat o zacności, Watsjajana Mallanaga Kamasutra, czyli o Traktowaniu miłości*, tłum. M.K. Byrski, PIW, Warszawa 1985, s. 157–58.

** Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 239–254.

*** Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes*, Macmillan, New York 1988; reprint, University of Chicago Press, 1995, s. 82–96.

ludźmi) lub żywią się ziemią, smaczną i pożywną, która czasami nazywana jest „ziemią-krową".* (Dochodzi tu także do głosu nowy czynnik, wstyd, o którym wspomina John, syn Elizabeth; kiedy ludzie zaczynają gromadzić żywność, dawaną przez ziemię-krowę, budują domy, aby ukryć i zapasy, i swoją świeżo odkrytą seksualność; ludzie, obserwujący innych w trakcie aktu kopulacyjnego, pytają bowiem: „Jak można traktować kogokolwiek w ten sposób?" i obrzucają spółkujących grudkami ziemi).** Te dwie strategie, jedna realistyczna, druga fantastyczna, przedstawiają naturalną alternatywę żywieniową wobec pożywienia, które ludzie zjadają, upodabniając się do „niemitycznych" zwierząt: mięsa.

Nie jest to jednak takie proste. Wegetarianizm i współczucie dla zwierząt to nie to samo. Elizabeth Costello przypomina nam, że większość osób jada mięso, nie zabijając zwierząt własnoręcznie; uświadamia nam również, że normalne jest, iż niektórzy zabijają, nie zjadając swoich ofiar (jaki procent zawodowych zabójców czy żołnierzy spożywa ciała swoich martwych wrogów?). Pewien historyk, znawca starożytnych Indii, wysuwa sugestię, że początkowo wegetarianizm i zabijanie wzajemnie się nie wykluczały. W najwcześniejszym okresie cywilizacji indyjskiej, twierdzi, spożywający mięso właściciele ziemscy w czasie wojny oczyszczali się i wyświęcali na wojowników, rezygnując z jedzenia mięsa.*** Albo jedli mięso,

* Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles 1976, s. 29, 321–346.

** Digha Nikaya, *Agganna Suttanta* 27.10; *Visuddhimagga* 13.49; cytowane przez O'Flaherty w: *Origins of Evil*, s. 33.

*** Jan Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1985.

albo zabijali. W późniejszym hinduizmie ograniczenia wymierzone w konsumpcję mięsa i zabijanie co jakiś czas dochodziły do głosu, co w końcu zrodziło tezę, że lepiej jest (w każdym razie dla większości ludzi – zasady wahały się w zależności od przynależności kastowej danej osoby) zabić nietykalnego niż bramina, lecz lepiej zjeść bramina (zakładając, że ktoś natknąłby się na zwłoki takowego) niż nietykalnego (w identycznych okolicznościach). W tym świecie rewizjonistycznych dzieł i nierozwikłanych dwuznaczności musimy jednak pogodzić się ze skrzywionym wegetarianizmem Gandhiego, słusznie zakwestionowanym przez dyskutującego z Normą mężczyznę.

Niemniej logiczne założenie, że zjadane przez nas zwierzę musiało zostać przez kogoś zabite, doprowadziło do naturalnego skojarzenia ideału wegetarianizmu z ideałem braku przemocy wobec istot żyjących. Ideał ten zaczął odgrywać wiodącą rolę w Indiach, wspierany przez teorię reinkarnacji, a co za tym idzie, świadomość, że ludzie i zwierzęta są częścią tego samego sytemu koła dusz – nie zabijaj zwierzęcia, bo może to być twoja babka, twój wnuk lub ty sam.

WSPÓŁCZUCIE DLA ZWIERZĄT I KWESTIA INDYWIDUALNEGO ZBAWIENIA

Współczucie dla zwierząt rzadko dominuje w południowoazjatyckiej argumentacji na rzecz wegetarianizmu. Buddyści i dżaini bardziej interesowali się kwestią indywidualnego zbawienia niż samymi zwierzętami – wzdragali się przed zabijaniem i zjadaniem zwierząt, aby chronić własne dusze przed

skażeniem (nawet, jak złośliwie, lecz słusznie podsuwa Norma, żeby chronić swoje ciała przed skażeniem społecznym). Wydaje mi się jednak, że ten argument, odnoszący się do zbawienia jednostki, mógłby być częściej używany w dyskusjach świeckich ludzi Zachodu. Opowiadający się za zniesieniem kary śmierci często przyjmują taką postawę nie ze względu na jednoznacznie negatywny wpływ tej formy kary na przestępców, ale dlatego, że jest ona zła dla nas – nie jest dobrze, żebyśmy byli społecznością, która w ten sposób zabija ludzi. Niezależnie więc od tego, czy potrafimy przedstawić argumenty, że zabijanie zwierząt na mięso lub w rezultacie badań naukowych jest złe dla wszechświata, niezależnie czy umiemy dowieść, iż zwierzęta cierpią tak samo jak my i wiedzą, że mają stracić życie, moglibyśmy zapożyczyć z południowoazjatyckiej tradycji bardzo mądre stwierdzenie, że przecież my wiemy, iż zwierzęta mają stracić życie, i że w takiej sytuacji nie powinniśmy ich zabijać.

WSPÓŁCZUCIE DLA ZWIERZĄT JAKO ISTOT TAKICH SAMYCH JAK MY

Pozwólcie, że wrócę teraz do argumentu obecnego w scenariuszu reinkarnacji i uświadamiającego nam, że nie wolno nam zabijać i zjadać zwierząt, ponieważ są one takimi samymi stworzeniami jak my. W Indiach ten argument należy odczytać od drugiej strony – teksty Wed o składaniu ofiar (sprzed powstania teorii reinkarnacji) zamykają lukę oddzielającą ludzi od zwierząt w odwrotnym kierunku, poprzez połączenie jednych i drugich w kategorii stworzeń składanych w ofierze.

Pochodzące z sanskrytu określenie *pashu* (porównaj z łacińskim *pecus* – bydło, a także z angielskim *impecunious* – nieposiadający bydła, czyli majątku, pieniędzy) odnosi się do zwierząt ofiarnych i domowych, takich, które zachowujemy przy życiu, dopóki ich nie zabijemy w ceremonii ofiarnej lub na pożywienie (albo i jedno, i drugie). Są to zwierzęta, których jesteśmy właścicielami i które stanowią miarę naszej pozycji – zwierzęta, które są nami. *Mriga*, spokrewnione z czasownikiem „polować" (*margayati*, od niego rzeczownik *marga*, „szlak" lub „ścieżka"), określa każde zwierzę, na które polujemy, a szczególnie jelenia. Podobnie jednak jak w angielskim *deer* (jeleń) pochodzi od niemieckiego *Tier*, oznaczającego dowolne dzikie zwierzę (to pokrewieństwo znaczeniowe zachowało się także na pewien czas w angielskim – Szekspir posługiwał się w tym sensie zwrotem *small* [mały] *deer*), tak i w sanskrycie paradygmatyczne *mriga*, dzikie zwierzę jako takie, odnosi się do jelenia, a paradygmatyczne *pashu* do krowy, a raczej do byka. *Mriga* to także ogólne określenie dzikiego zwierzęcia, jako przeciwieństwa stworzenia oswojonego, *pashu*. *Pashu* to zwierzęta, które składa się w ofierze, niezależnie od ich pochodzenia, natomiast *mriga* to takie, na które się poluje. W obu przypadkach starożytni Hindusi definiowali zwierzęta zgodnie ze sposobem, w jaki je zabijali.

Teksty Wed i bramińskie często wymieniają pięć podstawowych rodzajów zwierząt składanych w ofierze, czyli *pashu*. Są to: byk (*go*, co może także oznaczać „krowę"), koń, kozioł, baran oraz istota ludzka (osoba, zwłaszcza płci męskiej).* Późniejsza tradycja wedyjska otwiera wspomnianą lukę, zdecydo-

* *Atharwaweda* 11.2.9, z komentarzem Sayany.

wanie różnicując ludzi i zwierzęta poprzez definicję „zwierzęcia ofiarnego". „Prawa Manu" wymieniają *pashu, mriga* oraz ludzi jako trzy odrębne grupy, pewien hinduski historyk zaś zamyka dysputy, twierdząc, że chociaż ludzie są w gruncie rzeczy *pashu*, mówi się o nich oddzielnie ze względu na ich wyjątkowe znaczenie.* Jeszcze później hinduizm znowu zmniejsza lukę między ludźmi i zwierzętami, łącząc jednych i drugie w kategorii istot, których nie składa się w ofierze, w przeciwieństwie do roślin (które z uporem zalicza się do „innych").**

Sugestia, że ludzie są stworzeniami przeznaczonymi na ofiarę, podobnie jak zwierzęta, oraz sugestia, iż ani ludzi, ani zwierząt nie powinno się składać w ofierze, to dwa zupełnie odmienne sposoby wyrażenia przekonania, że my, ludzie, jesteśmy tacy jak zwierzęta. Tak więc decyzja o niezabijaniu i/lub niespożywaniu zwierząt wynika z wiary, że zjadanie zwierząt to forma kanibalizmu, ponieważ są one takie jak my. Z drugiej strony, pewność, że zwierzęta są tak odmienne, iż przez swoją odmienność aż boskie, staje się powodem spożywania takich zwierząt, spożywania rytualnego. I tu wracamy do początku. Argument, że ludzie (ale nie zwierzęta) są stworzeni na obraz i podobieństwo boga, często wykorzystywany jest w krajach Zachodu na usprawiedliwienie okrucieństwa wobec zwierząt, lecz większość mitologii zakłada, że to zwierzęta (nie ludzie) są wizerunkiem istot boskich – stąd pragnienie spożywania ich ciała.

Wiara, że zwierzęta są takie jak my, w istotny sposób staje

* Govindaraja o „Manu" 1.39, w: *Manu-Smrti, with Nine Commentaries*, wyd. Jayantakrishna Harikrishna Dave, Bharatiya Vidya Series, nr 29, Bombaj 1975.

** O'Flaherty, *Other Peoples' Myths*, op. cit. s. 82–83.

się przyczyną trwałych i szeroko rozpowszechnionych mitów o legendarnych czasach, miejscu lub osobie, które przekreślają różnicę między ludźmi i zwierzętami. Miejsce to przypomina las „po drugiej stronie lustra", gdzie rzeczy nie mają nazw i gdzie Alicja może spacerować, obejmując szyję młodego jelenia. Na liście ludzi swobodnie czujących się wśród zwierząt należy umieścić także Enkidu z *Gilgamesza* i wiele mitycznych dzieci wychowywanych przez zwierzęta, a więc Romulusa i Remusa, Mowgliego, Tarzana, Pecos Billa (wykarmionego przez pumę) oraz Davy Crocketta (wychowanego przez górskie lwy). T.H. White, tłumacz średniowiecznych mitów o zwierzętach, stwarza obraz nadzorowanej przez Merlina edukacji króla Artura, która odbywa się wśród „borsuków, słowików, wron, zajęcy, dzikich gęsi, sokołów, ryb, psów, szlachetnych jednorożców, os-samotnic, jeży, gryfów i tysięcy innych stworzeń".* Ten mit bardzo różni się od mitologii zwierzęcych, gdzie przedstawia się zwykle zupełnie inny rodzaj intymności (chociaż oba łączą się w obrazie „pokładania się" ze zwierzętami – dosłownie spania z nimi).** Nasze mity zwykle nie definiują zwierząt jako istot, z którymi nie uprawiamy seksu (mimo że elegancka żona rektora Appleton College, Olivia Garrard, opowiada się za takim rozróżnieniem).

Idealnym stanem istnienia ludzi wśród zwierząt nie jest ten, kiedy dzikie zwierzęta przeistaczają się w oswojone (jak lwica Elza, bohaterka *Elzy z afrykańskiego buszu* czy Silver, koń

* T.H. White, *Miecz dla króla*, Świat Książki, Warszawa 1999, tłum. Jolanta Kozak – kulminacja edukacji wśród zwierząt następuje w rozdziale 23.

** Wendy Doniger O'Flaherty, *The Mythology of Masquerading Animals, or, Bestiality* w: *In the Company of Animals*, wyd. Arien Mack, „Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences" 62, nr 3, s. 751–772.

Samotnego Jeźdźca). Jest to sytuacja, w której człowiek staje się jednym ze zwierząt, a dokładniej: staje się częścią społeczności zwierzęcej, lecz pozostaje człowiekiem, jak Barbara Smuts wśród naczelnych małp; w micie adoptowane przez zwierzęta dziecko musi ostatecznie wrócić do świata ludzi. Przeciwieństwem rytuałów kulturowej transformacji, w wyniku której przestajemy jeść mięso i przerzucamy się na chleb lub mleko, są mity o naturalnej przemianie, po której zbliżamy się do zwierząt i jemy to co one (także mięso innych zwierząt).

WSPÓŁCZUCIE DLA ZWIERZĄT JAKO STWORZEŃ ŚWIADOMYCH

Hinduizm zakłada, że zwierzęta posiadają odbywające wędrówkę dusze i świadomość podobną do naszej własnej, i że chociaż nie posługują się ludzkim językiem, to potrafią porozumiewać się z nami na wiele innych sposobów, sygnalizujących obecność umysłu i duszy. Oczywiście nie znaczy to, że myślą i/lub czują dokładnie tak jak my – znaczy to tylko, że one także myślą i czują. Kartezjańskie stwierdzenie, że właśnie myślenie czyni nas tym, kim jesteśmy, jest całkowicie błędne, jak wykazuje Elizabeth.*

Elizabeth udziela dobrej odpowiedzi na prowokacyjne pytanie filozofa Thomasa Nagela „Jak to jest być nietoperzem?".

* Sprowadzenie do wymiaru absurdu kartezjańskiego twierdzenia znajduje wyraz w następującym dowcipie: Kartezjusz zamawia kawę na wynos w kawiarni Dunkin' Donut; kiedy kelnerka pyta: „Czy życzy pan sobie śmietankę i cukier, panie Descartes?", filozof odpowiada: „Nie myślę..." i w tym samym momencie znika.

Na długo przed Nagelem starożytny grecki filozof Ksenofanes wykorzystał w podobnej metaforze wizerunek konia, aby pokazać problemy, jakie mamy z wchodzeniem w umysły zwierząt. „Gdyby bydło, konie czy lwy miały ręce albo umiały rysować nogami, konie na pewno naszkicowałyby bogów podobnych do siebie", powiedział.* Antropolog Radcliffe-Brown w rozmowie ze swoim kolegą Maksem Gluckmanem nazwał sposób rozumowania sir Jamesa George'a Frazera (w *Złotej gałęzi*) argumentem typu: „gdybym był koniem", od historii pewnego farmera ze Środkowego Zachodu, którego koń uciekł z padoku. Farmer poszedł na padok, przeżuł garść trawy i zaczął się zastanawiać: „Zaraz, zaraz... Gdybym był koniem, to w którą stronę bym poszedł?".**

Brytyjski antropolog E.E. Evans-Pritchard, krytykując introspekcyjną psychologię Spencera i Tylora, ostrzegł, że nie ma sensu wyobrażać sobie, jak by to było być koniem.*** Niezależnie od zalet czy minusów takiego podejścia z punktu widzenia antropologów, uznałabym sposób „gdybym był koniem" za dość pożyteczny w kontakcie z końmi (podobnie jak Elizabeth Costello, mam raczej dosłowny sposób myślenia). Przecież wielu jeźdźców (i amazonek) głęboko wierzy, że umieją myśleć jak konie, i może mają rację.**** Jeżeli farmer, przeżuw-

* Xenophanes, *Die Fragmente* 15, wyd. Ernst Heitsch (Artemis Verlag, München 1983).

** Cytowane w książce R. Angusa Downie *Frazer and the Golden Bough*, Gollancz, London 1970, s. 42.

*** E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford 1965, s. 24, 43.

**** Patrz: R.H. Smythe, *The Mind of the Horse*, Country Life, London 1965; Moyra Williams, *Horse Psychology*, Methuen, London 1956, a stosunkowo niedawno Vicki Hearne, *Adam's Task: Calling Animals by Name*, Knopf, New York 1986.

szy garść trawy, przeskoczy ogrodzenie, aby dostać się na pole, gdzie trawa jest znacznie lepsza, i znajdzie tam swego konia, to może rzeczywiście pomyślał jak koń. Z drugiej strony, nie musi przecież jeść trawy ani odczuwać jak koń. Warto dostrzec tu różnicę między relatywizmem ontologicznym i moralnym; nie trzeba przyjmować moralnych zasad czy diety konia, aby zrozumieć konia. Możliwe, że Nagel zastąpił konia nietoperzem, aby uczynić niemożność komunikacji bardziej dramatyczną, bo przecież nie kochamy nietoperzy. I o to właśnie mi chodzi – rozumiemy konie, ponieważ je kochamy (tautologicznie – kochamy je, ponieważ je rozumiemy).

Naturalnie nikt z nas nigdy nie zyska absolutnej pewności, czy naprawdę pojął sposób myślenia koni, lecz wiele osób próbowało to zrobić i przekonywało nas, że im się to udało. *Czarny Książę* Anny Sewell (czasami zwany „«Chatą Wuja Toma» z krainy zwierząt"; 1877), *Kot maltański* Rudyarda Kiplinga (1898 – kot to w rzeczywistości kucyk pony) oraz *Wiatronogi* Lwa Tołstoja (1894) opowiedziane są z punktu widzenia koni (ostatnie tak wyraziście, że podobno Maksym Gorki zawołał kiedyś do Tołstoja: „W poprzednim wcieleniu musiał pan być koniem!").

Ta linia argumentacji może być oczywiście antropologicznie poprawna, lecz przede wszystkim jest to dobra ekologia. Przemawia ona za zdobyciem się na „krok wiary", kantowską pewność, że to, co szkodzi mnie, szkodzi i tobie – a także koniom. Poezja, jeśli nie neurologia porównawcza, przekonuje mnie, że Coetzee rzeczywiście wszedł w umysł Sułtana, aby sformułować pytania trafniejsze od najprostszego: „Jak dostać się do banana?", pytania, jakie mogłaby wymyślić schwytana i poddawana eksperymentowi małpa (Co z nim jest nie tak, co wymyślił sobie na mój temat, że sądzi, iż łatwiej mi będzie dosięgnąć zwisającego z drutu banana niż podnieść go z podłogi? GDZIE JEST MÓJ DOM? JAK MAM SIĘ TAM DOSTAĆ?).

Posuwałam się za Coezteem, starając się przejść od myśli zwierząt do ich uczuć. Chciałabym tu przytoczyć bardzo znaną przypowieść taoistyczną o możliwości wchodzenia w uczucia zwierząt:

*Czuang-tsy i Huei-tsy przechadzali się po moście na rzece Hao. Czuang-tsy powiedział: „Jak ochoczo te piskorze pląsają [w wodzie]". „Nie jesteś, panie, rybą; skąd [możesz wiedzieć, na czym polega radość ryb?". „Nie jesteś mną, więc skąd możesz wiedzieć, co ja wiem o radości ryb?". „[Wprawdzie] nie jestem tobą i oczywiście nie wiem, co ty wiesz, ale i ty [tak samo] nie jesteś rybą, więc twoja niewiedza o radości ryb jest całkowita". „Ale jeśli łaska, wróćmy do początku – rzekł Czuang-tsy. – Powiedziałeś mi: „Skąd wiesz, jaka jest radość ryb?". [To znaczy], że sam wiesz, że ja mogę coś o tym wiedzieć, i dlategoś mnie spytał. A ja to wiem [dzięki podobieństwu do naszej radości] podczas przechadzania się po moście.**

Nikt nie umie dowieść, czego ktoś inny nie wie na temat odczuć zwierząt.

Można by także powiedzieć, chociaż Coetzee i Elizabeth nie robią tego, że same zwierzęta rozumieją uczucia innych zwierząt i że potrafią współczuć. Z całą pewnością posiadają tę

* Czuang-tsy, *Nan-Hua-Czen-King, prawdziwa księga Południowego Kwiatu*, tłum. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.

zdolność psy i konie – wie o tym każdy, kto widział, z jak wielkim niepokojem reagują na widok zranionego zwierzęcia własnego lub zbliżonego gatunku. Nasza empatia nie może być ograniczona przez zdolności fizyczne czy umysłowe.* Elizabeth jest zdolna poczuć się jak martwe ciało; ludzie, którzy przeszli amputację, czują ból w już nieobecnej kończynie – są to tak zwane bóle fantomowe. Na pewno my także możemy poczuć ból w naszych łapach, ogonach i kłębach, a może nawet, jeżeli jesteśmy prawdziwie uzdolnieni w tym kierunku, w płetwach i łuskach.

WSPÓŁCZUCIE DLA ZWIERZĄT JAKO ISTOT POSIADAJĄCYCH JĘZYK

Sądzę, że Wittgenstein sceptycznie odniósłby się do podejścia „gdybym był koniem"; filozof ten twierdził, że „gdyby lew umiał mówić, i tak byśmy go nie zrozumieli".** Wydaje mi się, że język jest tym punktem, z którego bierze się współczucie. Nie jesteśmy w stanie dręczyć (i zjadać) ludzi, z którymi rozmawiamy. Elaine Scarry odwróciła to twierdzenie, mówiąc, że tortury odbierają zdolność i możliwość posługiwania się ję-

* Pamiętam, że kiedyś zemdlałam w czasie ceremonii obrzezania; najwyraźniej mój napletek (nieistniejący przecież) musiał skurczyć się z przerażenia przed nacięciem. Podobnie wielu mężczyzn mdleje w czasie porodu żony i to nie tylko w społecznościach, gdzie doświadczenie to jest traktowane jako rytuał.

** Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 313.

Od tłumaczki: W innym miejscu Wittgenstein pisze: „Powiada się czasami: zwierzęta nie mówią, bo brak im odpowiednich zdolności umysłowych. To zaś znaczy: nie myślą, a zatem nie mówią. Ale: one po prostu nie mówią. Albo lepiej: nie używają języka – jeśli pominąć najprymitywniejsze formy językowe", s. 22.

zykiem,* Lewis Carrol zaś dochodzi do podobnej konkluzji, kiedy Czerwona Królowa, przedstawiwszy Alicję udźcowi baraniemu („Alicja – Baranina; Baranina – Alicja"), stwierdza stanowczo: „Krojenie kogoś, komu się było przedstawionym, jest niezgodne z etykietą. Zabierzcie pieczeń!".** Językiem tym nie musi być nawet śpiew szympansów, nie mówiąc już o odgłosach wydawanych przez delfiny (czy mową ciała naczelnych, której znaki odczytuje Barbara Smuts) – może to być bardziej niż milcząca mowa wzroku. Emmanuel Levinas powiedział kiedyś, że twarz drugiej istoty mówi: „Nie zabijaj" (lub: „Nie zabijesz").*** Jest to język, którego musimy się nauczyć, niedostępny dla ludzi broniących prawa do traktowania zwierząt jak rzeczy. Elizabeth Costello mówi o zwierzętach, które nie chcą mówić i zachowują pełne godności milczenie. Nie zgadzam się z nią – zwierzęta mówią, to my depczemy ich godność, nie chcąc ich w y s ł u c h a ć.

Ponieważ delfiny nie są rybami, ale wyglądają jak ryby i ponieważ są zwierzętami, lecz przemawiają do nas tak, jak nie potrafią tego zrobić inne zwierzęta, można powiedzieć, że dwukrotnie przekraczają granicę między naszymi własnymi kategoriami ssaków i ryb, w ten sposób niebezpiecznie stawiając pod znakiem zapytania sens naszej definicji istoty ludzkiej. Właśnie dlatego niektórzy ludzie nie chcą nazwać sposobu komunikowania się delfinów „mową". W rzeczywi-

* Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, 1985.

** Lewis Carroll, *Przygody Alicji w Krainie Czarów. O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. Maciej Słomczyński, Czytelnik, Warszawa 1975, rozdz. IX, „Królowa Alicja", s. 277.

*** Emmanuel Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 233.

stości język, którym ludzie mówią do delfinów, nie jest ani tym, którym delfiny porozumiewają się między sobą, ani tym, którym porozumiewamy się my sami. Jest to coś w rodzaju esperanto dla ssaków, lecz mimo wszystko jest to język, który łączy nas z rybami.

Często w mitach o ludziach żyjących wśród dzikich zwierząt nie znajdujemy żadnej wzmianki o tym, co jedzą bohaterowie tych legend, zawsze jednak dowiadujemy się, jak się porozumiewają i jak udaje im się nie atakować nawzajem (są to dwa blisko spokrewnione problemy). Guliwer prosi krowę, językiem migowym, o mleko. To język, nie kwestia pożywienia, oddziela nas od zwierząt, nawet w mitach. Naprawdę dowiemy się, jak to jest być rybą czy koniem tylko wtedy, gdy nauczymy się języka zwierząt.

EPILOG

„Gdyby Czerwony Piotruś miał odrobinę rozsądku, nie chciałby mieć dzieci", mówi Elizabeth. Czy zwierzęta myślą w taki sposób? Czy chcą być wysterylizowane, bezpłodne? Poznałam kiedyś aktywistę ruchu praw zwierząt i w czasie wspólnej kolacji zaczęłam pogodnie zaprzyjaźniać się z nim, opowiadając mu o swoich psach i koniu, a następnie pytając o jego ulubieńców. Odparł, że nie ma ich, ponieważ uważa, że trzymanie zwierząt w wielkim mieście jest okrutne. Zmieszana, zaczęłam się tłumaczyć („codziennie zabieram psy na bardzo długie spacery po parku, karmię je dobrym mięsem" i tak dalej), musiałam jednak w głębi duszy przyznać, że ograniczenie wolności moich zwierząt i okresy pozbawienia mojego towarzystwa

są pewnego rodzaju przemocą. Więc co by pan zrobił, zapytałam. Jego odpowiedź była prosta: jeżeli wysterylizujemy wszystkie psy i koty, z jakimi mamy do czynienia, za dwadzieścia lat na świecie nie będzie żadnych przedstawicieli tych ssaków. Podobnie jak w przypadku bohaterów greckich tragedii, ostatecznym prawem wszystkich zwierząt (zdaniem tego człowieka) jest nigdy się nie narodzić. Wydaje mi się, że stać nas na lepsze rozwiązanie tej kwestii.

Barbara Smuts

W trzecim Wykładzie Tannera protagonistka Coetzeego, Elizabeth Costello, dyskutuje o prawach zwierząt z profesorem filozofii, Thomasem O'Hearne. Ten ostatni twierdzi, że według Tomasza z Akwinu przyjaźń między ludźmi i zwierzętami jest niemożliwa, i on zgadza się z tym punktem widzenia. Nie możemy się zaprzyjaźnić ani z Marsjaninem, ani z nietoperzem, mówi O'Hearne, z tego prostego powodu, że mamy z nimi za mało wspólnego. Chociaż Costello podważa wiele twierdzeń O'Hearne'a, to przekonanie, tak łatwe do podważenia, w tajemniczy sposób przemilcza. Jednak fakt, że Costello, a także inni bohaterowie Coetzeego, nie potrafią odnieść się do tej tezy Tomasza z Akwinu, bynajmniej nie zaskakuje, kiedy zdamy sobie sprawę, że w historii, która w ostentacyjny* sposób mówi o naszych stosunkach z przed-

* Użyłam określenia „ostentacyjnie", ponieważ wykłady Coetzeego mogą być interpretowane na wiele sposobów, co najwyraźniej widać w komentarzu Garber. Jednak parafrazując Elizabeth Costello (w refleksjach na temat eseju filozofa Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*), kiedy Coetzee pisze o prawach zwierząt, uważam, że przede wszystkim pisze o zwierzętach i naszych stosunkach z nimi.

stawicielami innych gatunków, żadna z postaci nie wspomina o osobistym spotkaniu z jakimkolwiek zwierzęciem. Syn Costello mówi w pewnym momencie do siebie, słuchając matki: „Jeżeli chce otworzyć serce dla zwierząt, dlaczego nie siedzi w domu i nie otworzy serca dla swoich kotów?"; w ten pośredni sposób dowiadujemy się, że Elizabeth Costello mieszka ze zwierzętami. Sama Elizabeth, chociaż z pasją opowiada o prawach zwierząt, ani razu nie wspomina o stworzeniach, z którymi prawdopodobnie (jest przecież starą kobietą i mieszka sama, z dala od syna) ma najbliższy i najbardziej osobisty kontakt.

Dlaczego Elizabeth Costello nie mówi o swoich stosunkach z kotami jako o istotnym źródle własnej wiedzy o innych zwierzętach? Może czuje się ograniczona nadal istniejącym i silnym akademickim tabu, nałożonym na opowiadanie o osobistych przeżyciach, chociaż akurat to wydaje się mało prawdopodobne, kiedy weźmiemy pod uwagę, dla ilu innych racjonalistycznych tabu wyraża całkowitą pogardę. Niezależnie od tego, jakie kierują nią (lub Coetzeem) motywy, brak odniesień do stosunków z prawdziwymi zwierzętami stanowi uderzającą lukę w zawartej w tekście dyskusji o prawach zwierząt. Wchodząc na terytorium, którego granice bali się przekroczyć i Costello, i może sam Coetzee, spróbuję wypełnić tę lukę nie formalną naukową argumentacją, lecz raczej, do czego zachęca Elizabeth, mówiąc o zwierzętach od serca. Costello mówi, że serce jest siedzibą określonej zdolności – współczucia lub empatii – która pozwala nam wchodzić w doświadczenia innej istoty. Aby serce mogło rzeczywiście wejść w przeżycia drugiego, musi być prawdziwym, żywym sercem, otwartym na kontakt z innym żywym sercem. Na przestrzeni lat

spędzonych w towarzystwie osób* takich jak ja i wy, lecz należących do innych gatunków, wychodziłam tym „innym" naprzeciw nie raz, lecz wiele, wiele razy.

Do tych istot zaliczam goryle żyjące w bezustannie wilgotnych, mglistych górach środkowej Afryki, szympansy cieszące się wolnością wśród gorących, poszarpanych wzgórz Tanzanii Zachodniej, pawiany leniwie przechadzające się po złocistych, trawiastych równinach górzystej Kenii oraz delfiny pływające w zielonych, czystych wodach Zatoki Rekinów.** W każdym z tych wypadków zwierzęta akceptowały mnie jako średnio interesującego, nieszkodliwego towarzysza, pozwalając mi poruszać się między nimi i dotykając mnie łapami i płetwami, chociaż ja starałam się nie odwzajemniać.

Przebywałam wśród zwierząt pod pretekstem przeprowadzania badań naukowych i większość wykonywanych przeze mnie czynności faktycznie ukierunkowana była na zdobycie obiektywnych, wiarygodnych informacji. Odkryłam, że prawidłowe wykonywanie badań polega na spędzaniu jak największej ilości czasu ze zwierzętami, obserwowaniu ich w całkowitym skupieniu i dokumentowaniu miliardów aspektów ich zachowań. W ten sposób dowiedziałam się wielu rzeczy, które mogłam z poczuciem pewności odnotować jako odkry-

* Określenie „osoba" jest powszechnie używane w dwóch różnych znaczeniach – po pierwsze, jako odnoszące się do istoty ludzkiej, i po drugie, w formie przymiotnikowej, jako opis interakcji lub związku o pewnym stopniu intymności, którego strony dobrze się znają (np. „osobisty stosunek/ związek", „znać kogoś osobiście", i tak dalej). Tutaj posługuję się nim w tym drugim znaczeniu; mam na myśli każde stworzenie, ludzkie lub nie, które jest w stanie nawiązywać i uczestniczyć w osobistych kontaktach z innymi istotami ludzkiego lub innego gatunku. W dalszej części eseju wracam do koncepcji zwierzęcego „bycia osobą".

** Zatoka Rekinów znajduje się u wybrzeży Australii Zachodniej; przeprowadzane są tam badania nad życiem delfinów butelkonosych.

cia naukowe. Kiedy jednak część mojej istoty zaangażowana była w działania umysłowe, druga część, niejako z konieczności, pochłonięta była fizycznymi wyzwaniami, jakie stawia funkcjonowanie w obcym, pozbawionym innych ludzi i stworzonych przez nich przedmiotów (poza tymi, które nosiłam w plecaku) krajobrazie.* Kiedy zaczynałam pracować z pawianami, moim głównym problemem była nauka, jak dotrzymać im kroku, jednocześnie unikając jadowitych węży, rozwścieczonych bawołów, agresywnych pszczół i dziur, w których łatwo złamać nogę. Na szczęście te wyzwania z czasem stały się łatwiejsze, głównie dlatego, że przemieszczałam się w towarzystwie doskonałych przewodników – pawianów, które umieją zauważyć prześladowcę z kilometrowej odległości i wydają się szóstym zmysłem wyczuwać obecność węży. Zdając się na ich wiedzę i mądrość, szłam za nimi jak pokorna uczennica, która od mistrzów dowiaduje się, jak to jest być afrykańskim antropoidem.

W ten sposób stałam się zwierzęciem (czy raczej może odzyskałam pradawne prawo bycia zwierzęciem), które instynktownie porusza się w niegdyś doskonale znanym, lecz opuszczonym świecie. Zmierzywszy się z tym wyzwaniem, stanęłam przed innym, równie trudnym: musiałam podjąć próbę zrozumienia etykiety pawianów i zachowywania się zgodnie z jej wymogami, co okazało się nie mniej skomplikowane niż zasady dobrego wychowania obowiązujące w najlepszym towarzystwie. Musiałam, ponieważ pawiany uparcie nie dawały się przekonać, że jestem tylko pozbawionym jakichkolwiek

* Najwięcej czasu poświęciłam obserwacji pawianów i dlatego w tym eseju koncentruję się na tych przeżyciach.

związków z nimi obserwatorem, neutralnym obiektem, który z łatwością mogą zignorować. Od samego początku wiedziały lepiej i wciąż dawały mi do zrozumienia, że jestem, podobnie jak one same, podmiotem życia społecznego, który musi podejmować wyzwania i przyjmować nagrody, jakie stwarza wspólna egzystencja. Ponieważ znalazłam się w ich świecie, to one określały reguły gry, ja zaś starałam się zbadać nieznany teren ludzko-małpiej interaktywności. Popełniłam wiele żenujących błędów, lecz w końcu opanowałam przynajmniej podstawy etykiety pawianów. Dużo nauczyłam się na podstawie obserwacji, lecz najistotniejsze lekcje odbierałam w chwilach, kiedy wchodziłam w życie pawianów*, które traktowały mnie jak członka stada. Tak więc doświadczenie nauczyło mnie, że jeżeli odwrócę twarz, lecz nie cofnę się, rozzłoszczony samiec z groźnie obnażonymi kłami nie zdecyduje się mnie zaatakować. Poznałam niewidzialną granicę wytyczającą osobistą przestrzeń każdego członka grupy i dowiedziałam się, że przestrzeń ta może rozszerzać się lub kurczyć w zależności od sytuacji. Nauczyłam się pogodnie i spokojnie, lecz zdecydowanie ignorować zaczepki niedorostków, przekazując im, podobnie jak starsze samice, że chociaż ich igraszki bardzo mnie bawią, to jednak mam ważniejsze zajęcia. Po wielu miesiącach życia w społeczności pawianów przestałam tak często jak z początku zastanawiać się nad tym, co zrobić, zaczęłam natomiast słuchać głosu instynktu, zakorzenionego w pradawnej znajomości mowy ciała, zrozumiałej dla wszystkich ssaków.

* Odwołuję się tu do komentarzy Elizabeth Costello, poświęconych „wchodzeniu w życie innej istoty".

Żyjąc tak wśród pawianów, pojęłam, co ma na myśli Elizabeth Costello, kiedy mówi, że egzystencja zwierzęcia jest „radosną pełnią". Podobnie jak my wszyscy, pawiany miewają zły nastrój, bywają rozdrażnione, głodne, odczuwają zimno, ból i smutek po stracie. Jednak generalnie rzecz biorąc, pawiany przede wszystkim odczuwały radość istnienia, bycia sobą w swojej własnej krainie. Młode samice w formalny sposób, charakterystyczny dla dorosłych osobników, witały się z poważnymi, dojrzałymi samcami, lecz oficjalnemu zachowaniu najczęściej towarzyszył jakiś pełen radości i pogody ducha gest, na przykład wykonanie fikołka. Dystyngowane stare damy, które już nie mogły liczyć na skupienie na sobie uwagi samców, stawały na głowie i z tej pozycji przyglądały się obiektom swego zainteresowania. Siwiejący starcy podchodzili do uprawiających zapasy malców i łaskotali je pieszczotliwie, natomiast maluchy godzinami ćwiczyły skoki z jednego pnącza na drugie, aby w końcu wylądować na głowie mamy. Cały las od świtu do zmierzchu wypełniał bezgłośny, pogodny śmiech bawiących się małp.

W chłodnych godzinach wczesnego ranka pawiany ciężko pracowały, aby napełnić żołądki, lecz w miarę jak temperatura wzrastała, coraz częściej robiły sobie długie przerwy w szczególnie atrakcyjnych miejscach. Znajdowały cienistą, porośniętą mchem polankę lub czystą plażę nad jeziorkiem i tam bezwstydnie układały się na plecach, z nogami uniesionymi w górę. Co jakiś czas któremuś zwierzęciu wymykało się głębokie westchnienie zadowolenia. Usiłowały dać wyraz całkowitej satysfakcji, chrząkając miękko, lecz donośnie, i te odgłosy przetaczały się nad całą grupą niczym fala. Na początku, kiedy jeszcze bardzo starałam się robić wszystko jak należy,

traktowałam te sjesty jako znakomitą okazję do gromadzenia informacji na temat tego, kto układa się obok kogo, lecz później po prostu odpoczywałam razem z nimi. Jeszcze później nauczyłam się odpoczywać wśród nich, nawet wtedy, gdy były zajęte jedzeniem. Kiedyś zasnęłam, otoczona mniej więcej setką pracowicie przeżuwających pokarm pawianów, a gdy obudziłam się po półgodzinie, obok mnie był tylko młody samiec, który postanowił zdrzemnąć się ze mną, najprawdopodobniej doszedłszy do wniosku, że znalazłam szczególnie dobre miejsce. Zamrugaliśmy do siebie w blasku słońca i spokojnie przemaszerowaliśmy kilka kilometrów, aby połączyć się ze stadem, przy czym mój towarzysz wziął na siebie rolę przewodnika.

Stado składało się ze 140 pawianów; z czasem poznałam wszystkie i odkryłam ich indywidualne cechy. Każda małpa poruszała się w nieco inny sposób, co pozwoliło mi rozpoznawać je nawet z dużej odległości, kiedy nie widziałam ich twarzy. Każda miała charakterystyczny głos i posługiwała się nim, aby wypowiadać niezwykłe, niepowtarzalne rzeczy. Każda miała indywidualne rysy, ulubione przysmaki, ukochanych przyjaciół i ulubione złe przyzwyczajenia. Dido, uciekając przed niechcianym zalotnikiem, chowała się za pniem drzewa lub inną osłoną, potem zaś wskakiwała do wykopanej przez dzikie świnie dziury w ziemi i co parę chwil wyglądała z niej ostrożnie, aby sprawdzić, czy samiec już zrezygnował z pogoni. Lysistrata lubiła podkradać się do niemowląt, siedzących na plecach matek, delikatnie strącała je na ziemię, a kiedy matka odwracała się, zaniepokojona wrzaskami maleństwa, sprawczyni zamieszania spokojnie udawała całkowicie pochłoniętą badaniem kępki trawy czy

innym zajęciem. Apie, samiec alfa, z dużej odległości ostrożnie obserwował miejscowych rybaków, wyczekiwał na odpowiednią chwilę, dopadał do nich pędem, przeskakiwał nad ich głowami, lądując na stelażu do suszenia ryb, chwytał największy okaz i znikał w lesie, zanim ktokolwiek zdołał zorientować się, co się stało.

Poznałam też indywidualne cechy pawianów w sposób bezpośredni, ponieważ każdy członek stada traktował mnie trochę inaczej. Cicero, skazany na wygnanie młodzik, często chodził za mną i siadał niedaleko mnie, najwyraźniej czerpiąc pewną pociechę z mojej bliskości. Leda, spokojna, łagodna samica, podchodziła tak blisko, że czułam muśnięcia jej futra na swoich nagich nogach. Dakar, wojowniczy dorastający samiec, chwytał moje spojrzenie, stawał naprzeciwko mnie i zaciskał dłoń na moim kolanie, ani na chwilę nie spuszczając wzroku z mojej twarzy. (Dzięki Dakarowi nauczyłam się zachowywać zupełnie spokojnie nawet w chwilach, gdy serce mocno waliło mi ze zdenerwowania). Nie ulega wątpliwości, że także i pawiany dostrzegły moje cechy indywidualne, i nauczyły się mnie rozpoznawać*. Więcej, zapamiętały mnie – stwierdziłam to ponad wszelką wątpliwość, kiedy odwiedziłam jedno ze stad, wśród których żyłam, po siedmiu latach nieobecności.

* Sprawdziłam to kiedyś, prosząc dość podobną do mnie z wyglądu przyjaciółkę, aby przebrała się w moje rzeczy i pokazała się pawianom. Ubrana w mój charakterystyczny kapelusz, ciemne okulary, z moją lornetką i notatnikiem w ręku wysiadła z mojego jeepa i ruszyła w kierunku stada. Pawiany prawie natychmiast zaczęły się odsuwać, nerwowo zerkając przez ramię, chociaż kobieta znajdowała się w odległości kilkuset metrów od nich. Kiedy indziej wróciłam po kilku dniach z inną fryzurą – obcięłam długie włosy. Pawiany, które siedziały najbliżej, rzuciły się do ucieczki, lecz po chwili zatrzymały się i uważnie mi się przyjrzały. Zorientowałam się, że mnie rozpoznały, ponieważ uspokoiły się i wróciły do przerwanych czynności.

W czasie poprzednich pięciu lat nikt nie prowadził żadnych badań na tamtym terenie, więc dorosłe osobniki miały pełne prawo zapomnieć o doświadczeniu bliskości ludzi, a młode pawiany w ogóle nie miały takiego doświadczenia. Podróżowałam z innym naukowcem, którego pawiany nie miały okazji poznać, i kiedy zaczęliśmy się do nich pieszo zbliżać, byłam pewna, że zaraz się zaniepokoją. Gdy znaleźliśmy się w odległości mniej więcej stu metrów, wszystkie młode pawiany uciekły, natomiast dorosłe zmierzyły nas uważnymi spojrzeniami i dalej szukały pożywienia. Poprosiłam mojego towarzysza, aby się zatrzymał, sama zaś powoli podeszłam jeszcze bliżej. Ku mojemu wielkiemu zdziwieniu pawiany nie zwracały na mnie uwagi, niektóre czasem tylko zerkały w moją stronę. Dość długo chodziłam wśród nich, dokładnie tak samo, jak przed laty. Chcąc zyskać ostateczną pewność, że nie mają nic przeciwko mojej obecności, w przeciwieństwie do obecności białych ludzi w ogóle*, przywołałam mojego kolegę. Pawiany natychmiast odeszły. Zrozumiałam, że rozpoznały mnie i mimo siedmioletniej przerwy w naszych kontaktach nadal darzyły mnie takim samym zaufaniem.

Wprawdzie zaufanie jest niezwykle ważnym aspektem przyjaźni, lecz nie definiuje istoty tego związku. Przyjaźń wymaga pewnego stopnia wspólnoty doświadczeń i wymiany uczuć. Ponieważ z naukowego punktu widzenia zależało mi na zminimalizowaniu tego rodzaju wymiany, miałam niewiele okazji do zaobserwowania oznak przyjaźni, lecz niektóre zda-

* Pawiany zachowywały się o wiele spokojniej w obecności białych niż rdzennych Afrykanów, przede wszystkim dlatego, że większość białych, których znały, było niezagrażającymi ich bezpieczeństwu badaczami, podczas gdy miejscowi czasami polowali na nie lub je przeganiali.

rzenia wyraźnie wskazywały, że jej nawiązanie byłoby możliwe, gdybym traktowała pawiany przede wszystkim jako partnerów, nie jako przedmioty badań naukowych. I tak na przykład któregoś dnia, kiedy oparłam dłoń na dużej skale, nagle poczułam bardzo delikatne dotknięcie na czubkach palców. Powoli odwróciłam się i ujrzałam jednego z moich ulubionych młodych samców, niewielkiego pawiana, któremu nadałam imię Damien. Popatrzył mi uważnie w oczy, jakby chcąc się upewnić, że jego dotyk nie jest mi przykry, a następnie swoim palcem wskazującym uważnie zbadał wszystkie paznokcie mojej dłoni. Badanie to było tym bardziej znaczące, że Damien dokonał go palcem bardzo podobnym do moich, tyle że mniejszym i zupełnie czarnym. Dotknąwszy paznokcia ostatniego palca, Damien patrzył na mnie przez kilka sekund. Zastanawiałam się, czy i on, tak jak ja, myśli o implikacjach faktu, że nasze palce i paznokcie są takie podobne.

Jeszcze większego uczucia zbliżenia doznałam w 1978 roku, kiedy to miałam wyjątkowy przywilej towarzyszenia przez tydzień Dianie Fossey i górskim gorylom, wśród których od wielu lat prowadziła badania. Pewnego dnia przebywałam w pobliżu jednej z grup małp razem z kolegą, którego goryle nie znały, i dobrze im znanym młodym naukowcem. Digit, młody samiec, dumnie przechadzał się wśród stada i walił pięściami w swoją wielką pierś, nieco przedwcześnie rzucając wyzwanie siwiejącemu przywódcy. Moi dwaj towarzysze byli wyraźnie zafascynowani narastającym napięciem, lecz mnie szybko znudziły te manifestacje męskiej siły i energii. Odeszłam na bok i w odległości mniej więcej trzydziestu metrów natknęłam się na grupę matek i niemowląt, które prawdopodobnie oddaliły się od samców z tego samego powodu co ja.

Usiadłam w pobliżu i długo przyglądałam się, jak matki jedzą, a dzieci bawią się spokojnie. Po paru chwilach napotkałam ciepłe spojrzenie młodej samicy, Pandory. Patrzyłam na nią, usiłując bez słów przekazać jej przyjazne uczucia. Nagle Pandora podniosła się i podeszła do mnie. Stanęła tuż przede mną, pochyliła się i przytknęła duży, płaski, pomarszczony nos do mojego. Wiem, że była bardzo blisko, bo doskonale pamiętam, że jej ciepły, pachnący owocami oddech zasnuł mgiełką moje okulary. Nie czułam strachu i wciąż starałam się w milczeniu przekazać jej swoją sympatię i szacunek. Być może wyczuła to, bo zaraz potem jej niewiarygodnie długie małpie ramiona otoczyły mnie i przytuliły. Puściła mnie, jeszcze raz spojrzała mi w oczy i wróciła do przeżuwania liści. Jeżeli trudno wam w to uwierzyć, obejrzyjcie program Diany Fossey o górskich gorylach na kanale National Geographic, a szczególnie scenę, kiedy badaczka staje twarzą w twarz z młodym samcem Digitem (tym samym, którego popisy w stylu macho tak mnie znużyły).

Po powrocie z Afryki bardzo brakowało mi towarzystwa zwierząt. Tę tęsknotę złagodziła obecność suczki Safi, która podobnie jak pawiany dała mi możliwość przeżycia radosnej wymiany doświadczeń i uczuć, przekraczającej granice gatunków. Chciałabym opisać tu niektóre momenty naszej przyjaźni, ponieważ niewielu ludzi może wybrać się do Afryki i zamieszkać wśród dzikich pawianów, lecz większość z nas ma szansę nawiązać przyjaźń z przedstawicielem innego inteligentnego, towarzyskiego gatunku – psem, kotem czy innym zwierzęciem.

Przed wyjazdem do Afryki mieszkałam z psami, lecz dopiero po doświadczeniach z pawianami zaczęłam kwestiono-

wać dość ciasne ramy naszych związków z „ulubionymi zwierzętami". Już samo to określenie stanowi opis stworzenia znacznie mniej niezależnego niż żyjący na wolności przedstawiciel tego samego gatunku, stworzenia oswojonego i udomowionego. Nawet najbardziej entuzjastyczni posiadacze „ulubionych zwierząt" zwykle narzucają sobie zawężony zestaw założeń dotyczących tego, do czego zdolni są ich ulubieńcy i jakiego rodzaju związek może ich z nimi połączyć. Ja również myślałam w ten sposób przed pobytem w Afryce, chociaż długo mieszkałam ze zwierzętami i dysponowałam bogatą wiedzą o ich zachowaniu.

Ośmiomiesięczną Safi wzięłam ze schroniska, gdzie trafiła jako bezdomne zwierzę, pobawione obroży i własnej historii. Balansowała na granicy między dzieciństwem i dorosłością, dość dojrzała, aby w inteligentny sposób potrafić skupić na czymś uwagę, lecz jednocześnie wciąż spragniona zabawy i zachowująca się jak małe szczenię. Od pierwszego spotkania postrzegałam ją jako dzikie zwierzę*, wyposażone w instynktowną mądrość, podobną do tej, jaką posiadały moje pawiany. Ponieważ miałam naprawdę dużo szacunku dla jej inteligencji, nie uważałam za konieczne, aby poddać ją tresurze. Zamiast tego od początku rozmawiam z nią po angielsku o ważnych sprawach, powtarzając zwroty i zdania stosujące się do konkretnych sytuacji, aby ułatwić jej poznanie mojego języka. Safi rozumie (tzn. reaguje w odpowiedni sposób) wiele angielskich zwrotów i sama także cierpliwie uczy mnie swojego języka ruchów, gestów i postaw (rzadko stosuje komunikaty

* Ten sposób widzenia ułatwiał fakt, że Safi do złudzenia przypomina wilka, a o jej przynależności do psiego rodu świadczą jedynie niezwykle duże, stojące uszy.

głosowe). Niektóre psy szczekają, kiedy chcą wyjść na dwór, natomiast Safi wpatruje się w drzwi, potem zaś przenosi spojrzenie na mnie (trochę to trwało, zanim zrozumiałam, o co jej chodzi). Jeżeli na spacerze popadam w zamyślenie lub zajmuję się rozmową z innymi ludźmi, Safi skupia na sobie moją uwagę, delikatnie dotykając nosem mojej nogi tuż pod kolanem. W tej chwili, gdy piszę, podnosi się z miejsca, gdzie spokojnie leżała przez ostatnią godzinę, i lekko trąca mnie w łokieć nosem, sygnalizując chęć nawiązania kontaktu. Kiedy podchodzę do niej, wiedziona podobną intencją, Safi prawie zawsze gotowa jest przerwać swoje aktualne zajęcie i skoncentrować uwagę na mnie, staram się więc odwzajemniać tym samym. Przestaję pisać, patrzę na nią, wypowiadam jej imię i lekko muskam wargami czubek jej głowy. Wyraźnie usatysfakcjonowana, zostawia mnie w spokoju na następną godzinę lub dwie, wykazując się cierpliwością i opanowaniem, jak zwykle wtedy, gdy piszę.

Dzięki takim zdarzeniom nabrałam głębokiego szacunku dla jej subtelnych, łagodnych sposobów komunikowania się i staram się zachowywać podobnie, mówiąc do niej cicho i spokojnie, a dotykając lekko i pieszczotliwie, nawet w chwilach o dużym ładunku emocjonalnym, dla niej, dla mnie lub dla nas obu. Takie sytuacje po prostu muszą się zdarzać, kiedy psy żyją w zdominowanym przez ludzi świecie, pełnym zagrożeń, których mogą nie zrozumieć (na przykład samochody) i zakazów stojących w oczywistej sprzeczności z ich instynktem (nie wolno zjadać wiewiórek czy gonić jeleni). Na początku naszego wspólnego życia natknęłyśmy się kiedyś na liczące kilka sztuk stadko saren i jeleni, które pogryzały trawę na otwartym polu. Były prawie zupełnie nieruchome, lecz Safi

szybko wyczuła ich zapach. Jedna sarna podniosła głowę i zwróciła ją w naszą stronę. Reagując na ruch, Safi rzuciła się naprzód (nie była na smyczy).

– Nie, Safi, nie goń ich – powiedziałam, nie podnosząc głosu.

Ku mojemu zdumieniu pies zatrzymał się. W ten sposób nauczyłam się przekazywać Safi zakazy bez krzyku i karania. Nieco później zrozumiałam, że zakazy nie zawsze muszą obowiązywać. W pewnych sytuacjach pozwalam Safi zbliżyć się do kota (takiego, który ma kontakt z psami), lecz najczęściej oczywiście nie. Jeżeli zauważę w pobliżu kota, zanim otworzę drzwi samochodu, aby wypuścić Safi, mówię: „Nie goń kotów" albo: „Możesz przywitać się z kotkiem". W pierwszym wypadku Safi odwraca głowę od kota i nieco sztywnym krokiem idzie w przeciwnym kierunku (zupełnie jakby opierała się pokusie), natomiast w drugim zawsze sprawdza, czy dobrze mnie zrozumiała, a kiedy powtórzę przyzwolenie, podchodzi do kota.

Najbardziej zastanawiającym przykładem jej chęci dostosowania się do moich pragnień była sytuacja, kiedy najwyraźniej oswojona, bardzo tłusta (czyżby również bardzo głupia?) wiewiórka podbiegła do nas, przysiadła na tylnych łapkach kilka metrów od nas i zaczęła skrzeczeć do Safi. Wydałam polecenie „leżeć". Przez ciało Safi przebiegł dreszcz, ale została na miejscu. Wiewiórka także. Powtórzyłam polecenie i kilka razy powiedziałam Safi, jak bardzo cenię sobie jej opanowanie. Wiewiórka wciąż siedziała naprzeciwko nas. W końcu odwróciłam się i zrobiłam krok w przeciwną stronę.

– Chodź ze mną – poprosiłam Safi.

Usłuchała mnie.

Może się wydawać, że tworzę i narzucam zasady rządzące naszym związkiem, ale nie jest to prawda, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, Safi wyszkoliła mnie w tym samym stopniu, co ja ją, ucząc mnie, czego nie lubi i wyraźnie sobie nie życzy. I tak na przykład dała mi do zrozumienia, że błoto z futra na jej delikatnym brzuchu mogę zmywać tylko bardzo ostrożnie, mięciutką szmatką. Wyjaśniła mi, że przechodzenie ponad nią, kiedy śpi, wprawia ją w niepokój, więc nigdy tego nie robię. Po drugie, Safi wie, że stanowcze zakazy zdarzają się raczej rzadko. Znacznie częściej znajdujemy się w sytuacjach, kiedy Safi wolałaby zrobić jedną rzecz, a ja inną. Jeżeli bezpieczeństwo jej lub kogoś innego nie jest zagrożone, negocjujemy. Doszłyśmy na przykład do porozumienia w kwestii znienawidzonej kąpieli. Prowadzę Safi do łazienki i proponuję, żeby weszła do wanny. Zwykle zgadza się, chociaż robi to bardzo niechętnie, lecz czasami odmawia i wraca do kuchni, gdzie czeka, aż błoto obeschnie na tyle, abym mogła je sczyścić. Podobnie rzecz się ma z aportowaniem zabawki – Safi wypuszcza przedmiot z zębów, lecz nie zawsze. Jeśli nie chce, oznacza to, że albo chce się bawić w lekkie szarpanie, albo ma ochotę potrzymać swój skarb, zanim wrócimy do zabawy. Ponieważ zabawki należą do Safi, która nigdy nie zastępuje ich moimi nowymi butami lub czymś w tym rodzaju, uważam, że powinna sama decydować, kiedy zatrzymać zabawkę, a kiedy podzielić się ze mną radością z jej posiadania.

Mogłabym podsumować opis naszego związku stwierdzeniem, że ja i Safi jesteśmy równoprawnymi partnerkami. Nie oznacza to, że uważam, iż jesteśmy takie same; nie, wręcz odwrotnie, mam pełną świadomość, jak bardzo się różnimy – ona z krwią wilków w żyłach, ja z krwią małp. Znaczy to tyl-

ko, że traktuję ją jak „osobę"*, choć oczywiście „osobę" innego gatunku – stało się to możliwe dzięki moim badaniom nad pawianami. Mówiąc językiem, którego tu używam, znaczy to, że odnoszenie się do innych istot jako „osób" nie ma nic wspólnego z tym, czy przypisujemy im cechy ludzkie, czy też nie. Zależy to wyłącznie od tego, czy uznajemy te istoty za podmioty życia** społecznego, podobne pod tym względem do nas, i czy dostrzegamy fakt, że ich subiektywne doświadczenie kontaktu z nami odgrywa identyczną rolę we wspólnym życiu co nasze subiektywne doświadczenie kontaktu z nimi. Jeżeli zwierzęta odnoszą się do nas jako do osób i my do nich także, mamy szansę na osobisty, intymny kontakt i związek. Jeśli któraś ze stron odmawia drugiej podmiotowości, wspomniany związek jest wykluczony. Tak więc, podczas gdy zwykle myślimy o „osobowości" jako istotnej jakości, którą odkrywamy lub nie w innej istocie, przedstawiony tu punkt widzenia zakłada, że osobowość wynika i łączy się z istnieniem w kontakcie z innymi, i jej dawcą może być wyłącznie podmiot. Innymi słowami, jeśli człowiek odnosi się do istoty innego gatunku jako do obiektu anonimowego, niewyposażonej w indywidualność i subiektywność postrzegania, to człowiek rezygnuje z osobowości, nie zwierzę.

Możliwość dobrowolnego, wzajemnego poddania się wymogom wymiany doświadczeń i uczuć stanowi wspólny grunt, który ignorują Tomasz z Akwinu oraz filozof O'Hearne, gdy twierdzą, że zwierzęta i ludzie nie mogą być przyjaciółmi. Świadomie posługuję się tu określeniem „poddanie

* I, co równie ważne, Safi odwzajemnia mi się tym samym.

** Elizabeth Costello postrzega zwierzęta jako podmioty, nie przedmioty.

się", gdyż właśnie taki stosunek do innych (ludzi oraz istot innych gatunków) wymaga przekazania im kontroli. Obawiamy się jej utraty, lecz dary, które otrzymujemy w zamian, sprawiają, że zaczynamy dostrzegać prawdziwe wartości takiej sytuacji.

Ponieważ traktuję Safi jak osobę i ona mnie także, możemy być przyjaciółkami. Podobnie jak w przypadku szczerej międzyludzkiej przyjaźni, nasz związek opiera się na wzajemnym szacunku. Safi jest w pewnym stopniu zależna ode mnie, ponieważ to ja zapewniam jej pożywienie i picie, lecz zależność ta jest przypadkowa, nie przyrodzona – gdybym to ja żyła w świecie dzikich psów, byłabym zależna od Safi, i to prawdopodobnie w znacznie większym stopniu. Safi nie jest moim dzieckiem ani moją służącą. Nie jest nawet moją towarzyszką – chcę przez to powiedzieć, że nie istnieje po to, aby dotrzymywać mi towarzystwa. Życzę jej tego, co wszystkim moim przyjaciołom: jak największej wolności w wyrażaniu siebie i wszystkiego, co najlepsze.

Tak więc Safi i ja możemy cieszyć się pełną radością z przebywania razem. Spędzamy dużo czasu na dworze, spacerując i biegając. Większość znanych mi właścicieli psów automatycznie decyduje, dokąd mają się udać na spacer, a psy muszą być posłuszne, lecz ja, na pewno z racji doświadczenia, jakie dały mi lata przebywania wśród pawianów, zdaję sobie sprawę, że istoty innych gatunków znacznie lepiej i sprawniej poruszają się w lesie i podobnych miejscach. W naturalny sposób oddaję więc sprawy w łapy Safi; nauczyłam ją znaczenia zdań: „Ty decydujesz, dokąd idziemy" i „Proszę, zaprowadź nas do samochodu (ew. do domu lub obozu)". Najczęściej więc to Safi podejmuje decyzje na spacerze. Okazało się to doskonałym

pomysłem, ponieważ Safi zawsze znajduje najciekawsze miejsca – zbudowaną przez bobry tamę ukrytą za głazami, niewidoczny strumień biegnący dnem doliny i tak dalej.

Ponieważ Safi dysponuje znaczną autonomią, swobodnie wybiera także aspekty kontaktów ze mną. W rezultacie robi dla mnie rzeczy, które nigdy nie przyszłyby mi do głowy i których z całą pewnością nigdy nie zdołałabym jej nauczyć. Na przykład kiedyś doszła do wniosku, że kiedy jesteśmy same na łonie natury, jej zadaniem jest czuwać nad moim bezpieczeństwem, jeśli zamknę oczy lub się położę; Safi siedzi wtedy albo stoi i czujnie rozgląda się dookoła. Odkryłam, że wręcz nie zgadza się położyć, niezależnie od tego, jak jest zmęczona, jeżeli ja sama nie przyjmę czujnej pozycji i nie powiem jej, że może odpocząć (jest to jedno z wielu zdań, które Safi rozumie). Gdybym „nauczyła" ją odgrywać tę rolę, musiałabym polegać na jej posłuszeństwie i chyba nigdy nie byłabym całkowicie spokojna o swoje bezpieczeństwo, lecz ponieważ Safi sama wzięła ją na swoje barki, najprawdopodobniej z głębokiej troski o mnie, mam do niej absolutne zaufanie.

W pierwszych miesiącach naszego wspólnego życia odniosłam wrażenie, że Safi woli lekkie poklepywanie od „zapasów" czy przytulania, i rzeczywiście, nadal nie przepada za demonstracyjnym okazywaniem miłości poprzez kontakt, czego większość psów wydaje się potrzebować. Ta awersja do pieszczot pozwala mi tym wyżej cenić jej zachowanie w chwilach, gdy czuję się przygnębiona czy smutna. Wtedy najpierw podchodzi do mnie, zagląda mi w oczy, a potem przytula czoło do mojego czoła. Kładzie się obok mnie, maksymalizując kontakt między naszymi ciałami. Jeżeli nie leżę, układam się przy niej

(Safi nauczyła mnie tego). Później Safi opiera podbródek na mojej piersi, w miejscu, gdzie znajduje się serce, i patrzy mi w oczy, dopóki nie poczuję się lepiej. Jakiś sceptyk może oczywiście powiedzieć, że robi to po prostu dlatego, iż zorientowała się, że z człowiekiem można się lepiej bawić, kiedy nie jest smutny, i próbuje mnie w ten sposób rozweselić. Odpowiem krótko: gdybyśmy mieli towarzyszy i przyjaciół naszego gatunku, którzy zachowywaliby się w podobny sposób z tych samych powodów, to czy powątpiewalibyśmy w ich szczerość, czy raczej uważalibyśmy się za prawdziwych szczęściarzy?

Nie twierdzę, że każdy pies będzie zachowywał się jak Safi, jeżeli potraktujemy go jak równorzędnego partnera. Szczerze mówiąc, uważam Safi za istotę wyjątkową, która przyszła na świat wyposażona w niezwykłą wrażliwość. Sądzę jednak również, a moje przeżycia ze zwierzętami podtrzymują to przekonanie, że traktowanie przedstawicieli innych gatunków jako osób, istot o potencjale przekraczającym nasze oczekiwania, wydobywa z nich wszystko, co najlepsze.

Co powiedziałaby na to Elizabeth Costello? Myślę, że nie zdziwiłyby jej ani moje kontakty z pawianami, ani przyjaźń z Safi. Szczerze mówiąc, obie te sytuacje stanowią swego rodzaju potwierdzenie jej pewności, że „nie istnieją granice wysiłku, jaki możemy i powinniśmy wkładać we wchodzenie w położenie innych, nie ma granic dla współczującej wyobraźni". Ja ujęłabym to trochę inaczej, ponieważ sądzę, że wchodzenie w położenie innych mniej ma wspólnego z poetycką wyobraźnią, a więcej z rzeczywistymi spotkaniami. Moje życie przekonało mnie, że ograniczenia, jakie większość z nas napotyka w kontaktach ze zwierzętami, stanowi odbicie nie

tyle ich braków, co naszego zawężonego postrzegania tego, kim są i jakie związki mogą nas z nimi połączyć. Kończąc, zachęcam wszystkich, którzy interesują się prawami zwierząt, aby z otwartym sercem podchodzili do istot innych gatunków i na własną rękę odkrywali, czym może być zawarta z nimi przyjaźń.

1907 Warszawa
Wypożyczalnia
Nr. 53
Nr. inw. 97480

O AUTORACH

J. M. COETZEE jest autorem ośmiu powieści, trzech tomów esejów krytycznych oraz wspomnień i tłumaczeń. Wśród nagród, jakie otrzymał, znajdują się: dwukrotnie Booker Prize, Prix Femina, Nagroda Jerozolimy, literacka Nagroda Nobla 2003. J.M. Coetzee wykłada literaturę na Uniwersytecie w Adelajdzie.

WENDY DONIGER jest profesorem religioznawstwa na Uniwersytecie Chicago, otrzymała też nagrodę Mircea Eliade. Jej ostatnia książka to *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth* („Pająk o wielkim znaczeniu – polityka i teologia w mitach"), wkrótce zaś ma się ukazać *Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India* („Rozróżnianie – rodzaj gramatyczny oraz mit w starożytnej Grecji i Indiach"). Ukończyła studia w Radcliffe College, otrzymała doktorat w Harvardzie oraz stopień doktora filozofii w Oksfordzie.

MARJORIE GARBER to William R. Kenan, Jr., profesor filologii angielskiej Uniwersytetu Harvard oraz dyrektor Ośrodka Studiów Literackich i Kulturowych tejże uczelni. Szekspirolog i krytyk kulturoznawca, jest także autorem siedmiu książek, ostatnio *Dog Love* („Psia miłość") i *Symptoms of Culture* („Przejawy kultury").

AMY GUTMANN, profesor z tytułem Laurance S. Rockefeller Uniwersytetu Princeton, założyciel i dyrektor uniwersyteckiego Centrum Wartości Humanitarnych. Książki jej autorstwa to między innymi *Democratic Education* („Edukacja demokratyczna"), wydana przez Princeton University Press, *Democracy and Disagreement* („Demokracja i niezgoda"), napisana wraz z Dennisem Thompsonem (Harvard University Press) oraz *Colour Conscious* („Wrażliwość na kolor"), napisana wraz z Anthonym Appiah (Princeton).

PETER SINGER jest profesorem w Ośrodku Bioetyki Uniwersytetu Monash oraz autorem kilku książek, między innymi *Animal Liberation* („Wyzwolenie zwierząt"), *Practical Ethics* („Etyka praktyczna"), *The Expanding Circle* („Rozszerzające się koło") i *Rethinking Life and Death* („Nowe przemyślenia nad życiem i śmiercią"). Od lipca 1999 roku profesor bioetyki w Centrum Wartości Humanitarnych Uniwersytetu Princeton.

BARBARA SMUTS jest profesorem Wydziału Psychologii i Antropologii Uniwersytetu Michigan, redaktorem *Primate Societies* („Społeczności naczelnych"), autorką książki „Sex and Friendship in Baboons" (*Seks i przyjaźń w społeczności pawianów*) oraz wielu tekstów i opracowań naukowych o żyjących na wolności naczelnych i delfinach. Tytuł magistra wydziału antropologii otrzymała w Harvard College, a doktora (neurologii i nauk behawiorystycznych) na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Stanford.

INDEKS