

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Polonistyki

Katarzyna Szumlas  
Nr albumu: 317553

# Dekonstrukcja antropocentryzmu w twórczości Helmuta Kajzara

Praca magisterska  
na kierunku kulturoznawstwo – wiedza o kulturze

Praca wykonana pod kierunkiem  
dra Mateusza Kanabrodzkiego  
Instytut Kultury Polskiej, Wydział Polonistyki

Warszawa, kwiecień 2013 r.

*Oświadczenie kierującego pracą*

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

*Oświadczenie autora (autorów) pracy*

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora (autorów) pracy

## Streszczenie

Praca poświęcona została monodramom Helmuta Kajzara – *Koniec półświni* oraz *Gwiazda*. Wydobycie, analizę i interpretację problemów, które podejmują te utwory, przeprowadzono w oparciu o dyskursy z zakresu animal studies oraz feminizmu.

Główną oś części metodologicznej stanowią rozważania Giorgio Agambena dotyczące kulturowych procesów stawania się człowieka, które autor w pracy *The Open* określa mianem maszyny antropologicznej. Agamben dekonstruuje kluczowe kategorie filozofii zachodniej, takie jak życie, język, ciało, dusza, rozum, przedmiot i podmiot, otwierając tym samym pole do refleksji na temat relacji między naszym człowieczeństwem a zwierzęcością. Dokonuje tego dzięki odkryciu na nowo zwierzęcia w człowieku. Myśl ta pozwala dopatrywać się źródła wewnętrznego konfliktu kultury europejskiej w wyparciu tego, co cielesne. Spostrzeżenia Agambena z zakresu animal studies uzupełnione zostały o antydualistyczne ujęcia, m.in. Elizabeth Grosz, Bruna Latour, Luce Irigaray, przywołane w celu dokładniejszego prześledzenia różnych sposobów funkcjonowania maszyny antropologicznej.

Na gruncie poczynionych ustaleń teoretycznych rozpatrywana twórczość Kajzara odsłania się jako zogniskowana wokół następujących pytań: o relację człowieka do jego własnej zwierzęcości, a co za tym idzie, związek z królestwem zwierząt i naturą; o kulturowe mechanizmy służące zacieraniu śladów pokrewieństwa człowieka z innymi ssakami, takimi jak np. tytułowa świnia; o społeczną rolę kobiety w odniesieniu do jej statusu bycia pomiędzy zwierzęciem a mężczyzną.

## Słowa kluczowe

Animal studies, antropocentryzm, dekonstrukcja, fallologocentryzm, Helmut Kajzar, Koniec półświni, Gwiazda, ludzkość, zwierzęcość, gnoza, odmienna percepcja.

Temat pracy dyplomowej w języku angielskim  
**Deconstruction of anthropocentrism in Helmut Kajzar works**

**Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)**

14.7 kulturoznawstwo

## Spis treści

<b>Wstęp .....</b>	<b>2</b>
<b>Antropocentryzm androcentryczny .....</b>	<b>6</b>
Pomiędzy ciałem a rozumem.....	9
Kultura ponad naturą .....	12
Deprecjacja ciała w procesie .....	14
Przedmioty należą do podmiotów .....	18
Milczenie jest złotem w posiadaniu mówiących .....	22
Zwierzę zamknięte na bycie w świecie .....	28
<b>Świnia?.....</b>	<b>37</b>
Holokaust.....	40
<b>Koniec półswini.....</b>	<b>43</b>
Gnoza.....	44
Rytuał.....	48
Język .....	56
<b>Ta świnia!.....</b>	<b>62</b>
Gwiazda – czarna dziura.....	66
<b>Zakończenie.....</b>	<b>79</b>
<b>Bibliografia: .....</b>	<b>81</b>

## Wstęp

Wiele wskazuje na to, że zarówno antropologia, jak i filozofia konstruując obraz człowieka dokonały licznych nadużyć. Kierując się skrótami myślowymi i, uwewnętrznionymi przekonaniem o częściowo transcendentnej naturze istoty ludzkiej, nauki te dostarczają ideologicznego wsparcia dla idei człowieka jako korony bytu. Dla sytuacji tej niezwykle pomocny okazał się brak sformułowania jednorodnej, wiążącej definicji pojęcia życia. Dzielenie, mnożenie, dodawanie i odejmowanie wartości w ramach tego zjawiska, przebiegało dotychczas przy wyłączeniu wiedzy z zakresu biologii. Nauki humanistyczne, ignorując lub podporządkowując sobie nauki ścisłe, wspomogły tylko pozornie obiektywny system hierarchizujący, u podstaw którego stoi wyższość jednego gatunku nad pozostałymi, drastyczne oddzielenie tego, co nasze i tego, co obce.

Granica między człowiekiem a zwierzęciem przebiega w samym człowieku – zauważył Giorgio Agamben<sup>1</sup>, poddając pod rozwagę metody kulturowego wyparcia fizjologii i „zwierzęcości” człowieka. Oddzielenie *homo* od *animal* odbywa się wewnątrz – w myślach, a co za tym idzie, w systemach symbolicznych ludzi. Nie ma bowiem żadnej innej przestrzeni, gdzie skrupulatnie ustanawiana cezura mogłaby zaistnieć. Tematem poniższej pracy są metody za pomocą których tenże podział został wypracowany. Poniżej wskazane zostaną również podobieństwa między konstrukcją antropocentryzmu a wytwarzaniem kulturowego statusu kobiety w porządku fallologocentrycznym. Zasięg tych rozważań zawężony zostanie przez interpretacyjne ramy dwóch tekstów Helmuta Kajzara; słuchowiska *Koniec półświni* oraz monodramu *Gwiazda*, napisanych w latach 70. XX w.

Utwory te, które do tej pory występowały tylko epizodycznie w roli przedmiotów badawczych teatrologii, wyprzedziły swoją epokę w swym filozoficznym potencjale. Przekład na język teatru tychże tekstów również nie należy do częstych zjawisk. Spektaklom wykorzystującym motyw *Gwiazdy* towarzyszy zazwyczaj tematyka konstruowanej kobiecości, która miała okazję zagościć również w tekstach teoretycznych<sup>2</sup>. Tematyka *Końca półświni* była natomiast poruszana jedynie redukcyjnie, w cierpieniu umierającej swini, jak dotąd, nie dostrzeżono nic poza metaforą ludzkiej ofiary. Odbiór tego tekstu przybiera antropocentryczny kierunek, tak jak w adaptacji Jakuba Porcariego z Teatru Wielkiego w Krakowie.<sup>3</sup> Prowadzone dotychczas badania nad *Końcem półświni* i *Gwiazdą* wpisywały zarówno zwierzę, jak i kobietę w część „uniwersalnego” obszaru

---

<sup>1</sup> Por. G. Agamben, *Otwarte*, tłum. A. Groszek, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 15.

<sup>2</sup> Por. K. Ruta-Rutkowska, *Helmut Kajzar i jego sceniczna magia*, „Tekstualia” 2012 nr 1(28).

<sup>3</sup> Helmut Kajzar, *Koniec Półświni*, reż. J. Porcari, Kraków Teatr Nowy, premiera: 16.10.2010 r.

pojęciowego koncepcji człowieka. Tymczasem Kajzar poddaje dekonstrukcji maskę kobiety oraz maskę zwierzęcia. Wraz z rozwojem myśli posthumanistycznej poruszana przez Kajzara problematyka wymaga pogłębienia przy użyciu nowych narzędzi badawczych.

Głównym narzędziem metodologicznym wykorzystywanym w niniejszej pracy jest koncepcja maszyny antropologicznej – mechanizmu oddzielającego człowieka od zwierzęcia w samym człowieku, zaproponowana przez Giorgio Agambena. W zakres zainteresowań tego badacza wchodzi relacja człowieka ze sobą jako zwierzęciem. Propozycja rozumienia zjawiska stawania się człowieka jest jednak na tyle pojemna, że może posłużyć również za model analizy relacji człowieka z pozostałymi gatunkami zwierząt. Bardzo istotne dla pracy okażą się również uwagi australijskiej badaczki Elizabeth Grosz, która rozważała uniwersalność dychotomii zachodzącej między pojęciem uprzywilejowanym a pojęciem podporządkowanym – istniejących ze sobą w stałej wzajemnie dookreślającej się relacji. Zaproponowane przez oboje badaczy klasyfikacje poddają krytyce metody, jakimi posługują się nauki humanistyczne, aby osiągnąć politycznie motywowane cele. Te główne koncepcje uzupełnione o refleksje m.in. Brunona Latoura, Luce Irigaray, Sherry Ortner czy Simone de Beauvoir tworzą spójny system dekonstruujący antropocentryzm i fallologocentryzm oraz odkrywający zbieżność struktur obu tych systemów.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy z nich kojarzy ze sobą koncepcję maszyny antropologicznej Agambena z refleksjami innych badaczy i badaczek, którzy zajmowali się problematyką dychotomii pojęciowych w obszarze nauk humanistycznych. W tym rozdziale prześledzone zostaną mechanizmy antro- i fallologocentryzmu występujące na gruncie konstrukcji: ciała i rozumu, języka i „niemowy”, podmiotu i przedmiotu czy kultury i natury. Przybliżone zostanie również znaczenie kategorii „otwarte” dla Heideggera i Agambena.

Drugi rozdział będzie się zajmować konstrukcją symboliczną konkretnego gatunku zwierzęcego, jakim jest *Sus scrofa domestica* – świnia domowa. Zaznaczone zostanie również, obecne w kulturze zachodniej, alternatywne spojrzenie na relacje człowieka z pozostałymi gatunkami zwierząt. W podrozdziale *Holokaust świni* przedstawiona zostanie marginalizowana w dyskursie koncepcja zrównująca wartościowanie życia wszystkich istot umierających, w tym człowieka.

W części analityczno-interpretacyjnej pojawiają się refleksje nad utworami Helmuta Kajzara, prowadzone w ramach opracowanych w część metodologicznej koncepcji posthumanistycznych i feministycznych. Na tę część składa się rozdział podejmujący problematykę *Końca półświni*, a także rozdział zajmujący się w całości konstrukcją kobiecości

w monodramie – *Gwiazda*. Podrozdział łączący analizę dwóch dzieł Kajzara został poświęcony w całości rzeźbie *Bombowniczka* Anny Baumgart, przedstawiającej kobietę w ciąży z nałożoną maską świni. Punktem wyjścia tekstu, spełniającym funkcję niejako wizualnego wprowadzenia, jest obraz autorstwa Ewy Juszkiewicz, pt. *Świnka dziewczynka*.





## Antropocentryzm androcentryczny

*Oswojone zwierzęta są bowiem z natury lepsze od dzikich, a dla nich wszystkich korzystniejsza rzecz jest służyć człowiekowi, bo w ten sposób chronią się przed zniszczeniem. Tak również z rodzajem męskim i żeńskim, z których pierwszy jest z natury silniejszy, drugi słabszy, toteż ten panuje, a tamten mu podlega.*<sup>4</sup>

Arystoteles

Giorgio Agamben w swej polemice z Heideggerem zauważa, że decydującym konfliktem politycznym, który rządzi kulturą zachodnią oraz wszystkimi innymi konfliktami, jest spór o granice między zwierzęcością a człowieczeństwem w człowieku<sup>5</sup>. Idąc za Agambenem, postaram się udowodnić zależności zachodzące między konfliktem zwierzęcia i człowieka w człowieku a pozostałymi konfliktami opartymi na symbolicznej dychotomii.

Trudno redefiniować relacje międzypłciowe i międzygatunkowe w języku, u podstaw którego stoi antropocentryzm. W kulturze europejskiej zarówno religia, polityka, jak i filozofia w swojej dominującej części dążą do ustanowienia wyższości człowieka nad pozostałymi elementami otaczającego go świata. Owa hierarchizacja ustanawia granice za pomocą teoretycznych pojęć binarnych takich jak: natura i kultura, podmiot i przedmiot, ludzkie i nieludzkie. Katalogowanie za pomocą powyższych kategorii zależnych od siebie wzajemnie istot pozwala na usankcjonowanie człowieka, białego mężczyzny, twórcy kultury jako najważniejszego elementu ekosystemu.

Refleksję nad konstruowaniem taksonomii bytów rozpocząć można od jednego z najważniejszych dla kultury zachodniej tekstów – *Biblii*. Pierwszy opis stworzenia świata, który znajdujemy w *Księdze Rodzaju*, wskazuje na to, że akt kreacji odbywał się poprzez wypowiedziane w sposób magiczny formuły materializujące rzeczywistość. Prześledźmy to:

*Bóg rzekł: „Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!” I stało się tak. Bóg uczynił różne*

---

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L.M. Piotrowicz, M. Szymański (oprac.), Warszawa: 2006, s. 9.

<sup>5</sup> Por. G. Agamben, *Otwarte*, op.cit..

*rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre. A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”<sup>6</sup>.*

Rozdział pomiędzy naturą a człowiekiem został przeprowadzony poprzez nadanie mężczyźnie cech upodabniających go do Boga. *Księga Rodzaju* nie informuje jednak na czym polegać ma wspomniane podobieństwo. Sugeruje rozłączość człowieka od innych bytów. Zwrócenie uwagi na enigmatyczną wyjątkowość gatunku ludzkiego pozwala maszynie antropologicznej na hierarchizację elementów rzeczywistości. Doskonałym uzupełnieniem przedstawionej wykładni wartościującej jest drugi opis stworzenia świata:

*Pan Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”. Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”. I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zappełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę.<sup>7</sup>*

Również ten fragment pozwala rozpoznać jako kluczowe dla aktu kreacyjnego umiejętności wypowiedzenia słów oraz nadawania imion. Bóg nadaje imię mężczyźnie. Bóg i człowiek porozumiewają się ze sobą, posługując się tym samym językiem. To do mężczyzny najwyższy stwórca zwraca się z prośbą o nazwanie zwierząt, prosząc tym samym o dokończenie zapoczątkowanego przez niego dzieła. Mężczyzna współuczestniczy w ustanawianiu porządku ekosystemu, co upoważnia go do bycia panem wszelkiego gatunku. Konstrukcja spójnej całości warunkuje pojawienie się ostatniego ogniwa bytów – kobiety. Kobieta została powołana do życia, aby nieść mężczyźnie pomoc. Również i jej mężczyzna nadaje imię, stając się jej współtwórcą<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Księga Rodzaju*, [w:] *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, wyd. 3 poprawione, Warszawa 1980, s. 57.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>8</sup> Por. J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, tłum. D. Wills, „Critical Inquiry” 2002, nr 2.

*Mężczyzna powiedział:*

*„Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!*

*Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta”<sup>9</sup>.*

Kompilacja dwóch opisów stworzenia ukazuje pojęciowe oddzielenie człowieczeństwa od zwierząt oraz płci męskiej od żeńskiej. Mężczyzna w tej rzeczywistości ukazuje się jako istota pośrednia, posiadająca status pomiędzy zwierzętami a bóstwem. Bóg wskazuje Adamowi miejsce transcendentne. Mężczyzna w hierarchii bytów stoi szczebel niżej od stwórcy. Bóg obserwuje Adama, ale daje mu wolność w nazywaniu zwierząt. Adam współtworzy świat bez współobecności Ewy. Poniżej Boga i mężczyzny w hierarchii bytów jest miejsce dla kobiety. Mężczyzna pomaga Bogu. Kobieta pomaga mężczyźnie. Mężczyzna został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Kobieta jest natomiast wychodowanym z żebra Adama klonem mężczyzny. Choć rozumie język, to w *Genesis* nie dostaje możliwości kreacji. Nie dziwi więc, że Bóg mówi do mężczyzny, a mężczyzna przekazuje te słowa kobiecie. Poniżej w strukturze wartościowania istot żywych plasują się zwierzęta, które mają być i mężczyźnie, i kobiecie podległe. Nie posługują się językiem stwórcy.

Dlaczego *Biblia* wyznacza tak wysoką pozycję mężczyźnie? Kto jest autorem opisów stworzenia świata? Jak zauważa Luce Irigaray, z historycznego punktu widzenia to mężczyźni określili panujący model kobiecej płci kulturowej, aby móc dzięki niemu określić wzorzec męskości. Kobiecość, jej zdaniem, funkcjonuje na zasadzie płaszczyzny lustra, które odbija odwrócony wizerunek męskości, służąc męskiemu podmiotowi do konstrukcji siebie. Kobieta wyłania się jako odwrócona postać *innego* męskiego podmiotu, jako miejsce przechowujące uświadomione lub wyparte falliczne pragnienia, jako postać braku narządu, którego nie da się w tak oczywisty sposób odzwierciedlić.<sup>10</sup> Kulturowo ukształtowana kobiecość stanowi niezbędną opozycję dla wyodrębnienia się wzorca męskości. Mechanizm ten wydaje się szerszy. Objawia się nie tylko w relacji mężczyzny z kobietą. Kształtowanie podmiotowości człowieka za pomocą oddzielenia go od innych istot służy określeniu pozycji. Proces ten polega na wyodrębnieniu siebie jako podmiotu i określenie zewnętrznej rzeczywistości jako zbioru przedmiotów. Rozróżnienie takie pozwala na wewnętrznie uzasadnioną dominację. Fallologocentryczna władza nad konstruktem kobiecości uwidacznia się w podziale na to, co męskie i kobiece, układające się w płaszczyźnie opozycji. W tradycyjnym rozumieniu ról płciowych, wizerunki oraz zachowania obu płci są do siebie całkowicie nieprzystające. Definiowanie kobiecości odbywa się poprzez

<sup>9</sup> *Księga Rodzaju*, [w:] *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, op.cit., 89.

<sup>10</sup> Por. L. Irigaray, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, tłum. S. Królak, Kraków 2010.

enumerację jej braków względem męskiego wzorca. Dyskurs ten deprecjonuje podobieństwo i tożsamość. Analogiczny proces zachodzi w przypadku konstruowania kultury i natury czy ludzkości i zwierzęcości.

### ***Pomiędzy ciałem a rozumem***

Arystoteles dokonuje podziału organizmów żywych za pomocą określenia funkcji ich duszy. Dusza, rozumiana jako substancja decydująca o istocie ciała, jest nieodłącznym elementem istoty żywej, to znaczy takiej, która umiera. Czynności życiowe duszy funkcjonują w określonym porządku: wegetatywnym, zmysłowo-motorycznym oraz rozumowym. Dusza wegetatywna odpowiada za wewnętrzne procesy życiowe, łączy się z odżywianiem oraz wzrastaniem. Dusza zmysłowa uzupełnia duszę wegetatywną o wrażenia i żądze, stanowi podstawę dla wyobraźni, pamięci oraz doświadczenia. Dusza rozumna odpowiada za akt poznania, jest autonomiczna wobec ciała. Trzy zasady duszy są podstawą do wyodrębnienia różnych stopni życia i różnych gatunków istot umierających. I tak według Arystotelesa rośliny posiadają tylko duszę wegetatywną. Zwierzęta posiadają dusze wegetatywną i zmysłową, człowiek natomiast posiada duszę wegetatywną, zmysłową oraz rozumną.<sup>11</sup>

Giorgio Agamben wykorzystuje analizę Arystotelesa jako egzemplifikację istniejących w kulturze zachodniej skłonności do definiowania pojęcia *życie* za pomocą wprowadzania podziałów między gatunkami. Zauważa też rzucający się w oczy brak filozoficznych sądów traktujących o tym, czym *życie* jest jako takie, unikanie jego całościowej definicji. Obiektywną refleksję nad „życiem” utrudniają alternatywne wykładnie formułowane przez odmienne od siebie dziedziny takie jak filozofia, polityka czy biologia. Agamben uważa wyodrębnienie życia wegetatywnego za punkt zwrotny zachodniej nauki. Analizując konstrukcję pojęcia *życie*, rozbija jego wewnętrzny pluralizm.

Myśl Arystotelesa rozwija Marie François Xavier Bichat w *Filozoficznych badaniach nad życiem i śmiercią*. Przyrodnik ten dokonał kolejnego podziału pojęcia życia na zwierzęce (istniejące w relacji ze światem zewnętrznym) oraz organiczne (będące następstwem przyjmowania i wydalania). Uważa on, że w każdym organizmie wyższym mieści się dwoje „zwierząt”. Są to: „zwierze wewnętrzne” (automatyczne funkcje warunkujące prawidłowe życie), a także „zwierze zewnętrzne”, będące dopiero życiem zasługującym na miano „zwierzęcego”, definiowanego w relacji ze światem zewnętrznym. Obie formy życia występują w człowieku,

---

<sup>11</sup> Por. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

niezależnie od siebie. „Zwierzę wewnętrzne” rozwija się w człowieku już w okresie płodowym, wyprzedzając pojawiające się po urodzeniu „zwierzę zewnętrzne”. „Zwierzę zewnętrzne” zostaje wyrugowane w procesie starzenia. Agonia jest powrotem do sytuacji, w której człowiek ma tylko „zwierzę wewnętrzne”. Stąd pojęcie „nagięgo życia” rozumianego jako życie pozbawione funkcji mózgu. Definicja taka pozwala na określenie, w jakiej sytuacji ciało uznane jest za martwe. Przedstawione rozróżnienie służy do wyodrębnienia zwierzęcia wewnątrz człowieka. Życie relacyjne oraz życie wegetatywne ścierają się ze sobą w samym człowieku, a wędrująca w czasie granica stanowi punkt odniesienia przy podejmowaniu decyzji, co jest ludzkie, a co nieludzkie.

Analogicznie wartościowanie odnajdujemy u Karla Kerényi’ego, który za pomocą słów *bios* i *zoé* ponownie wprowadza do zachodniej historiografii antyczne określenia życia. *Bios* to forma życia rozszerzona o kompetencje polityczne, będąca określeniem życia odbywającego się w ramach konwencji przestrzeganych przez wspólnotę. *Zoé* natomiast, rozumianym jako trwanie, jest określeniem życia wykluczonego ze wspólnoty. Wyobrażenia na temat *zoé* dotyczą relacji człowieka z naturą. Starożytni myśliciele postrzegali *zoé* jako wewnętrzny zarodek, istnienie odbywające się poza czasem, na które nadbudowane zostały inne formy istnienia.<sup>12</sup> Kerényi, tak jak Arystoteles oraz Bichat, konstruuje byt z odmiennych i zależnych od siebie elementów, których miejscem styku jest niedoświadczalne wnętrze człowieka.

Żadna z przytoczonych refleksji nie określiła, czym jest życie w sposób inny niż za pomocą wskazania jego wewnętrznej heterogenicznej struktury. Zastanawiającym zjawiskiem jest konceptualizowanie przez zachodnich myślicieli istoty życia za pomocą porządków wymykających się poznaniu. Powyższe teorie nie są wtórne wobec doświadczenia. Przeciwnie, tego typu koncepcje pozwalają postrzegać rzeczywistość, na temat której wiedza jest ograniczona, w sposób utylitarny, zgodny z własnym partykularnym interesem. Unieważnienie zwierzęcia w człowieku umożliwia stworzenie ekonomii relacji między człowiekiem a pozostałymi gatunkami. Mechanizm ten Agamben nazywa maszyną antropologiczną. Maszyna ta wytwarza kontrast między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. W procesie produkcyjnym wyklucza element zwierzęcy, pozwalając na przekształcanie człowieka w istotę autonomiczną i nadrzędną. Transgresja polega na wytworzeniu opozycji oraz wykluczeniu. Maszyna antropologiczna utrzymuje człowieka w sferze pomiędzy porządkiem ziemskim a niebiańskim. Odnajdujemy tu mgliste, teoretyczne założenie o istocie człowieka, w którym zewnątrz jest wykluczonym wnętrzem, a wewnątrz włączonym do środka zewnątrzem.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Por. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.

<sup>13</sup> Por. G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, tłum. K. Attel, Stanford 2004.

Na problem ten zwrócił również uwagę Zygmunt Freud. Interpretując stosunek człowieka do nie-ludzi, zauważył, że w miarę rozwoju kultury wzmacnia się także jego zwierząt dominacja nad zwierzętami. Proces ten mianem uznał za wyraz rozwijania się ludzkiej megalomanii. Zdaniem Freuda ludzie samozwańczo wyznaczyli granicę pomiędzy zwierzętami a sobą. Miejsce podziału wyznaczył rozum, ale samo jego istnienie nie było wystarczające. Cezura rozumu wzbogacona została o transcendentną duszę. Obu tych rzeczy odmówiono zwierzętom. Dzięki temu możliwe było zerwanie więzi między ludźmi a światem pozostałych zwierząt.<sup>14</sup>

Agamben, wysnuwając podobne wnioski, zwrócił uwagę na konsekwencje tego, że granice maszyny antropologicznej są niestabilne. Okazuje się, że to, co ludzkie i to, co zwierzęce jest wyłącznie hipotezą, toteż maszyna tworzy obszar nieostry i nieokreślony. Agamben uważa antropogenezę, ontologię i metafizykę za podstawowe tryby maszyny antropologicznej, dzięki którym odbywa się wewnętrzny podział na ludzi i nie-ludzi. Według badacza przedrostek słowa „metafizyka” mówi o owym przekroczeniu zwierzęcego *phýsis*. W tym rozumieniu przekroczenie nie dokonuje się raz, ale powtarza się bez końca i dotyczy każdej jednostki. W ten sposób wytworzeni zostali ludzie posługujący się językiem oraz zwierzęta wydające dźwięki, człowiek posiadający duszę oraz zwierzę funkcjonujące podobnie jak maszyna.

W poszukiwaniu momentu przejścia od zwierzęcia, jakim jest małpa, do zwierzęcia, jakim jest człowiek, nauka wskazuje na pojawienia się języka<sup>15</sup>. Język tymczasem jest przecież historycznym wytworem, a nie stałą cechą sprzęgniętą z fizyczną oraz psychiczną konstrukcją człowieka. Ewolucyjnie kształtował się w czasie, zanim wyodrębnił się jako cecha gatunkowa. Gdy wyłączy się z narzędzi maszyny antropologicznej język, podstawowa granica człowiek/zwierzę ulega zatarciu. Wymusza to więc kolejne przesunięcie.

W historii kultury Zachodu na podstawie nieostrych podziałów konstytuowano również niewolnictwo, feudalizm czy nazizm. Według Arystotelesa:

*Władanie i podleganie władzy należy bowiem do rzeczy nie tylko koniecznych, ale i pożytecznych. U niektórych istot zaraz od urodzenia dokonuje się rozgraniczenie z przeznaczeniem jednych do władania, drugich do podlegania władzy.*<sup>16</sup>

Uzasadnienia obowiązujących w systemie społecznych relacji władzy jako naturalnych predyspozycji odsłaniają sposób konstruowania koncepcji natury i kultury w filozofii Zachodu.

---

<sup>14</sup> Por. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1982.

<sup>15</sup> Por. Edward O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1987.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Polityka*, op.cit., s. 68.

W dalszej części rozdziału przedstawione zostaną najpowszechniej występujące linie demarkacyjne wytyczane za pomocą maszyny antropocentrycznej.

### ***Kultura ponad naturą***

Konsekwencją antagonizmu zachodzącego między światem biologii i męskim światem symboli jest słabość i wynikająca z tego podległość kobiet. Zagadnienie to bada Sherry Ortner, zadając pytanie: *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak „natura” do „kultury”?* Autorka wychodzi od refleksji nad powszechnością podrzędnego statusu kobiet z jednej strony oraz nad zróżnicowaniem kulturowych koncepcji i symbolizacji kobiecości z drugiej. Otóż biologiczne uwarunkowania odróżniające kobietę od mężczyzny, takie jak miesiączkowanie czy ciąża, obudowane zostają treściami symbolicznymi, wywodzącymi się z kulturowych systemów wartościowania. Kultura w ujęciu badaczki sprowadza się do procesu tworzenia, a następnie podtrzymywania struktur formalnych, na które składają się różnego typu symbole, za pomocą których ludzie naginają daną rzeczywistość materialną, aby ułatwić sobie osiągnięcie założonego celu. W procesie tym przydatna okazuje się manipulacja znakami, niezwykle skuteczna w dążeniu do zaspokojenia potrzeb. W związku z tym okazuje się, że upatrywana w biologii zależność kobiet, wynika *de facto* z kulturowego usytuowania ich w obszarze bliższym naturze niż kulturze. Przejawami dostosowania koncepcji symbolicznej do potrzeby pozycjonowania się mężczyzn wobec kobiet, są wszelkie formy rytualnego brudu przypisywanego kobietom w związku z ich fizjologicznymi procesami utożsamianymi z działaniem przyrody, a więc podczas menstruacji czy ciąży. Kobiętę przypisuje się naturze ze względu na właściwości prokreacyjne jej ciała. Reprodukacja gatunku odbywa się kosztem zdrowia fizycznego kobiety. Ciało mężczyzny, jedynie szcątkowo uczestniczące w reprodukcji, pozwala w aspekcie historycznym na twórcze wykorzystywanie istniejącej w nim energii<sup>17</sup>. Dlatego też istotny okazuje się fakt wytworzenia przez mężczyzn koncepcji duszy, będącej początkowo wartością przynależną twórcom kultury. Dusza i transcendentalny wymiar mężczyzny pozwalają na postawienie granicy między cielesnością kobiety a duchowością mężczyzn. W systemie symbolicznym rządzącym się nakreślonymi regułami jest miejsce jedynie dla rozumu, duszy, natchnienia mężczyzn. Warto przy tym pamiętać, że ani Adam, ani Ewa, ani żadne zwierzę nie zostali przez Boga urodzeni. Zostali oni stworzeni za pomocą słowa.

---

<sup>17</sup> Por. S. Ortner, *Czy kobieta do mężczyzny ma się tak jak „natura” do „kultury”?*, [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Warszawa 1982.

Z symbolicznym wymiarem cielesności kobiety, podobnie jak ze światem wykoncypowanej natury, wiąże się zagrożenie. Ortner przypomina, że skalanie zwyczajowo uznaje się za zaraźliwe. Zapobiec temu może tylko izolacja. Jeżeli jednak dojdzie do zarażenia się brudem, oczyścić może je rytuał, będący procesem symbolicznym, czyli wytworem kultury. Rytuał pozwala na wzmocnienie poczucia wyższości i panowania człowieka nad naturą. W perspektywie historycznej możliwość tworzenia kultury posiadają mężczyźni. Konstruuja oni system symboliczny tak, aby umacniał ich pozycję. System ten oparty jest na dychotomii mężczyzna/nie-mężczyzna i wytwarza reprezentacje przypisujące części nie-męskiej destrukcyjne skłonności, które mogą stanowić dla męskiego świata zagrożenie. Reprezentacje te potęgują lęk przed utratą dominującej pozycji, w związku z czym w odpowiedzi na nie konstruowane są reprezentacje drugiego typu, które pozwalają mężczyźnie utwierdzić się w przekonaniu, że jest posiadaczem świata.

Co warto podkreślić, Ortner kwestionuje uniwersalność konwencji społeczno-kulturowych, w które uwikłane są kobiety. Podważa pozycjonowanie kobiet względem mężczyzn na osi kultura – natura, zwracając jednocześnie uwagę na fakt, że kategorie natury i kultury mają charakter konceptualny. Zaznacza, że należą one do porządku interpretacji rzeczywistości i nie wynikają z bezpośredniego doświadczenia. To, co Ortner udaje się powiedzieć w kilku zdaniach, Bruno Latour rozwija do rozmiarów całej książki.

Zauważając ideologiczne wykorzystywanie koncepcji natury, Latour ogłasza jej śmierć. Jego zdaniem natura, przedstawiana w liczbie pojedynczej, w ujęciu generalizującym ustanawia hierarchię bytów w ramach pojedynczej, uporządkowanej serii. Natura stanowi bowiem przeciwwagę dla sfery społecznej. Kolektyw dwuizbowy, jak nazywa istniejącą dychotomię, oparty jest na tym, co bliskie naturze, a więc nie-ludzkie i na tym, co społeczne, a więc ludzkie; na tym, co jest podmiotem i przedmiotem; na tym, co czynne i co bierne. Jego zdaniem, kiedy do pojęć traktowanych w językowej nomenklaturze jako rzeczy dodamy zajęcia wiążące się z ich poznaniem i codziennością nie będzie już mowy o tym podziale, ani o naturze. Racjonalnie nie można przecież oddzielić natury od człowieka. Wszystkie zwierzęta, rośliny i elementy przyrody nieożywionej tworzą sieć stanowiącą zbiór zależności. Zbiór ten istnieje bez obszaru zewnętrznego, bez zamazujących się nieustannie granic. Określony przez autora jako *pluriversum*, jest czymś zbliżonym do filozoficznej koncepcji kosmosu, czymś przewyżającym sztuczny dualizm. Uwagę badacza zwraca fakt, iż obecne w kulturze Zachodu rozbicie rzeczywistości na rzeczy i osoby jest wyłącznie konstruktem społecznym.

Latour postuluje oczyszczenie dyskursu z koncepcji natury, aby móc wyzwolić się od podziału na aktywne podmioty i pasywne przedmioty. Pozwoli to zauważyć, że to, co nie-ludzkie, nie zasługuje na egzystencję w ramach aktualizującej się na nowo, upokarzającej i wulgarnej roli



przedmiotu. Najważniejsza w tej perspektywie staje się sieć relacji, a nie jej poszczególne części składowe.<sup>18</sup>

Kierunek, w którym podąża patriarchalny podział na naturę i kulturę najlepiej uwidacznia się w koncepcji zmartwychwstającego ciała. Temat natury sprzęga się tam ściśle z problematyką cielesności. To właśnie ciało człowieka, ze wszystkimi jego potrzebami fizjologicznymi, przypomina o przynależności do grupy ssaków.

## ***Deprecjacja ciała w procesie***

Ustanawianie ciała jako czynnika problematycznego, niepotrzebnego i gorszego, bo sprzężonego siecią zależności ze światem zewnętrznym, przypieczętowane zostało przyjęciem tezy o grzeszności ciała i jego niezbawialności. Zanim jednak w tej kwestii zapadły ostateczne decyzje, pośmiertne losy cielesnej powłoki człowieka podlegały redefinicjom.

Agamben, podejmując rozważania na temat fizjologii błogosławieństwa, cytuje Williama z Auvergne – paryskiego biskupa żyjącego na przełomie X i XI wieku. Raj według średniowiecznego teologa miałby być tawerną z niekończącym się jedzeniem oraz burdelem wiecznej sprośności. Cytat stanowi dla Agambena punkt wyjścia do rozważań na temat wczesnośredniowiecznej integralności ciała doczesnego z ciałem rezurekcyjnym. W tym czasie ciało zmartwychwstałe identyfikowane było z ciałem żyjącego człowieka. Powyższe spojrzenie na cielesność implikuje traktowanie śmierci jako przywrócenie życia, przeżywanie go na nowo w błogosławionym, ale też fizjologicznym stanie. Koncepcja ta miała jednak swoje słabości. Jeżeli bowiem człowiek w trakcie pierwszego życia doświadczył amputacji ręki, to rodziło się pytanie, czy po zmartwychwstaniu odcięta kończyna zostanie z nim ponownie zintegrowana. Tomasz z Akwinu pytał na przykład, czy żebro, dzięki któremu uformowana została Ewa, stało się po zmartwychwstaniu z powrotem żebrem Adama, czy też miało być częścią Ewy. Dodatkowe komplikacje związane były ze średniowieczną wykładnią mówiącą o tym, że żyjące ciało może ulec przekształceniu w jedzenie. W tym przypadku, jak zauważa Agamben, kanibal po zmartwychwstaniu mógłby być jednostką, w którą włączonych będzie kilka innych ciał. Pojawiał się też problem z włosami, paznokciami czy też wydzielinami ciała. Należało jednoznacznie ustalić, czy organy wewnętrzne podlegają rezurekcji i jakie miałyby być ich ewentualne przeznaczenie. Jeżeli wnętrzości podlegają zbawieniu, to muszą wracać do życia po śmierci raczej puste niż pełne. W sytuacji, w której wracałyby czynne, oznaczałoby to, że życie po życiu

---

<sup>18</sup> Por. B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnecka, Warszawa 2009.

łączy się ze śmiercią. Jeżeli powracałyby bierne, okazywałyby się, że są niesfunkcjonalne. Problem z identyfikacją oraz integralnością zmartwychwstałego ciała staje się problemem fizjologii życia oraz jego przemiany.

Pomocna dla tej perspektywy okazuje się analiza ciała edenicznego odsyłającego do nieskrępowanej ludzkiej natury. Jak podkreślał Augustyn, możemy być pewni, że seksualność Adama przed grzechem była odmienna, gdyż jego penis podlegał woli tak samo jak głowa czy ręka. Uważa on, że seksualne zbliżenie mogło zdarzyć się bez potrzeby stymulacji. Jedzenie Adama również było bardziej szlachetne niż nasze, składało się bowiem tylko z rajszych owoców.<sup>19</sup> Ciało funkcjonujące w Raju miało być nieskrępowane zewnętrżnością, całkowicie autonomiczne, niepodległe. Adam – męski wzorzec – miałby panować całkowicie nad swoją potencją. Wyobrażenie Augustyna o pierwszym mężczyźnie nieskalanym grzechem zakłada jego całkowitą odrębność od kobiety. Brak potrzeby stymulacji wartościowany jest przez teologa jako szlachetniejszy *modus operandi*. Raj w tej perspektywie jest przestrzenią, w której mężczyzna istnieje w całkowitej autonomii.

Dwie najważniejsze funkcje zwierzęcego życia według zoologii to odżywianie i przedłużenie swojego gatunku. Idąc za myślą Augustyna: po zmartwychwstaniu człowiek ma stawać się bogatszy o doświadczenie nieobecności śmierci. Odżywianie i seksualność staną się wtedy nieużyteczne. Jeżeli jednak zbawienie okaże się kontynuacją spożywania i reprodukcji, raj może okazać się niewystarczająco pojemny, aby wszystkich pomieścić, nie będzie też w stanie udźwignąć wszystkich ekskrementów, o których ironicznie pisał William z Auvergne, który uważał, że przeklęty to raj, w którym jest tak dużo nieczystości!

Agamben zauważa, że jeszcze bardziej podstępna doktryną średniowiecznej teologii, niż idea zbawienia związanego z jedzeniem i seksualnością niesłużącymi przetrwaniu, jest teza, że w raju będą obecne i błogosławione na równi cielesność i duchowość człowieka. Tomasz z Akwinu nie zgadza się na zmartwychwstanie ciała. Stwierdza, że są to herezje porównywalne do mużułmańskich lub żydowskich. Naturalne funkcje, jakie spełnia lub raczej zmuszone jest spełniać ludzkie ciało – tłumaczy – nie będą istnieć po zmartwychwstaniu. Ogłasza jednocześnie, że zwierzęta są wyłączone ze zbawienia. Są wyłączone z bycia w raju. Dlatego też błogosławione życie nie może być życiem zwierzęcia. W konsekwencji rośliny a nawet zwierzęta nie znajdują miejsca w strukturze pośmiertnej życia wiecznego. Z tej przyczyny człowiek po zbawieniu straci swoją zwierzęcą część, jaka wiąże się z potrzebami jego ciała. W ostatecznym rozrachunku organy staną się więc puste i bezużyteczne. W tej koncepcji cielesność, która uwłacza człowiekowi, zgodnie z ustanowioną przez niego samego hierarchią bytów, zostaje po śmierci odrzucona.

---

<sup>19</sup> Por. G. Agamben, *The Open...*, op. cit.

Człowiek przestaje zatem zmagać się ze swoim problemem zwierzęcości i zamiast zaakceptować swoje ciało, ostatecznie pozbywa się go. Tomasz z Akwinu dokonuje w średniowiecznej teologii najbardziej radykalnego odcięcia człowieka od zwierzęcia. Odmawiając zwierzętom zbawienia, a co za tym idzie podmiotowości, teolog unieważnił związek człowieka ze zwierzęciem. Dokonując hierarchizacji duszy i ciała – elementów, z jakich miałyby się składać istota ludzka, wyznacza on równocześnie główny kierunek działania maszyny antropologicznej. Zwiększenie transcendentalności człowieka ma nastąpić pod wpływem wyparcia wszystkich cech, które z biologicznego punktu widzenia sytuują człowieka pośród zwierząt.

Problematykę dychotomii ciała i duszy rozważa również Elizabeth Grosz w książce *Refiguring Bodies*. Według niej ciało nadal jest niezbadanym obszarem w głównych nurtach zachodniej myśli filozoficznej, nie pomijając feminizmu. Rozdział człowieka na ciało i umysł nie jest neutralną procedurą analityczną. Wiąże się z nim hierarchizacja tychże pojęć. Jedno staje się uprzywilejowane względem drugiego, któremu pozostaje podporządkowanie się swojemu „przeciwieństwu”. Przy czym pojęcie, które staje się podrzędne, będzie równocześnie narażone na zanegowanie lub odrzucenie. Jedno z pary tych pojęć nie pozwala na niezależność i autonomiczność drugiego z nich, to zaś w konstrukcji dychotomicznej staje się innym. Inność ta ulega zredukowaniu, w związku z ograniczeniem inności do bycia jedynie uzupełnieniem pojęcia prymarnego. Pojęcie prymarne, w przeciwieństwie do inności pojęcia uzupełniającego, może funkcjonować jako pojęcie autonomiczne. Pojęcie uprzywilejowane nie dopuszcza więc możliwości współistnienia z pojęciami wtórnymi. Istnieje wyłącznie w relacji binarnej. W celu zachowania autonomii, ustanawia wokół siebie szczelnie zamkniętą granicę. W odpowiedzi powstaje para binarna, odzwierciedlająca obecność i jej brak. Pojęcie zewnętrzne staje się niechlubną stroną pojęcia prymarnego, a jego wysoki status budowany jest poprzez ignorowanie wyrzuconego na zewnątrz przeciwieństwa. W relacji ciało/umysł, ciało staje się nie-umysłem, czymś zewnętrznym, oddzielnym, różnym od swojego pojęcia-matki. Ciało zostaje tym, co powinno być z konieczności odrzucone, by umysł mógł trwać w złudzeniu integralności. Sytuując się w opozycji wobec uprzywilejowanych filozoficznie pojęć takich jak świadomość, psychika itd., ciało rozpoznawane jest jako niezdiscyplinowane, zakłócające ład, dalekie od rozsądku. Traktuje się je jako przeciwieństwo umysłu, rozumu, tożsamości, osobowości.

Grosz dostrzega dodatkowe niebezpieczeństwo korelacji opozycji umysł/ciało z innymi parami binarnymi. Kolejne opozycje, stworzone równolegle lub wymiennie z relacją ciała do umysłu, sprzężone z nią i wzmacniające jej siłę, oddzielają siebie od innych, fakt od pozoru, rozum od namiętności, rozagę od romantyczności, głębię od powierzchni, mechaniczność od witalności, transcendencję od immanencji, formę od materii itd. Pojęcia te implikują ciało rozumiane

w kategoriach ahistorycznych, naturalistycznych, organicznych i biernych, jednocześnie traktując je jako elementy szkodliwe dla pojęcia umysłu, jako utrudniającą funkcjonowanie rzeczywistości, którą należy zdominować, czy w końcu jako połączenie ze zwierzęcością i naturą, które koniecznie trzeba zakwestionować. Bardzo ważna okazuje się korelacja i powiązanie opozycji umysł/ciało z rozróżnieniem na to, co męskie i na to, co kobiece. Konstrukcje te zakładają łączność mężczyzny z umysłem, a kobiety z cielesnością. Związek ten jest silnie zakorzeniony w filozofii i świadomości powszedniej. Przedmiotem filozofii są przecież idee, pojęcia, wartości i sądy – kategorie rozumu, przemilczające związek z ciałem. Filozofia zakłada, że wiedza ma naturę pojęciową. Doświadczenie cielesności czy współistnienia umysłu i ciała zostaje pominięte. Problem ten uwidacznia sposób, w jaki filozofia wykluczyła kobiecość.

Długotrwałe i wielowątkowe kształtowanie kodu związanego z kobiecością zawiera się między innymi w przekonaniu *a priori* o braku racjonalności ciała. Filozofia i częściowo również teorie feministyczne marginalizują fizjologię, przy czym jednocześnie kształtują swoją problematykę w opozycji do cielesności. Ciało jest w tych koncepcjach przedstawiane jako czynnik utrudniający wytwarzanie wiedzy. Odmawia się mu równoważnego statusu. Konceptualizowane jest w dyskryminujących kategoriach, które przeczą jego twórczej roli w myśleniu. Filozofia nie bierze pod uwagę, a więc wypiera seksualność ciała w procesie wytwarzania wiedzy. Grosz zaznacza, że dotychczas nie została zbadana swoistość ciała męskiego budującego określony rodzaj wiedzy traktowanej przez filozofię jako obiektywna, weryfikowalna, przyczynowa i wymierna.<sup>20</sup>

Sytuacja, w której mężczyzna ewokuje wartości takie jak umysł, racjonalizm, obiektywizm, a kobieta w opozycji do niego kojarzona jest z cielesnością, emocjonalnością, subiektywnością, prowadzi do rozbicia człowieka na dwie przeciwstawne części. Na kobietę i mężczyznę. Kobieta zostaje kulturowo zredukowana do ciała poprzez procesy i uwarunkowania wiążące się z jej biologicznością. Jak zauważa Simone de Beauvoir, to właśnie ciało określa sposób funkcjonowania w społeczeństwie kobiety i mężczyzny. Ciało kobiety jest jednak bardziej narażone na działanie biologii. Autorka twierdzi, że kobiecym doświadczeniem jest nieustanny konflikt między reprodukowaniem gatunku a byciem autonomiczną jednostką. Biologiczny cykl kobiety łączy się z zagrożeniem jej zdrowia i życia. Podczas menstruacji odczuwa ona zazwyczaj ból o różnym natężeniu, jest też częściowo wyłączona z aktywności społecznych. Początkowemu okresowi ciąży towarzyszy spadek masy ciała, brak apetytu i wymioty. Poród wiąże się z ryzykiem śmierci zarówno matki, jak i dziecka. Karmieniu piersią towarzyszą stany zapalne. Menopauza

---

<sup>20</sup> Por. E. Grosz, *Przeobrażenie ciała*, tłum. M. Michalski, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, Kwiecień 2009, URL [www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf).

osłabia ciało kobiety niczym ciężka choroba. Biologia kobiety zdaje się pełnić inną funkcję niż u mężczyzny. Mężczyzna nie doświadcza dychotomii fizyczności i potrzeby rozwoju w tak bolesny sposób.<sup>21</sup>

Konflikt ciała kobiety z otoczeniem jest *de facto* konfliktem zwierzęcia w człowieku z człowiekiem. Problem kobiecej cielesności jest silnie sprzężony z działaniem maszyny antropologicznej. Oswojenie się kobiety z jej zauważalnie biologicznym ciałem utrudnione jest przez prymat mężczyzny. Rozwój indywidualny kobiety, z którym czynniki biologiczne, według Simone de Beauvoir, stoją w konflikcie, opiera się na fallologocentrycznej podstawie stworzonego dla mężczyzn systemu społecznego, w którym zmysłem dominującym jest wzrok, nieobejmujący procesów ciąży czy porodu. Dopiero wizualna reprezentacja ciąży włącza ten proces w dyskurs społeczny. Reprodukacja gatunku staje się sprawą wspólnoty, a nie jedynie kobiety, która w niej uczestniczy. Tymczasem biologiczna reakcja, jaką stanowi np. męski wzwód czy wytrysk nasienia nadal dokonuje się za zasłoną, w prywatnej sferze kontrolowanej przez mężczyznę.

### ***Przedmioty należą do podmiotów***

Efektom pracy maszyny antropologicznej jest również relacja podmiotu i przedmiotu. Pisma Tomasza z Akwinu wykazują, że podmiotowość należy do człowieka. Dzięki wyróżnieniu podmiotu spośród przedmiotów podkreślona zostaje kluczowa rola człowieka w kształtowaniu rzeczywistości. Koncepcja ta skutecznie oddziela człowieka od bytów pokrewnych. *Człowiek jest zwierzęciem; zwierzę bowiem należy do pojęcia człowieka – pisał Tomasz z Akwinu.*<sup>22</sup> Co czyni zwierzę, którym jest człowiek, człowiekiem będącym podmiotem? Zdaniem teologa, doświadczana na co dzień moralność – relatywny konstrukt kulturowy. Jednak według filozofa ocena moralna czynu człowieka wskazuje, że czyn ten musi być związany ze świadomością działania nakierowanego na cel.

*Dobrowolność polega na tym, że ruch czy uczynek danego jestestwa, pochodzi z jego własnej skłonności (...) te jestestwa, które poznają cel, poruszają siebie same, gdyż posiadają w sobie źródło nie tylko działania, ale także działania docelowego. Dlatego ich działanie czy ruch są dobrowolne*<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 1, tłum. G. Mycielska, Kraków 1972.

<sup>22</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, t. 1.

<sup>23</sup> Ibidem.

Zabicie zwierzęcia przez zwierzę Tomasz z Akwinu traktuje jako zachowanie naturalne i instynktowne, nieuwarunkowane przez podmiot, gdyż niecelowe, pozbawione wyboru. Inaczej niż zabicie człowieka przez człowieka, gdyż powodowane jest to działaniem intelektu, a więc fundamentalnej dla człowieczeństwa wolnej woli.

*Z konieczności każdy uczynek ludzki ujęty jednostkowo (czyli konkretnie), pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jest albo dobry, albo zły.*<sup>24</sup>

Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki ojciec kościoła interpretuje rzeczywistość. Dokonuje on podziału na ludzi, którzy zabijając osoby w obrębie swojego gatunku, popełniają zły uczynek oraz na zwierzęta, których zachowanie sytuuje się poza kategorią moralną z uwagi na nieobecność umysłu. Budując dogmat, który zasadniczo wpłynął na relację człowiek – zwierzę, Tomasz z Akwinu dokonuje dwubiegunowego podziału na ludzi i nie-ludzi, ignorując zróżnicowane istnienie w ramach wspólnego ekosystemu. Filozof, wydając ostry sąd wartościujący oparty na założeniu sprzecznym z doświadczeniem, przedstawia wygodną interpretację przykazania *nie zabijaj*. Przyznanie rozumu wyłącznie człowiekowi jest założeniem pozbawionym podstaw. Tymczasem wysunięta przez Tomasza teza stała się miernikiem oceny moralnej czynu odbierającego życie. Podmiot w koncepcji filozofa jest wyznacznikiem kondycji człowieczeństwa poprzez właściwe tylko jemu postrzeganie rozumowe. Pozostałe istoty, którym, na mocy Tomaszowej decyzji, rozum nie został przyznany, stają się przedmiotami podległymi podmiotom. Podmiot, jako dysponent rozumu i wolnej woli, kończąc życie innego podmiotu, dokonuje czynu moralnie nagannego. Oczywiście, jeżeli śmierć ta zostaje zadana w sytuacji obrony interesów boskich lub państwowych, interpretacja tego czynu podlega zniuansowaniu. Rozpatrywanie wpływu decyzji podmiotu na ostateczny los przedmiotu nie ma znaczenia. Podmiot może pozbawić życia przedmiot i nie liczyć się z takimi moralnymi konsekwencjami jak w przypadku uśmiercania innego podmiotu. Życie warunkujące kondycję przedmiotu jest tylko i wyłącznie życiem cielesnym – wegetatywnym i zmysłowym. Jest więc tą formą życia, której człowiek zostaje pozbawiony na drodze zbawienia.

Problematykę opozycji przedmiot/podmiot podejmuje również Bruno Latour. Definiuje on przedmiot jako coś, co nie jest człowiekiem i co jednocześnie zostało uznane za argument przemawiający za podrzędnością natury. Podmiot wymyka się naukowej obiektywizacji. Jest uwikłany w spór z wytworzoną przez ludzi koncepcją natury. Latour łączy podmiot i przedmiot z brakiem racjonalności wynikającej z empirii. Filozof skłonny jest umieścić je raczej w polu

---

<sup>24</sup> Ibidem.

aksjologii niż empirii i uznać za narzędzia polityki podmiotu, poszukującej sposobów legitymizacji funkcjonującej relacji władzy. Zdaniem Latoura:

*Udajemy, że dość niewinne pojęcia krótszej i dłuższej listy elementarnych działań wystarczą, by na nowo rozłożyć karty w grze ludzi i nie ludzi i odciągnąć tę parę od odwiecznych batalii, którą z wielkim hałasem prowadzą ze sobą podmioty i przedmioty, z których pierwsze toczą się pod sztandarem natury, podczas gdy drugie zbierają się w imieniu społeczeństwa. Pojęcie – krótszej lub dłuższej – listy ma przede wszystkim fantastyczną zaletę banalności. Prowadzi pokojowe i skromne życie we wspólnocie, z dala od kanonad niekończącej się zimnej wojny przedmiotu z podmiotem – a także od jeszcze bardziej beznadziejnej wojny, jaką prowadzą między innymi ci, którzy pragną „przekroczyć” opozycję podmiotu i przedmiotu (...) ludzie i nie ludzie mogą zaś się dodawać do siebie, nie wywołując braków po drugiej stronie. Przedmioty i podmioty nie mogą przebywać w swoim towarzystwie, podczas gdy ludzie i nie ludzie to potrafią.<sup>25</sup>*

Widać w tym ujęciu zaniepokojenie wynikające ze sztywno zaprojektowanego podziału na ludzi i nie-ludzi. Jedynym rozsądnym wyborem wydaje się całkowite odrzucenie tej kategoryzacji, nie zaś jej przekraczanie. Próba upodmiotowienia zwierzęcia zamyka nas w obszarze tej samej klatki reprezentacji pojęciowej, z której usiłowaliśmy się wymknąć. Rezygnacja z pojęć przedmiotu i podmiotu wymaga zaś zamazania granic i przyzwolenia na widzenie ludzi i nie-ludzi w sposób ciągły.

Konstruowany kulturowo podział na przedmiot i podmiot zakorzeniony jest w tradycji antycznej. Wynikający z tego założenia antropocentryzm zachodni osiągnął swój szczyt w pismach Kartezjusza. *Cogito ergo sum* zdeprecjonowało i radykalnie oddzieliło umysł od ciała. Człowieczeństwo stało się umysłem. Od zwierząt odróżnia nas nieśmiertelna dusza, rozum, a także emocje. Dzięki zastosowaniu przez filozofa cezury uczuć, których zwierzęta jego zdaniem nie posiadały, semantycznie przesunięto je w stronę maszyn. Efektem owej koncepcji jest postawienie znaku równości między narzędziem pracy człowieka a gatunkami pozaludzkimi. Praktyczną konsekwencją teorii abstrahującej od empirycznego poznania lub sprzecznej z doświadczeniem zmysłowym okazało się etyczne uzasadnienie przemysłowego zabijania zwierząt lub prowadzenia na nich eksperymentów w warunkach laboratoryjnych.

Odpowiednie wyregulowanie maszyny antropologicznej przyniosło w XX wieku etyczne usprawiedliwienie masowej eksterminacji Żydów utożsamianych w Goebbelsowskiej narracji ze

---

<sup>25</sup> B. Latour, *Polityka natury*, op.cit. , s. 122.

szczurami. Propagandowy, stylizowany na dokumentalny, film niemiecki pt. *Der ewige Jude* (*Wieczny Żyd*) z 1940 r. w reżyserii Fritza Hipplera przedstawia niezmiennie, uwarunkowane rasowo cechy osobowościowe Żydów. Żyd zostaje w filmie scharakteryzowany jako pasożyt karmiący się wysoko rozwiniętymi kulturami. Reżyser porównuje tę zbiorowość z najwyżej, według niego, sytuującą się rasą, jaką jest rasa aryjska. Niekorzystne dla Żydów zestawienie zobrazowane jest na przykład za pomocą różnic w tworzeniu swojego otoczenia i organizacji przestrzeni przez jednych i drugich. Zgodnie z filmem Niemcy, niezależnie od stanu majątkowego, utrzymują czystość w mieszkaniach. Żydzi natomiast mieliby mieszkać we wstrętnych, brudnych norach. Niemcy przedstawieni są jako ci, którzy cenią dorobek kultury europejskiej. W opozycji do nich, Żydzi koncentrują się na tandetnych rozrywkach, przynoszących chwilowe satysfakcje. Kluczowe porównanie Żydów do nie-ludzi, odbywa się przy okazji analizy ruchów migracyjnych tego ludu. Przemieszczanie się Żydów ze Środkowego Wschodu do Europy zachodniej zestawiono z obrazem szczurów, które – zmieniając swoje miejsce – szybko dają się we znaki otoczeniu, roznosząc liczne choroby. Zredukowanie Żyda do zwierzęcia jest skuteczne tylko wtedy, gdy samo zwierzę sprowadzi się do pasożyta, którego można bezkarnie zabijać oraz maszyny, którą można wykorzystywać do swoich potrzeb.

Hierarchizowanie grup etnicznych czy gatunków na podstawie odniesienia do grupy umieszczającej siebie na szczycie hierarchii ma bardzo długą tradycję. Arystoteles za naturalnie lepsze od pozostałych gatunków uważał zwierzęta służące człowiekowi. Wyższość tę uzasadniał lepszymi umiejętnościami adaptacyjnymi.<sup>26</sup> Analogiczną logikę widać również w stosunku Arystotelesa do niewolników oraz barbarzyńców. Niewolnicy pełnili z *natury* służebną rolę względem obywateli *polis*. Wyznacznikiem panowania nad niewolnikiem była umiejętność użytkowania pierwszych przez drugich. Barbarzyńcy uchodzili za ludzi posiadających z *natury* bardziej niewolnicze usposobienie niż Grecy. Oba twierdzenia są dla Arystotelesa aksjomatami. Barbarzyńca jest gorszy od Greka z powodu swojej obcości, inności, nieprzystawalności doświadczeń.

Zdaniem Agambena dychozomia człowieka i zwierzęcia w człowieku jest konfliktem generującym wszelkie inne konflikty polityczne. Ustanawianie relacji pomiędzy zwierzętami a ludźmi w kulturze Zachodu odbywa się w oparciu o wiedzę, która nie wytrzymuje próby weryfikacji na drodze doświadczenia. Stratyfikacja gatunków dokonywana na tak niestabilnej podstawie warunkowana jest korzyściami, jakie tego typu perspektywa przynosi. Obecnie za podstawowe kryterium rozdziału, w oparciu o które działa maszyna antropologiczna uważa się umiejętność posługiwania się językiem. Pociąga to jednak za sobą kolejne rozróżnienia, które

---

<sup>26</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, op.cit., s. 12.



pozwalają dzielić ludzi w obrębie tego samego gatunku na bardziej i mniej ludzkich. Podziały te operują takimi stygmatami jak płeć, orientacja seksualna czy kolor skóry. Kryteria, na podstawie których dokonuje się wartościowanie są różne; natomiast historycznie rzecz ujmując, działają one w interesie człowieka, białego mężczyzny, twórcy nauk humanistycznych, myślącego i piszącego w wytwarzanym przez siebie dyskursie.

### ***Milczenie jest złotem w posiadaniu mówiących***

Obecnie jako cezurę antropologiczną traktuje się język. Jak zauważa Agamben, język nie jest naturalną, odwieczną, sprzęgniętą z psychosomatyczną strukturą człowieczeństwa umiejętnością, ale wypracowanym w czasie uwarunkowaniem. Zgodnie z wykładnią językoznawczą, język jest ukształtowanym społecznie systemem budowania wypowiedzi, używanym w procesie komunikacji międzyludzkiej. Służy do przedstawiania za pomocą znaków przedmiotów, czynności oraz abstrakcji. Zbiór znaków w języku jest otwarty, ponieważ znakiem językowym może być każdy tekst oraz wypowiedź, która posiada znaczenie. Człowiek posługujący się językiem może więc za pomocą tego systemu stworzyć nowe znaki, np. słowa ilustrujące koncepcję filozoficzną. Znaki natomiast niekoniecznie wzbogacają system językowy, gdyż użytkownicy nie uczą się na pamięć wszystkich zasłyszanych wypowiedzi – są jednak w stanie w oparciu o język stworzyć nowy znak o tożsamym bądź zbliżonym znaczeniu. Język jest więc nie tylko systemem znaków, lecz również systemem tworzenia znaków. Zdefiniowany w ten sposób język staje się właściwością wyłącznie ludzką. Język zastosowany w procesie porozumiewania się jest mową – systemem artykułowanych dźwięków, układających się zgodnie z przyjętą konwencją.<sup>27</sup> Mianem „języka” określa się również anatomiczny narząd, którego głównym zadaniem jest rozmiękczenie pokarmu oraz przesuwanie go w stronę zębów. U różnych zwierząt ten narząd zyskał inne pożyteczne funkcje, np. psy używają języka do termoregulacji, a człowiek do artykulacji mowy<sup>28</sup>.

Zestawienie ze sobą dwóch zakresów znaczeniowych słowa „język” ujawnia sposób działania maszyny antropologicznej. Humanistyczne wyodrębnianie języka jako cechy oddzielającej człowieka w człowieku od zwierzęcia wymaga ignorowania umiejętności posługiwania się mową pozawerbalną przez większość gatunków zwierząt, a także lekceważenia faktu rozwoju tego narządu anatomicznego u różnych gatunków zwierząt w zależności od ich ewolucyjnych potrzeb.

---

<sup>27</sup> Por. R. Grzegorzczkova, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2007.

<sup>28</sup> Por. K. Krysiak, K. Świeżyński, *Anatomia zwierząt*, t. 2, Warszawa 2008.

Luce Irigaray zauważa, że człowiek, jako zwierzę obdarzone językiem, reprezentuje możliwy do rozpatrzenia jedynie w języku przedmiot dyskursu. Będąc historycznym tworem kultury patriarchalnej, ustanowiony został przez mężczyzn językiem uniwersalnym. Wszystkie dominujące koncepcje czy sądy ustanawiane są w języku, którego prawa od wieków dyktowane są wyłącznie przez męskie podmioty. Z tego względu, przytaczając Lacana, badaczka stwierdza, że nie ma kobiety, która nie byłaby wykluczona z natury rzeczy, którą jest naturą słów<sup>29</sup>. Kobięce potrzeby zostają stłumione. Ze względu na kulturę kobiety niedopuszczane są do tego, aby się wypowiadały. Kobieta jest wtórna. Staje się niemotą mogącą jedynie naśladować męzczyzną mimiką i gestami. Hélène Cixous również zwraca uwagę na problem tkwiący u podstaw struktury kobiecości, poetycko konkludując:

*My, przerośnięte dzieci, odepchnięte od kultury, piękne usta zatkane kneblem, puchy marne, przerwane westchnieniem; my: labirynty, drabiny, stratowane ziemie; my, okradzione – jesteśmy „czarne” i jesteśmy piękne.*<sup>30</sup>

Cixous sytuuje kobietę na peryferiach systemu symbolicznego. Kondycja kobiety, z wyznaczonym jej miejscem w strukturze społecznej, zakłada umieszczanie jej pomiędzy dzieckiem a dorosłym. Kobięce role i wartości, niepozwalające na zetknięcie się z kulturą inaczej niż poprzez opozycję, stanowią źródło wiecznej deprecjacji jej potrzeb i możliwości. Podobnie jak dziecko, kobieta istnieje jedynie poprzez dostosowywanie się do określonego dla niej wzorca. Piękno – jako wartość pożądana w fallogocentrycznym kodzie – dokładnie określa rolę kobiety. Kobieta nie ma prawa głosu, tak jak dziecko a również, jak w rasistowskim ujęciu, ludzie o ciemniejszym odcieniu skóry.

Obowiązujący układ hierarchiczny wspierany jest także przez literaturę. Jak zauważa Cixous, pisarstwo męskie nacechowane jest dobitnym i represyjnym dążeniem do reprezentowania interesów *libido* i kultury. Literatura akumuluje i pielęgnuje osiągnięte korzyści w sposób groźny, bo zakamuflowany. Mechanizm ten zakłada seksualną opozycję, wypierającą bardziej złożoną różnicę.

*Prawie cała historia pisarstwa miesza się z historią myśli, przede wszystkim stanowi jej pewien wynik, obronę i jedno z podstawowych świadectw. Należało ono w całości do tradycji fallogocentrycznej.*<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Por. L. Irigaray, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, Kraków 2010.

<sup>30</sup> H. Cixous, *Śmiech meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993 nr 4/5/6, s. 150.

Autorka zauważa też granicę, którą stanowi język, dla określenia tego, kto należy lub nienależy do świata kultury. Wypowiadanie się, będące próbą uzewnętrznienia, okazuje się zuchwalstwem ze strony kobiet. Jest swoistą transgresją. Mówienie naraża zatem kobietę na podwójne niebezpieczeństwo, bo nawet jeśli przekroczy ona rolę niemoty, która to rola została jej narzucona, mowa trafia do przeważnie głuchego ucha mężczyzny, który w języku nie słyszy niczego poza tym, co wypowiedane jest z męskiego punktu widzenia. Język stanowi więc strukturę opresyjną, posługującą się regułami uwarunkowanymi fallologocentryzmem. Wszystkie słowa i zdania wypowiedane poza spójną logiką, wspierającą ogólnie pojęte interesy mężczyzn, zostają wyrugowane z oficjalnego dyskursu. W rezultacie kobieca mowa przyjmuje formę określoną z pozycji władzy jako histeria.

Luce Irigaray dostrzega w histerii przedstawienie tego, co niewypowiedziane, stłumione, zmuszone do milczenia.

*Histeria mówi w trybie zatrzymanego, sparaliżowanego gestu, „wypowiada się” w niemożliwym, a tym samym również zakazanym języku... Mówi pod postacią „symptomów” czegoś, „co nie może mówić do siebie ani o sobie”... cały dramat histerii polega na tym, że jest rozdarta między owym sparaliżowanym gestem, zastygłym pragnieniem zamkniętym w jej ciele a językiem, który przyswoiła sobie w rodzinnym domu, w szkole, w społeczeństwie, w najmniejszym stopniu jednak niekontynuującym ani niestanowiącym metafory „poruszeń” jej własnego pragnienia. Pozostaje jej zatem niemota, a zarazem mimetyzm. Milknie, a równocześnie naśladuje mimiką, gestami. Naśladując zaś – i odwzorowując – jakże inaczej? – język, który do niej nie należy, język męski, parodiuje go i wykoślawia: „kłamie”, „myli”, „udaje”, o co kobiety oskarżano od niepamiętnych czasów.<sup>32</sup>*

Autorka umieszcza w nawiasach sformułowania z porządku fallologocentrycznego określające histeryczną mowę. Wypowiada się w ramach swojej koncepcji, która zmusza ją do zwracania olbrzymiej uwagi na język. Badaczce jako kobiecie narzucono naśladowanie dyskursywnego języka, aby umożliwić zrozumienie tekstu przez odbiorcę. Tekst w swoim kształcie odpowiada definicji histerii zaproponowanej przez Irigaray. Jest więc w tym zjawisku

---

<sup>31</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>32</sup> L. Irigaray, *Ta pteć...*, op.cit., s. 115.

potencjał, aby histeria stała się punktem wyjścia do alternatywnej mowy kobiecej, przy zaistnieniu korzystniejszych, mniej opresyjnych warunków zewnętrznych.

Irigaray zauważa, że psychoanaliza zamknęła histerię w bardzo wąskim kodzie semantycznym, w ciasnych ramach interpretacyjnych, uniemożliwiających zaobserwowanie wyrażającego się w ucieleśnionym milczeniu pragnienia. Psychoanaliza zmierza do resocjalizacji histeryczki w męskim społeczeństwie. Histeria, jak widzi ją Irigaray, jest traktowana w kulturze zachodniej jako patologia. Choroby tej nie da się doświadczyć poza modelem funkcjonowania społeczeństwa i kultury. Ten oznaczony jako anormalny stan wiąże się z zasadniczą dwuznacznością. Histeria jest rezerwą czegoś innego, rezerwą mocy i mocą zablokowania. Moc hysterii jest okiełznana, stłumiona, po prostu podporządkowana kobiecemu pragnieniu władzy fallusa. Jest więc histeria zmuszona do naśladowania i przemilczania tego, co pojmowane i co sytuujące się w obrębie dyskursu. Jednocześnie jednak w hysterii zawiera się możliwość alternatywnego sposobu wytwarzania znaków językowych i tych wyrażających się poprzez gesty. W hysterii potencjał ten pozostaje w stanie utajenia, w postaci rezerwy zachowanej na przyszłość. Męski dyskurs włada nad historią. Filozoficzna dominacja opiera się na regule odwróconego lustra, której nie można uchwycić ani wprost, ani w granicach filozofii. Aby móc o tej regule mówić, należy używać innych języków, przystać na kondycję niemoty, etiologię afazji jako historyczno-histeryczną przypadłość, by mówiąc o kobiecości, wypowiadać się na granicy filozofii.

Warto zauważyć, że Irigaray mówi o wypowiedzi opierającej się na kodzie zewnętrznym wobec kodu dyskursywno-językowego. Podkreśla ona rolę gestu w próbie komunikacji, widząc jednocześnie niechęć i niemożność odczytu wypowiedzi przez osoby posługujące się dominującym dyskursem. Wypowiedź spoza języka, którego kształt określili mężczyźni, jest tylko symptomem lub patologią. Wypowiadająca się istota niemęska, niepotrafiąca wyrazić się w ramach tego systemu znaków, skazuje siebie na bycie niemową. Głos jest przynależny mężczyznom i osobom, które mężczyźni naśladowują. Nie ma racji bytu, bo nie wiadomo jak ją odczytać, komunikacja niemęska. Niemotą nie jest więc tylko kobieta. Analogicznymi istotami bez głosu, na skutek fallogocentrycznych zasad formułowania wypowiedzi, stają się zwierzęta. Wszelkie odbywające się poza dyskursem próby komunikacji z nimi podejrzane są o antropomorfizację lub zbędny emocjonalizm. Jakikolwiek przejawy ich refleksyjnego bycia sprowadzane są natychmiast do poziomu instynktów. Założenia, że kobieta kłamie, myli się, udaje, zwierzę nie myśli, nie czuje, są zupełnie arbitralne, mają takie samo empiryczne oparcie w faktach jak to, że jest jeden Bóg. są sądami *a priori* w odgórnie przyjętym systemie interpretacyjnym.

Język jest więc narzędziem dyskryminacji zarówno zwierząt, jak i kobiet. Z historycznego punktu widzenia kobieta jako odzwierciedlony *inny* nie miała istotnego wpływu na kształt języka w jego wymiarze politycznym. Słowa opisujące, a zarazem kształtujące rzeczywistość, używane były w celu legitymizacji fallologocentryzmu, którego interesy oparte są o struktury tożsame z antropocentryzmem. Lacan potwierdzając istniejącą dominację mężczyzn nad kobietami, zwraca uwagę na tożsamość języka z aksjomatami, którymi ludzie się posługują, by wytworzyć swoją wyższość nad pozostałymi istotami.

Język i mowa w swym wymiarze instytucjonalnym należą do mężczyzn. Jako systemy znaków, tworzą reprezentacje uporządkowanego świata, będąc jednocześnie narzędziem dostosowanym do potrzeb panujących. Konserwatyzm uprawomocnionego języka uniemożliwia lub spowalnia przekształcenia, które mogłyby zajść w świadomości społecznej. Wprowadzenie do oficjalnego słownika języka polskiego terminów takich jak: widzka, ministra czy premierka – odpowiedników dla stereotypowo męskich określeń, jest niemal niemożliwe, za sprawą autotelicznych reguł, na których redefinicję nie ma przyzwolenia w ramach dyskursu, który zasady te wytworzył. Nie ulega wątpliwości, że konwencje językowe nie tylko porządkują rzeczywistość, lecz także ustanawiają relacje władzy. Nowe słowa powstałe po to, by określić zmieniającą się rzeczywistość w zakresie techniki, pedagogiki, a także wielu dziedzin rozmaitych -logii, przenikają przecież bardzo silnie do języka użytkowego. Oddanie w języku zmian, które zaszły w ciągu ostatnich czterdziestu lat w statusie społecznym kobiety, okazuje się bardzo trudne ze względu na brak akceptacji fallologocentrycznych autorytetów.

Język to również efektywne narzędzie, dzięki któremu konstruowany jest system wartości. Nie ma miejsca w tym systemie na określenia, które pozwoliłyby spojrzeć na najwyżej wartościowane w hierarchii społecznej funkcje jako niewyłącznie męskie. Wszystko oparte jest na rozróżnieniu na podmiot i przedmiot, które pozwala na oddzielenie mówiącego człowieka od naturalnie milczących zwierząt.

Martwe ciało świni czy krowy za pomocą performatywnych aktów mowy staje się mięsem. Zwierzę, które zostaje poddane eutanazji, nie zostaje zabite, tylko uśpione. Podzielone przez człowieka na pół zwierzęce ciało staje się półtuszą. Rozczłonkowanie zwierzęcego ciała zyskało nomenklaturę pozwalającą na zasadnicze oddzielenie tego, co ludzkie, od tego, co nieludzkie. Wykrajanie z martwego ciała golonki, schabu, szynki, ozora, ryja czy mózdzka, zamiast mięśnia udowego, mięśnia piersiowego, mięśnia pośladkowego, języka, głowy czy mózgu ułatwia emocjonalne zdystansowanie się od zaistniałej sytuacji. Myśliwy nie strzela w serce, ale w komorę, a upolowane przez niego zwierzę nie krwawi, tylko puszcza farbę. Łatwo wyobrazić

sobie na tym przykładzie, jak zwierzętami stają się osoby niedorozwinięte, które nie wykształciły umiejętności posługiwania się mową. Moralność kształtuje się bowiem w języku.

Na poziomie słowa odbywa się również denaturalizacja śmierci. W obszarze mowy i pisma wytwarzane są znaki, które oswajają ludzką śmierć a zarazem stawiają ją ponad umieraniem innych zwierząt. Zjawisko to łączy się z omawianym już przekonaniem o istnieniu podmiotowości oraz duszy będącej wyznacznikiem transcendentalności człowieka. Dusza została wytworzona jako granica nadająca sens śmierci jedynie ludzkiej.

Uprzedmiotowienie życia zwierząt odnajdujemy również w myśli Martina Heideggera. Niemiecki filozof rezygnuje z kategorii podmiotu. Wprowadza figurę jestestwa. Uważa, że właściwością jestestwa jest umieranie. Zbliżając się do śmierci, jestestwo staje się coraz bardziej niezależne od innego jestestwa, a przez to czyni wizję śmierci częścią życia. Kierunek bycia jestestwa prowadzi ku śmierci. Bycie ku śmierci okazuje się dla jestestwa niejasne, lecz konieczne.

*Umieranie zostaje zniwelowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu.*<sup>33</sup>

Jestestwo odsuwa od siebie myśl o śmierci. Uchodzenie przed śmiercią jest zjawiskiem ogólnoludzkim. To właśnie świadomość śmierci, a nie znikania, czy też tylko-ginięcie odróżnia jestestwo i wyostreza jego świadomość bycia w świecie. Jeden z trybów maszyny antropologicznej skonstruowanej przez Heideggera obraca się wokół koncepcji śmierci. Istoty pozaludzkie kończą się lub giną. Jestestwo tymczasem posiada fizjologiczną, charakterystyczną tylko dla siebie śmierć. Jestestwo cechuje się zdolnością tracenia życia, która nie jest jednoznaczna z odchodzeniem do niebytu. Człowiek nie ginie po prostu. Umieranie stanowi sposób bycia, w jaki jestestwo istnieje ku swej śmierci.

*A zatem trzeba powiedzieć: jestestwo nie ginie nigdy. Tracić życie natomiast może ono tylko dopóty, dopóki umiera. Medyczno-biologiczne badanie utraty życia potrafi uzyskać wyniki, które mogą nabrać też ontologicznego znaczenia, gdy zapewni się zasadnicze zorientowanie na egzystencjalną interpretację śmierci.*<sup>34</sup>

Śmierć odsłania się jako możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona, będąca równocześnie czymś wyróżnionym, czymś, co nas czeka. Użyty w tym kontekście zaimek

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 356.

<sup>34</sup> Ibidem.

osobowy kieruje uwagę czytelnika na egzystencję ludzką. Egzystencjalna możliwość śmierci opiera się na otwarciu jestestwa. Jestestwo jest samemu sobie otwarte w sposób samoantycypacji. Zakładana przez Heideggera struktura troski dochodzi w byciu ku śmierci do najbardziej pierwotnej konkretyzacji. Zmierzanie ku śmierci traktowane jest jako bycie ku jedynej w swoim rodzaju możliwości jestestwa. Owa otwartość, która została głębiej zanalizowana przez Agambena próbuje wyznaczyć, a raczej skonstruować swoiście ludzką relację ze światem.

Logika Heideggera wynika wprost z arystotelowskiego ujęciu duszy, co nie umyka uwadze komentującemu ten *passus* Agambenowi, ale co ciekawe, Agamben powołując się na koncepcję otwartego, jednocześnie dostrzega w niej punkt wyjścia do nowego typu współistnienia ze zwierzętami.

### ***Zwierzę zamknięte na bycie w świecie***

Zajmując się relacją *homo – animal*, Agamben dokonał reinterpretacji Heideggerowskiej koncepcji otwartego. Fundamentalną różnicą ujęć Heideggera i Agambena, okazuje się rozumienie *Dasein* – bycia tu oto. Dla Agambena *Dasein* jest zwierzęciem, uwolnionym z pochwycenia przez swoje środowisko, próbującym opanowywać zwierzęcość, w ramach której trwało. Heidegger zaś zaznacza, że *Dasein* nie odnosi się do zwierzęcości: *byt o sposobie bycia jestestwa ludzkiego (Dasein), istoty bytu o nazwie „człowiek”, itd.* Agamben łączy ze sobą dwa porządki myślenia: ten, który towarzyszy jemu, pozwalający zobaczyć człowieka jako równoprawnego uczestnika rzeczywistości złożonej z wielu elementów, a także ten, który jest charakterystyczny dla filozofii Zachodu, oddzielający człowieka od nietuzi. Głównym tropem interpretacyjnym, którym podąża Agamben jest właśnie pojęcie otwartego. Autor poświęca tej koncepcji ogromną część książki *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Przywołując cykl wykładów prowadzonych przez Heideggera na Uniwersytecie we Freiburgu, zatytułowanych *Fundamentalne koncepcje metafizyki: świat, skończoność, osamotnienie*, przetłumaczonych i wydanych w Polsce w postaci tomu *Wprowadzenie do metafizyki*, Agamben zauważa, że rozważania te są tylko na pierwszy rzut oka wprowadzeniem do filozofii pierwszej. U Heideggera po dwustu stronach analitycznego wstępu pojawia się część poświęcona zwierzętom, ich relacjom ze środowiskiem, a także relacji człowieka ze światem w ogóle. Heidegger jednak konsekwentnie utrzymuje, że człowiek to zwierzę racjonalne, wzbogacone. W związku z tym bycie człowieka jest zdeterminowane przez dodanie czegoś do bycia w jego formie podstawowej. Tłumaczy on, w jaki sposób struktura bycia-w-świecie odpowiadająca *Dasein* zakłada, że każda koncepcja życia (filozofii i nauk ścisłych), osiągnięta zostaje na drodze prywatnej interpretacji istniejących już prawd. Życie jest więc

partykularną częścią istnienia źródłowo dostępną tylko *Dasein*. Ważną dla Agambena sugestią okazuje się twierdzenie, że ontologia życia osiąga swój cel tylko na drodze prywatnej interpretacji. Życie, jak zauważa Heidegger, nie jest po prostu istnieniem w czasie teraźniejszym. Nie jest więc *Dasein*. Inaczej mówiąc, *Dasein* nigdy nie jest zdefiniowane ontologicznie, jeżeli nie zakłada bycia wzbogaconego. Heidegger daje podstawę do przemyśleń na temat sądów, które konstruują społeczne relacje. Co oznaczać ma prywatna interpretacja istniejących już prawd, jeżeli nie uzależnianie od istniejącego systemu sądów na temat rzeczywistości? Co oznacza istniejąca już prawda w odniesieniu do refleksji nad byciem-w-świecie, będącą osią myślową dla koncepcji otwartego? I jakie znaczenie ma samo słowo „prawda” w kontekście wytworów maszyny antropologicznej?

Przydatnym wnioskiem okazuje się postulat Latoura, który zauważa, że z czasem kompozycja świata przestała być elementem uwarunkowanym odgórnie i dlatego właśnie powinna być redefiniowana. W związku z tym stwierdza, że dzisiejsza filozofia powinna przerywać milczenie i brać na warsztat to, co dotąd uznawane było za bezdyskusyjne. Postulat nieuznawania przemilczeń odnosi się zarówno do stawiania nowych pytań i wykroczenia poza sądy o charakterze apriorycznym, jak też do wyjścia poza myślenie lub nawet niemyślenie o tym, że nie-ludzie nie skarżą się na swoją sytuację. Wyzwania te podejmuje Agamben.

Włoski filozof zauważa, że tego typu, polegające na przemilczeniach i przekłamaniach sztuczki intelektualne zakładają z góry referencyjność, prywatność i uzupełnienie w relacjach pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Dopiero włączając do rozważań nad metafizyką biologię można – sędzi Agamben, powołując się na Heideggera – dociekać na bardziej radykalnej drodze związków zwykłego życia z *Dasein*. Zdaniem Agambena, Heidegger opiera swoje rozważania na trzech twierdzeniach: kamień jest pozbawiony świata, zwierzęta są ubogie w świat, człowiek jest istotą formującą świat. Czym jest ubogość w świecie? Nie sposób pojąć tej kategorii bez przytoczenia studiów Jakoba von Uexküllla.

Jakob von Uexküll, uważany za jednego z najwybitniejszych zoologów dwudziestego wieku oraz ojców ekologii, opisał w szczególny sposób system fizjologiczny oraz nerwowy bezkręgowców. Przyglądał się środowisku zwierząt, włączając w swe rozważania obserwacje z gatunku fizyki kwantowej oraz artystycznej awangardy. Idąc tym tropem, deklaruje on bezwarunkową rezygnację z antropocentrycznej perspektywy obecnej w naukach ścisłych oraz dehumanizację wizerunku natury. Tam, gdzie klasyczna nauka widziała pojedyncze światy, układające się w ciąg gatunków uszeregowanych hierarchicznie na osi ewolucji, Uexküll zakłada konieczność zróżnicowania percepcji poszczególnych gatunków. Każdy z nich – mówi – wytwarza odrębny świat, który nie ma nic wspólnego z innym, a łączy się z nim tylko na zasadzie



kontrapunktu. Zbyt często – zauważa – badaniami rządzą wyobrażenia sugerujące, że owe światy są równorzędne oraz połączone ze sobą, tworzące organiczną całość. Uexküll odrzuca wyobrażenie na temat zwierzęcia jako przedmiotu istniejącego w tej samej przestrzeni i w tym samym czasie co my, będącego zatem przedmiotem jedynie z punktu widzenia ludzkiego. Iluzja ta oparta jest na przeświadczeniu, że istnieje pojedynczy świat, w którym usytuowane są wszystkie istoty żywe. Zoolog pokazuje, że tak jak nie istnieje jednolity świat, nie istnieją również przestrzeń i czas wspólne dla wszystkich stworzeń. W zgodzie z tym twierdzeniem mucha, ważka oraz pszczoła latające wokół nas w słoneczny, letni dzień nie poruszają się w tym samym świecie, w którym je obserwujemy, ani nie dzielą z nami czy też pomiędzy sobą tej samej przestrzeni. Środowisko zaś składa się z bardziej lub mniej rozległej sekwencji elementów, które uczoney nazywa *carriers of significance* – nośnikami znaczenia lub znakami będącymi jedynymi rzeczami interesującymi zwierzęta. W konsekwencji Uexküll nie dostrzega w obserwowanym świecie nic mogącego łączyć się z punktem widzenia, z którego odbywa się obserwacja. Nie istnieje zatem las będący kombinacją obiektywnej przyrody. Istnieje las, który jest lasem dla leśnika, taki, który jest lasem dla myśliwego, lasem dla miłośnika natury, stolarza itd. Nawet mały detal, jak dziki kwiat, który jest nośnikiem znaczenia, konstytuuje różne elementy znaku, gdy występuje w różnych środowiskach, np. w zależności od pogody. Każde środowisko jest zamknięte. W efekcie rezultatem selektywnego sondowania serii elementów lub znaków nie może być nic innego, jak tylko poznanie środowiska człowieka. Pierwszym zadaniem badacza obserwującego zwierzęta powinno być zatem rozpoznanie nośników znaczenia składających się na dane środowisko. Nie są to jednak dane obiektywne, ale raczej składające się na funkcjonujące w zamkniętym ekosystemie czynniki pełniące funkcję znaków, posiadające możliwość reagowania na siebie. Interakcja występuje, jeśli zewnętrzny nośnik znaczenia i odbiornik w zwierzęcym ciele stworzą dwa elementy skonfigurowane ze sobą niczym w muzycznym układzie. Pozostaje pytanie, jak dwa heterogeniczne elementy mogą ulec sprzęgnięciu?

Uexküll postuluje rozważyć tę sytuację z punktu widzenia pająka oraz z punktu widzenia kleszcza. Zaczynając od pajęczej sieci, stwierdza, że tworzący ją pająk nie wie nico uwięzionej w niej musze. Nie może też zmierzyć odległości od niej niczym krawiec, który zdejmuje miarę przed skrojeniem materiału. Jest zdeterminowany długością ściegu, który został zastosowany w jego sieci oraz rozmiarem muchy. Nici stanowiące promienie są bardziej solidne niż nici okrążające pajęczynę, ponieważ są wykonane z wiskozy, która musi być dość elastyczna, by uwięzić muchę i uniemożliwić jej ucieczkę. Nitki promieniowe są lekkie i mokre, ponieważ pająk używa ich do stworzenia niewidzialnego więzienia. Nici sieci są dokładnie dostosowane do możliwości wzroku muchy, tak, że nie może ona dostrzec sieci. Wlatuje w nią więc

niespodziewanie. Dwa percepcyjne światy muchy i pająka są więc nieprzystawalne do siebie, a jednocześnie doskonale ze sobą zorkiestrowane. Owa sieć wyraża paradoksalne połączenie obopólnej ślepoty.

W sposób analogiczny przedstawiona zostaje perspektywa kleszcza. Uexküll przybliży badania nad środowiskiem życia kleszczy, podejmowane w laboratorium w Rostocku. Niewidome zwierzę znajduje drogę do celu za pomocą zmian sensorycznych skóry. Kleszcz posługuje się dwoma zmysłami – węchem oraz dotykiem. Wybiera sobie żerowisko na drodze doboru odpowiedniego dla siebie zapachu kwasu butyrynowego. Jeżeli kleszcz podążając za stworzeniem ciepłokrwistym, upadnie na ciepły obszar skóry, musi tylko za pomocą dotyku znaleźć najmniej twardą część skóry, aby rozpocząć żerowanie. W tym punkcie wydaje się, że kleszcz uwielbia smak krwi, tymczasem Uexküll przekonuje, że eksperymenty laboratoryjne wykazały, iż pasożyt ten podąża do wszystkich typów płynów, akceptując wszystkie smaki zawarte w płynach o odpowiedniej dla niego temperaturze trzydziestu siedmiu stopni, zbliżonej do temperatury krwi ssaków. Rozpoczęcie żerowania wpitego w ciało kleszcza jest często równocześnie pogrzebowym bankietem. Po skonsumowaniu posiłku, samicy nie pozostaje nic innego, jak tylko opaść na ziemię, złożyć jaja oraz obumrzeć. Przykład kleszcza pokazuje więc ogólną strukturę środowiska wszystkich zwierząt. W tym przypadku przyroda zostaje zredukowana do trzech rodzajów znaczeń. Pierwsze to zapach kwasu kojarzonego ze słodką krwią ssaków. Drugim jest temperatura trzydziestu siedmiu stopni korespondująca z ciałem ssaków. Ostatnim elementem jest morfologia skóry charakterystyczna dla ssaków posiadających włosy. Łącząc te trzy elementy, uzyskujemy relację, której nigdy nie odnajdziemy u ślepego człowieka. Kleszcz istnieje tylko w relacji do tych trzech znaczeń, żyje tylko w niej i dla niej.

Agamben słusznie zauważa, że punkt widzenia Uexkülla uwzględnia obserwację kleszcza przetrzymywanego przez osiemnaście lat bez pożywienia w całkowitej izolacji od jego naturalnego środowiska. W tym przedziale czasowym kleszcz przebywa w stanie zbliżonym do snu, jakiego człowiek doświadcza każdej nocy. Bez żyjącego podmiotu czas nie istnieje – konkluduję Uexküll zaistniałą sytuację. Agamben w odpowiedzi stawia pytania o to, czym staje się kleszcz i jego świat zawieszony na te osiemnaście lat? Jak możliwe jest zbadanie żywej istoty w relacji z jej naturalnym środowiskiem, pozbawiając ją jednocześnie tego środowiska? W końcu jaki sens ma określenie czasu oczekiwania kleszcza, jeżeli nie uwzględnia się jego świata.

Agamben zauważa, że wpływ Uexkülla na koncepcje i lektury, którymi posiłkował się Heidegger mógł być przeogromny. Uexküll dostarczył bowiem Heideggerowi przykładów, których zaadaptowanie okazało się dla filozofii wielce owocne. W efekcie nastąpiła więc postulowana przez Heideggera we *Wstępie do metafizyki* prywatna interpretacja przyjętych praw. Zastosowane

przez Heideggera zrównanie życia zwierzęcia z życiem ubogim w świat nie było w tym ujęciu niczym innym jak tylko posiłkowaniem się terminami zaproponowanymi przez Uexküllą w *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Zwierzęta zamknięte zostały w nieprzekraczalnym świecie swoich doznań. W tej interpretacji zwierzęta wchodząc w relację z czymkolwiek innym, mogą tylko powracać do afektów, którymi obdarzyli ich zoolodzy. Wszystko pozostałe zostało bowiem oznaczone a priori jako niezdolne do przeniknięcia do owego kręgu.

Konkluzje Uexküllą zmierzają do filozoficznego odgródzenia od siebie istot żywych. Agamben, posłyszawszy u Heideggera pogłos owego stanowiska, zauważa nieścisłości w sposobie argumentowania charakteryzującego ten typ intelektualnej konstrukcji. Pytania, które włoski filozof stawia dominującej zoologicznej koncepcji, umożliwiają zrozumienie antropocentrycznego skrótu myślowego, jakim posłużył się Uexküll i jakim posługują się naukowcy pracujący w laboratoriach, kreując wiedzę o nieludziach, a co za tym idzie wpływając na kształt naszej relacji z nimi. Jeśli nie uwzględniamy środowiska naturalnego kleszcza, muchy czy pająka, a obserwujemy je wyłącznie w laboratoriach, nasza percepcja okazuje się tak samo ograniczona, tak samo zamknięta, jak w przypadku innych zwierząt. Nasze bycie w relacji z pozostałymi elementami ekosystemu okazuje się zamknięte, ponieważ warunkiem zauważenia zewnętrznych nam istot jest włączenie ich w nasz wymiar znaczeń. Z widzianej przez Uexküllą syntezy zamknięcia i otwarcia wyłania się refleksja nad sensem oddzielenia ludzi i nieludzi. Otwarte staje się bowiem właściwością ograniczoną do sposobu percepcji, heterogenicznych, lecz istniejących ze sobą w nierozzerwalnej zależności bytów. Otwarcie nie może być swoiście ludzkie, bo i człowiek zamyka się w ograniczonym do swoich potrzeb widzeniu świata (światów). W tym aspekcie człowiek niczym nie różni się od kleszcza.

Studia nad relacją pomiędzy populacją a jej środowiskiem podjęli kilka lat po Uexküllu Paul Vidal de la Blache oraz Friedrich Ratzel, którzy zrewolucjonizowali ten obszar wiedzy na początku XX wieku. Zdaniem Ratzela to właśnie ludzie najbardziej nierozzerwalnie połączeni są z ich przestrzenią życiową. Teza ta stała się następnie podstawą całej geopolityki nazistowskiej. Sam Uexküll nie jest tu bez winy. W 1928 roku napisał on przedmowę do *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* Houstona Chamberlaina, uważanego dziś za jednego z prekursorów nazizmu.

Heidegger nie okopuje się na stanowisku Uexküllą. Zastanawiając się nad swoistością bytu zwierzęcego bawi się słowami spokrewnionymi z wyrazem *Benommenheit* (odurzenie, osłupienie, oszołomienie, otępienie), takimi jak: *benommen* (uwięziony, ogłuszony, oddalony, zablokowany), *eingenommen* (włączony, wchłonięty), *benehmen* (zachowujący się), które wszystkie zawierają słowo *nehmen* (brać, dystrybuować, oznaczać). Jako istoty otępiełe zwierzęta nie mogą naprawdę

działać (*handeln*) lub postępować po swojemu (*sich verhalten*), w odróżnieniu do tego, który może się tylko zachowywać (*sich benehmen*).

W Agambenowskim odczytaniu Heideggera ontologiczny status zwierzęcia, może być również zdefiniowany jako otwarty, ale już nie jako otwierający się. Dla zwierząt bowiem istnienie jest otwarte, lecz niedostępne. Są one otwarte w niedostępności. Ich nieprzejrzystość jest tą samą drogą, którą stanowi brak relacji. Otwartość bez dostępności pozwala dostrzec zwierzęcą nędzę w świecie, niemożność formowania go wyróżniającą człowieka. Zwierzę nie jest więc pozbawione świata, ale otwarte w swoim zniewoleniu. Inaczej niż kamień, który pozbawiony jest życia.

Nie jest możliwe, żeby kamień czy samolot wznosiły się w stronę słońca triumfalnie jak skowronek. Skowronek widzi bowiem otwarte, jest jednak poza jego zasięgiem – twierdzi Heidegger. Mimo wielkiego wysiłku, jak widać, Heideggerowi nie udaje się zbytnio oddalić od Arystotelesa.

Zdaniem Agambena musimy pozostawić otwartemu możliwość autentycznej i dosłownej metafizyki, rozumieć więc otwarte jako pewnego rodzaju esencję rzeczywistości zmuszającej nas do zrozumienia zwierząt nieposiadających świata rozumianego z punktu widzenia ludzkiego nazewnictwa.

Agamben zauważa, że dla zwierzęcego bycia otwarte jest tym, co wyzwala pozbycie się zahamowań. Zwierzę w tym zniewoleniu jest figurą przenoszącą do czegoś innego, czegoś, co w rzeczywistości nie może być manifestacją zwierzęcia jako istnienia, ale raczej jako nieistnienia, w którym czynnik pobudzający instynkt staje się źródłem zakłóceń. Idąc za Heideggerem, Agamben zaznacza, że *apokaradokia* z *Listu św. Pawła* jest także nieobca zwierzęciu. Esencjalny zamęt zwierzęcego doświadczenia radykalnie skraca dystans między oznaczeniami tego, co zwierzęce i ludzkie, tego co nie-otwarte i otwarte. Ubogość w świecie, gdzie zwierzęta w pewien sposób czują swoją nie-otwartość ma strategiczną funkcję w zapewnieniu przejścia pomiędzy środowiskiem zwierzęcym a otwartym. Zamroczenie zwierzęce jest odpowiednim tłem, z którego wyłania się esencja człowieczeństwa.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Agamben, mówiąc o tym, że nie tylko chrześcijanin zna *apokaradokia tes kitseos*, uczucie oczekiwania na zbawienie, odnosi się na poziomie fizjologicznym również do bycia kleszcza, który w znużeniu i oczekiwaniu ma nadzieję na realizację swoich inaczej zdefiniowanych, choć ostatecznych celów. Znużenie, upokorzenie i oczekiwanie – wydaje się – mają na celu odkrycie zwierzęcia ubołego w świat jako problemu wewnętrznej zwierzęcości człowieka, co zbieżne jest z mechaniką antropocentryzacji uzyskiwanej poprzez odwołanie do transcendencji.

Agamben sądzi, że – zgodnie z wykładnią Heideggera – istnieją dwa możliwe scenariusze redefiniowania perspektywy humanizmu. Pierwszym z nich byłoby widzenie człowieka w tyglu posthistorycznym, w którym nie zachowuje on swojej zwierzęcości jako stojącej w opozycji do nieskrytości, lecz stara się ją osiąść i zarządzać nią za pomocą technologii. Drugim byłoby spojrzenie na człowieka jako na pasterza istnienia, uwłaszczającego swoją skrytość oraz zwierzęcość, które ani nie pozostają ukryte, ani nie stają się przedmiotem podległym, lecz są konstruowane jako czyste porzucenie.

Agamben uważa Heideggera za ostatniego filozofa, który wierzył w to, że miejsce *polis* jest przestrzenią konfliktu między zakrytym a odkrytym, między zwierzęcością a człowieczeństwem. Był on przekonany, że dla człowieka istnieje możliwość odnalezienia się w wyłącznie ludzkiej historycznej roli. Był też ostatnim, który uważał, że maszyna antropologiczna może wciąż wytwarzać historię i wyznaczać kierunek przeznaczenia człowieka. Po Heideggerze coraz wyraźniej rysuje się perspektywa, w której widać, że centralny punkt antropocentryzmu opiera się na błędzie logicznym. Posthistoryczny kierunek myślowy nie zakłada istnienia jakichkolwiek zadań stawianych człowiekowi przez historię. Agamben zauważa, że spoglądając na totalitaryzm XX wieku, człowiek wzbogacił się o historię, która oznaczyła go jako jedno ze zwierząt. Posunięcie to nie jest niczym innym jak odpolitycznieniem człowieka społecznego, którego najważniejszym zadaniem jest stawianie czoła swojemu biologicznemu życiu.

Zdaniem Agambena obecnie nie jest konieczne zmaganie się z tą aporią, ponieważ przeobrażeniu uległo postrzeganie relacji człowieka z otoczeniem, a także przekonanie o istnieniu jego esencji lub tożsamości. Historyczne zadania uległy demistyfikacji. Tradycyjny potencjał poezji, religii, filozofii, które w perspektywie Hegla i Heideggera wyznaczały historyczno-polityczne przeznaczenie ludzi, uległ transformacji przez wpływ kultury i prywatnego doświadczenia, w związku z tym historyczna rola straciła na znaczeniu. W degradacji tej uwidacznia się, że jedynym, wciąż aktualnym zadaniem człowieka jest zarządzanie swoim biologicznym życiem, stanowiącym zwierzęcą część człowieka. W związku z tym najważniejszym założeniem ideologii humanistycznych, a zarazem ich najpotężniejszym mandatem politycznym, nadal pozostaje psychologia.

Niełatwo powiedzieć, czy humanizm daje sobie prawo do zarządzania ludzką zwierzęcością w sensie *humanitas* produkowanym przez maszynę antropologiczną. Nie jest jasne, czy kondycja życia ludzkiego lub zwierzęcego nie może być rozpatrywana jako w pełni satysfakcjonująca. Pewne jest natomiast, że człowieczeństwo w perspektywie Heideggera, nie może być dłużej drogą prowadzącą do otwartego, jednocześnie ustanawiając zamknięcie dla zwierząt. Tymczasem całkowita humanizacja zwierząt zbiega się z całkowitą animalizacją człowieka. Rzeczywiście

większość konwencjonalnych prób uregulowania relacji ludzi i nie-ludzi sprowadza się do próby postawienia między nimi znaku równości; odwrócenia pojęciowego porządku, który został już skonstruowany; skorzystania z gotowych form symbolicznych, określonych przez człowieka. Jedynym wyjściem jest rezygnacja z owej, zawsze poszukującej pojęcia uprzywilejowanego, dychotomii.

Humanistyczna opozycja człowiek – zwierzę pozwala na wypieranie biologicznej koncepcji, określającej ludzi jako ssaki. Język umożliwia konceptualizację tego procesu. Kiedy mówi się o relacyjności człowieka ze światem, to wszystkie zupełnie niepodobne do siebie gatunki: świnie, pszczoły, koty, węże zamyka się w jednym określeniu – zwierzęta – ignorując przy tym np. bliższe podobieństwo człowieka do świni niż świni do salamandry. Źródłem takiej sytuacji jest systematyczne wypieranie faktu bycia zwierzęciem przez człowieka. Pytania i odpowiedzi o granicę zwierzęcia w człowieku stawiane są przez człowieka dla człowieka, w całkowitej ignorancji na temat zróżnicowania zwierząt, ich różnic i podobieństw do gatunku ludzkiego.

Agamben w swojej refleksji rezygnuje z widzenia człowieka w antropocentrycznej relacji z otoczeniem, traktującej zwierzę jako obcego. Połączenie takie wyznacza bowiem opozycje, a nie różnice. Postuluje ponowne postawienie pytania o „humanizm”, który nie działałby w trybach maszyny antropologicznej. Domaga się zatem zignorowania czy też podważenia odwiecznego przekonania o transcendencji bytu ludzkiego oraz zaprzestania traktowania duszy i ciała oddzielnie. Zredefiniowany humanizm będzie postrzegał człowieka jako istotę nieustannie produkującą swoje własne rozpoznania, posługując się w tym celu konstrukcją krzywych zwierciadeł. Oglądający się w nich człowiek, dostrzeże zdeformowane rysy małpy, a także to, że jest konsekwentnie antropomorfizowanym zwierzęciem.

Antropomorfizacja jest narzędziem wytwarzającym reprezentacje człowieka, dlatego też wszelkie próby antropomorfizacji innych niż ludzie zwierząt oceniane są pejoratywnie, poza sytuacjami literackimi, w których konwencja pozwala na tego typu zabieg. Płaszczyzna, w której antropomorfizacja jest dopuszczalna, jest obszarem adresowanym przede wszystkim do dzieci. Zwierzęta posługujące się językiem mogą być bohaterami baśni, bajek lub legend. Traktuje się je wtedy jako maski odzwierciedlające wielość ludzkich twarzy, a nie jako równorzędne elementy współtworzące się w istniejącej pomiędzy nimi relacji.

Agamben, Grosz, Irigaray, Latour zwracają uwagę na to, że pojęciowe opozycje binarne zawsze występują razem z innymi parami opozycyjnymi. Głosy te pozwalają na krytyczny ogląd struktury zachodniej myśli filozoficznej. Wymienieni wyżej badacze i badaczki poddawali dekonstrukcji zawsze jedną z dychotomii, wspominając o możliwości spojrzenia na problem szerzej. Pomimo że nie jest możliwe pełne uporządkowanie wzajemnych relacji pomiędzy

opozycjami ciało/umysł, podmiot/przedmiot, natura/kultura, człowiek/zwierzę, przydatna może się okazać próba ograniczenia obszaru pola tych polaryzacji w celu dotarcia do zasady konstytucyjnej zachodnią percepcję. Najdalej w tym posunął się Agamben, twierdząc, że maszyna antropologiczna, wytwarzająca podział na człowieka i zwierzę w samym człowieku jest punktem wyjścia do produkcji wielu innych mechanizmów rozróżniających byty za pomocą sztucznie wytworzonej cezury.<sup>35</sup> W takim układzie sił pojęciowych fallologocentryzm stanowiłby jedną z wielu struktur nabudowanych nad antropocentryzmem. Tymczasem kultura zachodnia, zdominowana przez męską wolę, wytworzyła w swoim obrębie dychotomiczne mechanizmy pojęciowe po to, aby szczerze oddzielić od pozostałych elementów rzeczywistości pojęcie „mężczyzna”. Antropocentryzm i fallologocentryzm produkują i wzmacniają konstrukt mężczyzny, sytuując go w opozycji do wszystkiego, co zewnętrzne; do wszystkiego, co mężczyzną nie jest. Zatem byty, które dostępne są doświadczeniu (wyłączając perspektywę transcendentną) egzystują wokół fallicznej *axis mundi*, jaką jest męskość. W związku z tym kobieta jako skonstruowany pośrednik między naturą a kulturą, sytuuje się w uprzywilejowanej sytuacji w stosunku do nie-ludzi, ale jej kondycja jest zależna od najważniejszego spośród wszystkich bytów – dzierżawcy fallusa. O ile jednak niezasadność dyskryminacji kobiet została przez nie same (za pomocą męskiego języka) wyartykułowana, o tyle żywotne interesy nie-ludzi nie mogą, z oczywistych względów, być w ten sam sposób wypowiedziane.

Przytoczony stan rzeczy ma również swoje potwierdzenie w historii ruchów społecznych. Naturalną konsekwencją walki z dyskryminacją kobiet okazało się powstanie ruchów walczących o wyzwolenie zwierząt, w imieniu których mówią ci, którzy samozwańczo ustanowili się rzecznikami nie-ludzi. Efekt tejże mediacji stanowią liczne ustawy o ochronie zwierząt. Są to jednak epizodyczne przejawy chęci traktowania zwierzęcia nie jak maszyny, ale jak istoty czującej. Język, w jakim dookreślane są interesy nie-ludzi, jest zawsze strukturą fallologocentryczną. Budowane w niej figury stanowią odzwierciedlenie umożliwiającego dominację wyrzucenia pojęć „na zewnątrz”.

---

<sup>35</sup> Por. G. Agamben, *Otwarte*, op.cit.

## Świnia?

Spośród wszystkich zwierząt, które zostały oswojone przez człowieka, z najbardziej negatywnym łańcuchem znaczeń związana jest świnia domowa. Świnia, zaraz po kobiecie, jest istotą najbardziej podobną do mężczyzny, jeśli przyjąć kryterium morfologiczne. Organy wewnętrzne, układ nerwowy i pokarmowy świni działają w analogiczny sposób jak narządy ludzkie. Są one też zbliżone do siebie kształtem i rozmiarem. Poza sferą fizyczną świnie łączy z kobietą także rytualny brud. Martwa świnia zmienia nazwę, stając się wieprzowiną. Objęta jest wtedy zakazem jedzenia zapisanym w *Koranie* i *Starym Testamencie*. Nieczystość świni nie ogranicza się do zwyczajów pokarmowych. Świni nie wolno nie tylko jeść, ale i na nią patrzeć czy też jej dotykać. Pomimo to we współczesnej Jezusowi Jerozolimie zwierzęta te były hodowane. W Ewangelii św. Marka opisane zostały egzorcyzmy, w trakcie których Jezus wpędza duchy nieczyste w liczące dwa tysiące sztuk stado świń, które następnie topi się w jeziorze.<sup>36</sup> Symbolika świni uwypukla wszystko co najgorsze. Wytyka się jej niepojętą płodność, żarłoczność i chciwość. Świnie domowe zyskują zdolność rozmnażania się już po siedmiu, ośmiu miesiącach, a liczba ich potomstwa w jednym miocie może sięgać do dziewięciu, jedenastu prosiąt. Poród może mieć miejsce nawet dwa razy w roku.<sup>37</sup> Istnienie świni w kulturowej świadomości wiąże się z poniżeniem. Rytualny brud świni jest zaraźliwy. Herodot w *Dziejach* pisał:

*Jeżeli więc który z nich w przejściu otrze się o świnie, idzie do rzeki, zanurza się w niej wraz z ubraniami. Także świniopasy, choć są rodowitymi Egipcjanami, jedni ze wszystkich nie wchodzi do żadnej świątyni w Egipcie. Nikt nie chce także swej córki za nich wydać ani z ich córką się żenić.*<sup>38</sup>

Świnie były oskarżane również o różnego typu przewinienia wobec ludzi. W średniowieczu na wzór procesów czarownic odbywały się procesy przeciwko świniom. Procedura sądowa we Francji zakładała, że świnia oskarżona na przykład o zabicie dziecka, przebywała w areszcie, po czym doprowadzano ją przed oblicze sądu. Podczas procesu była torturowana, dopóki nie przyznała się do winy. Za potwierdzenie ze strony zwierzęcia uznawano kwiczenie lub wycie. Wyrok skazywał najczęściej zwierzę na śmierć, połączoną z makabrycznym widowiskiem. Kat przywiązywał świnie do powozu, po czym włókł ją żywą przez całe miasto, aż do szafotu

<sup>36</sup> Por. Ewangelia św. Marka, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3 poprawione, Warszawa 1980.

<sup>37</sup> Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa 2005.

<sup>38</sup> Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 47.



umieszczonego na placu głównym. Z roku 1373 zachował się akt łaski księcia wobec świniopasa, który zabił całe stado świń. Trzy świnie rozszarpały syna świniopasa. Gdy rozpoczęła się pogoń za nimi, zmieszały się one ze stadem, które poniosło karę śmierci za pomoc w zbrodni.

W świeckim systemie świnia ofiarna mogłaby być właściwszym związkiem frazeologicznym niż kozioł ofiarny. Współcześnie nienawiść ludzi do świń jest równie mocno reprezentowana. Historyczny rozwój negatywnych konotacji, z jakimi wiąże się świnie odzwierciedla także struktura języka. Problematykę tą najlepiej zilustruje wykaz haseł dotyczących świni, pochodzący ze *Słownika języka polskiego*, gdzie:

*Świnia* – przenośnie – obelżywie o człowieku podłym i nieprzyzwoitym.

*Świntuch* – potocznie – 1) człowiek postępujący niemoralnie, nieprzyzwoicie; człowiek mówiący świństwa, 2) człowiek brudny, niechlujny, brudas.

*Świństwo* – potocznie – 1) czyn nieuczciwy, niemoralny, podły, niegodziwość, łajdactwo, 2) rzecz nędzna, licha, tandetna, niesmaczna, wstrętne potraw, paskudztwo, 3) rzecz wstrętne, obrzydliwa, np. niepotrzebne odpadki, nieczystości, 4) dwuznacznie, nieprzyzwoite słowa, wyrażenia, dowcipy.

*Świństwko* – drobne świństwo (moralne); brzydka sprawa, nieuczciwy postęp.

*Świnić* – pospolicie – robić świństwa, postępować po świńsku, mówić świństwa.

*Świnić się* – pospolicie – brudzić się, walać się, paprać się.

*Ześwinić się* – pospolicie – postąpić nieetycznie, podle, zrobić świństwo.

*Świński* – potocznie – nieuczciwy, niemoralny, podły; nieprzyzwoity.

*Świniowaty* – potocznie, pogardliwie – niemoralny, nieprzyzwoity.

*Po świńsku* – potocznie – w sposób niemoralny, nieetyczny, podły, nieprzyzwoity.

*Świństwo* – dotyczy zwierząt, ludzi i rzeczy – holistyczna kategoria.<sup>39</sup>

Jak widać system symboliczny wartościuje świnie jednoznacznie pejoratywnie. Klasyfikacje zastosowane w słowniku wskazują na potoczność, pospolitość, pogardliwość, będące wyrazem stosunku ludzi do tego zwierzęcia. Zastosowane kwantyfikatory pozwalają zwrócić uwagę na brak racjonalnych przesłanek tłumaczących genezę poniżenia świni. Warto jednak zauważyć, że ciągle obecne w kodzie językowym upokarzanie świni łączy się z przypisywaniem jej zachowaniom ocen natury moralnej. Negatywny stosunek do świń, zdaniem Władysława Kopalińskiego, może wywodzić się z czasów, w których ludzie mieszkali z tymi zwierzętami we wspólnych przestrzeniach. Udomowienie dzikiej świni miało miejsce np. w Rzymie, w którym zamożni

<sup>39</sup> *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1992.

obywatele trzymali te zwierzęta w prywatnych parkach. Świnie reagowały na słowa, a także jadły z ręki.<sup>40</sup> Przebywanie w jednym gospodarstwie sprzyjało obserwacji i refleksji nad podobieństwem zachowań świń do zachowań ludzkich. Świnie były eksploatowane również za życia. W czasach nowożytnych wykorzystywano ich węch. Zajmowały się one odnajdywaniem trufli, które rosną pod ziemią, a lokalnie w XX w. – nawet wykrywaniem narkotyków. Zwierzęta te przygotowywały też pola pod uprawę, czyszcząc ziemię z korzeni, owadów i robaków. Słowianie wypasali świnie tak jak wypasa się do dziś owce. Na Podlasiu istniał zwyczaj wypuszczania świń pod koniec lata do lasu. W lesie prowadziły niezależne życie, nie były pod niczyją opieką, same zdobywały pożywienie. Na zimę powracały do gospodarstwa.

W sytuacji, w której świnie zostały odizolowane od człowieka, a ich żywot ograniczono do przestrzeni chlewu i rzeźni, stosunki pomiędzy tymi dwoma gatunkami zostały poważnie ograniczone. Inne warunki, zakładające współistnienie, pozwoliły wcześniej na zaistnienie relacji tych dwóch gatunków. Konsekwencje owej więzi widoczne są w kodzie językowym do dziś. Choć stosunek człowieka do świni stał się jednoznacznie negatywny, to w rezultacie towarzyszą mu bardzo silne emocje. Analogiczne odzwierciedla się stosunek człowieka do psa, ale w tym przypadku semantyczne odbicie tej relacji sytuuje się w rejestrze emocji pozytywnych. Pies, żyjący obecnie z człowiekiem w symbiozie, jest równocześnie symbolem wierności, bezinteresownego poświęcenia, czujności i odwagi. Ambivalentny stosunek do tego zwierzęcia uobecnia się np. w *Nowym Testamencie*, w którym pies włączony jest do jednego kręgu z czarownikami, bezwstydnikami, mężobójczyniami, bałwochwalcami i kłamcami, którzy nie przekroczą bram rajy.<sup>41</sup> Pies zostaje tu, podobnie jak świnia, włączony w obszar bliższy ludziom, poprzez oznaczenie go cechami przypisywanymi z zasady tylko człowiekowi. Negatywny stosunek do psa w obrębie kultury zachodniej zdarza się jednak epizodycznie.

Na te relacje można spojrzeć z dwóch stron. Stosunek emocjonalny psa do człowieka jest częściowo odczytywany, a symboliczny kod znaczeń związany z psem powstał w oparciu o ograniczenie komunikacyjne, nieostre spotkanie percepcji dwóch gatunków. W związku z wyłączeniem świni z obszaru stałej obserwacji człowieka oraz odizolowaniem człowieka od codziennego, intensywnego doświadczenia świni, próba antropologicznej refleksji nad relacją tych dwóch zwierząt wydaje się być pozbawiona sensu. Ryzyko związane z przedstawieniem świni jako „kozła ofiarnego” naszej kultury opisał Helmut Kajzar w *Końcu półświni*, podejmując jednocześnie próbę wczucia się w stan psychiczny zwierzęcia świadomego swojej śmierci.

---

<sup>40</sup> Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta hodowlane*, op.cit.

<sup>41</sup> Por. Apokalipsa, *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, wyd. 3 poprawione. Warszawa 1980,

## **Holokaust**

Theodor Adorno, analizując osobowość autorytarną, napisał, że Oświęcim zaczyna się wszędzie tam, gdzie ktoś patrzy na rzeźnię i myśli: „to tylko zwierzęta”.<sup>42</sup> Po drugiej wojnie światowej dyskurs postholokaustyczny objął także przemysłową produkcję mięsa. W 1949 roku na konferencji w Bremie Martin Heidegger powiedział:

*Rolnictwo jest obecnie zmechanizowanym przemysłem spożywczym, nieróżniącym się w swej istocie od produkowania ciał w komorach gazowych i obozach śmierci.*<sup>43</sup>

Pomimo że w zdaniu tym autor wyraża zaniepokojenie o sposób produkcji, a nie o istoty pozaludzkie, cytat ten stanowił inspirację dla wielu badaczy i obrońców praw zwierząt. Podobnie jak Giorgio Agamben, również Jacques Derrida umieszcza go w swoim intelektualnym *dossier*.

Pierwsze, co zauważa Derrida to traktowanie przemocy skierowanej wobec zwierząt jako przemocy drugorzędnej. Filozof zauważa, że człowiek od wieków robi wszystko, co może, aby zataić przed sobą okrucieństwo, które go cechuje. W związku z tym na całym świecie pracuje się nad zapominaniem i nierozumieniem tej przemocy, którą można porównać do najgorszych przejawów ludobójstwa.<sup>44</sup>

Sytuację, w której tysiącom gatunków grozi wymarcie z powodu ekspansji człowieka, zdaniem Derridy, zasadnie można określić mianem holokaustu i eksterminacji. Eksterminacja rozumiana jest przez Derridę jako uniemożliwienie kontynuacji egzystencji danego gatunku włącznie z rozmnażaniem. Derrida zachęcając do eksperymentu myślowego zauważa, że jeżeli zamiast wrzucać ludzi do komór gazowych, lekarze i genetycy zdecydowaliby się na nadprodukcję i genetyczne udoskonalanie Żydów, Cyganów i homoseksualistów na drodze sztucznego zapłodnienia, aby ci stali się liczniejsi czy też lepiej przystosowani do utylitarnej funkcji, jaką mieli spełniać w społeczeństwie panów, nie naruszyłoby to w niczym ludobójczego systemu. Stosowane przez nazistów genetyczne eksperymenty i mechanizacja działań eksterminacyjnych dodatkowo uzasadniają derridiańską wariację na temat historii.<sup>45</sup> Derrida szkicuje więc swoistą historię alternatywną, która nie zmienia w niczym historii, którą mamy za sobą. Dodaje tylko kolejne piętro w ramach tej samej logiki i wyciąga z tego dalsze konsekwencje. Przywołuje przerażające i przekraczające możliwości tolerancji, znane przez wszystkich, realistyczne obrazy

<sup>42</sup> Por. Ch. Patterson, *Wieczna Treblinka*, Rutowski R., Opole 2002.

<sup>43</sup> Por. P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie*, tłum. M. Betlej, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2001.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Por. J. Derrida, *The animal that therefore I am...*, op.cit.

prezentujące industrialną, mechaniczną, chemiczną, hormonalną i genetyczną przemoc, jaką ludzie kierują przeciwko zwierzętom na przestrzeni ostatnich dwustu lat. Podkreśla, że pomimo tego, iż wiemy, jak przebiega transport, produkcja i ubój zwierząt, mimo zaufania, jakie żywimy co do autentyczności poznanych obrazów, zdjęć i filmów, nasze myślenie o procesach, w które jesteśmy uwikłani nie ulega w łatwy sposób przeobrażeniu, a jeśli oglądane przez nas obrazy zwierząt są patetyczne, jeżeli ewokują one empatię dzieje się tak dlatego, że ich patetyczność otwiera pytania o cierpienie, litość i współczucie.

Zmiany, które wpłynęły na kształt ostatnich dwustu lat, jak zauważa autor, wpływają na nowy rodzaj empatii. Coraz częściej podnoszą się głosy (będące jednak w zdecydowanej mniejszości) w obronie praw zwierząt. Wzywają do odpowiedzialności, poczucia obowiązku szacunku dla życia jako takiego. Apelują do sumień, starają się wzbudzić współczucie, które traktowane w sposób poważny, mogłoby zmienić filozoficzne przesłanki odnoszenia się do zwierząt.

Derrida rozwija więc dygresję Heideggera w stronę pogłębionej refleksji na temat cierpienia. Podobnie jak Heidegger dostrzega mechanizację, optymalizację i pogardę zarówno w obozach zagłady, jak i w rzeźniach. Zestawienie to wydaje się kontrowersyjne tylko w sytuacji zastosowania filtru podmiot/przedmiot. Derrida nie uwłącza godności Żydów, Cyganów ani homoseksualistów, ale poddaje dekonstrukcji przepaść międzygatunkową. Odrzucając język przemocy włącza gatunek ludzki do królestwa zwierząt. Przedstawione w wypowiedzi dwie hipotetyczne sytuacje mają tożsamą strukturę. Obie dotyczą relacji dominującego i zdominowanego, a także ludzi i nie-ludzi, w ujęciu maszyny antropologicznej. Przykład ten uwypukla i potwierdza tezę postawioną przez Agambena, mówiącą o przesuwaniu się granic między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Na tym tle ludobójstwo jest niezwykle drastycznym przykładem i skutkiem antropocentryzmu. Biorąc pod uwagę powyższe, nie sposób ignorować perspektywy rozszerzającej pojęcie holokaustu na istoty pozaludzkie.

Perspektywę tę przyjmuje również Charles Patterson – historyk społeczny z Columbia University i z Instytutu Edukacji o Holokauście Yad Vashem w Jerozolimie. Swą analizę zawartą w książce pt. *Wieczna Treblinka* opiera na porównaniu ofiar holokaustu do zwierząt przebywających w rzeźni. Jego zdaniem udomowienie zwierząt było tylko wprowadzeniem do niewolnictwa i tyranii, dającym początek zachodniej waloryzacji istot żywych, która zaowocowała podziałem ludzi na lepsze i gorsze rasy. Patterson zwraca uwagę na to, że zniewoleniu i prześladowaniu o podłożu rasistowskim zawsze towarzyszą porównania do zwierząt, stanowiące główny oręż w prowadzeniu polityki upodlenia. *Każda rasa ludzka ma swoje miejsce, podobnie jak niższe zwierzęta* – mówił Georges Cuvier, pionier anatomii porównawczej, sir Charles Lyell –

ojciec współczesnej geologii także mógł stwierdzić: *Mózg buszmena przypomina budowę mózg małpy*<sup>46</sup>, podobnie Juan de Matienzo sądził o indiańskich niewolnikach, którzy to byli dla niego jedynie pozbawionymi rozumu zwierzętami, kierującymi się wyłącznie instynktem.

Analizując formy, jakie przybierał i przybiera antysemityzm, Patterson odwołuje się do artykułu zamieszczonego w dzienniku „Ja Russkij”, w którym pojawia się stwierdzenie, że: *Nie istnieje ktoś taki jak dobry Żyd, podobnie jak nie ma dobrych szczurów. Żydzi nie są lepsi od świń i kóz, ze względu na swą rozwiązłość i nadmierną chciwość.* Następnie Patterson podaje przykład symbolicznej animalizacji człowieka podczas eksperymentów biomedycznych przeprowadzanych na ludziach przez nazistów. Kobiety z ranami powstałymi na skutek zatrucia gazem lub po przeszczepach kości, odbywających się w obozie koncentracyjnym w Ravensbrück nazywane były króliczkami doświadczalnymi.

Dla Pattersona nie ulega wątpliwości, że istnieje związek między rzezią zwierząt a ludobójstwem. Przetrzywanie ludzi w gettach, ograniczanie wyżywienia oraz wpływające na pogarszanie się stanu higieny pozwalało na odczłowieczenie, niezbędne do uzyskania społecznej zgody na obozy śmierci. Nazistowska retoryka, która nakazywała nie mówić o Żydach inaczej, jak tylko o robactwie i świniami, jest tego wymownym przejawem. Dzięki zbliżeniu Żyda do zwierzęcia możliwe stało się oszukiwanie sumień na wielką skalę.

---

<sup>46</sup> Por. Ch. Patterson, *Wieczna Treblinka*, Rutowski R., Opole 2002.

## Koniec półświni

Eksperymentalny utwór Helmuta Kajzara *Koniec półświni* jest głęboką analizą systemu symbolicznego, który rozdziela człowieka od pozostałych zwierząt oraz pozwala martwemu ciału zwierzęcia stać się przedmiotem użytkowym. Omawiany tekst jest monologiem knura, będącym jego refleksją nad życiem podejmowaną przed i w trakcie śmierci. Za pomocą owego utworu Kajzar zadaje pytanie o życie, dokonując jednocześnie rozbicia wewnętrznego pluralizmu wpisanego w długą tradycję konstruowania tegoż pojęcia. *Koniec półświni* może być odczytany jako kamień rzucony w tryby maszyny antropologicznej. Autor pozostawia odbiorcę sam na sam z wyznaniem zwierzęcego bohatera – uśmiercanej i przetwarzanej w mięso świni. Ta istota czuje i myśli. Analizuje rzeczywistość. Rozważa to, co słyszy i to, co widzi. Poddaje zewnętrzny świat ograniczonej do świńskich możliwości percepcyjnych refleksji. Ma też emocjonalny stosunek do człowieka, od którego jest tak bardzo zależna. Boi się śmierci. Rozmyśla o rzeczach ostatecznych w kontekście życia, lecz nie buduje wyobrażeń życia po śmierci.

*Tu chyba już koniec. To jest mój koniec. Wiem. To jest koniec wszystkiego. Radości koniec. Koniec udręki. Mój koniec. Pan Reszka wszedł do pomieszczenia obok. Do drewni. Rozmawia teraz z magistrem Pilarskim o technologii. Mówią półgłosem. Cicho. Ale ja ich słyszę. O, jak dobrze słyszę. Słowo za słowem. Ucichli. Jakieś szmery. Zdejmują z półki drąg. Tłuczek. Boże! Boże! Oni chcą to zrobić tłuczkiem. Ogluszyć w tak prymitywny sposób. Niegodny. Nieludzki. To poniżające. Tak nie wolno<sup>47</sup>.*

Świadomość świni wynika z przyswajania przez nią impulsów płynących z zewnętrznego otoczenia. Świnia jest otwarta na bycie w świecie dzięki receptorom wzroku, węchu, dotyku, słuchu i smaku, które posiada jako żywa istota. Analizuje rzeczywistość, wchodząc z nią w interakcje na poziomie cielesnym oraz intelektualnym. Bohater jest osobą płci męskiej, co – jak sam przyzna – ma dla niego duże znaczenie, dlatego w dalszej części pracy będę odmieniać orzeczenia określające go wyrażenia w rodzaju męskim, chociaż rzeczownik świnia w języku polskim jest rodzaju żeńskiego. To jedna z wielu Kajzarowskich postaci, które wskazują na umowność płci kulturowej, określonej poprzez język, kostium i charakteryzację. Koncepcja owej

---

<sup>47</sup> H. Kajzar, *Koniec półświni*, [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977, s. 153.

świni przebija spod ustanowionych kulturowo kategorii – zwierzę, człowiek, mężczyzna, kobieta, ułatwiając tym samym ich dekonstrukcję.

Świnia przyswaja otaczający go świat w sposób charakterystyczny dla ludzi. Nadmierna antropomorfizacja zwierzęcia uwidacznia się na płaszczyźnie konstruowanych przez bohatera refleksji o charakterze antropocentrycznie „uniwersalnym”, ale Kajzar proponuje rozpatrzenie relacji zwierzęco-ludzkich w alternatywny sposób. Z pozoru naiwna, dobrze oceniana jedynie w konwencji bajkowej, antropomorfizacja nie zbliża ani nie dzieli społecznie skonstruowanego zwierzęcia i człowieka. Ma za to za zadanie w radykalny sposób zdjąć z człowieka maskę, która ukrywa jego biologiczną zwierzęcość. Maską świni, której niepewnie przypatruje się Józio, pokazuje element ludzkiego „ja”, od którego człowiek bezskutecznie próbuje się oddzielić.

## **Gnoza**

W obszar wspomnień zabijanej świni została wprowadzona figura Józia, małego chłopca, który przewija się wielokrotnie w twórczości Helmuta Kajzara.<sup>48</sup> Świnia zwierza się z tej skomplikowanej relacji:

*Teraz przypomniało mi się że mój milutki, nierozważny smarkacz do upojenia zaczytywał się w opisie samobójczej śmierci pewnego arystokraty i pisarza polskiego. Józio czytał ten fragment powieści na głos. Zawsze w pobliżu mnie.*<sup>49</sup>

Zaimki dzierżawczy oraz zwrotny zostały użyte, aby określić stosunek świni do chłopca oraz chłopca do świni. Obraz wzmocniono przez stopniowanie, jakie uwypukla się dzięki połączeniu epitetów „milutki”, „nierozważny” z rzeczownikiem nacechowanym pejoratywnie – smarkacz. Rozwiązania te wskazują na silną ambiwalencję uczuć świni do Józia. Uczucia Józia analizowane z perspektywy świni mają podobny ładunek.

*Podniosłem się z dołka zły. Najlepszą obroną jest atak – pomyślałem – i ruszyłem w twoim kierunku (...) wtedy ty, Józiu, tego nie przewidziałem, pocałowałeś mnie, pocałowałeś, pocałowałeś mnie w różowy ryjek. To nie był sen. Pocałowałeś mnie. Pocałowałeś. Potem kopnąłeś kilka razy, chwyciłeś za uszy, szczypałeś po grzbiecie,*

---

<sup>48</sup> Postać Józia pojawia się w *Paternoster* oraz w *Gwieździe*. Kajzar przywołuje ją także w tomie *Bez końca. Epitafia*.

<sup>49</sup> H. Kajzar, *Koniec półświni*, op. cit, s. 154.

*ciągnęłaś za ogonek, ale te tortury nie były w stanie zmazać, pomniejszyć znaczenie, wagi pocałunku. Związani, naznaczeni, związani na śmierć.*<sup>50</sup>

Wielość powtórzeń słów wyrażających odczuwanie cielesne wskazuje na emocjonalny wymiar bycia świni. Najintensywniejszym komunikatem ze strony Józia okazuje się pocałunek. Gest bliskości i czułości ewokuje także równość. Dlatego też tak zaskoczony i przywiązany do Józia jest ten knur. Dzięki pocałunkowi wytwarza się w nim złudzenie pozytywnego zaangażowania w relację, w jakiej z konieczności musi trwać. Pocałunek jest pozorem symbiozy. To właśnie przez ciało i dzięki ciału ludzie i zwierzęta odczuwają. Zdegradowane i ukrywane kulturowo ciało jest nośnikiem nie tylko śmierci i słabości, ale i przyjemności, miłości, czy gniewu. Emocje, które Kajzar łączy ze zwierzęcością w człowieku dalekie są w *Końcu półświni* od ich romantycznego stereotypu.

Istotny dla powyższej relacji *homo/animal* jest status Józia. Józio jest dzieckiem. System kulturowy nie jest przez niego na razie głęboko uwewnętrzniony. Obowiązująca konstrukcja moralności stanowi dla niego jeszcze zewnętrzny zbiór opresyjnych nakazów i zakazów. W słuchowisku jest on przed stadium percepcyjnym, w którym postrzeganie obcych zostaje włączone w system binarnie rozdzielnych pojęć, z których jedno pozycjonowane będzie jako lepsze, a drugie zostanie podporządkowane pierwszemu. Józio nie zamyka się na życie świni. Te dwa gatunki wyrażają się i wzajemnie odczytują przede wszystkim na poziomie ciała. Bo dziecko nie wie jeszcze, że musi ciało unieważnić. Intuicyjnie komunikuje się więc za jego pomocą.

Ale ciało nie jest jedynym spoiwem. Kajzar rezygnuje z rozdziału materii i umysłu. Świnia wyraża się w języku zapożyczonym od Józia również dlatego, że została połączona z nim jaźnią. Więź ta została nawiązana na płaszczyźnie umysłowej i cielesnej. Józio czytał świni książki, mówił do niej, a także dotykał ją i całował. Świnia pozbawiona aparatu głosowego może się wyrazić tylko za pomocą wytworzonej magicznie wspólnoty z chłopcem. Relacja ta jest zawieszeniem w czasie, transcenduje czas.

*Jakie to wszystko śmieszne. Jestem już poza czasem, silniejszy od czasu, a zaprzętam sobie głowę takimi drobnostkami*<sup>51</sup>.

Świnia i Józio korzystają z jednej percepcji. Percepcja ta jest jednak ograniczona i nieostra. Istnieje przede wszystkim w umyśle, przejawia się na płaszczyźnie kodów i mitów.

---

<sup>50</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 159.



*Do tej pory nie wiem, kto to sobie wyobraża, komu to się zdaje. Tobie? Jemu? Mnie?  
(...) On mnie zapamiętał. On i ja. Wczepieni w wieki, szary obłok śmierci, zgadzamy  
się na powolne następstwo pokoleń.<sup>52</sup>*

W gnostyckiej koncepcji ciało wraz z duszą podąża po śmierci w stronę nieba, gdzie przemienia się w gwiazdy. W tym stadium obie kategorie identyfikowane są z energią, a następnie czekają na niebie wiecznie żywe, aż do nadejścia Mesjasza. Zakończenie transmisji świadomości świni w słuchowisku Kajzara wiąże się z jej biologicznym, materialnym końcem. Przez komin udaje się w stronę nieba. Punkt widzenia oddala się od ziemi. Zwiększa się zakres spojrzenia. Świnia widzi drogę do miasta, światło i dym. Gdy dostrzega nocne niebo, wie, że będzie tam trwać do końca.

*Wędzą szynki i kiełbasy. (...) Iskry. Dym. Wiedzieliśmy od początku. To bolało.  
Jaka noc. I ta daleka droga do miasta. Dym. Iskry. Noc. To już noc. Do końca.<sup>53</sup>*

W dramacie zbawienia, który przytacza Agamben, Bazylides zastanawia się nad stanem materii i życia w sytuacji opuszczenia świata przez pierwiastki transcendentalne – duchowe i boskie, które powracają do pierwotnego przeznaczenia. Wykorzystuje on *List do Rzymian św. Pawła* poruszający problem natury – jęczącej, rodzącej się w bólu, oczekującej na zbawienie. Koncepcja niezbadanego życia opuszczonego przez wszelką duchowość, jednocześnie uszczęśliwionego przez wielką niewiedzę, stanowi dla Agambena pretekst do alternatywnego spojrzenia na historię zwierzęcości. Gnostycki twórca silną dychotomią oddziela mrok i światło, materię od ducha, życie zwierzęce od logosu – których powiązanie, według Agambena, pozwalało maszynie antropologicznej wytwarzać projekcje ludzkiego. Rozdzielenie to, inaczej niż w poruszanych wcześniej przykładach dychotomii, ma na celu uwolnienie. Chociaż proponowana przez Bazylidesa nowa figura życia wychodzi z niezbadanego sensu istnienia natury, to towarzyszą jej zarówno historia, jak i koncepcja logosu. Dzięki temu wykluczony zostaje z niej racjonalizm, który miałby być narzędziem unieważniania zwierzęcego życia. Historia ta nie jest również zwierzęca w rozumieniu Heideggerowskiej ubogości-w-świecie; nie posługuje się pojęciem „otwartości” w celach dominacyjnych. Nie jest także zamknięta. To figura wielkiej niewiedzy, która ma konstruować relację między istotami żywymi, pozwalając na istnienie obszaru skrytości. Życie pozostaje w tej koncepcji w stałej relacji z niewiedzą. Jest to rodzaj spojrzenia na

---

<sup>52</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 159.

człowieka oraz na inne zwierzęta bez pozoru pełnego dostępu do obiektywnej rzeczywistości. To manifest, który przyznaje, że pomiędzy człowiekiem a pozostałymi gatunkami zwierząt nie wszystko leży w zasięgu percepcji człowieka.<sup>54</sup>

Agamben przytacza gnostycką koncepcję Bazylidesa w związku z odnalezioną w Bibliotece Ambrożyjskiej w Mediolanie trzynastowiecznej *Biblii* hebrajskiej, w której znajdują się ryciny przedstawiające postacie ludzkie z głowami zwierząt. Wizerunki te należą do gnostycko-astrologicznej reprezentacji teriomorficznej, utożsamiającej bóstwa ze zwierzętami. Zwierzęco-ludzkie przedstawienia są, dla Agambena, oznakami oczekiwania na nadejście zmian w kształtowaniu relacji między gatunkami. Transpozycje te, zdaniem filozofa, umożliwią pogodzenie się człowieka z jego zwierzęcością<sup>55</sup>, poprzez akceptację istnienia ogromnego obszaru niewiedzy, która pozwoli zaistnieć i zwierzęciu, i człowiekowi poza byciem. Konsekwencją tego procesu miałyby być rzeczywiste unieważnienie maszyny antropologicznej.<sup>56</sup>

Jednak w systemie antropocentrycznym świnia staje się człowiekowi bliska dopiero po śmierci. U Kajzara natomiast zwierzę to jest w relacji z człowiekiem jeszcze w okresie bycia istotą żywą. Śmierć nie stanowi też momentu granicznego dla tego połączenia. Kiedy świnia przestaje istnieć, jego głos pod postacią strumienia świadomości, łączy go z Józkiem. Józko przygląda się rzezi zwierzęcia. Analizuje proces przejścia zwierzęcej tkanki w status pokarmu. Józko po prostu widzi i udostępnia swoją percepcję. Dodatkowo udziela świni języka, w którym zmarłe zwierzę może się wyrazić. Udziela spojrzenia, kiedy świnia została pozbawiona oczu. Świnia i Józko są po śmierci i na krótko jednością.

Złączenie świni i Józka w jeden byt przejawia się w zmianach narracyjnych punktów widzenia. Perspektywa spojrzenia zmienia się, przechodzi z wnętrza świni na zewnątrz. Najpierw eksponowane są uczucia świni i świat, którego doświadcza w swoim ciele. Uruchamiają się wizualne wspomnienia, takie jak oglądana przez szparę chlewika rzeź świni sąsiadki Gierałtowiczowej. Dostrzegane jest również otoczenie, podwórko czy też rzeźnik, co opisywane jest z punktu widzenia charakterystycznego dla postrzegania świni. Sytuacja narracyjna komplikuje się po odcięciu głowy. Wtedy świnia zaczyna patrzeć na siebie z zewnątrz. Widzi procesy zachodzące w obrębie własnego martwego ciała za pośrednictwem osoby przebywającej w pralni, podglądającej przemianę narządów wewnętrznych w podroby. Na koniec monologu powraca do swojej wewnętrznej perspektywy; tam wewnętrzna percepcja spotyka się z zewnętrznym spojrzeniem. Dostrzega Józka.

---

<sup>54</sup> Por. G. Agamben, *Otwarte*, op.cit.

<sup>55</sup> Por. G. Agamben, *The Open animal and men*, op.cit.

<sup>56</sup> Por. G. Agamben, *Otwarte*, op.cit.

*Gęsta zupa zwana pyrdelonką (pływa w niej ogon – pyrdel) gotuje się w kotle. Sprośna, pieprzna zupa. Błysk. Tam w kącie coś zabłyszczało. Czyjeś oczy. Najmilsze oczy. Przyszedeł. Przyszedełeś. Od jak dawna stoisz tam z boku? Józiu?*<sup>57</sup>

Pomimo komplementarnego połączenia odczuć bohaterów procesy percepcyjne pozostają ograniczone. Poznajemy świat z perspektywy świni, do którego epizodycznie wplatane są refleksje z porządku ludzkiego, dotyczące np. filozofii Kartezjusza. Świnia nie ma jednak pełnego dostępu do uczuć Józia. Zastanawia się, czy płacze. Rozważa, czy jest mu smutno. Na zadawane pytania nie dostaje odpowiedzi. Jest w tym mistycznym połączeniu mnóstwo ograniczeń, które ewokują obszar gnostycznej niewiedzy.

Włączenie Józia i świni w tę wielopoziomową relację uniemożliwia dalsze funkcjonowanie maszyny antropologicznej. Nieostry i niepełny stopień zespolenia człowieka i zwierzęcia buduje przekonanie o bliskości, o pokrewieństwie, ale nie o tożsamości. To jednoczesne rozróżnienie i zatarcie informuje o współbytowaniu czy też byciu poza obszarem ostrego podziału dwóch jednostek. Relacja Józia i świni unieważnia pozycjonowanie, wykracza poza potrzeby jasnych rozróżnień i antropocentrycznych sądów, w których nie ma miejsca na obszar niezrozumienia. Istniejąca między nimi jednostkowa więź uwidacznia się w utworze niejako w opozycji do całościowego rozłączenia i niezrozumienia gatunku świni przez gatunek ludzki. Stoi w sprzeczności z koncepcją opowiadającą się za trwaniem niezależnych od siebie bytów w obszarach wzajemnej niedostępności. Kluczowe dla tej epistemologii są świadomość niewiedzy i przyznanie prawa do ograniczoności percepcji. Tymczasem, jak pokazuje Kajzar, sytuacji rzezi, dewaluacji zwierzęcego życia i unieważnieniu zwierzęcego ciała towarzyszy wyparcie, na którego straży stoją społeczne konstrukty duszy, umysłu i języka. Kajzar dekonstruuje sposób stawania się człowieka, analizując funkcjonalność obecnych w kulturze rytuałów codzienności.

## **Rytuał**

W 1977 Hemit Kajzar napisał manifest teatru metacodziennego, w którym unieważnia trzy fundamentalne reguły dramatu klasycznego, tzn. jedności czasu, miejsca i akcji. Jego propozycja jest taka, aby ponownie przywoływać rytualny sens, godność, urodę, ostateczność, zwykłość i prostotę. Teatr ma być więc miejscem zwykłym i pośrednim, pozwalającym odzyskać czas teraźniejszy, przyszły i przeszły. Ma za zadanie odwołać reguły i uwolnić wyobraźnię od ich

---

<sup>57</sup> H. Kajzar, *Koniec polświni*, op.cit., s. 158.

przemocy. Ma być zarazem powszechny i jednostkowy, poprzez co umożliwi kontakt suwerennych jednostek.<sup>58</sup>

Jak zauważy Ewelina Godlewska-Byliniak, odwołanie reguł teatru klasycznego ma podkreślać teatralność rzeczywistości obserwowanej. Kajzar jej zdaniem wszędzie zauważa niezbywalny dla teatru rys gry. Rytuał rozumie więc inaczej niż pojawi się to u Grotowskiego. Nie będzie on oznaczał chęci dotarcia do źródłowej tożsamości i niepodzielności. Owa rytualność widziana jest bardziej przez powtarzalność najprostszych zachowań, gestów.<sup>59</sup>

Z kolei Andrzej Ficowski twierdzi, że metacodziennosc Kajzara poszukuje ponadczasowego sensu w powszednich zjawiskach. Przedrostek *meta* w odniesieniu do codzienności ukazuje jej niecodzienne aspekty, każe spoglądać na nią tak, jak gdyby jej na chwilę nie było. Oznacza to, że oglądana przez niego rzeczywistość, gdy na nią patrzymy, już się skończyła. Odbiorca znajduje się więc poza jej obrębem. Zmienia się jego percepcja. Metacodziennosc jest rzeczywistością transgresji, nastawioną na wychodzenie z powierzchni, aby ową codzienność lepiej poznać, zrozumieć, uświadomić. Celem nadrzędnym jest zawsze diagnoza terażniejszości, która właśnie teraz minęła. Przeszłość staje się więc terażniejszością, tylko że odbyta. Dzięki metacodziennosci Kajzar wskazuje na podobieństwo, a jednocześnie unikatowość wszystkich chwil, przestrzeni, w końcu ludzi. Odwołuje się do wspólnej nieświadomości, czyli do archetypów.<sup>60</sup>

W *Końcu półświni* Kajzar odtwarza niezauważalną, bo zwyczajną codzienność mordu na zwierzętach, dokonywanego na zasadach rytuału. W obrazie tym nadaje lub odbiera sens ponoszonej przez zwierzę ofiary. Wybór należy prawdopodobnie do odbiorcy. Teatralne, ale i filozoficzne propozycje Kajzara z lat 70. XX w. bliskie są postmodernistycznemu spojrzeniu na rzeczywistość społeczną jako na konstrukt kulturowy. Kajzar podnosi przemilczane, wypierane przez zbiorową świadomość problemy, włączając w dyskusję wyobrażony głos *Innego*, którym jest zwierzę. Codzienna czynność – produkcja mięsa – staje się w utworze działaniem symbolicznym, które można rozpatrywać wielowarstwowo. Na pierwszym poziomie przedmiotem refleksji jest znana i odtwarzana terażniejszość. Na drugim będzie to powrót do właśnie odbywającego się, steatralizowanego rytuału. Odbywa się on nie tylko na poziomie tekstu, ale i w codzienności.

Sigmund Freud, analizując podobieństwo między czynnościami natrętnymi a obrzędowością religijną, zauważa, że w obu przypadkach mamy do czynienia z lękiem, który warunkuje powtarzalność. Zarówno w przypadku natręctwa, jak i w przypadku praktyki religijnej

<sup>58</sup> H. Kajzar, *Manifest*, [w:] „Rita Baum” 2003 nr 6, s. 30.

<sup>59</sup> Por. E. Godlewska-Byliniak, *Teatr w każdym moim paznokciu*, „Dwutygodnik: 2012 nr 87,  
URL: <http://www.dwutygodnik.com/artykul/3786-teatr-w-kazdym-moim-paznokciu.html>.

<sup>60</sup> Por. A. Ficowski, *Rzecz o metacodziennosci*, [w:] „Rita Baum” 2003 nr 6.

zaniechanie regularnie wykonywanych czynności wywołuje poczucie winy. Psychoanalityk uważa, że nerwica natręctw może być rozpatrywana jako patologiczny odpowiednik religii, jako religia indywidualna. Religię traktuje natomiast jako powszechną nerwicę natręctw. Analogicznie bowiem oba te procesy ufundowane zostały na wyrzeczeniu popędów – w przypadku nerwicy egoistycznych, w przypadku religii społecznych. Freud wskazuje na to, że rezygnacja z popędów, których uaktywnianie i realizacja mogłyby zagwarantować „ja” rozkosz prymarną, wpłynęła w zasadniczy sposób na rozwój kultury. Owa rezygnacja ukształtowała również religię.<sup>61</sup>

Poruszany w słuchowisku *Koniec półświni* problem zabijania został przedstawiony w ramach struktury rytuału. Świnia, analizując sytuację stawania się ofiarą, zwraca uwagę na powtarzalność rzezi. Jej jednostkowe doświadczenia są podobne do doświadczeń społecznych. Ofiara życia świni konotuje ofiarę Jezusa. Świnia ulega heroizacji. Powiązania te pozwalają Kajzarowi na wysuwanie wniosków sytuujących zwierzę w kontekście „uniwersalnej” rytualizacji.

*W ubiegłym roku widziałem przez szparę w ścianie mojego chlewika ostatnie chwile świni sąsiadki Gieraltowiczowej. Sękatym, dębowym tłuczkiem bili ją po głowie. Od tysięcy lat tak robią. Muszą zresztą tak robić. Bo my dobrze wiemy, że wiodą nas na śmierć. Że nas wloką na śmierć. I bronimy się. Cały rok czekałem na ten moment. Cały rok wiedziałem, że tłuczek wisi tam obok drewni. Teraz przyszła na mnie kolej<sup>62</sup>.*

W autoanalizie własnej kondycji Kajzarowska świnia rozpatruje swoją śmierć w wymiarze ceremonii sakralnej. Dla społeczności biorącej udział w przemianie ciała w mięso odtwarzanie czynności i powtarzalność połączone są z wyparciem. Zbliża to przywoływaną strukturę bardziej do Freudowskiego opisu natręctwa niż do ceremonii religijnej. Świnia odnosi się do swoich tłumionych popędów z pewną świadomością ich ograniczeń. Knur zaznacza swoje miejsce w opresyjnej kulturze, od której jest całkowicie uzależniony. W związku z porządkowaniem, utylitarnym katalogowaniem zwierząt ze względu na ich funkcjonalność i przeznaczenie, bohater Kajzara zostaje wykastrowany we wczesnym dzieciństwie.

*Jak już nadmieniałem, w dzieciństwie zostałem wymiszczowany. Operacja ta odebrała mi raz na zawsze ograniczoną spontaniczność wymienionych popędów i działań. Owszem ryłem, wkopywałem się w ziemię, ale był to czysty mimetyzm.<sup>63</sup>*

---

<sup>61</sup> Por. S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne* [w:] *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz i in., Warszawa 2005.

<sup>62</sup> H. Kajzar, *Koniec półświni*, op.cit., s. 147.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 154.

Kajzar umieszcza swój dramat w obowiązującym w kulturze hierarchicznym systemie istnień. Rytuał w sferze symbolicznej jest kontaktem człowieka z bóstwem. Regularność owego spotkania wynika z poczucia zależności człowieka od istoty wyższej lub zależności od danej społeczności. W obu wariantach uwarunkowania te wiążą się z rezygnacją z realizacji popędów, a także z lękiem wymuszającym kontynuację rytuału. Bohater Kajzara jest uwikłany w relacje z istotami, od których zależy jego istnienie. Postacie te reprezentują zewnętrzny dla niego świat, porządkując jego codzienne zajęcia oraz ostatecznie decydując o jego przeznaczeniu. Świnia raz zgadza się na podyktowany przez człowieka sens jej istnienia, kiedy indziej zaś buntuje się przeciwko opresyjnej sytuacji, w którą została wtrącona. Jednak ze względu na niekomunikowalność obu współistniejących ze sobą gatunków jego słowa nie mają większego znaczenia.

Swoją ostateczną rolę bohater postrzega jako bycie częścią rytuału ofiarnego, dzięki któremu zwierzęce martwe ciało zyskuje nowy status. Pod wpływem wydarzenia, które przydzieli uczestnikom role widowni, kapłana i ofiary, martwe zwłoki staną się mięsem. Tkanki mięśniowe, krew, organy wewnętrzne zmienią swoją symboliczną strukturę. Obraz rozdartej na pół, powieszanej na belce za tylne nogi świni, odpowiada skojarzeniowo figurze ukrzyżowanego Chrystusa. W liturgii chrześcijańskiej na ołtarzu eucharystycznym każdorazowo przenosi się znaczenie ciała w kierunku przeciwnym do zamiany, która zachodzi w *Końcu półświni*. W obu przypadkach redefinicja ciała odbywa się w sposób performatywny, za pomocą słów. W kościele opłatek – przetworzony w wyniku pracy ludzkiej produkt – zmienia się pod wpływem rytuału w żywe ciało Syna Bożego. Nowy status sprawia, że złożona ofiara staje się całkowicie zewnętrznym wobec ludzi, niezależnym bytem wyniesionym na poziom transcendencji. Przemieniony w boskie ciało produkt rąk ludzkich prowadzi do rozszerzenia i podziału wewnątrz pojęcia życia. Życie po rytuale istnieje w warstwie semantycznej w dwóch wariantach. Spójna koncepcja egzystencji ulega podziałowi na bycie związane ze śmiercią oraz trwanie nieśmiertelne. Życie w ujęciu transcendentnym plasuje się na zewnątrz w stosunku do istnienia w świecie. Przyjmuje pozycję uprzywilejowaną wobec życia śmiertelnego.

Przeciwnie rzeczy mają się w rytuale rzezi. Ofiara u Kajzara ukazuje radykalną przebudowę znaczenia ciała. Autonomiczne w swym pierwotnym sensie życie mordowanego zwierzęcia, za pomocą kodu symbolicznego staje się podporządkowane życiu ludzkiemu. Poprzez transgresję ulega ono redukcji i uprzedmiotowieniu. Po rzezi nie ma już świadomości życia ani śmierci. Jest tylko dzieło pracy rąk ludzkich. Ceremonia zabijania stopniowo umniejsza znaczenie zwierzęcego życia, sprowadzając je finalnie do niebytu. W związku z tym ciało świni zostaje skonstruowane

jako przedmiot całkowicie zależny od człowieka. Dzięki przetworzeniu tegoż ciała i nadaniu jego poszczególnym częściom innych niż za życia nazw to, co stanowiło niegdyś o egzystencji, po śmierci staje się produktem. Ciało świni podlega zewnętrznej rekonfiguracji.

*O głowie na razie zapomniano. Przed chwilą pozwolono dzieciom wejść do pralni. Rozpruwają brzuch. Pozwolono dzieciom patrzeć. Jacy oni ciekawi, zwłaszcza dzieci. Gapie. Chcieliby się nadziwić i napatrzeć bebechom. Podpatrzeć życie. Ale Józia tu nie ma. Nie widzę go w każdym razie. To dobrze. On by tego widoku nie zniósł. Nożem i tasakiem rozcinają brzuch i klatkę piersiową. Wyjmują podroby. Za chwilę wyjmą serce.*<sup>64</sup>

W interpretacji świni uczestnicy rytuału przyglądają się rozczłonkowanemu ciału, aby podpatrzeć życie w jego dychotomicznym ujęciu. Życie w tym ujęciu zyskuje znaczenie przede wszystkim jako funkcja śmierci. Oglądana śmierć bohatera funkcjonuje zgodnie z symboliczną logiką jako przedłużenie życia człowieka. Dwa biologicznie niezależne od siebie byty funkcjonują ze sobą w sieci relacji, po zabiciu jednego z nich. Koncepcja ta wydaje się alternatywna wobec propozycji organizacji życia według Arystotelesa. Kajzar nie akcentuje ani u zwierzęcia, ani u Józia, ani u pana Reszki faktu posiadania duszy zmysłowej, wegetatywnej czy rozumowej. Uwagę zwraca to, że podstawowe organy fizjologiczne świni nie zostały wyparte z jej świadomości, ale w sposób usystematyzowany uzupełniają się wraz ze zmysłami oraz ze strukturą rozumową, zarówno bierną, jak i czynną. Popędy świni nie podlegają unicestwieniu. Postać rozważa funkcjonalność ich ujarzmiania. Posiadane zmysły pozwalają na postrzeganie częściowo otwartego przed nim świata zewnętrznego. Pochłaniane tą drogą informacje nie kumulują się w mózgu w formie prostych bodźców, ale są przetwarzane na refleksje utrwalające powiązanie świni z otaczającą rzeczywistością. Sugerowana w utworze wartość życia nie sprowadza się do żadnej określonej struktury czy organizacji jego form.

W oczywisty sposób zostaje przekroczona typologia duszy zastosowana przez Arystotelesa. Dychotomiczność życia i umierania ustanawia przymusową współzależność tych dwóch pojęć. Konieczność śmierci uznawana jest u Kajzara jako być może najwyższa wartość życia. Ów proces wartościowania nie wymaga uruchomienia maszyny antropologicznej. Nie rozbija też wewnętrznej struktury organicznej egzystencji. Kajzarowski bohater zмага się z antropocentryczną formą po to, aby poddać ją dekonstrukcji. Autor sam zauważył, że wierzy w istnienie uniwersalnego znaku,

---

<sup>64</sup> Ibidem, s. 155.

który przelegałby idealnie do fenomenu życia. Każde życie bowiem jest dla niego fenomenem kosmicznym, odzwierciedlającym pewien schemat kosmosu.<sup>65</sup>

Kajzar w konsekwentny sposób rozbija kulturowo nabudowany na bycie sens rezygnacji z życia, pojmowany jako konieczność ofiary. Próbuje dotrzeć do tego, co w tym niespójnym kodzie znaczeniowym zostało celowo pominięte lub z konieczności wyparte. Świnia okazuje się bytem uwikłanym w rytuał w celu podważenia jego zasadności. Okrutna struktura, jaka obudowała i ograniczyła egzystencję tego zwierzęcia, wymusiła na nim częściową adaptację do narzuconej roli. W związku z tym w początkowej fazie utworu powtarzalność i ceremonialność zabijania zwierząt przez ludzi odbierana jest przez świnie jako konieczny, znormalizowany rytuał. Silne przekonanie o własnym przeznaczeniu do bycia ofiarą, rozprasza się jednak w trakcie słuchowiska. Bierną zgodę zastępuje wewnętrzny bunt.

*Usiłowałem zrozumieć swój los. Nasz. Mój. Los mięsa spożywczego. Świniny. I sens ofiary. Tak! Tak! Tak. Nie wolno mi za żadną cenę zapomnieć o świadomej zgodzie, postannictwie, o słodkiej tajnej misji. Spełnię ją w milczeniu. W ciszy... A jednak. Nie! Nie! Nie!*<sup>66</sup>

Podczas procesu postrzeganego przez świnie jako rytuał ofiarny, uwidacznia się niespójność systemów symbolicznych świni i otaczających go ludzi. Podczas gdy świnia próbuje nadać sens swojemu życiu i śmierci, ludzie, którzy przypatrują się jego ciału traktują je wyłącznie jako przedmiot.

*Pan Reszka wtyka moje zoperowane prącie pod spódnicę pannie Heli. Jaki wstyd. A ona krzyczy piszczy zarumieniona. Zadyszana.*<sup>67</sup>

Obraz realizacji popędów przez ludzi w trakcie odbywającego się rytuału wywołuje u świni poczucie wstydu. W uwewnętrznioną strukturę symboliczną wkrada się bowiem nieściskość. Spójny kod nadający sens rezygnacji z własnych potrzeb na rzecz korzyści ludzi został gwałtownie złamany. Być może dlatego w następstwie seksualnego epizodu u bohatera pojawi się wątpliwość:

*A jeśli ofiara i pamięć są bez znaczenia? Nie. Odpędźmy te myśli.*<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Por. A. Ficowski, *Rzecz o metacodzienności*, op.cit.

<sup>66</sup> H. Kajzar, *Koniec połświni*, op.cit., s. 155.

<sup>67</sup> Tych samych słów Kajzar używa do opisu stosunku seksualnego krowy i byka.

<sup>68</sup> H. Kajzar, *Koniec połświni*, op.cit., s. 158



Jakie znaczenie ma powyższe wyparcie, nazwane przez bohatera odpędzaniem myśli? Na treść monologu składają się takie składniki jak ekspresja emocji, opisy stanu ciała oraz refleksje o naturze antropologicznej. Kajzar, opisując rzeź istoty żywej, zastosował schemat narracyjny, w którym potencjał intelektualny zwierzęcia ucieczki powiększa się wraz z podwyższaniem poziomu leku. Szersze spojrzenie na właściwy dla ludzi system symboliczny występuje u świni w następstwie zbyt drastycznej analizy swojej sytuacji cielesnej. W ciele knura pojawia się ból, a także szeroki wachlarz emocji. W konsekwencji świnia odwołuje się do wspomnień, z którymi łączą się częściowo rozpoznawane przez zwierzę uczucia. Występujący na skutek traumatycznych doświadczeń lęk zastępuje koncentracja na czynnościach znanych, powtarzalnych. Poniższy fragment dobrze obrazuje ten schemat.

*O, jakże bałem się konsekwencji psychicznych i zakażenia. Kozikiem! (...) chłopcom jeszcze tego nie robią, chyba po cichu, za tajną zgodą rodziców. Rządy cenią sobie zadziorną i oszalałą z braku refleksji młodzież męską. Ich mięso armatnie. (...) Każdemu według zasług. Chciałem miszkarza pogryźć i stratować. Instykt kazał mi go nienawidzić. Parszywe czarne „wąsiki”. Zacząłem wtedy z tego strachu myśleć. Usiłowałem zrozumieć swój los. (...) Całkowicie bezbronny leżę na wznak. Leżę w korycie. Poddaje się czterema kończynami. Teraz oblewają mnie wrzątkiem. Kipiela, ukropem. Parzą szczecinę.<sup>69</sup>*

W powyższym akapicie uwagę zwraca podobieństwo związku frazeologicznego, jakim jest „mięso armatnie” do określenia „mięso spożywcze”. Kajzar nieprzypadkowo łączy te słowa z poszukiwaniem sensu ofiary. Wojna ukazuje się tu jako oczywista sytuacja, w której człowiek zostaje sprowadzony do swojego własnego wyobrażenia o zwierzęcości. Ludzie, aby przetrwać, muszą podejmować instynktowne decyzje, dokonując jednocześnie istotnych przesunięć w polu semantycznym pojęcia życia. Młodzi mężczyźni, nad których kastracją zastanawia się bohater, podczas konfliktów zbrojnych w sposób całkowicie utylitarny redefiniują wartości kulturowo nadbudowane nad ludzkim życiem i niezwłocznie uwewnętrzniają dostosowane do potrzeb niecodziennej sytuacji sądy. Wojna jest pod tym względem zdiagnozowaną przez Michela Foucault heterotopią<sup>70</sup>. Życie (ludzkie), które w czasie pokoju uznawane jest za wartość najwyższą i samą w sobie, podczas wojny zostaje zawężone do wartości przynależnej tylko jednej grupie. Życie

<sup>69</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>70</sup> Por. Michel Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005 nr 6(96).

kurczy się w tych warunkach. Staje się pojęciem na nowo zamkniętym, ostro wydzielonym z ukształtowanej na nowo rzeczywistości zewnętrznej. Dehumanizacja zakłada wprowadzenie podziału wewnętrznego w uprzednio powszechnie przyjętym zakresie pojęciowym. Jej niestabilne granice funkcjonują w ramach maszyny antropologicznej. Wartość pojęciowa życia ludzkiego zostaje uzupełniona o dychotomię my – obcy, dzięki której uprawomocnia się wzajemne zabijanie osobników tego samego gatunku. Sytuację tę legimituzują zarówno prawo jak kościół – instytucje, które stoją na straży budowania przeświadczenia wyższości życia ludzkiego nad życiem pozostałych zwierząt. Redukcja wartości życia *Innego* człowieka wymaga podwyższenia wartości konstruktu „ja”. Uczestnicy wojny stają się myśliwymi, stają się również bohaterami. Kiedy poniosą śmierć zostają nazwani ofiarami wojny, którzy złożyli ofiarę życia. Życie nasze i życie obcego istnieją w redefiniowanej zależności pojęciowej, gdzie to, co wiąże się z „ja” staje się prymarne wobec tego, co na zasadzie opozycji musi stać się podporządkowane. Poświęcanie własnego życia i dehumanizacja życia innego uzasadniane jest za pomocą włączenia w ideologię wojny idei transcendencji warunkującej właściwe funkcjonowanie fallologocentryzmu. Ofiara składana ze zwierzęcia, porównana do ofiary złożonej z młodych mężczyzn, zwraca uwagę na niestabilność pracy maszyny antropologicznej, która hierarchizuje byty i dokonuje przesunięć w zależności od występujących potrzeb. Wskazuje to na fakt, że antropocentryzm pracuje w ścisłym połączeniu z mechanicznym oddzielaniem Obcego od Ja. Wynikiem współdziałania owych procesów jest tymczasowe usytuowanie *innego* człowieka w miejscu, w którym przed semantycznym przesunięciem, przebywało ofiarne zwierzę. Uwagę zwraca przymusowa bierność, jaka narzucona została knurowi. Jego beznadziejna sytuacja zostaje poddana racjonalizacji. Obiektywizacja i naturalizacja procesu stawania się mięsem jest tylko próbą oswojenia się z nieuchronnym, emocjonalną ucieczką. Racjonalizacja swojego położenia, nadanie sobie statusu ofiary, świadomość transgresji bohatera, intensyfikuje się pod wpływem upokorzenia, jakie niesie ze sobą pozbawiona godności śmierć. Odbywa się rytualna transfiguracja, która dostarcza oprawcom samousprawiedliwienia.

*Ostateczna, totalna zgoda. Poddanie się konieczności. Obiektywnym procesom. Za chwilę przybiorę nową formę. Idealną. A więc wypełni się. Pęcherz zaokrągli się na nowo, ale tym razem gęstym farszem. (...) Oddany w łup mitycznych przemian. (...) Zbliży się chwila, gdy przetopią sadło z podbrzusza na skwarki i smalec. Mumifikacja. Rytuał, który pozwoli zapomnieć, że zabijają.<sup>71</sup>*

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 156.

Żywe, czujące ciało. Receptory słuchu, wzroku, węchu, dotyku dostarczają bodźców w postaci informacji możliwych do gromadzenia dzięki posiadanemu mózgowi. Ciało funkcjonujące w świecie na zasadach ogólnych, charakterystycznych dla wszystkich ssaków; ciało, które nie dopasowało jednak aparatu krtani do wypowiedzania słów; ciało, któremu słowa nie są potrzebne, bo komunikuje się w obrębie gatunku za pomocą dystansu, gestu, odgłosu wyrażającego stan emocji; ciało podobne do ciała człowieka, dysponujące analogiczną funkcjonalnością; ciało to, tak samo jak ciało ludzkie, struktura symboliczna musi ukryć. Dzięki wyparciu ciała za pomocą odpowiedniego doboru słów zapomina się o zadawaniu śmierci. Wątroba po wyodrębnieniu z żywego organizmu staje się pasztetem – formułą stworzoną przez człowieka dla człowieka, a nie współistniejącą częścią rzeczywistości organicznej. Kształtowanie stosunku do świata odbywa się w języku. Język pozwala na zatarcie przeszłości i poczucia winy. Umożliwia samostanowienie się i ustanowienie nadrzędności gatunku ludzkiego. Status ten nadany został za pomocą słów i tylko w ich obrębie ma rację bytu.

## **Język**

Judith Butler postrzega subwersję jako cytowanie języka wbrew jego pierwotnej intencji. Filozofka traktuje język jako zespół zapisanych w kodzie kulturowym przekonań. Ludzie są w tej koncepcji elementami kultury, która nazywając – stwarza. Całościowa konstrukcja tożsamości płci staje się funkcją obyczajowości – ludzkich działań, postaw oraz oczekiwań. Punktem wyjścia do analizy postawy subwersyjnej jest performatywność płci – kategoria Butler, wykluczająca jakikolwiek esencjonalizm w procesie stawania się mężczyzną czy kobietą.<sup>72</sup> Płeć podlega ciągłemu konstruowaniu, polegającemu na reprodukowaniu i interioryzacji zewnętrznego kodu kulturowego. Wzorzec, który powiela owe schematy, zawarty jest w powtarzanych zachowaniach symbolicznych.

Działanie subwersyjne wykorzystuje konstrukcje płci kulturowej, cytuje je, redefiniując ich znaczenie. Zabiegi te, nadając nową jakość znaczeniową zastanej kategorii, dekonstruują i denaturalizują jej opresyjny charakter.<sup>73</sup> Obdarzenie świni językiem jest działaniem o potencjale subwersyjnym. Kajzarowska świnia dokonuje analizy systemu językowego, spoglądając na jego mechanizmy z zewnątrz i niejako w poprzek. To w gestii odbiorcy pozostaje przyjęcie dekonstrukcji reprodukowanych dotychczas zasad i nadanie im alternatywnego sensu.

*Koniec półświni* jest słuchowiskiem. Forma, w jakiej wyraża się świnia pozwala na wyeksponowanie możliwości języka. Język to punkt graniczny, podstawowe narzędzie maszyny

---

<sup>72</sup> Por. J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. Karolina Krasuska, Warszawa 2008.

<sup>73</sup> Por. R. Kulpa, *Kicz – subwersja – kamp*, URL: <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/kulpa.html>.

antropologicznej, intensywnie i sukcesywnie pracujące nad oddzieleniem człowieka od zwierzęcia. Tytułowy bohater utworu Kajzara jest nie tylko wyposażony w język, ze względu na postać słuchowiska, zostaje on zredukowany do języka. *Koniec półświni* jest monologiem. Świnia jest językiem. Kajzar daje temu kulturowo upokarzanemu zwierzęciu prawo do głębokich refleksji oraz do cielesnego odczuwania. Za pomocą tego zabiegu autor zwraca uwagę, na to, że owe zjawiska zyskują dla ludzkich odbiorców znaczenie tylko w sytuacji, gdy zostaną wyrażone w formie słów. Dzięki pośrednictwu Józia możemy świnie usłyszeć lub przeczytać, gdy jej już dawno nie ma.

*Testament mój gdzie jest? Bezgłośnie krzyczę. To prawda. Nikt mnie nie usłyszy. W straszliwej męce. A jednak mówię. Dochodzę do tych słów, wyławiam je z chaosu. Zapędzam się w nicość i znów wyptywam ku górze, ku tobie. Jak oka tłuszczu. Apollo i wy Muzy, czyżbym tworzył. (...) Czy obok przerażenia wolno egzystować składni i ortografii? Wyraźnie czuję, że to się pisze? Gdzie to się utrwała? W jakiej księdze? Czy to może ty najstodszy po latach, w przyszłości? TERAZ? Piszesz! Mnie? Ach, więc nie wszystek zginę<sup>74</sup>.*

Pomiędzy pismem a byciem nie bez powodu postawiony został znak równości. Pismo – skodyfikowany język – jeszcze mocniej hierarchizuje życie. Umiejętność pisania jest pochodną umiejętności mówienia. Mowa stwarza człowieka. Oddziela go od zwierzęcia. A zdolność posługiwania się pismem bywała kryterium podziałów wewnątrz gatunku ludzkiego. W zgodzie z Arystotelesem, pismo jako wyabstrahowane narzędzie rozumu, świadczyło o rozwinięciu jego funkcji czynnej, niezależnej od ciała, a zatem nieśmiertelnej. Pojawiające się w wypowiedzi świni echa wiersza Horacego *Exegi monumentum aere perennius* wskazują kolejne tryby maszyny antropologicznej. Asocjacje z antycznym dziełem pozwalają określić jedno z podstawowych kryteriów oddzielających człowieka w człowieku od zwierzęcia w człowieku.

W nawiązaniu do pieśni Horacego, Kajzar podejmuje grę z popularnym motywem nieśmiertelności słowa. Tym samym zwraca uwagę na polityczny potencjał języka jako wewnętrznej formy komunikacji. Tekst Kajzara eksponuje konstrukcje językowe od wieków uważane za przejaw uniwersalizmu. Odnotowany w tekście strach przed zapomnieniem wskazuje na lęk przed śmiercią. Sublimacja lęku wyraża się przez dążenie do nieśmiertelności. Chęć zaspokojenia tej potrzeby okazuje się źródłem przekazu kulturowego. Kultura istnieje natomiast jedynie w języku. Ma sens tylko w tkance słów. Świadome istnienie wymaga relacji, która nie przekracza wymiaru komunikacji werbalnej. Ograniczenie do języka jest równoznaczne

---

<sup>74</sup> H. Kajzar, *Koniec półświni*, op.cit., s. 157.

z degradacją pozawerbalnych form komunikacji. Bohater Kajzara zostaje sprowadzony do języka, bo tylko w języku możliwa jest dekonstrukcja, która zawsze jest dekonstrukcją języka.

Świnia bardzo dobrze rozumie mechanizmy wykluczające go z systemu symbolicznego. Gdyby był psem, nie zostałby zabity, a jego ciało nie uległoby przetworzeniu w mięso. Włączono by go w strukturę ludzkiej koegzystencji za pomocą imienia, które ten mógłby przyswoić i na nie reagować. Dawać komunikat zwrotny, który zmniejszałby dystans pomiędzy nim a człowiekiem. W języku przebiega przecież klasyfikacja rzeczy cyrkulujących w obrębie struktury społecznej. Spośród wszystkich nazw najbardziej uprzywilejowaną formą klasyfikacji jest imię. Posiadanie imienia świadczy bowiem o przynależności do danej klasy kulturowej, w ramach której osoba istnieje jako jednostka o określonej tożsamości. Kajzarowski bohater nie posiada natomiast prawa do tożsamości.

*Miałem dużo czasu, żeby wszystko przemyśleć i zgodzić się. O śmieszny buncie! Wołali na mnie – babuć. Nie mam imienia. Ono nikomu nie jest potrzebne. Bezimienny kastrat.*<sup>75</sup>

Zdaniem Claude'a Lévi-Straussa określenie imienia własnego jest oczywistym sposobem oznaczenia pozycji w systemie o wielu zmiennych, spośród których imię oznacza jednostkę a nazwisko klasę. Antropolog zauważa, że imię włącza jednostkę w strukturę społeczną, pozwala jej funkcjonować w ramach tej struktury i wyraża akceptację społeczną sklasyfikowanej osoby. Nadawanie imion jest prewencyjnym działaniem obejmującym systemem klasyfikacji nieustanne następstwo pokoleń. Imiona własne, pochodzące ze zbioru paradygmatycznego, budują generalny system klasowy – są jego przedłużeniem i najdalszą granicą. W praktyce najmłodsze dziecko posiadające imię zamyka obszar klasy. Klasyfikacja pozwala zatem mieć złudne przeświadczenie kontroli nad nowo pojawiającymi się i potencjalnymi członkami danej społeczności. Funkcją owej nadbudowy jest również ustalenie powiązań z zewnętrznym światem. Struktura społeczna i system językowych kategoryzacji dopasowują się do siebie, tłumacząc historyczne i lokalne zmienne relacji człowieka ze światem.<sup>76</sup>

Analiza Lévi-Straussa zwraca uwagę na konstytutywną rolę imion w funkcjonowaniu społeczności, w której wyznacza się określone miejsce dla tożsamości jednostek. Ich indywidualna egzystencja nie zostaje dzięki temu zaprzeczona. Świni z uwagi na brak imienia problem ten nie dotyczy. Przez to, że jest po prostu świnia, babuć nie został włączony do struktury społecznej.

<sup>75</sup> H. Kajzar, *Koniec półświni*, op.cit., s. 154.

<sup>76</sup> Por. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001

Kryterium językowe, wykorzystywane przez ludzi wyznaczających dzięki niemu swój stosunek do świata, odebrało świni prawo do bycia jednostką. Proces nadawania imion ukazuje się jako działalność o charakterze politycznym. Włączenie w tę politykę maszyny antropologicznej prześledzić można w konstrukcji logicznej zaproponowanej przez Lévi-Straussa:

*Z punktu widzenia biologii ludzie tej samej rasy mogą być porównani do pojedynczych kwiatów, które wypuszczają pączki, rozwijają się i więdną na tym samym drzewie: stanowią okazy odmiany czy pododmiany. Podobnie też wszyscy członkowie gatunku homo sapiens są logicznie porównywalni do członków któregośkolwiek gatunku zwierzęcego czy roślinnego. Jednakże życie społeczne dokonuje w tym systemie osobliwego przekształcenia, gdyż pobudza każdą jednostkę biologiczną do rozwijania osobowości. Już niekojarzącej się z okazem w łonie odmiany, lecz raczej z typem odmiany lub gatunku, który w naturze przypuszczalnie nie istnieje (choć czasem środowisko tropikalne jak gdyby go zarysowuje), a który to gatunek można by nazwać „monoindividualnym”. To, co ginie z chwilą śmierci jakiejś osobowości, jest syntezą idei i zachowań, równie jedyną i nie do zastąpienia jak ta, której dokonuje gatunek roślinny, wchodząc do prostych związków chemicznych wspólnych wszystkim gatunkom. Zatem strata kogoś z rodziny czy jakiejś publicznej osobistości: męża stanu, pisarza czy artysty, dotykając nas, czyni to w ten sam sposób, w jaki odczulibyśmy nieodwracalną stratę pewnego zapachu, w razie gdyby wyginęła Rosa centifolia. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że pewne sposoby klasyfikowania, wydzielone arbitralnie pod etykietką totemizmu, stosowane są powszechnie, tylko tyle że u nas ten totemizm się uczłowieczył. Wszystko odbywa się tak, jakby w naszej cywilizacji każda jednostka miała swoją osobowość za totemem: jest ona tym, co znaczące, w stosunku do swego bytu będącego tym, co znaczone.<sup>77</sup>*

Powyższa struktura jest reminiscencją arystotelesowskiej organizacji życia. Lévi-Strauss pracuje na gotowym schemacie, który poprzez analizę strukturalną uzupełnia o kolejne antropocentryczne ustalenia. Antropolog porównując – wyłącznie ze względu na typ klasyfikacji – śmierć jednego człowieka do śmierci całego gatunku, używa kryterium językowego do postawienia granicy wewnątrz całościowego pojęcia życia. Poprzez stopniowanie wartości życia dokonuje się również stopniowanie wartości śmierci. Aby ugruntować swoją hierarchizację, autor powołuje się na klasyfikacje nauk przyrodniczych. Rozpoczynając od stwierdzenia:

---

<sup>77</sup> Ibidem, s. 305.

z *biologicznego punktu widzenia*, dokonuje próby obiektywizacji. Kryterium to jest jednak subiektywne. Lévi-Strauss, idąc za Arystotelesem, utrwała wypracowany kulturowo model organizacji życia. Skrajnie inaczej przedstawiłaby się owa analiza, gdyby uwzględniała życie jednostki jako całościową kategorię, której jedynym regulatorem jest śmierć. W tej sytuacji biologiczny (a więc ludzki) punkt widzenia mógłby doprowadzić do rozpoznania podobieństwa jednego człowieka do istnienia pojedynczego drzewa, którego liczba kwiatów, gałęzi oraz liści zestawiona zostałaby z włosami czy z paznokciami. Tymczasem zestawienie Lévi-Straussa wykorzystuje językowe kategorie w celach segregacji i separacji gatunkowej.

Słuchowisko Kajzara wyraźnie akcentuje wyłączenie zwierząt poza-ludzkich z obszaru życia pozytywnie wartościowanego w kulturze, ze względu na ograniczenia w artykulacji mowy. Babuś, z którym odbiorca tekstu nawiązuje relację niezwykle intymną, nie ma imienia, które mogłoby wyróżnić go z klasyfikacji gatunkowej. Podczas rzezi ma świadomość, że nikt go nie słyszy. Rzeczywiście, nie posiada przecież zdolności artykulacyjnych. Brak aparatu mowy automatycznie odbiera prawo do myślenia, świadomości, wreszcie do istnienia. Z drugiej strony, dzięki formie, jaką jest słuchowisko, świnia staje się właśnie słowem. Jak zauważy Ewelina Godlewska-Byliniak, w teatrze Kajzara, słowa są niczym rzeczy. Nie odsyłają przy tym do żadnej konkretnej, ściśle określonej rzeczywistości, ale stają się nią same. Rzeczywistość i żywioł języka, rozprzestrzenianie się sensów i nieustanny ruch jego znaczeń stanowią podstawową tkankę tekstów Kajzara. Język traktowany jest jako przyczyna pragnienia i środek jego niemożliwego spełnienia. To, co odnosi się do rzeczywistości językowej u Kajzara zawsze przekracza podmiot, który nie może istnieć poza nią.<sup>78</sup>

Kajzar zwraca uwagę słuchacza na fakt, że egzystencja człowieka z uwagi na ograniczenie komunikatów do systemu językowego, przebiega w separacji do otoczenia. Nieumiejętność skomunikowania się z innym gatunkiem przez tysiące lat stanowiła wystarczające uzasadnienie, by dowodzić, że temuż obcemu brak aparatu pojęciowego. Pozwala sądzić, że obcy nie myśli, nie czuje, nie ma świadomości, nie umiera. Człowiek, traktując wypracowaną historycznie formę komunikacji jako uniwersum, wyrażające „naturalne” prawdy o świecie, nie wchodzi w głębsze relacje z otoczeniem.

Krzykliwym głosem sprzeciwu wobec klasycznej struktury symbolicznej człowiek/zwierzę jest tytuł słuchowiska. Wyrażenie – *Koniec półświni* samo w sobie jest manifestem językowym. Półświnia to neologizm stworzony przez połączenie rzeczownika półtusza z oznaczeniem gatunkowym – świnia. Słowo „półtusza” podkreśla nową symboliczną formę, jaką zyskuje zwierze

---

<sup>78</sup> Por. Godlewska-Byliniak E., *Teatr w każdym moim paznokciu*, „Dwutygodnik” 2012, nr 87, URL: <http://www.dwutygodnik.com/artukul/3786-teatr-w-kazdym-moim-paznokciu.html>

po śmierci oraz przenosi jego ciało w obszar przedmiotu użytkowego. Dzięki zastąpieniu przyjętego w języku zwrotu słowem „półświnia”, odbiorca odzyskuje możliwość odkrycia w surowcu zwierzęcym uśmierconego życia. Zabieg ten pozwala dostrzec w pozornie neutralnym wyrażeniu „półtusza” kontekst szerszy niż ten, który wynika z tradycyjnego spojrzenia na tradycyjną funkcję zwierzęcego ciała. U Kajzara świnia, na przekór społecznym oczekiwaniom, pozostaje osobą, a nie przedmiotem. Dzięki obdarzeniu jaźnią nie staje się produktem symbolicznej przemiany.

Na moment przed dokonaniem się owego przesunięcia wyliczone zostają jego kierunki. Świńskie ciało zostaje rozłożone i stworzone na nowo. Wyrażające się w procesach organicznych życie zostaje przez człowieka odebrane i stworzone na nowo już nie jako ciało. Dzięki połączeniu z aktem kreacji, dokonany przez istotę wyższą, zewnętrzną, transcendentną, za jaką uważa się człowiek, to nieporadne zwierzęce ciało zyskuje formę idealną. Świnia zyskuje status łupu. Została w całości zawłaszczona przez ludzki system symboliczny, wyrażający się za pomocą gwałtu i przemocy. Gwałt i przemoc napisane zostały z dużej litery, przez co porównane są do wartości wyższych, do wartości samych w sobie. Zabieg ten dekonstruuje zasady językowe. Wskazuje na ich stroniczość i zależność od ukształtowanych konstrukcji kulturowych. W języku polskim z dużej litery pisze się m.in. nazwy instytucji, tytuły modlitw, nazwy dynastii, orderów i odznaczeń, czy słowo Bóg. Wszystkie te rzeczowniki uwikłane są w relację władzy, która strukturyzuje codzienność ludzi. Kajzar nadaje gwałtowi i przemocy podobny status. Nazewnictwo i w tym przypadku ortografia pozwalają na naturalizację, pominięcie czy wyparcie utylitarnej przemocy. I tak w przypadku ostatniej fazy rytuału za pomocą słów zmienia się również percepcja.

*Zbliża się chwila, gdy przetopią sadło z podbrzusza na skwarki i smalec. Mumifikacja. Rytuał, który pozwala zapomnieć, że zabijają. Zapomnieć o śmierci. Kotlety schab, szynka, słonina, boczek, żeberka, golonka, kaszanka<sup>79</sup>.*

Części ciała zostały przeobrażone w nowe formy. Za pomocą nadawania konkretnym częściom ciała (przypominającym ludzkie ciało) nazw produktów spożywczych umożliwia się pełne wyparcie konieczności pozbawiania życia innego gatunku w celu pozyskania mięsa. Redefinicja martwego ciała pozwala na odbieranie życia istocie, która żyje dzięki takim samym funkcjom organizmu, jakie towarzyszą życiu człowieka. Tymczasem człowiek, jak słusznie zauważono, odczuwa z powodu śmierci lęk.

---

<sup>79</sup> I H. Kajzar, *Koniec półświni*, op.cit., s. 156..



Gest oddania zwierzęciu języka nie ma na celu udowodnienia tożsamości przeżyć człowieka i świni. Wskazuje za to trafnie na niestabilną logicznie konstrukcję tego oddzielenia. Poprzez odwrócenie tradycji, stworzenie alternatywnego opisu relacji *homo/animal*, autor ukazuje symboliczny, a nie empiryczny wymiar epistemologicznego rozdziału. Nie ma bowiem racjonalnego powodu, żeby wyrugować ze świadomości skonstruowaną w słuchowisku osobowość świni. Nie ma też doświadczalnej wiedzy, pozwalającej taki konstrukt przyjąć. Jednak dzięki zdekonstruowanym przez Kajzara przesunięciom nasuwa się refleksja podważająca standardy i wytyczne zachodniej etyki. Bo właściwie co różnicuje fakt oddzielenia nas od obcych za pomocą kryteriów braku odpowiedniego koloru skóry czy braku narzędzi artykulacji mowy? Kajzar w przenikliwy sposób uprzedza potencjalne wyparcie.

*Przecież bezkarnie nie wolno sobie wyobrażać. Za wszystko się płaci śmiesznością i śmiercią. Nawet jeśli narracja nie jest techniką, jeśli jest miejscem, z którego się widzi, miejscem, które widzi. Lecz miejsca także nie mają te słowa. Są bez usprawiedliwienia i bez realnego alibi.<sup>80</sup>*

## **Ta świnia!**

Figura Kajzarowskiej świni, pomimo swej męskiej płci konotuje również problematykę konstruktu kobiecości. Świnia cierpi na liczne przypadłości kobiece, które wyliczały dotychczas feministyczne badaczki. Bohater słuchowiska jest wyposażony w niesłyszalny głos. To znaczy myśli, komunikuje się, ale dla panującego dyskursu nie ma to żadnego znaczenia. Wobec niego jest pozbawiony głosu, jest pozbawiony języka. Zupełnie jak kobieta w koncepcji Héléne Cixous, nie może się wypowiedzieć, bo będzie to śmieszne, niezrozumiałe, trywialne i emocjonalne. Po prostu nie będzie obiektywne. Obiektywizm, tak jak uniwersalizm, czy racjonalizm, przykrywa fallologocentryzm,

Świnia pozbawiona jest społecznego prawa do tożsamości przez wykluczenie jej spośród kręgu istot posiadających imię. Dla porównania, tradycyjnie kobieca tożsamość staje się kulturowo prawomocna dopiero wtedy, kiedy nazwisko przynależne do kobiety od urodzenia jest zastępowane nazwiskiem mężczyzny, którego obraz foniczny po ślubie uzupełnia.

---

<sup>80</sup> Ibidem, s. 160.

Sposób komunikowania się świni ze światem można postrzegać jako histeryczny. Jego język jest objawem hysterii. Świnia używa krótkich, emocjonalnych zwrotów, odzwierciedlających jego silne rozdarcie wewnętrzne, tymczasowe poczucie adaptacji do sytuacji, zmieniające się w jednej chwili w bunt przeciwko niewolącemu systemowi. Język świni odzwierciedla frustrację. Świnia mówi chaotycznie, ponieważ podąża za swoją wewnętrzną logiką dyktowaną odczuciami. Wreszcie uzewnętrznia swoje stany cielesne, komunikuje stany fizjologiczne i odzwierciedlające się w nich emocje. Histeria jest natomiast kategorią kobiecą. Kategorią nadaną poprzez dyskurs, w ramach którego kobieta dająca wyraz bliskości samej ze sobą, ze swoim ciałem i wynikającą z niego logiką nie może być zrozumiana. Może być jedynie włączona w obręb jednej z patologii, która posłużyła mężczyźnie do określenia normy.

Świnię łączy z kobietą także rytualny brud. Kobiece ciało w sposób odmienny od męskiego komunikuje swoją zwierzęcość, co stanowi pretekst do włączenia kobiety w koncepcję natury. Świnia jest istotą nieczystą w pełnym wymiarze swojego życia, a w kręgu judaistycznymi muzułmańskim również po śmierci. Kobieta jest obarczana nieczystością w okresach przemian fizjologicznych, kiedy jej ciało się zmienia, stając się wizualnym znakiem wymagającym ukrycia. Kobieta staje się nieczysta podczas menstruacji, w okresie ciąży i po urodzeniu dziecka. Okres rytualnego brudu wydłuża się, jeżeli owocem reprodukcji jest kolejna kobieta. Naznaczenie żeńskiego ciała symbolicznym piętnem deprecjonuje znaczenie zachodzących w nim procesów, ale i unieruchamia je w ramach panującego dyskursu. Ciało kobiety, obwarowane nakazami i zakazami staje ciałem kulturowym.



Problem ten ilustruje praca Anny Baumgart pod tytułem *Bombowniczka*. Prezentowana rzeźba przedstawia kobiece ciało w stanie ciąży. Przedstawiona dziewczyna jest prawie naga, wyzbyta jest natomiast potencjalnego wstydu z tym związanego. Jest wyprostowana, ma napięte mięśnie i ściśnięte pięści. Na jej ciało nałożono dwa elementy. Pierwszy z nich to czerwona tkanina, przepasująca biodra, która zamiast ukrywać rażące obyczajowo miejsca, podkreśla obecność narządów płciowych, stając się dla nich ramą. Drugi to maska świni, uniemożliwiająca poznanie rysów twarzy bohaterki.

Ciało kobiety wydaje się być akceptowane przez jego posiadaczkę. Stoi ona pewnie, choć zaciśnięte pięści sugerują, że spodziewa się konfrontacji. Nic dziwnego. Wizerunek nieukrywający zakazanego znaku, jaki stanowi ciężarne ciało, jest nieakceptowany społecznie. Ta reprezentacja pozbawiona jest wstydu. Jest świństwem. Stąd też zapewne zamiast twarzy kobiety, z której można by odczytać emocje związane z doświadczeniem metamorfozy ciała, odbiorca widzi oblicze świni. Kobieta, która czuje się pewnie, staje się zagrożeniem. Mogłaby chcieć odebrać społeczeństwu swoją zawłaszczoną cielesność. Taka kobieta, niebezpieczna wojowniczką, nie może ujawniać swojej tożsamości. Wiązałoby się z tym zbyt duże ryzyko zwielokrotnienia identyfikacji. Bomba zmieniająca strukturę materii. Uzupełnienie sylwety o świńską twarz jest gestem nadanym z zewnątrz; hamulcem, który zabrania odzyskać kobiecie prawo do ciała.

Zastąpienie kobiecej twarzy ryjem świni ewokuje deprecjację, pogardę i ośmieszenie. Świnia istnieje w kontekście tego dzieła jako symbol rozpasania, nieczystości, niczym nieskrępowanej seksualności, niepohamowanej płodności i zbliżenia z naturą. Praca Baumgart dekonstruuje kulturowy wzorzec Matki, której ciało nie powinno mieć formy. Ukryte w szerokich, workowatych strojach, zostaje pozbawione prawa do seksualności. Kobieta w ciąży powinna podporządkować się potrzebom społecznym, pozostać ze swoją biologicznością poza wzrokiem, a nie komunikować, że ludzki związek z ekosystemem wcale nie ma charakteru kreacjonistycznego.

Nałożenie (nakładanie) kobiecej postaci maski świni nie mogłoby się odbyć bez skonstruowania gatunkowego wizerunku tego zwierzęcia w sposób jednoznacznie pejoratywny. Symbolika świni jest zbieżna ze znaczeniami ewokowanymi przez akceptującą swoje ciało kobietę. Obie grożą demaskacją wypieranej przez kulturę zwierzęcości człowieka; kobieta z uwagi na łączącą się z nią seksualność i w konsekwencji prokreację; świnia ze względu na podobieństwo fizjologiczne. Helmut Kajzar w swojej twórczości zdołał zanalizować także to pierwsze zagrożenie.

## **Gwiazda – czarna dziura**

*Gwiazda* – ten monodram autorstwa Helmuta Kajzara jest zaprojektowany jako m.in. opowieść kobiety i o kobiecie. Autor wykorzystuje popularną metaforę teatru życia, aby prześledzić kulturową maskę kobiecości. Gwiazda pojawia się wcześniej w *Paternoster*. Dla tej komiczno-tragicznej postaci Kajzar napisze w konsekwencji cały monodram. W pierwszym dramacie kobieta ta starzeje się w przyspieszonym tempie. Nie potrafiąc znieść starości, aby zachować swoją godność, wykorzystuje środki teatralne.

*Gwiazda kłania się ceremonialnie. Klęka. Puka w zapadnię. Scena się rozstępuje. Powolotku Gwiazda zapada się pod scenę. Pada różowy śnieg. Gwiazda się uśmiecha, ale w żadnym wypadku nie posyła całusów, nawet jeźeliby miała na to ochotę. Gwiazda bowiem umiera w tej chwili.*<sup>81</sup>

Tekst *Gwiazdy* może być traktowany jako nawiązanie do tej sceny. To, co kobieta ma do powiedzenia jest jak gdyby wspomnieniem starej aktorki, która przypomina sobie swoje role. Taką interpretację tekstu dostrzegamy w produkcji teatru telewizyjnego z 1978 r. w reżyserii Zdzisława Wardejna, gdzie aktorki w dostojnym wieku: Maja Komorowska, Wanda Lothe-Stanisławska i Karolina Lubieńska wcielają się w różne role teatralizowanego życia Gwiazdy, widziane jakby zza kotary wspomnień o młodości.

Monolog bohaterki pozwala obserwować, w jaki sposób osoba ta nie tyle stwarza się pod wpływem relacji z otoczeniem, co jest stwarzana w ramach dyskursu. Kobieta ta mówi sama o sobie – *pracuję w archetypie*, ironizując na temat swoich zewnętrznych uwarunkowań. Kajzar prezentując swój tekst, zwraca uwagę na fakt, że to nie przede wszystkim literatura ani nie tradycja przekazują informacje o kondycji kobiecości w kulturze europejskiej. Komunikat związany z formą istnienia kobiety wpisany jest w jej wytwarzane kulturowo ciało stanowiące jednocześnie w kajzarowskim ujęciu kostium. Gwiazda mogłaby z równym prawdopodobieństwem wejść do garderoby i zamiast jednej z setki sukien, odwiesić na wieszak swoje ciało; ciało występujące jako przedmiot; ciało jako rekwizyt postrzegany w dyskursie, jako element najważniejszy do stwarzania kobiecej roli w teatralizowanej codzienności. Na wątek ten zwróci uwagę Ewa Ignaczak, wcielając się w rolę Gwiazdy w przedstawieniu Henryka Dąbrowskiego.<sup>82</sup> Wytworzony przez męską postać kontrast z zaprojektowaną w dramacie rolą

<sup>81</sup> H. Kajzar, *Paternoster*; [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977, s. 45.

<sup>82</sup> E. Ignaczak, *Gwiazda*, Sopot, Teatr Stajnia Pegaza, premiera: 1 marca 2008 r.

płciową wzmacnia kierunek społecznych oczekiwań w stosunku do kobiecości. Choć sama reżyserka na pytanie, dlaczego obsadziła w tej roli mężczyznę odpowie:

*Pozwala to uniknąć spektaklowi „kobiecego” myślenia, czyni go bardziej uniwersalnym. Bohater mężczyzna pozwolił mi nabrać odpowiedniego dystansu do tekstu. Poza tym chyba wolę pracować z mężczyznami.*<sup>83</sup>

Najważniejsze dla tej wypowiedzi okazuje się uwewnętrznione u reżyserki wartościowanie męskiego myślenia jako uniwersalnego, tym samym kobiecego jako mniej wartościowego. I w tym przypadku fallologocentryczna całość powstaje dzięki połączeniu pojęcia uprzywilejowanego z pojęciem podporządkowanym. Uniwersalizm męskiego podmiotu jest przez opracowującą tekst Kajzara reżyserkę strukturą oczywistą, niewymagającą dyskusji. Jednak z tego dramatu można wyczytać szeroko sproblematyzowaną strukturę płci kulturowej.

Kajzar mierzy się z uwikłaniem kobiecej cielesności w liczne konteksty. Podejmując ten temat, problematyzuje myślenie o kobiecej tożsamości, zadając pytanie o możliwości rozwoju indywidualnego kobiecego „ja”. Ostatecznie tekst denaturalizuje kobiecą perspektywę i pokazuje, w jakich ramach ona funkcjonuje. Właściwie odpowiada na pytanie, za pomocą jakich mechanizmów została ona ograniczona. Dzięki wglądowi w myśli aktorki odbiorca może dostrzec, gdzie zostały postawione jej bariery. Obraz uzupełnia zewnętrzne spojrzenie na Gwiazdę, wplecione epizodycznie w pierwszoosobową narrację. Obie narracje sytuują zresztą kobietę jako *Obcą*.

W notatce spisanej na marginesie tekstu, autor tłumaczy sens włączenia kobiety w koncepcję człowieka przybierającego rozmaite maski.

*Gdzieś tu leży sprzeczność „w samym założeniu”. Jakiś błąd. Wspominam próbę generalną Gwiazdy w Prochowni.*

*Było po północy.*

*W ciszy.*

*Wielkie aktorki grały*

*dla siebie, dla siebie*

*i nawzajem,*

*dla pustych przestrzeni.*

---

<sup>83</sup> M. Baran, *Unikam kobiecego myślenia*, [wywiad], 28.02.2008 r., URL:[http://cjpgazeta.pl/CJG\\_Trojmiasto/1,109143,4974295.html](http://cjpgazeta.pl/CJG_Trojmiasto/1,109143,4974295.html)

*Grąły swoją wspólną  
jedną rolę. Były  
fachowe, precyzyjne,  
były jak Matki  
krojące chleb i jak te,  
które myją ciała,  
jak widzimy...  
Wyszły zbierać  
ziola,  
zabijały baranka,  
bieliły prześcieradła.  
Wracały do początku<sup>84</sup>.*

Gwiazda jest więc kobietą, która cały czas odgrywa siebie. Wytwarza swoje reprezentacje. Kajzar jakby chciał potwierdzić rozpoznanie Jacques'a Lacana, o tym, że kobieta nie istnieje. Gwiazda występuje i występowała zawsze jako jedna z wielu swoich ról. Występuje w jednymz wielu swoich strojów. Wszystko, czego odbiorca potrzebuje się dowiedzieć o bohaterce, pozostawiło ślad na jej sukniach, w które ona na nowo się ubiera, przyjmując różne role społeczne: matki, rewolucjonistki i staruszki. Narracja, przewrotnie, mimo formy monologu, okazuje się zewnętrznym spojrzeniem na bohaterkę. To odbiorca może ją osądzić, nazwać, sklasyfikować. Takie rozwiązanie sugeruje zewnętrzny głos narratora.

*Wolę czynność dopełnienia, rekonstrukcji, projektowania sukien zostawić Wam, którzy  
zechcecie dojść do granic, do których Gwiazda doszła.  
I osądzicie ją,  
i skażecie,  
i narodzicie ją,  
i nazwiecie imieniem,  
bo Gwiazda dotąd nie nosi żadnego imienia<sup>85</sup>.*

Wszystko, co chciałaby Gwiazda przemilczeć zostało wypisane na jej sukniach, na jej ciele, które zawsze jest wystawione na pokaz. Suknie, jak sama Gwiazda przyzna, pokryte są plamami

---

<sup>84</sup> H. Kajzar., *Gwiazda*, [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977, s.130.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 143.

z potu i łez. Noszą ślady winy i upodlenia. Suknia jest ciałem. Ciało jest jedną z sukni. Jej ciało, tak jak i strój, jest dla niej obce. Jest własnością społeczną, wytworem innych, bez których nie może istnieć. I Gwiazdy ostatecznie tak naprawdę nie ma.

*Ktoś mnie rozbiera!*  
*Oderwał mi głowę,*  
*odkręcił ręce,*  
*rozdziera nogi,*  
*odstłonił brzuch.*<sup>86</sup>

Ciało aktorki można ściągnąć, rozczłonkować. Można rozebrać ją z ciała. Oto cena bycia odwróconym obrazem człowieka. Nie ma wyboru. Musi się poddać. Musi zrezygnować z ciała, jednocześnie tylko ciałem pozostając. Funkcjonuje w dyskursie jak zwierzę. Jak bohater *Końca póświni*. Opis rozbierania kobiety jest ludzako podobny do opisu rytuału mistycznej przemiany narządów wewnętrznych świni w produkty spożywcze. Obie postacie włączone są w relacje uprzedmiotawiające w ramach struktury fallologocentrycznej, która je współtworzy i która je fizycznie ogranicza. Obie zredukowane zostały do ciała. Aktorka, odgrywając rolę matki, bycie matki sprowadza do stanu cielesnego. Grając rewolucjonistkę – jak jej się wyrzuca – politykę sprowadza do potrzeb jedynie materialnych. Wszystko po to, by przyznać w końcu, że w kobiecie nie może być ideologii. Może być w niej dostrzegane najwyżej ideologiczne zniekształcenie. Musi funkcjonować jak krzywe zwierciadło. Zawsze więc to, co miałaby wypowiadać musi budzić śmieszność. W roli rewolucjonistki może pokusić się jedynie o infantylną trawestację Marksa.

Wszystko, co ta kobieta odbiera i przetwarza łączy się z jej ciałem. W ramach dyskursu Gwiazda zmuszona jest zrezygnować z siebie. To, co jest związane z nią samą uważa za przeklęte. Jej potrzeby, jej popędy nie mogą mieć większego znaczenia. Nie mają prawa bytu. Zostają unieważnione. Gwiazda jest ciałem społecznym. Ta kobieta analizuje siebie, powielając swoje reprezentacje powstałe w fallologocentrycznym porządku. Podlega tym samym mechanizmom, co opowiadająca o Gwieździe reżyserka Ewa Ignaczak, której stosunek do bycia kobietą wspiera obowiązujący dyskurs.

*Wir żądań społecznych*  
*odrywa mnie od przeklętego kręgu*  
*niezłatwionych problemów psychicznych.*<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Ibidem.



Wyznaczą sobie również dyskursywne cele:

*Trzeba się zredukować do najprostszycb potrzeb. Znieruchomieć, chytrze milczeć.*

By ostatecznie przyznać:

*Moje ciało jest bez wartości.  
Oczywiście można jakąś cenę ustalić,  
w końcu jestem własnością  
publiczną.<sup>88</sup>*

Gwiazda uwewnętrznia wytworzone w ramach dyskursu reguły, które mają odpowiednio lokować jej płęć kulturową. Jest zależna od męskiego spojrzenia. Wszystko, co robi i mówi jest naśladownictwem. Jest kobietą, co znaczy, że jest *mimesis*. Jak zauważa Irigaray, mimetyzm jest zjawiskiem przypisywanym kobiecie od wieków. Kobieta bez końca zmuszona jest do odtwarzania męskich wzorców, a więc do przyjmowania odciskanego na niej piętna, nie mając możliwości przyswojenia owych reguł, zaadaptowania ich do swoich potrzeb. Funkcjonuje w zgodzie z nimi bez rozszerzenia ich o rozpoznania indywidualnego „ja”. Odwzorowanie to jest konieczne. Inaczej, warunkujący wzorce męczyzna nie mógłby się (samo)odzwierciedlić<sup>89</sup>. Jędyną możliwą kondycją kobiety jest więc reprodukcja męskiej formuły w taki sposób, aby żyć w zgodzie z systemem patriarchalnym. Uświęcenie znaku prymarnego, wytworzonego przez męczyznę, musi być równoległe z deprecjacją kopii wytworzonej przez kobietę. Dlatego zachodzi konieczność odwrócenia obrazu autonomizującego się w lustrze *Innego*. Rzeczywiście, w tym ujęciu kobieta jako „ja” nie istnieje.

Gwiazda rozpozna się jako uprzedmiotowiona za pomocą symbolicznego zwierciadła.

*Patrzę na mnie jak na aktorkę. I tak samo słuchają. Nie kłamię. Ja tylko ubarwiam prawdę. Mój zawód jest taki. Zawsze tylko na podobieństwo.*

---

<sup>87</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>89</sup> Por. L. Irigaray, *Ta płęć...*, op.cit.

*Nawet nie mogę mieć pretensji, jeśli odwrócą się plecami. Jestem sztuką. Dziełem sztuki. I słusznie, że patrzą na mnie jak na rzecz. Tylko z głupoty i rozdwojenia się skarżę.*<sup>90</sup>

Wnioski, a zatem myśli formułowane w języku męskim, podnoszone przez kobietę, nie mogą być traktowane poważnie. I kobieta nie traktuje więc poważnie tego, co myśli, tego, co mówi czy tego, co czuje. W roli przykładowego, odwróconego znaku kobieta odbiera sobie prawo do pozytywnej oceny siebie. Do odbioru innych kobiet. Męstwo jest bowiem pożądane i „uniwersalne”. W teatrze należy być mężczyzną. Lub być kobietą po to, aby swoją trywialnością podkreślać powagę mężczyzny; w teatrze i w codzienności. W męskich słowach wyrażony został ład świata obiektywny i uniwersalny. Prawdziwy, aż nie rozważy Gwiazda konstrukcji prawdy. Gwiazda jak świnia mówi, ale w rzeczywistości jest niemową. Każe mówić jej Witkacy w *Jedynym Wyjściu*, ale ona sama podważa swoje jakiegokolwiek kompetencje w tym zakresie. Jest mizoginką. Jest antynarcyzem, jak określiłaby ją Cixous, której zdaniem kobiety zostały wytresowane tak, aby nienawidzić siebie, aby być swoimi największymi wrogami, aby móc skuteczniej realizować męskie interesy.<sup>91</sup> Nie może Gwiazda, będąc kobietą, mieć cokolwiek wartościowego do powiedzenia. Nie może się odnieść do niczego, co nosiłoby znamiona uniwersalności, a istniałoby niezależnie od mężczyzny.

Cixous wspomina także o powszechnym wstydzie towarzyszącym kobietom próbującym wypowiadać się publicznie. Kobieta w opinii stwarzającego ją społeczeństwa nie może wygłosić ani też stworzyć czegoś, co byłoby dyskursywnie pełnowartościowe. Wstyd, który pojawia się u kobiet mających prezentować swój punkt widzenia jest – według Cixous – wytworem społecznym. Ramy kultury skonstruowane są tak, aby nie znalazło się w nich miejsce na stwarzające kobiece spojrzenie. Patrzącym może być tylko mężczyzna. Kobieta jako lustrzane odbicie może być tylko oglądana.

*Czuję, że wszyscy patrzą na mnie.*

*Ktoś patrzy przez lornetkę.*

*Śledzi.*<sup>92</sup>

Bycie obrazem, dziełem sztuki, jak określa się Gwiazda, wymaga redukcji siebie do wizerunku. Sytuacja taka wymusza rozróżnienie o charakterze estetycznym. Kobiece piękno nie

<sup>90</sup> H. Kajzar, *Gwiazda*, op.cit., s. 133.

<sup>91</sup> Por. H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, op.cit.

<sup>92</sup> H. Kajzar, *Gwiazda*, op.cit., s. 135.

może być równe z męską urodą. Laura Mulvey uznała za paradoks fallologocentryzmu fakt, że system ten buduje wrażenie ładu świata, opierając się o obraz wykastrowanej kobiety. Jak zauważy, to właśnie idea kobiety stanowi oś tego systemu. Dostrzegalny brak u kobiety pozwala fallusowi na symboliczną dominację. Przedstawiane więc formy żeńskie utrwalają obowiązujący porządek. W ostatecznym rozrachunku kobietę wyrazi tylko kastracja. Ma więc ona w tym systemie podwójną rolę. Kształtuje świadomość patriarchalną, funkcjonując jako symbol zagrożenia kastracją, a także podnosząc swoje dziecko do rangi kolejnego symbolu. Na tym kończy się jej wkład w procesie wytwarzania fallologocentrycznej nieświadomości. W kulturze patriarchalnej, jak zaznaczy badaczka, kobieta jest znaczącym elementem męskiego symbolicznego porządku, gdzie człowiek oznacza mężczyznę. Mężczyzna dzięki wytworzeniu symbolu kobiety może przenieść swoje fantazje i obsesje na nią – tę, która jest nosicielką, lecz nigdy nie twórczynią znaczenia. Popęd seksualny, przypomina Mulvey, jest przyjemnością wynikającą z patrzenia na *Innego* jak na przedmiot.<sup>93</sup> Obraz kobiety stanowi surowy materiał dla spojrzenia mężczyzny, które nadaje kobiecie znaczenie przedstawienia. Kobieta, będąc reprezentacją, oznacza kastrację i uruchamia mechanizmy podglądactwa oraz fetyszyzmu, aby zamaskować groźbę, jaką stanowi.

Gwiazda odczytywana może być również jako nieświadomy przedmiot skopofili. Bohaterka monodramu przymierza coraz bardziej zdobne suknie, gdy odtwarzać ma role królowych i szlacheckich dziewcząt. Suknie jej zdobią brylanty, cekiny, świecidełka. Elementy stroju kobiecego dostosowane są do funkcji kobiety – obrazu. Paciorki, falbanki, wstążki przyciągają uwagę patrzącego. Wywołują jednocześnie śmiech. Nie są poważne. Przy tej okazji Gwiazda przypomina sobie, jak sam Józef Szajna, męski niepodważalny autorytet, drwił z jej aranżacji. Wizerunek kobiety musi być zniekształconym naśladownictwem męskiego stroju. Mundur, frak czy żupan mają zachwycać, ale i onieśmielać. Są znakami wymuszającymi szacunek i poważanie. Nie przystoi robić uwag do wyglądu mężczyzny. Nieakceptowane społecznie jest (zakaz wspiera również prawo) pozwalanie sobie na dowcipne uwagi dotyczące munduru. Estetyka męskiego ubioru współgra z mechanizmami władzy. W konsekwencji tego mężczyzna widziany (widzący) jest jako przystojny, a kobieta oglądana jako piękna. Kobiece piękno zawsze prosi o uwagę. Błaga o akceptację. Istnieje tylko jako reprezentacja. Jej przedmiotowe bycie definiuje męski podmiot.

*Nigdy nie jestem piękna.*

*Chyba w rękach ukochanego.*

---

<sup>93</sup> Por. L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, tłum. Jolanta Mach, [w:] A. Helman, *Panorama współczesnej myśli filmowej*, Kraków 1992.

*Wtedy też nie jestem piękna, ale prawdziwsza.*<sup>94</sup>

Gwiazda, aby być, wymaga dopełnienia. Jej istnienie ma sens o tyle, o ile może służyć spekulacjom mężczyzny; jeżeli może istnieć jako reprodukcja jego odwróconego wizerunku. Kajzar sytuuje ją w relacji porządku uzupełnienia. Obdarza ją wiedzą o swoich społecznych zobowiązaniach.

*Ubierałam kobiety w spodnie (...) Nosłam to, w co ludzkość się ubierała. Boże, co ja mówię! I co ja jeszcze będę mówić. Nie jestem intelektualistką, mam potok, raczej młynek w głowie i uosabiam typ.*<sup>95</sup>

Głębsza refleksja jest dla niej powodem do ukarania samej siebie. Gwiazda – przystosowana do swej kulturowej roli – odbiera, sobie prawo do sądów o charakterze ogólnym. Inaczej niż knur podczas swej rzezi, który pozwalał sobie na ciąg logicznych, uporządkowanych w ramach dyskursu interpretacji. Porównanie to uzmysławia, że świnia z uwagi na głębsze oddzielenie jej od mężczyzny w sferze komunikacyjnej nie zinternalizowała tak mocno jak kobieta przygotowanych dla niej norm.

Dodatkowo Gwiazda wikła się (pozwala być wikłaną) w symbolikę grzechu. Poczująca się do istnienia w relacji z archetypicznym wężem utożsamianym ze złem. Wojciech Michera w pracy poświęconej hybrydycznemu wizerunkowi kobiety i węża, stanowiącemu symbol grzechu pierwotnego, obecny w przedstawieniach ikonograficznych od XIV w., dostrzega w tejże figurze reminiscencję tradycji antycznej, polegającej na przedstawianiu kobiety jako źródła zła. Połączenie w jedną postać Ewy i żmii obrazuje dyskurs teologiczno-moralny, traktujący grzech jako lubieżność, zwodnicze piękno, wizualne złudzenie, czy też manipulację słowną, czyli wszystkie te cechy, które od wieków przypisywane są kobietom.<sup>96</sup> Michera rozpoznaje w chrześcijańskim kodzie symbolicznym uobecnienie wątku kulturowego, którego źródła dopatruje się w postaci Echidny pojawiającej się w *Theogonii* Hezjoda. Wizerunek kobiety-żmii odcisnął piętno na rozumieniu kobiecości. Uobecnienie tego motywu uwidacznia się również u Hezjoda, Plotyna czy Orygenesusa. Michera, analizując teologię zła, zwraca uwagę na to, że zło istnieje przez to, iż nie jest dobrem. Jego źródłem nie jest żadna materia. Feminizacja rajskiego węża stanowi szczególną kwalifikację zła, ewokującą takie pojęcia jak różnica, złudzenie, pożądanie, pokusa czy zdradliwość słowa lub obrazu. Koncepcja kobiecego kłamstwa formuje się już na poziomie

<sup>94</sup> H. Kajzar, *Gwiazda*, op.cit. 132.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>96</sup> Por. W. Michera, *Piękna jako Bestia. Przyczynek do teorii obrazu*, Warszawa 2010.

komunikacji między szatanem a kobietą. W jaki sposób szatan przemówił w raju do Ewy i nakłonił ją do grzechu? Język ten nie mógł być tożsamy z językiem, w jakim komunikował się Adam, gdyż słowa sprzed upadku nie dopuszczały możliwości kłamstwa. Poprzez połączenie węża z Ewą rozwiązany zostaje problem braku u węża odpowiednich narządów artykulacyjnych. Obdarzenie węża – symbolu zła – częścią ciała kobiety konotuje odczucia lubieżności z jednej strony, z drugiej zaś – fałszywej niewinności.<sup>97</sup> Kajzarowska Gwiazda również spotyka się z wężem, tworzy z nim jedną istotę:

*W nocy na jawie  
rozdwojony język  
oślnił mi twarz.(...)  
Spali sukienki moje,  
spopieli język mój!<sup>98</sup>*

Gwiazda dostrzega swoje bycie odwróconym odzwierciedleniem wartości prymarnych. Swoją kondycję pojmuje w kategoriach podporządkowanego znaku, koniecznego uzupełnienia. Wielokrotnie zaznacza, że nie należy do siebie. Bycie kobietą jest dla niej równoznaczne z byciem przedmiotem w rękach podmiotu, gdzie rolę kształtującą ma patriarchalna kultura. Aktorka jest podporządkowana w sposób aktywny, opracowując nowe reprezentacje. Nie pozostaje zatem bierna. Jest niezbędną częścią współkształtującą i dopełniającą fallogocentryczny porządek.

Jak zauważa Michera, utożsamianie kobiety ze źródłem zła, z grzechem sytuuje mizoginizm jako fundamentalną kategorię kulturową, szeroko powiązaną z wieloma innymi dyskursami, których obecność i różnorodność w *Kompleksie Echidny* autor wielokrotnie wskazuje. Antyfeministyczne reprezentacje kobiecości pozwalają zobaczyć ją jako wtórną wobec mężczyzny. Dla Michery nie jest to jednak znak bierności kobiety, ale pretekst do utożsamienia kobiety z męską aktywnością. Kobieta, jak zwraca uwagę Michera, i dla Lacana, i dla Žižka jest symptomem mężczyzny, przy czym dla słoweńskiego badacza, oznacza to, że istnienie mężczyzny sytuowane jest pojęciowo niejako na zewnątrz. Kobiecość staje się symbolem grzesznej mediatyzacji. Mizoginizm w tym kontekście jest dążeniem do poznania pozbawionego zapośredniczenia. Jest dążeniem do powrotu do stanu dziewiczego.

Gwiazda przystaje na kondycję bycia hybrydą węża. Nie ma w niej tego buntu, który pojawiał się u zarzynanej świni. Bohaterka, choć przyznaje, że pełzanie jest wbrew naturze

---

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Kajzar H., *Gwiazda*, op.cit., s. 128.

ludzkiej, określa siebie mianem pełzającej. Mówi, że przez całe życie pełza, upada, czołga się, wije i znów pełźnie. Ruch, którym opisuje przemieszczanie się swojego ciała, jest ruchem węża. Gwiazda w warstwie językowej przemienia się w gada budzącego wstręt. To uczucie żywi sama do siebie.

Wstręt, jak zauważa Kristeva, nie pochodzi z braku czystości czy zaburzeń zdrowotnych, ale wiąże się z tym, co zaburza porządek, system i społeczną tożsamość. Status wstrętu jest dwuznaczny. Wstrętne jest wszystko, co podważa panujące normy.<sup>99</sup> Gwiazda uwewnętrznia społeczny wstręt. Zdaniem Kristevej wstręt do siebie jest szczytową postacią postrzegania przez siebie podmiotu, który zauważa nagle, że każdy z jego przedmiotów uwarunkowany jest stratą stanowiącą podstawę dla jego bytu. Wstręt byłby więc uznaniem, że sens, język i pragnienie bytu kształtują się w wyniku braku. Jest on odczuwalny przez ciało i w ciało skierowany.

Kajzarowskiej Gwieździe również zbiera się na wymioty. Wstręt wywołuje u niej widok siebie (swojego ciała) w lustrze. Nazwie się worem mięsa. Poniżej uprzednio skonstruowaną kategorią.

*Mam siną twarz... Gdzieś idę... Muszę przemilczeć coś ważnego... Aha... Uczesać włosy... Przyglądać przedziłek w środku siwych włosów. W ciągu kilku dni... Wór mięsa naprzeciwko w lustrze. Proszę mnie nie oślepić. Nie świecić mi w twarz. Jeszcze tylko przedziłek. Nic nie wiem. Nie chcę z tym mieć nic wspólnego... kapelusz... Czego się trzymać? Jakiego kłamstwa? Ze strachu jest mi źle. Będę wymiotować.<sup>100</sup>*

Kristeva, odnosząc się do lacanowskiej teorii lustra, przyznaje, że wstręt nie istniałby, gdyby nie przyjemność. Uważa, że podczas gdy przedmiot (obiekt) małe „a” („i”) pragnienia rozpada się wraz z rozbitym lustrem, w którym „ja” zostawia swój obraz, by przegłądać się w *Innym*, to, co wstrętne wyznacza granicę, w której *Inny* odrzuca „ja”. Dzięki temu podmiot nie może zatracić się w przyjemności, *Inny* bowiem wytwarza w nim wstręt.<sup>101</sup> Wstręt Gwiazdy do jej ciała stanowi granicę przyjemności związanej z pożądaniem. Pęknięcie tych dwóch odczuć wiąże się z przegłądaniem siebie i swojej niedoskonałości w obliczu mężczyzny. Zwrot myśli w kierunku bycia postrzeganą uruchamia u bohaterki monodramu skojarzenie z rodzicami.

*Dupa z kauczuka,*

<sup>99</sup> Por. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tł. M. Falski, Kraków 2007.

<sup>100</sup> H. Kajzar, *Gwiazda*, op. cit, s. 133.

<sup>101</sup> Por. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, op.cit.

*szczęścia poszuka. (...)*  
*Kto się śmieje ze mnie?*  
*Nie wolno!*  
*O tu mam suchą dziurę*  
*i mnie boli.*  
*Całkiem bez krwi.*  
*Dziura się pali,*  
*to ja się palę,*  
*palę się,*  
*ja*  
*się*  
*palę.*  
*Tatusiu!*  
*Mamusiu!*<sup>102</sup>

Ciało jest napełnione znaczeniami, ponieważ przejawia się w nim libidalna energia, pamięć intymna. Jest ono miejscem doświadczeń ludzkich o charakterze wewnętrznym, miejscem odczuć fizycznych i psychicznych, ale i płaszczyzną doświadczeń zewnętrznych związanych z otaczającą rzeczywistością. To, co poprzez ciało trafiło do środka, zostało przefiltrowane i wraca, na przykład w postaci historycznego monologu Gwiazdy. Odnosi się ona do swojej pokastracyjnej blizny. W swej bezradności wraca do perspektywy dziecięcej, przywołując obraz *Innego* w postaci ojca i matki. Porządek w histerii zostaje jednak zachowany. W pierwszej kolejności zwraca się do konstytuującego ją mężczyzny.

Kobieta i świnia nawzajem partycypują w swych losach w porządku fallologocentrycznej kultury. Cieleśność kobiety przypomina jej samej (i zewnętrznemu spojrzeniu) to właśnie stworzenie, gdy zbliża się ona do śmierci. Na starość aktorka trafia do domu opieki. Jej wspomnienia z tamtego okresu, opisy przestrzeni, w jakiej się znajduje, łudzaco przypominają sytuację knura z *Końca półświni*. Gwiazda przebywa w zamknięciu, w ciasnej sali zamieszkannej przez pięć osób. Nawet tu nie pozwala sobie na bunt. Gwiazda w ogóle nie narzeka. Jest podporządkowana rządzącym jej życiem regułom. Winą, jaką w sobie nosi jest jej ciało, w najgorszym z możliwych dla społecznego spojrzenia stanie. Jej ciało jest stare, przez co nie ma już skopicznej wartości. Wzbudza z wielokrotny wstręt. Jej status, tak jak i innych

---

<sup>102</sup> H. Kajzar., *Gwiazda*, op. cit, s. 130.

przebywających z nią w domu opieki osób, w ogólnie przyjętym systemie wartości jest podobny do pozycji zwierzęcia.

*Zawsze mieszkałam w pokojach  
pięcioosobowych, ale moje współmieszkancki szybciej  
umierały albo odwożono je  
(...)  
Bałam się dnia, w którym  
zacznę robić pod siebie.  
Taki dzień jednak przyszedł.  
(...)  
że na dole, na podwórzu  
były garaże i chlewik  
dla świń. Siostry hodowały świnki.  
Zarzynano je na święta.  
Nic nie jadłam.<sup>103</sup>*

Gwiazda zostaje zamknięta w przestrzeni wykluczającej z publicznego widoku osoby cielesnie zniedołężniałe. Oglądane stare ciało przypomina o śmiertelności, wykrzykując prawdę o biologiczności człowieka. Stare ciało wymaga wyrugowania z dyskursu. Gwiazda nawet przed śmiercią akceptuje zewnętrzne zarządzanie swoją cielesnością. Osoby, które towarzyszą jej w beznadziejnym trwaniu, umierają albo zostają zabierane. Ktoś z zewnątrz je zabiera, dysponując ich cielesnością. To jedyne zmiany, które urozmaicają pozbawione czasu trwanie. W trwaniu tym kobieta zwraca uwagę na słabość swojego ciała, która ostatecznie utożsami ją z wyobrażeniem świni. Dzięki tym zmianom Gwiazda wie, że czeka na swoją kolej, tak jak bohater *Końca półświni*, który oczekiwał na wypełnienie swojej roli, obserwując, jak inne zwierzęta znikają. W końcu i kobieta przestaje panować nad odruchami fizjologicznymi. Staje się całościowo skalana.

Świnia, której ogranicza się przestrzeń do życia tak, aby upchnąć maksymalnie dużo osobników na minimalnej przestrzeni, również brudzi się własnymi odchodami. Nie jest to cecha gatunkowa. Świnia mająca do dyspozycji dużą przestrzeń i swobodę ruchu oddaje kał dokładnie w przeciwległej części wybiegu niż ta, w której sypia czy je. Rzadko w obręb percepcji człowieka wchodzi świnię, które mogą żyć w dużej przestrzeni, dlatego społecznie postrzega się je jako zwierzęta brudne, również fizycznie. Gwiazda odczuwa wspólnotę cielesną bliskość ze świnią,

---

<sup>103</sup> H. Kajzar, *Gwiazda*, op. cit, s. 140.



dlatego gdy dostrzeżę za oknem miejsce przechowywania tych zwierząt, uświadamiając sobie ich przeznaczenie, odmawia przyjmowania jedzenia. Następuje pełna identyfikacja na planie symbolicznym.

Punkt wyjścia *Końca polświni* jest zbliżony fabularnie do zakończenia *Gwiazdy*. Oba teksty są zastosowanym w praktyce manifestem teatru metacodziennego, poddającego dekonstrukcji społeczne klasyfikacje życia. Kajzar odważnie pyta o życie jako takie. Jak sam doprecyzuje, pyta o życie w jego kosmicznym fenomenie. Poszukiwany przez niego kosmos wyklucza hierarchizację i klasyfikację. Wpisuje się tym samym w tradycję myśli poszukującej alternatywy dla antropocentryzmu i fallologocentryzmu. Tradycję, która w kręgu europejskim wyrasta z pojęcia metampsychozy postulowanej przez Pitagorasa. Sięgając do niej, Kajzar odślania porządki wspierające się na pozornym obiektywizmie, dekonstruuje ich aprioryczne podstawy.

Autorska koncepcja teatru Kajzara zwraca uwagę na konstrukcje codzienności. Każę dostrzegać zasady, na których owa codzienność się zasadza. Odrzucając niekwestionowalność reguł, danych struktur ukazuje chwiejność wyobrażeń społecznych i jednostkowych – internalizowanych w okresie dojrzewania. Dotyczy do zwłaszcza relacji człowieka do zwierzęcia w człowieku. Dokonując dekonstrukcji antropocentryzmu, Kajzar ze szczególną uwagą bada te miejsca w języku, gdzie trwa najintensywniejsza praca kamuflowania przemilczeń, pęknięć, niekonsekwencji, nawet zwykłych błędów logicznych zawartych w pozornie spójnym kodzie kulturowym.

## Zakończenie

W lipcu 2012 roku na Uniwersytecie w Cambridge ogłoszona została publicznie *Deklaracja o świadomości*. Podpisujący ją neurologi, neurobiolodzy czy neuroanatomowie uprzednio podjęli się weryfikacji wiedzy na temat neurologicznego podłoża świadomego doświadczenia i związanych z tym zachowań u ludzi i zwierząt innych niż człowiek. Badania prowadzone na zwierzętach wykazały, że działanie ich homologicznych obwodów mózgowych jest skorelowane ze świadomym doświadczeniem i percepcją. Jak się okazuje, obwody te mogą również wpływać pozytywnie lub negatywnie na ocenę tegoż doświadczenia. Neuronalne podłoże emocji nie jest ograniczone jedynie do struktur korowych. Jak wykazano, podkorowe sieci neuronowe, które wzbudzają się podczas stanów u ludzi, są również niezwykle ważne dla tworzenia emocjonalnych zachowań u zwierząt. Intencjonalne pobudzenie tych samych obszarów mózgu generuje analogiczne zachowania i stany emocjonalne zarówno u ludzi, jak i u innych zwierząt. Sztucznie wywołane w zwierzęcym mózgu instynktowne zachowanie emocjonalne wytwarza ciąg podobnych zachowań wynikających z doświadczanych przez nie stanów uczuciowych. Procesy te są zgodne z doświadczanymi emocjami.

Powyższe informacje wydają się uzasadniać odczytanie *Końca półświni* przez pryzmat refleksji z zakresu *animal studies*. Punktem wyjścia dla zawartych w pracy rozważań jest teoria maszyny antropologicznej Giorgia Agambena. Maszyna antropologiczna stanowi dla niego usystematyzowany mechanizm wyparcia ze społecznej świadomości biologicznych aspektów istnienia człowieka. Powyższa praca posłużyła się propozycją Agambena, traktując ją jako podstawowe narzędzie interpretacyjne. Obszar badawczy został uzupełniony o próbę dekonstrukcji stosowanych społecznie uzasadnień z pozoru tylko subiektywnych wykluczeń, jakie dotyczą zwierzęta pozaludzkie. Człowiek występuje tu więc jako to zwierzę, które w sposób typowy dla wszystkich ssaków żyjących w stadach, pozycjonuje się zarówno wewnątrz swojej grupy, jak i poza nią. W przypadku naszego gatunku uzupełniane jest to o kulturowe konstrukcje, których budowa stała się głównym tematem powyższego tekstu.

Spojrzenie Agambena, uzupełnione o refleksje Elizabeth Grosz, Bruno Latoura, Luce Irigaray i innych, pozwoliło na ponowne odczytanie tekstów Helmuta Kajzara, dotyczących istoty społecznego bycia w relacji z człowiekiem/mężczyzną świni, ale również kobiety. Pozbawione dychotomii i antropocentrycznych roszczeń propozycje tych myślicielek autorów i autorek wpłynęły na kształt zawartego w tej pracy odczytania *Końca półświni* i *Gwiazdy*. Zestawione ze sobą teksty odsłaniają hierarchiczną strukturę kultury zachodniej, w ramach której mężczyzna,

jako łącznik ze światem transcendentnym, zajmuje najwyższą pozycję, a kobieta, której społeczne funkcje są sprzęgnięte z biologią, staje się pośrednikiem między mężczyzną a wypracowanym kulturowo pojęciem – zwierzę.

Podsumowując, niniejsza praca jest próbą rozpoznania mechanizmów wytwarzających społeczną rolę kobiety w odniesieniu do jej statusu bycia pomiędzy zwierzęciem a mężczyzną. Przedłożone propozycje interpretacyjne nie ukrywają, że wychodzą z jasno określonego ideowo punktu widzenia, którym posługuje się kobieta, feministka, wreszcie wegetarianka. Idąc za Latourem, *musimy polegać na parlamentariuszach po prostu dlatego, że nie istnieje kosmiczna perspektywa, dzięki której sędziowie mogliby określić winę każdej ze stron.*<sup>104</sup> Współbrzmi z tym postulat wielkiej niewiedzy, wynikającej po prostu z ograniczeń percepcyjnych człowieka, bądź też rozumianej jako obszar uświadomionego braku uniwersalności sądów dotyczących rzeczywistości, w tym także przecież sądów wywiedzionych z procedur krytycznych.

---

<sup>104</sup> B. Latour, *Polityka natury*, op.cit., s. 305.

## Bibliografia:

### Teksty Helmuta Kajzara

1. Kajzar H., *Gwiazda*, [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977.
2. Kajzar H., *Koniec półświni*, [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977.
3. Kajzar H., *Manifest*, [w:] „Rita Baum” 2003 nr 6.
4. Kajzar H., *Paternoster*, [w:] tegoż, *Sztuki i eseje*, Warszawa 1977.

### Pozostałe:

1. *Apokalipsa świętego Jana* [w:] *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, wyd. 3 poprawione. Warszawa 1980.
2. *Ewangelia świętego Marka* [w:] *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, wyd. 3 poprawione. Warszawa 1980.
3. *Księga Rodzaju* [w:] *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, wyd. 3 poprawione. Warszawa 1980.
4. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. III, Warszawa 1992.
5. Agamben G., *Otwarte*, tłum. A. Groszek, [w:] „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
6. Agamben G., *The Open: Man and Animal*, tłum. K. Artel, Stanford 2004.
7. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t.3, Warszawa 1992.
8. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L.M. Piotrowicz, M. Szymański (oprac.), Warszawa 2006.
9. Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. Karolina Krasuska, Warszawa 2008.
10. Beauvoir de S., *Druga płęć*, t. 1, tłum. G. Mycielska, Kraków 1972.
11. Cavalieri P., *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie*, tłum. M. Betlej, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Warszawa 2001.
12. Cixous H., *Śmiech meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6.
13. Derrida J., *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, tłum. D. Wills, [w:] „Critical Inquiry” 2002, nr 2 (28).
14. Ficowski A., *Rzecz o metacodzienności* [w:] „Rita Baum” 2003, nr 6.
15. Freud S. *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1982.
16. Freud S., *Czynności religijne a praktyki natrętne* [w:] *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz i in., Warszawa 2005.

17. Godlewska-Byliniak E., *Teatr w każdym moim paznokciu*, „Dwutygodnik” 2012, nr 87,  
URL: <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/3786-teatr-w-kazdym-moim-paznokciu.html>
18. Grosz E., *Przeobrażenie ciała*, Toward Corporeal Feminism, tłum. M. Michalski,  
Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, kwiecień 2009, URL  
[www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf).
19. Grzegorzczak R., *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2007, s. 17.
20. Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
21. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.
22. Irigaray L., *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, Kraków 2010,
23. Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.
24. Kościelniak Marcin, *Prawie ludzkie, prawie moje. Teatr Helmuta Kajzara*, Kraków 2012.
25. Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tł. M. Falski, Kraków 2007.
26. Krysiak K., Świeżyński K., *Anatomia zwierząt*. t. 2. Warszawa, PWN, 2008, s. 127.
27. Kulpa R., *Kicz – subwersja – kamp*, URL:  
<http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/kulpa.html>.
28. Lasota-Moskalewska A., *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa 2005.
29. Latour B., *Polityka natury*, tłum. A. Czarnecka, Warszawa 2009.
30. Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001,
31. Michera, *Piękna jako Bestia. Przyczynek do teorii obrazu*, Warszawa 2010.
32. Mulvey L., *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, tłum. J. Mach, [w:] *Panorama współczesnej myśli filmowej*, pod red. A. Helman, Kraków 1992.
33. Ortner S., *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak natura do kultury?* [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Warszawa 1982.
34. Patterson Ch., *Wieczna Treblinka*, tłum. R. Rutowski, Opole 2002.
35. Ruta-Rutkowska K., *Helmut Kajzar i jego sceniczna magia*, „Tekstualia” 2012, nr 1 (28).
36. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, t. 1.
37. Wilson E. O., *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1987.

### **Spektakle na podstawie utworów Helmuta Kajzara:**

1. *Koniec Półswini*, reż. J. Porcari, Kraków Teatr Nowy, premiera: 16.10.2010 r.
2. *Gwiazda*, E. Ignaczak, Sopot, Teatr Stajnia Pegaza, premiera: 1 marca 2008 r.

