Res Rhetorica

ISSN: 2392-3113

Retoryki posthumanistyczne
Posthuman rhetorics

13 (2) 2026

ISSUE EDITOR: MICHAŁ MOKRZAN, ANNA BENDRAT

OSKAR SZWABOWSKI
AKADEMIA POMORSKA W SŁUPSKU, POLSKA
https://orcid.org/0000-0002-7464-0081
oskar.szwabowski@upsl.edu.pl

Pisanie post-ludzkie
Post-human writing

Abstract

Artykuł rozwija koncepcję autoetnografii odzwierzęcej jako postantropocentrycznej praktyki pisania uwzględniającej relacje międzygatunkowe. Punktem wyjścia jest doświadczenie komunikacji z kotką Salomeą, które staje się impulsem do refleksji nad możliwością włączania nieludzkich głosów do tekstu akademickiego. W dialogu z posthumanizmem, *animal studies* oraz pracami Érica Barataya, Donny Haraway i Diane Davis autor analizuje problem reprezentacji zwierząt oraz granice ludzkiego poznania i języka. Artykuł argumentuje, że post-ludzkie pisanie nie polega na przejmowaniu perspektywy zwierzęcia, lecz na rozwijaniu form pisarskich zdolnych do uwzględniania relacyjnego i ucieleśnionego charakteru komunikacji międzygatunkowej. Autoetnografia odzwierzęca zostaje przedstawiona jako forma pisania odpowiadającego, zakorzenionego w spotkaniu z pozaludzkim Innym, które otwiera możliwość etycznej i metodologicznej transformacji praktyk akademickich.

This article develops the concept of animal-oriented autoethnography as a post-anthropocentric writing practice grounded in interspecies relations. Drawing on the author's experience of communication with a cat named Salomea, it explores the possibility of incorporating non-human voices into academic writing. Engaging with posthumanism, animal studies, and the work of Éric Baratay, Donna Haraway, and Diane Davis, the article examines the problem of animal representation as well as the limits of human language and knowledge. It argues that post-human writing does not involve adopting an animal's perspective but rather developing forms of writing capable of acknowledging the relational and embodied nature of interspecies communication. Animal-oriented autoethnography is presented as a mode of responsive writing rooted in encounters with the non-human Other and as a potential ethical and methodological intervention in academic practice.

Key words

autoetnografia odzwierzęca; posthumanizm; postantropocentryzm; retoryka międzygatunkowa; animal studies
animal-oriented autoethnography; posthumanism; post-anthropocentrism; interspecies rhetoric; animal studies

License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 international (CC BY 4.0).
The content of the license is available at http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Received: 22 February 2026 | Accepted: 8 June 2026
DOI: https://doi.org/10.29107/rr2026.2.2

Res Rhetorica, ISSN 2392-3113, 13 (2) 2026, p. 39

OSKAR SZWABOWSKI
AKADEMIA POMORSKA W SŁUPSKU, POLSKA
https://orcid.org/0000-0002-7464-0081
oskar.szwabowski@upsl.edu.pl

Pisanie post-ludzkie

Mapa

Tekst zaczyna się od spotkania z czarną kotką – Salomeą. Rozmowy z nią stanowią impuls do wypracowania sposobu uwzględniania jej komunikatów w ludzkim pisaniu. Osoba pisząca podąża za kotem, starając się zachować przestrzeń dla jego kroku, bez udawania, że wie, jak to jest być kotem, ani tym bardziej, że komunikacja jest przejrzysta. Stara się raczej oddać splątanie, ludzkie-nie-ludzkie rozmawianie zapisane w tekście. W tym celu rozwija koncepcję autoetnografii odzwierzęcej (Szwabowski 2023a, 2025). Osoba pisząca mówi o post-ludzkim pisaniu, jako post-antropocentrycznym, a nie nieantropocentrycznym. Zastanawia się, jak konkretnie uwzględniać to, co nie-ludzkie w naszej praktyce, jak otwierać się na to, co mówią do nas koty i jak to zapisywać.

Tekst ma charakter meta-autoetnograficzny. Z tego też powodu, tworząc grunt dla post-ludzkiego pisania, piszę w sposób klasyczny, zdyscyplinowany, jako że przemawiam bardziej do tych, którzy jeszcze nie zostali, by tak rzec, ukoceni. Wprawdzie prezentuję fragment pisania-z-kotem, ale jest to jedynie skromna próba, na pewno nie przykład paradygmatyczny, a jedynie mający zobrazować część zaprezentowanych poniżej rozważań. Podążając za kotem, wychodzę z dyscypliny pedagogiki i uprawianej przeze mnie filozofii edukacji jako wrażliwego myślenia (Szwabowski 2022). Jako że tekst ma charakter teoretyczny, występująca w nim empiria stanowi jedynie impuls do myślenia.

Chociaż mieszka ze mną siedem kotów, to podążam za jednym – Salomeą. Wybór ten nie jest przypadkowy. Ta kotka najczęściej odwiedza mnie podczas pisania i spędza w moim gabinecie najwięcej czasu. Przykładowo Mruczysław woli czytać ze mną wieczorem komiksy o superbohaterach niż zajmować się nauką. Salomea jest też jedną z bardziej wokalizujących kotów. Pojawiła się w moim życiu z krzykiem. I tak mnie witała, kiedy otwierałem drzwi, gdy była w izolacji.

I tak mnie wita. Mruczysław siada i patrzy – i wszystkiego muszę się domyślać. Chociaż jego siedzenie i patrzenie jest bardzo wymowne i zmusza do działania. Reakcja Mruczysława pozwala stwierdzić, czy moja reakcja na jego milczący komunikat była właściwa. Mruczysław prawie nie miauczy. Przez sześć lat zamiauczał kilka razy. Od czasu wprowadzenia się Stefana, który wokalizuje intensywnie podczas wydawania posiłku, Mruczysław też zaczął się odzywać. Borys gada częściej do siebie i większość czasu spędza z innymi kotami, zaś Gustaw i Groza to wycofane kotki, naznaczone trudnym życiem na ulicy, które wciąż niepewnie wchodzą w kontakt z człowiekiem. Salomea jako kotka, która jeszcze jako dziecko została zabrana z ulicy i cały czas dorastała z nami, jest też najbardziej otwarta na człowieka. Z tego powodu podążam za nią, bo ona niejako nakłania mnie do wspólnego chodzenia i fizycznie pisze ze mną teksty. Anna Lowenhaupt Tsing (2024) stwierdza, że spotkanie umożliwia przetrwanie, że wzajemnie podtrzymujemy się przez komunikowanie, że wyłania się w nim współ-życie. Salomea, jak i pisanie, podtrzymuje mnie, pozwala mi przetrwać kolejny dzień. Gdyby nie jej obecność, nie byłbym w stanie nie tylko pisać, ale też funkcjonować.

Podążaj za czarnym kotem

Salomea, czarna kotka, pojawia się w moim gabinecie kilka razy w ciągu dnia. Odwiedza mnie przynajmniej dwa razy. Pierwszy raz, w godzinach rannych, po śniadaniu. Wchodzi z uniesionym ogonem i staje obok mnie. Spogląda z wyczekiwaniem. Jeżeli nie reaguję, to ociera się i wokalizuje cicho. Schylam się i biorę ją na ręce. Szybko umieszcza się na kolanach, zwija w kłębek i mruczy. Czuję jej ciepło – ogarniające, kojące. Tak jakby wlewała się we mnie, przenikała moją skórę – splatanie. Wtulam się w nią. Zapach Salomei przywodzi wnętrze piekarni w zimowy poranek, chrupiących bułek popijanych gorącą czekoladą; delikatną słodycz miękkich babeczek posypanych lukrem. Futro – ciepłe jak wypieki. Ten kojący zapach jak mruczenie, jak rozlane na kolanach ciało. Wlane, zlane. „Nie wiemy, jak ubrać woń w słowa, nawet gdy nasze doznania są intensywne i niepodważalne” (Tsing 2024, 90).

Niekiedy otula ją zapach perfum, płynu do płukania tkanin, te chemiczne, miłe zapachy, którymi się otaczamy. Osadzają się na futerku jakby ukazując Salomeę jako ukulturowioną. To zapach, który współdzielimy. To środowisko, w którym wchodzimy w relacje. Znak jednego stada.

Gdy Salomea przybliża pyszczek jej oddech pachnie rybnie, zwłokami, które zjadła, resztkami innych zwierząt. Bezimiennych, w puszkach i saszetkach – jedyne mięso w moim domu. Tu miłość do Salomei wymusza okrutną obojętność wobec bezimiennych, beztwarzowych, zredukowanych do pokarmu innych istot.

I tak nasz azyl przed okrucieństwem uwikłany jest w systemowe okrucieństwo wobec innych nie-ludzkich zwierząt. I tak wsłuchiwanie się w Salomeę, w jej kojące mruczenie, skrywa niesłyszane głosy. Dokonuję cięcia. Okno jest zamknięte. Nie istnieje nic za oknem.

Salomea od czasu do czasu spogląda mi w oczy, które mruży. Jeżeli nie odpowiadam spojrzeniem, trąca mnie łapką. Głaszczę ją dopóki nie zaśnie albo coś jej nie rozproszy. Dopominanie się o poranne pieszczoty jest ciche, cielesne, miękkie i zachęcające. Jest w tym delikatność, zapowiedź dotyku, którym z wielkim kocim taktem się dzielimy. To czas praktykowania miłości. Delikatności, spoglądania w oczy, mrugania, szeptania ludzkiego oraz mruczenia kociego - i wymiany ciepła, styku ciał, które są komunikacją i komunią. Zeskakując, rzuca krótkie mruknięcie i idzie zajmować się swoimi sprawami, a ja swoimi. Niekiedy zajmuje legowisko obok biurka, gdzie śpi do czasu obiadu.

Najczęściej wraca około południa, gdy zbliża się pora posiłku. Wtedy wchodzi z mruknięciem, przeciąga się i podbiega. Wydaje z siebie długie miauknięcie. Gdy pytam się, czy jest głodna, odpowiada krótko. Kiedy mówię, że jeszcze nie jest czas – także miauczy krótko, ale na niższych tonach, jakby ze smutkiem. I zaraz wraca do pierwszego, długiego miauknięcia. Jeżeli ignoruję ją, to powtarza się i jednocześnie zaczepia mnie łapką. Nie daje się złapać na ręce. Umyka i powtarza komunikat. Biegnie w stronę drzwi i zachęca, bym ruszył za nią. Gdy to robię, radośnie prowadzi mnie do kuchni i wskakuje na blat. Jeżeli nic nie dostanie i wrócę do gabinetu, to Salomea zintensyfikuje swój przekaz, podkreślając go wbijaniem pazurków w moją nogę. O ile w przypadku pierwszym odczuwam kojące działanie kota, to druga komunikacja wywołuje często u mnie irytację. Salomea wdziera się w relacje z komputerem i wymogami pracy. Rozprasza, przeszkadza, niekiedy wywołując fizyczny ból.

Te dwie sytuacje sugerować mogą, że rozumiem, o co chodzi Salomei. I na pewnym podstawowym poziomie, chyba dobrze odczytuję to, co do mnie mówi. Niemniej, mogę redukować jej komunikat do prostego stwierdzenia, że chce jeść, podczas gdy jej wypowiedź jest bardziej rozbudowana, ale nie jestem tego w stanie dostrzec ani usłyszeć. Salomea angażuje się w dialog całym ciałem. Ja zresztą też. Chociażby próbując uniknąć wbicia pazurów, odwracając się na dźwięk, jak również odpowiadając poprzez wstanie i zejście do kuchni. Wiele pewnie umyka. Zarówno z jej wypowiedzi, jak i mojej. Możliwe, że moje ciało mówi więcej niż rejestruję w procesie samoobserwacji. Podobnie ciało kotki – która też wysyła feromony, których nie jestem w stanie odczytać. No i inna jeszcze rzecz: nie mogę mieć pewności, że Salomea mówi to, co mówi. Niemniej, coś się we mnie dzieje. W obu przypadkach czuję coś, a nie tylko rozumiem – zostaję w pewien sposób przymuszony do podjęcia działania. Odbieram wezwanie, zostaję wezwany do

odpowiedzi i to na poziomie ciała – niekiedy ono porusza się szybciej, niż to zaobserwuję.

W swoim artykule chciałbym pójść za czarnym kotem. Zastanowić się, jak mogę uwzględnić głos kota, czy szerzej głos zwierząt nie-ludzkich tak, aby nie dokonać spłaszczenia tychże głosów, a jednocześnie nie podszyć się pod zwierzęta nie-ludzkie. To ciągle mówię ja, w ludzkim języku. Nie znam, nie nauczyłem się tego języka, który Salomea wytwarza specjalnie dla mnie – z innymi kotami komunikuje się inaczej (zob. Urbaniak 2024a): nie miauczy do nich.

Stawiam więc pytanie, jak pisać ze zwierzętami nie-ludzkimi? Jak je uwzględniać w tekście? W tym pytaniu jest pewne ograniczenie – nie interesują mnie rzeczy. Nie rozwijam koncepcji cyborgowego pisania (Muhr, Rehn 2015), chociaż pisze się zawsze za pomocą jakiejś technologii – tak jak i koty używają rzeczy do komunikacji. Jak tłumaczy Marcin Urbaniak (2024a, 10), „kocia komunikacja optyczna polega na emisji informacji za pomocą ruchów ciała oraz znaków optycznych. Znakami albo śladami optycznymi są ślady pazurów i fragmenty poszarpanej tkaniny, drewna, na przykład z drapaka, w pobliżu miejsca odpoczynku i w centralnie położonym punkcie mieszkania.” Niemniej, koncentruję się na tym, co żywe, bez uwzględniania sprawczości rzeczy. Jest to też wyraz dystansu do stawiania przez posthumanizm wszystkich bytów w jednym szeregu. Jest to bardzo problematyczne na poziomie etycznym, ale też ontologicznym – taka „perspektywa” nie jest przez to w stanie ująć pojedynczego istnienia (zob. Bogusławski 2020; Szwabowski 2023a). Inaczej moja komunikacja wygląda z komputerem, a inaczej z kotem – i jest to różnica jakościowa. Rzeczy współtworzą każdą komunikację, jednak to kot i ja jesteśmy w niej tym, co wyróżnione względem innych rzeczy. To kot i ja jesteśmy tym, co sprawia, że maszyna-komunikacji-międzygatunkowej działa. Kennedy przypisuje „energię retoryczną” temu, co żywe, a nie przedmiotom (Kennedy, 1992) i myślę, że tę dystynkcję trzeba zachować – i to z troski nie o to, co ludzkie, ale właśnie nie-ludzkie.

Zapisać nie-ludzką opowieść

Chcę przyjrzeć się wybranym przykładom uwzględniania kociej wypowiedzi w ramach ludzkiego pisania. Pierwszym przykładem będzie książka Érica Barataya pod tytułem *Kocie sprawy. Koty tworzą swoją historię* (2022). Jest to próba pisania historii post-ludzkiej, wpisująca się w praktykę uwzględniania grup dotychczas marginalizowanych (zob. Fudge 2002). Baratay realizuje projekt spojrzenia na historię ze zwierzęcego punktu widzenia. W książce *Zwierzęcy punkt widzenia* (Baratay 2023) przyjmuje perspektywę ludzką, ostrożnie zapuszczając się na teren zwierzęcy, ukazując raczej to, jak różne gatunki zwierząt współtworzyły z człowiekiem

wspólny obszar. Książka ta jest pozbawiona prób „przejęcia" perspektywy. Pomija ona doświadczenie „czasu jednostek" (Baratay 2024, 332). Ta perspektywa zostaje uwzględniona w *Kocich sprawach*. Autor podejmuje się próby zapisania perspektywy kociej w jej pojedynczym wymiarze. Zapis takiego doświadczenia wygląda tak:

> …w-y-c-i-ą-g-n-i-ę-t-y na brzuchu… głoWA podNIESIONA… SIEDZI na wysokim miejscu [rufówka zewnętrzego pokładu]… postrzega odczuwa nasyca się tym co DOOkOŁA… STRZyżoUSZENIE w górze świst [wiatr w masztach] chlupotanie na dole [woda uderzająca o kadłub] tu i ówdzie skrzypienie [statek unieruchomiony] krzyki-wznoszące-się-na-górze [ptaki] zewsząd krzyki wywrzeszczane krótkie stłumione przeciągłe [ludzie] cichutkie skrobanie pod pokładem [gryzonie]… wiBroNOzdRZeniE bagnista wilgoć [woda w porcie] nowe zapachy cierpkie i silne [nowe drewno przecinane, stare malowane, smołowanie] jego współplemieńcy dobrze znani chrupiące dywany spieszący się ludzie… odŹRENICZa krzyki-fruwające chodzące-tam-i--z-powrotem… „W-PAZURZEnie-SIĘ" „OD-PAZURZEnie-SIĘ" alarmy hałasy nagłe delikatne kołysanie… SIErŚciOwIBRacJa wilgotne powietrze suche ciepłe zimne… (Baratay 2022, 139).

Tak wygląda zapis historii z perspektywy kota. Autor też często łączy kilka perspektyw jednocześnie:

> wIBRoNoZDRZy… przyPAZURza zęBONADGRyza ŻUJe… KONwulSUje KONwulSUje… WIJE siĘ po PODŁOdZe tURLa tURLa… SKRĘCA się CZOłga pOrUszA ŁApAMI… ZASTYGA… WYcieńCZONY… – koty bowiem reagują silnie na to zioło z powodu allela (odmiany genu) oddziałującego na wydzielane przez nie molekuły. Tego samego wrażenia Dewey doznaje w każdym okresie mrocznym i zimnym w związku z pojawieniem się tej wielkiej pachnącej rzeczy (plastikowa choinka bożonarodzeniowa). Od pierwszego razu, a potem przy każdej okazji – …wIBRoNoZDRZy STRZyżoUSZY źreNICUJE… zaskoCZONY rozEMOCJOnowANY… mACHA łapami zASTyga… z naPIĘTĄ gŁOWĄ USZaMI wąSAMI oGONEM… długo wIBRoNoZDRZy w górze [pudło i gałęzie]… przyPAZURZA naZĘBIA żUJe źdźbła, które spadły na podłogę… PoDsKaKuJe… PoDsKaKuJe WOKÓŁ… źdźbła… długo się pRZYGLĄda… wIBRoNoZDRZy wIBRoNoZDRZy… – sprawia przy tym wrażenie, że podziela świąteczną radość. Jego namiętność wobec zapachów powoduje, że szybko spostrzega, a potem nachalnie żebrze, albo – korzystając z nieobecności czy nieuwagi, a więc wykazując się czujną obserwacją i niezwykłą znajomością ludzi (Baratay 2022, 208).

Trzy perspektywy obecne są w książce – obiektywna, ludzka i kocia. Są one ze sobą splecione, przenikają się i naświetlają z różnych stron. Czyni to tekst popękanym, pulsującym, wymagającym nieustannego przeskakiwania między pozycjami, w jakich stawiana jest osoba czytająca.

Najbardziej interesująca jest tutaj kocia perspektywa, która też może być traktowana jako zapis retoryki – sposobu mówienia kota zarówno do innych kotów, innych zwierząt nie-ludzkich, jak i do ludzi. Baratay próbuje uchwycić cielesność egzystencji kociej. Wpisać ciało w tekst. Czyni to przez zapis graficzny – słowa zdają się pulsować, ruszać się, srożyć, oddawać dynamikę, ukazywać swoje intensywności. Dzięki temu zapisowi dostrzegamy energię, jaka wiąże się z danym odczuwaniem, działaniem i komunikowaniem – które często są ze sobą splecione.

Jak chociażby w przypadku opisu kota Deweya i jego witania się z gośćmi, które połączone było z procesem poznawania świata.

Drugi ruch Barataya polega na tworzeniu nowych słów, jak na przykład „wibronozdrzy". Słowo to odnosi się do kocich wibrysów, które służą do rozpoznawania (się) w rzeczywistości. Część ciała staje się czasownikiem. Ciało nie jest rzeczą, ale działaniem, bierze udział w stawaniu-się. Nowe słowa mają ukazywać specyfikę, nie-ludzkość doświadczenia, tu i teraz, bycie-w-świecie kociego jestestwa. Baratay częściowo wymyśla nowy język.

Zabieg ten jest bardzo interesujący, ale, oczywiście, problematyczny. Po pierwsze, jest to jednak mówienie za kogoś. Nie wykorzystuje się przecież żadnych kocich źródeł, żadnych realnych kocich dokumentów. Opowieść czy tłumaczenie historii ludzkiej na historię kocią odbywa się przez człowieka. Po drugie, jest to bardzo ludzki sposób zapisu historii. Wszak jest on czyniony w ludzkim języku, w którym słowotwórstwo jest jak najbardziej dopuszczalną strategią. Po trzecie, z punktu widzenia etyki niebezpieczne jest roszczenie sobie pretensji do rozumienia doświadczeń innych istot, mówienie za nie. Wydaje się, że bezpieczniejsze jest, zarówno z perspektywy metodologii, jak i etyki, uznanie, że jednak mamy do czynienia z pewnym, nie do końca wypowiedzianym komunikatem, że to my rozumiemy w pewien sposób to, że dochodzi do negocjacji, która polega na ludzkim czytaniu komunikatów nie-ludzkich. W żaden sposób nie odbiera to sprawstwa zwierzętom poza-ludzkim, ani nie unieważnia ich działań oporowych i politycznych (zob. Hribal 2007; Lewis 2010; Meijer 2021a, 2021b).

Donna Haraway stosuje znacznie prostszy zapis, ale równie problematyczny jak poprzedni. Sugeruje nam mianowicie, że w swoich opowieściach podąża aż do głosu nie-ludzkiego, że pozwala rozbrzmieć psu, robi dla niego miejsce w tekście. Przy czym stosuje konwencjonalny zapis dla psiego głosu. Jest „woof" (Haraway 2016, 112; 2008, 7) – „hau". To „woof" wskazuje bardziej na to, co jest w relacji z nami w powiązaniu, uwikłaniu ludzko nie-ludzkim. Nie oznacza przejmowania pozycji – Haraway nie sugeruje, że cytuje psa, że pies pisze, ale że to pisanie, to słuchanie, to komunikowanie, to współ-życie, jest z tym, co nie-ludzkie. Niemniej, podkreśla, że to ona opowiada historię, że to ona się uczy, to ona dotyka psa i go pyta. Nie mamy tutaj podszywania się pod perspektywę psa, jak w przypadku Barataya. Zapis „woof" jest tylko symbolem, znakiem człowieka, wskazującym na istnienie znaków nie-ludzkich. Jak zauważa Aleksander Nawarecki (2015), zwierzęca onomatopeja to krok w stronę „nie-języka". Jest to przekraczanie ludzkiego języka, wprowadzanie do niego niepokojącego bełkotu, anomalii. Nie-ludzkie, ale też ludzkie, splot ten, u Haraway psio-ludzki, u mnie kocio-ludzki, przejawia się w zapisie poprzez *metaplazm* – przekształcanie słowa przez dodanie litery, przesunięcie, usunięcie, przez drobny ruch (Haraway 2016).

Przy czym *metaplazm* nie jest jedynie przesunięciem w samym języku, ale ma charakter ontologiczny. W tym sensie, że właśnie przesunięcia w języku – poszukiwania nowych słów – umożliwiają pewne wspólne bycie, współ-rozumienie siebie. Haraway (2016, 187) pisze:

> Moja wielogatunkowa rodzina nie opiera się na macierzyństwie zastępczym i substytutach; staramy się żyć innymi tropami, innymi metaplazmami. Potrzebujemy innych rzeczowników i zaimków dla gatunków pokrewnych gatunków towarzyszących, tak jak potrzebowaliśmy (i nadal potrzebujemy) dla spektrum płci.

Metaplazm wskazuje na ucieleśnienie słowa – słowa, które przemienia, i jest przemieniane, w cielesnym splocie, wśród gatunków stowarzyszonych.

Nie satysfakcjonuje mnie uwzględnienie głosu na zasadzie „miau". Chciałbym zrobić więcej miejsca dla sposobów mówienia nie-ludzkich zwierząt. Chciałbym bardziej wsłuchać się w to, co mówi do mnie Salomea. Podążyć za nią, opuszczając utarte sposoby zapisu, organizacji tekstu i reprezentacji. Dlatego pomimo problemów, jakie stwarza praktyka Barataya, chciałbym wykorzystać jego intuicje. Przyjmując postawę etyczną polegającą na niezastępowaniu cudzego głosu, niepodszywaniu się pod koty, chciałbym iść dalej niż Haraway – przyjmuję jej *metaplazm*, co zobaczymy dalej, idąc za czarną kotką. Chciałbym się zbliżyć do tej nie-ludzkiej komunikacji z właściwymi jej sposobami narracji. Chodzi więc o przekształcenie *logosu*. Haraway przedstawia wytresowane argumenty, pogryzione przez psy uzasadnienia – ale one rozbrzmiewają jednak w *logosie* ludzkim. Mogę powiedzieć, że prezentuję zawsze zakłaczone argumenty i podrapane uzasadnienia, ponieważ zawsze jestem w splocie, w komunii. Czystość jest arcy-ludzkim złudzeniem i widmem pozytywizmu. Niemniej, chciałbym usłyszeć, jak narracja się zapazurcza, wibrysuje w świecie, we mnie, w moim opowiadaniu. Możliwe, że na tej drodze będę musiał zrezygnować z uzasadnień i argumentów.

Nie ma sposobu, aby w sposób niezapośredniczony, wolny od interpretacji, umieścić w tekście głos zwierzęcia nie-ludzkiego. Nawet dodając nagranie komunikatów Salomei do tekstu, zapośredniczymy je przez technologię, która przecież nie ukazuje wszystkiego – chociażby zapachów, temperatury ciała, itd. Proste więc dodanie „wypowiedzi" kotki – czyste miau – jest raczej unikiem niż rozwiązaniem problemu. Miau to jest też dźwięk, który ja słyszę, który ja zapisuję. To jest to, co ja odbieram. Nagranie zaś nie przekracza moich ograniczeń, a dodaje jeszcze ograniczenia urządzenia. Idąc tropem Barad (2024), to urządzenie wytwarza to, co można zarejestrować.

W obu przypadkach mamy więc zapis dokonany przez człowieka. W przypadku Barataya dostrzegamy próbę maskowania tego, co ludzkie i sugerowania, że przemawia nie-ludzkie zwierzę, że autor jest w stanie zrozumieć, jak to jest być

kotem i zapisać jego słowa. Pojawia się tutaj problem, na który zwraca uwagę Miłosz Markiewicz (2025), a mianowicie podszywania się pod czyjś głos i jego zastępowania. W tych praktykach wypowiedzi mamy do czynienia ze złudzeniem ludzkim, antropocentrycznym, że człowiek może przekroczyć własne usytuowanie, własne gatunkowe i indywidualne ograniczenia. Aby uniknąć tych problemów musimy inaczej pomyśleć o pisaniu w relacji z tym, co nie-ludzkie. Zaś próba Haraway jest dla mnie zbyt bezpieczna, ale też problematyczna, jeżeli chodzi o źródło *metaplazmu*. Kto jest jego autorem? W jakim sensie jest on uwzględnieniem tego, co nie-ludzkie? Proponowana przeze mnie koncepcja autoetnografii odzwierzęcej nie tyle odrzuca te sposoby pisania, co je uwzględnia i przekształca. Mam nadzieję, że czyni to w sposób twórczy, otwierając możliwość uwzględnienia retoryki w wymiarze ludzko-nie-ludzkiego splątania z czarną kotką.

Post-ludzkie a nie nie-ludzkie

Posthumanizm podkreśla jedność życia, niekiedy jednak prowadzi to do jego nadmiernego ujednolicenia. Kiedy relacje, istnienie i stawanie się rozpatrywane są wyłącznie na poziomie *dzoé* (nagiego życia biologicznego), z pola widzenia znikają konkretne, usytuowane konfiguracje relacyjne. Zastępuje je wizja uniwersalnego splątania, w którym różnice jakościowe tracą swoją analityczną i etyczną doniosłość. Słusznie zauważa Marcin Bogusławski (2020, 66), że „spłaszczenie świata do pola kłębiących się relacji traci z oczu wyjątkowość bytów i ich światów". Retoryka ujmowana wyłącznie na poziomie *dzoé* być może zachowuje ambicję uniwersalności, lecz jednocześnie traci zdolność dostrzegania konkretnych form i praktyk komunikacyjnych. Nie kwestionując znaczenia powiązań i splątań, należy uzupełnić tę perspektywę o wymiar *bios* – konkretnie zorganizowanego i uspołecznionego życia, realizującego się w materialnych, cielesnych, duchowych i kulturowych konfiguracjach.

Uwzględnienie *bios* pozwala ujmować retorykę wraz z jej ograniczeniami, wynikającymi z faktu, że każda praktyka komunikacyjna realizowana jest przez konkretny, ucieleśniony podmiot istniejący tu i teraz. Podmiot ten nie funkcjonuje w izolacji, lecz pozostaje częścią szerszych relacji i splątań. Nie oznacza to jednak, że można go całkowicie zredukować do poziomu *dzoé*, rozpuszczając jego jednostkowość w abstrakcyjnej wspólnocie życia. Należy jednak zatrzymać się na poziomie określonego zorganizowania materii – pod postacią tu-oto-tego ciała mówiącego, piszącego, odbierającego – z pewną świadomością, że to ciało jest wielością, z trudno określonymi własnymi granicami. Tylko, że tu-oto-to ciało, nie zaś życie jako takie. Dotyczy to również komunikacji z kotem. Miauczenie – ten

język, którego kot uczy się i w pewnym sensie wymyśla – jest zindywidualizowane. Nie jest gatunkowe, ale indywidualistyczne[1].

> Ponieważ miauknięcia u każdego osobnika brzmią nieco inaczej, uznaje się, że miauczenie jest przypadkowo wybranym i wyuczonym sygnałem perswazyjnym, nie zaś uniwersalnym językiem kocio-ludzkim. Koty wyrabiają sobie indywidualny repertuar wokalizacji wobec swego opiekuna, aby poprzez kontekst i rodzaj miauknięcia komunikować treści mentalne (Urbaniak 2024a, 11).

Do tego języka ma dostęp też pojedynczość, która uczy się czytać na swój sposób i reagować. Kocio-ludzki język jest więc konkretnie realizowany między dwoma pojedynczościami, nie zaś jako wyraz samego, niezróżnicowanego *dzoé*.

Kiedy weźmiemy pod uwagę *bios*, musimy porzucić koncepcję nieantropocentryczną, na rzecz postantropocentrycznej. Przy czym należy podkreślić, nie chodzi jedynie o przedmiot naszego zainteresowania – konkretne złożoności w ramach *bios*, a nie niezróżnicowane życie w ramach *dzoé*. Posthumanizm uczy nas też tego, że poznanie jest usytuowane i ucieleśnione. Poznaje to-oto-tu ciało, a ono przynależy też do pewnego gatunku. Wymaga to zaakceptowania naszych ograniczeń poznawczych, tego, że nie jesteśmy w stanie wyjść poza naszą kondycję, poza nasz splot, spojrzeć na to, co nie-ludzkie z nieludzkiej perspektywy. Jak zauważa Bogusławski (2020, 71): „nie do uniknięcia jest antropocentryzm poznawczy".

Podobnie stwierdza Markiewicz, argumentując, że nie chodzi o przyjmowanie nie-ludzkiej perspektywy. Nie możemy doświadczyć bycia drzewem ani mówić jak drzewa. Paradoksalnie, przeświadczenie o takiej możliwości, byłoby uruchamianiem antropocentrycznej perspektywy, która oddziela Człowieka od człowieka w jego uwikłaniu i zanurzeniu w świat i ciało.

> Może więc nie powinniśmy opierać postantropocentrycznej perspektywy na złudzeniu, że oto wyjdziemy poza ludzką perspektywę i spojrzymy na rzeczywistość z lotu ptaka (…) byłoby to krzywdzące i nieuczciwe właśnie wobec ptaka, kiedy próbowalibyśmy przekonać i jego, i siebie, że potrafimy spojrzeć na świat jego oczami (Markiewicz 2025, 48-49).

Nie chodzi zatem o próbę przejęcia, a tak naprawdę wymazania, wyciszenia Innego. Ruch idzie w inną stronę – nie poza siebie, ale w stronę siebie.

Markiewicz wskazuje, że w krytyce posthumanistycznej chodzi o zniszczenie Człowieka, a nie człowieka. Przede wszystkim, chodzi o ukazanie, jak bardzo

1. Kwestia rozumienia *bios* i *dzoé* wymagałaby szerszego omówienia, co jednak nie mieści się w ramach niniejszego artykułu. Relacja między nimi jest ważna dla odpowiedniego rozumienia humanizmu i tego, co jednostkowe, a także stosunku do śmierci konkretnych istot żywych. W przyjętej przeze mnie perspektywie ontologicznej nie uznaję wizji wiecznego życia (Domańska 2017) czy stwierdzeń Miłosza Markiewicza, że „w dzoé nie istnieje śmierć jako taka (…). Śmierć w dzoé to zaledwie przemiana, przejście od jednego stanu do drugiego, raczej część cyklu niż jego zamknięcie" (Markiewicz 2025, 212). Nie podzielam też perspektywy Eduardo Kohna (2013), że śmierć to przekraczanie ograniczeń. Idę tropem Marcina Bogusławskiego (2020), jak i Rogowskiej-Stangret, (2021), i argumentuję za uznaniem śmierci poszczególnej jednostki jako końca tej jednostki, jako rozpadu tego tu oto złożenia, które tworzy wyrwę w świecie, które jest stratą nie-do-opłakania. Kwestię tę rozwijam w innym miejscu, odnosząc się głównie do ontologii Markiewicza (Szwabowski, 2026a, w druku).

nieludzka jest to postać, jak bardzo iluzoryczna. Ale też wykluczająca – i to nie tylko to, co nie-ludzkie, ale też ludzi niepasujących do normy. Posthumanizm obala też mit wyjątkowości ludzkiej, mówiący, że ludzkość jest oddzielona murem od świata zwierząt i przedmiotów. Zamiast tego, ukazuje ludzki podmiot jako zwierzęcy, powiązany ze światem, pochodzący ze świata. Posthumanizm przywraca też innym stworzeniom zdolności, które próbował uzurpować sobie Człowiek – kulturę, język, myślenie, uczucia. W perspektywie posthumanistycznej zwierzęta inne niż ludzie komunikują się, mają własny język, ale też są w stanie porozumiewać się między gatunkami.

Ten rodzaj decentracji, obalania Człowieka, pojawia się też w retoryce. Tej retoryce, której doświadczam, od której zacząłem ten artykuł. Od nalegań Salomei i przymuszania mnie do przerwania pisania.

George Kennedy (1992) pisząc o zwierzęcej retoryce, wskazuje na wspólność ludzi i nie-ludzi. Wychodzi od Darwina, który ukazuje ciągłość między bytami. Człowiek nie jest nagłym cięciem. Człowiek nie ma innego pochodzenia. Wyłania się i pozostaje w świecie zwierzęcym. Tym samym Kennedy podkreśla, że retoryka też wyłania się z królestwa zwierząt i jest czymś, co dzielimy z innymi żywymi istotami. Diane Davis (2011) czyni w tym biologicznym ujęciu istotne przesunięcie. O ile uznaje ruch Kennedy'ego, o tyle wskazuje, że jest on bezpieczny przez to, że retorykę ujmuje jako „naturalną", jako „właściwość jednostki", a przez to utrzymuje antropocentryczną narrację:

> Chciałabym zamiast tego argumentować, że „energia mentalna i emocjonalna", którą Kennedy nazywa „retoryką", sama w sobie zależy od zawsze uprzedniej retoryczności, podatności na wpływy lub perswazję, która wynika nie ze specyficznego uwarunkowania genetycznego jakiejkolwiek istoty, lecz z cielesności w szerszym ujęciu, z otwartości cielesnego istnienia. Być podatnym na wpływy, podatnym na wpływy, to być zawsze już dotkniętym, przekonanym, co oznacza: zawsze już reagującym. Retoryka nie jest przede wszystkim esencją lub właściwością „w mówcy" (naturalną funkcją biologii), ale nieuchronnym obowiązkiem reagowania, wynikającym z nieredukowalnej relacyjności (2011, 89).

To rozumienie retoryki jest dla mnie istotne. Podkreśla ono relacyjność, która jest kluczowa, gdy mówimy o retoryce międzygatunkowej. Rozpocząłem wędrówkę za czarną kotką nie od obserwacji jej komunikacji z innymi kotami, ale tej między nią a mną, między człowiekiem a kotem. Zaś tego rodzaju komunikacja jest zindywidualizowana i tak samo dana, jak wytworzona. Jak już wspomniałem, Salomea wymyśla własny język w relacji ze mną (Urbaniak 2024a)[2]. W tym

2. Urbaniak (2024b) wskazuje, że koty uczą się też od siebie. Również dotyczy to komunikacji, i to komunikacji międzygatunkowej. Przykładem może być zachowanie Stefana, też czarnego kota. Miał ponad rok, gdy wzięliśmy go z ulicy. Dziki, raczej nie wchodził w kontakt z człowiekiem. Wcześniej zachowywał bezpieczny dystans, gdy spotykaliśmy się podczas karmienia. Po zamieszkaniu u nas w domu zaczął naśladować Ksenię, koteczkę, która jest z nami od wielu lat. Skopiował niemal wszystkie jej gesty, sposoby zwracania na siebie uwagi. Komunikacja, którą skopiował, dotyczyła gestów, dotyku (barankowanie, łapanie łapką, ocieranie się), nie miauczenia. Bo ten sposób komunikacji wypracował sam – i wciąż zmienia sposób miauczenia. Możliwe, że testuje, które miauczenie jest najbardziej perswazyjne.

wypadku nie chodzi o retorykę kocią, ale ludzko-kocią. Jest ona zmieszana już niejako u źródła. Dodatkowo, ukazanie podatności na wpływ, na perswazję, afektywność, czyni komunikację możliwą. Nasza cielesność nie jest granicą, ale połączeniami z tym co nie-ludzkie. I jednocześnie zarówno ja, jak i Salomea, jesteśmy bytami skazanymi na odpowiadanie. W tym sensie autoetnografia odzwierzęca będzie rodzajem autoetnografii odpowiadającej (Szwabowski 2023b). Gdzie „tekst" jest w dynamicznej intra-akcji (Barad 2024), gdzie komunikat i reakcja przenikają się nawzajem, na poziomie nie tylko mentalnym, ale też cielesnym, nie tylko intelektualnym, ale emocjonalnym. To bycie w relacji i posiadanie „obowiązku reagowania", ukazuje też etyczny wymiar bycia bytem retorycznym. Brak odpowiedzi to zerwanie współ-bycia, zaprzeczenie komunii.

Perspektywa postantropocentryczna nie tyle zarysowuje granice, co pokazuje przenikanie się. Pojedynczość nie jest monadą. Gatunki nie są odgrodzone od siebie murami. Mamy do czynienia ze splotami i przepływami. Zdecentrowanie człowieka wskazuje na to, że wszelkie granice są płynne. Frans de Waal (2016) ukazuje w swoich publikacjach, jak bardzo nieuprawnione są wszelkie narracje o wyjątkowości człowieka. Wszystkie tego typu roszczenia są rysowane na piasku na plaży, a fale nowych badań je zmywają. Podobnie jest z językiem. Wielu filozofów i naukowców odmawiało go innym niż ludzie zwierzętom. Eva Meijer pokazuje jednak, że zwierzęta są w języku podwójnie. Z jednej strony, niektóre gatunki są w stanie w pewnym zakresie nauczyć się ludzkiego języka. Z drugiej strony – posiadają własne języki (Meijer 2021a; 2021b). Tę ciągłość podkreśla się, sięgając do darwinizmu – jak Kennedy (1992), lub do cielesności – jak Davis (2011). Wykluczenie z języka wiązało się też z wykluczeniem zwierząt innych niż ludzie z retoryki: „Żadne zwierzę nie mówi, więc żadne zwierzę nie przekonuje, więc retoryka jest wyłącznie ludzka" (Bjørkdahl, Parrish 2018a, viii). Przypisując język Człowiekowi, a tym samym tylko Jemu retorykę – wykluczało się zarówno z języka, ale też z człowieczeństwa oraz retoryki szereg innych ludzi. Bjørkdahl i Parrish przywołując klasyczny obraz sceny retorycznej, zauważają szereg wykluczeń: „Pośród licznych grup (kobiet, niewolników, cudzoziemców), których nieobecność w tej scenie jest wyraźnie widoczna, inną rzucającą się w oczy nieobecnością jest nieobecność *zwierząt*" (2018a, vii). Perspektywa postantropocentryczna unika tego problemu, ale staje przed kolejnym – jak zapisać scenę retoryczną z uwzględnieniem tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Autoetnografia i (post)humanizm

Nie znajdziemy odwołania do autoetnografii w tekstach poświęconych retoryce nie-ludzkiej (Bjørkdahl, Parrish 2018b; Hawhee 2017; Plec 2013). Może

to wynikać z tego, że jest ona mocno osadzona w perspektywie humanistycznej. Może wydawać się arcy-ludzką metodą i sposobem życia. Warto zwrócić uwagę, że Arthur Bochner (2016) jako podstawy teoretyczne wskazuje bardzo humanistyczne koncepcje. Nie ma tam odwołania się do żadnych myślicieli posthumanistycznych. Również, kiedy pisze o autoetnografii jako stylu życia czy kreowaniu wspólnoty, myśli o niej w sposób ograniczony do podmiotów ludzkich (Bochner, Ellis 2016). Tym samym autorzy ujmujący praktykę pisania w posthumanistycznych kategoriach Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego odrzucają autoetnografię jako humanistyczną (Gale, Wyatt 2016).

Pomijam, że stosunek do autoetnografii Gala i Wyatt (2016) nie jest konsekwentny. Warto wskazać, że wielu autorów, w tym też wspomniani, łączą autoetnografię z posthumanistycznym podejściem (Blandon 2025; Anderson, Lundberg, O'Donnell 2025; Taylor, Huckle 2024; Wężniejewska et al. 2020; Gale 2020; Wilde 2020; 2022; Brisini, Simmons 2021; Spry 2021; Pławski et al. 2019; Gale, Wyatt 2019, 2012; Wyatt et al. 2014) albo wskazują na pewne istotne z nim podobieństwa (Badley 2020). Warto też wskazać, że etnografia międzygatunkowa nie korzysta z metody autoetnografii do opisywania świata więcej niż ludzkiego (Gillespie 2022). Podobną sytuację możemy zaobserwować w ramach *animal studies* rozwijanych w Polsce. Autoetnografia rzadko kiedy jest wykorzystywana i raczej jako metoda pomocnicza (zob. Roeske 2025). Nie wchodząc w szczegóły, chciałbym wskazać na kluczowy problem, który jest istotny dla zrozumienia autoetnograficznego podejścia i jego otwarcia na posthumanistyczną perspektywę.

W autoetnografii istnieje problem z ujęciem „ja". Czym jest to „ja" etnograficzne, to „ja" piszące? Nie ma tu miejsca na dokładną analizę rożnych sposobów myślenia o autoetnograficznym „ja". Chciałbym tylko wskazać, że nie musi być ujmowane w bardzo humanistyczny sposób, ani tym bardziej ludzki. Mało tego, uważam, że pewne zrozumienie autoetnograficznego „ja" jest zgodne z perspektywą postantropocentryczną. W tym sensie autoetnografia może być „metodą" posthumanistyczną (zob. Warfield 2019).

Carolyn Ellis (2004) traktuje „ja" jako soczewkę, jako element, przez który przepływa to, co społeczne i to, co kulturowe[3]. To „ja" prezentowane jest jako coś, co jest przez te siły kształtowane i zdolne rozpoznawać te siły w działaniu. Nie chodzi więc o zatopienie się w danym „ja", ani o odnalezienie własnego, autentycznego jądra, lecz o rozplątanie tego, co podmiot tworzy. „Ja" jest raczej wytworem, niż tym, co dane. Jest tylko możliwą, jedną z wielu, pozycją, aktualnie zajmowaną. „Ja" to miejsce, „w którym napięcia są odczuwane i odkrywane (…) miejscem władzy, akcji politycznej i oporu" (Pelias 2005, 420). Miejscem-ciałem, w którym to ciało często informuje nas, co jest nie tak. Odwołując się do Gale'a

3. W duchu posthumanizmu będziemy mówić o naturokulturze.

można powiedzieć, że chodzi o „złożenie, a nie autonomiczną jednostkę neoliberalizmu i racjonalizmu kartezjańskiego" (2020; 305). Nie jest to więc podmiot wyizolowany ze świata, ani podmiot narcystyczny, jak chcieliby widzieć to niektórzy krytycy. Autoetnograficzne „ja" nie jest czymś stałym, ale czymś w ruchu (Campbell 2018).

Ujmowanie jednostki jako złożenia pozwala dostrzec jej relacyjny charakter. Jak zauważa Tami Spry (2016), autoetnografia nigdy nie dotyczy wyłącznie samej autorki czy autora, lecz zawsze również Innego, wobec którego i z perspektywy którego powstaje opowieść. Punktem odniesienia nie jest zatem autonomiczne „ja", lecz „ja" uwikłane w relacje. W tym sensie przedmiotem pisania staje się nie tyle jednostka, ile przestrzeń pomiędzy podmiotami. Jak wskazują Gale i Wyatt (2025), to właśnie owo „pomiędzy" stanowi miejsce, w którym powstaje doświadczenie i wiedza. Takie rozumienie prowadzi do przesunięcia uwagi z autonomicznych podmiotów ku relacjom, które – jak argumentuje Donna Haraway (2016) – są podstawowymi jednostkami analizy w myśleniu posthumanistycznym. Co istotne, relacje te nie ograniczają się wyłącznie do świata ludzkiego. Inny, wobec którego konstytuuje się podmiotowość, może być również bytem pozaludzkim (Walley i Elliott 2025).

Tego typu podejście jest zgodne z myśleniem posthumanistycznym - otwiera się ono na to, co nie-ludzkie. Nie chodzi jednak tylko o to, że autoetnografia posthumanistyczna jest możliwa. Chcę wykazać, że jest ona bardzo bliska pozycji postantropocentrycznej.

Markiewicz (2025), odrzucając perspektywę nieantropocentryczną, jak i Ludzką, wskazuje, że posthumanistyczna perspektywa jest postantropocentryczna. Oznacza to, po pierwsze, mówienie nie „my", ale „ja". Nie chodzi o odcięcie się od wszelkich relacji z innymi, ludźmi i nie-ludźmi, rzeczami i istotami, ale o nieprzyjmowanie maski, niepodszywania się pod zbiorowość. Po drugie, mówić „ja" – to mówić z konkretnej pozycji. Nie znikąd, nie z oddali, ale z wnętrza świata, który zamieszkujemy. Po trzecie, nie mówimy o czymś zewnętrznym, ale o własnych doświadczeniach, o swoich przeżyciach, o tym, jak ten świat nas tworzy, przenika przez nasze ciała. Posthumanistyczne opowieści są więc ucieleśnione. Te wszystkie elementy odnajdziemy w autoetnografii jako pisaniu z konkretnej pozycji, w kontekście społecznym i kulturowym, wychodząc od własnych doświadczeń. Autoetnografia też podkreśla rolę tego, co cielesne. Jest to pisanie z ciałem, poprzez ciało (Pelias 2013).

Pisząc z „wnętrza" relacji, z bycia we splotach, włączamy „zarówno ciał[a] ludzk[ie], jak i nieludzk[ie]. Dlatego autoetnografia aktywistyczna musi pogodzić się z retoryką Spinozy, która głosi, że wszystkie ciała, ludzkie i nieludzkie, mają zdolność oddziaływania i bycia podatnymi na oddziaływanie" (Gale, Wyatt 2019,

567). Uznanie tego typu retoryki przez autoetnografię, łączy się z koncepcją zwierzęcej retoryki Diane Davis (2011). Autoetnografia może zatem ujawniać sieci wzajemnych oddziaływań, w których uczestniczą ciała ludzkie i pozaludzkie, oraz procesy komunikacyjne wyłaniające się z tych relacji. Otwarcie na relacyjność, afektywność i współzależność ciał, a także na procesy ich wzajemnego stawania się, sprawia, że autoetnografia staje się eksperymentalną formą pisania. Dąży ona do przekroczenia antropocentrycznych modeli reprezentacji i tworzenia wiedzy, poszukując języka zdolnego oddać złożoność wielogatunkowych relacji oraz materialno-dyskursywnych procesów konstytuujących doświadczenie.

Autoetnografia odzwierzęca jest przede wszystkim perspektywą drugoosobową. Odróżnia ją to zarówno od etnografii wielogatunkowej (Kirksey, Helmreich 2010), jak i pozornie pierwszoosobowych narracji czy perspektyw posthumanistycznych proponowanych przez Viveirosa de Castro (2014) i Eduardo Kohna (2013). Jak zauważa Dominique Lestel (2015), tego rodzaju podejścia nie pozwalają uchwycić zwierzęcia jako podmiotu, lecz prowadzą do jego urzeczowienia lub zastąpienia abstrakcyjnymi reprezentacjami. Perspektywa drugoosobowa stwarza możliwość ponownego przemyślenia relacji między ludzkim a pozaludzkim zwierzęciem. Umożliwia refleksję nad tym, w jaki sposób wzajemnie konstytuujemy się w spotkaniu, zachowując jednocześnie jednostkowość istoty, z którą wchodzimy w relację. Kluczowe znaczenie mają tu spotkanie i dialog. Podejście to zakłada bowiem postawę miłosnego otwarcia na Innego, ujmowanego jako niepowtarzalny podmiot, a nie przedmiot poddany procesom kolonizacji i uprzedmiotowienia (Mamzer 2014). Pisanie autoetnografii odzwierzęcej to pisanie kolektywne z nie-ludzkimi zwierzętami. Jest to pisanie w spotkaniu, a spotkanie zawsze nas zanieczyszcza. Jak zauważa Tsing (2024, 67), „spotkania, w trakcie których robimy miejsca dla innych, zmieniają to, kim jesteśmy, zanieczyszczają nas".

Rozumienie spotkania jako zawsze już „zanieczyszczonego" innymi relacjami i uwikłaniami nie oznacza jego redukcji do relacji „ja–ty". Analogicznie autoetnografia nie ogranicza się do zapisu doświadczenia pojedynczego podmiotu wobec pojedynczego Innego. Włącza ona różnorodne głosy, dyskursy i ślady doświadczeń, splatając je w jeden węzeł znaczeń. W efekcie tekst naukowy może współistnieć z tekstem prasowym, osobistym wspomnieniem czy komentarzem zasłyszanym w przestrzeni publicznej, tworząc wielogłosową i relacyjną formę opowieści. Podobnie jak w przypadku pisania Gale i jego zespołu badawczego, czy też podejścia Vinciane Despret (2016), mamy tutaj do czynienia z zasadą dodawania, nakładania i mnożenia – opisaną przez Deleuze'a i Guattariego zasadą „i… i… i…". Spotkanie odbywa się w kontekście, w świecie, wśród różnych rzeczy; jest ono zanurzone w określonych kulturach.

Tym, co wyróżnia autoetnografię odzwierzęcą na tle innych podejść posthumanistycznych, jest jej zasadniczo odmienne usytuowanie punktu wyjścia. Nie rozpoczyna się ona od relacji między ludźmi, które następnie zostają poszerzone o wymiar pozaludzki. Przeciwnie, od samego początku koncentruje się na spotkaniu z pozaludzkim Innym – zwierzęciem niebędącym człowiekiem. Dzięki temu zwierzę nie pojawia się jako dodatkowy element analizy, lecz jako jej współkonstytuujący uczestnik i podstawowy punkt odniesienia. Nie idziemy więc jak Gale i jego zespół badawczy od spotkania dwóch ludzi, którzy potem dodają inne elementy, rozszerzając analizę o to, co poza-ludzkie. Autoetnografię odzwierzęcą inicjuje zwierzę nie-ludzkie. Taka autoetnografia jest spotkaniem z twarzą inną niż ludzka. To kocia, psia, szczurza mordka. Autoetnografia odpowiadająca stanowi reakcję na Innego – jest odpowiedzią na jego obecność oraz próbą wejścia z nim w dialog. W takim ujęciu Inny nie zostaje zredukowany do informacji, treści czy przedmiotu analizy. Przeciwnie, ukazuje się jako podmiot współuczestniczący w procesach działania i stawania się, które zachodzą we wzajemnej relacji.

Pod tym względem proponowane podejście różni się od koncepcji Kathryn Gillespie (2022). Choć autorka deklaruje zainteresowanie jednostkowością zwierzęcia, jej analiza koncentruje się przede wszystkim na tym, kim zwierzę pozaludzkie jest dla człowieka. Perspektywa samego zwierzęcia pozostaje natomiast słabiej wyeksponowana. W rezultacie opisywane przez Gillespie kury stosunkowo szybko ustępują miejsca bardziej ogólnym rozważaniom dotyczącym systemowej eksploatacji gatunku przez ludzi. Wychodzenie od spotkania z pozaludzkim Innym oraz przyjęcie strategii „życia z" pełnią zatem odmienną funkcję niż w międzygatunkowej etnografii (Kirksey i Helmreich 2010). Nie chodzi wyłącznie o modyfikację ludzkich praktyk badawczych czy rewizję kategorii interpretacyjnych. Stawką jest rzeczywiste uwzględnienie tego, co pozaludzkie, potraktowanie zwierzęcia jako współuczestnika procesu poznawczego oraz rozwijanie praktyki „bycia-z", opartej na relacyjności, współobecności i wzajemnym oddziaływaniu.

Autoetnografia odzwierzęca podziela jednak z autoetnografią wielogatunkową Gillespie postulat etycznego wymiaru pisania. Można nawet powiedzieć, że etyka staje się filozofią pierwszą w duchu Emmanuela Lévinasa. Pisanie to jest interwencją w kulturę, w społeczeństwo, w jednostkę czytającą, w imię realizacji interesów tego, co nie-ludzkie. Autoetnografia odzwierzęca stawia na eksperymentalne pisanie również z tego powodu, ponieważ inne pisanie, brudne pisanie, ma wstrząsać i dogłębniej przenikać osobę czytającą. To odróżnia ją od niektórych badań wpisujących się w zwrot ontologiczny. Badania te w niewystarczający sposób podejmują kwestie etyczne (zob. Petersen 2018). Autoetnografia odzwierzęca, podkreślając wymiar etyczny, nie koncentruje się tylko na kwestiach metodologicznych jak to czynią niektóre podejścia (zob. Holbraad i Pedersen, 2017).

Wykonywanie autoetnografii odzwierzęcej

Problem przed jakim staje autoetnografia nie dotyczy tylko problem zapisu, rejestracji – i powiedzmy – banalnego stwierdzenia, że między sztuką a dramatem istnieje przepaść (Saldaña, 2006; 2011). Autoetnografia raczej wytwarza historie niż je zapisuje (Bochner 2017). Jej celem jest wytwarzanie efektów. Problemem jest zatem to, jak ująć retorykę kota w autoetnograficznej opowieści. Jak wytworzyć nowy, zanimalizowany język, który umożliwi porozumiewanie się z „bezsłownymi" zwierzętami, w sytuacji gdy nasz ludzki język jest niegotowy na opisywanie doświadczeń z nie-ludźmi (Łagocka 2015)?

Warto zastanowić się nad samą retoryką zwierząt innych niż ludzkie. W retoryce tej mamy tam do czynienia z patosem (Gruber 2018; Greenwalt 2018). To czyni retorykę zwierzęcą bliską retoryce autoetnograficznej, która też opiera się na perswazji. Pragniemy wszak, aby odbiorczyni przeżywała, odczuwała. Chcemy zarażać tymi emocjami, które sami odczuwamy. Autoetnografia to przede wszystkim patos bazujący na etosie – wiarygodność mówiącego zastępuje zasadę reprezentacji i korespondencji jako podstawy prawdy. Iklim Gokel (2018) wskazuje na przykładzie badań nad wilkami, że retoryka zwierzęca nie jest pozbawiona etosu. Podobnie Salomea ruchami ciała, tonem głosu, próbuje w swoich komunikatach przekonywać, że jest godną zaufania; prezentuje się tak, jak autoetnograficzna osoba (Bochner 2017), jako wiarygodna. Tak mi się przynajmniej wydaje, gdy obserwuję jej strategie negocjowania wcześniejszego posiłku. Wartość przekazu zależy nie od tego, czy odbija on rzeczywistość (nie chodzi o reprezentację), ale od etycznego statusu podmiotu wypowiadającego. Dotyczy to zarówno praktyki mówienia zwierząt, jak i praktyki autoetnograficznej. A co z logosem? Czy retoryka nakierowana na logos „wyklucza nie-ludzkie i kobiece-ludzkie zwierzęta" (Bjørkdahl, Parrish 2018a, xix)?

Przyjrzyjmy się zdolnościom umysłowym kota. Schroll i Dehasse (2018, 54) piszą:

> Kot osiąga wysoki poziom zdolności poznawczych (…) Jest w stanie myśleć zarówno obrazowo, jak i abstrakcyjnie. [ale] Kot nie jest w stanie wyciągać skomplikowanych wniosków logicznych, które wykraczają poza proste rozumowanie dedukcyjne (jeśli – wówczas).

Podobnie uważa Urbaniak (2024a; 2024b). Cechuje go postawa ostrożności w sprawie myślenia kota. Raczej mu odmawia pewnych zdolności niż przydaje. Ta ostrożność jest jednak problematyczna. Po pierwsze, wzorem jest logos i myślenie ludzkie. W podejściu Urbaniaka nie ma nawet próby otwarcia na inną logikę, na inne sposoby argumentowania. To, co ludzkie traktowane jest jako uniwersalna norma. Jeśli nawet pod uwagę bierze się zwierzęce bycie w świecie, to czyni się to po to, aby podkreślić inność zwierzęcego doświadczenia. Podkreśla się w nim

brak ludzkiej normy. Drugi problem polega na zderzeniu obserwacji kotów. Urbaniak (2024a, 3-4) pisze, że:

> Najwyraźniej trójelementowy łańcuch przyczyny i skutku przekracza zdolności poznawcze przedstawicieli rodzin kotowatych oraz psowatych, ale nie przedstawicieli rodzin człowiekowatych i krukowatych. Być może z tego też powodu krukowate, papugi czy naczelne są w stanie nauczyć się korzystać z narzędzi, czego nie potrafią robić koty ani psy – narzędzia stanowią przyczynę pośrednią realizowanego zamiaru, wykorzystywaną w sposób świadomy i celowy. W efekcie, popularna zabawka typu „wędka" jest dla kota atrakcyjnym, gdyż realnym polowaniem, zmniejszającym prawdopodobieństwo wystąpienia problemowych zachowań. Z kociej perspektywy nasza ręka, poruszając wędką, jest przypadkowym, niezaangażowanym obiektem, który nie pośredniczy pomiędzy bawiącym się kotem a ruchami wędki.

Tymczasem moje koty podczas zabawy wielokrotnie kierują swoją uwagę nie tylko na samą zabawkę, lecz także na rękę, która nią porusza. Wydają się dostrzegać zależność między ruchem zabawki a działaniem człowieka. Szczególnie wyraźnie ujawnia się to w zachowaniu jednego z kotów, czarnego Stefana, który niekiedy rezygnuje z pogoni za zabawką i kieruje swoje działania bezpośrednio ku dłoni, zdając się rozpoznawać ją jako źródło sprawczości. Oczywiście obserwacja ta ma charakter anegdotyczny i nie może stanowić podstawy do formułowania daleko idących uogólnień. Można ją jednak odczytać jako przykład doświadczenia często przywoływanego przez opiekunów zwierząt, niekiedy pozostającego w napięciu z wynikami badań prowadzonych w warunkach eksperymentalnych.

Z bardziej akademickiej perspektywy można powiedzieć, że Urbaniak analizuje zdolności zwierząt w warunkach ich metodologicznego wyizolowania z sieci relacji, w których na co dzień funkcjonują. W konsekwencji przedmiotem badania staje się gatunek ujmowany w sposób abstrakcyjny i oderwany od konkretnych kontekstów współbycia. Inspirujące wydają mi się natomiast propozycje Anny Tsing (2024), która zachęca do analizowania konkretnych asamblaży i relacji. W takim ujęciu zasadnicze pytanie nie dotyczy wyłącznie tego, czym jest dany gatunek, lecz tego, jak i kim stajemy się w relacjach z Innymi oraz w jaki sposób relacje te umożliwiają określone formy działania. Nie oznacza to jednak zastąpienia jednej perspektywy drugą, lecz raczej ich wzajemne uzupełnianie. Chodzi nie o „empiryzm eliminacyjny", lecz o „empiryzm addytywny" (Latour 2016). Rozwinięcie tej kwestii wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Być może moje koty rzeczywiście należą do wyjątkowo nietypowych obserwatorów ludzkiej sprawczości. Bardziej interesujące wydaje mi się jednak pytanie metodologiczne o to, jak badać relacje międzygatunkowe, nie redukując ich do z góry przyjętych kategorii. Odpowiedzi na nie poszukiwałbym właśnie w praktyce autoetnograficznego „brudnego pisania".

W autoetnografii często podejmowany jest problem relacji między rozumem a emocjami, argumentacją a perswazją, teorią a afektem. Patos bywa przedstawiany

jako potencjalne zagrożenie dla wiarygodności autoetnograficznego poznania. Na tę kwestię zwraca uwagę między innymi Christopher N. Poulos (2020), podkreślając, że autoetnografia potrzebuje nie tylko patosu, lecz również logosu i etosu. Autor nie podejmuje jednak posthumanistycznego problemu pisania ze zwierzętami, a tym samym nie poddaje rewizji samych kategorii logosu i etosu.

W moim przekonaniu problem nie polega na rezygnacji z logosu, lecz na jego transformacji. Pisanie ze zwierzętami wymaga logosu mniej uporządkowanego, mniej antropocentrycznego i mniej pewnego własnych granic. Wymaga logosu, który pozwala się zakłócać przez obecność innych gatunków. Być może jest to logos „zdziczały", a może nawet – w przypadku moich kocich współautorów – logos „zakocony". Brudne pisanie (Boncori, 2023; Pullen i Rhodes, 2008; Cixous, 1976) nie jest tylko ekstrawaganckim, podejmowanym dla efektu, innym rodzajem pisania. Hélène Cixous (1976) podkreśla, że w brudnym pisaniu chodzi o porzucenie męskiego, zachodniego rozumu z jego zasadami tworzenia opowieści. Autoetnograficzny *pathos* będzie miał własny *logos* wydobywający się z ciała – ludzkiego i nie-ludzkiego, w konkretnym splocie i stawaniu-się. Forma nie jest więc dodatkiem, ale sposobem argumentowania. Zapis jest istotnym elementem treści.

Autoetnografię można pisać na wiele różnych sposobów (Adams 2012). Autoetnografia, która stara się pisać uwzględniając zwierzęta nie-ludzkie (Szwabowski, 2023a, 2025) musi przejść w stronę brudnego, odmiennego pisania (Boncori, 2023; Pullen i Rhodes, 2008; Cixous, 1976). Przyjmuje ona eksperymentalne formy, kiedy właśnie chce pisać z ciałami, poprzez ciała, ukazując ich wzajemne poruszenia, akcje i reakcje.

Chciałbym teraz przejść do konkretnych wskazówek do zawierania ludzko-nie-ludzkiego komunikowania się z dominacją *pathosu*, ale też wraz ze zogniskowanym wokół tego *ethosem* i *logosem*. W tym celu powrócę do propozycji Barataya i Haraway.

Jak zawrzeć w tekście emocje, energię, która przepełnia wypowiedź. Przykładowo, jak zawrzeć krzyk. Nie wystarczy znak „!". Jest on zbyt odcieleśniony. Biorąc pod uwagę przykład Barataya, u którego słowa ucieleśniały się poprzez zapis graficzny, tak samo należy postąpić w tym przypadku. Krzyk to zdanie, słowo, które rozrywa, wydziera się, wdziera się w przestrzeń, naruszając jej struktury. Może zagłuszać inne wyrazy, nachodzić na nie lub je rozsypywać. Krzyk może się wdzierać w wypowiedź. Emocje więc, zapisywane są w sposób graficzny, rozsadzają typową narrację, znormalizowaną pod postacią wymogu „Times New Roman, 12, odstęp 1,5, wyrównanie do prawej". Inspiracji dla tego typu zapisów można szukać w dyslektycznym pisaniu, które zrywa ze znormalizowanym rozumem, poddanym dyscyplinie podporządkowującej pod hegemoniczne użycia

(Cosenza, 2014)[4]. W dyslektycznym pisaniu dostrzegamy powiązanie z propozycją Haraway. Jej wykorzystaniem *metaplazmu*, który polega na przekształceniu wyrazu (Haraway 2016). Metaplazm nie tylko ukazuje podobieństwo *logosu* – ludzkiego i nie-ludzkiego, gdy wymyka się znormalizowaniu – ale też ukazuje płynność postawy podmiotowej. Bill przechodzi (staje-się) w Hill, człowiek staje się wzgórzem, a rzeczownik przechodzi w czasownik – *cat* w *can* (zob. Cosenza, 2014). Ta dyslektyczna niestabilność tekstu oddaje doskonale charakter relacji ludzkie – nie-ludzkie. Rozpraszając to, co ludzkie i ukazując zależności, w jakich pojawia się ten-tu-teraz człowiek z (nie)jego ten-tu-teraz kotem. Pewne podobieństwo znajdziemy w wykorzystywanym w posthumanistycznym pisaniu solecyzmie. Gale (2016), traktując po prostu język jako działanie – zarówno w mowie i piśnie – dostrzega w błędzie językowym linie ujścia. Błąd jest rodzajem walki z dominującymi formami i samą dominacją. Jest to więc działanie emancypacyjne.

To co istotne w *metaplazmie* dyslektycznym to to, że nie ma on autora. Pojawia się samoistnie. Jako osoba dyslektyczna doświadczam tego, jak *metaplazm* potrafi hakować moje przekazy, wypaczać, a niekiedy otwierać znaczenia, które nie zostały przeze mnie stworzone. Tylko czy ta przypadkowość współgra z głosem Salomei? Nie jestem do tego przekonany. Czy Salomea cierpi na dysleksję? Nic mi na ten temat nie wiadomo. Porzućmy wiec przypadkowość jako prostą drogę do nie-ludzkiego i potraktujmy *metaplazm* w pisaniu jako celowy zabieg, jako ludzki zabieg, mający wytwarzać przestrzeń dla tego, co dzikie, nie-ludzkie, nieznormalizowane, niemieszczące się w gładkich, przyciętych słowach. Robić wyrwy, aby nasze opowieści nie płynęły korytami humanizmu, ale stawały się kłębowiskiem, wysypiskiem, gdzie nic nie jest na swoim miejscu i gdzie nic nie gra swojej roli. Dzięki temu może unikniemy redukcji do tego, co znane, a autoetnografia uniknie odtwarzania opowieści i budzenia tego, co już rozbudzone, a zamiast tego stanie się trudną drogą dla podrapanej opowieści pełnej kłączy i kłaków.

Taki tekst przyjmuje formę porwaną, niechronologiczną, nielinearną. Staje się fraktalny, wyzwolony z bycia przeklętym przez spójność (Henson 2017). Staje się poszarpany, jak po spotkaniu z kocimi pazurami. Ucieleśnione słowa można też dodatkowo nasączać emocjami. Przykładowo tekst może mieć różne barwy. Można używać odcieni szarości, i cieniowania słów, aby ukazać przepływy energii zawarte w komunikacie. Chodziłoby o ukazanie tym samym jego mocy perswazyjnej. Komunikaty Salomei pojawiają się ostro, a następnie cichną w atmosferze odczuwanego przeze mnie smutku – wskazując mi to, tak mi się przynajmniej wydaje, że potrzebę zgłaszaną przez kotkę trzeba szybko zaspokoić, że jej obecny stan trudno określić mianem dobrostanu. Skarga i lament powoli przechodzące w ciche,

4. O dysleksji i jej powiązaniu z posthumanizmem w kontekście język/pisania/mowy, zob. Gruntkowska i Szwabowski (2022).

słabe mamrotanie. To wszystko można oddać przez intensywność czerni tekstu – przechodząc od szarości po mocną, pogrubioną czerń.

Stosując zapis graficzny polegający na zmianie w słowie wielkości i koloru liter i czcionek, można oddać bogactwo dźwięku – jego barwę, natężenie i wysokość. Tym samym, czynimy zapis graficzny bardziej materialnym – ucieleśnionym. Robiąc miejsce dla tego, co nie-ludzkie.

W autoetnografii wykorzystuje się też poezję, która pozwala podkreślić uczucia i wyrazić emocje (Pelias 2013). Pozostawia to też więcej miejsca między słowami (Guttorm 2012). O ile Markiewicz (2025) uważa, że język posthumanizmu musi być metaforyczny, tak i tu, w poezji, język staje się bardziej namacalny, bardziej konkretny, a jednocześnie bardziej ulotny, skryty – niczym kot przyczajony i wyprężony. Tami Spry wprowadza termin *matterphor* mający podkreślać materialność metafor – to, jak znaczenie powiązane jest z ucieleśnieniem, wskazując na „przejściowe granice między semantyką a somatyką" (Spry 2021, 171).

Wspominany powyżej sposób zapisu, to międzygatunkowe ucieleśnienie, otwiera pisanie na posthumanistyczną wspólnotę – na naszą wzajemną komunikację. „Poprzez proces ucieleśnienia posthumanistyczna autoetnografia performatywna może zaoferować artykulację tego sprawczego zestawienia materialnej witalności i zanurzenia" (Spry 2021, 171).

W autoetnografii odzwierzęcej nie mamy prostego przeskakiwania między podmiotami, nie mamy możliwości spojrzenia okiem innego zwierzęcia, nie konsumujemy cudzej duszy (Kohn 2013), ale ją celebrujemy. W perspektywie autoetnografii odzwierzęcej Inny pozostaje Innym, świat kota jest światem kota, i nigdy nie doświadczymy go w pełni. Inny się nam wymyka. W przypadku wielogatunkowości ta niedostępność się intensyfikuje. Nie oznacza to jednak totalnego zamknięcia – bo jednak częściowo dzielimy nasze dusze. Zamiast przechwytywania, przeskakiwania i pożerania, wolę perspektywę współdzielenia (zob. Marder 2024), która jednocześnie dostrzega niedostępność pełnego utożsamienia. Nawet jeżeli „wszyscy używamy znaków" (Kohn 2013, 9) to innych znaków. Kot ociera się o kartkę, na której robię notatki, o ekran komputera, na którym piszę. Zostawia nie-widoczne znaki, własne zdania. Nie mogę się w te ślady wąchać, poczuć ich, ani ich dostrzec w zapisanych przez kota sensach – moje biologiczne złożenie mi na to nie pozwala. Zamiast więc wpisywać w to własne sensy, rejestruję jedynie niemożliwość przekazania tych sensów. Czynię nie-widoczność widocznością, zwracam na nią uwagę. Pomocne może być rozwiązanie proponowane przez Rappert (2010), które pierwotnie odnosiło się do danych objętych tajemnicą, których badacz nie może przedstawić. Proponuje on stosowanie znaku cenzury – [redacted] Myślę, że ten znak warto wplatać w opowieści, aby zaznaczyć obecność kota, która jest dla nas niemożliwa do uchwycenia.

Rozproszenie narracji, dyslektyczne *metaplazmy*, znaki nie-obecności – ■ – ale też onomatopeje; słowa powykręcane, różniące się tonacją, krojem czcionki – to wszystko ma zdecentrować ludzki *logos*, prowadząc do dominacji *pathosu*, który jest nie-ludzki, ale wspólnie cielesny i który w ten sposób znajduje wyraz w ludzkim języku. Gdyby teraz zapytać o możliwość wyrażenia takiego tekstu – przejścia na scenę – to niektórzy będą nam proponowali różnego rodzaju tańce (Badley 2020; Szwabowski i Zańko 2025). Te jednak nie zawsze są przekroczeniem tego, co ludzkie i mogą wykluczać inne zwierzęta. Nie zawsze jest to jednak taniec. To co ważne, to to, że taka wypowiedź odbywa się poprzez ciało – że nie jest tylko wypowiadana słowami. Opowieść musi zostać odegrana. Prawdopodobnie, pod dłonią będzie puste miejsce, w którym kiedyś znajdował się kot, ale obecnie podąża on inną drogą.

Pisanie-z-kotem, próba uwzględnienia kota i jego głosu/pisma w tekście, jest nieustannie narażone na zapisanie kota, bezprawne przejęcie jego, zastąpienie wytworem własnej wyobraźni. Jak daleko można się posunąć, albo jak daleko trzeba się posunąć w eksperymentowaniu z tekstem, aby kot w nim się kłaczył? Nie ma na to dobrego przepisu. Abraham P. DeLeon (2010) dostrzega, że stawanie-się jest zawsze problematyczne, to nie jest prosta droga, ale pole walki, napięć, przechwyceń, pominięć, zagadywań. Ponadto w kontekście z Innym zawsze jesteśmy skazani na ambiwalencję (Bauman, 1996). To kwestia naszego wyczucia, które nie daje jasnych wytycznych. Zawsze będziemy niepewni, czy nie nadpisaliśmy zwierzęcia. Ukazałem tę ambiwalencję w relacji z psem Wilkiem w kontekście podejmowania decyzji o eutanazji (zob. Szwabowski 2026b). Hau! Miau!

Przykład nieparadygmatyczny autoetnografii odzwierzęcej

Przedstawię teraz przykład jak może wyglądać tekst pisany zgodnie z zasadami pisania-z-kotem. Jest to jedna z możliwości – nie wyczerpuje ona wszystkich strategii. Stanowić może inspirację, dydaktyczne zobrazowanie, ale nie wzór do powielania. Pisanie jako proces to poruszanie się bez mapy po nieznanym terenie (Bianchi, 2011).

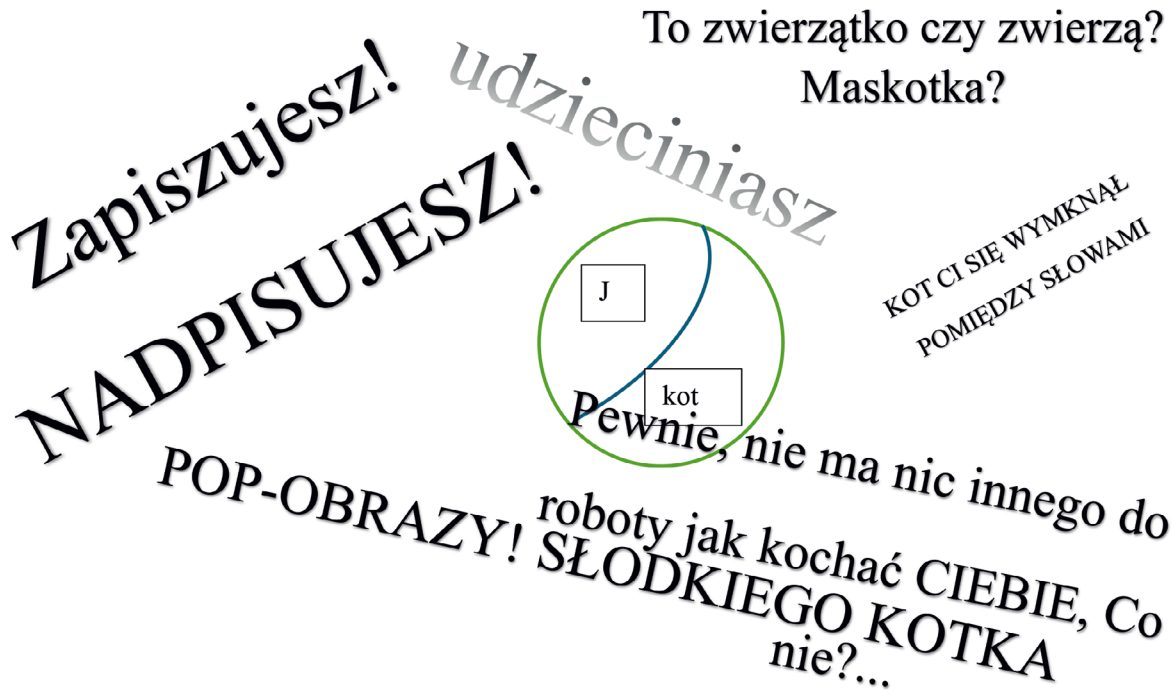
Mmmmrry-ty - - interpelacja
wygięcie łUk
ogon
ręce
Salomea wmrucza mnie
w siebie
pomiędzy

staję się mruczeniem
rOzWibrOwAnY
jednocześnie: ukojony
rytmem i ciszą świata
odciętego (ruch łapki, ruch głowy, mojejej, zmrużenie-wypazurzenie) relacji pracy, ekran komputera już tylko szumi jako tło – nieistotne, w dali, gdzieś w innym świecie, w innych sensach, bezsensach)
kocioredukcja i zwielokrotnienie
mrużacych oczu
otwartego
w nowej formie kopuli (Irigaray 2024)
współ-życia bezsłownie
komunikującego
ciepłem ciał rozmruczanych - - **mmmrryy** - język jeżuje
i tupta wokół
miękko unoszony
pomrukami
rozkolcowany roZwIbROoWaNy
bezdomny
w zamieszkaniu splecionych
ciał
[redacted]

A sens, który się wyłania, jest światem innym, gdzie kropla srebrnej śliny na czarnym futerku, jest poematem miłosnym, innoświatowego wmruczania się.

wymiana gestów
gościnności:
głowa oparta na przedramieniu
dotyk wzajemny
- taktowny i intymny

(ponadgatunkowy znak bliskości – znak cielesny. Nadinterpretacja? Tego się nie interpretuje, to się czuję, jak dotyk, tu jednoznaczny, dosłowny, wymowny – w tej dosłowności wiele umyka, ale to nic, ciało-zapach, ciało w ciało – słowa może przeszkadzają w duchowym połączeniu – w kopulnikacji).



Nie wiem czy Salomea podziela moją wizję świata – nasza kopula wymruczuwuje się poza konsensusem – dzielimy ciała, ciepło, zarazki i zapachy, a zarazem nas to dzieli: co czuje Salomea? Jak dla niej pachnę? Dzielimy świat podzielony i spleciony jednocześnie, tak jak się rozumiemy i nie rozumiemy. Dla bycia razem, myślę nagle, próbując się osadzić, dla bycia razem to chyba wystarczy.

Salomea wtula się bardziej, lekko gryzie. Widzę małą bliznę nad lewym oczkiem. Jako dziecko została znaleziona w lesie, potem już tylko w domu. Od maleńkości bezpieczna, w pokoju, otoczona murami. Żadnych nowych blizn. Żadnych duchów przeszłości. Jeszcze bardziej się wtula. Staje (my) się mruczeniem.

Kopulnikacja – wspólnie otulamy się, dzielimy ciepłem, przeciwko zimnemu światu za oknem i istotą, co zostawiają blizny.

Idąc za czarnym kotem

Idąc za czarnym kotem, a precyzyjniej kotką, docieramy do tekstu jako przestrzeni wypowiedzi ucieleśnionej, zakorzenionej w tym, co pojedyncze, a zarazem połączonej z innymi bytami. W tym pisaniu post-ludzkim wypowiedzi nie są już czyste, ugładzone, linearne i uporządkowane, ale stają się popękane, chaotyczne, zapętlone i poetyckie. Nie-ludzkie zwierzę majaczy w naszych wypowiedziach na marginesach, przemawia przez nas, ale ten komunikat pozostaje nie do końca zrozumiały, zawsze dla nas – dla nas, którzy zdziczeli. Autoetnografia odzwierzęca

to nie pisanie „o", to nie pisanie „za", to pisanie w relacjach. Pisząc i mówiąc z ucieleśnionego tu i teraz, pisze się i mówi jako wielość.

Tony E. Adams (2012, 1086) stwierdza, że autoetnografia zakłóca panującą komunikację i pozwala podważyć panujące oczywistości:

> Dzięki autoetnofrafii mogę wykorzystać moje doświadczenie, aby zwrócić uwagę na złożoność powszechnie uznawanych, przyjmowanych za oczywiste założeń, założeń, które w innym przypadku byłyby trudne do skrytykowania.

Autoetnografia odzwierzęca kwestionuje oczywistość dotyczącą komunikacji, jak również tego, kim są zwierzęta. Stawia pod znakiem zapytania odniesienie do gatunku (Haraway 2016) jako kategorii opresyjnej. Doświadczenie ja jako czegoś otwartego, w relacji, nie-ludzkiego, zawsze zanieczyszczonego i mnogiego, pełnego emocji – i myślącego, poznającego poprzez nie – to kwestionuje niektóre oczywistości humanizmu i podziałów z nim związanych. Też dotyczących posiadania języka, ale też tego, co uznamy za *logos*.

Czarny kot wciąż mnie prowadzi, bo pisanie, jak i stawanie się, zawsze są nieskończone (Guttorm 2012). Otwierają nas w formie nie tyle stwierdzenia, co pytania (Bochner 2017). Otwierają na to, co nadchodzi, na nieznane (Gale 2017). Nie mogę wiec powiedzieć dokładnie, co mówi do mnie Salomea. Nie mogę też określić, jakich chwytów retorycznych używa, aby zmusić mnie do działania. Mogę jedynie, na granicach poznania, w mglistych metaforach, pustych miejscach, pociętych narracjach, błędach, potknięciach, słowotwórstwie, próbować oddawać nasze prostujące się wzajemnie ciała, które używają tego, co językowe, jak i niejęzykowe, aby wspólnie ustanawiać i podtrzymywać relację. Retorykę zwierzęcą odczuwamy, przeczuwamy, ale nie jesteśmy w stanie ująć naszymi ludzkimi zmysłami i rozumem. No i na nią reagujemy. Znowu podążam do kuchni. Za czarnym kotem, oczywiście.

Bibliografia

Adams, Tony E. 2012. "The Joys of Autoethnography. Possibilities for Communication Research." *Qualitative Communication Research* 1(2): 181-194.

Anderson, Briony, Lundberg, Kajsa i **O'Donnell, Samantha.** 2025. "Embracing the Mess in Feminist Research: Insights From Posthumanism." *Qualitative Inquiry* 31(10): 891-901, https://doi.org/10.1177/10778004241295743

Badley, Graham F. 2020. "Human (and Posthuman?) Dancing: An Assemblage." *Qualitative Inquiry* 26(6): 697-702. https://doi.org/10.1177/1077800419830125

Barad, Karen. 2024. *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem.* Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.

Baratay, Ėric. 2022. *Kocie sprawy. Koty tworzą swoją historię*. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku (ebook).

Baratay, Ėric. 2023. *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku.

Bauman, Zygmunt. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bianchi, Ruggero. 2011. "Melville's Process: Writing as Performing". *Leviathan* 13(3): 63-66.

Bjørkdahl Kristian i **Parrish Alex** 2018a. "Introduction. Contextualizing Human Rhetorical Practice as Animal Behavior: An Invitation to Animal Rhetorics." W *Rhetorical Animals: Boundaries of the Human in the Study of Persuasion*, red. Kristian Bjørkdahl, Alex Parrish, vii-xxiv, Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Bjørkdahl Kristian, Parrish Alex red. 2018b. *Rhetorical Animals: Boundaries of the Human in the Study of Persuasion*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Blandon, Claudia. 2025. "Dis/orientations with more-than-human whisperings. A feminist vibrant materialist exploration of the eye/I in auto-ethnography" W *Posthuman Adventuring. Moments, Movements, Encounters...*, red. Mary Garland, Joanna Haynes, Ken Gale, Helen Bowstead, Jocey Quinn. London: Routledge.

Bochner, Arthur P. 2016. *Coming to Narrative. A Personal History of Paradigm Change in the Human Sciences*, Londyn, New York: Routledge.

Bochner, Arthur P. 2017. "Heart of the Matter: A Mini-Manifesto for Autoethnography: A Mini-Manifesto for Autoethnography." *International Review of Qualitative Research* 10(1): 67-80. https://doi.org/10.1525/irqr.2017.10.1.67.

Bochner, Arthur P. i **Ellis, Carolyn.** 2016. "The ICQI and the Rise of Autoethnography: Solidarity Through Community: Solidarity Through Community." *International Review of Qualitative Research* 9(2): 208-217. https://doi.org/10.1525/irqr.2016.9.2.208.

Bogusławski, Marcin M. 2020. *Wariacje (post)humanistyczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Boncori Ilaria. 2023. *Researching and Writing Differently*, Bristol: Policy Press.

Brisini, Travis i **Simmons, Jake.** 2021. "Posthumanist Autoethnography" W *Handbook of Autoethnography. Second Edition*, red. Tony E. Adams, Stacy Holman Jones i Carolyn Ellis, 355--366, New York: Routledge.

Campbell, Elaine. 2018. "Reconstructing my identity: An autoethnographic exploration of depression and anxiety in academia." *Journal of Organizational Ethnography* 7(3): 235-246.

Cixous, Hélène. 1976. "The Laugh of the Medusa." *Signs* 1(4): 875–893.

Cosenza, Julie.2014. "Language Matters: A Dyslexic Methodology: A Dyslexic Methodology." *Qualitative Inquiry* 20(10): 1191-1201, https://doi.org/10.1177/1077800414545233.

Davis, Diane. 2011. "Creaturely Rhetorics," *Philosophy and Rhetoric*. 44(1): 88-94.

de Castro, Eduardo V. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing.

De Waal, Frans. 2016. *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt?* Kraków: Copernicus Center Press.

DeLeon, Abraham P. 2010. "The Lure of The Animal: The Theoretical Question of the Nonhuman Animal". *Critical Education* 1(2).

Despret, Vinciane. 2016. *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ellis, Carolyn. 2004. *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek: AltaMira Press.

Fudge, Erica. 2002. "A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals." W *Representing Animals: Theories of Contemporary Culture*, red., Nigiel Rothfels, 3-18. Bloomington: Indiana University Press.

Gale, Ken i **Wyatt, Jonathan.** 2012. "Back to Futures: Diffractions and Becomings of Collaborative Writing." *International Review of Qualitative Research* 5(4): 467-477.

Gale, Ken i **Wyatt, Jonathan.** 2016. "Working at the Wonder: Collaborative Writing as Method of Inquiry." *Qualitative Inquiry* 23(5): 355-364. https://doi.org/10.1177/1077800416659086.

Gale, Ken i **Wyatt, Jonathan.** 2025. "Between-ing: Collaborative Writing and the Unfoldings of Relational Space." *Qualitative Inquiry* 31(1): 70-76. https://doi.org/10.1177/10778004231207130.

Gale, Ken, i **Wyatt, Jonathan.** 2019. "Autoethnography and Activism: Movement, Intensity, and Potential." *Qualitative Inquiry* 25(6): 566-568. https://doi.org/10.1177/1077800418800754

Gale, Ken. 2016. "Writing Minor Literature. Working With Flows, Intensities and the Welcome to the Unknown." *Qualitative Inquiry* 22(5): 301-308.

Gale, Ken. 2020. "The Anthropocene, Affect, and Autoethnography?" *Journal of Autoethnography* 1(3): 304-308. https://doi.org/10.1525/joae.2020.1.3.304.

Gillespie, Kathryn. 2022. "For multispecies autoethnography". *EPE: Nature and Space* 5(4): 2098-2111.

Gokel, Iklim. 2018. "Beyond a Patriarchal Rhetorical Economy: Nonhuman Animals as Agents in Turkic Legends and Political Culture" W *Rhetorical Animals: Boundaries of the Human in the Study of Persuasion*, red. Kristian Bjørkdahl, Alex Parrish, 129-144, Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Greenwalt, Dustin. 2018. "Toward an Rhetorical Ethology" W *Rhetorical Animals: Boundaries of the Human in the Study of Persuasion*, red. Kristian Bjørkdahl, Alex Parrish, 109-128, Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Gruber, David R. 2018. "Multiple Rhetorical Animals: Motivation and Fairness in a Paradigm of Rhetoric as Emotive Consciousness" W *Rhetorical Animals: Boundaries of the Human in the Study of Persuasion*, red. Kristian Bjørkdahl, Alex Parrish, 3-22, Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Gruntkowska, Dominika i **Szwabowski, Oskar.** 2022. „Język monstrualny." *Niepełnosprawność i Rehabilitacja* 88(4): 45-54, https://doi.org/10.5604/01.3001.0016.1875

Guttorm, Hanna E. 2012. "Becoming-(a)-Paper, or an Article Undone: (Post-)Knowing and Writing (Again), Nomadic and so Messy." *Qualitative Inquiry* 18(7): 595-605.

Haraway, Donna J. 2008. *When species meet*. Minneapolis, Londyn: The University of Minnesota.

Haraway, Donna J. 2016. *Manifestly Haraway*. Minneapolis, Londyn: The University of Minnesota.

Hawhee Debra. 2017. *Rhetoric in Tooth and Claw: Animals, Language, Sensation*. Chicago: University of Chicago Press.

Henson, Donna F. 2017. "Fragments and Fictions: An Autoethnography of Past and Possibility: An Autoethnography of Past and Possibility." *Qualitative Inquiry* 23(3): 222-224.

Holbraad, Martin i **Pedersen, Morten A.** 2017. The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hribal, Jason C. 2007. "Animals, Agency, and Class: Writing the History of Animals from Below." *Human Ecology Review* 14 (1): 101-112.

Irigaray, Luce. 2024. *Narodzić się*. Gdańsk: obraz/słowo terytoria.

Kennedy, George. 1992. "A Hoot in the Dark: The Evolution of a General Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 25(1): 1-22.

Kirksey, Eben S. i Helmreich, Stefan. 2010. "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology* 25(4): 545-476.

Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward An Anthropology Beyond The Human*. Berkley: University of California Press.

Łagocka, Anna. 2015. „Zezwierzęcenie, zwierzątko i animalizacja języka" W: *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. Anna Barcz i Dorota Łagocka, Warszawa: IBL (ebook).

Latour, Bruno. 2016. "Foreword: The Scientific Fables of an Empirical La Fontaine" W *Desperet, Vinciane. What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lestel, Dominique. 2015. „Myśleć sierścią. Zwierzęcość w perspektywie drugoosobowej" W *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. Anna Barcz i Dorota Łagocka, Warszawa: IBL (ebook).

Lewis, Tyson E. 2010. "Swarm Intelligence: Rethinking the Multitude from within the Transversal Commons." *Culture, Theory and Critique* 51 (3): 223–38. https://doi.org/10.1080/14735784.2010.515399.

Mamzer, Hanna. 2014. "Zwierzę jako podmiot. O metastrategiach kolonizownaia przyrody". *Porównania* 15: 75-90.

Marder, Michael. 2024. *Myślenie roślin. Filozofia wegetacji*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Markiewicz, Miłosz. 2025. *Wspólnota po człowieku. Tom 1. Współ-życie*, Kraków: Universitas.

Meijer, Eva. 2021a. *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, Okoniny: Wydawnictwo Drzazgi.

Meijer, Eva. 2021b. *Język zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.

Muhr, Sara L. i **Rehn, Alf.** 2015. "On Gendered Technologies and Cyborg Writing" *Gender, Work and Organization* 22: 129–138, https://doi.org/10.1111/gwao.12057.

Nawarecki, Aleksander. 2015. „Zoofilologia pod auspicjami augurów", W *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. Anna Barcz i Dorota Łagocka, Warszawa: IBL (ebook).

Pelias, Roland J. 2005. "Performative Writing as Scholarship: An Apology, an Argument, an Anecdote." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 5(4): 415-424. https://doi.org/10.1177/1532708605279694

Pelias, Ronald J. 2013. "Writing Autoethnography. The personal, Poetic, and Performative as Compositional Strategies" W *Handbook of Autoethnography*, red. Stacy Holman Jones, Tony E. Adams i Carolin Ellis, 384-405, Walnut Creek: Left Coast Press.

Petersen, Eva B. 2018. "'Data found us': A critique of some new materialist tropes in educational research." *Research in Education* 101(1): 5-16.

Pławski, Marcin, Szwabowski, Oskar, Szczepaniak, Colette, i **Wężniejewska, Paulina.** 2019. "Friendly Writing as Non-inquiry: The Problems of Collective Autoethnographic Writing About Collective Autoethnographic Writing." *Qualitative Inquiry* 25(9-10): 1002-1010. https://doi.org/10.1177/1077800418809134

Plec, Emily. red. 2013. *Perspectives on Human-Animal Communication. Internatural Communication.* New York: Routledge.

Poulos, Christopher N. 2020. "The Perlis and the Promises of Autoethnography. Raising Our Voices in Troubled Times." *Journal od Autoethnography* 1(2): 208-211.

Pullen, Alison i **Rhodes, Carl.** 2008. "Dirty Writing." *Culture and Organization* 14(3): 241–259, https://doi.org/10.1080/14759550802270684

Rappert, Brian. 2010. "Reveling and concealing secrets in research: the potential for the absent". *Qualitative Research* 10(5): 571-587.

Roeske, Małgorzata. 2025. *Wspólnota śmiertelnych. Tanatologia zwierząt towarzyszących w perspektywie etnografii wielogatunkowej*. Kraków: Pasaże.

Rogowska-Stangret, Monika. 2021. *Być ze świata*. Gdańsk: obraz/słowo terytoria.

Saldaña, Johnny. 2006. "This Is Not a Performance Text." *Qualitative Inquiry* 12(6): 1091–1098, https://doi.org/10.1177/1077800406293239.

Saldaña, Johnny. 2011. *Ethnotheatre: research from page to stage*, Walnut Creek: Left Coast Press.

Schroll, Sabine. i **Dehasse, Joël.** 2018. *Zaburzenie zachwania kotów*, Wrocław: Edra Urban & Partner.

Spry, Tami. 2021. "The Matter of Performative Autoethnography." W *Handbook of Autoethnography. Second Edition*, red. Tony E. Adams, Stacy Holman Jones i Carolyn Ellis, 167-178, New York: Routledge

Szwabowski, Oskar i **Zańko, Piotr.** 2025. "Punk as a method of qualitative inquiry: Pogo-bricoleur and dirty research practice." *Research in Education* 0(0), https://doi.org/10.1177/00345237251323771

Szwabowski, Oskar. 2022. *Zaczepne wprowadzenie do filozofii edukacji*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Szwabowski, Oskar. 2023a. *Nie-ludzka wspólnota cierpienia. Nie-ludzkie relacje i kruchość*, Poznań: Wydawnictwo Rys.

Szwabowski, Oskar. 2023b. "An Introduction to Responding Autoethnography". *Qualitative Inquiry* 29(10): 1075-1084.

Szwabowski, Oskar. 2025. „Autoetnografia odzwierzęca albo jak pisać o zwierzętach poza-ludzkich." *Analiza i Egzystencja*, 71: 5-24. https://doi.org/10.18276/aie.2025.71-01.

Szwabowski, Oskar. 2026a, w druku. „Nie-ludzkie Współ-życie. Recenzja książki Miłosza Markiewicza pt. Wspólnota po człowieku." *Hybris* 66 (1).

Szwabowski, Oskar. 2026b. „(Nie)ufność wobec siebie." W *Zaufanie w relacjach ze zwierzętami nie-ludzkimi*, red. Hanna Mamzer, Piotr Białas, 145-155, Sopot Wydawnictwo Currenda.

Taylor, Carol A., i **Huckle, Jacon.** 2024. "The AcademicAssessmentMachine: Posthuman Possibilities of/for Doing Assignments and Assessments Differently." *Qualitative Inquiry* 30(8-9): 724-733, https://doi.org/10.1177/10778004231196186.

Tsing, Anna L. 2024. *Grzyb u kresu świata*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Urbaniak, Marcin. 2024a. „Zarys procesów Kognitywnych Kota Domowego: Rozumienie Przyczynowe, świadomość I Kompetencje społeczne (część Druga)". *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 2(14): 1-19. https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOLOGICA.2024.14.04.

Urbaniak, Marcin. 2024b. „Zarys procesów Kognitywnych Kota Domowego: Uczenie się, pamięć I Percepcja (część Pierwsza)". *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2(14): 1-20. https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOLOGICA.2024.14.03.

Walley, Christine J. i **Elliott, Denielle.** 2025. "Unsettling the self: Autoethnography and related kin." *American Anthropologist* 127: 121–130. https://doi.org/10.1111/aman.28050.

Warfield, Katie. 2019. "Becoming Method(ologist): A Feminist Posthuman Autoethnography of the Becoming of a Posthuman Methodology". *Reconceptualizing Educational Research Methodology* 10 (2-3):147-72. https://doi.org/10.7577/rerm.3674.

Wężniejewska, Paulina, Szwabowski, Oskar, Szczepaniak, Colette, i **Pławski, Marcin.** 2020. *The Praise of Collective Autoethnography. Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 20(4): 336-349. https://doi.org/10.1177/153270861986344.

Wilde, Poppy. 2020. "I, Posthuman: A Deliberately Provocative Title." *International Review of Qualitative Research* 13(3): 365-380. https://doi.org/10.1177/1940844720939853.

Wilde, Poppy. 2022. "Storytelling the Multiple Self: Posthuman Autoethnography as Critical Praxis" W *Children and the Power of Stories: Posthuman and Autoethnographic Perspectives in Early Childhood Education* red. Carmen Blyth i Teresa K. Aslanian. 1-16. Singapore: Springer Press.

Wyatt, Jonathan, Gale, Ken, Gannon, Susanne, Davies, Bronwyn, Denzin, Norman K., i **St. Pierre, Elizabeth A.** 2014. "Deleuze and Collaborative Writing: Responding to/With "JKSB": Responding to/With "JKSB"." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 14(4): 407-416, https://doi.org/10.1177/1532708614530313