

Małgorzata Roeske

"Ludzkie i Nie-ludzkie" : Antropologia Czesława Miłosza: człowiek wobec zwierząt

Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies 1, 195-205

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



MAŁGORZATA ROESKE

Uniwersytet Jagielloński

Ludzkie i Nie-ludzkie Antropologia Czesława Miłosza: człowiek wobec zwierząt

Miłosz jest poetą, który pyta o sprawy ostateczne. Poetą metafizycznym, dla którego każdy element naszej namacalnej rzeczywistości jest przesycony głębokim moralnym sensem. Nieodłączną częścią tejże rzeczywistości jest Natura. Miłosz kontempluje tę Naturę, z fascynacją godną młodego naukowca pochyla się nad nią, medytuje jej wszelkie przejawy. Daleki jest jednak od scjentyzmu – kosmologia poety zakorzeniona jest głęboko w owym metafizycznym, religijnym obrazie świata. Świat jest dla niego przestrzenią, w której toczy się nieustanna walka pomiędzy siłami dobra i zła¹. Te pierwsze reprezentowane są przez Boga i boskie, według chrześcijańskiej tradycji, pierwiastki – rozum, świadomość, celowość i ład. Na przeciwstawnym biegunie znajduje się dzika i nieposkromiona Natura, którą cechuje chaos, przypadkowość, okrucieństwo i pozbawiona jakichkolwiek przejawów przyczynowości śmierć. Gdzie zatem, w tak zarysowanej strukturze rzeczywistości, mieści się Człowiek? Jego biologiczność jest faktem tyleż niezaprzeczalnym, co trudnym dla poety do zaakceptowania. Jest on „bytem paradoksalnym”², skazanym na nieustanny konflikt pomiędzy tym, co stanowi jego fizyczną naturę a nieśmiertelną duszą – boskim elementem, który nigdy nie będzie mógł współistnieć w zgodzie ze światem materialnym. Antropologia Miłosza to „antropologia jawnie schizmatyczna,

¹ D. CZAJA: *Lekcja biologii*. „Konteksty” 2011, nr 4 (295), s. 55.

² *Ibidem*, s. 55.

antropologia permanentnego rozdarcia³. Ten niemalże manichejski dualizm jest źródłem nieustającej walki, którą toczy Człowiek, rozpaczliwie próbując postawić wyraźną granicę pomiędzy tym, co *ludzkie* oraz tym, co *nie-ludzkie*. Walki – należy podkreślić – o bardzo niejednoznacznym wyniku. Bo – zdaniem Miłosza – człowiek nie jest zwierzęciem. A jednocześnie nim jest. Ta paradoksalna, wydawałoby się, konkluzja będzie przedmiotem refleksji niniejszej pracy.

Człowiek – pomiędzy biologią a transcendencją

Potrzeba wyznaczenia widocznej linii demarkacyjnej pomiędzy człowiekiem a resztą natury jest niewątpliwie obecna w poetyckiej i eseistycznej twórczości Miłosza. Potrzeba ta jest pragnieniem wyabstrahowania transcendencji z ludzkiego bytu, oddzielenia elementu sacrum od profanującej go biologiczności, jaką cechuje się każda żywa istota. Jaki zatem przykład braku tożsamości człowieka i świata natury mógłby być lepszy, niż przykład żółwia? Zwierzęcia człapiącego po ziemi, którego wzrok w naturalnych warunkach nigdy nie sięgnie nawet wysokości ludzkich kolan, nie mówiąc już o niebie? Nie jakiegoś dumnego lwa, majestatycznej żyrafy czy choćby rączego rumaka, ale zwykłego, pospolitego, nędznego żółwia:

Słońce zza mgieł wychodzi jak złotawe zwierzę,
Rudowłose i z grzywą skłębionych promieni.
Ale on go nie widzi. Nigdy nie patrzy w niebo.
Jego oczy przykryte wypukłą powieką
Patrzą tylko ku ziemi albo ku taflom posadzki⁴.

Żółw „nigdy nie patrzy w niebo” nie tylko dlatego, rzecz jasna, że nie jest zdolny dokonać tego fizycznie – należy on bowiem do ostatniej kategorii stworzeń pozaludzkich, które nigdy nie dostąpią łaski kontaktu z Transcendencją. To przywilej jedynie Człowieka, to „my jesteśmy gatunek wysokiego piętra/ Za spojrzaniem niebosiężnym i międzyobłocznym”⁵. Żółw bynajmniej nie cierpi z tego powodu – nie ma on potrzeby komunikowania się z Bogiem, gdyż, aby posiadać takową potrzebę, konieczna jest świadomość, a tej posiadaczami są tylko ludzie. Co więcej, niemożliwa jest również komunikacja pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem: „przemówić do niego nie sposób”, jak pisze poeta. Przepaść międzygatunkowa jest nie do przekroczenia. Choć tutaj – należy uściślić – bardziej istotna wydaje się nie tyle różnica biologiczna pomiędzy poszczegól-

³ Ibidem.

⁴ C. MIŁOSZ: *Żółw*. W: IDEM: *Wiersze wszystkie*. Kraków 2011, s. 1321.

⁵ Ibidem, s. 1321.

nymi gatunkami, ile raczej nieobecność pewnego elementu; pierwiastka właściwego tylko gatunkowi ludzkiemu; jakiegoś rodzaju niekompletność, niedobór, brak. Jesteśmy jedną „wspólnotą żywych ale niezupełną”. Tym, co nas różnicuje, ma być właśnie świadomość. „Jak pogodzić się mogą świadomość i nieświadomość?” – pyta retorycznie poeta.

Jednakże pewną wspólnotą bez wątpienia jesteśmy. Tym, co ją konstytuuje jest owa pogardzana biologiczność. Oddychamy, jemy, wydalamy, kieruje nami instynkt zachowania gatunku. Ten niezaprzeczalny fakt jest właśnie najbardziej żenujący dla Autora i kłóci się z transcendentálną wizją antropologii, w jakiej Miłosz pragnie umieścić człowieka:

Jakby zażenowani, przyglądamy się
Jego ruchom kopolacyjnyim podobnym do ludzkich
I strudze cieczy, która rozszerza się powoli,
Podczas gdy on nieruchomieje.
Wspólnota żywych, ale niezupełna:
Jak pogodzić się mogą świadomość i nieświadomość?
Janek i Nela nie pojowali żółwia.
Poniżało ich jego pokrewieństwo z nimi.
Chcieli być czystymi inteligencjami.
Wkrótce potem umarli i na ich krzesłach nikogo⁶.

Jest w tym jakiś przewrotny tragizm, nawet – rzekłabym – podwójnie przewrotny. Człowiek nie jest w stanie uwolnić się od owego hańbiącego pokrewieństwa ze światem natury, choć jest dogłębnie przekonany, że jego egzystencja jest ontologicznie różna od życia zwierzęcia. Mimo swojej chwały i blasku, umiera jednak podobnie jak zwierzę. A nawet – cóż za ironia losu – wcześniej niż ów niepozorny żółw. Wspólnota życia, czy może raczej wspólnota śmierci?

Binarne opozycje pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, które reprezentuje w swojej twórczości Miłosz, są głęboko zakorzenione w zachodniej tradycji filozoficznej. Ontyczna różnica ludzkiego i zwierzęcego bytu oraz ontologiczna odrębność bytowania człowieka i zwierzęcia jest bliska koncepcji Heideggera. Niemiecki filozof, odwołując się do Arystotelesowskiego rozróżnienia na życie wegetatywne, pożądliwe i rozumowe, wprowadza trzy kategorie doświadczania egzystencji przez istoty żywe: rośliny mają być pozbawione świata (*weltlos*), zwierzęta ubogie w świat (*weltarm*), człowiek natomiast świat tworzy (*weltbildend*). Zatem bycie-w-świecie (*in der Welt sein*), czyli aktywne kreowanie rzeczywistości, jest przynależne wyłącznie człowiekowi. Tylko on może być podmiotem, zwierzęta bowiem stanowią jedynie element uzupełniający⁷. Człowiek jest zatem zwierzęciem na poziomie biologicznym, posiada jednak dodatkowe

⁶ Ibidem.

⁷ P. Mościcki: *Zwierzę, które umieram*. „Konteksty” 2009, nr 4 (287), s. 61.

przymioty. Jest, jak pisze Żychliński, odwołując się do Heideggera: *animal rationale, ein Übertier*, „zwierzęciem plus...”⁸. Posiada on jakiś naddatek, przyrost bytu, którego nie mają inne stworzenia i to właśnie konstituuje jego odrębność od reszty ożywionego świata.

Jeżeli zatem mielibyśmy wskazać jedną, podstawową cechę, która zdaniem Miłosza różnicuje człowieka od zwierzęcia, możemy uznać, że jest nią świadomość. To ona stanowi ową *differentia specifica*, która na poziomie ontycznym dzieli i hierarchizuje byt ludzki oraz zwierzęcy. To ona sprawia, że stajemy się podmiotami moralnymi, odpowiedzialnymi za swoje decyzje i czyny. W odróżnieniu od takiego choćby kota, który znęcając się nad myszą, nie ma świadomości popełnianego okrucieństwa. „One są niewinne: pająki, modliszki, rekiny, pytony” – pisze poeta⁹. I właśnie ze względu na posiadaną świadomość, człowiek, mimo swojego biologicznego uwikłania, ma być bardziej tożsamy Bogu niż innym żywym stworzeniom:

Nasza świadomość i nasze sumienie
Samotne w bladym mrowisku galaktyk
Nadzieje pokładają w ludzkim Bogu.
Który nie może nie czuć i nie myśleć,
Który jest nam pokrewny i ciepłem i ruchem,
Bo Jemu, jak oznajmił, jesteśmy podobni¹⁰.

A zatem znów wracamy do metafizyki Heideggera, który sugerował, iż „mimo istotnego oddalenia bliższą od napawającej obcością istoty żywej jest dla nas może istota boskości”, jest ona nam bliższa aniżeli „cielesne spokrewnienie ze zwierzęciem, niezgłębialne, wymykające się myśli”¹¹. Wspólnota myśli i doznań z bezcielesnym bytem transcendentalnym jest, paradoksalnie, istotniejsza niż „wspólnota żywych” – nawet stworzeń stosunkowo bliskich gatunkowo – i to ona stanowi o naszej ludzkiej tożsamości. Granica zostaje wyznaczona; przepaść jest nie do przekroczenia. Status człowieka jako gatunku wybranego zostaje w ten sposób, mimo jego hańbiącego biologicznego pokrewieństwa ze zwierzętami, zachowany.

⁸ A. ŻYCHLIŃSKI: *Zwierzę, którego nie ma. Experimentum de hominis natura*. „Konteksty” 2009, nr 4 (287), s. 52.

⁹ C. MIŁOSZ: *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*. W: IDEM: *Wiersze...*, s. 1095.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ M. HEIDEGGER: *List o „humanizmie”*. Tłum. J. TISCHNER. W: M. HEIDEGGER: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Red. K. MICHAŁSKI. Warszawa 1977, s. 88. Przekład nieznacznie zmieniony. Obydwa cytaty za: A. ŻYCHLIŃSKI: *Zwierzę, którego nie ma...*, s. 53.

Zwierzęta i zwierzosłowa

Skupmy się przez chwilę na opozycji, jaką proponuje poeta: człowiek – zwierzę. Nie jest ona, rzecz jasna, niczym nowym – można rzec, iż myśl ta jest jednym z filarów wszelkiego dyskursu humanistycznego w naszym kręgu cywilizacyjnym. Zauważmy jednak: nie mówimy o opozycji człowiek – mała, ani człowiek – jaszczurka, a tym bardziej niewarte zaprzątania głowy wydaje się nam rozróżnienie słonia i lamparta. Nie interesują nas granice pomiędzy człowiekiem a innym, konkretnym gatunkiem, a jeszcze mniej pomiędzy różnymi gatunkami zwierząt; tworzymy raczej z tychże gatunków jakąś ujednoliczoną meta-kategorię, której nadrzędnym zadaniem jest uwypuklenie rzeczywistych bądź rzekomych różnic dzielących gatunek ludzki od całej reszty fauny. Ta binarna kategoryzacja jest zakorzeniona głęboko w naszym sposobie myślenia i rzadko zdarza się nam poddawać refleksji jej skądinąd jawną arbitralność. A przecież „nie istnieje Zwierzę w liczbie pojedynczej, oddzielone od człowieka jedną, niepodzielną granicą. Należy uznać, że istnieją »istoty żywe« (*vivants*), których wielość nie daje się zebrać w jedną figurę zwierzęcości w prosty sposób przeciwstawionej człowieczeństwu” – jak pisał Derrida¹².

Francuski filozof zwraca uwagę na konieczność rozróżnienia konkretnych zwierząt w sensie nominalnym (*animaux*) i sztucznie przez nas wykreowanej kategorii, którą nazywa on „zwierzosłowem” (*animot*)¹³, uogólnieniem służącym rozróżnieniu ludzi i nie-ludzi (*non-humains*). Przy czym należy zaznaczyć, iż taki zabieg jest nie tylko arbitralny i niezgodny z zasadami logicznego myślenia, lecz także mocno redukcyjny i nacechowany pewnego rodzaju przemocą symboliczną. Takie myślenie to, zdaniem Derridy, zbrodnia, „zbrodnia nie przeciw zwierzęcości, lecz właśnie pierwsza zbrodnia wobec zwierząt”¹⁴. Cóż więc chce nam przekazać Derrida? Czy uważa on, że człowiek jest zwierzęciem? Bez wątpienia – wszak sam tytuł jego najbardziej znanej pracy dotyczącej relacji człowiek – zwierzę brzmi: *Zwierzę, którym jestem (L'animal, que donc je suis)*. Nie należy jednak rozumieć tego jedynie jako uznanie zwykłego faktu biologicznego. „Jestem” Derridy oznacza raczej „następuję po” – jestem zwierzęciem o tyle, o ile następuję po zwierzęciu, będąc kolejnym ogniwem w łańcuchu ewo-

¹² J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis*. Paryż 2006, s. 73. Za P. MOŚCICKI: *Zwierzę, które umieram...*, s. 64.

¹³ Mościcki wyjaśnia: „Neologizm wymyślony przez Derridę, w którym połączenie słów »zwierzę« i »słowo« daje efekt brzmiący identycznie do zwierząt w liczbie mnogiej – *animot* i *animaux* – ma przypominać, że nasza pierwotna relacja ze zwierzętami, a także nasze pierwotne zobowiązanie wobec nich, wiąże się ze słowem, imieniem, gestem nazywania, w którym możemy oddać sprawiedliwość różnorodności istot żywych lub zamienić ją na poręczną, choć urągającą myśli, kategorię zwierzęcości”. Ibidem, s. 64.

¹⁴ Ibidem.

lucyjnym¹⁵. Koncepcja taka z pewnością nie znalazłaby poklasku u Czesława Miłosza, który z wiadomych względów dostrzegał w teorii ewolucji poważne zagrożenie dla własnej wizji antropologii, stwierdzając choćby: „Nie bardzo rozumem, jak Watykan mógł uznać teorię ewolucji, skoro nauki biologiczne są ukończeniem oświecenia i stwarzają najokropniejsze trudności, zacierając linię oddzielającą człowieka od innych istot żywych”¹⁶. Czyż może być dobitniejsze i bardziej znamienne podsumowanie Miłoszowej antropologii?

Empatia – dar czy zadanie?

Świadomość, jaką cechuje się gatunek ludzki warunkuje jeszcze jedną dyspozycję, która ma odróżniać nas od zwierząt. Jest nią zdolność do empatii. Poeta zwraca uwagę na tę kwestię, tłumacząc zachowanie kota polującego na mysz:

Bo jednak zważmy, że tylko świadomość
Umie na chwilę przenieść się w to Inne,
Współ-odczuć mękę i panikę myszy¹⁷.

Zwierzę jest niewinne – tylko człowiek potrafi wyobrazić sobie cierpienie drugiej żywej istoty. Ponownie wkraczamy w dualistyczny porządek wszechświata, z jednej strony mając do czynienia z groźną, bo rządzącą się przypadkiem, siłą Natury, z drugiej – z Rozumem, który ma zagwarantować ład i bezpieczeństwo – a przynajmniej taki potencjał sprawczy posiada. Należy w tym miejscu podkreślić, że stosunek Miłosza do natury nie zawsze był taki jednoznaczny – w młodości wyraźnie przejawiał on wobec niej fascynację, którą można porównać do uczucia miłości wobec drugiego człowieka, miłości przepełnionej zmysłowością¹⁸. Zupełnie inną perspektywę poeta prezentuje już w wydanych w 1969 roku *Widzeniach nad zatoką San Francisco*. Przedstawiona w nich natura, pełna chaosu i przypadkowości, zdolna jest do największego okrucieństwa. Natura ta jest niewątpliwie urzekająca, ale raczej urzekająca w swojej grozie, piękno jej jest „jedynie woalem jej esencjalnego zła”¹⁹. Podobny wydzwięk ma przywołany wcześniej wiersz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*:

¹⁵ Por. ibidem, s. 64–66.

¹⁶ C. MIŁOSZ: *Polskie zżymania*. W: IDEM: *O podróżach w czasie*. Kraków 2010, s. 41. Za D. CZAJĄ: *Lekcja biologii...*, s. 59.

¹⁷ C. MIŁOSZ: *Do Pani Profesor w obronie honoru kota...*, s. 1095.

¹⁸ D. CZAJA: *Lekcja biologii...*, s. 57.

¹⁹ Ibidem, s. 57.

I tak jak kot, jest cała przyroda
Obojętna niestety na zło i na dobro
Obawiam się, że kryje się tutaj dylemat²⁰.

Empatia – piękna cecha. Jesteśmy ponoć jedynym gatunkiem, spośród wszystkich żywych istot, posiadającym ten dar „wniknięcia” w doświadczenie Innego na tyle głęboko, by odczuć jego emocje. Niezaprzeczalnie jest nam dana możliwość wyobrażenia sobie, a nawet, przy pewnej dozie wrażliwości, odczucia czyjegoś smutku, radości, cierpienia, wstydu – emocjonalnego doświadczenia drugiego człowieka. Albo nawet myszy. Rzecz jasna, Miłosz nie ma na myśli jakiegokolwiek antropomorfizacji zwierzęcych doznań, choć jednocześnie, jak sam przyznaje, daleki jest od Kartezjańskiej wizji zwierzęcia-maszyny²¹. Rozważa ten problem w *Widzeniach...*, pisząc: „Być może tam, gdzie nie wkracza świadomość, nie ma cierpienia w naszym sensie, a poza tym chyba nigdy nie potrafimy odtworzyć doznań istot o mniej rozwiniętym systemie nerwowym: przecięta nożem osa, czy raczej jej część oddzielona od tułowia, dalej pije miód, żuk, który stracił właśnie nogę równie energicznie jak wcześniej biegnie ścieżką”²². Pogląd ten, jakkolwiek pod względem filozoficznym nadal zakotwiczony w metafizyce cierpienia, która zakłada, że o jego doświadczeniu można mówić jedynie w przypadku istot posiadających egzystencjalną samoświadomość, prezentuje jednocześnie dosyć racjonalne spojrzenie na kwestię współodczuwania międzygatunkowego. Zaskakująco bliskie temu, o czym pisał choćby Thomas Nagel²³. Filozof ten próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest odtworzenie doznań przedstawiciela jednego gatunku przez innego – w tym przypadku przez człowieka. Stawia on za przykład nietoperza, który jako ssak jest stosunkowo blisko spokrewniony z człowiekiem pod względem rozwoju filogenetycznego, niemniej jednak posiada on diametralnie różny od ludzkiego aparat zmysłowy i sposoby percepcji przestrzennej. Jeżeli chcielibyśmy wyobrazić sobie, „jak to jest być nietoperzem”, musimy pamiętać, iż opieramy nasze wyobrażenie wyłącznie na doznaniach zmysłowych dostępnych nam samym. Zatem nawet przy dość mocno rozwiniętej wyobraźni, jedyne do czego będziemy zdolni, to próba wyobrażenia sobie, jak to jest być człowiekiem, który wygląda i zachowuje się jak nietoperz. Pełne doświadczenie bycia nietoperzem, z całą jego specyficzną budową neurofizjologiczną, nie będzie nam dostępne. Ograniczenia naszego umysłu nigdy nie pozwolą nam zrozumieć, jak to jest *dla nietoperza być nietoperzem*. Podobnie rzecz wygląda w przypadku innych zwierząt – każde z nich, na poziomie gatun-

²⁰ C. MIŁOSZ: *Do Pani Profesor w obronie honoru kota...*, s. 1095.

²¹ D. CZAJA: *Lekcja biologii...*, s. 57.

²² C. MIŁOSZ: *Widzenia nad Zatoką San Francisco*. Kraków 1989, s. 23–24. Za D. CZAJA: *Lekcja biologii...*, s. 57.

²³ T. NAGEL: *Jak to jest być nietoperzem*. W: IDEM: *Pytania ostateczne*. Tłum. A. ROMANIUK. Warszawa 1997.

kowym i jednostkowym, różni się od człowieka (i od siebie wzajemnie, naturalnie) na tyle, że jego doznania będą zawsze w pewnym stopniu unikalnie i niemożliwe do całkowitego zobiiektywizowania. „Równie wielką trudność sprawi nam zrozumienie własnego doświadczenia, gdy spojrzymy na nie z innego punktu widzenia, co próba zrozumienia doświadczenia innego gatunku, bez przyjęcia jego punktu widzenia”²⁴.

Ta intuicja pojawia się również w poetyckiej twórczości Miłosza:

Czymże jest sroczność? Do sroczego serca,
Do włochatego nozdrza nad dziobem i lotu
Który odnawia się kiedy obniża
Nigdy nie sięgnę a więc jej nie poznam²⁵.

Trzeba jednak podkreślić, iż stanowisko to nie oznacza bynajmniej, tak jakby chciał tego Nagel, jakoby fakt niemożności odtworzenia przez człowieka doznań przedstawicieli innych gatunków miał świadczyć o tym, że cechuje je świadomość²⁶. Świadomość u Miłosza zyskuje, jak już wspomniałam wcześniej, zupełnie inny, transcendentálny wymiar. Zwracając uwagę na brak możliwości doznania przez człowieka tego, jak to jest być zwierzęciem, poeta pragnie jedynie podkreślić nieprzekraczalny dystans, jaki dzieli gatunek ludzki od reszty ożywionej przyrody. W tych słowach nie wybrzmiewa pełna fascynacji, Ikarowa tęsknota za wzbiciem się w niebo, gdyż tęsknota taka mogłoby świadczyć o pewnego rodzaju ułomności człowieka względem zwierzęcia, a zatem znalazłaby się w sprzeczności z przyjętą przez poetę hierarchią, w której to człowiek znajduje się na szczycie stworzenia.

Jak więc można rozumieć w tym kontekście zapewnienia Miłosza o posiadanej przez nas zdolności do empatii? Czy możemy przyjąć, iż nasza zdolność do współodczuwania jest możliwa, nawet na fundamentalnym poziomie, jeżeli chodzi o najbardziej pierwotne emocje, takie jak poczucie bezpieczeństwa, głód czy lęk przed utratą życia, skoro istnieje między nami tak głęboka, niemożliwa do zniwelowania różnica w pojmowaniu rzeczywistości? Potrafimy rzekomo „współ-odczuć mękę i panikę myszy”, ale czy rzeczywiście umiemy sobie wyobrazić jej „zwierzęcy”, no-mem omen, lęk, kiedy w przerażeniu ucieka przed śmiercią? Czy, jeżeli sami nigdy nie przeżyliśmy sytuacji zagrożenia życia, będziemy potrafili *realnie* odczuć jej emocje? A co można powiedzieć o emocjach drugiego człowieka? Matki, która na przykład rozpacza nad trumną swojego dziecka? Współczujemy jej na pewno, jest nam przykro. Możemy sobie wyobrazić siebie w tej sytuacji; łatwiej zapewne, gdy sami mamy dzieci. Możemy sobie wyobrazić, jak *my* czulibyśmy się na jej miejscu. Kon-

²⁴ Ibidem, s. 210.

²⁵ C. MIŁOSZ: *Sroczność*. W: IDEM: *Wiersze...*, s. 466.

²⁶ Nagel postrzegał świadomość jako subiektywne doświadczenie „bycia sobą”, które posiada każda żywa istota. Por. J.R. SEARLE: *Umysł: krótkie wprowadzenie*. Tłum. J. KARŁOWSKI. Poznań 2010, s. 91–92.

kretne doświadczenie tej kobiety, w tych określonych okolicznościach, jest niepowtarzalne i nigdy nie będzie nam dostępne w takiej formie, w jakiej ona sama je przeżywa. Tym bardziej, jeżeli sami czegoś podobnego nie doświadczyliśmy. Można zatem rozważyć, czy przypadkiem nie w tym leży sedno współ-odczuwania, czy nie jest to dyspozycja dana nam właśnie poprzez nasze jednostkowe doświadczenie biograficzne. I wówczas, na poziomie emocji pierwotnych, uwarunkowanych naszym instynktem przetrwania, nie mniejsze znaczenie od różnicy międzygatunkowej mogłoby mieć właśnie to poznane przez nas doświadczenie²⁷. Posiadając je, na pewno łatwiej byłoby nam wyobrazić sobie, co czuje zarówno opłakująca dziecko kobieta, jak i szukająca ratunku mysz, która ucieka przed kotem. Albo ów kot, który wzdycha, zasypiając bezpiecznie w zagłębieniu naszego ramienia.

Przyjęcie takiego stanowiska pociąga jednakże za sobą poważne konsekwencje. Jeżeli empatia jest właściwością czysto ludzką (skąd ta pewność? Powszechnie wiadomo przecież, że np. domowe zwierzęta są bardzo wrażliwe na zmienne emocje swoich opiekunów) oraz stanowi pewnego rodzaju dyspozycję, na podstawie której człowiek, obdarzony wolną wolą, dokonuje wyboru, stając się tym samym podmiotem moralnym (potrafię wyobrazić sobie cudze cierpienie, a więc nie krzywdzę bliźnich), jak w tym kontekście powinna wyglądać nasza postawa wobec zwierząt? Czy możliwość współodczuwania tego, co przeżywa cierpiące bądź zagrożone zwierzę nie nakłada na nas moralnego obowiązku niekrzywdzenia i niezabijania ich? Miłośz daje za przykład mysz i kota. Zręczny wybieg – to nie my jesteśmy sprawcami zbrodni, tylko bezrozumne zwierzę. To natura jest okrutna, a nie człowiek. Ale skoro stać nas na empatię względem myszy, dlaczego nie spróbować sobie wyobrazić, co czuje tropiony przez myśliwego zając? Albo krowa prowadzona na ubój? Pieczony na ognisku wieprz też nie budzi refleksji poety²⁸. Struktura rzeczywistości musi zostać zachowana, nie ma miejsca na niewygodne pytania.

Maszyna antropologiczna Miłosa

Konflikt pomiędzy humanizmem i animalizmem, obecny w kulturze zachodniej właściwie od początków jej istnienia, zaowocował praktyką mającą na celu uporządkowanie relacji człowiek – zwierzę, którą Giorgio Agamben nazywa „maszyną antropologiczną”. Działanie maszyny antropologicznej polegać ma na konstruowaniu koncepcji człowieka poprzez wyodrębnianie oraz izolowanie elementu „zwierzęcego”, obecnego w człowieku, od tego „ludzkiego”. Działanie to ma charak-

²⁷ Nie oznacza to, że neguję różnice neurofizjologiczne – nie trzeba podkreślać, iż zdecydowanie bardziej prawdopodobne jest współodczuwanie danej emocji w podobnej formie w obrębie tego samego gatunku, jednakże zdecydowanie bardziej intensywne będzie ono, gdy zostanie wzbogacone o ten, nazwijmy to, czynnik biograficzny.

²⁸ D. CZAJA: *Lekcja biologii...*, s. 59.

ter dwubiegunowy i odpowiada dwóm sposobom funkcjonowania maszyny, które opisuje Agamben. Nowożytna maszyna działa na zasadzie wykluczania poza człowieka tego, co, choć już ludzkie, uznane zostaje za nie-ludzkie (na przykład *homo alalus* czy człowiek-małpa), czyli animalizuje cechy ludzkie, izoluje je i wyłącza. Starożytna maszyna ma natomiast działanie dokładnie odwrotne – humanizuje element nie-ludzki (figurę zwierzęcą, jak małpolud czy *dzikie dziecko*) i włącza go w obręb tego, co uznawane jest za ludzkie²⁹.

Wykluczanie elementu nie-ludzkiego z tego, co ludzkie, na przestrzeni dziejów nie tyczyło się, jak wiadomo, wyłącznie relacji człowiek – zwierzę. Zabieg taki wydawał się konieczny w celu radzenia sobie z moralnymi i psychologicznymi skutkami wyzyskiwania ludzi odmiennej rasy, płci bądź pochodzenia etnicznego – wystarczy choćby wspomnieć o kwestii niewolnictwa lub działaniach prowadzonych wobec Żydów w III Rzeszy.

Człowieczeństwo nie jest atrybutem danym człowiekowi, oczywistym i niepodważalnym. Jest raczej konstruktem, który należy stale wytwarzać, podtrzymywać i bronić. Tak też czyni Miłosz w swojej twórczości, stosując szereg zabiegów służących wyizolowaniu nie-ludzkiego elementu z idei, jaką jest Człowiek. Te nie-ludzkie pierwiastki to nasza biologiczność, z wszystkimi jej wstydliwymi przejawami, oraz niewsparte żadnym systemem moralnym, pozbawione celowości okrucieństwo Natury. Istnieniu tego pierwszego elementu, jako części natury ludzkiej, poeta nie może zaprzeczyć. Dlatego, wraz z dziećmi obserwującymi żółwia, czuje się on zażenowany, pohańbiony własną biologiczną tożsamością ze zwierzęciem. Chce od tego uciec, być „czystą inteligencją”. „Patrzy w niebo”, szukając bliższego pokrewieństwa z Bogiem, które ma uratować jego poczucie ludzkiej godności. Humanizacji natomiast ulegają w twórczości Miłosza te właściwości, które zbliżają go do Transcendencji, a zatem rozum, świadomość, wola.

Wykluczone z natury ludzkiej zostaje również zło. Wykluczone – dodajmy – dosyć arbitralnie. Nie można nawet mówić w tym przypadku o animalizacji ludzkich przejawów okrucieństwa – zostają one po prostu celowo pominięte, przy jednoczesnym zaakcentowaniu barbarzyństwa bezwzględnej i pozbawionej litości, nieświadomej Natury. Nasuwa się pytanie: czy możemy mówić o okrucieństwie, gdy nie mamy do czynienia ze świadomością i wolną wolą?

Agamben, powołując się na Linneusza, sugeruje, że człowiek jest „zwierzęciem, które musi samo uznać się za ludzkie, aby takim być”. Równocześnie twierdzi, iż „człowiek aby być ludzkim, musi rozpoznać siebie jako nie-człowiek”³⁰. To pozornie paradoksalne stwierdzenie oznacza, że człowieczeństwo w swoim pełnym wymiarze jest możliwe dopiero wówczas, gdy człowiek rozpozna i zaakceptuje ów animalny element w samym sobie. Nie wydaje się jednak, aby była to droga, którą chętnie podążyłby w swoich rozważaniach Czesław Miłosz.

²⁹ P. Mościcki: *Zwierzę, które umieram...*, s. 64; A. Żychliński: *Zwierzę, którego nie ma...*, s. 55.

³⁰ Obydwa cytaty za: A. Żychliński: *Zwierzę, którego nie ma...*, s. 57.

Abstract*Human and Non-human:
Czesław Miłosz's Anthropology*

Considerations about the human condition and humankind's place in nature are a vital part of the works of Czesław Miłosz. Miłosz's cosmological vision is based on a deeply dualistic structure. On the one hand, we have got the human and civilisation – which is a synonym of purposefulness and divine order; on the other hand, there is the wild, cruel and untameable nature, whose activity is full of chaos and is meaningless from the metaphysical point of view. There is a sort of inconsistency in this seemingly ordered structure of reality, which seems to constitute the principle of Miłosz's anthropology. The human in his essence is a “paradoxical being”; it is difficult to classify him in an unambiguous way. He is considered as the only creature that is composed of God's elements – immortal soul, consciousness, and intellect. These properties detach him from nature and bring him closer to God in the hierarchy. Still, he is a biological creature and that disgraceful fact is difficult to accept for Miłosz; therefore, an attempt to draw a clear line between man and nature is reflected so clearly in Miłosz's works. The purpose of the article is to analyse a few works of Czesław Miłosz with regard to the issues mentioned above. Undeniably, the ideas presented by Miłosz are deeply rooted in Western philosophy.

Keywords:

anthropology, Miłosz, animal, nature, Agamben

Абстракт*Человек и животное:
антропология Чеслава Милоша*

Рассуждения о состоянии Человека и его месте в мире природы являются значимым элементом как для поэтического, так и для прозаического творчества Чеслава Милоша. Космологическая концепция поэта основана на дуалистической структуре, сакрум и профанум. С одной стороны, мы имеем дело с Человеком и цивилизацией, которую он представляет – синонимами лада, целесообразности и божественного порядка, с другой – с дикой, жестокой и неистовой Природой, деятельность которой преисполнена хаосом и лишена метафизического смысла. В этой, на вид упорядоченной структуре мира, существует своеобразная трещина, образующая принцип антропологии Милоша. Человек по своей сути «существо парадоксальное», его статус неоднозначный. Среди всех существ он имеет божественный элемент – бессмертную душу, а также сознание и ум. Эти черты отрывают его от мира Природы, и именно они продвигают Человека в иерархии в сторону Бога. Однако, невозможно не согласиться с тем, что он является существом, вовлеченным в биологию, и эта сфера составляет важную часть его натуры. Милошу сложно принять эту позорную констатацию, поэтому попытка провести демаркационную линию между Человеком и Животным отчетливо отражается в творчестве поэта. Статья представляет собой попытку проанализировать несколько произведений Милоша в соответствии с вышеуказанной проблематикой. Бесспорно, концепции Милоша глубоко укоренились в европейской философской мысли.

Ключевые слова:

антропология, Милош, животное, природа, Агамбен