

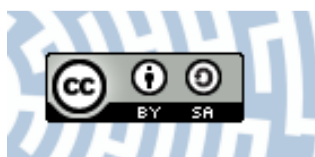


**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Zwierzę – Derrida – przekład : poza posthumanizm

Author: Michał Krzykowski

Citation style: Krzykowski Michał. (2018). Zwierzę – Derrida – przekład : poza posthumanizm. W: M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek (red.). „Zwierzę – język – emocje : dyskursy i narracje” (S. 33-52). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.

Zwierzę – Derrida – przekład Poza posthumanizm*

Michał Krzykawski

UNIwersytet Śląski

Wydaje się, że zapomnieliśmy lekcję z języka: zwierzę [*animal*] to w istocie być ożywiony [*animé*], a być ożywionym oznacza mieć duszę [*âme*]¹.

W autorefleksji Jacques'a Derridy, która powraca w składających się na dekonstrukcję pojęciach do tego stopnia, że filozof, trawestując znane powiedzenie przypisywane Flaubertowi, mógł być wykrzyknąć: „*La différence, c'est moi!*”, zwierzę zajmuje miejsce szczególne. Ponieważ myśl francuskiego filozofa – dawniej w odniesieniu do teorii kształtowanej w Polsce w ramach dyskursu literaturoznawczego po 1989 roku, a obecnie w ramach „humanistyki zwrotów” – wciąż pozostaje w pewnej mierze efektem przenoszenia na rodzimy grunt „dekonstrukcji w Ameryce”², pytanie o zwierzę u Derridy jest nieuchronnym pytaniem o *przekład* tego, co zwierzęce i tego, co Derridiańskie w dwóch kontekstach: w kontekście dekonstrukcji pojmowanej jako projekt autobiograficzny oraz w kontekście jednego z nurtów rzekomo progresywnej humanistyki, tudzież „nowej humanistyki”, jakim jest posthumanizm. Podążanie śladem Derridiańskiego „zwierzęcia autobiograficznego” wymagałoby zatem porzucenia już rozpoznanych tropów krytycznych, którymi podąża posthumanizm, przynajmniej w wersji, w jakiej trafił on na polski grunt literaturoznawczy. Postaram się dowieść, że bardziej konstruktywnym rozwiązaniem od ogłaszania kolejnego końca w postaci mniej lub bardziej efektownego „post” jest próba

* Niniejszy artykuł wpisuje się w projekt objęty grantem NCN (Sonata) pt. „W imię przyjaźni, dla dobra wspólnoty. Przyjaźń i wspólnota we współczesnej myśli francuskiej” (2015/17/D/HS2/00512).

¹ É. DE FONTENAY: *Abécédaire animal*. W: *Qui sont les animaux?* Réd. J. BIRNBAUM. Paris, Gallimard, 2010, s. 30.

² B. PEETERS: *Derrida*. Paris, Flammarion, 2010, s. 552–564. Zjawisko to przypomina również Cary Wolfe, jeden z czołowych teoretyków utożsamianych z nurtem posthumanistycznym. Zob. C. WOLFE: *What Is Posthumanism?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, s. 4.

wynalezienia na nowo tego, co *przed* nami, a przy okazji odnalezienie konstruktywnego charakteru samej dekonstrukcji w odniesieniu do zwierzęcych form życia w otoczeniu techno-ekonomicznym. Moim celem nie jest zatem zaprzeczanie konieczności podjęcia krytycznej refleksji nad tym, co człowiecze w odniesieniu do tego, co zwierzęce i tego, co techniczne w epoce kapitalizmu kognitywnego, która to refleksja – nieszczęśliwie – jest tagowana jako post- lub transhumanistyczna. Pytanie o to, co *przed* nami, wyprowadzone z ducha Derridańskiej dekonstrukcji, zmierza raczej do wykazania, że rozpoznanie „posthumanizmu” jako nurtu w zgodzie z logiką zwrotów jest nierozpoznanem owego *przed* nami.

Zwierzę autobiograficzne a filo-logiczne dziedzictwo Derridy

Zasadnicze pytanie o przyszłość, która jest *przed* nami, nie brzmi dzisiaj: czy owa przyszłość (jeżeli ma być ona „nie nieludzka”³) ma obejmować nie-ludzkie formy życia, lecz: *jak* ma je obejmować? Z takim stanowiskiem zgodziliby się z pewnością wszyscy posthumaniści, przy czym ja sam usiłuję wyprowadzić je z racjonalnej wyobraźni niż ze sprzeciwu wobec humanistycznego antropocentryzmu, w którym dyskurs posthumanistyczny upatruje głównego źródła podporządkowania człowiekowi (mężczyźnie) tego, co nie-ludzkie (nie-męskie) w kulturze (antropocenie⁴). W epoce, w której schematyzująca rzeczywistość racjonalna wyobraźnia⁵ jest zasadniczo nie tyle uwarunkowana przez kulturę, ile zdeorientowana⁶ za sprawą systemu technicznego podporządkowanego systemowi ekonomicznemu, wymyślanie przyszłości, która jest *przed* nami wynikałoby raczej z chęci ocalenia człowieka przed autodestrukcją niż z chęci ponownego ogłaszania jego kresu, co nie musi i nie może oznaczać powrotu do idei człowieka klasycznego humanizmu. Dla racjonalnej wyobraźni *na miarę* nowej, a więc innej niż ta epoki – wyobraźni, która z jednej strony dokonuje krytycznej reлектury dziedzictwa poststrukturalizmu, a z drugiej strony schematyzuje nową rzeczywistość, wychodząc od źródłowej i nieredukowalnej

³ B. STIEGLER: *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*. Przeł. M. KRZYKAWSKI. Warszawa, PWN, 2017, s. 131.

⁴ Zob. *Anthropocene Feminism*. Ed. R. GRUSIN. Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2017.

⁵ „Każdą myśl potrzebuje *schematu*, to jest *motywu*, wytworu racjonalnej wyobraźni, która pozwala tej myśli sforsować drzwi wejściowe danej epoki i otworzyć przed nią egzegetyczne perspektywy, które są jej dostosowywane. Myślenie zawsze znaczy schematyzowanie” (C. MALLABOU: *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris Éditions, Léo Scheer, 2005, s. 33–34. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa).

⁶ Zob. B. STIEGLER: *La technique et le temps 2. La désorientation*. Paris, Galilée, 1996.

heteronomii odkrytej w tzw. ponowoczesności⁷ – anachronizm idei człowieka klasycznego humanizmu jawi się jako zbyt oczywista i zbyt wybrakowana proteza dyskursywna. Za Derridą przywołującym widma humanisty [sic!] Marksa należy bowiem głośno przypominać: „Cóż się nie zdarza w tej anachronii!”⁸. Racjonalnie rzecz ujmując, ocalenie człowieka, a więc *walka o życie* w antropocenie, który w swym obecnym techno-ekonomistycznym kształcie jest nieprzynoszącym możliwości rozwiązania impasem i objawia się jako niezdatna do współżycia epoka entropii⁹, oznacza obdarzenie troską i uwagą życie *wszystkich animaliów*.

Włączanie w ową przeszłość, która jest *przed* nami zwierząt pozostaje kwestią *wstydliwą*: nie tylko przez wzgląd na wstyd odczuwany z powodu bycia człowiekiem¹⁰, o którym – powołując się na Primo Leviego – mówił Gilles Deleuze¹¹, lecz również w odniesieniu do tego, co Grecy określali jako wstyd (*aidos*)¹². Dla Arystotelesa wstydlivość – raz określona jako coś, co „podobne jest bardziej do uczucia aniżeli do trwałej dyspozycji” (1128b), a raz jako „pewien rodzaj cnoty”, z której rodzi się doskonałość (*arete*)¹³ – jest ściśle związana z umiarem niezbędnym do współżycia i utrzymywania stosunków towarzyskich. Rozróżniając trzy rodzaje takiego umiaru, to jest takt, giętkość i dowcipność, Stagiryta powiada, że „wszystkie [te] trzy [umiary] dotyczą stykania się z ludź-

⁷ Ponowoczesności rozumianej jako „doświadczenie myśli heteronomii, która jawiła się jako coś, co stało się nieredukowalne i przybierało postać powtórzenia, symulakry, suplementu, schizy, gier językowych, technologii władzy starszych niż wszelkie prawo itd., a więc *wszystkich masek rozumu upoważniających do wszelkich racjonalizacji*” (B. STIEGLER: *Wstrząsy...*, s. 217).

⁸ J. DERRIDA: *Widma Marksa*. Przeł. T. ZAŁUSKI. Warszawa, PWN, 2015, s. 49.

⁹ „Zachodzi nagła potrzeba, aby w antropocenie otworzyć alternatywę dla antropocenu, tak w skali planetarnej, jak i na najbardziej lokalnych poziomach” (B. STIEGLER: *Ce que nous entendons par web néguentropique*. W: *La toile que nous voulons. Le web néguentropique*. Red. B. STIEGLER. Paris, FYP éditions, 2017, s. 13).

¹⁰ Według raportu opublikowanego w 2016 roku przez Zoological Society of London, populacje ryb, ptaków, ssaków, płazów i gadów żyjących na Ziemi zmniejszą się do 2020 roku o 67% w porównaniu z rokiem 1970. W latach 1970–2012 populacje te zmniejszyły się o 58%. Zob. <https://www.zsl.org/about-us/zsl-annual-reports> [data dostępu: 1.03.2018].

¹¹ Zob. G. DELEUZE: *Negocjacje. 1972–1990*. Przeł. M. HERER. Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2007, s. 178.

¹² Zob. ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. GROMSKA. Księga IV. Warszawa, PWN, 1982, s. 118–158, a zwłaszcza 1108a, 1116a i 1128b, odpowiednio s. 65, 102 i 157.

¹³ Daniela Gromska tłumaczy *arete* jako męstwo, już za łacińskim słowem *vir*, które dało *virtus*: cnotę. *De facto* chodzi jednak o doskonałość pojmowaną jako miara. Zob. ARISTOTE: *Éthique à Nicomaque. Livres VIII et IX*. Tłum. J. LAUXEROIS. Paris, éditions à propos, 2002. Jeżeli doskonałość trudno nam dzisiaj pojąć w odniesieniu do miary, dzieje się tak również dlatego, że w kontekście akademickim przybrała ona postać sofistycznej wydmuszki o nazwie *excellence* w rozmaitych postaciach: pól, biegunów, wysp i inicjatyw. Doskonałość jako kategoria moralna przeistoczyła się w kategorię czysto marketingową, która – w oparciu o nieakademickie reguły gry – *bezwstydnie* uzależnia akademicką doskonałość od dającego się sparametryzować prestiżu jako głównego miernika tzw. *excellence in research*.

mi, rozmawiania z nimi i czynnego odnoszenia się do nich” (1128b). Jak zatem pojmowany w ten sposób umiar odnieść *dzisiaj* do tych, których Arystoteles – podobnie zresztą jak „niewolników (instrumenty żywe), kobiety (niepełni ludzie) i dzieci (ludzi w potencji)”¹⁴ – wykluczył ze swoich rozważań o etycznej doskonałości jako podstawowej cnocie niezbędnej do życia w polis, nawet jeśli – co dzisiaj warto odczytać na nowo i wyciągnąć z tej lektury polityczne wnioski – rozpoznał, że zwierzęta mają duszę (*psyche*), a tym samym przyznał im nie tylko zdolność czucia (*to aisthetikon*), lecz również odczuwanie pragnienia (*orexis*) jako następstwa *aisthesis*¹⁵?

Na tę trudność w mówieniu o zwierzętach, zwłaszcza jeżeli owo mówienie ma być interwencją na rzecz zwierząt, podejmowaną siłą rzeczy w ich imieniu, zwracał uwagę Jean-Christophe Bailly: „Uzmysłowiłem sobie, że bardzo często, mimo różnych sztuczek i wysiłków, pełne intensywności deklaracje, które można poczynić względem zwierząt, nie tylko są nietrafione, ale powodują pewien rodzaj skrępowania, trochę tak jakbyśmy nieopacznie przekroczyli jakąś granicę i nagle wyskoczyli z czymś niestosownym, a wręcz nieprzyzwoitym”¹⁶. Zabranie głosu za zwierzęta nieuchronnie pociąga za sobą pytanie o warunki przekładalności: jakich słów użyć, jak je dobrać, aby ci, którzy istnieją poza logosem i w tym sensie są nierozumni, mogli zostać poprzez ów logos wyrażeni i w nim zrozumiani? W przypadku przekładu identyfikującego się ze zwierzęciem Derridy jest podobnie¹⁷. W odróżnieniu od angielszczyzny, w której rozumienie wypływa z widzenia (*I see*), francuszczyzna rozumienie utożsamia ze słyszeniem (*j’entends*). Głos słyszalny to głos rozumiały. *J’entends bien ce que tu veux dire*: rozumiem, co masz na myśli, ponieważ dobrze cię słyszę, a nie: widzę (*I see what you mean*). *On répète parce qu’on entend pas* – pisał w podsumowaniu do *Różnicy i powtórzenia* Gilles Deleuze¹⁸. W odniesieniu do wyłożonych w tej rozprawie tez, użyty w tym zdaniu czasownik *entendre* nie jest bez związku z Kantowskim pojęciem *Verstand* tłumaczonym na francuski jako *entendement*: pojmowanie, które po polsku jest intelektem lub rozsądkiem¹⁹.

¹⁴ É. DE FONTENAY: *Le silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité*. Paris, Fayard, 1988, s. 133.

¹⁵ Zob. G. SIMONDON: *Deux leçons sur l’animal et l’homme*. Paris, Ellipses, 2004, s. 43–44.

¹⁶ J.-CH. BAILLY: *Le versant animal*. Paris, Fayard, 2007, s. 13. Szerzej o spojrzeniu Bailly’ego na zwierzęta piszę w innym miejscu. Zob. M. KRZYKAWSKI: *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*. Warszawa, PWN, 2017, s. 107–121.

¹⁷ Powtórzony dalej wątek pełniej analizuję w innym miejscu. Zob. M. KRZYKAWSKI: *Zwierzę, którego śladem podążam. Jacques Derrida i widmo autobiografii*. W: *Widma Derridy*. Red. A. BIELIK-ROBSON, P. SADZIK. [w druku].

¹⁸ G. DELEUZE: *La différence et la répétition*. Paris, PUF, s. 347. „Powtarza się ponieważ się nie rozumie” (zob. G. DELEUZE: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa, Wydawnictwo KR, 1997, s. 271).

¹⁹ M. ŻELAZNY: *Od tłumacza*. W: I. KANT: *Dziela zebrane*. T. 2. Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013, s. 14.

Powtarzamy zatem, gdyż nie słyszymy, jednak powtarzamy również, a być może przede wszystkim dlatego, że nie rozumiemy dobrze, gdy zapominamy o arcyludzkiej głupocie (*bêtise*), która deprecjonuje zwierzęta (*bêtes*) i pozostaje głucha na istnienie *bestii*. To dlatego na pytanie odnalezione u Benthama: czy zwierzęta mogą cierpieć?²⁰, Derrida – gdybyśmy byli w stanie *usłyszeć* jego głos – mógłby odpowiedzieć: *bien entendu* (naturalnie), uznając sprawę za oczywistą. „Zwierzę [*la bête*] nie może być bezmyślne [*bête*]”²¹ – pisze Derrida, co oznacza, że jedynie głupota, którą należy rozumieć ściśle jako brak myśli, jest bestialska. „Zwierzę na nas patrzy i nas dotyczy [*nous regarde*] [...]. To być może tu zaczyna się myślenie”²² – dopowiada filozof w *L'animal que donc je suis*, dając jednocześnie do zrozumienia, że myślenie o zwierzętach jest kwestią rozsądku. Ów rozsądek, jako krytycznie zaktualizowany „rozum praktyczny”, mógłby ochronić wszystkie *animalia* – a więc te, które rozsądku nie mają, jak i te, które mają go tylko i aż potencjalnie – przed głuchotą tego, co Horkheimer i Adorno określili mianem „destrukcyjnej racjonalności”²³.

Tylko jak usłyszeć to, co w angielszczyźnie i polszczyźnie możemy tylko zobaczyć? *L'animal que donc je suis*: zwierzę, którym więc jestem, oczywiście, ale przede wszystkim – choć nie na pierwszy rzut oka – zwierzę, którego śladem podążam²⁴. Gdy lepiej nadstawić ucha, okazuje się, że polszczyzna szczęśliwie podpowiada nam tutaj rozwiązanie, które pozwala ten ślad usłyszeć: z jednej strony oddaje sens tytułu, który znika w *The Animal Therefore I Am* (a sens to chyba jednak w kontekście derridiańskich rozważań ważniejszy niż dostrzeżenie kłującej w oczy trawestacji kartezjańskiego *Je pense donc je suis* – myślę, więc jestem), z drugiej zaś strony posiada wartość dodaną. Opisując rzecz językiem późnego Derridy, zawiera w sobie dar w postaci śladu, kategorii konstytutywnej dla całej myśli francuskiego filozofa. Przekład, zgodnie z przekonaniem Gadamera, objawia się tutaj jako najgłębsza z możliwych lektura, jest „czysty[m] zysk[iem]”²⁵, bo odsłania to, co w oryginale widać mniej.

Uczynienie z podążania śladem zwierzęcia warunku bycia (z) sobą, to jest (z) własnym „ja” sugeruje zresztą sam Derrida. Otwierający książkę tekst tytułowy zawiera podaną w nawiasie adnotację: *à suivre*. Oddanie jej za pomocą wyrażenia „ciąg dalszy nastąpi” odzwierciedlałoby z pewnością intencję autora, jednak spowodowałoby również, że zgubilibyśmy jego (i jej) ślad. *L'animal*

²⁰ J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée, 2008, s. 48

²¹ J. DERRIDA: *La bête et le souverain. Volume I (2001–2002)*. Paris, Galilée, 2008, s. 211.

²² J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis...*, s. 50.

²³ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1994, s. 22.

²⁴ Forma *je suis* pochodzi od czasownika *être* (być) i *suivre* (iść za), w związku z czym zdanie: *je suis l'animal* należy rozumieć dwojako: jestem zwierzęciem i podążam za zwierzęciem.

²⁵ H.-G. GADAMER: *Lektura jest przekładem*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. W: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Red. P. BUKOWSKI, M. HEYDEL. Kraków, Znak, 2009, s. 322.

que donc je suis (à suivre): zwierzę, którym jestem (*l'animal que donc je suis*) to ja na tropie samego siebie (*je suis à suivre*). Podążając śladem zwierzęcia, podążam śladem siebie. Być może najtrafniejszym tłumaczeniem tego genialnego tytułu byłoby zatem „Zwierzę, którego śladem więc jestem”. Kartezjusz byłby może wówczas nieco mniej widoczny, jednak ile byśmy mogli w zamian usłyszeć! W angielskim przekładzie David Wills oddaje *à suivre* jako *more to follow*, co wprawdzie oznacza, że sprawę należy traktować rozwojowo, jednak powoduje, że tracimy z pola widzenia napięcie pomiędzy byciem i podążaniem śladem zwierzęcia oraz śladem *własnym*. Na szczęście w samym tekście Wills dobrze radzi sobie z ambiwalencją derridiańskiego *je suis* i oddaje je, tam gdzie angielska składnia to umożliwia, za pomocą *I am (following)*, co z kolei w byciu/podążaniu pozwala również *usłyszeć* jedno ze znaczeń czasownika *to follow*: rozumieć²⁶. Być zwierzęciem, podążać śladem zwierzęcia znaczy również *rozumieć zwierzę*, a więc czuć, przeczuwać, *odczuwać jak zwierzę*.

Odwołując się tutaj do przekładu angielskiego, robię to wyłącznie na użytek polski. Derrida, jakiego wciąż (nie) znamy wszedł bowiem do polskiego dyskursu humanistycznego w kodzie interpretacyjnym *French theory* i poststrukturalizmu, którego kłopotliwym dziedzictwem²⁷ jest nie tylko żargon teoretyczny²⁸, lecz również określony sposób teoretyzowania. I choć dzisiaj lepiej dostrzegamy konsekwencje polskiego *przejęcia* Derridy w pakiecie wraz z *French theory* i w ramach poststrukturalizmu jako efektu pewnej interpretacji²⁹, której nie sposób *właściwie* osądzić poza konkretnym (amerykańskim i polskim) kontekstem historycznym, geograficznym, społecznym, kulturowym i – *last but not least* – ekonomicznym, to zamerykanizowany, a następnie zinstytucjonalizowany w Polsce Derrida wciąż pozostaje postacią o silnym oddziaływaniu, zwłaszcza w kręgach literaturoznawczych. W ramach „posthumanistycznej gorączki” wciąż łatwiej jest przywołać Derridiańskie pojęcia przekształcone w *formuły*, jako filozoficzne uprawomocnienie takiego lub innego stanowiska w obrębie „zwrotu posthumanistycznego”, niż pokusić się o *bezpośrednio rzeczywistą* lekturę pism Derridy, która niechybnie poprowadziłaby do unieważnienia filozoficznej prawomocności samych „zwrotów” i ich interpretacyjnej *beztroski*.

²⁶ J. DERRIDA: *The Animal Therefore I Am*. Przeł. D. WILLS. New York, Fordham University Press, 2008.

²⁷ Zob. M. KRZYKOWSKI: *Kłopotliwe dziedzictwo. Co po French Theory?* „Er(r)go” 2017, nr 1 (34), s. 49–66.

²⁸ Będący zresztą w dużej mierze efektem przekładu, a nie legendarnej nieczytelności pism francuskiego filozofa. Zob. B. BRZEZICKA: *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques'a Derridy w Polsce*. Warszawa, PWN, 2018.

²⁹ *French Theory w Polsce*. Red. E. DOMAŃSKA, M. LOBA. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2010.

Status Derridy w obrębie posthumanizmu nie jest jednak jednoznaczny. O ile Cari Wolfe w swym autorskim projekcie posthumanizmu upatruje w Derridzie jedną z wiodących figur „posthumanistycznego posthumanizmu”³⁰, inni widzą w nim filozoficzną podporę „posthumanistycznej etyki”³¹, a jeszcze inni, „odczuwając pewne zniecierpliwienie w obliczu ograniczeń związanych z lingwistycznymi ramami odniesienia [dekonstrukcji]”, wolą wskazać „postczłowieczeństwu jako głównemu rysowi naszej epoki [...] bardziej materialistyczną ścieżkę”³². We wszystkich tych przypadkach chodzi jednakowoż o Derridę jako *passé-partout* – uniwersalny klucz dyskursywny, który w tzw. myśleniu posthumanistycznym można dowolnie wykorzystać do różnych celów i odmiennie oceniać jego przydatność, a mniej jako filozofa, którego przede wszystkim należy czytać. Tymczasem to, co Derrida ma do powiedzenia o zwierzęciu można usłyszeć jedynie w trakcie lektury, która pozwala wyczuć sens Derridiańskich *zwierzeń* zapisanych w „staronowym języku” dekonstrukcji – języku „najbardziej archaicznym i najnowszym, a więc dotąd niesłyszalnym i niesłychanym, obecnie nieczytelnym”³³. Derrida może jedynie pisać, gdyż niestrudzenie poszukując środków ekspresji dla swoich *zwierzeń* w *filo-logicznych* zasobach francuszczyzny, pragnie odnowić animalny wielogłos, który drzemie w *archai* „nie nie ludzkiej” mowy. W wywiadzie opublikowanym na łamach „Le Monde” na trzy tygodnie przed śmiercią filozofa, uwagę przykuwają dwa fragmenty:

Mam w sobie, proszę mi wierzyć, *podwójne przeświadczenie*, że z jednej strony – mówię to zarazem z uśmiechem i nieskromnie – nie zaczęto mnie jeszcze czytać, i że nawet jeśli istnieje wielu dobrych czytelników (może z kilkudziesięciu na świecie – czytelników, którzy są również pisarzami-myślicielami, poetami), to tak naprawdę dopiero później to wszystko będzie miało szansę się objawić; z drugiej zaś strony – za dwa tygodnie lub miesiąc po mojej śmierci *nie pozostanie już nic*.

Interesuje mnie pozostawienie śladów w historii języka francuskiego. Żyję tą pasją jeśli nie do Francji, to w każdym razie do czegoś, co język francuski od wieków w sobie zawiera. Przypuszczam, że kocham ten język tak jak kocham moje życie, a czasami bardziej niż ten czy inny rodowity Francuz. Kocham

³⁰ C. WOLFE: *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*. Przeł. K. KRASUSKA. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 81.

³¹ K. WEIL: *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*. Tłum. P. SADZIK. W: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. A. BARCZ, M. DĄBROWSKA. Lublin, E-naukowiec, 2014, s. 32. Zob. również K. WEIL: *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*. New York, Columbia University Press, 2012.

³² R. BRAIDOTTI: *Po człowieku*. Przeł. J. BEDNAREK, A. KOWALCZYK. Warszawa, PWN, 2014, s. 90.

³³ J. DERRIDA: *Desceler (« la vieille neuve langue »)*. W: IDEM: *Points de suspension. Entre-tiens*. Paris, Galilée, 1992, s. 127.

go jak obcy, którego przyjęto, i który przyswoił sobie ten język jako jedyny dla mnie możliwy³⁴.

Jak zatem usłyszeć (zrozumieć) i uczynić słyszalnym (przełożyć) ślad zapisany w tkance języka francuskiego? Przypomnijmy lekcję z Gadamera – nie tyle nawet po to, by budować most pomiędzy dekonstrukcją a hermeneutyką, ile po to, by pokazać, do jakiego stopnia zwierzę, którego śladem podąża Derrida, prosi dzisiaj o hermeneutyczną lekturę:

Kto chce rozumieć, ten nie będzie z góry polegał na przypadkowości własnego mniemania, i postara się możliwie najbardziej konsekwentnie i uparcie *nasłuchiwać* poglądu tekstu – aż pogląd ten da się dobitnie *usłyszeć* i zburzy pozorne rozumienie³⁵.

Uparcie nasłuchiwać, mimo że przecież „nie istnieje pismo czyste i ściśle fonetyczne”³⁶. Nie słysząc tego głosu, tracimy z oczu zwierzę, o którym mówi Derrida, „chowając się” za swoim proteuszowym *animal autobiographique*. Jego intensywny ślad, najbardziej wyrazistą inskrypcją znajdujemy pod postacią *animot*, tego „zwierzosłowu” uwalniającego zwierzęce głosy i zaświadczającego o ich mnogości na podobieństwo różni obejmującej wszystkie potencjalne różnice³⁷.

To, co zwierzęce i to, co autobiograficzne przejawia się w pismach Derridy w nierozzerwalnym splocie. Nie chcę przez to powiedzieć, że rozpoznanie doniosłości Derridiańskich tez poświęconych życiu zwierzęcemu jest uzależnione od tego, czy podążając za jeżem z *Che cos'è la poesia?*³⁸, zającem lub czarnym łabędziem z *Politiques de l'amitié*³⁹, tudzież jakkolwiek inną *bestią* z Derridiańskiego bestiariusza, zdołamy wytropić jego autora i jego złożone sposoby identyfikacji z sobą przez pryzmat zwierzęcia. Tezy te z pewnością zachowują swą autonomiczną moc filozoficzną niezależnie od autobiograficznej

³⁴ J. DERRIDA: *Apprendre à vivre enfin*. Entretien avec J. BIRNBAUM. Paris, Galilée, 2005, s. 34–39.

³⁵ H.-G. GADAMER: *Prawda i metoda*. Przeł. B. BARAN. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 371–372. Podkreślenia moje.

³⁶ J. DERRIDA: *Różnia*. Przeł. J. SKOCZYŁAS. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. SIEMEK. Warszawa, Czytelnik, 1978. Korzystam tutaj z tłumaczenia dostępnego w sieci: <http://hamlet.edu.pl/derrida-roznia>.

³⁷ J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis...*, s. 60. Gwoli wyjaśnienia, utworzony przez Derridę neologizm *animot* jest zbitką słów *animal* (zwierzę) i *mot* (słowo), przy czym fonetycznie wymawia się tak samo jak *animaux* (zwierzęta). Oddanie go w polszczyźnie za pomocą „zwierzosłowu”, na który składają się „zwierzę” i „cudzysłów” nie jest z pewnością tłumaczeniem wiernym, jednak zdaje się zgodne ze sposobem filozofowania Derridy. „Zwierzosłów” byłby tutaj zatem wziętymi w cudzysłów głosami wszystkich zwierząt, które milkną w słowie „zwierzę”.

³⁸ Zob. J. DERRIDA: *Points de suspension*. Entretien. Paris, Gallimard, 1994, s. 303–308.

³⁹ Zob. J. DERRIDA: *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994, s. 201 i 288–290.

inskrpcji⁴⁰. Rzecz raczej w tym, aby czytać Derridę z większą troską: właściwie (*justement*) przyjąć dziedzictwo Derridy, a tym samym oddać sprawiedliwość (*justice*) nie tylko jemu, ale również zwierzęcym odgłosom *rozpisany* w jego pismach.

Jedną z głównych zasług francuskiego filozofa jest bowiem nie to, że trwale zdekonstruował on przesłanki, z których wyprowadzona została antropologiczna różnica. Podobną pracę wykonali również inni – i być może wykonali ją nawet w pełniejszy sposób⁴¹. Derrida przede wszystkim dowiódł, że głębokie powinowactwo ze zwierzętami może również przejawiać się w owych *animots* – tych wyjątkowych, *zawsze już idiomatycznych* formach logosu⁴², a więc w czymś, co wyraźnie nas od zwierząt oddziela i co przez długi czas było *bez-sensownie* podnoszone *jedynie* jako zasadnicze źródło antropologicznej różnicy. I to właśnie dlatego w podążającej za zwierzęciem myśli Derridy warto dostrzec człowieka – tak Derridę, jak i nas samych, to jest *każdego i każdą z nas z osobna* – który odnajduje to lub inne zwierzę w filo-logicznych przepływach sensu. Życie zwierzęce może stać się „życiem, które mówi” nie tylko wtedy, gdy spojrzymy na nie z perspektywy biosemiotycznej, ujmującej kod symboliczny, to jest ludzki język, jako jeden z wielu systemów znakowych⁴³. Obecność zwierzęcego życia – w relacji *przejawiającej się* pomiędzy tym, co można usłyszeć a tym, co można zobaczyć w praktyce lektury – może stać się *odczuwalna* również w ramach owego kodu symbolicznego. Ponieważ ów kod zwykliśmy traktować jako ekskluzywnie ludzki⁴⁴, jego *instrumentalne*, a więc bezmyślne użycie może w istocie zamienić ów kod w *bezduśzną* maszynę deprecjonującą lub lekceważącą istnienie tych, którzy kodem się nie posługują, nawet jeśli odczuwają z nami, gdyż posiadają duszę. Język może być jednak również obiektem praktykowania, które – poprzez uważną obserwację animalnych kształtów zapisanych w morfologii rozszczepionego na poszczególne idiomy języka – chroni wszystkie *animalia* przed bestialskimi nadużyciami interpretacyjnymi. I to właśnie ta *zwierzęca*

⁴⁰ Zob. F. NOUDELMANN: *Geniusz kłamstwa*. Przeł. M. ŁACHACZ, M. KRZYKAWSKI. Warszawa, PWN, 2017.

⁴¹ Mam tutaj na myśli zwłaszcza Élisabeth de Fontenay i jej monumentalne dzieło *Le silence des bêtes*, które już przywoływałem, a także prace Florence Burgat (F. BURGAT: *Animal, mon prochain*. Paris, Odile Jacob, 1997 oraz *Une autre existence. La condition animale*. Paris, Albin Michel, 2012) czerpiące z fascynującego dorobku francuskiej fenomenologii, która wiele uwagi poświęciła zwierzęcym istnieniom (zob. M. MERLEAU-PONTY: *La structure du comportement*. Paris, PUF, 1977 i R. BARBARAS: *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris, Vrin, 2008).

⁴² *Logos* pojmuję tutaj w zgodzie z greckim znaczeniem tego słowa, a więc jako to, przez co jest wyrażana wewnętrzna myśl.

⁴³ Zob. J. BEDNAREK: *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*. Warszawa, PWN, 2017, s. 120–121.

⁴⁴ Choć tę ekskluzywność, w świetle badań dotyczących uczenia języka poszczególnych zwierząt, winniśmy traktować z większą ostrożnością. Zob. A. BARCZ: *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 64–65, przypis 15.

prawda ludzkiego języka – przejawiająca się w procesie nieustannego przekładania na *inny* język, a tym samym dekonstruująca również filozoficzną iluzję o wyabstrahowanym języku pojęć uwolnionych od swych idiomatyczności – jest odkrytą przez Derridę zasadą, która pozwala dostrzec w filo-logicznych prawach rządzących logosem, a ściślej: tym, co Derrida określił mianem *archi-pisma*, grunt pod realne prawa zwierząt w „zoopolis”⁴⁵. Rzekome i jakże fałszywe „ograniczenia związane z lingwistycznymi ramami odniesienia [dekonstrukcji]” są *de facto* jej *niebywałą* siłą.

Dalej niż posthumanizm

Pozwolę sobie w odniesieniu do posthumanizmu powtórzyć w tym miejscu odnalezione u Catherine Malabou zdanie, którym ona sama kwituje swój stosunek do postnowoczesności: „»Post« nic dla mnie nie znaczy”⁴⁶. „Trend” posthumanistyczny jest jednak obecny we współczesnym dyskursie nauk humanistycznych do tego stopnia, że taką zdystansowaną wobec posthumanizmu postawę wypada uzasadnić – również po to, aby dowieść, że dystans wobec tego, co „post-ludzkie” nie musi być oznaką intelektualnego konserwatyzmu, lecz może być również sprzeciwem wobec domniemanego progresywizmu posthumanistycznej krytyki⁴⁷.

Deklarując, że posthumanizm nic dla mnie nie znaczy, nie chcę przez to powiedzieć, że nic dla mnie nie znaczą wartościowe i inspirujące prace⁴⁸, które techno-marketingowa maszyna, rządząca nie tylko globalnym rynkiem przetwarzania wiedzy, ale również wytwarzającymi ją umysłami, taguje, targetuje, pozycjonuje i rekomenduje jako posthumanistyczne. Chodzi raczej o uznanie za merytorycznie bezznaczeniowy systemowego dyktatu, z jakim posthumanizm, podobnie jak każdy inny ponowoczesny zwrot deklaracyjny spod znaku „post”, narzuca swe wyjściowe, wywodzące się z uproszczonych rozpoznania narracje, a w konsekwencji nadokreśla debatę i programuje jej przebieg. W szerszym kontekście chodzi o chęć porzucenia bezznaczeniowości akademickiej nie-epoki końców, które się nie kończą i są ogłaszane, nim w ogóle nastąpią⁴⁹. Jeżeli przy

⁴⁵ Zob. S. DONALDSON, W. KYMLICKA: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁴⁶ C. MALABOU: *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris, Éditions Léo Scheer, 2005, s. 22.

⁴⁷ Przedstawione dalej stanowisko szerzej rozwijam w książce *Projekt krytyki filologicznej*, która ukaże się w 2019 roku.

⁴⁸ Zob. J. ZYLINSKA: *Bioetyka w epoce nowych mediów*. Przeł. P. PONIATOWSKA. Warszawa, IBL, 2013.

⁴⁹ Zob. B. LATOUR: *Nigdy nie byliśmy nowocześni*. Przeł. M. GDULA. Warszawa, Oficyna Naukowa, 2011, s. 71.

ogłaszaniu owych końców bez znaczenia nazwisko Derrida jest wywoływane nader często, sprzeciw wobec nich jest w pierwszym rzędzie pragnieniem ponownego odnalezienia *sensu* dekonstrukcji – jej heteronomicznego początku.

„Wydaje się – pisze Rosi Braidotti – że po zwrocie postmodernistycznym, postkolonialnym, postindustrialnym i postkomunistycznym weszliśmy w epokę kondycji postludzkiej”⁵⁰. Jeżeli tak by w istocie było, to domniemana „kondycja postludzka” oznaczałaby przede wszystkim, że nie wyszliśmy mentalnie z „kondycji ponowoczesnej” zdominowanej przez system, dla którego jedyną alternatywą „jest entropia, to znaczy upadek”⁵¹. W mnożeniu teoretycznych końców, które – wykorzystując *wciąż te same narzędzia* – nie potrafią już realnie zwrócić się ku temu, co *wciąż jawi się jako inne, ale już na i w nowych warunkach* – upatruję akademickiego wyrazu takiej entropii. Oczywiście, mam świadomość, że Braidotti nie jest jedyną teoretyczką, która usiłuje zdefiniować posthumanizm, nawet jeśli jest ona jedną z jego najbardziej wpływowych orędowniczek⁵². Co więcej, istnieje dużo bardziej aktualna, wywiedziona z głębszych lektur i oparta na solidniejszych fundamentach filozoficznych koncepcja posthumanizmu autorstwa Cariego Wolfe’a. Zresztą Braidotti od Wolfe’a wyraźnie się dystansuje, wspominając jedynie, że jest „szczególnie interesującym przedstawicielem dekonstrukcyjnej tradycji”, do której – jak już wiemy – sama nie ma cierpliwości, choć – jak zapewnia – „żywi do niej wiele szacunku”⁵³. Posthumanizm Wolfe’a traktuję jako jego własny system filozoficzny, bazujący w dużej mierze na krytycznej lekturze Derridy, która dąży do „rekonstrukcji dekonstrukcji”, a tym samym uwalnia Derridę od dekonstrukcjonistycznej „ewangelii”⁵⁴, przez pryzmat której wciąż zdaje się postrzegać go Braidotti. Czym innym byłby zatem posthumanizm Wolfe’a jako godna uwagi, choć dość nieszczęśliwie nazwana próba połączenia Derridiańskiej *écriture* z teorią systemów społecznych Niklasa Luhmanna, a czym innym posthumanizm traktowany jako „zwrot” lub „nurt”. Biorąc pod uwagę, że nurt posthumanistyczny trzyma się bezpiecznych i przetartych szlaków teoretycznych, co prowadzi go do rozpoznań, których wtórność jest odwrotnie proporcjonalna do deklarowanej innowacyjności, łączenie go z propozycjami filozoficznymi Wolfe’a odbywa się jedynie ze szkodą dla tego ostatniego⁵⁵. Twierdząc zatem, że posthumanizm nic

⁵⁰ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku...*, s. 45.

⁵¹ J.F. LYOTARD: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI. Warszawa, Aletheia, 1997, s. 49.

⁵² Zob. R. BRAIDOTTI, M. HLAVAJOVA: *Posthuman Glossary*. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury Publishing, 2018.

⁵³ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku...*, s. 89–90.

⁵⁴ C. WOLFE: *What Is Posthumanism?...*, s. 6–8.

⁵⁵ Wydaje się, że tego rozróżnienia nie bierze pod uwagę Anna Barcz, która przywołuje Wolfe’a w kontekście swoich skądinąd inspirujących badań dotyczących zwierzęcych narracji w literaturze. Zob. A. BARCZ: *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 61.

dla mnie nie znaczy, mam na myśli „nurt”, a nie filozofię Wolfe’a. Dlatego też, podejmując się krytyki posthumanizmu w dalszej części tekstu, odniosę się do propozycji Braidotti i jej prób opisanie „zwrotu posthumanistycznego”.

Pewne ziryutowanie, które odczuwam względem posthumanizmu bierze się przede wszystkim z dowolności, z jaką można go jakoby definiować, co w ostateczności sprowadza teorię krytyczną do teoretycznej twórczości i ciskania kolejnych gromów w „Człowieka”. Przeciwwstawiając się „dusznej” tradycji antropocentrycznego humanizmu, posthumaniści z łatwością mogą jawić się w „małym światku” akademickim jako teoretyczna „awangarda awangard”⁵⁶, a dzięki deklaratywnemu zaangażowaniu politycznemu w walkę o lepszy świat – wyrosłemu na gruncie feminizmu, postkolonializmu i innych *studies*, które opowiadają się przeciw wszelkim formom kulturowej opresji – mogą jednocześnie uchodzić za obóz innowacyjnych postępowców. Jednak zapal, z jakim nurt posthumanistyczny oddaje się walce ze skarykaturyzowanym humanizmem, którego kikut powołuje do życia tylko po to, by następnie beztrzesko stwierdzić jego wyczerpanie i spektakularnie ogłosić swe nadejście, powoduje, że ów nurt jawi się jako kolejna maska syndromu „gnania na oślepa w post-post-modernizm”⁵⁷. Nie bez powodu przywołuję tutaj właśnie Latoura i jego srogą krytykę kolejnych wcieleń postmodernizmu, „przez który ludzie i nieludzie pozostawieni są dryfowaniu”⁵⁸. To, że posthumanizm uczynił z Latoura jednego ze swoich naukowych gwarantów jest najlepszym dowodem na teoretyczną beztrzeskę, z którą posthumanizm chce deklaratywnie troszczyć się o poza-ludzkie istnienia. Dowolność jest akceptowalna do tego stopnia, że o stanowczej krytyce Latoura, wymierzonej „w kolejny »postny« ruch, określane przeważnie jako posthumanizm”⁵⁹, możemy nawet przeczytać w tekście otwierającym numer „Tekstów Drugich”, który ma zdawać sprawę z wagi tego ruchu. Mamy tutaj do czynienia z wciąż tym samym postmodernistyczno-kapitalistycznym *anything goes*, które Latour w niewybrednych słowach określił jako „intelektualny bezruch”⁶⁰.

Nic dziwnego, że opisując „zwrot posthumanistyczny”, Braidotti zgrabnie omija Latoura raczej szerokim łukiem i przypomina, że posthumanizm wywodzi się z „twórczego wymiaru [który] [u]konstytu[owa]ł afirmatywny i nowatorski rdzeń radykalnych epistemologii feminizmu, studiów genderowych, postkolonialnych czy studiów nad rasą”⁶¹. Usiłując zmobilizować drzemiące w nich, lecz niewykorzystane zasoby i zaktualizować je „w codziennych praktykach tworzenia powiązań z innymi”, Braidotti pragnie nam dostarczyć „wizjonerskiego paliwa”, bez którego „nie można sobie wyobrazić działania konceptual-

⁵⁶ B. LATOUR: *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*, s. 71.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 89.

⁵⁹ G. GROCHOWSKI: *Ubi leones*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 6.

⁶⁰ B. LATOUR: *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*, s. 89.

⁶¹ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku...*, s. 353.

nej twórczości”⁶². Trudno jednak wyobrazić sobie również, że wybrana przez Braidotti droga może nas w istocie poprowadzić do „najlepszego z możliwych posthumanistycznych światów”⁶³, albowiem wiedzie ku dobrze rozpoznany *topoi* krytyk spod znaku „post”. „Posthumanistyczna teoria krytyczna” zostaje z miejsca *zamortyzowana* przez hiperprzemysłową epokę kulturowego kapitalizmu⁶⁴, którego zresztą przywoływane przez Braidotti postindustrializm i postkomunizm są nazwami zakorzenionymi w neoliberalnej opowieści.

Rzecz zupełnie nie w tym, aby kwestionować epistemologie wypracowane w ramach bliskich Braidotti nurtów anglo-amerykańskiej teorii krytycznej. Chodzi raczej o to, aby dokonać krytycznej reлектury zasobów, z których owe nurty korzystały, i sposobów, w jakie to czyniły, co siłą rzeczy musi wiązać się również z krytyką tychże nurtów, a w konsekwencji – pracować na rzecz ich rozwoju. W takim odczytaniu na nowo należałoby uzbrajać się w nowe protezy, które pozwoliłyby stawiać nowe tezy i hipotezy – nie po to, by szukać „wizjonerskiego paliwa”, ale po to, by wypracować w *racjonalnej wyobraźni* realną alternatywę dla obecnej nie-epoki. Jeżeli „uznanie filozoficznego poststrukturalizmu za niemodny”⁶⁵ bierze się w istocie ze znużenia „teorią”, to jest to wyłącznie *theory* wytworzona w ramach anglo-amerykańskiej akademii w określonym momencie historii intelektualnej Zachodu, a następnie podbijająca półperyferie w ramach zliberalizowanego rynku, który określił sposoby przepływu nie tylko kapitału, ale również akademickich form wiedzy. Zmęczenie teorią nie musi być, jak chce tego Braidotti, oznaką resentymentu lub sprzeciwu wobec aktywności teoretycznej. Może ono wyrastać również z chęci zakwestionowania owej „konceptualnej kreatywności”, która często prowadzi do przeslizgiwania się po pojęciach, do filozoficznej powierzchowności, a w konsekwencji i wbrew deklarowanej postawie antyestablishmentowej – do podtrzymania systemowego status quo.

Pozytywna odpowiedź na „zwrot posthumanistyczny” zastępuje programową podejrzliwość zachowaniem większej rozwagi w podejściu do problemu dziedziczenia europejskich filozofii i przeciwstawia się dyżurnej narracji, która domniemany zwrot posthumanistyczny legitymizuje. Owa narracja nieustannie widzi w europejskiej filozofii nowożytniej *en bloc* podbudowę imperialnej, eurocentrycznej i fallogocentrycznej cywilizacji Zachodu, który wierzy w uniwersalność własnych wartości i prowadzi do kulturowej hegemonii. Protagoras głoszący, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, Leonardo da Vinci kreślący człowieka witruwiańskiego, Hegel kanonizujący filozofię dziejów i Edmund Husserl przedstawiający Europę jako miejsce narodzin rozumu krytycznego

⁶² Ibidem, s. 352–353.

⁶³ Ibidem, s. 362.

⁶⁴ Zob. B. STIEGLER: *Mécréance et Discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*. Paris, Galilée, 2004 i *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris, Galilée, 2004.

⁶⁵ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku...*, s. 52.

i refleksyjności⁶⁶ mówią w tej narracji jednym głosem, który podtrzymuje humanistyczny i europocentryczny uniwersalizm. Rzecz nawet nie w tym, aby całkowicie podawać w wątpliwość heurystyczną zasadność istnienia takiej narracji. Chodzi raczej o wykazanie, że jej karykaturalna konstrukcja teoretyczna nie tylko nie wytrzymuje próby filologicznej krytyki, lecz przede wszystkim nie pozwala nam dobrze czytać. Tymczasem bez dobrych re-lektur krytycznych nie sposób formułować nowych sądów, które pozwoliłyby nam wyjść poza zastane i zastygłe formy wiedzy oraz dokonać trans-formacji siebie jako pierwszego kroku ku trans-formacji *my*: trans-formacji nas *animaliów*. Bez dobrych *re*-lektur, które mogłyby uwolnić nas od samozwrotności zwrotów i dekadencji „postowania”, czas *zoopolis* nigdy nie nadejdzie. Zwierzę, które na nas patrzy również nas dotyczy – dlatego właśnie, że doprasza się o lekturę.

Polityka transferu wiedzy

Niedzisiejszość posthumanizmu staje się dostrzegalna wówczas, gdy spojrzymy na niego z genealogicznej perspektywy. „Posthumanistyczna teoria krytyczna” wywodzi się w linii prostej z *French theory*, a więc z „niektórych amerykańskich sposobów czytania francuskich autorów [...], które to sposoby pozwoliły na ich zdekontekstualizowanie, przyswojenie oraz narzuciły im odegranie często kluczowej roli w społecznych i politycznych debatach współczesnej Ameryki”⁶⁷. Lektury te nie tylko doprowadziły do radykalizacji politycznej na amerykańskich kampusach, w której czytani Francuzi niespecjalnie się rozpoznawali, choć z czasem nauczyli się rozpoznawać płynące z niej korzyści⁶⁸. Wskazały one również całym zastępom czytelników głównych wrogów teorii krytycznej, rozwijanej odtąd na wydziałach literatury porównawczej amerykańskich uniwersytetów: „»tekst« jako skrywający »sens« wytwór »autora«, fałszywą neutralność imperialistycznego »Rozumu«, »uniwersalizm« jako broń Zachodu, czy »kanon« jako formę kolonializmu literackiego”⁶⁹. Wyprowadzona z abstrakcyjnych i raczej trudnych w odbiorze tekstów *theory* stała się wytworem „amerykańskiej fabryki kulturalnej i intelektualnej”⁷⁰. To, że bez działalności tej fabryki, w której powstało wiele kluczowych nurtów dwudziestowiecznej myśli krytycznej, nie byłibyśmy w stanie wyobrazić sobie nauk humanistycznych, jest rzeczą niewątpliwą. Owa działalność musi być jednak dzisiaj rozpoznana jako polityka transferu wiedzy, który ukształtował dwa zasadnicze i zachodzące na

⁶⁶ Ibidem, s. 62–64.

⁶⁷ *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte, 2003, s. 18.

⁶⁸ Zob. B. PEETERS: *Derrida...*, s. 552–564.

⁶⁹ F. CUSSET: *French Theory...*, s. 18.

⁷⁰ Ibidem, s. 21.

siebie paradygmaty dwudziestowiecznej humanistyki: paradygmat poststrukturalistyczny i, rozumiany szeroko, paradygmat kulturowy. Gdy ów transfer się dokonywał, francuski elitaryzm traktował działalność „amerykańskiej fabryki” z właściwym sobie lekceważeniem, co spowodowało, że w zglobalizowanym świecie zaczął objawiać się światu jako paryska wsobność, której idiomatyczny blask może co najwyżej dostrzec niesforny romanista.

To franko-amerykańskie poróżnienie – poróżnienie kluczowe dla zrozumienia dynamiki kształtowania się współczesnego dyskursu humanistycznego – nie może jednak przesłaniać faktu, że efekt *theory* był efektem globalnym, który do dzisiaj w dużej mierze kształtuje teoretyczną wrażliwość i pewien obraz myśli francuskiej, zwłaszcza w krajach półperyferyjnych, takich jak Polska. Nie należy zapominać, że triumf *theory* wynikał również z tego, że w neoliberalnej rzeczywistości, która ukształtowała politykę przepływu wiedzy w skali globalnej, faktem stała się hegemonia wiedzy produkowanej w amerykańskim polu intelektualnym. Przepływ *theory* zaczął być regulowany przez przepływ kapitału. Dużo lepiej dostrzegalny dopiero dzisiaj paradoks takiego ekonomicznego stanu faktycznego jest taki, że opowiadająca się przeciw wszelkim formom hegemonii, dominacji i opresji *theory* sama jest efektem „amerykanizmu jako hegemonicznej formacji kulturowej”⁷¹, której imperializm przejawia się między innymi w „budowaniu globalnej hegemonii w sektorze szkolnictwa wyższego”⁷². Tym samym wytwarzane w amerykańskim polu intelektualnym narracje i ogłaszane w nim zwroty, będące wynikiem debat prowadzonych wewnątrz pola w zależności od jego uwarunkowań wewnętrznych, narzucają się peryferiom i są przez nie reprodukowane, bardzo często w zubożonej wersji. Stają się nie tylko zinstytucjonalizowanymi formami wiedzy pojęciowej, która z czasem staje się wiedzą podręcznikową, lecz przede wszystkim wyznaczają odtąd ramy akademickiej debaty.

Opisywana przez Braidotti teoria posthumanistyczna pochodzi z krytyk ukształtowanych w ramach paradygmatu kulturowego. Nic dziwnego, że podbój półperyferii przez posthumanizm zbiega się w czasie z rosnącą na tychże półperyferiach popularnością *animal studies* wraz z ich dyżurną narracją ideologiczną, która doskonale wpisuje się w rozpoznania posthumanistyki. W optyce kulturowej krytyki zwierzęta jawiły się bowiem jako kolejna grupa zmarginalizowanych przez dominującą ideologię „ex-centryków”⁷³. Jak słusznie zauważa Kari Weil, „kwestia zwierzęca sta[ła] się rozwinięciem [...] dyskusji nad toż-

⁷¹ K. SZADKOWSKI: *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*. Warszawa, PWN, 2015, s. 44.

⁷² S. MARGINSON, I. ORDORIK: „El central volumen de la fuerza.” *Global hegemony in higher education and research*. In: *Knowledge Matters. The Public Mission of the Research University*. Eds. D. RHOTENM, C. CALHOUN. New York, Columbia University Press, 2011, s. 89. Cyt. za K. SZADKOWSKI: *Uniwersytet jako dobro wspólne...*, s. 44.

⁷³ L. HUTCHEON: *The Politics of Postmodernism*. New York–London, Routledge, 1989, s. 35.

samością i odmiennością, w które zaangażowały się w ostatnim ćwierćwieczu dyskursy akademickie. Jeśli studia nad zwierzętami się usamodzielniały, to być może dlatego, że pozaludzkie zwierzęta stały się przypadkiem granicznym dla teorii różnicy, inności czy władzy⁷⁴. Nie należy jednak zapominać, że wszystkie te teorie zyskiwały uprawomocnienie w akademii również dzięki dość swobodnie traktowanym odniesieniom do tekstów francuskich, a przede wszystkim dzięki sprawnie działającemu rynkowi wydawniczemu, który między innymi za sprawą antologii i readersów zdołał połączyć w pozornie jednolitą całość z etykietką *French* myślicieli nie tylko diametralnie od siebie różnych, ale wielokrotnie pozostających w teoretycznym sporze. Zdekontekstualizowane, a następnie sztucznie unarodowione pojęcia stały się bardziej metaforami, które zyskiwały moc niemal magicznych formuł do zastosowania w przeróżnych kontekstach. Jak pisze François Cusset, „wymyślenie teorii francuskiej nie oznacza[ło] nic innego, niż uczynienie z Foucaulta czy Derridy, za pomocą wybiegu retorycznego lub leksykalnej sztuczki, nie tyle odniesień, ile nazw pospolitych, formy oddechu dyskursu⁷⁵. Blisko pół wieku po tej twórczo-teoretycznej *inwencji*, której echa wyraźnie w posthumanistyce pobrzmiwają, wciąż pozostaje nam spróbować nauczyć się inaczej oddychać.

Być może na krytyczną lekturę Derridy i innych filozofów francuskich, którzy zostali nie/rozpoznani jako poststrukturaliści i stali się teoretycznymi gwarantami krytyki tożsamościowej uprawianej w ramach paradygmatu kulturowego, przyszedł właściwy czas dopiero teraz, a więc – jak *zawsze już* – poniewczasie (*après coup*), gdy w naznaczeniu wstecznym (*après-coup*) odkrywamy, że „dola ponowoczesna” (*condition postmoderne*) wynikała *przede wszystkim* z zupełnie nowych uwarunkowań (*conditions*) *techno-ekonomicznych*, które przez krytykę tożsamościową i wywodzący się z niej posthumanizm nie zostały w wystarczającym stopniu rozpoznane. Tymczasem, jeżeli ów „ponowoczesny warunek” spowodował zmianę nie tyle na poziomie kulturowym, ile na poziomie ontologicznym⁷⁶ i neurologicznym⁷⁷, to *przede wszystkim* wiązał się on z pogorszeniem się doli zwierzęcej na niespotykaną dotąd skalę, co było bezpośrednią konsekwencją nastania „epoki jajeczno-mleczno-mięsnego nadmiaru⁷⁸ i bezmiaru moralnej nędzy techno-ekonomistyczno-marketingowej eksploatacji. To właśnie w owej nędzy, a nie w „kontinuum natura-kultura” upatrywał-

⁷⁴ K. WEIL: *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*. Tłum. P. SADZIK. W: *Zwierzęta, gender i kultura...*, s. 17. Tekst ten stanowi pierwszy rozdział książki *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*. New York, Columbia University Press, 2012.

⁷⁵ F. CUSSET: *French Theory...*, s. 103.

⁷⁶ Zob. B. STIEGLER: *Pharmacologie de l'épistémè numérique*. W: *Digital studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*. Réd. B. STIEGLER. Paris, fyp éditions, 2014, s. 14–15.

⁷⁷ Zob. C. MALABOU: *Que faire de notre cerveau?* Paris, Bayard, 2011, s. 11.

⁷⁸ F. BURGAT: *L'humanité carnivore*. Paris, Seuil, 2017, s. 9.

bym „naszego historycznego umiejscowienia”⁷⁹, z którego należałoby postawić pytanie o realne nie-ludzkie istnienia, a tym samym uczynić dolę zwierzęcą przedmiotem nowej krytyki ekonomii politycznej⁸⁰. Głównym problemem antropocenu w jego dwudziestopierwszowiecznej postaci nie jest ani „Człowiek”, ani „normatywna kategoria samodzielnego, ludzkiego podmiotu”⁸¹, lecz systemowe otepianie racjonalnej wyobraźni, będącej gruntem dla wszelkiej rozumnej i (współ)czującej podmiotowości, oraz dążąca do nieustannego obniżania kosztów wytworzenia ekonomistyczna dekadencja, której bezpośrednio rzeczywistą i niekończącą się ofiarę stanowią zwierzęce istnienia.

Pytania o zwierzęce formy życia nie sposób postawić w oderwaniu od technicznych form życia, na które skazane są wszystkie *animalia*. Na dwie interpretacje mitu o roztargniętym Epimeteuszu, tym zapomnianym bracie Prometeusza, dokonane przez Stieglera i Derridę⁸², należy spojrzeć jednocześnie, aby na nowo *pojąć*, że ów mit stanowi awers i rewers naszego wspólnego animalnego losu. Dla Stieglera Epimeteusz, który „nie zauważył, że już wszystkie zdolności porozdawał istotom nierozumnym” i człowieka pozostawił „gołym i bosym, i nieokrytym niczym, i bezbronnym”⁸³, co zmusiło Prometeusza do wykradnięcia bogom ognia, „a więc sztuki i techniki”⁸⁴, błąd Epimeteusza jest źródłowym wybrakowaniem człowieka skazanego odtąd na życie techniczne. Derrida natomiast dodaje, że przez ową źródłową winę/błąd lub wybrakowanie człowiek uczyni się panem natury i zwierzęcia. „Począwszy od wydrażenia we własnym braku – braku nadzwyczajnym, braku zupełnie innym od tego, który człowiek przypisuje zwierzętom – człowiek ustanawia swoją *istotę* [*propriété*] (to, co właściwe [*propre*] człowiekowi, którego własnością [*propre*] wręcz jest to, że nie ma swojej istoty [*propre*]) i *wyższość* nad życiem określanym jako zwierzęce, a jednocześnie i za jednym zamachem się ich dla siebie domaga”⁸⁵. Na winę Epimeteusza należy jednak spojrzeć nie tyle w porządku mitycznym, ile w porządku kapitalistycznym, aby za pośrednictwem *archai* przypomnieć

⁷⁹ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku...*, s. 47 i 49.

⁸⁰ Rozwijanej w duchu propozycji Bernarda Stieglera, a jednocześnie stanowiącej tejsze propozycji krytyczne rozszerzenie (zob. B. STIEGLER: *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Paris, Galilée). Szerzej piszę o tym w innym miejscu (zob. M. KRZYKAWSKI: *Re-animalizing Animals, Re-animating Humans. A Reasonable Approach*. W: *The Human-Animal Line*. Red. CH. MENGOZZI. New York–London, Routledge [w druku]).

⁸¹ Por. A. BARCZ: *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 66.

⁸² Zob. J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis...*, s. 40 i B. STIEGLER: *La technique et le temps I. La faute d'Épiméthée*. Paris, Galilée, 1994. Mit ten jest przywołany przez Platona (zob. PLATON: *Protagoras*. W: IDEM: *Dialogi*. T. 1. Przeł. W. WITWICKI. Kęty, Antyk, 1999, 320C–321E, s. 278–279).

⁸³ PLATON: *Protagoras...*, 321C, s. 279.

⁸⁴ J. DERRIDA: *L'animal que donc je suis...*, s. 40.

⁸⁵ Ibidem.

sobie źródłowy sens techno-animalnego splotu życia i wymyślić alternatywę dla bezmyślnej techno-ekonomistycznej eksploatacji nierozumnych istot.

I to właśnie w tym miejscu *przed* nami próba Derridy podążającego *za* zwierzęciem i przypominającego, że człowiek jest *po* zwierzęciu pozostaje *zasadna*, gdyż zwraca nas ku przyszłości począwszy od tego, co archaiczne. Jak gdyby sens techno-animalnego splotu życia pozostawał do wymyślenia na nowo w nieustannym *wybieganiu przed siebie*. Ową próbę należy jednak podjąć *za* Derridą i *po* Derridzie (a więc przyjąć ją krytycznie), wychodząc poza utarte ścieżki posthumanizmu: „Oto ścieżka, którą jestem i którą podążam, ścieżka, którą tropię, idąc po śladach tego, co całkowicie inne, a co oni nazywają »zwierzęciem«, na przykład »kotem«”⁸⁶ – wyznaje Derrida. Przypominając „prawo niewzruszonej logiki, zarazem prometejskiej i adamowej, zarazem greckiej i abrahamowej (judeo-chrześcijańsko-islamskiej)”, filozof usiłuje odnaleźć zwierzę „począwszy od czasu, w którym Adam, inaczej Isz, daje nazwy zwierzętom *przed* upadkiem – jest nagi, ale nie odczuwa jeszcze wstydu z powodu swej nagości”⁸⁷. Sens owego archaicznego „przed” wiedzie nas jednak ku temu, co bezpośrednio rzeczyste, to jest ku

przemocy przemysłowej, naukowej, technicznej [której] nie będzie się dało zbyt długo znosić, faktycznie czy prawnie. Będzie coraz bardziej dyskredytowana. Relacje między ludźmi a zwierzętami *będą musiały* się zmienić. *Będą musiały* w podwójnym sensie tego wyrażenia, w sensie konieczności „ontologicznej” i obowiązku „etycznego”. Podaję te słowa w cudzysłowie, ponieważ owa zmiana będzie musiała dotyczyć sensu i wartości samych pojęć (tego, co ontologiczne, i tego, co etyczne)⁸⁸.

Owa zmiana już zaświtała. W wyniku rewolucyjnej zmiany we francuskim kodeksie cywilnym z 16 lutego 2015 roku, zwierzęta zostały uznane za istoty żywe i obdarzone czuciem, a nie jak do tej pory – za „dobra ruchome”. Współpraca francuskich prawników i filozofów⁸⁹ daje nadzieję, że prawo zwierzęce stanie się z czasem pełnoprawną dziedziną nauk prawnych, które będą je realnie chronić.

⁸⁶ Ibidem, s. 33.

⁸⁷ Ibidem, s. 40.

⁸⁸ J. DERRIDA, E. ROUDINESCO: *Z czego jutro... Dialog*. Przeł. W. SZYDŁOWSKA. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016, s. 94.

⁸⁹ Zob. J.P. MARGUÉNAUD, F. BURGAT, J. LEROY: *Le droit animalier*. Paris, PUF, 2016.

Michał Krzykawski

The Derridean Animal and the Problem of Translation Beyond Posthumanism

SUMMARY

This article deals with the place of the animal in Jacques Derrida's philosophy in the context of translation. The perspective of translation in regard to the French philosopher seems to be particularly relevant, since his thought in its institutionalised shape is largely a product of American translation which was transferred to the discourse of Polish humanities. In my reading I intent to oppose Derrida's autobiographical animal to the so called posthumanist turn which is, I argue, a theoretical cul-de-sac.

KEYWORDS: Jacques Derrida, animal, translation, autobiography, French theory, animal rights

Михал Кшикавски

Животное по Деррида и проблема перевода Вне рамок постгуманизма

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается роль животного/животных в философии Жака Деррида в контексте перевода. По отношению к наследию французского философа переводческая точка зрения кажется полностью обоснованной, поскольку его мысль в институциональной форме появляется главным образом в американских переводах, перенесённых затем на почву польского дискурса гуманитарных наук. В настоящей работе выражается несогласие по поводу использования автобиографического животного в концепции Деррида как элемента так называемого постгуманистического переворота, который, по мнению автора статьи, ведёт в теоретический тупик.

Ключевые слова: Жак Деррида, животное, перевод, автобиография, французская теория, права животных