

PIOTR SADZIK

Nie-ludzka wspólnota równych jako próba poszerzenia granic etyki

Katolicyzm zlekceważył wszelkie stworzenie, poza człowiekiem. Trudno wyobrazić sobie bardziej olimpijską obojętność na [ich] ból – [ich], zwierząt czy roślin. Ból człowieczy ma dla katolika sens – podlega zbawieniu – wszak człowiek ma wolną wolę, więc to kara za grzechy, wszak życie przyszłe wynagrodzi krzywdy tego życia. Ale koń? Robak? O nich zapomniano. To cierpienie jest pozbawione sprawiedliwości – nagi fakt ziejący absolutem rozpaczy. Niech cierpią! (...)

Przecież nie mają duszy. Niech cierpią zatem – bez sensu. Tak, trudno o naukę, która by mniej przejmowała się światem pozaczłowieczym, to doktryna dumnie ludzka, okrutnie arystokratyczna.

Witold Gombrowicz, *Pornografia*

Takimi słowami Witold Gombrowicz formułuje jedno z najpotężniejszych w dziejach oskarżeń wysuwanych pod adresem ideologii, która zarządzała (i wciąż w większości wypadków zarządza) logiką Zachodu. Antropocentryzm stanowił przez wieki ową implicytną ideologię przynoszącą całkiem eksplicytne i przerażające skutki. Wraz ze swoimi różnorodnymi humanistycznymi formułacjami (obok katolicyzmu będzie za taki w oczach Gombrowicza uchodził marksizm) nie staje on wcale przed trybunałem etycznej sprawiedliwości dopiero na fali najnowszych tendencji w badaniach humanistycznych. Przeciwnie. Ów inkryminowany Zachód nie był bowiem nigdy jedynie miejscem swoich zbrodni.

Był też przestrzenią, w której doszło do bezprecedensowej pochwały tego, co pojedyncze, niesprowadzalne do kategorii „ludzkiego”, „zwierzęcego”, „żywego” czy „martwego”, miejscem, w którym wyłoniła się, wedle określenia Jacques’a Derridy, ta dziwna instytucja zwana literaturą. Piórami swych największych adeptów dawała ona niejednokrotnie wyraz możliwości istnienia świata poza sztywnymi ramami okrutnego ludzkiego panowania nad tym, co Ludzkość (zawsze przez wielkie „L”) zwykła sytuować w pozycji od siebie niższej, a co w konsekwencji skazane zostawało w najlepszym wypadku na zignorowanie, w najgorszym na pogardę i zagładę. Głosy krytyczne wobec badań nie-antropocentrycznych, oskarżające je o bycie efemeryczną modą, prześlepiają zatem także fakt, że są one w istocie instytucjonalną odpowiedzią na krytyczne wobec antropocentryzmu tendencje, rozproszone na przestrzeni wieków, a których metryka jest równie sędziwa jak metryka tradycji, przeciw której występują (źródła należałoby szukać pewnie gdzieś w okolicach pitagorejczyków, a także skierowanych przeciw jedzeniu mięsa tyrad Plutarcha¹). Nie mają również racji ci, którzy sugerują, że posthumanizm² dokonuje w istocie przeszacowania błahych rzekomo, w domyśle: „nie-ludzkich, a zatem niegodnych namysłu problemów”. Stawka jest tu bowiem fundamentalna. Postantropocentryzm pyta w istocie o granice i ramy naszego postrzegania. W ten sposób stanowi także próbę redefinicji i odmiany myślenia o nas samych. Warto dlatego nie pojmować go jako nowej metody badawczej, kolejnej wielkiej szkoły czytania, generującej interpretacje tekstów kultury podług apriorycznie założonych tez. Lepiej widzieć w posthumanizmie³ nie tyle szereg tendencji badawczych,

1 Traktat Plutarcha *O tym, że zwierzęta używają rozumu* (wyd. francuskie 1992), jeden z założycielskich dla etycznej relacji wobec zwierząt, nie ma, o ile mi wiadomo, polskiego tłumaczenia. Wspomina o nim, za Rousseau, Jacques Derrida w *La bête et le souverain*.

2 Na potrzeby tego tekstu posługuję się pojęciami takimi jak „humanistyka nieantropocentryczna”, „posthumanizm”, „zwrot zwierzęcy” zamiennie, choć nie muszą one oznaczać tego samego.

3 Uważam, że roztropniej byłoby mówić o „posthumanizmach” i „nieantropocentryzmach”, lecz by nie tworzyć zamieszania pojęciowego, zostawiam je w tekście (zazwyczaj) w liczbie pojedynczej. Proponuję posługiwanie się liczbą mnogą ze względu na wielość, czasem wzajem sprzecznych i skonfliktowanych postaw składających się na ten nurt. Krytyka tych tendencji przeocza często fakt, że żadna z nich nie stanowi nigdy zbioru jednolitych rozpoznań. W poręcznym i efektownym terminie „posthumanizm” zamyka się niekiedy postawy całkowicie wobec siebie nieprzystawalne. Postantropocentryzm, za którym się opowiadam, stoi w jawnej sprzeczności ze stanowiskami, które roją o maszynizacji człowieka lub wygłaszają postulaty, których konsekwencją jest zahaczająca o niebezpieczny biologizm skrajna „renaturalizacja”

co dyspozycji etycznych, które nie tworzą nowej dyscypliny, lecz które przebiegają w poprzek dyscyplin już istniejących. Jeśli rozumieć go jako stanowisko przede wszystkim etyczne, wtedy okaże się on kontynuacją teorii krytycznych, które wykiełkowały wraz z poststrukturalizmem, a które wydobyły z podporządkowania i milczenia kolejne istniejące w świecie podmioty, których istnienie było albo ignorowane, albo w różny sposób unicestwiane⁴. Wyrazem tego są kolejne nurty intelektualne:

tego, co ludzkie. Wolę mówić o „humanistyce nieantropocentrycznej”, jako że uwzględnia ona dwa istotne komponenty tej postawy: komponent dyscyplinarny (jest humanistyką, a zatem jedną z dziedzin akademickich) i krytyczny (polemiczny wobec antropocentryzmu). W takiej sytuacji niezbyt precyzyjny pozostaje termin „post-humanizm”, który konotuje wprawdzie „po-człowieczość”, podczas gdy postuluje jedynie rezygnację z jednej z formuł, jaką definiowano człowieka (jako byt uprzywilejowany i szczelnie odgradzony od tego, co nieludzkie).

Zważywszy na wielorakość różnych tendencji posthumanistycznych być może nie powinniśmy nawet mówić o posthumanizmie (ukrywając pod tym szyldem różnorodność składających się na niego nurtów, które dalekie są od jednorodności i które niekiedy toczą ze sobą otwarty konflikt), lecz o różnych nieprzystawalnych wobec siebie posthumanizmach, różnych tak jeśli idzie o obiekt swoich zainteresowań, jak i cele swoich działań.

Posthumanizm(y) bądź tendencje nieantropocentryczne chciałbym widzieć przede wszystkim jako projekt etyczny, rezygnujący z panowania nad tym, co rzekomo niższe, wręcz demontujący samą logikę władzy. Towarzyszyłoby temu zatem zakwestionowanie dobrego samopoczucia bytu określanego przez humanizm mianem Człowieka oraz gest afirmacji wobec człowieczeństwa, które nie byłoby już jedynie Ludzkie, lecz które akceptowałoby to, że istnieje ono w splątanej sieci relacji także z nie-ludzkimi podmiotami działania, od których jego tożsamości nie sposób oddzielić.

4 Być może pojęcie „etyki” jest tu mylące, a w każdym razie niewystarczające i niegotowe do tego, by podołać definiowaniu sytuacji, z którą się je konfrontuje. Pamiętać trzeba przede wszystkim, że „etyka” jest pojęciem metafizycznym, greckim, całkowicie skorumpowanym swoim udziałem w filozoficznym projekcie, który oddzielał właśnie nieludzkie od ludzkiego, ignorował je bądź unicestwiał. W swej tradycyjnej formule jest ona projektem skrajnie antropocentrycznym, oferującym zespół norm jedynie Ludzkiemu podmiotowi i, w razie potrzeby, biorącym go za ich pomocą pod ochronę.

Tutaj zaś nie chodzi o etykę rozumianą jako porządek apriorycznych norm nakazujących podmiotowi dopełnienie konkretnych obowiązków, a tym bardziej o obowiązujący uniwersalnie, wyrzucony z historycznych i sytuacyjnych ram wzorzec zachowania. Tak rozumiana etyka opierałaby się na jednostronnej relacji, w której dochodziłoby jedynie do zastosowania określonej procedury, planu działania, a zatem formy podmiotowej kalkulacji. Etyka nie-ludzka z kolei ma charakter ściśle interakcyjny, przez co chodzi w niej przede wszystkim o rzeczywiste otwarcie na niespodziewaną odmienność. By akceptować nie-ludzkość w jej swoistości, trzeba wykroczyć poza to, co zaprogramowane, odmieniając przy tym charakter własnej, nietożsamej już ze sobą, bo relacyjnej tożsamości. Etyka taka stoi na antypodach etyki transcendentnej (moralności) z jej zewnętrznym wobec podmiotu działania

studia nad kobietami⁵, studia postkolonialne, *gender studies*, *queer studies*, studia nad zwierzętami, a w końcu rozkwitające ostatnio studia nad rzeczami. Każdy kolejny projekt dokonywał przesunięcia granicy badawczej wrażliwości. Wraz z każdym kolejnym konieczne stawało się uwzględnienie w swoim polu postrzegania jednostek i podmiotów działania, których historie przykrywała dotąd szczelnie wymazująca wszelki idiom zasłona rzekomego uniwersalizmu. W ten sposób post-humanizmy demistyfikują ludzką uniwersalność jako projekt ściśle i okrutnie partykularny (skonstruowany przede wszystkim na potrzeby białych ludzi z kręgu kultury zachodniej; z horyzontu tego zwierzę było równie wykluczone jak inni ludzie, którzy nie spełniali wyznaczonych przez uniwersalizm kryteriów w pełni ludzkich kompetencji⁶).

nakazem, określającym, co powinno się zrobić. Pyta ona raczej o to, co można zrobić i do czego jest się zdolnym, jest zatem również wzięciem odpowiedzialności za udzielaną odmienności odpowiedź. Tak rozumiana etyka jest również „inwencją”, odpowiedzią udzielaną odmienności, temu, co niepochwytne dla naszych poznawczych strategii, a czego jednostkowość i idiomatyczność powinna zostać przez nas uwzględniona i uszanowana. W ten sposób w akcie etycznym dochodziłoby także do rezygnacji z własnego panowania, minimalizacji przemocy oraz porzucenia mniemania o własnym uprzywilejowaniu.

Etykę należy tu zatem rozumieć raczej jako Derridiańską *quasi*-etyczność, zawierającą w sobie również etykę współczucia, jak i nowy rodzaj etyki troski, lecz także jako etykę relacyjną, którą posługuje się Braidotti (filozofka pisze o „etycznej więzi z innością”), wskazująca na konieczność powiązania tzw. ja z całą siecią nie-ludzkich czynników, kształtujących jego charakter: „zoe-centryczny egalitaryzm” to dla badaczki forma „etyki, opartej na prymacie relacji i współzależności”, to „etyka przypisująca wartość nie-ludzkiemu czy bezosobowemu życiu” (Braidotti 2014, 194–195).

5 Studia nad kobietami wywodzą się z drugiej fali feminizmu, lecz akademickiego wymiaru nabrały wraz z popularyzacją poststrukturalizmu na uniwersytetach amerykańskich. Za zwrócenie uwagi na ten aspekt i wezwanie do jego doprecyzowania dziękuję Joannie Bednarek.

6 Braidotti pisze chociażby o „androcentrycznym i eurocentrycznym humanizmie” (Braidotti 2014, 358). Humanizm jako jedna z emanacji antropocentryzmu uważał Człowieka za „wzorzec idealnych proporcji wyznaczający uniwersalny ideał”, w czym dochodziło oczywiście do znaturalizowania historycznego konstruktów. Humanistyczna koncepcja człowieka prześlepiła chociażby doświadczenie cielesności, dokonując wyabstrahowania człowieka z całej jego materialności. Tak rozumiany człowiek był jedynie spreparowanym, abstrakcyjnym tworem prześlepiającym fakt, że sam składa się z nie-ludzkich komponentów, które decydują ściśle o jego istnieniu. Ofiarą humanizmu padał więc również człowiek przekształcony przezeń w wyabstrahowany (choćby) z ciała abstrakcyjny byt. Nie-ludzkiego nie można zatem zredukować jedynie do zwierzęcości. Jest ono niejako stałą sferą świata ludzi. W pewnym sensie, jeśli chodzi o posthumanizm o restytucję człowieka, to dotyczy to nie restytucji człowieka humanizmu, lecz człowieka, który stoi wobec

Tym samym nie-antropocentryzm posiada silny walor emancypacyjny i krytyczny, przy czym krytycyzm ten, jak pokazuje doskonale Rosi Braidotti, nie musi być rozumiany jedynie jako postawa negacji, lecz jako afirmatywny akt opowiedzenia się za odmienną od dotychczasowej konstytucją ludzkości, a w konsekwencji odmiennym charakterem ludzko–nie-ludzkich relacji. Chodziłoby zatem o rozszerzenie etyczności na obszary uprzednio z niej wykluczone lub przez nią apriorycznie ignorowane (co wynikało ze ściśle humanistycznej formuły etyczności, która chroniła i obowiązywała jedynie ludzkie jednostki). Wyłaniająca się wraz ze zwrotem poshumanistycznym „możliwość oporu i upodmiotowienia na skalę planetarną” (Braidotti 2014, 358) nie odnosi się oczywiście do dawnego, humanistycznego podmiotu, lecz podmiotu „post-antropocentrycznego posthumanizmu” (Braidotti 2014, 190). Nomadycznej istoty, której nieciągła i niespójna, wieloraka tożsamość, „niejedność”, „zakotwicza ją w etycznej więzi z innością, z wieloma zewnętrznymi innymi, konstytutywnymi dla tego bytu, który przez lenistwo i przyzwyczajenie nazywamy »ja«”⁷ (Braidotti 2014, 204). Istota ludzka żyjąca dotąd w przekonaniu o wyjątkowości swej pozycji w świecie, wyciągała z tej konstatacji wnioski każące jej wierzyć, że to rzekome uprzywilejowanie legitymizuje jej władzę nad tym, czemu sama ludzkość wyznaczyła pozycję od siebie odrębną (nad zwierzęciem, rośliną, wszelkimi komponentami nie-ludzkiego). W ten sposób książka Braidotti jest oczywiście apologią rzeczy oczywistych dla tych, którzy afirmują fakt, że człowiek nie zajmuje w świecie pozycji uprzywilejowanej i że jest czymś więcej niż abstrakcyjnym bytem wydestylowanym przez humanizm.

nie-ludzkiego świata stanowiącego komponent jego wielorakiego „ja” (zob. np. Brach-Czaina 1992).

7 Inna sprawa, że nie jest jasne, co zostaje w konkretnej, poszczególnej istocie ludzkiej własnego i idiomatycznego, jeśli rozumieć ją radykalnie jedynie jako wiązkę zróżnicowanych zewnętrznych sił i ich przepływów. Jeśli już nie podmiot nawet, lecz wieloraki byt jest jedynie polem działania rozmaitych afektów, napięć, intensywności, miejscem ciągłego stawania się, to czy w toku tej operacji nie ulega zatarciu sama idea choćby niepozornej szczególności, tego, co Derrida nazywa bezwarunkową i niedekonstruowalną idiomatycznością? Czy tak pojmowana figura bycia nie sprawia, że zamieniamy się w letargiczne, całkowicie bezwolne istoty miotane przez niezliczone przepływy sił, całkowicie roztopione w nieustającym *fluxie* wielości?

Za słabość tego aspektu myśli Braidotti zdaje się odpowiadać deleuzjański багаż jej myśli (wraz z właściwą mu koncepcją „intensywności”), słusznie krytykowany na gruncie badań nad zwierzętami. Zob. np. Haraway 2008, 27–30. Dodajmy, że preferowana przeze mnie perspektywa derridiańska również zostaje tam poddana pod dyskusję – zob. Haraway 2008, 19–27.

Postulaty te jednak nie uchodzą wciąż za oczywistość w świetle perspektywy dominującego antropocentryzmu. Uwzględnienie (nie: wyrażenie) w swoim mówieniu o świecie perspektyw innych niż tylko ludzka (gdzie człowiek to jedynie spreparowany przez tradycję humanistyczną produkt), nie stanowi przecież aktu zaprzeczenia człowieczeństwu, lecz raczej poszerzenie jego poznawczych i etycznych ram. Zgodę na to, że istnieją w świecie perspektywy, których nie można dłużej ignorować i uważać za nieistniejące.

Na gruncie posthumanistyki dokonane zostaje zatem rozszerzenie pola postrzegalności rozumianego jako pole wrażliwości. W taki sposób składające się na postantropocentryzm tendencje upominają się o głos tych, którzy przez stulecia byli marginalizowani oraz głosu takiego pozbawiani. Nie chodziłoby o zastąpienie głosu wykluczonych głosem własnym, lecz o próbę wydobycia spoza archiwum głosów zwyciężonych, skoro, jak pamiętamy z Waltera Benjamina, historię i archiwum skonstruowali jedynie zwycięzcy⁸. Tym samym chodziłoby o trudną pracę tworzenia narracji na styku pomiędzy ich a naszym głosem oraz naszym językiem, który jest przecież także (nieuchronnie) spadkobiercą zadanego im przez wieki gwałtu. Stawką jest tu zatem zmiana wciąż powszechnie akceptowanego symbolicznego imaginarium, skazującego codziennie w niesproblematyzowany sposób na kaźń (często mającą charakter przemysłowy) miliony istnień uznanych za niegodne życia⁹. Jak bardzo językowym problemem jest problem antropocentryzmu, dobrze oddaje nie tylko, co oczywiste, rezerwowanie pojęć odrębnych

8 Takim benjaminowskim staraniem jest znakomita praca francuskiego historyka Érica Barataya, która ukazała się ostatnio po polsku (Baratay 2014).

9 Nie jest przypadkiem, że industrializacja mordu zbiega się w czasie z wprowadzeniem do rzeźni linii produkcyjnych analogicznych do tych stosowanych w zakładach Henry'ego Forda. Odpodmiotowienie przez industrializację dotyka odtąd nie tylko ludzkie podmioty. Obecnie ubojnie działają jako w ogromnej mierze zautomatyzowane zakłady, których jedynym motorem jest logika efektywności. Są także skrajnym przykładem biopolityki (czy raczej, jak woli mówić Braidotti, *zoe-polityki*), decydowania o cudzym, w tym wypadku zwierzęcym, życiu. Idą za tym takie praktyki jak regulowanie zegara biologicznego zwierząt za pomocą sztucznego oświetlenia, faszeringowanie ich antybiotykami stymulującymi wzrost, modyfikacje genetyczne mające przyspieszyć wzrost ciał, a prowadzące w istocie do cielesnych deformacji i cierpienia, manipulowanie genotypami, ingerowanie w nie, mechaniczne mordowanie. Choćby pobieżny przegląd tych działań każe widzieć w ubojni powidok współczesnej biopolityki, miejsce, w którym to, co w niej zazwyczaj ukryte, zostaje wyrażone bez ogródek. Ogromną zaletą Braidotti jest fakt, że celuje w wykazanie wzajemnego powiązania pomiędzy skrajnym urzeczowieniem zwierzęcia a takim samym procesem, jaki spotyka ludzkie „podmioty” (Braidotti 2014, 228–235).

dla określania ludzkich i zwierzęcych członków ciała („ręka” wobec „łapy”, „twarz” wobec „ryja” itd.), lecz także zeufemizowana leksyka dotycząca wystawianych na sprzedaż części zwierząt¹⁰. Oczywiście eufemizacja taka (i towarzysząca jej deminutywizacja: „karczek”, „boczek”, „nózki”, „żeberka”) chroni aparaty psychiczne jedzących mięso przed świadomością obcowania z Realnym trupem, martwym ciałem żyjącej istoty, która cierpiała nim stała się pozornie neutralnym pożywieniem.

Uwzględnienie w obszarze własnego postrzegania istnień nie-ludzkich (oraz nie-ludzkości samego człowieka) nie oznacza wcale całkowitego zakwestionowania różnic pomiędzy tysiącami żyjących istot i scalenia ich pod jednolitym szyldem „zwierzęcia”. Chodzi przede wszystkim o uwzględnienie w swoim oglądzie świata perspektyw, których charakteru nie potrafią już oswoić i opisać nasze słowniki, których idiomatyczności nie potrafią już wymazać i przeniknąć nasze narzędzia poznawcze. Niepowodzenie takie, znów, nie posiada wcale wymiaru li tylko negatywnego. Otwiera ono raczej na możliwość przekomponowania samego pojmowania świata, który okazuje się odtąd siecią wielości, mnogości asubstancjalnych relacji składających się na wciąż wynajdowaną, wielogłosową tożsamość. Emblematycznym wręcz wyrazem tego aktu jest tyleż sławetna, co niewłaściwie zazwyczaj rozpoznawana gombrowiczowska scena z patrzącą krową, kiedy to człowiek już nie odgrywa roli jedyne go podmiotu patrzenia, a w konsekwencji nie zajmuje pozycji uprzywilejowanej, stanowiska hegemonia władającego światem. Tym, co rozpada się w tej scenie w gruzy, jest sam porządek panowania i władzy nad, mówiąc za Benjaminem i Adornem, stłamszoną i znękaną naturą. Okazuje się bowiem, że zwierzęta (lecz także rzeczy) mogą patrzeć na człowieka i to w obliczu tego nie-ludzkiego wzroku musimy podejmować wciąż na nowo naszą odmienną od dotychczasowej, niehumanistyczną odpowiedzialność. Skrajna gombrowiczowska egalitaryzacja spojrzenia sprawia, że to, co nie-ludzkie, włączone zostaje w jakiś sposób, choćby postulatywnie, w obręb wspólnoty praw, zostaje w jakiś sposób upodmiotowienie (choć nie na zasadach, które organizowały humanistyczną konstytucję podmiotu)¹¹. Przyznanie niepochwytności i odmienności tego, co nie-ludzkie,

10 Bardzo dobry przykład analizy tego, w jaki sposób postrzeganie determinowane jest (z konieczności naznaczonym ideologią) językiem, daje Anna Pajdzińska (2001).

11 Postawa taka skutkuje u niego także mocno gnostyckim z ducha przekonaniem, że w obliczu wszechprzenikającego świat bólu wszelka dystynkcja, także ta odróżniająca człowieka od zwierzęcia, jest jedynie śmieszną uzurpacją służącą uzasadnieniu dla panowania nad niższym.

Dodajmy, że postawa etycznego szacunku wobec zwierząt jest zjawiskiem stosunkowo szeroko rozpowszechnionym w polskiej literaturze, nieograniczonym

nie ma zatem charakteru melancholijnej zgody na człowieczą zwierzęcość bądź równie melancholijnego pragnienia wyjścia poza symboliczne oraz zazdrosnego upatrywania w zwierzęciu stworzenia, którego życiowych możliwości zostaliśmy pozbawieni w akcie socjalizacji (kluczowy moment nowoczesnej formułacji takiej postawy to *Ośma elegia duinejska* Rainera Marii Rilkego, a następnie chociażby pisma Georges'a Bataille'a a także Gilles'a Deleuze'a¹²). Chodzi tu raczej o zgodę na taką odmienność, jak i o próbę zawiązania z nią nie-władczej relacji. Ten prosty gest zobaczenia w innym podmiotu kwestionuje zatem dotychczasową wygodę i bezpieczeństwo stabilnego osadzenia w świecie bytu nazywanego dotąd w niesproblematyzowany sposób człowiekiem.

Jedynym wyjściem z sytuacji okazuje się być może porzucenie samej pracy rozróżniania: wyznaczania statusu i charakteru tego, co ludzkie i tego, co nieludzkie, tego, co świadome i tego, co nieświadome. Jak świetnie pokazał Derrida w *L'animalquedonc je suis*, „zwierzę” jest tylko słowem, pojęciowym uproszczeniem skonstruowanym przez człowieka po to tylko, by mógł on za jego pomocą określić własny status jako status istoty uprzywilejowanej, obdarzonej niedostępnymi innym istotom atrybutami, odrębnej od nich i posiadającej na mocy tego prawo do dysponowania tym innym i rzekomo niższym istnieniem (Derrida 2006). „Zwierzę” wyrażane poprzez „uogólniającą liczbę pojedynczą, która zawsze mnie szokowała” (Derrida 2002) jest zatem w istocie konceptualnym wytworem człowieka, poręczną kategorią zamykającą wielość nieprzystawalnych do siebie istnień, niekiedy zdecydowanie bardziej od siebie oddalonych niż tzw. człowiek od innego przedstawiciela tzw. świata zwierząt. Wyznaczanie granicy między jednym a drugim niesie za sobą zawsze akt arbitralnego określenia cech i tożsamości każdego z nich. W taki sposób różnica między ludzkim a nie-ludzkim nie jest w istocie substancjalna i trwała, lecz wciąż na nowo produkowana przez „maszynę antropologiczną” (Agamben 2002), która preparuje przy okazji istoty stojące po obu stronach tej chybotliwej linii demarkacyjnej. W konsekwencji granica między nimi jest granicą dowolnie przesuwaną i apodyktycznie ustanawianą, a co więcej, przebiegającą niejako pośrodku człowieka. Z uprzywilejowanego obszaru tego, co ludzkie

jedynie do prozy, by przywołać chociażby przejmujące wiersze Józefa Czechowicza (*Śmierć*), Tymoteusza Karpowicza (*Zepsuty koń*) czy Swena Czachorowskiego (*Karp świętej wigilii*).

12 Zob. Weil 2014, 27: „to, co Deleuze i Guattari postrzegają jako oswobodzielski skok w zwierzęcą odmienność, ulokowaną poza ograniczeniami ludzkiej sygnifikacji, skok w stan zwierzęcości (niczym ten wykonany przez Grzegorza Samę w *Przemianie*), tak naprawdę mało mówi o rzeczywistych zwierzętach, z którymi żyjemy”.

w każdej chwili wykluczony może tu zostać także człowiek (jeśli nie spełni właściwych rzekomo człowieczeństwu kryteriów wyznaczanych przez antropologiczną maszynę). Dlatego właśnie zamach na biopolityczny mechanizm powinien być w pierwszej kolejności i przede wszystkim zamachem na maszynę produkującą to, co ludzkie (oraz jego przeciwieństwo), powinien być gestem zmierzającym do dezaktywacji (*inoperosità*) logiki produkcji i wytworzonych przez człowieka urządzeń, które wciąż rozpościerają swoją władzę także nad nie-ludzkimi istotami.

Zaletą Braidotti jest także fakt, że dużą uwagę poświęca ona zjawisku „wzajemnego powiązania”, które sprawia, że niemożliwe jest efektywne ujmowanie problemów takich jak „przykładowo, efekt cieplarniany, status kobiety, rasizm i ksenofobia oraz rozszalały konsumpcjonizm”, jeśli oddzieli się od siebie każde z tych pól problemowych. Paliwem dla zjawisk tych jest bowiem zawsze ten sam gest szowinistycznego wyniesienia siebie ponad zdefiniowanego i zsubstancjalizowanego przez siebie i od siebie oddzielnego innego. Jeśli rozumieć tendencje nieantropocentryczne w ten sposób, okaże się, że są one w istocie zamachem nie tyle nawet na uprzywilejowaną pozycję człowieka, nie tyle nawet na humanistyczną koncepcję bytu zwanego „człowiekiem”, którego śmierć obwieszczały u końca lat sześćdziesiątych różne nurty poststrukturalistyczne, lecz przede wszystkim na samą maszynę panowania. Na wciąż na nowo uruchamiające swe tryby koło podporządkowania i niewolenia. W ten sposób humanistyka nieantropocentryczna posiada ściśle polityczny charakter: wyrzeczenie się gwałtu na słabszym, zakwestionowanie samej logiki panowania oznacza wyrzeczenie się gwałtu nie na słabszym człowieku, lecz wszelkim słabszym, co może brać swe początki z rezygnacji z władzy nad zwierzęciem. W taki sposób humanistyka nieantropocentryczna stanowi wyraz oporu wobec wszelkich (nie tylko *stricte* kapitalistycznych) form wyzysku oraz wezwanie do budowania relacji, które zrezygnowałyby z relacji wertykalnych (władzy) na rzecz relacji horyzontalnych (solidarności). Przejęcie się światem pozaczłowieczym to zarazem rezygnacja z dumnie ludzkich i okrutnie arystokratycznych postaw, obojętnych na ból inny niż ludzki oraz na wspólnotę inną niż człowiecza¹³.

13 Istnieją oczywiście takie aspekty nieludzkiego, wobec których nie sposób podjąć gest solidarności (chodziłoby np. o maszynę systemu społeczno-ekonomicznego, mechanizmy globalizacyjne, efekt cieplarniany czy wreszcie wirusy). Warto jednak zwrócić uwagę, że każdy z tych przypadków jest po części konsekwencją logiki ludzkiego panowania. Efekt cieplarniany to pochodna bez troskiej ekspansji przemysłowej, a zatem skutek działań gatunku ludzkiego (Braidotti 2014, 224). Podobnie ma się rzecz z szeregiem nie-ludzkich istot takich jak przynoszące choroby wirusy. Burzą one trwałość ludzko-nie-ludzkiego podziału, przenosząc

Oczywiście za rezygnacją z dominacji pójść musi również walka o włączenie nie-ludzi do wspólnoty równych, niejako sprzyjanie ich oporowi. Nie chodzi zatem jedynie o politykę uznania i dopuszczenie do głosu tych, którzy głosu zostali pozbawieni, lecz także o dostrzeżenie rzeczywistej sprawczości nie-ludzkich podmiotów (nie wyłączając z tego rzeczy), które nie są jedynie biernymi uczestnikami świata wyłącznie ludzkiego, lecz czynnikami ściśle wpływającymi na kształt świata zamieszkanego również przez ludzi. W taki sposób nie-ludzie porzucają okowy skrajnej reifikacji i stają się faktycznymi podmiotami działania.

Tym, co wyróżnia projekt Braidotti na tle wielu innych sytuujących się w postantropocentrycznym polu problemowym, jest nacisk, jaki kładzie ona na afirmatywny charakter swego ujęcia. Takie stanowisko wynika oczywiście ze znużenia językiem teorii krytycznej z jej leksyką negatywności: „traumy”, „żałoby”, „końców”, „wykluczenia”, „cierpienia”. Humanistyka postkrytyczna pragnie być humanistyką afirmatywną, która nie tylko dokonuje demistyfikacji mechanizmów stojących za nawykowym, *doksylnym* oglądem świata, lecz która formułuje także jasne i pozytywne postulaty nowej konstytucji owego oglądu. Jak się wydaje, filozofka w znikomym stopniu precyzuje jednak, na ile afirmacja ta miałaby wykraczać poza poziom czysto deklaratywny. Szczególnie pouczająca jest tu jej relacja wobec dekonstrukcji, o której niewielki

się często ze zwierząt na ludzi (pandemia grypy zwanej „hiszpanką”, która dziesiątkowała świat w 1918 roku – szacunkowe dane mówią o 50 do 100 milionów ludzkich ofiar – miała swe źródła wśród zwierząt hodowlanych, będąc rodzajem ptasiej grypy, której odmiana pojawiła się również kilka lat temu, lecz na znacznie mniejszą skalę). Warto jednak pamiętać, że ogromnymi generatorami mutacji genetycznych są zakłady tzw. chowu przemysłowego. Specjalizują się one nie tylko w codziennym, masowym i mechanicznym mordowaniu (chodzi o liczby rzędu dziesiątek miliardów ofiar rocznie), lecz także w szprycowaniu zwierząt antybiotykami i serydami, co przyczynia się do wzrostu odporności mikroorganizmów na leki, a w konsekwencji do wytwarzania nowych, śmiertelnie groźnych mutacji genetycznych (wedle szacunków prawie 100 procent kurczaków trzymanyh we współczesnych zakładach mięsnych jest nosicielami bakterii *E. coli*). Tzw. choroba wściekłych krów wywołana została nie przez same zwierzęta, lecz przez zoe-polityczny mechanizm sprawujący pełną kontrolę nad ich życiem: karmienie ich paszami produkowanymi ze szczątków innych zwierząt doprowadzało do groźnych kontaminacji genów, skutkujących epidemią. Wobec masowej skali chemicznej kontroli nad zwierzęcymi organizmami, nie dziwi, że prognozy WHO przestrzegają przed epidemią na skalę kilkudziesięciu milionów ludzkich ofiar. W taki sposób nie-ludzki i pozornie naturalny problem jak rozprzestrzenianie się wirusów okazuje się pochodną konkretnej, ściśle ludzkiej polityki. Zob. Safran Foer 2013, 139–171.

Nie-ludzka etyka, która chce uderzać w mechanizm wyższości, musi uderzać także w panowanie nie-ludzkiego, w tym nie-ludzkiego mechanizmu globalizacji czy efektu ciepłarnianego. Za nakierowanie uwagi na ten problem dziękuję Redakcji.

i pobieżny wywód przerywa, by przyznać wprawdzie, że żywi dla niej wiele szacunku, lecz „odczuwa jednak pewne zniecierpliwienie w obliczu ograniczeń związanych z jej lingwistycznymi ramami odniesienia” (Braidotti 2014, 90). W kontrze do nieuchronnie ograniczonej tekstowym horyzontem dekonstrukcji miałyby stać bliższa filozofce „bardziej materialistyczna ścieżka”¹⁴. Również „skłonność postępowej lewicy do melancholii”¹⁵ (Braidotti 2014, 209) zostaje przez nią utożsamiona z nazwiskiem Derridy. Z konstatacji filozofa Braidotti wyciąga jednak mylne wnioski na temat właściwego rzekomo dekonstrukcji waloru negatywnego, a w każdym razie melancholijnego. Wyłania się tu zresztą kluczowy problem z projektem włoskiej filozofki.

Akceptując najnowszą tendencję, każącą mówić o humanistycie witalizmu i afirmacji, trudno zgodzić się z przekonaniem, że afirmacja jest jakością wkraczającą do ujęć badawczych dopiero po dekonstrukcji, wynikającą ze znużenia właściwą jej rzekomo topiką ruin i końców. Afirmatywny walor praktyk Derridy nie ogranicza się przecież wyłącznie do klasycznego już chyba zdania filozofa powiadającego, że dekonstrukcja jest afirmatywna albo nie ma jej wcale¹⁶. Autor *Widm Marksa* nie tylko

14 Pomijam tu fakt, że istnieją odczytania dekonstrukcji, uznające ją za projekt radykalnie materialistyczny. Zob. np. Hägglund 2008a i poświęconą tej książce dyskusję: Laclau 2008, Hägglund 2008b, Caputo 2011, Hägglund 2011.

15 Braidotti dopuszcza się nadużycia, przywołując tu na poparcie swej tezy zbiór mów żałobnych wygłoszonych przez Derridę nad grobami jego przyjaciół (*Chaquefoisunique, la fin dumonde*). Notabene nie informuje o tym, że chodzi o tom tekstów o charakterze funeralnym. Jakkolwiek trudno wymagać, by z wygłaszanych mów pogrzebowych wypływał szczególnie witalizm, to jednak żałobę francuski filozof rozumie w sposób znacznie bardziej zniuansowany niż chciałaby sądzić opozycja „teorii krytycznej” i „teorii afirmatywnej”. Z braku miejsca zaznaczę jedynie, że żałoba stanowi dla niego także proces afirmatywny, odpowiedź udzielaną czyjemuś śladowi, bez której ślad ten przypadnie, podejmowaną wciąż o zmarłych mowę sprzeciwiającą się ostatecznemu werdyktowi śmierci.

16 (Derrida 2004). Wywiad zamieszczony następnie w specjalnym numerze gazety poświęconym śmierci filozofa, z 12.10.2004 r.: „cały czas dekonstrukcja jest po stronie »tak«, po stronie afirmacji życia. Wszystko to, co powiedziałem – przynajmniej począwszy od *Pas* (w *Parages*) – o przeżyciu [*la survie*] jako o komplikacji opozycji życie–śmierć, poprzedza u mnie bezwarunkowa afirmacja życia”. Analogicznie określa swój projekt Braidotti, mówiąca o konieczności wyjścia poza „nekropolitykę”, poza „fiksację na Tanatosie” (wyrażoną zdaniem badaczki chociażby w postawie Giorgio Agambena): o życiu nie powinno się bowiem orzekać jedynie z punktu widzenia śmierci. Powinno się dążyć do ocalenia tego, co Derrida z kolei określa za Benjaminem tym, co najbardziej żywe w życiu. Chodziłoby zatem o „produktywną witalność”, a nie jedynie o melancholijną resztkę życia, której kłopotliwość i zaciągnięty w tym miejscu przez Agambena dług wobec Heideggera słusznie dostrzega badaczka. Mimo tych powinowactw należałoby jednak tu mówić o dwóch różnych koncepcjach witalizmu.

bowiem rozpoznawał ze zwierzętami wspólnotę cierpienia, nie tylko dostrzegał w figurach zwierzęcości figury kluczowe dla swego myślenia (przykładem jeź z *Czym jest poezja?*), lecz także nawoływał do zmiany samej definicji człowieka, który powinien odtąd akceptować nie-ludzkość nie jako groźną i zewnętrzną obcość, lecz jako witany z nadzieją niezbywalny element samego siebie (pomijam tu fakt, że filozof uczestniczył także w szeregu przedsięwzięć mających na celu poprawę zwierzęcego losu). Co więcej, trudno wyczytać z jego pism, by jego projekt wyczerpywał się jedynie w postawie krytycznej wobec humanizmu (jakkolwiek koniecznej, to niewystarczającej), a zatem czerpiącej swą siłę jedynie z negacji.

Innymi słowy, problem bierze się z odmiennego definiowania tego pojęcia w tradycji postdeleuzjańskiej (a w konsekwencji postnietzscheańskiej), z której wywodzi się (przy wszystkich koniecznych zastrzeżeniach) Braidotti, i tradycji dekonstrukcyjnej (kryptojudaistycznej). Perspektywa autorki zdaje się powielać w tym względzie wiele kłopotliwych rozpoznań właściwych autorowi *Logiki sensu*.

Nie dysponując miejscem na rozwinięcie analizy zjawiska dekonstrukcyjnej afirmacji, stwierdzam jedynie na marginesie, że afirmacja wyrażona jest u Derridy, moim zdaniem, znacznie radykalniej niż u Deleuze'a. O ile u ostatniego pozostaje ona elementem deskryptywnym, przynależącym do porządku konstatacji, a w konsekwencji posiada jedynie wymiar postulatywny, o tyle Derridzie zależy nie tyle na wezwaniu do afirmacji, ile na jej performatywnym rozegraniu w języku, a zatem na operacji poprzedzającej samą możliwość konstataowania (taką lekturę dekonstrukcyjną Derrida nie tyle proponuje, ile właśnie rozgrywa, nadpisując własny tekst na tekstach i sygnaturach Celana, Geneta, Ponge'a i wielu innych). Jeśli rozumieć afirmowaną przez dekonstrukcję nierozstrzygalność w taki sposób, oznaczałaby ona miejsce afirmowania żywej jednostkowości (nie tylko ludzkiej), która opiera się totalizującym zakusom wszelkiego systemu. Jednym z jego imion byłaby śmierć. Perspektywa Deleuze'a z kolei uprzywilejowuje przede wszystkim witalizm materialistyczny, w którym wszelka jedność rozbijana jest przez przepływy intensywności, nieregulowanej wielości. Skłania to Braidotti do postawienia akcentu na produktywnie i nienegatywnie rozumianym *zoe*.

Oczywiście, na co zwraca uwagę Bielik-Robson (i pośrednio Agamben), derridiańska nierozstrzygalność może przybrać postać mechanicznie wysypływanej z tekstu tautologicznej aporii, która pod pozorem „odkrywania Innego” dokonuje jedynie powielenia Tego Samego. Jest to niebezpieczeństwo niewątpliwie wpisane potencjalnie w ten projekt, lecz stanowi jedynie o jego jednej twarzy. Drugie bowiem, jak można powiedzieć za filozofką, „negocjacyjne”, głównie „późne” oblicze Derridy wyrażałoby się w „chylkowym witalizmie”, a wraz z nim w sile oporu, jaki tłące się w idiomie życie stawia wszelkiemu zawłaszczeniu i martwocie instytucji. Zob. Bielik-Robson 2008. O literaturze jako otwarciu potencjalności życia nieregulowanego żadną prawną sankcją (a ponadto o literaturze jako jednym z synonimów demokracji) zob. Culler 2008.

Postulowana przez Derridę „ekologia krytyczna” czy nawet, jak powiada, „dekonstruktywna” (Derrida 2002)¹⁷, jest dla niego zatem sprzeciwem nie wobec jednej, lecz „dwóch straszliwych sił, często zantagonizowanych, czasem sprzymierzonych”. Pierwszą z nich jest oczywiście tradycja idealizmu i humanizmu, w której suwerenność człowieka i jego panowanie nad naturą staje się legitymizacją nieregulowanego w żaden sposób okrutnego władania nad „niższym”. W taki sposób referował tezy Adorna Derrida na wykładzie frankfurckim wygłoszonym w 2001 roku:

w swojej koncepcji [wartości] (*Würde*) i [autonomii] człowieka nie pozostawia on (Kant – PS) miejsca na jakiegokolwiek współczucie (*Mitleid*) człowieka wobec zwierzęcia. (...) Dla zwierzęcości człowieka kantysta odczuwa jedynie nienawiść. (...) Zwierzęta byłyby Żydami idealistów, którzy byłiby w ten sposób potencjalnymi faszystami. Faszyzm rozpoczyna się wtedy, gdy atakuje się zwierzę, choćby zwierzę w człowieku. Autentyczny idealizm (*echter Idealismus*) polega na atakowaniu zwierzęcia w człowieku lub na traktowaniu człowieka zwierzęco. (...) A, z drugiej strony, (...) należałoby walczyć z ideologią skrywającą się w podejrzanym zainteresowaniu, które, dla przeciwwagi, faszyci, nazisci i Führer czasem posuwając się do wegetarianizmu, zdawali się okazywać zwierzętom (Derrida 2002).

W taki sposób Derrida pragnie lawirować pomiędzy Scyllą humanizmu a Charybdą biopolitycznej, a zatem tanatycznej renaturalizacji człowieka. Jej potencjalność tkwi bowiem paradoksalnie w radykalnie witalistycznych lub raczej biomorficznych projektach intelektualnych (Derridzie, co oczywiste, znacznie bliżej do „dyskretnego witalizmu”, właściwego niektórym tendencjom wyrastającym z szeroko rozumianych inspiracji judaistycznych¹⁸).

Jeśli widzieć w posthumanistyczne działanie podejmowane *mimo wszystko* na gruncie humanistyki (jakkolwiek inaczej zdefiniowanej i kwestionującej sam humanizm), to okaże się, że tym, co ulega tu rozszerzeniu, jest obszar ludzkiej wrażliwości etycznej i to człowiek ma podejmować odtąd odmienny, bardziej wyczulony gest wobec tego, czemu dotąd odbierał prawo głosu. Biorąc pod uwagę ten fakt, być może nie tyle powinniśmy mówić o „posthumanizmie” (terminie tyleż efektywnym, co drastycznie chybotliwym), ile o „krytycznym antropomorfizmie”,

17 Na temat *quasi*-etyczności dekonstrukcji istnieje już ogromna biblioteka. Ograniczę się do kilku spośród jej ważnych przykładów: Derrida 1998; Critchley 1992, 1999, 2006; Baker 1995; Beardsworth 1996; Bernasconi 1987; Wood 2005.

18 Kategorią „biomorficzności” oraz „dyskretnego witalizmu” posługuję się oczywiście za Agatą Bielik-Robson (2012).

„empatii krytycznej”¹⁹ (Bennett 2005, 10) albo o „humanistycie nieantropocentrycznej”. Wydaje mi się, że to ta ostatnia jest właściwym i ciekawym miejscem formułowania nowej nie-ludzkiej etyki. W poczet tak rozumianej etyki, rezygnującej z ludzkiego ekskluzywizmu i szowinistycznej wyjątkowości człowieka, zaliczyć można by też przecież myśl „żydowską”, z Adornem²⁰, Benjaminem i Derridą na czele.

Formułując posthumanistyczne postulaty, pamiętać trzeba także o dwuznaczności podejmowanego przez siebie dyskursu. Niewydolność akademickiego idiolektu w mierzeniu się z tą tematyką wynika także z tego, że nasz język, nie tylko język humanistyki, lecz język w ogóle jest spadkobiercą i nośnikiem dziedzictwa i tradycji, które odpowiadają za gwałt zadawany temu, co nie-ludzkie²¹. Naznaczony jest on nieuchronnie śladami opresji, przeciw której sami staramy się wystąpić. Robimy to jednak właśnie za pomocą języka, co przesądza o paradoksalnej sytuacji kontrhumanistycznych starań i wymaga od piszącego szczególnej ostrożności. Język jest nie tylko neutralnym narzędziem komunikacji, lecz płaszczyzną, na której odbijają się ideologiczne mechanizmy od

19 Empatia krytyczna to nie prosta identyfikacja z innym, lecz „połączenie afektu i krytycznej czujności, która może być rozumiana po to, by ustanowić podstawę dla empatii ugruntowanej nie na pokrewieństwie (*odczuwaniu za* innego o tyle, o ile możemy wyobrazić sobie, że *jesteśmy* tym innym), lecz na *odczuwaniu za* innego, które pociąga za sobą spotkanie z czymś niepodlegającym redukcji i z czymś odmiennym, często niedostępnym” (Bennett 2005, 10). Pouczające uwagi o tym stanowisku można znaleźć również w Weil 2014.

20 Przy całym swoim antropocentryzmie Adorno protestuje jednak przeciw nadużyciom Oświecenia zawinionym przez rozum instrumentalny. Walka z renaturalizacją musi zostać uzupełniona „pojednaniem z naturą”. „[M]otyw ten, coraz bardziej natarczywie obecny u późnego Adorna, powoli urasta do naczelnego imperatywu sprawiedliwości: rozum ludzki musi zadośćuczynić naturze, której zadał gwałt, usiłując wyostać się spod jej panowania. (...) Adorno każe nam mieć na uwadze naraz dwie perspektywy krytyczne: jedną, która nakazuje nam wyjście poza krąg urzeczowiającej *naturalistycznej przemocy* – a zarazem drugą, która jest świadoma ryzyka urzeczowienia, jakie ukrywa się w ekscesie idealizmu, i w związku z tym nakazuje ostrożność wobec *przemocy denaturalizacyjnej*” (Bielik-Robson 2012, 455). Istotne dla Adorna jest zatem poniechanie krzywdy wyrządzanej „cierpiącemu życiu pojedynczemu”, które nie ogranicza się do życia ludzkiego. Przemoc wobec pojedynczego, poharatanego życia (*beschädigten Leben*) nigdy nie jest uzasadniona. Analogicznie do Bielik-Robson czyta Adorna Derrida w przywoływanym *Fichus*.

21 Na niewydolność i swego rodzaju niestosowność dyskursu akademickiego wskazuje w chyba najstynniejszym poświęconym temu passusie Elizabeth Costello, bohaterka powieści Coetzeego (2006). Niestosowność ta nie powinna wiesć do uznania niemożliwości ujmowania się za nie-ludzkim na gruncie Akademii, lecz powinna być rozumiana także jako konieczność podjęcia tego trudu (przy całej świadomości jego problematycznego uwikłania).

spodu nim zarządzające. Zakodowane w nim przekonania decydują o sposobie percypowania świata i sposobach jego kategoryzowania. I tak samo jak zuniwersalizowaniu uległ w języku rodzaj męski, wymazując możliwość posługiwania się przez nas wieloma słowami w żeńskiej formie osobowej, tak samo uniwersalizacji uległa w nim perspektywa antropocentryczna, uniemożliwiająca z kolei wyrażanie w nim rozumianej podmiotowo zwierzęcości. Symboliczne uniwersum kształtowane przez „czytelniczki” jest odmiennym od tego, które w sposób przezroczysty i niesproblematyzowany posługuje się jedynie kategorią „czytelników” jako kategorią uniwersalną. Dlatego właśnie zmiana języka oznacza dosłownie zmianę świata.

Wciąż pozostaje jednak w mocy klasyczna już przestroga udzielona przez Derridę Emmanuelowi Levinasowi w równie klasycznym tekście *Przemoc i metafizyka*. Marzenie o wyjściu z metafizyki jest tak samo metafizyczne i nieskuteczne, jak, paradoksalnie, metafizyczne i nieskuteczne jest marzenie o całkowitym wyjściu z antropocentryzmu. Chodziłoby raczej o rozmaite gesty wykolejania, demontowania, rozszczelniania oraz przeprowadzania aktów oporu od wewnątrz. O wprawienie antropocentrycznej maszyny w stan nieaktywności. Być może jedynie takie działanie potrafiłoby przynieść oczekiwany przez nas efekt. Wymaga on jednak pracy performatywnej, operacji na samym języku. Jakkolwiek zdefiniowanie swej pozycji jako posthumanistycznej wpływa z pewnością kojąco na samopoczucie krytykujących humanizm, to jednak ukojenie to może mieć charakter letargu, z racji którego rewolucyjne w założeniu działanie stać się może akademickim werbalizmem. Postulaty Braidotti nie są formułowane w żadnej postludzkiej formie komunikacji, lecz posiadają swoje instytucjonalne ulokowanie (aż niezręcznie przypominać o oczywistości, warto jednak jej nie prześlepić jako zbyt oczywistej), dziedzicząc wraz z nim chociażby potężny bagaż lekturowej, bez wątpienia ludzkiej i akademickiej, erudycji. Pamiętać powinniśmy więc o własnym uwikłaniu w porządek krytykowany, także po to, by nie „utonąć w werbalizmie nierzeczywistości” (Gombrowicz 2011a, 880), zdającym się zagrażać wielu nieantropocentrycznym wypowiedziom.

Niezależnie od tych interpretacyjnych uchybień Braidotti postuluje rzeczywistość, w której nie-ludzkość nie jest już jedynie zniewolonym i podporządkowanym innym, lecz trwałym elementem ludzkiego świata, którego nie sposób już przeoczyć. Wraz ze światem tym wyłania się rozumiana na nowo etyczność, niezbędna etyczność tego, co nie-ludzkie. Człowiek nie jest tu już jedynie przebraniem dla imperializmu projektów uzasadnionych niczym więcej niż zwykłą chęcią panowania i zniewolenia.

I jeśli zacząłem od przykładu literackiego, to także dlatego, by odnotować doskwierający niedobór literackich odniesień w instrumentarium włoskiej filozofki. Tym bardziej, że jak zauważał Deleuze, biorący przecież na patronów swego projektu „stawania-się-zwierzęciem” właśnie literatów:

pisanie nie jest z pewnością narzucaniem formy (wyrazu) na przeżyty materię. Literatura jest raczej po stronie bezformia lub niedopełnienia, jak powiedział i zrobił Gombrowicz. Pisanie jest sprawą stawania się (...): pisząc, stajemy się kobietą, stajemy się zwierzęciem lub rośliną, stajemy się częścią aż po stawanie się niedostrzegalnym (Deleuze 1993, 11).

Być może wyjściem z impasu akademickiego języka jest właśnie, co przeczuwał Deleuze, literatura. Nie chodzi tu w żadnym razie o eskapistyczną estetyzację, lecz o gest na wskroś politycznego zaangażowania (skoro literatura jest warunkiem *sine qua non* prawdziwej demokracji, wspólnoty istot żywych niesprowadzalnych jedynie do tego, co ludzkie) (Derrida 1992, 28). Jeśli rozumieć język jako matrycę, na której się wyrażają i osadzają niejawne przekonania formujące wspólnotowe imaginarium, to literatura, w swoich najlepszych realizacjach, jest także pracą na języku, a w konsekwencji stanowi próbę przekształcenia jego wielowiekowych, podszytych przemocą przyzwyczajęń.

Nie-ludzka, czy raczej nieantropocentryczna rzeczywistość to także rzeczywistość, w której skandalem jest nawet rozmysłne mordowanie glist:

byłóż to okrucieństwo? Coś drobnego raczej, drobne zabicie robaka, ot tak, od niechcienia, bo podlażł pod but – ileż zabijamy robaków! (...) Był to drobiazg. Ale dla Fryderyka? Dla świadomości, która potrafi wnikać? Dla wrażliwości, która potrafi się wczuć? (...) Wszak ból, męczarnia, są równie okropne w ciele robaka, co w ciele olbrzyma, ból jest [jeden] (...) wszędzie gdzie się pojawia jest tą samą, pełną, okropnością. (...) Wywołali mękę, stworzyli ból, podeszwami swymi przemienili spokojne istnienie tej glisty w istnienie piekielne – nie można wyobrazić sobie potężniejszej zbrodni, większego grzechu (Gombrowicz 2011b, 74).

Wrażliwość, która potrafi się wczuć, to nie tylko jednak wrażliwość pasywnej em-patii (współczucia), lecz także odczucie afektu aktywnego: sym-patii (współ-odczuwania, *com-passio*), wraz z właściwym jej, tak rewolucyjnym przedrostkiem *com-*, wskazującym na możliwość ludzko-nie-ludzkiej *com-munitas*. Dopóki ból robaka nie będzie dla nas skandalem, dopóty nie będziemy potrafili zdemontować jakichkolwiek władających nami maszynierii panowania. To dlatego także ostatni planowany przez Gombrowicza tekst dotyczyć miał cierpień konającej muchy.

Wykaz literatury

- Agamben, Giorgio. 2002. *L'ouvert, de l'homme et de l'animal*. Tłum. Joël Gayraud. Paris: Rivages (Polski przekładów fragmentów pracy: 2008. „Otwarte.” Tłum. Paweł Mościcki. *Krytyka Polityczna* 1: 124–138).
- Brach-Czaina, Jolanta. 1992. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: PIW.
- Braidotti, Rosi. 2014. *Po człowieku*. Tłum. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN.
- Baker, Peter. 1995. *Deconstruction and the Ethical Turn*. Gainesville: University Press of Florida.
- Baratay, Éric. 2014. *Zwierzęcy punkt widzenia: Inna wersja historii*. Tłum. Monika Tarasiewicz. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórk.
- Beardsworth, Richard. 1996. *Derrida and the Political*. Abingdon–Oxon: Routledge.
- Bennett, Jill. 2005. *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*. Stanford: Stanford University Press.
- Bernasconi, Robert. 1987. *Deconstruction and the Possibility of Ethics*. W *Deconstruction and Philosophy*, red. John Sallis. Chicago: University of Chicago Press, 122–139.
- Bielik-Robson, Agata. 2008. *Na pustyni: Krypto-teologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, Agata. 2012. *Erros: Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Caputo, John D. 2011. „The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology.” *JCRT* 11.2.
- Coetzee, John Maxwell. 2006. *Elizabeth Costello*. Tłum. Zbigniew Batko. Kraków: Znak.
- Critchley, Simon. 1992. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Critchley, Simon. 1999. *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*. London: Verso.
- Critchley, Simon. 2006. *Nieustające żądanie: Etyka polityczna*. Tłum. Robert Dobrowolski i Michał Gusin. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Culler, Jonathan. 2008. „The Most Interesting Thing in The World.” *Diacritics* 38(1–2).
- Deleuze, Gilles. 1993. „La littérature et la vie.” W *Critique et clinique*. Paris: Éd. de Minuit.
- Derrida, Jacques. 2004. „Je suis en guerre contre moi-même.” *Le Monde*, 19 sierpnia.
- Derrida, Jacques. 2002. *Fichus: Discours de Francfort*. Paris: Éd. Galilée.

- Dostępne również na: http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm
- Derrida, Jacques. 1989. „Il faut bien manger, ou le calcul du sujet: Entretien (avec J.-L. Nancy).” *Confrontations* 20: 91–114.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Éd. Galilée.
- Derrida, Jacques. 1992. „Passions: »An Oblique Offering«.” W *Derrida: A Critical Reader*, red. David Wood. Cambridge: Blackwell.
- Gombrowicz, Witold. 2011a. *Dziennik*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gombrowicz, Witold. 2011b. *Pornografia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hägglund, Martin. 2008a. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Hägglund, Martin. 2008b. „Time, Desire, Politics: A Reply to Ernesto Laclau.” *Diacritics* 38(1–2).
- Hägglund, Martin. 2011. „The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo.” *JCRT* 11(2).
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Laclau, Ernesto. 2008. „Is Radical Atheism a Good Name for Deconstruction.” *Diacritics* 38(1–2).
- Pajdzińska, Anna. 2001. „My, to znaczy... (z badań językowego obrazu świata)”. *Teksty Drugie* 1: 33–53.
- Plutarch. 1992. *Trois traités pour les animaux*. Tłum. Jacques Amyot. Red. Élisabeth de Fontenay. Paris : P.O.L.
- Safran Foer, Jonathan. 2013. *Zjadanie zwierząt*. Tłum. Dominika Dymińska. Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Weil, Kari. 2014. „Zwrot zwierzęcy: Sprawozdanie.” Tłum. Piotr Sadzik. W *Zwierzęta, gender i kultura: Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. Anna Barcz i Magdalena Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec.
- Wood, David. 2005. *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.

Piotr Sadzik – absolwent MISH UW. Doktorant w Instytucie Literatury Polskiej UW. Jego teksty i tłumaczenia publikowane były, m.in. w „Twórczości”, „Widoku”, „Praktyce Teoretycznej” i „Kulturze Liberalnej”. Zajmuje się głównie literaturą XX wieku (twórczość Witolda Gombrowicza i Brunona Schulza) oraz filozofią współczesną, szczególnie w jej wydaniu francuskim (etyczne implikacje dekonstrukcji Jacques’a Derridy). Pisze doktorat o postsekularnym Gombrowiczu.

Dane adresowe:

Piotr Sadzik

Instytut Literatury Polskiej UW

Krakowskie Przedmieście 26/28

00-325 Warszawa

e-mail: sadzikpiotr@gmail.com

Cytowanie:

P. Sadzik, *Nie-ludzka wspólnota równych jako próba poszerzenia granic etyki*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14)/2014,

http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/11.Sadzik.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

DOI: 10.14746/prt.2014.4.11

Author: Piotr Sadzik

Title: *Non-Human Community of Equals as an Attempt to Expand the Boundaries of Ethics*