

PATRYK SZAJ\*

## ZWIERZĘ JAKO ABSOLUTNY INNY – OTWIERANIE NIE/MOŻLIWOŚCI

Dla Magi, za *bycie-z*

Słowa kluczowe: zwierzę, inny, etyka, logocentryzm, dekonstrukcja, fenomenologia, Derrida, Levinas, Heidegger

Keywords: animal, other, ethics, logocentrism, deconstruction, phenomenology, Derrida, Levinas, Heidegger

*Zwierzę patrzy na nas, a my stoimy przed nim nadzy. Być może właśnie tu zaczyna się myślenie.*

Jacques Derrida (2002, s. 397)

*Coś, co się przydarza, nie tylko daje do myślenia, ale także zmusza do myślenia.*

Bernhard Waldenfels (2009, s. 47)

Punktem wyjścia tych rozważań jest refleksja się nad możliwościami otwarcia myśli Emmanuela Levinasa na problem zwierzęcia: czy rzeczywiście zdaniem autora *Całości i nieskończoności* każdy Inny jest absolutnym In-

---

\* Patryk Szaj – doktorant na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się teorią literatury, związkami między literaturą i filozofią, hermeneutyką (zwłaszcza radykalną). Publikował m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Analizie i Egzystencji”, „Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris”, „Literaturoznawstwie”, „Czasie Kultury”, „Czytaniu Literatury”. Stypendysta Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok akademicki 2015/2016.

Address for correspondence: patrykszaj@gmail.com.

nym? Co z Innymi *innymi* niż człowiek? Czy także twarz zwierzęcia mówi „Nie zabijaj”? Czy filozofia Levinasa – filozofia radykalnego otwarcia na Inność – umożliwiałaby takie radykalne otwarcie na to, co – jak podpowiada intuicja – jest naprawdę radykalnie inne?

Przypomnijmy: myśl etyczna Levinasa koncentruje się wokół kilku kluczowych haseł. To z pewnością bardziej etyka zobowiązania niż „norm” i „zasad”, etyka wydarzenia, jakim jest zagadnięcie przez Innego, wzywającego mnie do udzielenia odpowiedzialnej odpowiedzi, do reakcji niepoprzedzonej żadną ontologią czy metafizyką, wydarzenia, w którym Inny jest zawsze przede mną i nade mną, wiążąc mnie i uniemożliwiając uwolnienie się z etycznej relacji:

Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam. Jestem związany z nim – który jest przecież pierwszym gościem, niezapowiedzianym, oderwanym, nie związanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek. Rozkazuje mi, zanim go uznam. Łączy nas relacja pokrewieństwa wykraczająca poza biologię i „przecząca wszelkiej logice” (Levinas, 2000, s. 145–146).

Ów „niezapowiedziany gość” jest – zawsze już – absolutnym Innym, którego absolutność wyznacza fenomen twarzy. Ujrzeć twarz to – mówi Levinas (1998) – usłyszeć „Nie zabijaj”, to wkroczyć w absolutnie empiryczną relację, gdzie sposób, w jaki Inny ukazuje się, „przewyższa” ideę Innego we mnie. Dlatego też etyka poprzedza ontologię.

Właśnie te dobrze znane slogany i imperatywy skłaniają do postawienia pytań o status zwierzęcia w myśli Levinasa – pytań, które zrazu wydawać się mogą absurdalne, bo przecież, choć Levinas niewiele mówi o zwierzętach (zob. Levinas, 1991)<sup>1</sup>, daje wystarczająco dużo sygnałów nakazujących na każde z nich odpowiedzieć negatywnie. Relacja etyczna na gruncie myśli autora *Całości i nieskończoności* ogranicza się do człowieka, a dzieje się tak z kilku zasadniczych powodów. Inny bowiem to dla Levinasa – jak sugeruje cytowany ustęp – „bliźni” (albo też „sąsiad”, na co wskazywałoby zarówno francuskie *le voisin*, jak i angielskie *neighbour* czy niemieckie *der Nachbar*). I choć Levinasowska „relacja pokrewieństwa wykracza poza biologię”, to

---

<sup>1</sup> Por. uwagi nad stosunkiem Emmanuela Levinasa do nie-ludzkich zwierząt Noreen O'Connor (1991) oraz Johna Llewelyn (1991).

jednocześnie – jak czytamy gdzie indziej – „zakłada braterstwo i ideę rodzaju ludzkiego” (Levinas, 1998, s. 255), a „idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm” (1998, s. 255). Twarz Innego to przecież miejsce epifanii, otwierające na transcendencję i nieskończoność, a zatem – na wymiar religijny. Etycznej relacji ze zwierzęciem (innym niż człowiek – wciąż trzeba to podkreślać) nie sposób oprzeć na tym „hiperfenomenie”, choćby dlatego, że – jak uczą wielkie religie Księgi – tylko człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, ale także dlatego, że – co podkreśla np. Agata Bielik-Robson (2000, s. 261) – więź etycznej wspólnoty wymaga „złożonych rytuałów odwzajemniania”, których nijak nie można oczekiwać od zwierzęcia.

To wykluczenie nie-ludzkiego zwierzęcia z etycznej relacji widać też wyraźnie w wypowiedziach Levinasa na temat języka. Mówić to dla autora *Etyki i nieskończonego* „ofiarowywać świat innemu człowiekowi”, to „czynić świat wspólnym, tworzyć wspólne miejsca”, „rzucić podstawy wspólnego posiadania” (1998, s. 203, 76, 76). Wszystkie określenia w tej sekwencji są symptomatyczne: *ofiarować* można coś *innemu*, ale tylko *innemu człowiekowi*, gdyż *świat* jest wspólnotą ludzkiego *braterstwa*, świat jest w ludzkim *posiadaniu*. Owo „posiadanie świata” konstytuuje wprowadzone przez Levinasa w książce *Inaczej niż być lub ponad istotą* (2000, s. 14–19, 85) rozróżnienie na „mówienie” i „powiedziane” – o ile „mówić” można tylko „z kimś”, znajdując się w stanie bliskości i odpowiedzialności za innego, o tyle „powiedzieć” można tylko (coś) „o czymś”, ustanawiając język dyskursywny, podporządkowujący inność podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej. Nie ulega przy tym wątpliwości, że „mówimy” z ludźmi, o zwierzętach najwyżej to i owo „powiadamy”.

„Zagadnięta” przez kwestię zwierzęcia etyka Levinasa okazuje się więc powielać klasyczne gesty metafizyczne, przeciw którym intencjonalnie wykracza. Autor *Całości i nieskończoności* jawi się tu jako nieodrodny spadkobierca tradycji metafizycznej, od Arystotelesa<sup>2</sup> podkreślającej, że zwierzę jest niezdolne do mówienia, że jedynie człowiek to *zoon logon echon*, że – tu

---

<sup>2</sup> Przy czym status myśli Arystotelesa byłby tutaj ambiwalentny. Z jednej strony – na co wskazuje np. Paola Cavalieri (2011) – traktował on zwierzęta jako „naturalnych” niewolników, niezdolnych do zarządzania własnym życiem, z drugiej jednak – co podkreśla John Berger (1999) – w *Zoologii* odnajdywał u nich ślady stanów psychicznych i podstawy rozumowania.

Emmanuel Levinas idzie ramię w ramię z Martinem Heideggerem – tylko *Dasein* „posiada świat”.

Stosunek autora *Bycia i czasu* do „zwierzęcia” został dość dokładnie prześledzony przez Jacques’a Derridę w książce *O duchu* (2015a). *Dasein* to zdaniem Heideggera jedyny byt uprzywilejowany do *odeczytania* sensu bycia (Derrida, 2015a, s. 26). Ów przywilej wyznaczany jest na podstawie kilku gestów pozostawiających nietkniętymi „aksjomaty najgłębszego metafizycznego humanizmu” (Derrida, 2015a, s. 20), przede wszystkim na podstawie dokonanej w *Byciu i czasie* analizy „poręczności”, organizującej cały dyskurs Heideggera nawet po tzw. zwrocie<sup>3</sup>. O ile *Dasein* cechuje troska o jego własne bycie, o tyle bytowi poręcznemu typu *Vorhandensein*, czyli np. kamieniowi czy młotkowi, „jego bycie jest «obojętne», a ściśle biorąc, «jest» tak, że jego bycie nie może mu być ani obojętne, ani nieobojętne” (Heidegger, 2010, s. 67). Derrida zauważa jednak, że

[...] to pojęcie obojętności nie daje żadnego środka pozwalającego usytuować zwierzę. Jak Heidegger przyznaje w innym miejscu, nie jest ono z pewnością *Vorhandene*. Nie ma zatem absolutnej obojętności kamienia, nie ma jednak żadnego udziału w stawiającym pytania „my”, punkcie wyjścia dla analityki *Dasein*. Nie jest *Dasein*. Jest więc obojętne czy nieobojętne i w jakim sensie? (Derrida, 2015a, s. 29)

Zwierzę nie jest ani *Dasein*, ani *Vorhandensein*: ani nie uczestniczy w zapytywaniu świata (nie ma przecież języka<sup>4</sup>), ani nie pozostaje nań obojętnym. Przy czym – nie posiadając języka – nie *posiada* świata, w istocie jest weń *ubogie*: „zwierzę ma dostęp do bytu, ale – co różni go od człowieka – nie ma dostępu do bytu *jako takiego*” (Derrida, 2015a, s. 58–59), jest *otępiałe*, jego niezdolność do nazywania równa się „niezdolności do otwarcia się na *jako-takość* rzeczy” (Derrida, 2015a, s. 60). Ściśle rzecz ujmując, pozostaje ono „zamknięte na samo otwarcie na byt” (Derrida, 2015a, s. 61).

Podejście Heideggera do zwierzęcia ujawnia pokrewieństwo jego filozofii z myślą Levinasa – zarówno w jednej, jak i w drugiej bardzo żywo

<sup>3</sup> W *Co zwie się myśleniem?* (Heidegger, 2000a, s. 60–61) czytamy np., że tylko człowiek ma „rękę”, inne zwierzęta zaś jedynie „narządy chwytne”.

<sup>4</sup> W świetle odkryć najnowszej antropologii, etologii czy badaczy skupionych w kręgu *animal studies* ten aksjomat Heideggera należałoby jednak poddać wydatnemu osłabieniu.

oddziałuje tzw. maszyna antropologiczna<sup>5</sup>, wytwarzająca granicę oddzielającą Człowieka i Zwierzę jako pewne byty ogólne i ustanawiająca nasze zobowiązania etyczne jedynie wobec pierwszego z nich. Jeśli bowiem, jak czytamy we *Wprowadzeniu do metafizyki* (Heidegger, 2000b, s. 45), „świat to zawsze świat *duchowy*”, a „zwierzę nie ma świata”, to jasne jest, że „zwierzęcość nie jest z *ducha*” (Derrida, 2015a, s. 55). Brak dostępu do języka, niezdolność do nazywania i do stawiania pytań, a także problematyczność konstituowania przez „czas” życia istoty „tylko-żyjącej” (Heidegger, 2010, s. 449) sprawiają, że zostaje ona wykluczona z relacji etycznej. Dlatego zwierzę nie jest przez Heideggera rozpatrywane w kategoriach *Mitsein*. Analogicznie rzecz się ma u Levinasa: nawet jeśli krytykuje on autora *Bycia i czasu*, twierdząc, że *bycie-z* nigdy nie będzie *byciem-dla*, to zarówno jedno, jak i drugie zawsze ogranicza się do człowieka.

Stosunek do „zwierzęcia” prezentowany przez Heideggera (a w gruncie rzeczy, jak widzimy, to samo można powiedzieć o Levinasie) zdaniem Derridy kompromituje „jakąkolwiek [proponowaną przez niego – P.S.] dekonstrukcję ontologii” (Derrida, 2015a, s. 64)<sup>6</sup>. Czy jednak należy zatrzymać się na tej negatywnej konstatacji? Podążając w ślad za myślą autora *Widm Marksa*, chciałoby się raz jeszcze zapytać o ideę „absolutnej Inności” i raz jeszcze – powracając do pierwotnej intuicji, że przecież właśnie „zwierzę” jest dla człowieka *prawdziwie radykalnym* Innym – zastanowić się nad możliwością otwarcia na nie myśli etycznej od innej strony. Czy taka *radykalizacja* filozofii Levinasa w ogóle jest możliwa? Czy jest sensowna?

Pytania te pomoże rozważyć wykład wygłoszony przez Derridę w 1997 roku, wydany później w wersji książkowej pod tytułem *Zwierzę, którym więc jestem (dalej idąc śladem)*<sup>7</sup> – tekst pod wieloma względami wyjątko-

<sup>5</sup> Na temat „maszyny antropologicznej” zob. Agamben, 2008; Bednarek, 2008.

<sup>6</sup> Por. też wywiad z Derridą przeprowadzony przez Daniela Birbauma i Andersa Olssona (2009). W podobnym kierunku zmiierzają analizy Johna D. Caputo (1993a, s. 122–126).

<sup>7</sup> Tak tytuł tłumaczy Michał Koza, autor polskiego przekładu fragmentu tekstu. Niemniej, polska wersja językowa nieuchronnie „gubi” wieloznaczność oryginału – *L'Animal que donc je suis (à suivre)* – który stara się zachować tłumaczenie angielskie – *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*. Chodzi tu nie tylko o krytyczne nawiązanie do Kartezjańskiego „Myślę, więc jestem” (człowiekiem, świadomością, *res cogitans*), ale także o wyzyskanie dwuznaczności sformułowania „je suis (à suivre)”, czyli „jestem podążający za”, „jestem kroczący po śladach”, odwracającego relację między człowiekiem a zwierzęciem, sugerującego, że zwierzę jest niejako „przed” człowiekiem.

wy, a z pewnością kluczowy dla dekonstrukcyjnego namysłu nad „kwestią zwierzęcia”. Wyjątkowy jest tu już pretekst rozważań: znalezienie się – nago – pod zwierzęcym spojrzeniem. Czy zwierzę w ogóle może patrzeć? W szczególności: czy i jak może patrzeć komuś w oczy (Derrida, 2002, s. 377)? Czy będąc nagim – a więc w stanie niejako przynależnym zwierzęciu – powinienem wstydzić się jego spojrzenia? Czy powinienem wstydzić się tego, że się wstydzę? Ta, wydawać by się mogło, nieco teatralna scena nie tylko przydaje zwierzęciu możliwość spojrzenia, w tradycji metafizycznej zarezerwowaną dla człowieka, nie tylko z miejsca uruchamia perspektywę „lewinasowską” (zwierzę patrzy mi w oczy, ja także widzę jego twarz – co dzieje się w tym podwójnym związaniu?) – Derrida nie omieszkuje także przypomnieć, że w raju „choćby mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). Przede wszystkim jednak tym, co na mnie patrzy, nie jest jakieś Zwierzę, ale konkretna, pojedyncza, nieredukowalna do żadnej ogólnej kategorii istota: mój kot, a ściślej – moja kotka (czyż różnica płci obejmuje jedynie ludzi?). To upomnienie się o indywidualność zwierzęcia stanowi jeden z głównych motywów szkicu Derridy:

[...] *ta* niezastąpiona istota, która pewnego dnia wkracza w moją przestrzeń, wkracza w miejsce, w którym może mnie napotkać, może mnie widzieć, nawet widzieć mnie nago. Nic nigdy nie odbierze mi pewności, że to, z czym mamy tu do czynienia, to niepoddająca się konceptualizacji egzystencja (Derrida, 2002, s. 378–379).

Pragnienie oddania sprawiedliwości indywidualnej zwierzęcej *egzystencji* (nie jest to niewinne określenie: jak pamiętamy, zdaniem Heideggera tylko *Dasein ek-sistuje*) każe zastanowić się nad tym, czy spojrzenie zwierzęcia jest wezwaniem do zobowiązania, czy jego twarz wiąże mnie tak jak twarz człowieka? Tego rodzaju pytania przesuwają ciężar rozważań: nie pytają już w manierze metafizycznej o *zdolność* czy *możliwość* zwierzęcia do mówienia, ale o to, co to w ogóle znaczy (odpowiedzialnie) odpowiadać, na czym w ogóle polega *responsywność*, czy i jak można odróżnić ją od zwykłej reakcji (Derrida, 2002, s. 377–378). I po czyjej stronie leży odpowiedzialność. *Zwierzę, którym więc jestem* – to nie tylko krytyczne nawiązanie do filozofii Kartezjusza, stanowiącej apogeum nowożytnego antropocentryzmu. To także, jak chciałby Derrida, sygnał, że zwierzę w pewnym sensie jest zawsze przede mną, na co wskazuje wieloznaczne dopowiedzenie nawiasowe użyte w oryginalnym tytule tekstu, który najwłaściwiej byłoby chyba

przetłumaczyć: „Zwierzę, (za) którym więc jestem (podążający)”<sup>8</sup>. „Jestem o tyle, o ile jestem *za* zwierzęciem”, „Jestem o tyle, o ile jestem *ze* zwierzęciem” (Derrida, 2002, s. 379). Inny jest zawsze przede mną, wkraczam na scenę już przez niego ukonstytuowaną i to jego wezwanie powołuje mnie do istnienia jako podmiot zobowiązania. Nigdy nie istnieję bez tego wezwania. Tyle uczył nas Levinas. Zwierzę-inny jest zawsze przede mną, wkraczam na scenę już przez nie ukonstytuowaną i to jego wezwanie powołuje mnie do istnienia jako podmiot zobowiązania. Bez tego wezwania istnieję w sposób niepełny. Tyle chciałby dopowiedzieć Derrida. Ale poza tym pierwiastkiem Levinasowskim nie pozwala także zapomnieć o pierwiastku Heideggerowskim:

Bycie *za*, bycie *pośród*, bycie *obok* jawiłyby się jako różne modalności bycia, w rzeczy samej *bycia-z*. Ze zwierzęciem. [...] W jakim sensie słowa „bliźni” [*prochain*] [...] powinienem mówić, że jestem blisko albo obok zwierzęcia, i że jestem (za) nim, i jaki byłby to rodzaj lub porządek bliskości? Bycie z nim w sensie bycia-blisko-niego? Bycia-pośród-niego? Bycia-za-nim? *Podążania-za-nim* w sensie polowania, tresowania czy oswajania, albo *bycia-za-nim* w sensie spuścizny czy dziedzictwa? (Derrida, 2002, s. 379–380)

„Bycie-ze-zwierzęciem” jest przecież niezbywalnym elementem faktyczności ludzkiego istnienia – to Derrida chciałby przypomnieć Heideggerowi. *Mitsein* nie może ograniczać się jedynie do ludzi. Ale w tekście Derridy dzieje się także coś więcej: zostaje uruchomiona możliwość myślenia o zwierzęciu jako o bliźnim, a nawet – w najbardziej radykalnym sensie tego słowa, przed którym wstrzymał się Levinas – jako o absolutnym Innym: „Tak, absolutnym innym, innym, które nazywane jest zwierzęciem, bardziej innym niż jakikolwiek inny” (Derrida, 2002, s. 380). Dlaczego zwierzę miałoby być absolutnym Innym? Wracamy tu do naszej wyjściowej intuicji, ale wracamy także do *Przemocy i metafizyki* – świadectwa pierwszej kontrowersji między Derridą a Levinasem – gdzie mówi się, że przeżycia Innego „nigdy nie będą mi dane w oryginale jak to wszystko, co jest *mir eigenes*, moje własne” (Derrida, 1992, s. 182), wkraczamy również na teren hermeneutyki radykalnej, dla której inność jest zawsze wyjątkiem

---

<sup>8</sup> Takie tłumaczenie – w tekście jednak, nie w samym tytule – proponuje Michał Koza.

wymykającym się poznaniu (Caputo, 2000, s. 181). Jeśli jednak nigdy nie wiem, co i jak przeżywa Inny, to przeżycia zwierzęcia (ale jakiego zwierzęcia? „Bo zwierzęciem jest zarówno mrówka, jak lew” – Derrida, 1998, s. 10), stawiające przed imperatywem niepoddawania ich antropomorfizacji, wydają się ten problem dodatkowo radykalizować<sup>9</sup>. Co więcej, wracamy do *Medytacji kartezyjskich* Edmunda Husserla, gdzie to, co obce, zostało określone jako „dająca się potwierdzić dostępność czegoś, co jest niedostępne źródłowo” (Husserl, 1982, s. 169). Czyż zwierzę nie jest takim obcym, wykraczającym poza jakikolwiek horyzont *oczekiwań*, niemieszczącym się w ludzkich strukturach poznawczych, wyłamującym się z koła hermeneutycznego i załamującym każde rozumienie? Przyjdzie jeszcze do tych pytań powrócić.

Co jednak ten wyłom czyni z Levinasowską „wspólnotą braterską”, z „ideą rodzaju ludzkiego”? Jeśli zwierzę jest rzeczywiście „absolutnym Innym”, „niedostępny źródłowo” obcym, to z pewnością nie mieści się we wspólnocie określonej jako „braterska”, trudno nawet nazwać je „gościem” w sensie Levinasowskim. Nie ulega wątpliwości, że gdy Levinas mówi o twarzy i otwieranej przez nią relacji etycznej, ma na myśli (tylko) twarz człowieka. Ale spojrzenie zwierzęcia (przy czym – pamiętajmy – mówimy tu, tak jak Levinas, o *tym*, pojedynczym, konkretnym innym, nie o jakimś Zwierzęciu w ogóle) „podsuwa mi przed oczy otchłanną granicę człowieka: nieludzkie albo aludzkie, kres człowieka, to znaczy przejście graniczne” (Derrida, 2002, s. 381), które jest zawsze heterogeniczne, nielinearne, niejednoznaczne. Granica nie oddziela bowiem Człowieka od Zwierzęcia, lecz człowieka od różnorodnej, niezgłębionej masy niezliczonych, diametralnie odmiennych istot. „Nigdy nie ma się prawa, by traktować zwierzęta jako gatunki rodzaju, który nazywałoby się Zwierzęciem, zwierzęciem w ogóle” (Derrida, 2002, s. 399). Nie ma się więc prawa do tego, co przez wieki czyniła tradycja metafizyczna:

---

<sup>9</sup> Na gruncie *animal studies* żywo toczony są spory na ten temat. Do radykalnych przeciwniczek antropomorfizmu należą np. Donna Haraway czy Jane Goodall. Ta ostatnia pisze: „nie mogłabym powiedzieć: «Fifi [szympanśca – P.S.] jest szczęśliwa», dopóki tego nie udowodnię; mogłam jednak stwierdzić: «Fifi zachowuje się w taki sposób, że gdyby była człowiekiem, powiedzielibyśmy, że jest szczęśliwa»!” (Goodall, 2010, s. 9). Zwolennikami antropomorfizmu są natomiast np. Jonathan Safran Foer (2013) czy Zbigniew Mikolejko (2015).



[...] ośmielę się powiedzieć, że nigdy, ze strony żadnego wielkiego filozofa od Platona do Heideggera bądź kogokolwiek, kto podejmuje, jako filozoficzne pytanie samo w sobie i o siebie, kwestię zwierzęcia i granicy między zwierzęciem i człowiekiem, nie dostrzegłem sprzeciwu *wobec* [...] ogólnej jednostkowości, jaką jest *zwierzę* (Derrida, 2002, s. 408).

U wszystkich filozofów (ale nie u wszystkich filozofek, „i ta różnica nie jest tu bez znaczenia”<sup>10</sup> – Derrida, 2002, s. 382–383) ta sama maszyna antropologiczna.

Jak zatem możliwe są zobowiązania moralne między człowiekiem a zwierzęciem? Jak pamiętamy, w *Przemocy i metafizyce* Derrida bronił Husserla przed zarzutami Levinasa, twierdząc, że tylko gdy traktuje się innego jako *alter ego*, można rozwinąć z nim etyczną relację. Na takim aksjomacie nie sposób jednak oprzeć etycznej relacji z innym-zwierzęciem, które nie jest „drugim mną” czy „innym ja”. Z drugiej strony, jeśli rzeczywiście etyka poprzedza ontologię, to zanim zapytam, czy jakieś zwierzę myśli, posiada świadomość, świat czy duszę (zanim więc zadam pytanie ontologiczne), muszę traktować relację z nim w kategoriach zobowiązania, opartego na współczuciu. Muszę więc postawić inne pytanie: czy zwierzę cierpi?

To pytanie – jak twierdzi Derrida – zmienia wszystko. Nie chodzi w nim już o zdolność, władzę czy posiadanie, przeciwnie – wprowadza ono pewną *pasywność*. „Bycie zdolnym do cierpienia nie jest już władzą, jest możliwością bez władzy” (Derrida, 2002, s. 396). I jeśli „zwierzę” byłoby nazwą, do której nadawania ludzie *nadali* sobie prawo (Derrida, 2002, s. 392), jednocześnie wyraźnie podkreślając, że ono samo jest tego prawa pozbawione, to – w pewnym głębokim, może najgłębszym sensie – logocentryzm polegałby właśnie na tym wykluczeniu zwierzęcia:

Logocentryzm jest przede wszystkim tezą dotyczącą zwierzęcia, zwierzęcia pozbawionego *logosu*, pozbawionego *możności-posiada-*

---

<sup>10</sup> Istnieje – zwłaszcza na gruncie *animal studies* – wiele prób konceptualizacji różnorodności świata zwierzęcego, sprzeciwiających się metafizycznej tradycji myślenia o „zwierzęciu w ogóle”, o której mówi Derrida. Do najpopularniejszych należą np. „gatunki stowarzyszone” Donny Haraway (2012) czy dokonany przez Gilles’a Deleuza i Félix’a Guattariego (2015) podział zwierząt na zedypalizowane „domowe pupile”, zwierzęta, którym przypisuje się specyficzne cechy i atrybuty, oraz zwierzęta-sfory, tworzące nieokreśloną, heterogeniczną wielość.

*nia-logosu*: jest to teza, pozycja, albo presupozycja utrzymywana od Arystotelesa do Heideggera, od Kartezjusza do Kanta, Levinasa i Lacana (Derrida, 2002, s. 396).

A jeśli tak, to konsekwentna krytyka logocentryzmu musi – prędzej czy później – dotrzeć do kwestii zwierzęcia. I jeśli w pracy Derridy początkiem tej krytycznej dekonstrukcji tradycyjnego dyskursu humanistycznego był *Kres człowieka*<sup>11</sup>, to problem zwierzęcia byłby jednym z jej punktów dojścia, o czym sam filozof zaświadczał w wywiadzie udzielonym Małgorzacie Kowalskiej i Jerzemu Niecikowskiemu:

Problem zwierzęcia bardzo mnie interesuje. Od początku miałem podejrzliwy stosunek do dyskursów, w których poszukiwano cech swoiście ludzkich, zbyt pochopnie przeciwstawiając człowieka zwierzęciu. Cała opracowana przeze mnie strategia związana z pojęciami pisma i śladu, a także z krytyką antropocentryzmu, służyła otwarciu przestrzeni, w której można by na nowo przemyśleć istnienie zwierzęce, pismo zwierzęcia, ślad zwierzęcia, w której dałoby się na nowo wyznaczyć relacje między zwierzęciem i człowiekiem. *Dzisiaj cała moja praca zbiega się w tej problematyce* [podkr. – P.S.] (Derrida, 1998, s. 9).

Czy więc asymetryczna (w sensie Levinasowskim) relacja ze zwierzęciem jest możliwa? A może należałoby zadać pytanie od nieco innej strony: czy jeśli rzeczywiście, jak mówi nam filozofia metafizyczna, jesteśmy ponad zwierzętami, nie oznacza to konieczności wzięcia na siebie wzmożonej odpowiedzialności? Czy nie oznacza to odpowiedzi na wezwanie do zobowiązania płynące z twarzy zwierzęcia, nawet jeśli samo zwierzę (nie wiemy tego na pewno) nie potrafi „odpowiadać” (Derrida, 2002, s. 400)? Odpowiedzialność, jak uczy Levinas, jest zawsze po mojej stronie, jestem do niej zobligowany, *nie licząc* na jakiegokolwiek odwzajemnienie<sup>12</sup>. Bernhard

<sup>11</sup> „Najpierw musiałem pokusić się o to, by zmienić – zmienić na swój sposób – teren, na którym następnie mógłbym postawić pytania dotyczące polityki, prawa, etyki, inaczej niż posługując się zespołem założeń, które budziły moje wątpliwości. Potrzebna więc była praca dekonstrukcji [...] a w szczególności dekonstrukcja pewnego tradycyjnego dyskursu o człowieku” (Derrida, 1998, s. 7).

<sup>12</sup> Derrida mówi: „Nie możemy oczekiwać od «zwierząt», że wejdą w umowę o charakterze prawnym, zgodnie z którą w zamian za uznanie praw miałyby pewne obowiązki. To wewnątrz tej przestrzeni filozoficzno-prawnej dokonuje się nowoczesna przemoc wobec zwierząt” (Derrida, 2015b, s. 41).

Waldenfels (2009, s. 59) mówi w tym kontekście, że „stare stwierdzenie: «Człowiek jest istotą żywą mającą mowę i rozum» można przeformułować: «Człowiek jest istotą żywą udzielającą odpowiedzi». Trzeba by przy tym na nowo przemyśleć różnicę między człowiekiem a zwierzęciem”.

Właśnie myśl Waldenfelsa chciałbym powołać teraz na świadka w owym procesie Derridy przeciw logocentryzmowi. Nie ulega bowiem wątpliwości – przyznaje to sam Derrida (2002, s. 395) – że rozważania autora *O gramatologii* cechuje w tym względzie pewien „patos”, z czego można by uczynić mu zarzut. Jednak „patyczność” zdaniem Waldenfelsa jest pewnym szczególnym doświadczeniem fenomenologicznym, wychodzącym nie od strony intencjonalnego podmiotu, ale od strony doświadczanego przezeń fenomenu: „patos oznacza, że jesteśmy *przez coś* ugodzeni, i to tak, że owo «przez co» nie jest ani ufundowane w uprzednim «czymś», ani też nie znosi go późniejsze «po co»”. Coś – coś obcego, np. zwierzę, np. moja kotka – jawi nam się zawsze, jak powiedziałby Husserl, *jako coś*, ale „nie znaczy to wcale, że *jest* ono *czymś*. *Staje się czymś*, gdy przyjmuje jakiś sens”, który sami mu nadajemy. Patos działa jednak tak, że „wyrywa z ustalonych kolein cały szereg utartych dystynkcji. Przede wszystkim dotyczy to rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, obiektywnego zdarzenia i subiektywnego aktu” (Waldenfels, 2009, s. 40–41, 35, 41). A także – chciałoby się dodać – rozróżnienia między Człowiekiem a Zwierzęciem.

Waldenfelsowska fenomenologia obcego pomaga dostrzec, jak wysoce myśl Derridy trzyma się fenomenologicznej ścisłości. Zaświadczał o niej zresztą sam Levinas (1975, s. 94), pisząc o „cudownej ścisłości, której [Derrida – P.S.] nauczył się oczywiście w szkole fenomenologicznej”. W istocie znajdujemy się tu bardzo blisko i – jednocześnie – bardzo daleko tradycyjnego języka fenomenologicznego. Można powiedzieć, jak Cezary Woźniak (2013, s. 195), że Derrida „przenosi dyskurs fenomenologiczny z płaszczyzny deskryptywnej na preskryptywną”. I choć podobny ruch dokonuje się w myśli Levinasa czy innych fenomenologów – np. Williama Luyjpena (1972) – to u żadnego z nich nie wykracza on poza relacje między-ludzkie.

Powróćmy do Waldenfelsa. To właśnie patos, np. patos zwierzęcego spojrzenia, stanowi zdaniem autora *Fenomenologii obcego* powołanie do zobowiązania: sprawia, że nie sytuuję się już w „mianowniku sprawcy”, ale w „celowniku adresata” – „*przez co*» ugodzenia zmienia się w «*na co*» odpowiadania”, i jest to proces, „który nie zaczyna się od siebie samego,

lecz gdzie indziej”, a przeto „responsywność wykracza poza wszelką intencjonalność, gdyż wkroczenie w to, co nam się przytrafia, nie wyczerpuje się w sensowności, zrozumiałości albo prawdziwości tego, co dajemy jako odpowiedź” (Waldenfels, 2009, s. 42). Nie trzeba dużo wysiłku, by zauważyć, że Bernhard Waldenfels podsuwa fenomenologiczne argumenty na rzecz motywów, które odnajdujemy w myśli Emmanuela Levinasa, Jacques’a Derridy czy Johna D. Caputo, mówiąc o „uprzedniości patosu i następczości odpowiedzi”, które rozczłonkują „homogeniczny dialog na heterogeniczny dia-log” (Waldenfels, 2009, s. 47) albo też sytuując blisko siebie „patos” i „sym-patię”. Właśnie ta bliskość każe Derridzie (2015b, s. 37) wyznaczyć: „Moja sympatia kieruje się zatem ku tym, którzy sami odczuwają sympatię, którzy czują współczującą i żywą sympatię do istot żywych”.

Jeśli jednak oddziaływanie obcości poprzedza jakąkolwiek ontologiczną tematyzację, to „obcość zwierzęca” znów radykalizowałaby interesujące nas zagadnienie. Nie każda obcość mieści się bowiem na jednakowym poziomie. Waldenfels (2002) mówi o jej trzech stopniach: codziennej, strukturalnej i – właśnie – radykalnej, przy czym radykalnie obce byłoby to, czego nie mogą antycypować żadne subiektywne oczekiwania, co nie daje się sprowadzić do własnego, co wykracza poza jakkolwiek zarysowaną „całość”.

Radykalnie obce, absolutnie Inne? Czy właśnie tu należałoby usytuować zwierzę? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, za każdym razem trzeba dokładnie określać sens słów: „radykalny”, „absolutny”, „obcy” i „inny”. „Zwierzę” byłoby radykalnie obce, ale tylko z perspektywy intencjonalnego podmiotu albo z perspektywy racjonalno-metafizycznej. Gdyby zaś spojrzeć na nie od strony tego, co afektywne czy cielesne, szczególnie od strony ciała cierpiącego, radykalizm granicy między Człowiekiem a Zwierzęciem uległby znacznemu osłabieniu. Pozwala to dostrzec hermeneutyka radykalna Caputo (1987), który – podobnie jak Derrida, a także (do pewnego stopnia) Levinas – jest orędownikiem etyki dyseminacji, skoncentrowanej nie na normach, zasadach i imperatywach, lecz na otwieraniu miejsca dla tego, co inne, na udzielaniu mu tak dużej przestrzeni, jak to tylko możliwe, etyki współczucia i współcierpienia, pragnącej oddać sprawiedliwość temu, co pojedyncze, niepowtarzalne, niezastępowalne, i – jak mówi autor *Against Ethics* – nieograniczającej się jedynie do ludzi, gdyż cierpienie dotyka w równym stopniu (innych) zwierząt. To właśnie cierpienie w znacznej

mierze dekonstruuje podmiot świadomości (Caputo, 1987, s. 277), zbliżając do siebie wszystkie istoty żywe.

W tym kontekście należy umieścić redukcję cierpiącego ciała do *flesh*, o której pisze Caputo we wspomnianej książce (1993b), będącą „redukcją antyfenomenologiczną”, odbierającą ciału intencjonalność, sprawczość, zdolność do działania, a zatem te „wyróżniki” człowieczeństwa, jakie decydować by miały o wyjątkowości człowieka w świecie zwierząt. Dlatego redukcja do *flesh* w pewnym sensie anuluje rozróżnienia międzygatunkowe:

*Flesh* nie jest *principium* gatunku, nie jest rodzajem naturalnym, niczym specyficznym gatunkowo, i z pewnością nie jest własnością prywatną ludzi. [...] *Flesh* jest *flesh* u istot ludzkich i nieludzkich, gdziekolwiek istnieje *zoe*. To właśnie z powodu *flesh* różnice gatunkowe ulegają stopieniu (Caputo, 1993b, s. 210).

Z tego powodu, jak czytamy w książce *Demythologizing Heidegger* (Caputo, 1993a, s. 128), „istota ludzka jest wciągnięta w niepokojące pokrewieństwo ze zwierzęciem, z inną istotą żywą (*Lebewesen*), tak że oddala się od nas istota boskości, zaś «bydlę» okazuje się znajdować niewygodnie blisko”. *Flesh* bowiem to nie tylko nasze kruche ciało, to także mięso, które zjadamy – *Fleish* – co jest „bardzo kłopotliwą sprawą dla *myślenia istotowego* czy dla filozofii transcendentalnej” (Caputo, 1993b, s. 196). Skłania to Caputo do postawienia pytania, które zasygnalizowane zostało także przez Derridę (2002, s. 416), pytania zgoła obrazoburczego: czy przykazanie „Nie zabijaj” odnosi się tylko do człowieka?

„Nie zabijaj”, mówi przykazanie. Ale to przykazanie [...] nigdy nie miało obejmować zwierząt. Zwierzęce *flesh* jest *flesh* innego (przez małe „i”), który nie jest Innym (Innym Człowiekiem). „Nie zabijaj – z wyjątkiem zwierząt”. Być może łatwiej zapamiętać to prawo, gdy sformułuje się je afirmatywnie: „Możesz zabijać wszystko – z wyjątkiem Innych Ludzi”. Przy czym dochodzi do tego mały kodycył, niebezpieczny suplement: „a czasem, gdy jest to nieuniknione, możesz zabijać Innych Ludzi” (Caputo, 1993b, s. 197).

Takie pozbawienie zwierzęcia prawa do życia ma oczywiście ważne usprawiedliwienie sakralne. Ale jednocześnie wskazuje na bliskość pomiędzy świętością (*sacrum*) a poświęceniem i ofiarą (*sacrifice*), co przywodzi na myśl jeszcze jedno *pokrewieństwo* etymologiczne: jesteśmy istotami,

które się modlą (*pray*), lecz także polują (*prey*). Ta ekonomia ofiary jest czymś w równym stopniu przynależnym tradycji antycznej, judaistycznej i chrześcijańskiej – tradycji, którą Derrida (1991, s. 113) w pewnym miejscu nazywa „karno-fallogocentryczną”, łatwą do odnalezienia zarówno u Heideggera, jak i u Levinasa, ale także w dyskursie praw człowieka, w znacznej mierze zrodzonym z implikacji myśli Kartezjusza<sup>13</sup>. Stąd zresztą bierze się nieufność Derridy wobec rozszerzania na zwierzęta nowoczesnego pojęcia prawa, doraźnie przynoszącego pozytywne skutki, jednak – w dłuższej perspektywie – stanowiącego „utajony lub domniemany sposób potwierdzenia pewnej interpretacji ludzkiego podmiotu, która miała okazać się dźwignią najgorszej przemocy wobec istot żywych niebędących ludźmi” (Derrida, 2015b, s. 36)<sup>14</sup>.

Rozważania Caputo uprawniają do stwierdzenia, że choć zwierzę nie jest głównym obiektem namysłu hermeneutyki radykalnej, to z pewnością stanowi „widmo” radykalnej inności, nawiedzające ją raz po raz i budzące jej nieufność wobec ograniczania zobowiązania jedynie do wspólnoty ludzkiej (zob. Caputo, 1993b, s. 5), a także skłaniające do przyznania – wbrew Heideggerowi – że zwierzęta również, każde na swój sposób, *ek-sistują* (Caputo, 1993a, s. 126–127), mają więc dostęp do świata wymagający od nas respektu i stawiający przed nami problemy natury zarówno ontologicznej, jak i etycznej.

\*\*\*

Zwierzę jako absolutny Inny – czy to w ogóle możliwe? Z pewnością poruszamy się tu po grząskim gruncie, dotykając granicznych punktów myślenia, granicznych punktów etyki. Potraktować zwierzę jako absolutnego Innego (jakie zwierzę? wszystkie zwierzęta?) – to imperatyw niemożliwy do zrealizowania, onieśmielający swoją radykalnością. Derrida doskonale to wie

<sup>13</sup> Zob. na ten temat np. Taylor 2001.

<sup>14</sup> Stosunek do zwierząt sankcjonowany przez filozoficzną i religijną tradycję kultury zachodniej jest olbrzymim zagadnieniem, którego opracowanie znacznie przekracza ambicje tego artykułu. Jednym z problemów, jakie nieuchronnie się tu nasuwają, jest status „osoby”. Czy „osobą” może być tylko człowiek? Czy istnieją „osoby pozaludzkie”? I – przede wszystkim – czy osiągnięcie przez nie statusu „osoby” byłoby niezbędnym warunkiem możliwości etycznego traktowania zwierząt? Kwestie te podejmują np. David DeGrazia (2011) i Andrzej Elżanowski (2015).

– mówi przecież, że nie wierzy w absolutny „wegetarianizm”, i podkreśla, że „walcząc z tą przemocą [wobec zwierząt – P.S.], należy zdawać sobie sprawę z tego, że nigdy nie dotrze się do końca” (Derrida, 2015b, s. 38, 39). Ale – chciałoby się powiedzieć – właśnie aporetyczność tego imperatywu stanowi wyzwanie albo prowokację, „pro-wokację”, wezwanie, patetyczne i dotkliwe ugodzenie, którego nie sposób zignorować.

„Kwestia zwierzęca” jest bowiem, zawsze już, kwestią gościnności. Przypominają się tu słowa Anne Dufourmantelle: „Bramy piekieł otwierają się wówczas, kiedy idea gościnności ogranicza się do pytania o to, kto na nią zasługuje, a kto nie” – słowa ewokujące, niczym echo, słynne stwierdzenie Theodora W. Adorno: „Auschwitz zaczyna się wszędzie tam, gdzie ktoś patrzy na rzeźnię i myśli: to tylko zwierzęta”<sup>15</sup>. Stwierdzenie obrazoburcze, co do którego można by zgłosić mnóstwo zastrzeżeń, ale które można by jeszcze zradycalizować, zhiperbolizować, jak czyni Derrida, mówiąc o okrucieństwach przemysłowej hodowli zwierząt, która odbywa się tak

[...] jakby, zamiast wrzucać ludzi do pieców albo komór gazowych, doktorzy i genetycy zdecydowali, by za pomocą sztucznego zapłodnienia doprowadzić do przeludnienia i nadprodukcji pokoleń Żydów, Cyganów, homoseksualistów, tak by o wiele liczniejsi i o wiele lepiej wykarmieni mogli zostać przeznaczeni do tego samego piekła o wciąż rosnących rozmiarach (Derrida, 2002, s. 395).

Czym jest ta dekonstrukcyjna „pro-wokacja”? Jest tym, czym sama dekonstrukcja – inwencją, która „powinna wyprodukować rozregulujące instrumentarium, otworzyć przestrzeń perturbacji lub zakłóceń dla wszelkiego, dającego się jej przypisać, statusu”, która „polegałaby [...] na «umiejętności» powiedzenia «przyjdź» i odpowiedzi na «przyjdź» tego, co inne. Czy to w ogóle się zdarza? Nigdy nie wiadomo tego na pewno” (Derrida, 1998, s. 87, 98).

Czy więc odkrywanie zwierzęcości byłoby „odkrywaniem innego”, ergo „odkrywaniem niemożliwego” (Derrida, 1998, s. 104)? Doświadczeniem aporii, które „prowokuje do myślenia samą możliwość tego, co

---

<sup>15</sup> Ale czy chodzi tu tylko o rzeźnię? Czym – wobec tego – byłoby zamykanie zwierząt w klatkach, akwariach, terrariach, boksach, cyrkach? John Berger (1999, s. 38): „Wszystkie miejsca wymuszonej marginalizacji – getta, dzielnice slumsów, więzienia, domy dla obłąkanych, obozy koncentracyjne – mają coś wspólnego z ogrodami zoologicznymi”.

pozostaje jeszcze niemyślne lub nie do pomyślenia, lub też niemożliwe” (Derrida, 1988, s. 130, za: Markowski, 1997, s. 181)? Wynajdywaniem – jak mówi Waldenfels (2009, s. 64) – tego, co odpowiadamy, ale nie tego, *na co* odpowiadamy?

Absolutna inność zwierzęcia byłaby marzeniem o „absolutnej gościnności” (Derrida, 2002, s. 405)<sup>16</sup>, marzeniem o imieniu przyjaciela, „które jest imieniem już nie tylko bliźniego (*prochain*), a być może nie tylko człowieka” (Derrida, 2001, s. 52), o „nie-możliwym” doświadczeniu obcości. Można by powiedzieć, że właśnie w zetknięciu z tą nie/możliwością zwykła hermeneutyka nie wystarcza, że potrzeba tu hermeneutyki radykalnej, dla której stanowi ona najwyższe z wyzwń. I jeśli naprawdę jest ona niemożliwością, to – naprawdę – „trzeba iść tam, dokąd iść nie można”:

Niemożliwe nie jest prostym logicznym przeciwieństwem możliwego, ale ekstremalną nadzieją poza nadzieją, nadzieją przeciw nadziei, wiarą w to, czego nie możemy sobie wyobrazić ani przewidzieć, w *absolutnego innego*, poza jakimkolwiek horyzontem oczekiwań (Caputo, 2000, s. 263).

Nie znajdujemy się tu już na *terytorium* dyskursu filozoficznego. Wkraczamy w przestrzeń myślenia poetyckiego (Derrida, 2002, s. 382–384), w ziemię niczyją (w niczym *posiadaniu*), w etykę poetycką (Caputo, 1993, s. 23).

## Bibliografia

- Agamben, G. (2008). Otwarte (fragmenty). Tłum. P. Mościcki. *Krytyka Polityczna*, 1, 124–138.
- Bednarek, J. (2008). Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu. *Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne*. Pobrane z: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435>.
- Berger, J. (1999). Po cóż patrzeć na zwierzęta? W: J. Berger, *O patrzeniu* (s. 5–39). Tłum. S. Sikora. Warszawa: Aletheia.
- Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas.

<sup>16</sup> Por. też Derrida 2004.



- Caputo, J.D. (1993b). *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1993a). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2000). *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Cavalieri, P. (2011). Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie. W: P. Singer (red.), *W obronie zwierząt* (s. 84–104). Tłum. M. Betley. Warszawa: Czarna Owca.
- DeGrazia, D. (2011). O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens. W: P. Singer (red.), *W obronie zwierząt* (s. 63–83). Tłum. M. Betley. Warszawa: Czarna Owca.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Tłum. J. Bednarek. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Derrida, J. (2009). An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion. *E-Flux, 1*. Pobrane z: <http://www.e-flux.com/journal/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion>.
- Derrida, J. (1991). „Eating Well”, Or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. W: E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject* (s. 96–119). New York–London: Routledge.
- Derrida, J. (2004). Gościnność nieskończona. Tłum. P. Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki, 3*, 257–261.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1998). O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żalobie. Z Jacques’em Derridą rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, 1*, 5–15.
- Derrida, J. (2015a). *O duchu. Heidegger i pytanie*. Tłum. B. Brzezicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2001). Polityka przyjaźni. Tłum. T. Zarębski. *Odra, 7–8*, 46–52.
- Derrida, J. (1992). Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa. W: J. Derrida, *Pismo filozofii* (s. 161–224). Tłum. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse.

- Derrida, J. (2015b). Przemoc wobec zwierząt. Jacques Derrida w rozmowie z Élisabeth Roudinesco. *Znak*, 720, 34–43.
- Derrida, J. (1998). Psyche. Odkrywanie innego. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 81–107). Tłum. M.P. Markowski. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Derrida, J. (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow). *Critical Inquiry*, 28 (2), 369–418.
- Elżanowski, A. (2015). O podmiotach osobowych i nieosobowych. *Znak*, 720, 14–18.
- Foer, J.S. (2013). *Zjadanie zwierząt*. Tłum. D. Dymińska. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Goodall, J. (2010). *Przedmowa*. W: M. Bekoff, *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt* (s. 7–12). Tłum. M. Stasińska-Buczak. Kraków: Znak.
- Haraway, D. (2012). Manifest gatunków stowarzyszonych. W: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów* (s. 241–260). Tłum. J. Bednarek. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Heidegger, M. (2010). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000a). *Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000b). *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa: KR.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN.
- Levinas, E. (1975). Zupełnie inaczej. Tłum. S. Cichowicz, J. Skoczylas. *Teksty*, 3, 93–101.
- Levinas, E. (1991). Pies albo prawo naturalne. W: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* (s. 160–162). Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Aletheia.

- Llewelyn, J. (1991). Am I Obsessed by Bobby? Humanism of the Other Animal. W: R. Bernasconi, S. Critchley (eds.), *Re-reading Levinas* (s. 234–245). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Luijpen, W. (1972). *Fenomenologia egzystencjalna*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Pax.
- Markowski, M.P. (1997). *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz: Homini.
- Mikołajko, Z. (2015). Ty jesteś tym. Ze Zbigniewem Mikołajką rozmawia Justyna Siemienowicz. *Znak*, 720, 6–13.
- O’Connor, N. (1991). Who Suffers? W: R. Bernasconi, S. Critchley (eds.), *Re-reading Levinas* (s. 229–233). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Taylor, Ch. (2001). Oderwany rozum Kartezjusza. W: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (s. 269–296). Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waldenfels, B. (2002). *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. (2009). *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Woźniak, C. (2013). *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

## ANIMAL AS “ABSOLUTE OTHER” – OPENING IM/POSSIBILITY

### Summary

The starting point for consideration is to put the Emmanuel Levinas’s philosophy into question whether the status of “absolute Otherness” may also belong to the Other *other* than man. On the basis of the thought of Levinas it receives a negative response and it is because of his involvement in the so-called anthropological machine (which he shares with Martin Heidegger and some other critics of metaphysics). But it is, however, possible to open the (broadly defined) phenomenological ethical thought drew on the achievements of Levinas to the question of the animal. This attempt might be centered around the proposals of Jacques Derrida, the author of the essay *The Animal That Therefore I Am (More To Follow)*, where he spoke about the singularity of each animal, the problematic status of border between man and animal,

---

and the being-with animals as a full-fledged modality of being. This is a provocative thought which asks us about our attitude to such issues as “responsibility” and “responsiveness”, “carno-phallogocentrism”, or the status of non-human animals. Derrida’s thought is here very close to some kind of phenomenological language, but it is rather the phenomenology of the otherness than the phenomenology of intentional subject. The same phenomenology that we find in Bernhard Waldenfels’s or John D. Caputo’s writing.