

Jacques Derrida

## Zwierzę, którym więc jestem (dalej idąc śladem)

O tym wszystkim wiemy tak dobrze, że nie musimy poświęcać temu więcej uwagi. Jakkolwiek będziemy te zjawiska interpretować, jakiekolwiek praktyczne, techniczne, naukowe, prawne, etyczne czy polityczne konsekwencje z nich wyciągniemy, nikt nie może dzisiaj zaprzeczać *bezprecedensowym* rozmiarom poddaństwa tego, co zwierzęce. Tego rodzaju poddanie, którego historię mamy zamiar interpretować, można nazwać przemocą w najbardziej neutralnym moralnie sensie tego terminu i zaliczyć można do niego nawet przemoc interwencyjną, praktykowaną w niektórych pomniejszych i w żaden sposób nie dominujących przypadkach w służbie lub dla obrony zwierzęcia, ale najczęściej ludzkiego zwierzęcia. Nikt nie może na serio zaprzeczać wyparcia, którego to wymaga. Nikt nie może dłużej na poważnie i uporczywie zaprzeczać, że ludzie robią wszystko, co w ich mocy, by zataić okrucieństwo i ukryć je przed nimi samymi. By zorganizować na globalną skalę zapomnienie, czy też niezrozumienie tej przemocy, którą niektórzy mogliby porównać do najgorszych przykładów ludobójstwa (istnieją także zwierzęce ludobójstwa: ilość gatunków zagrożonych z powodu człowieka zapiera dech w piersiach). Nie należy ani nadużywać figury ludobójstwa, ani zbyt szybko jej się wyzbywać. To bardziej skomplikowane: zniszczenie określonych gatunków rzeczywiście następuje, ale odbywa się poprzez organizowanie i wyzyskiwanie sztucznego, diabelskiego, praktycznie niekończącego się przetrwania w warunkach, które wcześniejsze pokolenia uznałyby za potworne, poza wszelkimi przyjętymi normami życia właściwego zwierzętom, które w ten sposób są eksterminowane środkami przedłużania ich egzystencji czy nawet ich przeludnienia. Wygląda to tak, jakby, przykładowo, zamiast wrzucania ludzi do pieców czy komór gazowych, lekarze (powiedzmy: nazistowscy) i genetycy zdecydowali się na stworzenie nadprodukcji i nadwyżki Żydów, Cyganów i homoseksualistów środkami sztucznego rozrodu, by, będąc coraz bardziej licznymi i lepiej wykarmionymi, mogli zostać przeznaczeni we wciąż wzrastającej liczbie do tego samego piekła, polegającego na poddaniu eksperymentom genetycznym lub eksterminacji gazem czy ogniem. W tych samych rzeźniach. Nie chciałbym wpaść w zbyt ni patos przedstawiając oczywiste dowody, które poddaję tutaj pod rozważę. Każdy doskonale wie, jak przerażająco i odpychająco realistyczny malarz mógłby odmalować obraz przemysłowej, mechanicznej, chemicznej, hormonalnej i genetycznej przemocy, którą człowiek czyni wobec zwierząt od ostatnich dwóch stuleci. Każdy wie, czym stała się produkcja, rozród, transport i rzeź tych zwierząt. Zamiast rzucania wam w twarz tymi obrazami czy budzenia ich w waszej pamięci, czegoś, co byłoby zbyt proste i mogłoby się nie skończyć, pozwólcie mi powiedzieć słowo o tym „patosie”. Jeśli te obrazy są „patetyczne”, skoro wywołują sympatię, dzieje się tak, ponieważ są „patetycznie” otwarte na bezgraniczne pytanie o patos, to, co patologiczne – cierpienie, krzywdę i współczucie – oraz o miejsce, które musi zostać poświęcone na interpretację tego współczucia, dzielenie się tym cierpieniem wśród żywych, o prawo, etykę i politykę, która musi zostać podjęta wobec doświadczenia współczucia. To, co dzieje się od dwóch stuleci, obejmuje nowe doświadczenie tego współczucia. W odpowiedzi na (póki co) niepowstrzymane, a przy tym nierozpoznane rozprzestrzenianie się i zorganizowane wyparcie tego cierpienia, podnoszą się głosy – pomniejsze, słabe, marginalne głosy, niepewne swojego dyskursu, prawa do dyskursu oraz wprowadzenia swojego dyskursu w granice prawa, jako deklaracja praw – by zaprotestować, wzywać (powróćmy do tego) do tego, co nadal prezentuje się w tak problematyczny sposób jako prawa zwierząt, by pobudzić nas do odpowiedzialności i zobowiązań vis-à-vis tego, co żyje, w ogólności, a najbardziej do fundamentalnego współczucia, które, gdybyśmy je wzięli na serio, mogłoby zmienić nawet sam kamień węgielny (sąsiadujący z tym kamieniem węgielnym, którym ja się zajmuję) filozoficznej problematyki zwierzęcia.

Do myślenia nad źródłem i szczytem tego współczucia należy propozycja (sprzed około dwustu lat) Benthama, który, jak wiadomo, samo tradycyjne pytanie o zwierzę w kategoriach zarówno jego najbardziej

wyrafinowanej filozoficznej argumentacji, jak i powszechnie przyjmowanych znaczeń i zdrowego rozsądku. Bentham powiedział coś takiego: istotne jest nie tyle, czy zwierzęta potrafią myśleć, rozumować czy mówić itd., coś, o co wciąż się pytamy (od Arystotelesa do Kartezjusza, od Kartezjusza, zwłaszcza, do Heideggera, Levinasa i Lacana – które to pytanie determinuje tyle innych odnośnych mocy czy możliwości [pouvoirs] i atrybutów [avoirs]: bycia zdolnym, posiadania mocy czy zdolności do dawania, umierania, pogrzebania, ubierania się, pracy, wymyślania technik itd., moc, która mieści się w posiadaniu takiej czy innej umiejętności, takiej a takiej m, jako istotowego atrybutu). W ten sposób ważne staje się pytanie nie o to, czy zwierzęta są zo on logon echon, czy potrafią mówić lub rozumować dzięki tej zdolności lub atrybutowi logosu, zdolności-posiadania logosu, zdatości do logosu (z tego powodu logocentryzm jest przede wszystkim tezą dotyczącą zwierząt, zwierząt pozbawionych logosu, pozbawionych zdolności-posiadania-logosu. Taka właśnie jest teza, pozycja, założenie utrzymywane od Arystotelesa do Heideggera, od Kartezjusza do Kanta, Levinasa i Lacana). Pierwszym i decydującym pytaniem powinno być raczej, czy zwierzęta mogą cierpieć.

„Czy one cierpią?” – pyta Bentham, prosto, lecz tak wymownie.

Gdy tylko formuła zostaje ustalona, forma tego pytania zmienia wszystko. Nie dotyczy ono już po prostu logosu, dyspozycji czy całej konfiguracji logosu, posiadania go czy nie. Nie dotyczy także, bardziej źródłowo, *dynamis* czy *hexis*, owego posiadania czy sposobu bycia, owego habitus, który nazwać można umiejętnością lub też „możliwością”, zdolnością-posiadania albo mocą, jaką się posiada (jako moc rozumowania, mówienia i wszystkiego, co z tego wynika). Kwestia ta jest zakłócana przez określoną *pasymność*. Daje świadectwo ujawniające się już jako pytanie odpowiedzi, która poświadcza cierpliwość, pasję, nie-bycie-zdolnym. Słowo móc [pouvoir] zmienia tutaj sens i znak, gdy tylko zapyta się „Czy one mogą cierpieć?”. Od tego momentu zaczyna się chwiać. Tym, co ważne w pochodzeniu tego pytania, jest nie tyle idea, do której odnosi się zdolność do posiadania czy działania (mówienia, rozumowania itd.), ale to, co wzbudza je ku samozaprzeczeniu - powiązemy to z auto-biografią. „Czy mogą cierpieć?” odpowiada pytaniu „Czy mogą *nie* móc?” Jednak czym jest owa niemożność [*impouvoir*]? Co z cierpielnością wynikającą z tej niemożności? Czym jest ta niemoc w sercu mocy? Jaka jest jej jakość lub modalność? Jak powinno się ją brać po uwagę? Jakie prawo powinno się z nią wiązać? Do jakiego stopnia to nas dotyczy? Bycie zdolnym do cierpienia nie może być już dłużej uważane za moc. To możliwość pozbawiona mocy, możliwość niemożliwego. W tym miejscu napotykamy na śmiertelność, jako najbardziej radykalny sposób myślenia skończoności, którą dzielimy ze zwierzętami. Śmiertelność, która należy do samej skończoności życia, doświadczenia współczucia, możliwości dzielenia możliwości niemocy, możliwości niemożliwości, udręka cierpielności i cierpielność tej udręki.

Razem z pytaniem „Czy one mogą cierpieć?” nie podważamy fundamentu niewątpliwej pewności, której można poszukiwać na przykład w cogito, w *Je pense donc je suis* [myślę, więc jestem]. Jednak z innej perspektywy, tym samym pokładamy naszą nadzieję w instancji, która jest tak samo radykalna, chociaż istotowo inna: czyli w tym, co jest nieodparte [undeniable]. Nikt nie może zaprzeczyć cierpieniu, strachowi lub panice, terrorowi czy trwodze, które mogą dotknąć niektóre zwierzęta, a której my, ludzie, możemy poświadczyć (sam Kartezjusz, jak zobaczymy, nie posunął się do twierdzenia, że zwierzęta są nieczule na cierpienia). Niektórzy wciąż będą próbować (to inna rzecz, do której dojdziemy), zaprzeczać prawu do nazywania tego *cierpieniem* czy *udręką*, słowami czy koncepcjami, które wciąż miałyby być zarezerwowane dla człowieka i dla *Dasein* w wolności jego bycia-ku-śmierci. Będziemy mieli powód, by przyjrzeć się temu dyskursowi później. Ale na razie zauważmy następującą rzecz: odpowiedź na pytanie „Czy mogą cierpieć?” nie pozostawia miejsca na wątpliwości. W rzeczywistości nigdy nie pozostawiała miejsca na wątpliwości. Dlatego doświadczamy jej nie jako niewątpliwą - ona poprzedza i jest starsza niż to, co niewątpliwe. Bez wątplenia jest w nas możliwość poddania się fali współczucia, nawet jeśli zostanie źle zrozumiana, stłumiona lub wyparta, wystawiona na atak. Przed tą nieodpartością tej odpowiedzi (tak, cierpią, tak jak my, którzy cierpimy za nich i razem z nimi), przez odpowiedzią, która poprzedza wszystkie pytania, naruszone zostają grunt i fundament problemu. Być może traci całe zabezpieczenie, ale w każdym razie nie trwa dłużej na starym, zapewne naturalnej (grunt) lub historycznej i uczynionej ręką człowieka (fundament) podstawie. Dwa stulecia, do których odnosiłem się nieco przypadkowo, by umiejscowić terażniejszość w kategoriach tradycji, były czasem nierównej walki, wojny (której nierównowaga może któregoś dnia zostać odwrócona) między tymi, którzy niszczą nie tylko życie zwierząt, lecz również współczucie, oraz tymi, którzy apelują, by dać nieodparte świadectwo tej krzywdzie.

Wojna toczy się o krzywdę. Ta wojna jest prawdopodobnie ponadczasowa i, tu czas na moją hipotezę, przechodzi właśnie przez fazę krytyczną. Przechodzimy przez tę fazę - a ona przechodzi przez nas. Myśleć

wojnę, którą, jak się okazuje, toczymy, to nie tylko obowiązek, odpowiedzialność czy zobowiązanie. To także konieczność, przymus, przed którym, czy tego chcemy, czy nie, bezpośrednio lub pośrednio, nikt nie może uciec. Teraz bardziej niż kiedykolwiek. Mówię „myśleć” wojnę, ponieważ uważam, że dotyczy ona tego, co nazywamy „myśleniem”. Zwierzę patrzy na nas, a my jesteśmy przed nim nadzy. Myślenie być może zaczyna się tutaj.

Tutaj, w perspektywie innej tezy, kryje się *druga hipoteza*, którą, jak myślę, powinniśmy od razu uchwycić. Dotyczy ona, czy też wprowadza w ruch, logikę ograniczenia. Bylbym zatem skłonny do wpisania przedmiotu tej pracy w serię trzech konferencji, które, poczynawszy od *Kresu człowieka*, poprzez *Przekraczanie granic*, były poświęcone odpowiednio *transgresalnemu*, jeśli nie transgresywnemu doświadczeniu *graniczności*. Pozwólmymu temu słowu na zachowanie zarówno ogólnego, jak i ścisłego znaczenia: jako to, co właściwe ograniczeniom, ale również to, co karmi, jest karmione, znajduje się pod opieką, jest wychowywane i kształcone, kultywowane na krawędziach ograniczenia. W semantyce *trepho*<sup>-</sup>, *trophé*<sup>-</sup> lub *trophos* powinniśmy znaleźć wszystko, czego potrzebujemy do mówienia o tym, o czym powinniśmy mówić w ciągu tych dziesięciu dni poświęconych autobiograficznemu zwierzęciu: karmienie, jedzenie, pielęgnowanie dzieci, rozmnażanie się, potomstwo, opiekę i utrzymanie zwierząt, kształcenie, wychowanie, kulturę, życie i pozwalanie, by żyć, dając żyć, być karmionym, rosnać autobiograficznie. Zatem moim tematem jest *graniczność*. Nie tylko dlatego, że będę mówił o tym, co kielkuje, czy też rośnie na granicy, wokół granicy, poprzez utrzymywanie granicy, ale również co odżywia granicę, generuje ją, wznosi i komplikuje. Wszystko, co powiem, będzie z pewnością opierało się nie na zacieraniu granicy, ale mnożeniu jej figur, komplikowaniu, zagęszczaniu, delinearzacji, zaginaniu i dzieleniu linii przez samo jej wzrastanie i powielanie. Co więcej zakładanym pierwszym albo dosłownym sensem *trepho*<sup>-</sup> jest: przekształcać przez zagęszczenie (na przykład tak, jak przy zsiadaniu się mleka). W żaden sposób nie będzie to oznaczało kwestionowania, nawet w najmniejszym stopniu, granicy, której zawzięcie się opieramy - między człowiekiem z kapitałem C [M] i zwierząt z kapitałem Z [A]. Nie nastąpi tutaj frontalny czy antytetyczny atak na tezę filozoficzną lub zdroworoządkową, na której wspiera się relacja do jaźni, przejawianie się jaźni ludzkiego życia, autobiografia rodzaju ludzkiego, cała historia jaźni, którą człowiek sobie opowiada, będącą, należy o tym powiedzieć, tezą na temat granicy jako pęknięcia lub przepaści między tymi, którzy mówią „my ludzie”, „ja, człowiek”, a tym, co ów człowiek pomiędzy tymi, którzy mówią „my”, *nazywa* zwierzęciem lub zwierzętami. Nie odważę się, by nawet przez chwilę spierać się z tą tezą, podobnie jak z zerwaniem, przepaścią między „ja-my” i tym, co *nazývamy* zwierzętami. Założenie, że ja albo ktokolwiek inny w tej materii mógłby ignorować to zerwanie, przepaść, oznaczałoby przede wszystkim ślepotę na oczywiste fakty, a biorąc pod uwagę mój skromny przypadek, równałoby się zapomnieniu o wszystkich dawanych przeze mnie bez wytchnienia znakach mojej uwagi wobec różnicy, różnic, niejednorodności i głębokich pęknięć wbrew temu, co jednorodne i ciągle. Nigdy nie wierzyłem w jakąkolwiek jednorodną ciągłość między tym, co *samo* nazywa się człowiekiem, a tym, co *on* nazywa zwierzęciem. Nie zamierzam tego czynić również teraz. Byłoby to gorsze od lunatykowania i wprost idiotyczne [*be'te*]. Założenie tak głupiej luki w pamięci lub popadnięcie w tak naiwne niezrozumienie głębokiego zerwania, niezależnie od przyczyny lub intencji, nie miałoby nic wspólnego z przedmiotem naszego zainteresowania. Gdy ta przyczyna lub intencja szuka zysku, tam, gdzie podejrzewa po prostu biologiczny kontinuum, którego złowrogich konotacji jesteśmy w pełni świadomi, lub, bardziej ogólnie, zysku z podejrzewanego genetycyzmu, który chciałoby się wiązać z tym swawolnym oskarżeniem o kontinuum, to w tym momencie przedsięwzięcie staje się pod każdym względem tak dziwne, że nie zasługuje (ani ja nie uważam, by było to potrzebne) jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia z mojej strony. Wszystko, co zasugerowałam do tej pory, i każdy argument, który dziś przedstawię, nieublaganie stoi w opozycji do tępego narzędzia, którym jest tego rodzaju zarzut.

Nic nie zyskamy debatując nad nieciągłością, zerwaniem czy nawet przepaścią między tym, którzy nazywają siebie ludźmi i tym, co tak zwani ludzie nazywają zwierzęciem. Wszyscy muszą się z tym zgodzić - taka dyskusja jest z góry zamknięta. By myśleć inaczej, trzeba byłoby być głupszym niż jakiegokolwiek zwierzę [*plus be'te que les be'tes*]. Nawet zwierzęta o tym wiedzą (spytajcie osła lub barana należącego do Abrahama albo jedno z żywych zwierząt, które Abel złożył Bogu: wiedzą, co się z nimi stanie, gdy ludzie mówią „Tutaj jestem” do Boga, następnie zgadzają się, by poświęcić siebie, uświęcić ich ofiary lub by przebaczyć). Warto podjąć dyskusję, o ile jest to kwestia określenia liczby, formy, sensu lub struktury, rozwarstwionej konsystencji, przepastnej granicy, krawędzi, wielorakiego i wielokrotnie załamującego się pogranicza. Dyskusja staje się interesująca, gdy, zamiast pytać, czy istnieje granica wytwarzająca nieciągłość, zastanowimy się, czym staje się granica, gdy okazuje się przepaścią, gdy pogranicze nie stanowi

już jednej, niepodzielnej linii, lecz linię wielokrotnie podzieloną wewnątrz. Gdy, wreszcie, nie można jej śledzić, zobiektywizować albo policzyć jako jedną i niepodzielną. Jakie są krawędzie granicy, która rośnie i zwielokrotnia, żywiąc się przepaścią? Moja teza ma trzy wersje:

1. To przepastne zerwanie nie opisuje dwóch krawędzi, jednoliniowej i niepodzielnej linii posiadającej dwie krawędzie - Człowieka i Zwierzę w ogóle.

2. Wielokrotne i heterogeniczne brzegi tego przepastnego zerwania mają swoją historię. W perspektywie makro- i mikro- ta historia, której daleko domknienia, przechodzi obecnie przez najbardziej niezwykłą fazę, w której obecnie się znajdujemy i dla której nie mamy porównania. Rzeczywiście, można mówić tu o historii, historycznym momencie czy fazie, jedynie z jednej z krawędzi wspomnianego zerwania, krawędzi antro-po-centrycznej subiektywności, która jest opowiadana czy pozwala historii być opowiedzianą o niej - autobiograficznie, jako historię jej życia, którą można zatem nazwać *Historią*.

Poza krawędzią *tak zwanego* człowieka, lecz bynajmniej nie po prostu po stronie przeciwnej, bardziej niż ze „Zwierzęciem” czy „Zwierzęcym Życiem” mamy do czynienia z heterogeniczną wielością tego, co żyje, lub bardziej precyzyjnie (ponieważ powiedzenie „tego, co żyje” już oznacza za dużo lub za mało), wielość organizacji stosunków między żywym i martwym, stosunków organizacji lub jej braku między królestwami, które coraz trudniej oddzielić za pomocą figur organicznego i nieorganicznego, życia i/lub śmierci. Te relacje są od razu splątane i głębokie, dlatego nigdy nie mogą być całkowicie zobiektywizowane. Nie pozostawiają miejsca na jakiegokolwiek prostą eksterioryzację jednego na drugie. Wynika stąd, że nigdy nie będzie miało się prawa do ujmowania zwierząt jako gatunków rodzaju, który można by nazwać Zwierzęciem bądź zwierzęciem w ogóle. Za każdym razem, gdy mówi „się” „Zwierzę”, filozof czy ktokolwiek inny stwierdza „Zwierzę” w liczbie pojedynczej i bez dalszych ceregieli, chcąc w ten sposób nazwać każdą żyjącą istotę nie-człowiekiem (człowiek jako racjonalne zwierzę, jako zwierzę polityczne, mówiące zwierząt, *zōon logon echon*, człowiek, który mówi „ja” i uważa siebie za podmiot sądu, które wypowiada na temat wspomnianych zwierząt itd.). Za każdym razem, gdy podmiot tego sądu, owo „się”, „ja”, tak czyni, okazuje *ośli upór* [be^tise]. Obwieszcza bez obwieszczania o tym, oświadcza, podobnie jak oświadcza się o chorobie na podstawie symptomów, przedstawia dla diagnozy sąd „Okazuje ośli upór”. I to „okazuje ośli upór” ma potwierdzać nie tylko nieobwieszczaną zwierzęcość, ale jego współudział, ciągle i zorganizowane zaangażowanie w istną wojnę gatunków. Takie są moje hipotezy w świetle tez o zwierzęciu, zwierzętach, słowach *zwierzę* [zwierzę] bądź *zwierzęta* [animaux].

Tak, zwierzę - cóż to za słowo!

*Zwierzę* jest nazwą, do nadawania której ludzie sami nadali sobie prawo. Okazuje się, że ludzi przekazują sobie to słowo, ale tak, jak gdyby otrzymali je jako dziedzictwo. Przekazują sobie to słowo, by wpędzić do zagrody ogromną liczbę żywych istot za pomocą jednej idei, którą nazywają „Zwierzęciem”. Przekazują sobie to słowo, a jednocześnie przypisują je sobie, zastrzegają dla ludzi prawo do niego, do nazywającego miana [nom], orzeczenia, atrybutu, języka, w skrócie - właśnie do tej rzeczy, której w pytaniu inni będą pozbawieni, ci, którzy są zagradzani na ogromnym terytorium bestii: Zwierzę. Wszyscy filozofowie, którym będziemy się przyglądać (od Arystotelesa do Lacana, włączając Kartezjusza, Kanta, Heideggera i Levinasa), wszyscy oni powtarzają tę samą rzecz: zwierzę jest pozbawione języka. Lub, dokładniej, odpowiedzi, która mogłaby zostać precyzyjnie i rygorystycznie odróżniona od odruchu; prawa i mocy, by „odpowiedzieć”, a tym samym tak wielu innych rzeczy, które mają być właściwe człowiekowi.

Ludzi są przede wszystkim tymi żywymi istotami, które nadali sobie słowo, pozwalające im na mówienie o zwierzęciu jednym głosem i określanie go jako jeden byt, który pozostaje bez odpowiedzi, bez słowa, którym mógłby odpowiedzieć.

Ten występki został popełniony dawno temu i z dalekosiężnymi konsekwencjami. Wywodzi się on z tego słowa, czy raczej towarzyszy słowu *zwierzę*, które ludzie obrali sobie jako początek ludzkości i nadali dla identyfikacji, aby być rozpoznawanymi i być tym, czym mówią, że są - a mianowicie ludźmi, zdolnymi do repliki i odpowiedzi w imieniu ludzi.

Chciałbym spróbować opowiedzieć o określonym błędzie bądź zlu, które wywodzi się z tego słowa, zaczynając od wybelkotania niektórych chimerycznych aforyzmy.

Zwierzę, którym jestem (podążając za nim) - czy ono mówi?

To pytanie nietknięte, dziewicze, nowe, wciąż mające nadejść, zupełnie nagie.

Język jest bowiem taki, jak pozostałe rzeczy - nie wystarczy o nim mówić.

Od chwili pierwszego pytania powinniśmy móc wywęszyć ślad faktu, że to zwierzę zdaje się mówić po francusku i z tego powodu jest nie mniej uparte. „Zwierzę, którym jestem (podążając za nim) - czy ono

mówi?”. Ten zwrot może być pułapką [dosł. fintą], podobnie jak przejście z „ja” na „to”. Pytanie może być podstępem bądź fortelem, w rodzaju tego, co po angielsku nazywa się pytaniem retorycznym, na które odpowiedź jest już ustalona. Kwestia bardzo szybko stanie się kwestią odpowiedzi i niewątpliwie postaram się zaznaczyć, że nie da się poruszyć zagadnienia zwierzęcości zwierzęcia bez pytania o odpowiedź i o to, co właściwie oznacza *odpowiadanie*. I co oznacza *bycie zatarłym*. Jak zobaczymy, nawet ci, którzy od Kartezjusza po Lacan, przyznawali zwierzęciu jakąś predyspozycję do dawania znaków i komunikacji, zawsze zaprzeczali jego zdolności do *odpowiadania* - do *udawania*, kłamstwa, do *zakrycia swoich śladów* bądź ich *wymazania*.

Ale bez względu na to, czy jest to fikcja, kiedy pytam „Zwierzę, którym jestem - czy ono mówi?”, to w tym momencie pytanie wygląda na podpisane, przypieczętowane przez kogoś.

Co zostaje przypieczętowane? Jakie roszczenie to oznacza? Pretekst czy nie, co zdaje się tłumaczyć?

Czym jest to zwierzę, czym dla mnie będzie, czym byłoby, chciałoby lub mogłoby być - jest tym, (za) czym jestem (podążający).

Lecz jeśli powiem, że *jestem (podążający za) nim* po francusku, w tym i w żadnym innym języku, który bardziej niż być narodowym idiomem, chciałby przypominać o nieredukowalnej wieloznaczności, o której będę miał więcej do opowiedzenia, to sygnatura zwierzęcia wciąż jeszcze byłaby w stanie zatrzeć lub zakryć jego ślady. Czy też - bardziej od pozwalania im na bycie zatarłymi - byłaby niezdolna do zapobiegnięcia ich zatarciu. I właśnie ta możliwość śledzenia, zacierania czy zaszyfrowania jego sygnatury, pozwalająca jej na przepadnięcie, ma głębokie konsekwencje. Posiadanie czy nieposiadanie śladów do czyjejś dyspozycji, możliwość ich zatajenia [*brouiller*] lub zatarcia, w taki sposób, że niektórzy (człowiek, na przykład) mogą, a inni (na przykład zwierzę, według Lacana) nie są do tego zdolne, nie ustanawia wiarygodnej alternatywy definiującej niepodzielną granicę. Będziemy mieli jeszcze okazję, by powrócić, kierując się tymi krokami i śladami. Fakt, że ślad może w każdej chwili zostać zatarły, i to na zawsze, w żaden sposób nie oznacza - i na tym polega decydująca różnica - że ktoś, człowiek *lub* zwierzę, kładę na to nacisk, *jest w stanie z własnej woli* wymazać swoje ślady.

Zatem jest to kwestia słów. Nie jestem pewien, czy moje pierwsze kroki w tym, co do was mówię, wyrażają coś ambitniejszego niż badanie języka w trakcie swego rodzaju chimerycznego, eksperymentalnego ćwiczenia lub testowania świadectwa. Tylko po to, by się przekonać. Możemy zachowywać się tak, jakbym starał się po prostu zanalizować pewne dyskursywne modalności bądź użycia - w celu ich przetestowania i zobaczenia, śledzenia wzrokiem tego, co z nich wyniknie - które *oni* (nalegam na owo „oni”), *ludźmi*, czynią niektórymi słowami, albo, co widać od jakiegoś czasu, jakbym próbował śledzić, wywahać, tropić i podążać za niektórymi racjami, które przywołują, by z taką pewnością korzystać ze słów takich jak *zwierzę* i *ja* - z których przez tę chwilę korzystamy razem z nimi.

Będzie nam towarzyszył krytyczny niedosyt - z pewnością w jakimś stopniu sporne pozostanie wszystko, co będę rozwijać. Po raz kolejny będziemy się koncentrować na użyciu w liczbie pojedynczej, na ogólnym pojęciu „Zwierzę”, jakby wszystkie żyjące nieludzkie istoty mogły zostać ogarnięte zdroworozsądkowym sensem „powszedniego zjawiska”, „Zwierzęcia”, czymkolwiek okażą się przepastne różnice i strukturalne granice, które oddzielają, w samej istocie ich bytu, wszystkie „zwierzęta” - to nazwa, którą powinniśmy utrzymać się znakach cudzysłowu. W tej wszechobejmującej idei, w rozległym legowisku zwierzęcia, w ogólnej jednostkowości, w ścisłychchramach zaimka określonego („to oto Zwierzę” [the Animal], a nie „zwierzęta”), niczym w dziewiczej puszczy, zoo, terenie polowań czy łowów, wybiegu dla koni lub rzeźni, przestrzeni udomowienia, znajdują się *wszystkie żywe istoty*, w których człowiek nie dostrzega swoich towarzyszy, sąsiadów czy braci. Dzieje się tak z powodu nieskończonej przestrzeni, która oddziela jaszczurkę od psa, pierwotniaka od delgina, rekina od baranka, motyla od szympansa, wielbłąda od orla, wiewórkę od tygrysa, słonia od kota, mrówkę od jedwabnika bądź jeża od echidny. Zarzucę tę terminologię i przywołam Noego, by upewnić się, że nikt nie pozostał na arce.

Ponieważ dotarłem do momentu nakreślenia taksonomii, wybaczenie brak należytej skromności w wyznaniu, które nastąpi. Nie będzie ono *otobiographical*, jak starałem się to czynić przy wcześniejszej okazji, mając na uwadze ucho nietzscheańskie, chociaż sam Nietzsche, podobnie jak Kafka, jest bardziej niż ktokolwiek inny [s'y entend comme pas un] wyczulony na kwestię zwierząt. Zamiast tego zajmę się *zootobiografią*. Ta zooauto-bio-biblio-grafia będzie krótka. Pozwalam sobie, czy też ograniczam się z taką pobłażliwością ze względu na efekt pamięciowy i nazwę naszego spotkania: „Autobiograficzne Zwierzę”. Okażę tę pobłażliwość zanim zajmę się już w innym trybie tym, co wiąże historię „ja jestem”, autobiograficzną i autodeiktyczną relację do jaźni jako „ja”, z historią „Zwierzęcia”, ludzkiej idei zwierzęcia. Dzisiaj bowiem chciałbym odejść od siebie i nakreślić dalsze kroki. To znaczy, że obejdzie się

bez zbędnej retrospekcji i nie będę wracał do argumentów typu teoretycznego, filozoficznego czy też sformułowanych stylu, który można nazwać dekonstrukcjonistycznym. Argumentów, które od bardzo długiego czasu, a właściwie od kiedy zacząłem pisać, jak wierzę, dedykowałem kwestii życia oraz żyjącego zwierzęta. Było to dla mnie zawsze najważniejszą i decydującą kwestią. Bezpośrednio lub pośrednio odnosiłem się do tego tysiące razy w lekturach *wszystkich* filozofów, którym poświęcałem uwagę, począwszy od Husserla i koncepcji racjonalnego zwierzęcia, życia bądź transcendentnego instynktu, który znajduje się w samym sercu fenomenologii (lecz, paradoksalnie, jeśli chodzi o zwierzę, Husserl, podobnie jak Hegel, nie jest najbardziej „kartezjańskim” z filozofów, o których później będę mówił). Zbliżając się do filozoficznej autobiografii, prześledzenia moich kroków na ścieżkach filozofii, wciąż mógłbym, czy nawet powinienem, podjąć anamnetyczną interpretację wszystkich *moich* zwierząt. Na pewno nie tworzą one rodziny, ale są stworzeniami [be^tes], (za) którymi byłem (podążający) od samego początku, przez dziesięciolecia, od jednej dziesięciodniowej konferencji do następnej. Nie zrobię tego z powodu skromności i dyskrecji oraz dlatego, że było ich zbyt wiele. Mogłoby to nie mieć końca i być może odebrano by to jako niestosowne w tym szacownym miejscu [salon]. Wciąż jednak uważam, że powinienem otworzyć inne drogi, być może dwie, dla każdego, kto mógłby chcieć retrospektywnie wziąć udział w tych badaniach. Uczynię to w zwięzły sposób, ograniczając się ściśle do tematu naszej konferencji.

Z jednej strony moje zwierzęce figury mnożą się, zyskują na wyrazistości i widoczności, stają się aktywne, roją się, mobilizują, otrzymują motywacje, poruszają się i są poruszane tym bardziej, im bardziej moje teksty stają się jawnie autobiograficzne i częściej są wypowiedzane w pierwszej osobie.

Powiedziałem właśnie „zwierzęce figury”. Te zwierzęta są bez wątpienia czymś innym niż figury czy postaci w bajce. Myślę, że jedną z najwyraźniejszych metamorfoz figuralnego, a ściślej zwierzęcej figury, w moim przypadku można znaleźć w *Białej mitologii*. Rzeczywiście, ten esej podąża śladem tropów i retoryki, wyjaśniania idei za pomocą metafor, snuje się wokół języka zwierząt, między Arystotelesem, który odrzucał język, słowo i *mimesis* zwierząt, a Nietzschem, który, jeśli można tak powiedzieć, „reanimalizuje” genealogię tej idei. On, który parodiował Ecce homo, chce nas znów nauczyć śmiechu poprzez spiskowanie, do pewnego spotkania, jak wpuścić wszystkie swoje zwierzęta w obręb filozofii. Śmiać się i płakać, bo, jak wiadomo, był wystarczająco szalony, by płakać w związku ze [aupre w de] zwierzęciem, przed oczyma konia lub przy jego policzku. Czasami wyobrażam sobie, że widzę go, jak przyzywa tego konia na świadka, przede wszystkim świadka jego współczucia. Wyobrażam sobie, że widzę, jak tuli jego głowę w rękach.

Troszczę się o zwierzęta. Zarówno w formie figury, jak i poza nią. Rozmnażają się, wrywają się ku mnie coraz intensywniej wraz z tym, jak moje teksty wydają się bardziej autobiograficzne (a przynajmniej tak chciałbym wierzyć).

To oczywiste. Nawet nieco zbyt oczywiste, poczynając od końca - zakończenia *Własnego jedwabnika* [*A Silkworm of One's Own*], opublikowanego w tym roku. Już w ilustracjach *Sokratesa i Platona* w Bodleian Library, zwierzęta pojawiają się na każdej stronie, jak mówi sygnatariusz jednej z pocztówek z lipca 1979, „jak wiewiórki”, „wiewiórki” „w lesie”. Podobnie jest w przypadku małpy w *Ręce Heideggera* - bierze, chwytą, lecz nie będzie w stanie dawać czy przywitać się, a a już na pewno myśleć tak jak Mistrz Heidegger. *Jeż z Czym jest poezja?*, listu napisanego w pierwszej osobie, nosi wśród swoich igiel, oprócz innych rzeczy, dziedzictwo części mojego imienia. Którym podpisane są *Fourmis* [Mrówki] w *Lectures de la différence sexuelle* [Wykładach o różnicy seksualnej].

Z drugiej strony pragnę na marginesie zauważyć, że z niemal wszystkimi z tych zwierząt, w sposób mniej lub bardziej celowy, spotykam się na progu różnicy płci. Ściślej rzecz biorąc, na progu różnic płciowych, które w niemal wszystkich wielkich filozofujących rozprawach przeważnie są trzymane w tajemnicy. Otwarcie, na progu różnic seksualnych, w samej rzeczy było śladem pozostawionym przez jeża i (wbrew gramatyce) męską mrówkę, lecz jeszcze bardziej w najnowszym tekście, gdzie ściśle przynależy do kwestii nagości, zasłoniętej lub nie, myślenia tego, co jest nagie, wedle słów tekstu, jak robak, *Własny jedwabnik*. Od początku do końca ten trzykrotny dziennik opowiada o wieloznaczności doświadczenia seksualności jako jego narodzinach. Zajmuje się zasłoną skromności i prawdy, przypominając jednocześnie jedno z zootobiograficznych źródeł mojego bestiariusz. Po zauważeniu, że „nie można było rozpoznać narządu płciowego”, dziecko przypomina:

Rzeczywiście było tam coś jak brązowe usta, ale nie może rozpoznać w nim otworu, którego można się było domyślać jako źródła jedwabiu, owego mleka, które staje się nicią, włókna przedłużającego ich ciała i przez jakiś czas do niego przymocowanego: to wytłoczona ślina z najwspanialszej spermy, błyszcząca i lśniąca, cud kobiecej ejakulacji, który rozbłyskuje i który mógłbym spijać moimi oczami... Samo-wyparcie tej drobnej fantazji na temat penisa - erekcja czy opadanie wzvodu? Mógłbym obserwować niewidzialny postęp tkania, tak ostrożnie, jakbym miał właśnie natknąć się na tajemnicę cudu, tajemnicę tej tajemnicy, tam, na nieskończone oddalenie zwierzęcia, niewinnego członka, tak obcego, a przy tym tak bliskiego w swoim niepomiarowym dystansie.

Później dziecko kontynuuje: „wirowanie jego rodowodu, synów i córek - poza jakąkolwiek różnicą seksualną czy raczej dualizmem płci, a nawet poza jakimkolwiek łączeniem się w pary. Na początku był robak, który był i nie był płcią, dziecko widziało to wyraźnie. Być może była płeć - ale która? Rozpoczął się jego bestiariusz”.

Istnieje rytmiczna różnica między erekcją a opadaniem wzvodu. Bez wątpienia w tym tkwi sedno tematyki, którą tutaj omawiamy, a mianowicie w uczuciu wstydu, związanym z pozycją pionową - stąd wzgląd na erekcję w ogóle, nie tylko falliczną - i byciem twarzą w twarz. Pozwólmy, by ta uwaga - szczególnie o roli odgrywanej przez różnicę seksualną w kwestii wstydu - została omówiona później: Dlaczego mężczyzna miałby być w tym samym momencie *bardziej i mniej* skromny niż kobieta? Czym musiałby być wstyd w kategoriach owego „w tym samym momencie” z „bardziej czy mniej”?

Przywołując coraz więcej moich niedawnych zwierzęcych tekstów lub tych z przeszłości, czerpię inspirację z tytułu naszego programu. Istotnie ten tytuł zobowiązuje nas do skrzyżowania zwierzęcia z autobiografią. Dlatego przyznaję się do mojej dawnej obsesji osobistego i w pewien sposób utopijnego bestiariusza. Pojawiła się ona bardzo wcześnie: szalony projekt ustanowienia wszystkiego, myśli bądź pisma, w zoosferze, marzenie o absolutnej gościnności i nieskończonym przyswojeniu. Jak przyjąć albo uwolnić tak wiele zwierząt- słów [*animots*] *bez mo?* We mnie, dla mnie, takich jak ja? To oznaczałoby jednocześnie coś więcej i mniej niż bestiariusz. Nade wszystko należało unikać bajek. Znamy historię fabularyzacji i tego, jak okazuje się ona antropomorficznym osławianiem, moralizatorskim poddaniem, udomowieniem [domestykacja]. Zawsze był to dyskurs człowieka, o człowieku, wprawdzie o zwierzęcości człowieka, ale dla i w człowieku.

Zamiast rozwijać ten bajeczny bestiariusz, nadałem sobie hordę zwierząt w lesie moich własnych znaków i wspomnień mojej pamięci. Bez wątpienia zawsze myślałem o takim towarzystwie, na długo przed nadejściem niezliczonych stworzeń, które teraz zaludniają moje teksty. Na długo przed (męską) mrówką, jeżem wczorajszym jedwabnikiem, na długo przed pajakiem, pszczołą, węzem z *Freuda i sceny pisma* (*Pismo i różnica*) czy *Białej mitologii* (*Marginesy filozofii*), na długo przed wilkami Człowieka Wilka z *Fors* (przedmowa do *The Wolf Man's Magic Word* Nicolasa Abrahama i Marii Torok), na długo przed koniem z *Ostróg*, a zwłaszcza koniem Kanta, o którym mowa jest w *Parergonie* (*Pravda malarstwa*), dotyczącym jego teorii wolności i względnego piękna, które, w odróżnieniu od ptaków czy skorupiaków, jest „kłopotliwe” [*bothersome*] (teoria zostaje usidlona przez tego konia, bez względu na to, czy postrzega się go jako dzikiego, czy usidłego, wykorzystanego, oswojonego, „dokończonego” przez człowieka, przez podmiot estetycznych i teleologicznych sądów; niesiona przez jenneta [*genet*], hiszpańskiego konia, który pędzi poprzez *Glas*. Co więcej, koń z *Parergonu* zostaje porównany do byczka, owcy, świni, osła. Był jeszcze inny osioł, osioł mnóstwa odwołań do afirmującego *Ja, ja*, towarzyszącemu śladom Zaratusztry), na długo przed kretem z, być może, nie pamiętam, *Widm Marksa*, na długo przed zającem Floriana i czarnym labędziem Kanta z *Polityki przyjaźni*, jak również przed tym, co w sekrecie nazywam „moimi przyjaciółmi ptakami” z Laguna Beach z *Circumfession*, gdzie przywróciłem na scenę białe kury poświęcone w *Parde's* podczas Dnia Prześladowania z mojego algijskiego dzieciństwa, a nawet przed rybą z „R” z *Pravdy malarstwa*, która igra z „I” za pomocą „Ich” z „Ichtus” [gr.], „Isza” i „Iszy” [hebr.], przekreślona Khi za pomocą chiazmu i pewnej Chimery, której imię zostaje rozłożone w *Glas*, gdzie pewien orzeł szybuje nad dwiema kolumnami, na długo przed wszystkimi martwymi-żywymi wirusami, nierozstrzygalnie zawieszonymi między życiem a śmiercią, między zwierzęcym a wegetatywnym, które powracają zewsząd, by nawiedzać i prześladować moje pisanie, na długo przed wspomnieniem wszystkich zwierząt Nietzschego w *Ostrogach*, jak również w *Otobiografiach*, włączając pewnego „psa-hipokrytę” (Kościół) i ucho „psa fonograficznego”, na długo przed zooliteraturą Ponge’a w *Signsponge* (jaskółki, krewetki, ostrygi), na długo przed samą gąbką [*sponge*], tym morskim zoofitem, który jest niesłusznie uważany za roślinę i o którym mówiłem w tym właśnie miejsce, ale który pojawiał się w moich pracach już wcześniej, ponownie w *Białej mitologii*, w

odniesieniu do tego, co Bachelard identyfikuje jako „metafizykę gąbki”. Ale ponieważ chcę wreszcie ostatecznie wrócić do ujęcia tematu zwierzęcia u Heideggera, pozwólcie mi stworzyć specjalne miejsce w tej krótkiej taksonomii, w formie przypomnienia [pense-be^te], dla uwagi pojawiającej się w nawiasie. Pochodzi ona z *Of Spirit*. Ta krótka książka omawia szeroko i bezpośrednio heideggerowskie pojęcie zwierzęcia jako „ubogiego w świecie” (*weltarm*), analizę, którą zajmę się jutro, przyglądając się bliżej seminarium z lat 1929-1930. Uwaga wzięta w moim tekście w nawias nie wygląda, jakby miała odnosić się do problematyki zwierzęcia. Przypomina ona o „gryzieniu, przeżywaniu i cichym nienasyceniu... zwierzęcia-maszyny i jej nieubłaganej logiki”. Jednak tylko przypomina ono zwierzę-maszynę - Kartezjańską lub jakąkolwiek inną. Jest zwierzę czytania i przepisywania. Oddziaływuje ono na wszystkich drogach, którymi tutaj zmierzaliśmy, zapowiadając je i szperając w nich wcześniej:

[chwila przerwy: by pomarzyć o tym, jak wyglądałby korpus Heideggera [pour re^ver a' la figure] w dniu, gdy wskazane przez niego operacje zostałyby w tej czy innej chwili zrealizowane, ze wszystkimi wymaganymi aplikacjami i konsekwencją: „unikaj” słowa „duch”, a przynajmniej umieszczaj je w cudzysłowie, następnie przekreśl wszystkie nazwy odnoszące się do świata, kiedykolwiek jest mowa o czymś, co, tak jak zwierzę, nie posiada *Dasein*, a zatem żadnego świata lub tylko niewielki. Potem umieść słowo „Bycie” wszędzie w miejscu przekreślenia i wreszcie przekreśl bez przekreślania wszystkie znaki zapytania, gdy pojawia się kwestia języka, czyli pośrednio - wszystko, itd. Można sobie wyobrazić powierzchnię tekstu wydaną na żarłoczność gryzienia, przeżywania i cichego nienasycenia tego rodzaju zwierzęcia-maszyny oraz jego nieubłaganej „logiki”. Nie byłaby ona po prostu „pozbawiona ducha”, ale stałaby się figurą zła. Perwersyjną lektura Heideggera. Koniec przerwy]

Owo zwierzę-maszyna posiada rodzinne podobieństwo do wirusa, który prześladowuje, by nie powiedzieć atakuje, wszystko, cokolwiek piszę. Ani zwierzę, ani nie-zwierzę, ani organiczne, ani nieorganiczne, nie jest żyjące, ani martwe - ten potencjalny najeźdźca jest *jak* wirus komputerowy. Zamieszkuje w procesorze pisania, czytania i interpretacji. Ale, jeśli mogą to uczynić znacznie wyprzedzając to, co ma nastąpić, byłoby ono zwierzęciem, które jest w stanie usuwać (a zatem zatrzeć ślad, zrobić coś, czego według Lacana nie mogłoby zrobić). To quasi-zwierzę nie musiałoby się odnosić do bycia *jako takiego* (Heidegger uważa, że zwierzę nie jest w stanie tego zrobić), ponieważ wzięłoby pod uwagę potrzebę wykreślenia „bycia”. Ale w rezultacie, czy po skreśleniu „bycia” i postawieniu się poza lub obok pytania (a tym samym odpowiedzi), jest ono czymś zupełnie innym niż gatunek zwierząt? Powstaje tutaj kolejna kwestia.

Podążamy, podążamy za sobą. Nie będę was obciążał pełnym przedstawieniem teorii animowników, (za) którymi jestem (podążający), albo które podążają za mną wszędzie i pamięć o których się dla mnie nie wyczerpuje. Nie przypominając zupełnie Arki Noego, będzie to mniej więcej wyglądało jak w cyrku, wraz z trenerem zwierząt mającym swoich smutnych podwładnych, nisko schylonych, przechodzących rzędami. Mnogie animowniki wciąż cierpiałyby, mając zawsze za sobą ich władcę. Miałyby go zawsze u szyi [en aurait plein le dos], stając się przed to udomowionymi, ujeżdżonymi, wyszkolonymi, posłusznymi, zdyscyplinowanymi, oswojonymi. Zamiast przywoływać menażerię, do której niektórzy nieprzychylnie mogliby porównać moją autobiografię, przywołam po prostu ideę, czy raczej kłopotliwą zagwozdkę, filozoficznego bestiariusza, bestiariusza stojącego u początków filozofii. Nie przypadkiem sytuuje on siebie w okolicach nierozstrzygalnego *pharmakon*. Odnosząc się do sokratycznej ironii, która „wytrąca z równowagi jeden *pharmakon*, doprowadzając do jego zetknięcia z innym *pharmakon*”, czyli „odwraca moc *pharmakon* i obraca jego powierzchnię”, próbowałem (w 1968 r., trzydzieści lat temu) wyobrazić sobie, czym mógłby być program sokratejskiego bestiariusza w przededniu filozofii, a dokładniej (zaznaczam, ponieważ po południu będziemy mówić o tym więcej w kontekście Kartezjusza), jak jawiłby się on w miejscu, gdzie demoniczny, przebiegły, naprawdę zły geniusz posiadałby jakieś pokrewieństwo ze zwierzęciem: złośliwą, a z tego powodu perwersyjną bestią, w jednym i tym samym momencie niewinną, podstępą i złą. Trzymając się naszego programu, pozwolę sobie odnieść do fragmentu, który stawia w samym centrum uwagi, na granicy dwóch części *Apteiki Platona*, to naprzemienne przekraczanie granic:

Naprzemian i/lub w całości od razu sokratejski *pharmakon* unieruchamia i ożywia, znieczula i uczula, uspokaja i niepokoi. Sokrates jest oszalomioną płaszczką, ale również zwierzęciem, które żądli [jest to odniesienie do znanych tekstów]: przywołajmy pszczołę z *Fedona* (91 c), a później otworzymy *Obronę* w miejscu, gdzie Sokrates porównuje się właśnie do gza. Cały sokratejski układ tworzy zatem bestiariusz [ponieważ chodzi o zwierzęce figury w samoprezentacji Sokratesa, oczywiście



okazuje się to kwestią Sokratesa jako „autobiograficznego zwierzęcia”]. Czy zaskoczy nas, że demoniczne wpisuje się w bestiariusz? Na podstawie zoofarmaceutycznej ambiwalencji i owej sokratejskiej *analogii* wyznaczane są kontury *anthropos*.

Ryzykując niezrozumienie i konieczność uczynienia pewnego dnia honorowego zadośćuczynienia (co chętnie bym uczynił), 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 sobie, kwestię zwierzęcia i granicy między zwierzęciem i człowiekiem, nie dostrzegłem sprzeciwu *opartego na zasadzie*, a zwłaszcza protestu, który miałby jakiś efekt, przeciwko ogólnej jednostkowości, jaką jest *zwierzę*. Nie było także sprzeciwu wobec ogólnej jednostkowości zwierzęcia, którego seksualność, jako kwestia zasady, pozostawiono niezróżnicowaną - albo zneutralizowaną, by nie powiedzieć wykastrowaną. Tego rodzaju pominięcie nie pozostaje bez związku z wieloma innymi, które tworzą, jak zobaczymy, jego przesłanki bądź konsekwencje. Nikt nigdy nie nawoływał do filozoficznej zmiany tej filozoficznej czy metafizycznej podstawy. W rzeczy samej mówię o „filozoficznej” (lub „metafizycznej”) podstawie, ponieważ ten gest wydaje mi się tym, co ustanawia filozofię, a nawet sam filozofem [philosopheme]. Nie wszyscy filozofowie zgodziliby się na definicję *tej właśnie* granicy mającej oddzielać człowieka w ogóle od zwierzęcia w ogóle (choć jest to obszar, który sprzyja konsensusowi i bez wątpienia dominuje tutaj porozumienie). Mimo to, wśród i poza wszystkimi ich sporami, filozofowie zawsze sądzili i *wszyscy* filozofowie sądzili, że ta granica jest pojedyncza i niepodzielna, uznając, że po drugiej stronie tej granicy pozostaje ogromna grupa, pojedynczy i fundamentalnie homogeniczny zbiór, który ma się prawo, teoretyczne i filozoficzne prawo, odróżniać i oznaczać jako opozycyjny, a mianowicie zbiór Zwierząt w ogóle, Zwierząt, o których mówi jako ogólnej jednostkowości. Dotyczy to całego królestwa zwierząt, z wyjątkiem człowieka. Tym samym filozoficzne prawo przedstawia się tutaj zatem jako „zdrowy rozsądek”. Ta zgoda obejmująca filozoficzny i zdrowy rozsądek [*philosophical sense and common sense*], która pozwala beztrudno mówić o zwierzęciu w ogólnej jednostkowości, jest chyba jedną z największych i najbardziej symptomatycznych *przejawów oślego uporu* tych, którzy nazywają siebie ludźmi. Być może będziemy mówić o *be'tise* i bestialstwie później, jako tym, z czego w każdym razie zwierzęta są wyłączone z definicji. Co więcej, nie można mówić - co więcej, nigdy tego nie uczyniono - o *be'tise* lub zwierzęcym bestialstwie. Byłoby to antropomorficzną projekcją czegoś, co pozostaje zarezerwowane dla człowieka, jako ostateczne upewnienie i ostateczne zagrożenie tego, co jest „właściwe człowiekowi”. Można by zapytać, dlaczego owo awaryjne zabezpieczenie tego, co jest właściwe człowiekowi (jeśli coś takiego istnieje), właściwość, która w każdym przypadku nie może zostać przypisana zwierzętom lub Bogu, zostaje nazwana *be'tise* lub bestialstwem.

Rozstrzygnięcia interpretacyjne (ze wszystkimi swoimi metafizycznymi, etycznymi, prawnymi i politycznymi konsekwencjami) będą zatem zależeć od tego, co jest zakładane w ogólnej jednostkowości słowa *Zwierzę*. W pewnym momencie kusilo mnie, by w celu wskazania kierunku mojego myślenia, nie tylko zachować to słowo w cudzysłowie, jak gdyby było cytatem do analizy, ale bez dalszego zachodu zmieniania słowa, co wyraźnie wskazuje, że jest to rzeczywiście kwestia słowa, wyłącznie słowa, słowa *zwierzę* [*du mot „animal”*], wprowadzić inny wyraz w liczbie pojedynczej, jednocześnie bliski, ale radykalnie obcy, chimeryczne słowo, które brzmi tak, jakby naruszało zasady języka francuskiego, *l'animot*.

*Oto animownik* [*Ecce animot*]. Nie jest to ani gatunek, ani pleć, ani jednostka, ale nieredukowalna żyjąca wielość śmiertelników, i bardziej niż podwójnym klonem czy zbitką wyrazów, jest czymś w rodzaju potwornej hybrydy, chimery czekającej na uśmiercenie przez jej Bellerofonta.

Kim była Chimera lub czym była?

*Chimaera*, jak wiadomo, to właściwa nazwa zięjącego ogniem potwora. Jego monstrualność pochodzi właśnie z wielości zwierząt, z zawartego w nim *animownika* (głowa i pierś lwa, wnętrzności kozy, ogon smoka). Chimaera z Licji była potomkiem Tyfona i Echidny. Jako rzeczownik pospolity *echidna* oznacza węża, dokładniej żmiję, a czasem w przenośni zdradliwą kobietę, węża, którego nie można oczarować ani kierować grą na flecie. *Echidna* to również nazwa nadana bardzo wyjątkowemu zwierzęciu, żyjącemu tylko w Australii i Nowej Gwinei. Jest ssakiem znoszącym jajka - czymś bardzo rzadkim. Mamy zatem do czynienia z jajorodnym ssakiem, który jest przy tym owadożercą i stekowcem [*monotrema*]. Posiada tylko jeden otwór (*mono-trema*) służący do wszystkich niezbędnych celów, jako droga moczowa, odbytu i narząd

plciowy. Powszechnie wiadomo, że echidna przypomina jeża. Wraz z dziobakiem, rodzinę stekowców tworzy pięć gatunków echidn.

Zatem jako dziecko Tyfona i Echidny, Chimera interesuje mnie, ponieważ będę odnosił się do tego, co chimeryczne, stopniowo objaśniając powody ku temu. Po pierwsze chodzi o moje dawne i ambiwalentne przywiązanie do figury Bellerofonta, który zadaje śmierć Chimery. On sam zasługuje na dziesięciodniową konferencję. Bellerofont reprezentuje, jak powszechnie wiadomo, postać myśliwego. On podąża. Jest tym, który podąża. Podąża za bestią i prześladowuje ją. Powiedziałby: Jestem (podążający), tropię, śledzę, przewyciężam i oswajam zwierzę. Zwierzęciem, z którym miał do czynienia przed Chimera był Pegaz, którego prowadził za uzdę, „złote wędzidło dane mu w prezencie przez Atenę”. Trzymając go za uzdę, sprawiał, że Pegaz tańczył, nakazywał mu wykonywać taneczne kroki. Podkreślę na marginesie tę aluzję do choreografii zwierzęcia, by zaznaczyć, że znacznie później spotkamy się z pewnym rodzajem zwierzęcej taneczności pod piórem Lacana. Pegaz, archetypiczny koń, syn Posejdona i Gorgony, jest zatem przyrodnim bratem Bellerofonta, który, zstępując od tego samego Boga jako Pegaz, kończy krąjąc za swoim bratem i oswajając go, swoje drugie ja: Jestem w połowie (podążający za) moim bratem - to tak, jakby powiedział: jestem (podążający za) moim innym, a nawet więcej - trzymam go za uzdę. Co czyni się, trzymając innego za uzdę? Gdy ktoś trzyma brata lub przyrodniego brata za uzdę?

Warto przypomnieć także sprawę martwego zwierzęcia między Kainem i Ablem. Oraz oswojonego, wyhodowanego i złożonego w ofierze zwierzęcia. Kain, starszy brat, rolnik, prowadzący osiadły tryb życia, składa ofiarę z owoców ziemi, odrzuconą przez Boga, który woli jako ofiarę pierwotne bydło Abla, hodowcy trzody.

Bóg woli ofiarę właśnie ze zwierzęcia, które pozwolił nazwać Adamowi - *aby się przekonać*. Tak jakby między oswojaniem, chcianym przez Boga, a preferowaną przez Niego ofiarą ze zwierząt, wymyślanie imion, wolność nadana Adamowi czy Iszy, by nazwał zwierzęta, była tylko stadium „aby się przekonać”, w perspektywie dostarczenia ofiarnego mięsa dla składania go Bogu. Można powiedzieć, może zbyt pochopnie, że nadawanie imion oznacza także składanie w ofierze Bogu tego, co żyje. Bratobójstwo, które z tego wynika, zostaje naznaczone jako swego rodzaju drugi grzech pierwotny, w tym przypadku podwójnie związany z krwią, ponieważ zabójstwu Abla towarzyszy - jako jego konsekwencja - ofiara ze zwierzęcia, które Abel zabrał ze sobą, by złożyć Bogu. To, co zaryzykowałem nazwać drugim grzechem pierwotnym, podobnie jak epizod z wężem jest związane z ukazaniem się zwierzęcia, ale tym razem wydaje się poważniejsze i bardziej brzemiennie w konsekwencje.

Z jednej strony, w rzeczywistości Kain przynajmniej się do *nadmiernego* wykroczenia: zabija brata po nieudanej ofierze ze zwierzęcia dla Boga. To przewinienie wydaje mu się niewybaczalne, lecz nie po prostu jako błędne, ale zawinione nadmiarem, *zbyt* poważne. Ale czy przewinienie, w samej swojej istocie, nie jest nadmiarem zawsze? Jako forma niedopełnienia w obliczu kategorycznego nakazu [le de'faut devant le „il faut”]? „Kain rzekł do Jahwe: «Moja wina jest zbyt ciężka, by ją unieść»” [Dhormes]. „Mój błąd jest zbyt wielki, by go nieść” [Chourau].

Ta nadwyżka będzie spłacana na dwa sposoby: oczywiście przez ucieczkę, ponieważ o Kainie powiedziano, że będzie „ścigany”, „wygnany”, śledzony, prześladowany („wygnałeś mnie”, „wypędzasz mnie” - mówi Kain o Bogu), ale także poprzez ucieczkę tego, kto czuje się śledzony, przez wstydlive ukrywanie siebie, przez okrywanie innej nagości, poprzez przyznanie się do tego okrycia („Ukryję się przed Twoim obliczem. Będę zbiegiem i tulaczem na ziemi, a każdy, kto ten, kto mnie spotka, zabije mnie” [Dhormes]; „Skryję się przed Tobą. Będę tulał się i wędrował na całej ziemi, a ten, kto mnie znajdzie, zabije mnie” [Chourau]). Mamy zatem przestępstwo, wstyd, ucieczkę, ukrycie się przestępcy. Jest jednocześnie zmuszony do ucieczki i skazany na wstyd i udawanie. Musi zakryć swoją nagość pod zasłoną. Przypominając drugi grzech pierwotny, to doświadczenie rzeczywiście wzięło się z zabójstwa brata, ale również z próby, jakiej został poddany przez Boga, który wolał zwierzęcą ofiarę Abla. To Bóg wystawił Kaina na próbę, przygotowując swego rodzaju pokusę. Zastawił na niego pułapkę. Język Jahwe jest rzeczywiście językiem myśliwego. Tak, jakby był koczującym pasterzem-hodowcą, tak jak Abel, „pasterz trzód” [*pa'tre d'ovins*], albo „pasterzem małych zwierząt” [*pasteur de petit bétail*], w odróżnieniu od osiadłego rolnika, „uprawiającego rolę” [*cultivateur du sol*], „sługi ziemi” [*serviteur de la glèbe*], którym był Kain, składający ofiarę z „płodów ziemi” lub „rol”. Odrzucając ofiarę z roślin i wolać dar ze zwierząt Abla, Bóg napominał Kaina, by nie miał ponurej twarzy, czyli, w skrócie, by uważał, aby nie wpaść w grzech, nie paść ofiarą grzechu, który czyha u jego wrót. Wzywał go do unikania pułapki pokus i by raz jeszcze spróbował oswojając, dominować, rządzić:

Jahwe zapytał Kaina: «Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną. jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u drzwi i czyha na ciebie [podkreślam słowo „czyha”, *est tapi*, odnoszące się do grzechu, tak jak zwierzę czającego się w cieniu, czekającego, aż ofiara wpadnie w pułapkę, ulegnie pokusie, przynęcie, powabom grzechu]: nadchodzi z mocą przeciwko tobie, a przecież ty masz nad nim panować» [Dhormes].

Słowo czyhać pojawia się również w zupełnie innym tłumaczeniu Chouraqui: „występek czai się u wrót; czyha na ciebie. Panuj nad nim”. Zabijając brata, Kain wpada w pułapkę, staje się ofiarą zła *czającego się* w cieniu jak zwierzę.

Jednak z drugiej strony, dostrzec można paradoksy tego polowania na człowieka, które jawi się jako seria eksperymentów „aby się przekonać”. Po wpadnięciu w pułapkę, zabiwszy Abła, Kain ukrywa się ze wstydem i ucieka, wędruje, będąc tropionym, śledzonym jak bestia. Wtedy Bóg przyrzeka tej ludzkiej bestii ochronę i pomstę. *Tak jakby* Bóg żałował. *Tak jakby* zawstydził się lub przyznał, że wołał ofiarę zwierzęcą. *Tak jakby* w ten sposób wyznawał winę i poddawał się wyrzutom sumienia wobec zwierząt (ów moment „pokuty” „wycofania”, „powrotu do siebie” - kryje się tutaj ogromny problem translatorski, niezliczone niuanse semantyczne, które na tę chwilę pozostawiam - nie jest jedynym takim; co najmniej jeden następuje w czasach potopu, innej opowieści o zwierzętach). Zatem Bóg obiecuje siedmiokrotną zemstę - nie więcej, nie mniej. Przyrzeka zemścić się siedem razy na tym, kto zabiłby Kaina, czyli mordercę brata, który po drugim grzechu pierworodnym, zasłania nagość swojej twarzy, twarzy, którą stracił przed Nim.

Ten podwójny nacisk na nagość, winę i niedopełnienie u początków historii ludzkości i w zasięgu wzroku czy perspektywy zwierzęcia nie może nie skojarzyć jeszcze raz z mitem Epimeteusza i Prometeusza: po pierwsze, człowiek otrzymuje ogień i technologię jako rekompensatę za nagość, ale jeszcze bez sztuki polityki. Następnie, tym razem od Hermesa, otrzymuje wstyd bądź honor i sprawiedliwość (*aidos* i *dike*), które pozwolą mu wprowadzić harmonię i więzi przyjaźni (*desmoi philias*) do miasta (*polis*).

Porównując Księgę Rodzaju z mitami greckimi jeszcze raz, wciąż w zasięgu wzroku i perspektywie zwierzęcia, winy i nagości, nie spekuluję nad żadną hipotezą wywiedzioną z historii porównawczej lub analizy strukturalnej mitu. Te narracje pozostają heterogeniczne w swoim statusie i źródle. Ponadto nie uważam ich za przyczyny bądź źródła czegokolwiek innego. Ani za prawdy czy werdykty. Po prostu uważam je co najmniej za dwa symptomatyczne tłumaczenia, których wewnętrzna konieczność jest potwierdzona tym bardziej, że określone cechy częściowo pokrywają się jednym i drugim tłumaczeniu. Ale tłumaczeniu czego? Cóż, należy wspomnieć o określonym „stanie”, określonej sytuacji - sytuacji procesu, świata i życia, który stwarza wśród śmiertelnych żyjących rzeczy [*vivants a'mort*], które są gatunkami zwierząt, tych „zwierząt”-innych i ludzi. Jego analogiczne czy wspólne cechy okażą się tym bardziej dominujące, gdy uwzględnimy fakt, że ich formalizacja, na którą poświęcamy tutaj nasz czas, sprawi, że ujrzymy go w każdej dyskusji dotyczącej zwierząt, a zwłaszcza w zachodnim dyskursie filozoficznym, w samej dominancie, samej rekurencyjności schematu, który jest sam w sobie niezmienny. Czym jest ten stan? Następującymi rzeczami: tym, co przypisuje się człowiekowi, jego władczą zwierzęcością nad zwierzęciem, samym jego stawianiem się podmiotem, jego historycznością, wyodrębnianiem się z natury, jego uspołecznieniem, dostępem do wiedzy i techniki. Każdą z tych rzeczy, wszystko (w nieskończonej liczbie określeń), co jest właściwe człowiekowi, można wywodzić ze źródłowego przewinienia, z niedopełnienia zasady, tego, co jest właściwe człowiekowi jako niedopełnienie zasady - i kategorycznej konieczności, która znajduje w nim swoją podstawę i ochronę. Później postaram się to pokazać lepiej, od Arystotelesa do Heideggera, od Kartezjusza do Kanta, od Levinasa do Lacana.

Powróćmy jednak do Bellerofonta. Nie zajmowałem się nim tylko dlatego, że zyskał przewagę poprzez szacunek dla jego zwierzęcego czy też przyrodniego brata (Pegaz), bądź z powodu jego zwycięstwa nad Chimera, potwierdzającego jego mistrzowskie umiejętności myśliwego-pogromcy. Tymczasem wszystkie wyczyny Bellerofonta mogą zostać odczytane od początku do końca jako historia wstydu, powściągliwości, honoru, w takim zakresie, w jakim jest on powiązany ze skromną przyzwoitością (tym razem *aischune*, nie tylko *aidon*). To pozwala nam już teraz uwidocznic fakt, że koniec końców naszym tematem okaże się prawda skromności. Ciężkie doświadczenia, tworzące historię Bellerofonta, są dobrze znane. Wszystkie one miały poddać próbie jego skromność. Oparł się bowiem bezwstydnym zalotom Steneboi, żony jego

gospodarza, Projtosa, króla Argos, a później, oskarżony przez tę bezwstydną kobietę, zwaną także Anateją, o usiłowanie uwiedzenia i gwałtu podczas polowania, zostaje skazany na śmierć przez jej męża. Który, respektując prawo gościnności, nie może zabić swojego rywala. Dlatego wysłał Bellerofonta do swojego teścia, króla Licji, razem z listem, który zamiast polecić go jego przyszłemu gospodarzowi, nakazuje egzekucję (jest to, uprzedzająca samo wydarzenie, historia Hamleta wysłanego do Anglii przez ojczyznę, który powierza mu list będący wyrokiem śmierci. Hamlet wymyka się z pułapki. Czyń tu aluzję do Hamleta, aby przypomnieć na marginesie, że ta sztuka stanowi niezwykle zoologię: ma niezliczone zwierzęce figury, co jest zresztą charakterystyczne dla Szekspira - później pójdziemy tym śladem). Zatem, nie wiedząc o tym, Bellerofont niesie ze sobą, wyrok w postaci śmiertelnego listu, którego prawda mu się wymyka. Staje się jego nieświadomym doręczycielem [*facteur*]. Jednak jego drugi gospodarz rozpoczyna od przyjęcia podróżnego przed odpieczętowaniem listu. Tym samym jest z kolei zobowiązany (będąc jakby prowadzonym za uzdę) do przestrzegania prawa gościnności, a w ten sposób odroczenia wyroku. Zamiast tego zabiera Bellerofonta kolejną serię polowań, wojen i potyczek. W takim kontekście odbywa się polowanie na Chimere. Chimera była uważana za „niezwycięzoną”, należącą do boskiej rasy i w pełni nieludzką (*theion genos, oud'anthropon*, mówi Iliada w ks. 6, l. 180): z przodu lew, z tyłu wąż, pośrodku koza, jej oddech bucha tryskającym płomieniem (*chimaira, deinon apopneiousa puros menos aithomenoio*).

Jak się przekonamy, zupełnie inaczej Chimere opisuje Kartezjusz, będąc zmuszonym do wykluczenia jej istnienia w momencie „Myślę, więc jestem” w części czwartej *Rozprawy o metodzie* („możemy wyraźnie wyobrazić głowy lwa na kozie ciała bez konieczności zawierania z tego, że chimera istnieje na świecie”).

Czym jest ów „świat”? Później zapytamy, co oznacza „świat”. Na marginesie możemy rozważyć, czy powinniśmy poważnie potraktować fakt, że Kartezjusz w opisie Chimery zapomniał o wężu. Tak jak Homer, wymienia lwa i kozę, ale zapomina o wężu, to znaczy o jej tylnej części. Wąż (*drakon*, smok) jest tylną częścią zwierzęcia, częścią, która jest jednocześnie najbardziej fantastyczną, najbardziej chimeryczną (jak smok), a przy tym najbardziej zdradliwą: przebiegłym geniuszem zwierzęcia, być może nawet geniuszem zła w zwierzęcej postaci. Pytanie dotyczące węża ponownie dotyka problemu zła i wstydu.

Ostatnią część opowiedział nie Homer, lecz Plutarch. Bellerofont znów zostaje postawiony przed próbą nagości. To siódma i ostatnia próba. Po raz kolejny Bellerofont, jeśli mogę to zasugerować, padł ofiarą kobiety. W odruchu wstydu czy skromności (*hyp'aischune*) w obliczu kobiet wycofał się z gniewu wzbudzonego przez prześladowania przez teścia Jobatesa, których był ofiarą. Postanowiwszy zniszczyć miasto z pomocą Posejdona, jego ojca, wyruszył razem z wielką falą, która groziła pochłonięciem wszystkiego. W pewnym momencie wyruszyły ku niemu kobiety, bezwstydnie chcąc się mu oddać. Ich zachowanie było nieprzyzwoite podwójnie, gdyż odsłaniały się w całej swej nagości i oddawały swoje ciała na sprzedaż, prostytuując się. Próbuje go uwieść w zamian za ocalenie. W obliczu tej pornografii Bellerofont ustępuje. Nie ulega ich bezwstydnym zabiegom, wręcz przeciwnie - poddaje się impulsowi własnego wstydu i wycofuje się wobec nieprzyzwoitości tych kobiet. Odchodzi, odstępował pelen wstydu (*hyp'aischune*) w obliczu karygodnego zachowania tych kobiet. Ostatecznie fala cofa się, a miasto zostaje ocalone. Ten odruch wstydu, powściągliwość, zwrot, ucieczka, odwrócenie bez wątpienia działają jak uodporniający popęd, ochrona nietykalnego, świętego (*heilig*) [sacred], Świętego [holy], oddzielnego (*kadosh*), które jest samym źródłem religijności, religijnych skrupułów. Stałem się poświęcić niejeden esej analizie tego, co Heidegger nazywa *Verhaltenheit*, zachowaniem [restraint], w jego *Beiträge zur Philosophie (Przyjętych do filozofii)*. Wymieniłem „Wiarę i wiedzę”, gdzie starałem się uwzględnić wszystkie paradoksy samo-odporności. Mógłbym się skusić, gdybym tylko miał czas, aby jeszcze raz zwrócić uwagę na tę okropną, zawsze prawdopodobną perwersję, przez którą to, co ma uodparniać staje samo-odpornością, i znaleźć w niej pewne analogiczne lub faktyczne relacje z auto-biografią.

Autobiografia, pisanie o sobie jako o żyjącym, ślad żyjącego dla siebie, bycie dla siebie, auto-afektacja czy auto-infekcja jako pamięć bądź archiwum żyjącego, jawiłaby się jako odruch odporności (odruch bezpieczeństwa, zbawienia i ocalenia tego, co skryte, święte, odporne, zabezpieczone - dziewiczej i nietkniętej nagości), ale tego rodzaju odruch, który zawsze grozi przekształceniem się w samo-odporność, jak każdy *autos*, każda sobość, każdy automatyczny, automobilny, autonomiczny, autoreferencjalny odruch. Nic bardziej nie grozi przeistoczeniem się w truciznę niż autobiografia, trująca dla każdego, zakaźna dla samego, tak bardzo auto-afektowanego, sygnatariusza.

*Ecce animownik* [ecce animo!], jak zaznaczyłem przed tą długą dygresją. Aby nie kłaść francuskiego ucha, tak wrażliwego na pisownię i gramatykę, nie będę powtarzał słowa *animownik* zbyt często. Zrobię to kilka razy, ale od tej pory za każdym razem, gdy powiem „zwierzę” [*l'animal*] lub „zwierzęta” [*les animaux*], będę prosił o ciche zastąpienie tych słów animownikiem. Za pomocą chimery tego pojedynczego słowa, animownika, gromadzę trzy heterogeniczne elementy w obręb jednego werbalnego ciała.

1. Chciałbym usłyszeć liczbę mnogą *zwierzęta* w liczbie pojedynczej. Nie ma żadnego Zwierzęcia w ogólnej jednostkowości, oddzielonego od człowieka jedną, niepodzielną granicą. Powinniśmy sobie wyobrazić istnienie „żywych stworzeń”, których wielość nie może zostać złożona w jedną figurę zwierzęcości, którą można by po prostu przeciwstawić ludzkości. Nie oznacza to, oczywiście, ignorowania czy zatarcia wszystkiego, co oddziela ludzkość od innych zwierząt, tworzenia jednego wielkiego zbioru, jednego ogromnego, fundamentalnie jednorodnego i ciągłego drzewa genealogicznego, sięgającego od animownika do *homo*.

(*faber*, *sapiens* czy jakiegokolwiek innego). To byłby *ośli upór*, o który nie można tutaj podejrzewać nikogo. Dlatego nie poświęcę nawet sekundy na podwójny ośli upór takiego podejrzenia, chociaż, niestety, jest ono dość powszechne. Powtarzam, że jest to raczej kwestia wzięcia pod uwagę wielości heterogenicznych struktur i granic: wśród nie ludzi, i w oddzieleniu od nie ludzi, istnieje ogromna ilość innych żywych istot, które nie mogą w żaden sposób zostać ujednoliconie, chyba, że za pomocą przemocy i umyślnej ignorancji, w kategorii zwanej zwierzętami lub zwierzęcością w ogóle. Od samego początku są zwierzęta i, powiedzmy, animownik. Wmieszanie wszystkich nie ludzkich stworzeń w ogólną i powszechną kategorię zwierząt nie jest po prostu grzechem przeciwko rygorowi myślenia, czujności, jasności bądź autorytetowi empiryczności - jest również przestępstwem. Ścisłe rzecz biorąc, nie przestępstwem przeciwko zwierzęcości, ale poważnym przestępstwem przeciwko zwierzętom, przeciwko każdemu zwierzęciu [crime against (...) the animals, against animals]. Czy zgadzamy się na przypuszczenie, że każde morderstwo, każde przekroczenie przykazania „Nie zabijaj” dotyczy tylko człowieka (to pytanie powróci) i że w sumie istnieją jedynie zbrodnie „przeciwko ludzkości”?

2. Przyrostek „-mownik” w animowniku powinien odsyłać nas do słowa, a mianowicie do słowa o nazwie rzeczownik [*nomme' nom*]. Otwiera się ono na referencjalne doświadczenie rzeczy *samej w sobie*, tego, co pozostaje samo w swoim bycie, sił wciąż próbujących nakreślić granicę, unikalną i niepodzielną, mającą oddzielić człowieka od zwierzęcia, a mianowicie do słowa, nazywającego języka słów, głosu, który nazywa, a przez to nazywa rzeczy *same w sobie*, takie jakimi się jawią w swoim bytowaniu (jak w heideggerowskiej części tego referatu, do której się zbliżamy). Zwierzę ostatecznie zostaje pozbawione słowa - słowa, którym nazywa się rzeczownik bądź nazwę.

3. Nie chodzi jednak o „oddanie mowy” zwierzęciu, ale być może o przystąpienie do myślenia, jakkolwiek bajkowe i chimeryczne mogłoby być, nad nieobecnością nazwy i słowa, w inny sposób i jako coś innego niż niedostatek [*privation*].

*Ecce animownik*, który jest obwieszczeniem tego, (za) czym jestem (podążający) na podobieństwo śladu, obejmując temat autobiograficznego zwierzęcia, w formie ryzykownej, bajkowej czy też chimerycznej odpowiedzi na pytanie „ale co do mnie, to (za) kim jestem (podążający)?”, którą przedstawiłem jako mówiącą o autobiograficznym zwierzęciu. Ten tytuł, sam w sobie nieco chimeryczny, może was zaskoczyć. Niesie ze sobą *dwa razy dwa* sojusze, tak nieoczekiwane, jak niepodważalne.

Z *jednej strony* daje podstawę, w nieformalnej formie swobodnej konwersacji, do sugestii, która dowcipnie wykorzystywałaby zaletę idiomu, że wśród ludzi, pisarzy i filozofów są ci, których charakter zakłada upodobanie do autobiografii, nieodparty zmysł lub pragnienie autobiografii. Można by powiedzieć „on(a) jest autobiograficznym zwierzęciem” w taki sam sposób, w jaki mówi się „on(a) jest zwierzęciem teatralnym”, zwierzęciem współzawodniczącym, politycznym - nie w tym sensie, że dałoby się zdefiniować człowieka jako zwierzę polityczne, ale w sensie jednostki, która ma smak, talent bądź kompulsywną obsesję polityki: takiej, która naprawdę to, lubi to robić, lubi politykować. I robi to świetnie. W tym sensie autobiograficzne zwierzę byłoby czymś w rodzaju mężczyzny lub kobiety, która, byłoby to kwestią charakteru, dogadza sobie lub nie można się oprzeć oddaniu się autobiograficznym zwierzeniom. On lub ona, którzy działają *w* autobiografii. W historii literatury czy filozofii, jeśli można to ująć w tak skrótowy sposób, istnieją „autobiograficzne zwierzęta”, bardziej autobiograficzne niż inne, zwierzęta dla autobiografii: Montaigne bardziej niż Malherbe, podobnie Rousseau, lirycy i romantyczni poeci, Proust i Gide, Virginia Woolf, Gertrude Stein, Celan, Bataille, Genet, Duras, Cixous, ale również (kwestia staje się strukturalnie bardziej wyjątkowa i skomplikowana w przypadku filozofii) Augustyn i Kartezjusz bardziej niż Spinoza, Kierkegaard, rozgrywający tak wiele pseudonimów, bardziej niż Hegel, Nietzsche bardziej niż

Marks. Ale ponieważ ta kwestia jest naprawdę zbyt skomplikowany (w końcu jest naszym tematem), wolę w tym miejscu zakończyć listę przykładów. Wraz z problemami, jakie stwarza, ten wątek autobiograficznego zwierzęcia musi z pewnością nam towarzyszyć, nawet jako drugoplanowy, w naszych rozważaniach. Będzie wtedy zaważał na nich swoim faktycznym ciężarem.

Jednak z drugiej strony nie rozważałem ostatecznie tego użycia wyrażenia „autobiograficzne zwierzę”, by dostać się do jakiegoś dna problemu, jeśli coś takiego by istniało. Okazuje się, że między słowem „ja” a słowem „zwierzę” są bardzo istotne i różnorakie relacje. Są one jednocześnie funkcjonalne i referencjalne, gramatyczne i semantyczne. Dwie ogólne jednostkowości, od których należy zacząć: „ja” i „zwierzę”, oba poprzedzone rodzajnikiem określonym, wyznaczają nieokreśloną ogólność w liczbie pojedynczej. Owo „ja” jest kimś w ogóle; „ja” jestem kimś w ogóle, a ktoś w ogóle musi być w stanie powiedzieć „ja”, by odnieść się do siebie, do własnej jednostkowości. Ktokolwiek mówi „ja” czy ujmuje lub stwarza siebie jako „ja” jest żywym zwierzęciem. Dla kontrastu, zwierzęcość, życie tego, co żyje, przynajmniej, gdy twierdzi się, że można odróżnić to od tego, co nieorganiczne, zupełnie bezwładne czy nieżywe, fizyczno-chemiczne, jest powszechnie definiowana jako wrażliwość, drażliwość i samo-wzbudzalność, spontaniczność zdolna do ruchu, samoorganizacji i wpływania na siebie, oznaczania, śledzenia i oddziaływania na siebie swoimi śladami. Ta *samo-wzbudzalność* jako wpływanie na siebie i relacja do samego siebie jest cechą uznawaną za charakterystykę życia i zwierzęcości w ogóle, zanim jeszcze rozważać się zacznie dyskursywną tematykę wypowiedzi albo *ego cogito*, bardziej jako *cogito ergo sum*. Lecz wygląda na to, że między relacją do jaźni (Jaźni, sobości) a ja z „ja myślę” otwiera się przepaść.

Widzimy, że tutaj zaczynają się problemy - i to jakie! Zaczynają one tam, gdzie przypisuje się istocie życia, zwierzęciu w ogóle, predyspozycję do *bycia samemu w sobie*, bycia sobą, a w ten sposób predyspozycję do wpływania na siebie, własnego ruchu, oddziaływania na siebie śladami żyjącego siebie, a przez to *autobiografizowania* siebie do pewnego stopnia. Nikt nigdy odmówił zwierzęciu tej zdolności do śledzenia siebie, do śledzenia siebie lub prześledzenia samej ścieżki. Rzeczywiście najtrudniejszy problem tkwi w tym, że odmówiono mu mocy przekształcania tych śladów w werbalny język, do odnoszenia się do siebie za pomocą dyskursywnych pytań i odpowiedzi, odmówiono mocy zacierania swoich śladów (czemu zaprzeczy Lacan, a my powrócimy do skutków, jakie miał ten fakt). Spróbujmy ponownie ustawić się w miejscu przecięcia tych dwóch ogólnych jednostkowości, zwierzęcia (*l'animot*) i „ja”, „miejscu należącym do ja”, w miejscu, gdzie w danym języku, na przykład francuskim, „ja” wypowiada „ja”, jednostkowość w ogólności. To mógłby być ktokolwiek, wy lub ja. Zatem - co się dzieje? Jak mogę powiedzieć „ja” i co w wyniku tego uczynię? A nade wszystko - ja, (za) czym jestem (podążający) i (za) kim jestem (podążający)?

„Ja”: mówiąc „ja”, sygnatariusz autobiografii próbuje wskazać na siebie fizycznie, wprowadzając siebie w teraźniejszość [*se pre 'senter au pre 'sent*] (*sui*-referencjalna *deixis*) i w całkowicie nagiej prawdzie. I w nagiej prawdzie, jeżeli coś takiego istnieje, jego lub jej różnicy seksualnej, we wszystkich ich seksualnych różnicach. Nazywając siebie i odpowiadając w swoim imieniu, on zdaje się mówić „wyrażam i angażuję moją nagość bez wstydu”. Można przy tym wątpić, czy to zobowiązanie, ten zakład, to pragnienie lub obietnicę nagości jest w ogóle możliwa. Nagość być może pozostanie nie do przyjęcia. Czy ostatecznie mogę ukazać się nagi przed oczami tego, co oni określają mianem „zwierzęcia”? Czy powinienem ukazać się nagi, gdy tym, co odnosi się do mnie, patrzy na mnie, jest żywe stworzenie, które oni określają powszechną, ogólną i pojedynczą nazwą *zwierzęcia*? Od tej pory postaram się przemyśleć to samo pytanie, ustawiając lustro. Ustawię na scenie pełnowymiarowe lustro [*une psyche*]. Wszędzie tam, gdzie odgrywana jest autobiograficzna sztuka, tam musi być *psyche*, lustro, które odbija mnie nagiego od stóp do głów. To samo pytanie okazuje się zatem kwestią tego, czy powinienem się ukazywać. Ale w trakcie widzenia siebie nago (czyli odbijania mojego obrazu w lustrze) gdzie znajduje się, w moim przypadku, patrząc na mnie, to żywe stworzenie, owa kotka, która sama może odkryć, że została złowiona w to samo lustro? Czy istnieje zwierzęcy narcyzm? Czy ta oto kotka również nie mogłaby być, w głębi jej oczu, moim pierwotnym zwierciadłem?

Czym jest zwierzę w ogólności? Co to znaczy? Kim to jest? Cemu owo „to” odpowiada? Komu? Kto odpowiada komu? Kto odpowiada w i do powszechnej, ogólnego i jednostkowej nazwy tego, co oni tak beztrudnie nazywają „zwierzęciem”? Kim jest to, co odpowiada? Odniesienie dokonywane przez to, co, lub tego, kto odnosi się do mnie w nazwie zwierzęcia, co zostaje powiedziane w imię zwierzęcia, gdy ktoś odwołuje się do nazwy zwierzęcia - tym właśnie będzie kwestia wystawienia się, w całej swojej nagości, nagości lub nędzy każdego, kto, otwierając stronę autobiografii, mówi „jestem tutaj”.

„Ale co się tyczy mnie, (za) kim jestem (podążający)?”

[..... ]

Przel. Michał Koza

Podstawa przekładu: J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, ed. Marie-Louise Mallet, trans. D. Wills, Fordham 2008., s. 25-51.