

Czaski

Dekonstrukcji

życie

po

życiu

Piotr Sadzik

W podjęciu „kwestii zwierzęcej” Derrida upatrywał przyszłości dla wszelkiej pracy myślowej, domagając się bezwarunkowej rewolucji.

Jeśli kolejne rozdziały monumentalnego, czterotomowego zbioru *Deconstruction. Critical concepts in literary and cultural studies* pod redakcją Jonathana Cullera¹ potraktować jako następujące po sobie pola problemów, których przemyślenia podejmował się Jacques Derrida lub inspirowani jego pracami badacze, wtedy się okaże, że skala rodzimego zainteresowania dekonstrukcją jest wciąż zawstydzająco niewspółmierna wobec zakresu zagadnień przepracowywanych dotąd dekonstrukcyjnymi narzędziami. Można powiedzieć, że polskie rozumienie Derridy ogranicza się z grubsza jedynie do dwóch pierwszych tomów wspomnianej pracy, poświęcając swoją uwagę filozoficznemu i krytycznoliterackiemu wymiarowi projektu francuskiego filozofa². Jeśli istotnie doczekał się on na rodzimym gruncie intronizacji czy wręcz kanonizacji³, to jest to przede wszystkim dobrze już rozpoznany, często obarczony sporym bagażem komentarzy Derrida-literaturoznawców, który w przytłaczającej mierze jest Derridą wczesnym, mierzącym się jeszcze z dziedzic-

twem fenomenologii. Jeśli nawet od reguły tej znajdziemy wyjątki (choćby w postaci *Przed prawem*), nie zmieni to faktu, że polskie czytanie Derridy wciąż w znikomym stopniu wykroczyło poza prace już przetłumaczone, które z kolei prezentują głównie Derridę – filozofa języka. Dysponujemy przekładami całego Derridiańskiego kanonu ukształtowanego na przełomie lat 60. i 70., uzupełnionego ważnymi pozycjami późniejszymi (*Prawda w malarstwie*, *Szibboleł dla Paula Celana*) i to owe kanoniczne teksty wciąż utrzymują na rodzimych uniwersytetach monopol na wizerunek filozofa. Sprzyja to niestety bagatelizowaniu znakomitych, lecz wciąż niewystarczająco przepracowanych późniejszych prac Derridy, przede wszystkim pochodzących z ostatniej dekady jego życia, kiedy to ujawnieniu ulegają obecne przedtem, lecz niewyjaśnione problemy⁴. Symptomatyczne, że zaprzestanie polskiej pracy translatorskiej i krytycznej wobec filozofa zbiega się doskonale z pierwszymi przekładami oponentów dekonstrukcji, kwestionujących jej walor „praktyczny” czy też społeczną skuteczność. W pierwszej dekadzie bieżącego stulecia grupa francuskich poststrukturalistów, z którą (nie do końca zresztą trafnie) utożsamiono Derridę, a która posiadała dotąd czołową pozycję w świecie humanistyki, utraciła wiele ze swego intelektualnego

¹ J. Culler (red.), *Deconstruction. Critical concepts in literary and cultural studies*, London – New York 2003

² Pomijam tu pracę Anny Burzyńskiej, która przy wszystkich swoich nieocenionych walorach ma jednak charakter tekstu raczej referującego i propedeutycznego niż podejmującego się autorskiej interpretacji omawianych dzieł. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.

³ Ł. Wróbel, *Zasiew niepokoju. Wokół drugiego wydania «O gramatologii» Jacques'a Derridy*, „Kultura Liberalna” 3(168)/2012, 27.03.2012, <http://kulturaliberalna.pl/2012/03/27/wrobel-zasiew-niepokoju-wokol-drugiego-wydania-%E2%80%99Eo-gramatologii-jacquesa-derridy/> (30.09.2014).

⁴ Problematyka ta nie została przepracowana, oczywiście poza chlubnymi wyjątkami, do których zaliczyć wypada przede wszystkim fascynujące dyskusje, prowadzone od lat z Derridą przez Agatę Bielik-Robson. W pracach filozofki stosunek do Francuza uległ zresztą ciekawej przemianie, przesuując się z niechęci w pracach wczesnych, przez pozycję ambiwalentną w *Kryptoteologiach późnej nowoczesności*, aż do sytuacji obecnej, kiedy to w *Errosie* Derrida staje się jednym z uprzywilejowanych, pozytywnych punktów odniesienia dla namysłu nad judaistyczną formułą dyskretnego witalizmu. Zob. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Krypto-teologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008. Eadem, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012. Zob. także, A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.

sex appealu. Wtedy też ulega wyczerpaniu translatorski, a co za tym idzie, także krytyczny impet, który dotąd wprowadzał poststrukturalizm na grunt polszczyzny. W konsekwencji pozwoliło to miejsce po nim zagospodarować innym, rzekomo bardziej społecznie zorientowanym projektem filozoficznym. Symptomatyczne, że ostatnie tłumaczenie na polski prac Derridy (nie licząc tłumaczeń pojedynczych artykułów) ukazało się stosunkowo dawno temu, bo rok po śmierci filozofa, w roku 2005⁵. Ta dekada znamiennej ciszy (przynajmniej na niwie przekładowej) była zarazem okresem celebryckiego nieomal rozgłosu filozofów w różny sposób krytycznych wobec dekonstrukcji, których koncepty tworzą common sense współczesnego, średnio zorientowanego uniwersyteckiego humanisty (np. Giorgia Agambena, Slavojka Žižka, Bruno Latour czy Terry'ego Eagletona). Trudno zrozumieć jednak wiele z tych badawczych stanowisk, nie uwzględniając postaw Derridy, wobec których wspomniani badacze zajmują pozycję polemistów bądź dyskutantów. Towarzyszy temu skandaliczny wręcz niedobór komentarzy dotyczących dzieł autora *Pisma i różnicy* oraz tłumaczeń jego prac na polski. Z większości współczesnych, rodzimych dyskusji poświęconych takim problemom, jak kapitalizm, globalizacja, demokracja, etyka i sprawiedliwość, nazwisko Derridy wyparowuje. Tymczasem to właśnie jego prace stanowią jedno z najbardziej intrygujących, a wciąż doskwierająco zbagatelizowanych miejsc, w któ-

rych dokonane zostaje ich przemyślenie. Polami, z których wyciągnięto dotąd najmniej wniosków, są w konsekwencji te, w których filozof poruszał się w ostatniej dekadzie swojej działalności: etyka, polityka, teologia⁶.

Przyswajanie Derridy przez polszczyznę, wobec kilkudziesięcioletniego niekiedy zapóźnienia, odbywało się z konieczności za pośrednictwem dzieł, które jego samego wprowadziły na salony filozofii drugiej połowy XX wieku. Kiedy pojawiały się w Polsce pierwsze przekłady prac całej ge-

⁶ Nie skupiam się tu na teologicznej osi pracy filozofa, jako że tę doskonale przepracowuje Bielik-Robson. Osobną sprawą jest chyba najprężniejszy obecnie dział myślenia dekonstrukcyjnego, całkowicie zapoznany w Polsce, jakim jest „teologia dekonstrukcyjna” lub „słaba teologia” (wyrażana przede wszystkim w pracach Johna D. Caputo). Stanowi ona specyficzną formułę postsekularyzmu, „powrotu do Boga po Bogu” (by użyć określenia Richarda Kearneya). Poniechanie konfrontacji z tym dziedzictwem decyduje o ogromnej wyprawie w polskich badaniach nie tylko literackich, lecz także tych, które starają się myśleć na nowo filozofię polityki, status religii we współczesnym świecie itp. Nie brak oczywiście odczytań leżących na drugim biegunie tendencji quasi-teologicznych. Przykładem skrajnie materialistycznego ujęcia dekonstrukcji jest np.: M. Häggglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford 2008. Być może, oprócz Simona Critchleya oraz niektórych przedstawicieli amerykańskiego dekonstrukcjonizmu, ogromna biblioteka prac badaczy inspirowanych dekonstrukcją jest po polsku dojmująco nieobecna. Dodajmy przy okazji, że oczywiście nie istnieje żadna granica pomiędzy Derridą „tekstowym” a Derridą „politycznym”. Obiektem zainteresowania są dla filozofa zawsze ukryte mechanizmy rządzące zachodnioeuropejską metafizyką, i już sama dokonywana przez Derridę praca na języku jest oczywiście aktem politycznym, jak świetnie to pokazuje w swojej ostatniej książce Markowski. Zob. M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013. W ten sposób pojęcia „zwrotu etycznego” czy „zwrotu politycznego”, które miałyby się dokonać w późnej pracy Derridy, są pojęciami w sposób zdecydowanie nietrafny opisującymi pracę filozofa. Problematyka etyczno-polityczna jest warunkiem sine qua non dekonstrukcji i pojawia się już w najwcześniejszych pracach filozofa, jakkolwiek do jej nasilonego i ostentacyjnego eksponowania dochodzi później. J. Derrida, *Voyous*, Paris 2003, s. 64: „nigdy nie było, w latach 80. czy 90. [...] zwrotu politycznego lub zwrotu etycznego. [...] Myślenie o tym, co polityczne, zawsze było myśleniem o różni, a myślenie o różni także było zawsze myśleniem o tym, co polityczne”.

⁵ Zob. J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, przekł. V. Hmissi, Warszawa 2005. Nie licząc tego dziełka, ostatnią przetłumaczoną na polski większą pracą Derridy był jeden z najbardziej zamierzonych tekstów filozofa: *Pismo i różnica*, którego polski przekład ukazał się w 2004 roku. W latach następnych doszło jedynie do wznowienia równie klasycznej *O gramatologii*. Rzetelną listę przekładów Derridy na polski i tekstów pisanych wokół filozofa można znaleźć [w:] B. Małczyński, R. Włodarczyk (red.), *Czytanie Derridy*, Wrocław 2005. Jakkolwiek spis doprowadzony jest do 2005 roku, uderzające, że gdyby sporządzić go dzisiaj, niewiele można by do niego dodać.

neracji francuskich poststrukturalistów, to jest w latach 80. i 90.⁷, skupiano się głównie na nadrobieniu zaległości i wprowadzaniu do polszczyzny słownika złożonego z pojęć, które jednak w świecie humanistyki nie tyle zdążyły już okrzepnąć, ile zaczynały ulegać ukłasyicznianiu (i wszystkim, także negatywnym, konsekwencjom tego procesu)⁸. Nie sprzyjało to oczywiście zainteresowaniu powstającym na bieżąco pracom filozofa. W konsekwencji doszło do sytuacji paradoksalnej: natychmiast po jeremiadach przeciw poststrukturalizmowi jako rzekomemu narzędziu moralnego i poznawczego relatywizmu nastąpiły równie populistyczne i oparte na równie wątpliwych przesłankach ataki, w trakcie których kwestionowano z kolei jego rzeczywistą skuteczność, obwiniając go z kolei o bycie niczym więcej niż estetyczną i ekstrawagancką igraszką⁹. W tej perspektywie zdolności emancypacyjne tego prądu, a wraz z nim dekonstrukcji miałyby być znikome (skoro

jest on przecież, wedle określenia Fredrica Jamesona, jedynie emanacją logiki późnego kapitalizmu), a umiejętność odpowiadania na „realne” problemy społeczno-polityczne żadna¹⁰. Dekada lat 90., a przede wszystkim początek XXI wieku przyniosły kolejne oskarżenia pod adresem kierunku od lat 60. dominującego, a w każdym razie najbardziej rewolucyjnego i wpływowego. Krytyka dokonywana była najczęściej w imieniu „realności”, na której deficyt prąd ten miał rzekomo cierpieć. Powrót Realnego do humanistyki dokonywany na mocy tak zwanego zwrotu politycznego jest jednak szczególnego rodzaju fikcją, jako że służy oponentom poststrukturalizmu do substancjalizacji przeciwnika i zamknięcia wszystkich wiązanych z atakowanym nurtem myślicieli w obrębie jednego myślowego horyzontu. Kiedy bowiem w badaniach humanistycznych coraz częściej kładziono nacisk na konieczność wyrwania się z klatki języka i pojęciowego hermetyzmu, w którym zamykał się poststrukturalizm, ku myśleniu o praktycznym wymiarze społeczno-politycznych urządzeń, prace Derridy od dawna (by nie powiedzieć: od samego początku) sytuowały się na zewnątrz tak wyznaczonej osi sporu.

Trzeba dużej myślowej ekwilibrystyki, by dokonać prostej asocjacji filozofa z nurtem, dla którego emblematyczną postawą miałyby być apatyczna kontemplacja symulakrycznego świata. Dokonując zbyt prostych utożsamień, czyni się tu z Derridy „paryskiego intelektualistę” (w gombrowiczowskim sensie tego słowa), od której to roli zawsze był jak najdalszy (tak ze względów biograficznych i swego algijskiego pochodzenia, jak i z racji strukturalnych właściwej tej myśli, która jest wielkim protestem prze-

⁷ Sporadyczne tłumaczenia ukazywały się oczywiście również wcześniej. W przypadku Derridy całkiem wyjątkowe i na długie lata odosobnione były dwa przekłady z lat 70.: J. Derrida, **Pismo i telekomunikacja**, przekł. J. Skoczylas, S. Cichowicz, „Teksty” 3/1975, s. 75–92. Idem, **Różnia**, przekł. J. Skoczylas, [w:] M.J. Siemek (red.), **Drogi współczesnej filozofii**, Warszawa 1978, s. 374–411.

⁸ Warto dodać, że polscy badacze zetknęli się z dekonstrukcją zdecydowanie wcześniej, by nie powiedzieć w zarodku, skoro uczestnikiem sławetnej konferencji w Baltimore był także Jan Kott.

⁹ Ostatnim przykładem takiego nieporozumienia jest tekst Jana Sowy, w którym wyczytać możemy m.in., że Derridiańska *différance* miałyby być najbardziej emblematycznym przykładem właściwego dla poststrukturalizmu wymazania Realnego i „ustanowienia jedyności wymiaru Symbolicznego”. J. Sowa, **Humanistyka płaskiego świata**, „Teksty Drugie” 1/2014, s. 195. „Zwrot polityczny”, który obserwujemy we współczesnej polskiej humanistyce, jak słusznie zauważa Burzyńska, ma charakter wtórny wobec analogicznych tendencji na gruncie amerykańskim (z lat 80.). Nietrafność sądów pokroju tych zawartych w tekście Sowy jest zatem, znów, repetycją z teatru historii humanistyki, w którym role zdążono już rozpiścić, a przedstawienia odegrać gdzie indziej. Zob. A. Burzyńska, **Dekonstrukcja...**, op. cit., s. 204. Doskonały odpór na atak Sowy zawiera tekst Markowskiego. Zob. M.P. Markowski, **Akademicka lewica: między hipokryzją i iluzją**, „Teksty Drugie” 1/2014.

¹⁰ Przed krzywdzącą etykietą „postmodernisty” znakomicie chroniono Derridę w: M.P. Markowski, **Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura**, Kraków 2003 oraz Ch. Norris, **Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumy**, przekł. A. Przybysławski, Kraków 2001.

ciw wszelkiej formie hegemonii, choćby miała nią być figura elitarnego intelektualisty). Tropiona przez niego w tekstach inność, rys odmienności zaburzający stabilność struktur, była dla niego cechą, którą w swym czytaniu usilnie starał się uchronić przed wszelką zawłaszczającą pojedynczość machiną, będącą także zawsze machiną socjalizacji i homogenizacji. Choć zwykło się określać Derridę ostatnim przedstawicielem pokolenia, to jednak, jak zauważał w ostatnim wywiadzie, środowisko to było zbyt wewnętrznie poróżnione, by móc je scalić w jakąkolwiek scalającą etykietę¹¹. Jeśli dekonstrukcji zależy na tym, by ocalić w tekście element stawiający opór zrozumieniu (Innego), uchronić nieprzejrzyste od przejścia w porządek w pełni transparentnej koherencji, to winni jesteśmy Derridzie zachować go jako postać do cna, także intelektualnie, odrębną. Dekonstrukcja jako apologia szczeliny rozsadzającej zbytnią przejrzystość stabilnego gmachu jest więc także gestem etycznym, a zatem również aktywnością podejmowaną wobec wszelkiej tłumionej odmienności.

Dysproporcja pomiędzy Derridą wprowadzonym do polszczyzny poprzez przekłady a tym, który nie znalazł jeszcze swego tłumacza i egzegety, będzie ulegać powiększaniu, jako że *œuvre* filozofa nie stanowi w żadnym razie zamkniętego korpusu tekstów. Nie tylko w najprostszym sensie tego słowa (opublikowane teksty francuskiego filozofa stanowią bodziec dla wciąż narastających komentarzy, których mety nie widać), lecz także dlatego, że wciąż ukazują się nieznanne dotąd czytelnikowi prace Derridy, a każda kolejna publikacja przynosi dalsze potwierdze-

nie tego, jak krzywdzące były wygłaszane wobec dekonstrukcji zarzuty dotyczące jej rzekomo nieetycznego i nihilistycznego charakteru.

Przez ponad 40 lat autor *O gramatologii* był nieustrudzonym dydaktykiem, tak we Francji (w École des Hautes Études en Sciences Sociales), jak i w Stanach Zjednoczonych (na uniwersytetach Johna Hopkinsa, w Yale i na Uniwersytecie Kalifornijskim). W wyniku tej pracy pozostawił po sobie około 14 tysięcy stron, które nigdy za jego życia nie ujrzały światła dziennego w postaci publikacji, były za to wykorzystywane podczas prowadzonych przez niego seminariów. Pragnienie prześledzenia przebiegu myśli Derridy in statu nascendi, zanalizowania wykuwanych z tygodnia na tydzień propozycji interpretacyjnych i konceptów, przyświecało powstaniu w 2006 roku projektu, w ramach którego seminaryjne teksty Derridy są redagowane i sukcesywnie publikowane pod opieką wdowy po filozofie, Margueritte Derridy oraz pod nadzorem uznanych badaczy jego twórczości. Jednocześnie przy Uniwersytecie Chicago uformowano w 2009 roku Derrida Seminars Translation Project – zespół złożony z najwybitniejszych anglojęzycznych badaczy twórczości ojca dekonstrukcji, którzy zajmują się na bieżąco tłumaczeniem na angielski publikowanych po francusku tomów zawierających materiały seminaryjne¹².

Wykonywana przez zespół ogromna praca (planowane jest wydanie około 40 tomów) zdążyła już udowodnić, że zakres wątków i problemów, których przemyśleniem trudnił się w ostatnich latach Derrida, jest znacznie szerszy od tego, który dotychczas wiązano z dekonstrukcją i tak obejmującą wiele dziedzin aktywności. Pierwszą, ogromną zasługą projektu było wydanie

¹¹ J. Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*, „Le Monde”, 19.08.2004: „różnice i poróżnienia rozszalały się w tym środowisku, które było jak najdalej od jednolitości, przez co nie można go scalić, np. za pomocą jakiegoś idiotycznego terminu w rodzaju «myśl roku 1968», który stał się sloganem bądź aktem oskarżenia dominującym często i w prasie, i na uniwersytetach”.

¹² Opracowana przez badaczy lista prowadzonych przez Derridę seminariów dostępna jest pod adresem: <http://derridaseminars.org/seminars.html>.

dwóch monumentalnych tomów zawierających materiały seminaryjne z lat 2001–2003: *La Bête et le souverain* (Bestia i suweren)¹³. Derrida po raz kolejny (choćby po *Spectres de Marx*) okazuje tu się wprost filozofem polityki, a dekonstrukcja stylem myślenia, którego narzędzia są niezwykle efektywne, jeśli chodzi o możliwość prze-myślenia (i zdemontowania) mechanizmów polityczności wraz z zarządzającą nimi z ukrycia kluczową figurą: „suwerennością”¹⁴. Tej analizie

¹³ J. Derrida, *Séminaire: La Bête et le souverain volume I (2001–2002)*, Paris 2008. Idem, *Séminaire: La Bête et le souverain, volume II (2002–2003)*, Paris 2010. W serii ukazały się także dwa tomy zbierające teksty seminaryjne z lat 1999–2001 poświęcone karze śmierci: J. Derrida, *Séminaire: La Peine de mort volume I (1999–2000)*, Paris 2012 oraz idem, *Séminaire: Peine de mort, volume II (2000–2001)*, Paris 2014.

¹⁴ Dodajmy, że osławiona Derridzińska apologia nierozstrzygalności nie przeszkadzała przeciw filozofowi podejmować jednoznacznych, odważnych i nonkonformistycznych wyborów światopoglądowo-politycznych, do których należały m.in. niechęć wobec dominujących wśród francuskich intelektualistów lat 60. tendencji skrajnie lewicowych (wyrazem czego zerwanie kontraktów z grawitującą w kierunku maoizmu redakcją „Tel Quel”); brak akcesu do Komunistycznej Partii Francji, będący gestem wyjątkowym, i, nie licząc ludzi pokroju Raymonda Arona, niemal bezprecedensowym na ówczesnej intelektualnej mapie Paryża; poparcie rewolty maja 1968 roku – gest niełatwy dla młodego naukowca pozbawionego instytucjonalnego ulokowania; otwarcie po maju egalitarnych i demokratycznych seminariów, na które mogli uczęszczać także wolni słuchacze – gest w ówczesnej praktyce akademickiej niecodzienny i rewolucyjny; pomoc dla dysydenckich intelektualistów z za żelaznej kurtyny, skutkująca krótkim uwięzieniem w Pradze w 1981 r.; poparcie starań Palestyńczyków o utworzenie własnego państwa; zaangażowanie w zniesienie apartheidu w Republice Południowej Afryki; zaangażowanie w zniesienie kary śmierci; utworzenie (jako jeden z założycieli) Parlamentu Pisarzy pomagającego literatom dławionym przez autorytarne reżimy; publiczne poparcie dla idei małżeństw homoseksualnych; zaangażowanie w walkę o prawa dla *sans papier* („pozbawionych papierów”), nielegalnych imigrantów, o których „zalegalizowanie” Derrida latami zabiegał. Wszystkie te gesty zaangażowania wynikały w sposób logiczny z pracy dekonstrukcyjnej, co stanowi kolejny dowód na niesolidność rozpoznać krytyków dekonstrukcji pokroju Sowy. Zob. także: Ch. Delacampagne, *The Politics of Derrida: Revisiting the Past*, „MLN” 4(121)/2006, s. 862–871.

historycznych, a przede wszystkim językowych warunków możliwości władzy suwerennej towarzyszy tu stały punkt odniesienia w postaci bieżącej sytuacji politycznej. Ta zaś była w owym czasie niezwykle napięta. Pierwszy cykl spotkań seminaryjnych prowadzony w École des Hautes Études en Sciences Sociales przypadał na okres od 12 grudnia 2001 roku do 27 marca roku następnego, a zatem w czasie następującym tuż po zamachu na World Trade Center. Drugi cykl spotkań pokrył się z amerykańską inwazją na Irak, jak i rychłą diagnozą dotyczącą śmiertelnej choroby Derridy. Znakomicie widać tutaj, jak bardzo Derridziński namysł nad politycznością nie daje się odseparować od namysłu nad językiem (za punkt wyjścia służy filozofowi zdanie z bajek Jeana de la Fontaine’a). W pewnym sensie filozof podejmuje tu jednak przede wszystkim problematykę etyczną, której eksponowanie nasila się u niego mniej więcej od początku lat 90. (wraz z *Donner le temps i Donner la mort*, jak i kolejnymi pracami o darze, gościnności, przyjaźni i żałobie).

Jeśli szukać gdzieś wciąż pulsującego i wciąż nierozpoznanego, jak i niewykorzystanego potencjału myśli Derridy, potencjału, który przekracza dalece hermetyczne mury Akademii, przeistaczając się w narzędzie politycznego działania, właśnie w etyczności. Wypracowanie zaś jej nowej formuły jest dla filozofa niemożliwe bez porzucenia przekonania o ekskluzywizmie człowieka. Dotychczasowy bowiem tradycyjny model etyczności opracowany został na podstawie przesłanek humanistycznych, a w konsekwencji metafizycznych. Zakładał zatem milcząco, że o etyce mówić można jedynie w odniesieniu do ludzkiej wspólnoty i tylko ludzkie jednostki godne są bycia na tej podstawie uprzywilejowanymi. Podtrzymywanie tego antropocentrycznego status quo byłoby jednak, jak pokazuje Derrida, zgodą na etykę redukcyjną, wybiórczą, skrajnie wyniosłą wobec +

cierpienia innego niż ludzkie, które nie miało szans na znalezienie się w polu postrzegania ludzkiego podmiotu. Dlatego nowa etyka, wszelka etyka godna tego miana musi dokonać zakwestionowania tradycyjnego podziału na „ludzkie” i ściśle od niego odgródzone „zwierzęce”. W tę stronę Derrida kieruje ostentacyjnie swe myślenie w opublikowanej już pośmiertnie pracy *L'animal que donc je suis*¹⁵. Uważni czytelnicy filozofa w tym tekście fundamentalnym dla etycznej gałęzi badań nad zwierzętami dostrzec mogą jednak, że w istocie ze sprobmatyzowaniem tej tradycyjnej opozycji projekt dekonstrukcyjny mierzył się od samego początku, a zakwestionowanie ludzkiego ekskluzywizmu tkwiło u samych podstaw Derridańskiego myślenia.

Zakwestionowanie panowania człowieka nad naturą znajduje tu znacznie szerszy zasięg. Służy za punkt wyjścia do zakwestionowania zarówno samej logiki władzy, jak i podtrzymujących ją opozycji: wyższości–niższości, człowieczeństwa–zwierzęcości, które w istocie odpowiadają za zadawany zwierzętom, lecz także ludziom gwałt. W obliczu możliwości cierpienia wszelki dyskurs zdolności i atrybutów (pytań o to, czy zwierzęta potrafią racjonalnie myśleć, czy mają zdolność mówienia i komunikowania się itp.) ulec musi unieważnieniu. Nie chodzi tu o orzeczenie identyczności ludzkiego zwierzęcia z innymi zwierzętami, lecz o zakwestionowanie samego szowinistycznego gestu odróżnienia się od zwierzęcości, który w obliczu cierpienia staje się aktem nieetycznym. Chodziłoby o uznanie tego, że „zwierzę” jest jedynie słowem („animot”), pojęciowym uproszczeniem, kategorią stworzoną przez samego człowieka po to, by przeciwstawiwszy ją sobie, mógł on zarazem ukonstytuować własną pozycję jako pozycję członka ekskluzywnego klubu

rzekomo ściśle odgródzonej od zwierzęcości humanitas, która zarazem ową pogardzaną i niższą sferą animalną może arbitralnie dysponować. Wobec wszechobecnej, codziennej, industrialnej kaźni milionów zwierząt, wobec zadawanego im w sposób bestialski cierpienia i okrucieństwa, wobec ich skrajnego urzeczowienia i instrumentalnego traktowania we współczesnym przemyśle dekonstrukcja nawołuje do zmiany postrzegania, odmiany optyki, która dotąd była optyką zdolną zauważać co najwyżej cierpienie ludzkie, tamto zaś cierpienie, rzekomo niższe, odruchowo ignorowała lub bagatelizowała. Derrida domaga się wręcz odmiany podmiotu widzenia, każąc stać człowiekowi w obliczu patrzącego zwierzęcia, poczuć się widzianym przez zwierzę, odczuć wobec niego wstyd (w przypadku filozofa zwierzęciem tym będzie jego kot; widzące zwierzę i zawstydzony człowiek jako to, co widziane, a nie tylko widzące, to kolejny punkt dekonstrukcji, w którym Witold Gombrowicz dopuszcza się wobec niej plagiatu przez antycypację).

Dopóki nie będziemy zdolni do włączenia zwierząt w obręb wspólnoty podmiotów, które chronione są prawem, dopóki nie będziemy zadawanego im cierpienia uznawać za akt bezsprzecznie niedopuszczalny, dopóty nie będzie szans na wytworzenie nowej etyki, będącej nowym rodzajem etyki troski. Dekonstrukcja staje się więc tutaj postulatem rozszerzenia etyczności na obszary uprzednio z niej wykluczone lub przez nią apriorycznie ignorowane. Tradycyjne pytanie o zdolności („czy one potrafią mówić?”, „czy one potrafią racjonalnie myśleć?”) zastępowane tu jest pytaniem o to, „czy mogą cierpieć?”, a jeśli mogą, to znaczy, że domagają się od nas podjęcia odpowiedzialności za swą krzywdę. Właśnie w podjęciu „kwestii zwierzęcej” Derrida upatrywał przyszłości dla wszelkiej pracy myślowej, domagając się bezwarunkowej rewolucji, „której potrzebujemy

¹⁵ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris 2006.

we wspólnym zamieszkiwaniu z owymi innymi istotami żywymi, nazywanymi zwierzętami”. Rewolucja taka, będąca wyrazem – jak mówi Derrida – „ekologii dekonstrukcyjnej”, musiałaby być podjęta wobec tradycji humanistycznej w jej kartezjańsko-kantowskiej postaci, która obwieszczając odrębność człowieka od natury, a w konsekwencji jego panowanie nad nią, uniemożliwiła w istocie jakikolwiek akt współczucia wobec zwierzęcia¹⁶. Podjęcie kwestii zwierzęcej, mówi w ostatnich pracach filozof, nie jest jednym z opcjonalnych tematów, lecz fundamentalną kwestią, której nie może zignorować żadne myślenie godne tego miana.

W szeregu mów żałobnych, które Derrida wygłaszał po kolejnych zgonach swych przyjaciół, najczęściej znakomitych francuskich myślicieli (Rolanda Barthes’a, Jean-François Lyotarda, Gilles’a Deleuze’a itp.), właściwy dla dekonstrukcji dyskurs odnajduje w pracy żałoby rozumianej jako akt etyczny umożliwiający dalsze życie tekstom umarłych poprzez praktykę ich ponownej lektury (*relire*)¹⁷. Nie ma ona na celu domknięcia interpretacji konkluzywnym i finalnym słowem, lecz stanowi wciąż podejmowany i wciąż zmienny w skutkach proces ponawianego myślenia. Tak rozumiane czytanie (jako forma żałoby) jest pracą nieteleologiczną, pozbawioną ograniczającego ją horyzontu, jest zawsze pracą do wykonania. Podobnie jak demokracja, sprawiedliwość czy żydowski Mesjasz, którym także zajmował się Derrida, pozostają tym, co nigdy nie może nadejść, jako że wciąż nadchodzi, rozbijając nasze przyzwyczajenia i posiadaną już, a przez to zinstrumentalizowaną wiedzę.

Akt etyczny podobny do tego zaprojektowanego przez Derridę trzeba podjąć teraz wobec dzieła samego filozofa po to, by nie skostniało ono w konwencjonalnej repetycji zbanalizowanych już rozpoznań. Dekonstrukcja bowiem nie jest wcale figurą z lamusa akademickiej historii. Wciąż ma ona potencjał wywracania do góry nogami ustabilizowanych form postrzegania rzeczywistości, sprzeciwiania się poznawczym nawykom, pojęciowym wytrychom maskującym arbitralną przemoc pod pozorami neutralnych i uniwersalnych rozpoznań. Jest bowiem etycznym wezwaniem do wzięcia odpowiedzialności za odmiennność, którą trzeba starać się bezwarunkowo ocalić. Przemyśleć system, ale zawsze od strony zaburzających go anomalii. Dlatego też czas Derridy (zawsze) dopiero nadchodzi .

●

¹⁶ J. Derrida: **Fichus. Discours de Francfort**, Paris 2002.

Dostępne również: http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm (30.09.2014).

¹⁷ J. Derrida, **Chaque fois unique, la fin du monde**, Paris 2003.