

Audronė Žukauskaitė

GYVŪNIŠKOJI NEGALIA: GYVŪNO KLAUSIMAS JACQUES’O DERRIDA FILOSOFIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: zukauskaite.audrone@gmail.com

Straipsnyje aptariamas „gyvūno klausimas“ Jacques’o Derrida filosofijoje. Viena vertus, Derrida aiškiai pasisako prieš vadinamąjį gyvūnų „genocidą“ – perteklinį pramoninį gyvūnų auginimą bei masinį jų naikinimą ir žudymą. Kita vertus, Derrida atsisako kalbėti apie gyvūnų naikinimą gyvūnų teisių terminais, teigdamas, jog pats teisių konceptas turi būti persvarstytas. Bet koks teisių apibrėžimas įtraukia į galios diskursą, tuo tarpu gyvūnų visada apibrėžia tam tikra negalia: Derrida, cituodamas Jeremy Benthamą, teigia, jog svarbiausia sąvoka, apibrėžianti gyvūną, yra kančia kaip tam tikras galios suspendavimas, kaip galios negalimybė. Analizuodamas Martino Heideggerio tekstus, Derrida pastebi, jog ši negalia kaip tam tikra baigtinumo ir mirtingumo patirtis yra būdinga ne tik gyvūnams, bet ir pačiam žmogui. Savo ruožtu Giorgio Agambenas teigia, jog gebėjimas suvokti savo negalią arba impotencialumą yra tai, kas leidžia atskirti žmogų ir gyvūną. Plėtojant Derrida ir Agambeno išvalgas, straipsnyje teigiama, jog būtent impotencialumas arba negalia sukuria žmogaus ir gyvūno bendramatiškumą, kuris reiškia negalimybę kurti hierarchijas ir atskirtis.

RAKTAŽODŽIAI: žmogus, gyvūnas, Coetzee, Derrida, Agamben, impotencialumas.

Gyvūno klausimas filosofijoje keliamas skirtingais būdais. Matthew Calarco (2015) skiria tris „gyvūno klausimo“ kėlimo tendencijas, arba sroves. Pirmasis – tai lygy-

bės modelis, presuponuojantis tam tikrą biologinį žmogaus ir gyvūno tęstinumą. Šiuo modeliu besiremiantys teoretikai – Peteris Singeris, Tomas Reganas, Paola Cavalieri – mano, jog tiek žmogiški, tiek nežmogiški gyvūnai yra lygiaverčiai „gyvybės subjektai“, todėl su jais turi būti elgiamasi vienodai. Būtent šis gyvybės tęstinumas leidžia manyti, jog žmogaus teisės gali būti perkeliamos gyvūnams. Geriausias tokio perkėlimo pavyzdys – tai Žmoginių beždžionių projektas (Cavalieri, Singer 1993), kurio tikslas yra išplėsti lygiaverčių subjektų bendruomenę, į ją įtraukiant visas žmogines beždžiones: žmones, šimpanzes, gorilas ir orangutanus. Tačiau šis egalitarizmu grįstas modelis neatsižvelgia į kitų gyvūnų, – nepanašių į žmogų, – teises. Tokiu būdu egalitarinis modelis ne tik nepadedą išsivaduoti iš antropocentrizmo, bet tam tikru būdu jį išplečia ir pakartoja, suteikdamas žmogaus teises tam tikriems, į save panašioms, gyvūnams.

Antroji „gyvūno klausimo“ kėlimo tendencija, arba srovė, – tai skirtumo modelis, kuriuo kvestionuojama galimybė apibendrinti ir įsteigti tiek universalų „žmogų“, tiek universalų „gyvūną“. Ne tik tarp gyvūno ir žmogaus, bet ir tarp gyvūnų rūšių esama daugybės skirtumų. Šio modelio atstovu galėtume laikyti Jacques'ą Derrida, kuris teigia, jog nėra nei universalaus „žmogaus“, nei vieno ir apibendrinto „gyvūno“, bet esama daugybinių skirtumų pluoštų, kurių kiekvieną skiria praraja. Derrida kritikuoja ir paneigia biologinį kontinuizmą, – jo manymu, tarp žmogaus ir primatų esama neįveikiamos bedugnės, tačiau dar didesnė bedugnė skiria primatus ir kitas gyvūnų rūšis, pavyzdžiui, šikšnosparnius. Lygiai taip pat neįveikiama bedugnė skiria žmogiškus subjektus, nes ne visi „žmogiški gyvūnai“ gali pasinaudoti žmogaus teisėmis. Derrida griežtai kritikuoja ir patį žmogaus teisių perkėlimo gestą, teigdamas, kad žmogaus teisių modelis presuponuoja ir tam tikras pareigas, todėl negali būti perkeliamas gyvūnams. Be to, žmogaus teisės neišvengiamai įtraukia į galios dispozityvą, kurio veikimas nustato, ką žmogaus teisės apsaugo, o kas laikoma gyvybe, neverta gyventi. Kaip teigia Calarco, „skirtumo teoretikai mus teisingai moko atsargiai vertinti politinių projektų – tokių kaip Žmoginių beždžionių projektas ir panašių judėjimų už gyvūnų teises – pasekmes, kadangi jie remiasi panašumu ir analogija su klasikiniu, vyriškuoju subjektu grindžiamu, liberalizmu“ (Calarco 2015: 43). Būtent šis liberalistinis modelis įteisino moterų, vaikų, žmonių su negalia ir gyvūnų pašalinimą iš viešosios politinės sferos, todėl būtų nenuoseklu remtis šiuo modeliu „atstatant“ gyvūnų teises.

Trečioji tendencija, arba srovė, akcentuoja žmogaus ir gyvūno daugialypių formų tęstinumą, netgi neatskiriamumą, todėl dažnai vadinama neapibrėžtumo teorija. Ši pozicija, kildinama iš Gilles'io Deleuze'o ir Giorgio Agambeno tekstų, atskleidžia gyvūniškų ir žmogiškų asambliažų sąsajas bei hibridines sugyvenimo formas. Šios mąstymo krypties inspiruoti teoretikai mano, jog nepakanka dauginti

žmogiškų ir nežmogiškų būtybių skirtumus ir perskyras. Kaip teigia Calarco, „nors neabejotinai teisinga yra kritikuoti tradicinę žmogaus / gyvūno perskyrą kaip redukuojančią skirtumus, tačiau visgi nėra aišku, ar geriausias būdas įveikti šią perskyrą yra pakeisti ją smulkesnėmis, daugybinėmis ir labiau komplikuotomis perskyromis. Galbūt daug veiksmingiau būtų atsakyti šios perskyros bei antropologinio skirtumo(ų) ir – bent trumpam – pamėginti išvystyti alternatyvias minties linijas?“ (Calarco 2015: 51). Galbūt verta akcentuoti ne neįveikiamus skirtumus, bet žmogaus ir gyvūno sąsajas bei jų biologinį tęstinumą? Prekariato sąlygomis dirbantis, sergantis ar kankinamas žmogus dažnai kenčia taip pat kaip gyvūnas, ir nei žmogaus teisės, nei pagarba skirtumams jo nuo to neapsaugo. Tokiu atveju būtų prasmingiau kalbėti apie biopolitikos dispozityvą, kuris siekia pajungti tiek žmogišką, tiek nežmogišką gyvybę, todėl visi mes, kaip teigia Cary Wolfe’as, „esame gyvūnai prieš įstatymą“.

Šiame straipsnyje atidžiau paanalizuosiu Derrida poziciją, kuri, nors priskirta skirtumo modeliui, rezonuoja ir su kitomis „gyvūno klausimo“ sprendimo tendencijomis ar srovėmis. Gyvūno klausimas Derrida filosofijoje imamas kelti nuo 1997 metų, kai Cerisy konferencijoje jis perskaitė dešimties valandų paskaitą, skirtą gyvūnui. Tik nedidelė įvadinė paskaitos dalis buvo publikuota pavadinimu *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu (bus tęsiama)* (Derrida 1999), o daug vėliau, 2004 metais, publikuota ir paskutinė paskaitos dalis pavadinimu „O jei gyvūnas atsakytų?“ (Derrida 2004). Šie tekstai vėliau tapo vienos svarbiausių jo paskutiniųjų knygų – *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* (2006) – pagrindu. Gyvūniškumo tema atsikartoja ir kitose Derrida knygose – *Atskalūnas: dvi esė apie protą* (2008), *Žvėris ir suverenas* (2009; 2011) – kur ji aptariama galios kontekste. Derrida atskleidžia, jog kiekvienas sprendimas apie gyvūną skleidžiasi galios lauke, o kiekvienas predikatas, atskiriantis žmogų nuo gyvūno, reiškia galios panaudojimą. Šioje galios ekonomijoje gyvūną paprastai apibrėžia tai, ko jis *negali*: negali kalbėti, protauti, atsakyti, naudotis įrankiais, galiausiai – suvokti būties. Tačiau kas įgalina galią? Ir kas atsitinka, kai galios šaltinis išsenka, ir ją ima graužti jos pačios galimybė – negalia? Turint omenyje šiuos klausimus, Derrida gyvūno klausimą apsvarstysime genocido, gyvūnų teisių ir beteisiškumo, bei galios ir bejėgiškumo kontekste.

Gyvūnų holokaustas

J. M. Coetzee’s romano *Nešlovė* protagonistas, literatūros profesorius Davidas Luris, perėjęs visus socialinių ir asmeninių pažeminimų ratus, imasi keistos misijos: vietinėje Gyvūnų globos klinikoje jis padeda numarinti niekam nereikalin-

gus gyvūnus, vėliau sukiša jų kūnus į plastikinius maišus ir nuveža sudeginti į krematoriumą. Tuo viskas nesibaigia: norėdamas apsaugoti gyvūnų palaikus nuo jiems gresiančios negarbės – mat krematoriumo darbininkai ima daužyti maišuose sustingusius kūnus kastuvais – jis pats kiekvieną pirmadienį sukrauna į ugnį maišus su šunų kūnais. Nors šunys negyvi, taigi nieko neišmano apie garbę ir negarbę, romano protagonistas norėtų gyventi pasaulyje, kuriame „žmonės nedaužo kastuvais negyvų kūnų, kad juos būtų patogiau perdirbti“ (Coetzee 2015: 169). Savo misiją jis įvardija vokišku žodžiu *Lösung*, kuri naciai vartojo nusakyti „žydų problemos sprendimą“. Ši keista analogija sugretina mirčiai pasmerktų gyvūnų numarinimą ir žydų išnaikinimą nacių koncentracijos stovyklose. Galbūt dėl to gyvūnų naikinimo scena darosi tokia nepakeliama. Nors romano protagonistas mano, kad turėtų priprasti prie savo misijos, tačiau taip neatsitinka: „Juo daugiau šunų padeda nužudyti, tuo labiau nervinasi. Vieną sekmadienio vakarą, važiuodamas namo [...], net turi sustoti pakelėje ir palaukti, kol atsipeikės. Iš akių plūsta ašaros, kurių negali suvaldyti; dreba rankos. Jis nesupranta, kas jam darosi“ (Coetzee 2015: 166).

Kitame Coetzee's romane *Gyvūnų gyvenimai* išgalvota rašytoja Elizabetha Costello atvyksta į Appletono koledžą skaityti kvietinės paskaitos. Savo paskaitoje ji pasirenka kalbėti ne apie savo kūrybą, bet apie gyvūnų gyvenimus ir mirtis. Senstanti, bejėgė ir pažeidžiama, Elizabetha kalba apie tą siaubą, kurį patiria pramoniniu būdu auginami ir žudomi gyvūnai. Šį siaubą ji palygina su nacių vykdytu žydų holokaustu, organizuoju ir industrializuotu jų išnaikinimu. Toks palyginimas daug kam atrodo šventvagiškas. Kitas išgalvotas rašytojas, Abrahamas Sternas, atsisako sėstis kartu su Elizabetha prie bendro vakarienės stalo. Savo laiške jis rašo, jog, palygindama Europos žydų išnaikinimą ir gyvulių skerdimą, ji neteisinaigai parinko, o gal net sąmoningai supainiojo palyginimo pagrindą. „Žmogus buvo sukurtas pagal Dievo pavyzdį, tačiau Dievas nėra panašus į žmogų. Jei su žydais buvo elgiamasi kaip su gyvuliais, tai nereiškia, kad su gyvuliais yra elgiamasi kaip su žydais. Ši inversija paniekina mirusiųjų atminimą. Ji taip pat nuvertina koncentracijos stovyklų siaubą“ (Coetzee 1999: 50). Kitą dieną Elizabetha dalyvauja diskusijoje, kur išsakoma daug jos mintims prieštaraujančių argumentų: pavyzdžiui, teigiama, jog gyvūnams mirtis yra neišvengiama jų gyvybės ciklo dalis, o žmogui mirtis yra metafizinis siaubas, kurio jis negali priimti. Kitas argumentas yra tas, kad gyvūnų mirtys yra neišvengiama būtinybė, reikalinga žmogaus gyvybei palaikyti. Į tai Elizabetha atsako: „[T]eigti, jog toks palyginimas nėra galimas, jog Treblinka buvo, kaip sakoma, metafizinis įvykis, nukreiptas į mirtį ir išnaikinimą, ir kad mėsos pramonė galiausiai skirta gyvybei palaikyti, [...] yra menka paguoda mirusiesiems, tarsi būtų galima – atleiskite už beskonybę – prašyti Treblinkos

aukų atleisti žudikams, nes jų kūnų riebalai buvo reikalingi muilui gaminti, o plaukai – čiuziniams prikimšti“ (Coetzee 1999: 22).

Coetzee's romano personažai atkartoja visus žinomus Aristotelio, Tomo Akviniečio, René Descartes'o, Immanuelio Kanto argumentus, leidžiančius atskirti gyvūną ir žmogų. Tačiau, klausia Elizabetha, kodėl mes manome, jog nužudyti kažką, kas turi sąmonę, yra nusikaltimas, tuo tarpu gyvūnų žudymas vis tęsiamas ir lieka nebaudžiamas? Iš esmės ji kelia tą patį klausimą, kurį suformulavo Giorgio Agambenas: kas sprendžia, kurią gyvybės formą galima sunaikinti ir likti už tai nenubaustam? Kas sprendžia dėl to, kas yra mūsų visuomenės *homo / zoo sacer*? Jei Agambenas būtų dalyvavęs Elizabethos Costello paskaitoje, jis būtų galėjęs atsakyti, jog palyginimo pagrindas visgi egzistuoja: tai biopolitinis išskyrimas ir pašalinimas, kuris produkuoja tiek sugyventiną žmogų, tiek ir humanizuotą gyvūną (Agamben 2004: 37). Biopolitinis pašalinimas produkuoja tam tikrą neapibrėžtumo zoną, kuri nuolat lieka tuščia, tačiau būtent joje brėžiama perskyra tarp žmogaus ir gyvūno, žmogaus ir nežmogaus, kalbančios būtybės ir gyvos būtybės. Vadinasi, bet kuri gyvybė, tiek gyvūno, tiek žmogaus, gali patekti į šią pilkąją neapibrėžtumo zoną, kur gyvybė tarsi atplėšiama nuo jos pačios ir virsta tuo, ką galime pavadinti *homo / zoo sacer*.

Šiame kontekste galime apsvarstyti ir Derrida teiginį, kurį jis išsako knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu*. Derrida kalba apie precedento neturinčią prievartą, kurią patiria gyvūnai, auginami ir veisiami pramoniniu būdu. Jis teigia, jog prievarta prieš gyvūnus galėtų būti pavadinta „pačiu baisiausiu genocidu“ (Derrida 2008: 26). Žinoma, šis ekstravagantiškas palyginimas tuoj pat sulaukė pasipriešinimo iš žydų bendruomenės. Derrida rašo, jog kalbėdamas apie gyvūnus paskaitoje, kurią skaitė Žydų universiteto teisės mokykloje, ir pavartojęs žodį „genocidas“, jis (kaip ir Elizabetha Costello) sulaukė pikto atsako: vienas asmuo pasakė, jog jam nepriimtina tai, kaip vartojamas žodis genocidas: „Mes žinome, kas yra genocidas“ (Derrida, Roudinesco 2004: 73). Tačiau, kaip pastebi Wolfe'as, Derrida, pats būdamas iš Alžyro kilęs žydas, puikiai suvokia, koks sudėtingas ir kartu rizikingas yra šis palyginimas (Wolfe 2013: 44). Vis dėlto, tęsia Derrida, jei pagalvosime apie tai, kaip šie gyvūnai yra auginami ir veisiami, pasitelkiant hormonus ir naujausias reproduktivines technologijas, o vėliau masiškai žudomi, tuomet genocido terminas nepasirodys toks nepriimtinas. Derrida manymu, „genocido vaizdinių nederėtų nei piktnaudžiauti, nei skubėti manyti jį esant paaiškintą. Mat šiuo atveju jis darosi dar sudėtingesnis: žinoma, vis dar kalbame apie rūšių naikinimą, tačiau dabar jis vyksta organizuojant ir eksploatuojant dirbtinį, pragarišką, praktiškai nepabaigiamą išlikimą...“ (Derrida 2008: 26). Čia galime pastebėti, jog masinis pramoninis gyvūnų veisimas keistai iliustruoja Foucault

ištarmę, jog senąją suvereno teisę atimti gyvybę pakeitė nauja teisė „priversti gyventi“.

Kitaip tariant, gyvūnai nėra tiesiog nužudomi kaip, pavyzdžiui, buvo įprasta medžioklėje; dabar jie dirbtinai priverčiami gyventi nepakeliamomis sąlygomis, tam pasitelkus farmakologines, hormonines ir genetines manipuliacijas. Šis „gyvūnų genocidas“, Derrida teigimu, pranoksta bet kurio istorinio genocido žiaurumus: „Įsivaizduokime, pavyzdžiui, jei užuot sukišę žmones į krematoriumus ir dujų kameras, gydytojai ir genetikai (tarkime, naciai) nuspręstų dirbtinio apvaisinimo būdu vykdyti žydų, čigonų ir homoseksualų perteklinę gamybą ir gimdymą. Ir visa tai tam, kad jų vis daugėjant ir jiems vis geriau nusipenint, jie įgyvendintų vienintelį jiems skirtą tikslą – tomis pačiomis pragariškomis sąlygomis kęsti genetinius eksperimentus ir būti naikinamiems dujomis ar ugnimi vis didesniais mastais“ (Derrida 2008: 26). Ši klaiki fantazija, pasak Derrida, turėtų padėti suvokti, kokia industrinė, mechaninė, cheminė, hormoninė ir genetinė prievarta yra vykdoma gyvūnų atžvilgiu, ir priverstų keisti tiek mūsų kasdienę elgseną, tiek persvarstyti gyvūno klausimą filosofijoje. Kitaip tariant, biopolitinė gyvybės manipuliavimo paradigma nėra tik išimtis iš normalaus politikos funkcionavimo (kaip buvo nacių atveju), bet sudaro pačią politinio veiksmo esmę. Kaip teigia Wolfe’as, „būtent šios praktikos, kurios leidžia maksimaliai sustiprinti gyvybės ir mirties kontrolę, kurios „priverčia gyventi“, Foucault žodžiais tariant, pasitelkdamos eugeniką, dirbtinį apvaisinimą ir selekciją, farmakologinį poveikį, skiepijimą ir kita, yra kaip niekada anksčiau biopolitinėje istorijoje plačiai vartojamos industrializuotam gyvūnų auginimui. Manau, jog šiandien būtent „gyvūnas“ – beprecedentiniu mastu žmonijos istorijoje – tampa pirminės dispozityvo formos pasireiškimo vieta ir veidu, rodančiu jo nenumatomas, košmariškas pasekmes“ (Wolfe 2013: 46).

Galėtume teigti, jog biopolitinių manipuliacijų tikslas yra ne tiek produkuoti ir vėliau išnaikinti gyvūnus, kiek kurti tokią gyvūniškumo formą (tiek žmogišką, tiek nežmogišką), kuria galima lengvai disponuoti. Šiuo požiūriu skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus nėra toks radikalus, kadangi tiek žmogaus gyvybė, tiek gyvūno gyvybė gali tapti disponuojamu gyvūniškumu, tuo socialumo likučiu, kurį galima lengvai išskirti ir pašalinti. Kaip teigia Wolfe’as, „viena stipriausių biopolitinės minties įžvalgų yra kelti šį nepatogų klausimą: jei perskyrą nustato taisyklės ir įstatymai, tai, kas tinkama ir kas netinkama, o ne tiesiog gamtos duota skirtis tarp to, kas jai priklauso ir nepriklauso, vadinasi, gyventi biopolitikos sąlygomis reiškia gyventi situacijoje, kurioje mes visi visuomet jau esame (potencialūs) „gyvūnai“ prieš įstatymą – ne tik tie, kurie pagal zoologinę klasifikaciją laikomi nežmogiškais gyvūnais, bet ir bet kuri gyvū būtybių grupė, kuri yra taip apibrėžiama“ (Wolfe 2013: 10). Ne tik žydų holokaustas, bet ir vergijos bei kolonializmo istorija, taip

pat vis dar tebesitęsianti migracijos krizė parodo, jog disponuojamas gyvūniškumas yra ne gamtinė, bet biopolitinė apibrėžtis ir ypatybė.

Teisės ir beteisiškumas

Šis disponuojamo gyvūniškumo apibrėžimas leidžia kelti klausimą, kokiomis sąvokomis turėtume kalbėti apie gyvūnus. Kol kas vienintelis būdas ginti disponuojamos gyvybės interesus yra teisių diskursas; tačiau, ar galime pagrįstai kalbėti apie gyvūnus žmogaus teisių terminais? Nors Derrida įvesta „genocido“ sąvoka suponuotų, jog visos gyvybės formos yra vienodai pažeidžiamos spaudžiant galios dispozityvams, vis dėlto jis atsisako įsitraukti į teisių diskursą. Kaip teigia Derrida, „pageidautina neįtraukti šios žmogaus ir gyvūno santykio problemos į jau egzistuojantį juridinį modelį. Nepaisant to, kiek aš simpatizuočiau gyvūnų teisių deklaracijai, saugančiai gyvūnus nuo žmogaus prievartos, nemanau, jog tai geras sprendimas“ (Derrida, Roudinesco 2004: 74). Derrida teigia, jog žmogaus teisių modelis remiasi karteziškąja subjektyvumo samprata, kuri subjektą apibrėžia sąmonės, suverenumo, valios, laisvės, kalbos sampratomis. Būtent dėl šios priežasties žmogaus teisės negali būti perkeliamos gyvūnams, kadangi tokiu būdu gyvūnai yra pajungiami humanizavimo paradigmai ir šiuo požiūriu patiria jau ne tik fizinę, technologinę, cheminę, bet ir konceptualinę prievartą. Taigi čia susiduriame su problema, jog siekdami „išlaisvinti“ gyvūnus, gyvūnų teisių aktyvistai remiasi tuo pačiu antropocentrinio modeliu, kuris ir sąlygojo esamą prievartą gyvūnų atžvilgiu. Kaip teigia Calarco, „esama tam tikros ironijos, kai gyvūnų teisių teoretikai ir gyvūnų gynėjai pasitelkia klasikinius humanistinius ir antropocentrinis kriterijus, siekdami garantuoti gyvūnams tam tikras teises ir apsaugoti juos nuo kančių, *nes būtent šie kriterijai buvo istoriškai įtvirtinti tam, kad pateisintų prievartą prieš gyvūnus*“ (Calarco 2008: 128).

Žinoma, tai nereiškia, jog gyvūno klausimas filosofijoje neturėtų būti svarstomas, tačiau akivaizdu, jog vis dar stokojame sąvokų, kuriomis šis klausimas galėtų būti tinkamai suformuluotas. Pokalbyje su Elisabetha Roudinesco Derrida teigia, jog „šiuo momentu turime apsiriboti tuo, jog išsiaiškintume jau egzistuojančias įstatymo [*droit*] taisykles. Tačiau neišvengiamai reikės persvarstyti šio įstatymo istoriją ir suvokti, jog nors gyvūnai ir negali būti analizuojami, remiantis tokiomis sąvokomis kaip pilietis, su kalba susijusi sąmonė, subjektas ir t. t., vis dėlto jie nėra visiškai be „teisių“. Veikia pats teisių konceptas turi būti „permaštytas“. Apskritai paėmus, Europos filosofinėje tradicijoje nėra tokio (baigtinio) teisės [*droit*] subjekto, kuris nebūtų ir pareigos subjektas...“ (Derrida, Roudinesco 2004: 73–74).

Derrida šią problemą dar kartą aptaria knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu*, kurioje analizuoja 1989 m. Visuotinę gyvūnų teisių deklaraciją. Derrida klausia, ar pati „teisės“ sąvoka čia yra tinkama ir adekvati (Derrida 2008: 87–88). Sekdamas Kantu, Derrida teigia, jog žmogaus teisių sąvoka yra neatsiejama nuo tam tikros racionalistinės subjekto sampratos, kuri implikuoja ne tik teises, bet ir pareigas. „Kantas numato pertrūkį tarp šios subjekto subjektyvumo korelicijos tik dviem atvejais: vergo, kuris turi pareigas, bet neturi teisių, ir Dievo, kuris turi visas teises, bet nėra saistomas pareigų“ (Derrida 2008: 99–100). Kitaip tariant, negalime perkelti žmogaus teisių sampratos gyvūnams ir tuo pat metu nepajungti jų pareigoms, nepaversti jų pseudožmogišku subjektu. Perkeldami žmogaus teisių modelį gyvūnams atliekame konceptualios prievartos aktą ir paverčiame juos racionaliū, liberaliū ir autonomišku subjektu.

Kita problema, su kuria susiduriame, yra ta, kad žmogaus teisių diskursas neatsiejamas ne tik nuo racionalaus subjektyvumo, bet ir nuo galios sampratos, kitaip tariant, žmogaus teisės dažniausiai atitenka tiems subjektams, kurie jau disponuoja galia. Kaip teigia Wolfe’as, nurodydamas į Cora Diamond tekstus, „[žmogaus] teisių modelis, net jeigu atsektume jo pradžią romėnų teisėje, yra sietinas ne su teisingumu ir užuojauta, bet su „privilegijavimo sistema“ ir tuo, kas ką gauna šioje sistemoje“ (Wolfe 2013: 17). Tuo tarpu gyvūnus apibrėžia ne galia, bet veikiau negalia ar negebėjimas (protauti, kalbėti, ir t. t.). Derrida reikšmingai reformuluoja šią galios ir gyvūniškos negalios opoziciją. Jis atkreipia dėmesį į Jeremy Benthamą, kuris pasiūlė pakeisti klausimo apie gyvūnus formą: „Benthamas kalba maždaug taip: klausimas, į kurį reikia atsakyti, yra ne tai, ar gyvūnas gali mąstyti, samprotauti, kalbėti ar pan., kaip visada būdavo klausama (nuo Aristotelio iki Descartes’o ir ypač nuo Descartes’o iki Heideggerio, Levino ir Lacano; be to, šis klausimas siejasi ir su klausimu apie daugybę kitų *galių* ir *savybių*: galėti, turėti galią dovanoti, galią mirti, galią laidoti, galią rengtis, galią dirbti, galią išrasti techniką ir t. t., galią, kurią sudaro tam tikra turima geba kaip esminė savybė, taigi vienokia ar kitokia galia“ (Derrida 2008: 27). Tačiau neturėtume klausti, ar gyvūnai geba kalbėti ar samprotauti. „*Pirminis* ir *lemiamas* klausimas veikiau yra, ar gyvūnai *gali kentėti*“ (Derrida 2008: 27). Tokiu būdu klausimas apie galėjimą arba gebėjimą, kitaip tariant, klausimas apie galias [*pouvoirs*] yra reformuluojamas į negalėjimo ar negebėjimo [*impouvoir*] klausimą. Tad kas gi yra šis negalėjimas ir kaip galime jį aprašyti? Kaip teigia Derrida, „galia kentėti nėra galia – tai galimybė be galios, negalimybės galimybė. Čia, kaip radikaliausias būdas mąstyti baigtinumą, kuriuo dalijamės su gyvūnais, glūdi mirtingumas, priklausantis paties gyvenimo baigtinumui, užuojautos patirčiai, galimybei dalintis šios ne-galios galimybe, šios negalimybės galimybe, šio pažeidžiamumo nerimu ir šio nerimo pažeidžiamumu“

(Derrida 2008: 28). Kitaip tariant, būtent pažeidžiamumas ir mirtingumas susieja mus su kitomis gyvomis būtybėmis. Šiuo požiūriu ne teisės (galia), bet negalėjimas (apsiginti nuo skausmo, jo išvengti) turėtų sukurti teorinį pagrindą, kuris leistų apsvarstyti mūsų sąsają su gyvūnais.

Gyvūniškoji negalia

Analizuodamas gyvūno negebėjimą (negebėjimą protauti, kalbėti, atsakyti), Derrida pastebi, jog toks negebėjimas būdingas ne tik gyvūnui, bet ir žmogui. Knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* Derrida ironiškai perfrazuoja garsiąją karteziškąją formuluootę „mąstau, vadinasi, esu“ (*je pense donc je suis*), kurioje mąstymo dėmenį pakeičia gyvūniškumo komponentu. *L'animal que donc je suis* – „esu gyvūnas, vadinasi, esu“, arba „tiek, kiek esu gyvūnas, tiek ir esu“. Taip Derrida dekonstruoja racionalistinę filosofijos tradiciją, kurioje žmogus apibrėžiamas atribojant jį nuo gyvūno; priešingai, žmogus esti tik tuomet ir tiek, kiek įsisąmonina savo gyvūniškumą. Savo argumentams sustiprinti Derrida pasitelkia Martino Heideggerio tezes apie gyvūniškumą, kurias skaito priešingai paties autoriaus intencijoms. Savo seminare, kurį pavadino *Pamatinės metafizikos sąvokos: pasaulis, baigtinumas, vienatinumas* (1929–1930), Heideggeris pateikė garsiąją gyvybės formų klasifikaciją: akmuo neturi pasaulio [*weltlos*], gyvūno pasaulis yra skurdus [*weltarm*], o žmogus yra kuriantis pasaulį [*weltbildend*]. Derrida teigia, jog apibrėždamas akmens, gyvūno ir žmogaus perskyrą, Heideggeris svarbiausiu laiko pasaulio klausimą: Heideggerio teigimu, svarbiausias skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus yra tas, jog gyvūnui jis pats ir kiti esiniai nepasirodo savo būtyje „kaip tokie“, kitaip tariant, gyvūnui nepasiekiami pati „kaip tokio“ struktūra [„als“-*Struktur*]. Kadangi gyvūnui esiniai nepasirodo „kaip tokie“, teigiama, jog gyvūnas nežino, kaip leisti esiniams būti; gyvūnas visada užmezga naudingumo, perspektyviškumo santykį, tačiau neleidžia daiktui būti tokiam, koks jis yra. Tačiau, klausia Derrida, kaip galime įrodyti, jog žmogui esiniai pasirodo būtent „kaip tokie“? Ar teigdamas, jog gyvūnas stokoja pasaulio, o žmogus – jį kuria, Heideggeris yra visiškai tikras, jog *Dasein* ir būtis-pasaulyje gali visiškai atsiriboti nuo gyvūniškumo? Kaip teigia Derrida, esame „priversti paklausti ar žmogui, ar pačiai žmogiškai būtybei, prieinama „kaip tokio“ [struktūra]?“ (Derrida 2008: 160).

Čia turime pasiaiškinti, ką reiškia leisti esiniams būti, leisti būti nepriklausomai nuo intereso ar perspektyvos. Juk jau Friedrichas Nietzsche teigė, jog kiekviena pozicija implikuoja tam tikrą perspektyvą, tad kaip gali būti įmanomas neperspektyviškas santykis? Derrida teigia, jog toks santykis galimas tik tuomet, kai pašalinama žmogiškoji pozicija, t. y. „kaip tokio“ struktūra atsiveria tik tuomet, kai pašali-

namas subjektas. „Susisieti su daiktais tokiais, kokie jie yra savyje, – tarkime, jei tai būtų įmanoma, – reiškia suvokti juos tokius, kokie jie yra, tokius, kokie jie būtų, net jei manęs nebūtų. Aš galiu mirti, ar galiu tiesiog išeiti iš kambario; aš žinau, kad jis bus toks, koks yra, ir liks toks yra. Būtent todėl mirtis yra tokia svarbi skiriamoji linija; tik tuomet, kai suvokiame mirtingumą ir galimybę mirti, tik tuomet galime leisti daiktams būti tokiems, kokie jie būtų man nesant, ir mano esatis reikalinga tik tam, kad parodytų, kokie daiktai būtų man nesant. Tačiau ar žmogus gali tai iš esmės atlikti?“ (Derrida 2008: 160). Savo ruožtu galime paklausti, ar baigtinumas ir mirtingumas nėra ne tik žmogaus, bet ir bet kurios gyvos būtybės, taip pat ir gyvūno, bruožas? Ar pats gyvybės (o kartu ir mirtingumo) principas nereiškia, jog gyvai būtybei „kaip tokio“ struktūra nėra prieinama? Ar pats gyvybės baigtinumas neimplikuoja, jog kiekviena gyva būtybė yra panardinta savo kūniškoje konkretybėje, savo aplinkoje (Jakobo von Uexküllio terminas, kuriuo Heideggeris apibrėžė gyvūno santykį su pasauliu), vadinasi, neišvengiamai yra gyvūniška, nepaisant to, ar tas gyvūnas yra žmogiškas, ar nežmogiškas. Tokiu būdu gyvūniškumas Derrida filosofijos kontekste pasirodo ne kaip negatyvus suplementas, bet kaip esminė bet kokios gyvos būtybės savybė. Tik tiek (ir tuomet), kiek (ir kai) esu gyvūnas, egzistuoju. Be šios būtinos jungties su savo gyvūniškumu nepasirodo nei *Dasein*, nei pasaulis, nei būtis „kaip tokia“.

Ir vėl ta Elizabetha Costello

Šis gyvybės baigtinumas ir mirtingumas mus vėl grąžina prie Coetzee's išgalvotos veikėjos Elizabethos Costello, kuri įkyriai keliauja iš vieno autoriaus romano į kitą. Kaip jau minėjau, Elizabetha yra senstanti rašytoja, primygtinai visiems dėstanti savo įsitikinimus – sunku įsivaizduoti labiau atgrasų padarą visuomenėje, kurioje svarbiausia yra įtikti ir patikti. Atvykusi skaityti kviestinės paskaitos apie gyvūnų gyvenimus ir mirtis, Elizabetha Costello palygina save su Franzo Kafkos apsakymu „Pranešimas akademijai“ personažu Raudonuoju Pėteriu. Tai apsakymas apie beždžionę, kuri, išmokusi žmogiškojo elgesio ir samprotavimų, sugebėjo pasiekti „vidutinio europiečio lygį“. Raudonasis Pėteris stoja prieš mokslo akademijos atstovus tam, kad papasakotų savo sužmogėjimo istoriją. Panašiai jaučiasi ir Elizabetha, stovėdama prieš kviestinės paskaitos auditoriją: jai atrodo, kad ji pati yra tarsi sužeistas ar pažeidžiamas gyvūnas. „Raudonasis Pėteris buvo ne primatų elgesio tyrinėtojas, bet įdagu pažymėtas, paženklintas, sužeistas gyvūnas, kuris prisistatė kaip kalbantis liudininkas mokslininkų susirinkimui. Aš nesu sąmonės filosofė, bet esu gyvūnas, kuris išstatė, vis dar yra išstatęs save mokslininkų susirinkimui, žaizda,

kurią aš slepiu po drabužiais, bet liečiu ją kiekvienu žodžiu, kuri ištariu“ (Coetzee 1999: 26). Taigi Elizabetha ne tik kalba *apie* gyvūnus, apie jų auginimą ir žudymą, apie neleistiną elgesį gyvūnų atžvilgiu. Ji taip pat kalba *kaip* gyvūnas, kaip sužeistas, senstantis ir niekam nereikalingas gyvūnas, savo kūnu jaučiantis artėjančią mirtį. „Tam tikromis akimirkomis [...] aš žinau, ką reiškia būti lavonu. Šis žinojimas man sukelia pasibjaurėjimą. Jis pripildo mane siaubo; aš nuo jo atšlyju, atsisakau juo mėgautis. Visi patiriame tokių akimirų, ypač kai senstame. [...] Mes išgyvename neįmanomybę: gyvename anapus mūsų mirties, atsigręžiame į ją, tačiau atsigręžiame taip, kaip gali tik mirusysis“ (Coetzee 1999: 32).

Ši savo baigtinumo ir mirtingumo patirtis, sako Elizabetha, sužlugdo žinojimo ir sąmonės struktūrą: „Kai aš žinau, remdamasi savo žinojimu, kad tuoj mirsiu, ką, kalbant Nagelio sąvokomis, aš iš tiesų žinau? Aš žinau tai, ką reiškia būti lavonu, ar aš žinau, ką reiškia lavonui būti lavonu?“ (Coetzee 1999: 32). Ši perskyra Elizabethai pasirodo triviali kaip ir visa sąmonės filosofija. Nagelis teigia, jog jis negali žinoti, ką reiškia šikšnosparniui būti šikšnosparniu. Jo sąmonės resursai yra per daug riboti. Tačiau Elizabethai atrodo, jog būti šikšnosparniu reiškia būti pilnam gyvybės, o tai tas pat, kas pilnas gyvybės žmogus. Taigi būti gyvūnu, – o Elizabethos manymu, mes visi esame gyvūnai, – reiškia būti įkūnytam gyvame kūne. „Mąstymui, galvojimui aš priešpriešinu pilnatvę, įkūnytumą, buvimo pojūtį, – ne savęs suvokimą kaip tam tikrą vaiduoklišką mąstymo mašiną, kuri mąsto mintis, bet, priešingai, jutimą – stipriai afektinį jutimą – jog esi kūne, kurio galūnės užima erdvę, jog esi gyvas pasauliui“ (Coetzee 1999: 33). Kaip teigia Cora Diamond, „suvokimas, jog kiekvienas mūsų esame gyvas kūnas, kuris yra „gyvas pasauliui“, kartu atskleidžia kūnišką pažeidžiamumo mirčiai pojūtį, gryną gyvūnišką pažeidžiamumą, pažeidžiamumą, kuriuo dalijamės su gyvūnais“ (Diamond 2008: 74). Šis suvokimas atsiveria kaip žaizda, žaizda, kurią savo kūnu jaučia Elizabetha Costello.

Impotencialumas kaip negalėjimas ir negalia

Tad kokių naujų konceptualių galimybių atveria ši pažeidžiamumo mirčiai patirtis? Ką reiškia filosofijai ši galimybė apmąstyti baigtinumą ir mirtingumą, kuriuo, kaip teigia Derrida, mes dalijamės su gyvūnais? Derrida tekste svarbus būtent šis perėjimas nuo galios, galėjimo ir gebėjimų (mąstyti, kalbėti, dirbti ir t. t.), prie negalėjimo ir negalios. Aš ši negalia būdinga tik žmogiškam ir nežmogiškam gyvūniškumui, ar tai daug bendresnė ontologinė duotis? Čia svarbu paminėti, jog negalios, arba impotencialumo, temą tyrinėja ir Agambenas knygoje *Homo sacer: suvereni galia ir nuoga gyvybė* (1998) ir *Potencialumai* (1999) bei trumpame tekste „Apie tai, ko gali-

me nedaryti“ (2011). Agambenas teigia, jog nepaisant to, jog visa Vakarų filosofijos tradicija siekia apmąstyti galią arba potencialumą, lygiai taip pat svarbu reflektuoti ir negalėjimą / negalią, arba impotencialumą. „Jei potencialumas nori išlaikyti savo logiškumą ir tuoj pat nepradingti aktualume, jis būtinai turi būti potencialumas, gebantis *nepereiti* į aktualumą, potencialumas, kuris pagal savo sandarą reikštų *potencialumą nebūti arba neveikti*, arba, kaip teigia Aristotelis, kad potencialumas taip pat reikštų ir impotencialumą (*adynamia*)“ (Agamben 1998: 45). Šią savo įžvalgą Agambenas išplėtoja knygoje *Potencialumai*, kurioje siekia naujai interpretuoti Aristotelio teiginius. Aristotelio *Metafizikos* Theta knygoje randamos eilutės apie potencialumą įprastai verčiamos taip: „[S]akoma, jog daiktas yra potencialus, jei iš jo kylantis veiksmas, kuris buvo potencialus, yra realizuojamas, taigi nelieka nieko neįmanomo (impotencialaus)“ (Agamben 1999: 183; *Met* 1047a: 24–26). Paskutiniąją frazę *ouden estai adynaton* Agambenas interpretuoja visiškai kitaip nei ankšteni interpretatoriai: įprastai ši frazė yra verčiama teiginiu „nelieka nieko neįmanomo (impotencialaus)“. Tokiu būdu išeitų, jog Aristotelis sako visiškai banalų ar trivialų dalyką: kai potencialumas yra realizuojamas, nelieka impotencialumo („nelieka nieko neįmanomo“). Tačiau Agambenas teigia, jog ši frazė reiškia ne galimybės kriterijų, bet apibrėžia „sąlygas, kuriomis potencialumas – kuris gali tiek būti, tiek nebūti, – gali save realizuoti. Tai, kas potencialu, gali pereiti į aktualumą tik tuomet, kai atmeta savo potencialumą nebūti (savo *adynamia*). Atmesti impotencialumą reiškia ne jį sunaikinti, bet, priešingai, leisti jam išsipildyti, atsukti potencialumą prieš save tam, kad jis sutaptų su savimi“ (Agamben 1998: 46).

Vadinasi, atmesti impotencialumą jokių būdu nereiškia jį sunaikinti ar eliminuoti; impotencialumas ir potencialumas yra tarsi dvi to paties reiškinio pusės, jos visada koegzistuoja greta viena kitos: „[T]aigi potencialumas kartu yra ir to paties dalyko impotencialumas tuo pačiu atžvilgiu (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)“ (Agamben 1999: 182; *Met* 1046e: 25–32). Kitaip tariant, turėti galią arba potencialumą reiškia kartu būti santykyje su tos galios stoka – negalėjimu, negebėjimu ar negalia. Potencialumas reiškia, jog pojūčio galia yra santykyje su negebėjimu patirti pojūčius arba anestezija; žinojimo galia yra santykyje su nežinojimu arba žinojimo negalia; matymo galia yra santykyje su regėjimo negalia. Kitaip tariant, kiekviena galia ar gebėjimas egzistuoja tik santykyje su negalia ar negebėjimu. Agambeno manymu, būtent ši negalios, arba impotencialumo, savybė leidžia atskirti žmogų nuo visų kitų gyvų būtybių: „Kitos gyvos būtybės gali turėti tik savo specifinį potencialumą: jos sugeba [atlikti] viena ar kita. Tačiau žmogus yra gyvūnas, kuris gali turėti savo impotencialumą. Žmogaus potencialumo didybė yra matuojama žmogaus impotencialumo bedugne“ (Agamben 1999: 182). Vadinasi, kiekvienas potencialumas yra ambivalentiškas – jis gali reikšti tiek gebėjimą veikti

ar būti, tiek gebėjimą neveikti ir nebūti. Trumpame tekste „Apie tai, ko galime nedaryti“ (2011) Agambenas teigia, jog „potencialumas visuomet pagal savo sandarą yra ir impotencialumas, kad kiekvienas gebėjimas daryti kartu yra gebėjimas nedaryti [...] „Impotencialumas“ reiškia ne potencialumo nesatį, negebėjimą daryti, bet taip pat ir visų pirma reiškia „gebėjimą nedaryti“, gebėjimą nesinaudoti savo potencialumu. [...] žmogiškosios būtybės yra gyvūnai, gebantys turėti savo impotencialumą“ (Agamben 2011: 43–44). Tačiau, galime paklausti mes, iš kur Agambenas žino, jog gyvūnas negali naudotis savo impotencialumu? Jei žmogus suvokia tai, kad jis *gali* nebūti arba kažko nedaryti, kodėl manoma, kad to *negali* gyvūnas?

Vis dėlto Agambeno filosofija, net ir įvedusi impotencialumo sąvoką, iš pasakutiniųjų siekia išlaikyti antropocentrinį žmogaus išskirtinumą. Remdamiesi Agambeno teiginiais, galime daryti išvadą, jog žmogų apibrėžia ne tai, kad jis ko nors negali, bet tai, kad jis *gali*, bet to *nedaro* (paradigminis pavyzdys – Bartlebis, kuris teigia „bevelyčiau to nedaryti“). Šiuo požiūriu Agambenas pats iki galo neišplėtojo savo įžvalgų ir praleido progą peržengti antropocentrizmą bei apmąstyti impotencialumą kaip visoms gyvoms būtybėms bendrą gebėjimą. Einant toliau šia mąstymo kryptimi galima būtų teigti, jog impotencialumas reiškia ne specifiskai žmogišką preferenciją ar išskirtinę savybę, bet nusako visoms gyvoms būtybėms būdingą kęsmą, pažeidžiamumą ir mirtingumą. Tokiu būdu kiekvienos gyvos būtybės baigtinumas ir mirtingumas, jos pirminis impotencialumas tampa etinio ir politinio mąstymo sąlyga. Tai reikštų, jog etinė ir politinė bendruomenė įsteigiama ne per teisę turėti teises, kuri implikuoja bendruomenės narių išrūšiavimą, bet teigiant kiekvieno nario gyvybės pažeidžiamumą ir trapumą. Tokiu būdu bendruomeninio sugyvenimo pagrindu tampa ne galios modelis (kuris realizuojamas teisių, pilietybės ir nuosavybės privilegijomis), bet kiekvieną gyvą būtybę paženklinti negalia.

Kitas svarbus mąstymo apie impotencialumą aspektas yra tas, jog impotencialumas sustabdo „antropologinės mašinos“, kuri veikia išrūšiuodama ir pašalindama, veikimą. Kaip teigia Agambenas, „gyvybė [...] žymi šią radikalią negalimybę kurti hierarchijas ir perskyras. Imanencijos plotmė veikia kaip virtualaus neapibrėžtumo principas, kuriame augalo gyvybė ir gyvūno gyvybė, vidus ir išorė, ir netgi tai, kas organiška ir neorganiška, susilieja ir negali būti atskirta“ (Agamben 1999: 233). Šiuo požiūriu imanentinė gyvybė yra tokia gyvybė, kuri išvengia atskyrimo ir pašalinimo bei implikuoja visų gyvybės formų bendramatiškumą. Būtent negalia, arba impotencialumas, apibrėžia gyvybę kaip tokią ir iš esmės panaikina perskyras tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška, žmogiška ir gyvūniška. Tik tuomet, kai akcentuojamas ne racionalaus subjekto savaiminis pakankamumas, bet jo susisaistymas su kitomis gyvomis būtybėmis ir savo gyvenamąja aplinka, sukuriamas nediskriminacinis politinės bendruomenės pagrindas.

Taigi visų gyvybės formų bendramatiškumas veda prie tam tikro neapibrėžtumo principo, apie kurį užsiminiau teksto pradžioje. Deleuze'as, taip pat juo besiremiantys teoretikai ir teoretikės, pavyzdžiui, Donna Haraway ar Elizabeth Grosz, teigia visų gyvybės formų neapibrėžtumą, beasmeniškumą, ir netgi postuluoja tam tikrą „beasmeniškumo politiką“. Tačiau akivaizdu, jog nei Derrida, nei Agambenas nėra pasiruošę atsisakyti antropocentrizmo teikiamų privilegijų ir imtis „beasmeniškumo politikos“, kurioje nežmogiškos jėgos išstumia ir užima žmogiškos sąmonės vietą. Kaip jau minėjau, Agambenui impotencialumas yra ne tai, kas mus susieja su kitomis gyvomis būtybėmis, bet žmogaus didybės ir išskirtinumo ženklas. Derrida atlikta Heideggerio teksto dekonstrukcija ir „kaip tokio“ struktūros analizė rodytų, jog sukuriamos prielaidos suvokti kiekvienos gyvos būtybės mirtingumą ir pažeidžiamumą. Tačiau pats Derrida šios savo išvalgos neplėtoja ir atsisako teigti žmogaus ir gyvūno tęstinumą. Jo manymu, žmogų ir gyvūną atriboja skirtumų bedugnė, kurios negali įveikti netgi gyvūnų sukeliamas erotizmas. Derrida knygos pradžioje aprašoma scena, kurioje jo katė žvelgia į jį nuoga vonioje, yra puiki tokios autoerotinės subjektyvumo struktūros metafora: nors ir sutrikdytas gyvūno žvilgsnio, subjektas toliau maudosi erotinės savirefleksijos garuose, ne persvarstydamas savo mąstymo pagrindus, bet apgaubdamas gyvūnus savo refleksyvaus rūpesčio humanizmu.

Gauta 2016 11 20
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2004. *The Open: Man and The Animal*. Translated by Kevin Attelt. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2011. „On What We Can Not Do“, in *Nudities*. Translated by David Kishik and Stefan Pedatela. Stanford: Stanford University Press, p. 43–45.
- Calarco, M. 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Calarco, M. 2015. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs.
- Cavaliere, P., Singer, P. (eds.). 1993. *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Press.
- Coetzee, J. M. 1999. *The Lives of Animals*. Ed. and with an introduction by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- Coetzee, J. M. 2015. *Nešlovė*. Vertė Rasa Drazdauskienė. Vilnius: Sofoklis.
- Derrida, J. 1999. „L'animal que donc je suis (à suivre)“, in *L'animal autobiographique*, ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 2004. „Et si l'animal répondait?“, in *Cahiers de L'Herne*, no. 83, Jacques Derrida, ed. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud. Paris: L'Herne.
- Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

- Derrida, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 2009. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 1. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, J. 2011. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 2. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, J., Roudinesco, E. 2004. *For What Tomorrow: A Dialogue*. Translated by Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press.
- Diamond, C. 2008. "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", in Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I., Wolfe, C. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, p. 43-89.
- Wolfe, C. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

Audronė Žukauskaitė

ANIMAL IMPOTENTIALITY: THE QUESTION OF THE ANIMAL
IN JACQUES DERRIDA'S PHILOSOPHY

Summary

The essay discusses the question of the animal in Jacques Derrida's philosophy. On the one hand, Derrida makes an explicit critique of what he calls "animal genocide" – the industrial production and massive annihilation of animals. On the other hand, Derrida refuses to discuss this killing of animals in terms of animal rights, arguing that the very notion of rights should be reconsidered. Every discussion of rights already presupposes the *dispositif* of power, whereas the animal is defined in terms of incapacity or inability. Referring to Jeremy Bentham, Derrida argues that the main question related to animals is whether animals can suffer. Suffering is not a power; it is passivity, a suspension or an impossibility of power. In this sense the question of the animal should be discussed not in terms of power but in terms of the suspension of power or impotentiality. Reading Heidegger's theses on animality, Derrida points out that a certain impotentiality as an experience of finitude and mortality is common both to man and animal. By contrast, Agamben, in discussing the notion of impotentiality, defines it as a specific feature that divides man from animal: according to Agamben, human beings are the animals who are capable of their own impotentiality. The essay opposes Agamben's insights and argues that it is impotentiality or incapacity which creates the common ground for humans and animals and implies the impossibility of establishing hierarchies and separations.

KEYWORDS: man, animal, Coetzee, Derrida, Agamben, impotentiality.