

**Marek al Sofij Han Ardabili**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Polityka dyssensu i zwierzęta pozaludzkie

Dyssensus politics and nonhuman animals

**Abstrakt:**

Teoria estetyczna/polityczna Jacques'a Rancière'a opiera się na pojęciu *dzielenia postrzegalnego*, oznaczającym podział/współdzielenie przestrzeni społecznej i przydzielenie każdej jednostce właściwego dla niej miejsca. Na straży tego podziału stoi „policja”, a to, co polityczne, to skutek napięcia między „emancypacją” a ową policją. Podmiotowość polityczna to jego zdaniem zdolność do wytwarzania dyssensu, a on sam, mówiąc o „równości wszystkich mówiących istot”, zdaje się przypisywać ją jedynie ludziom. Z drugiej strony, istnieje szereg badań i obserwacji potwierdzających występowanie u zwierząt pozaludzkich nie tylko zdolności do prostej ekspresji czy ostrzegania się o niebezpieczeństwie, ale także coś, co przypomina język. Pytanie, na które spróbuję znaleźć odpowiedź brzmi: czy da się zastosować filozofię Rancière'a szerzej, niż czyni to on sam, umożliwiając zwierzętom pozaludzkim wywołanie dyssensu, by zrekonfigurować obecnie dominujące *dzielenie postrzegalnego*, sytuujące je w pozycji bliskiej przedmiotom, a nieraz – poza obszarem widzialności? Czy koncepcja Jacques'a Rancière'a może być pomocna w przełamywaniu szowinizmu gatunkowego?

Słowa kluczowe: dyssens, dzielenie postrzegalnego, zwierzęta pozaludzkie, język

**Abstract:**

According to Rancière, political subjectivity is an ability to create dissensus, and he seems to think that only humans are able to it, since he is writing about “equality of all speaking beings”. However, there are observations and experiments that suggest animals have not only simple abilities of expressing physiological states or warning each other of a danger, but also something similar to a language. My question is: is there a way to apply Rancière's philosophy to make it possible for non-human animals to create dissensus, to reconfigure dominant partitioning of the sensible, which situates them close to objects, and often – beyond any visibility? May Jacques Rancière's ideas be helpful in overcoming speciesism?

Keywords: dissensus, partitioning of the sensible, non-human animals, language,

Jacques Rancière zajmuje się splotem estetyki i polityki, a konkretniej ich stosunkiem do *dzielenia postrzegalnego*, to znaczy podziału/współdzielenia czasu i przestrzeni, wyznaczania jednostkom właściwych im miejsc. Ogranicza on wprawdzie obszar swoich zainteresowań do relacji wewnątrz naszego gatunku, zamierzam jednak podjąć próbę zastosowania jego kategorii w sposób uwzględniający również inne gatunki zwierząt.

Zdaniem Rancière'a warunkiem podmiotowości politycznej jest zdolność do wywoływania dyssensu, czyli doprowadzenie do sytuacji, w której w jednym świecie muszą zmieścić się dwa<sup>1</sup>. Dyssens jest przeciwieństwem konsensu – powszechnej zgody, będącej według autora *Dzielenia postrzegalnego* zagrożeniem dla polityki.

To, co polityczne, nie jest bowiem dla Rancière'a obszarem poszukiwania powszechnej zgody, lecz areną starcia między dwiema heterogenicznymi siłami – *policją* i *emancypacją*. Policję definiuje on jako ogół technik rządzenia dążących do precyzyjnego określenia miejsc i ról zajmowanych przez ciała w przestrzeni. Jest to technika dzielenia postrzegalnego, przyporządkowanie każdemu właściwej dla niego pozycji. Polityka natomiast jest według niego ruchem emancypacyjnym, dyssensualnym i an-archicznym. O ile bowiem policja zakłada jakąś zasadę uprawniającą pewną grupę do decydowania o losach wspólnoty (wyższe urodzenie, wykształcenie, cenzus majątkowy), o tyle polityka opisuje i stara się leczyć „krzywdy” wynikające z przestrzegania reguł policji. Warunkiem możliwości działania politycznego jest uznawanie braku uprawnień do rządzenia i zakładanie równości<sup>2</sup>.

Sam Rancière wspomina o zwierzętach pozaludzkich w jednym kontekście: przywołuje platońską krytykę demokracji, w której grecki filozof szydzi z demokratycznych pomysłów:

Demokracja – stwierdza Platon w VIII księdze *Państwa* – jest ustrojem politycznym, który nie jest ustrojem politycznym. Nie posiada ustroju, ponieważ ma je wszystkie. Jest bazarem ustrojów, szatą arlekina, właśnie czymś takim, co lubią ludzie, dla których szczególnie ważna jest konsumpcja przyjemności i praw. Ale demokracja nie stanowi jedynie panowania jednostek, które robią, co im się

---

1

J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 131.

2

Rancière podkreśla, że dążenie do równości jako celu, a nie punktu wyjścia jest błędne; taka postawa oznaczałaby przyznawanie zwolennikom *status quo* racji względem nierównych predyspozycji, a więc pośrednio – zgodę na ich uprawnienie do rządzenia. Trafniejsze jest jego zdaniem zakładanie równości jako danej z góry. Por. J. Rancière, op. cit. s. 62.

żywnie podoba. W sensie właściwym jest ustrojem, który wywraca na nice wszystkie relacje, jakie nadają strukturę ludzkiemu społeczeństwu. Rządzący w demokracji zachowują się jak rządzani, a rządzani zachowują się jak rządzący. Kobiety stoją na równi z mężczyznami. Ojciec przyzwyczajają się do traktowania syna jak równego sobie. Osiadły cudzoziemiec i imigrant mają tę samą pozycję, co obywatel. Nauczyciel boi się uczniów i schlebia im, oni zaś ze swojej strony robią sobie żarty jego kosztem. Młodzi są równi starym, a starzy imitują młodych. Nawet zwierzęta są wolne, a konie i osły,<sup>3</sup> świadome swojej wolności i godności, na ulicy wpadają na każdego, kto im nie ustąpi

Nie chodzi mi jednak o krytykowanie współczesnych tendencji politycznych za rozszerzanie zakresu polityczności i równości w nieskończoność; przeciwnie, biorąc za dobrą monetę coraz bardziej świadomie polityczny charakter ruchu prozwierzęcego, chcę zadać i spróbować udzielić odpowiedzi na następujące pytanie: Czy zwierzęta pozaludzkie<sup>4</sup> mogą być podmiotami polityki w rozumieniu Rancièrè'a, to znaczy: być w stanie wszczynać dyssens?

Rancièrè przytacza przykłady, które na pierwszy rzut oka z góry ograniczają tę możliwość do ludzi: dyssens zdaje się mieć charakter językowo-estetyczny, wymaga po pierwsze rozumienia obecnego podziału postrzegalnego, po drugie – zdolności dokonania jego krytyki, w myśl zasady, że „nie ma siły, którą dałoby się narzucić bez konieczności jej uzasadnienia”<sup>5</sup>. Zauważmy jednak, że kryterium tego nie spełnia również wielu ludzi. Warunkiem możliwości wystąpienia sytuacji dyssensualnej jest posiadanie wspólnego języka i choćby minimalna gotowość tych, którzy są „wyżej”, do wysłuchania tych, którzy są „niżej”. Oznaczałoby to, że nie tylko zwierzęta pozaludzkie są pozbawione tej możliwości, ale że problem ten może dotyczyć również ludzi. Rozważmy przykład ludobójstwa w Kongu Belgijskim<sup>6</sup>. Jak zauważa Andrzej W. Nowak, jest to nie tylko zbrodnia porównywalna w

<sup>3</sup> Ibidem, s. 47-48.

<sup>4</sup> Zdaję sobie sprawę ze zbyt obszernej pojemności tej kategorii; nie zamierzam jednak ograniczać się taksonomią, ponieważ takie postawienie sprawy miałyby charakter zamykający. Moim celem jest wskazanie kilku przykładów zachowań różnych gatunków, które mogą być silnym argumentem przeciw tezie, jakoby zwierzęta pozaludzkie *w ogóle* nie posiadały języka, poczucia estetycznego, etycznego czy *logosu*. Kwestia stopnia tych cech u poszczególnych gatunków jest problemem, którego nie zamierzam rozstrzygać.

<sup>5</sup> J. Rancièrè, op. cit., s. 62.

<sup>6</sup> W latach 1877-1908 w ówczesnym Wolnym Państwie Kongo, stanowiącym wówczas prywatną własność króla Belgii Leopolda II, zamordowanych zostało od 5 do 10 milionów osób. Przyczyną ludobójstwa był rosnący popyt na kauczuk, do zbierania którego zmuszano mieszkańców tego kraju. Przykład zawiązków Andrzejowi W. Nowakowi. Por. tegoż, *Czy można filozofować po Kongu Belgijskim? Pułapki krytyków nowoczesności*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski i A. Żychliński [red.], *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

swej skali z Holokaustem, ale także wciąż mało obecna w masowej świadomości i na swój sposób „niewygodna”. Niewygodna, bo nie daje się interpretować poprzez często stosowaną w odniesieniu do Zagłady analizę nowoczesności i mechanizmów biopolitycznych. Nowak przywołuje ten przykład w kontekście krytyki Agambena, wprowadzając rozróżnienie między agambenowskim *homo sacer* a *homo nyama* („człowiekiem-mięsem”). O ile *homo sacer* był wpisany w biopolityczny porządek, chociaż na zasadzie całkowitego wykluczenia, o tyle Kongijczycy byli pozbawieni nawet takiego udziału w społeczeństwie. *Homo nyama* zatem to ktoś, kogo śmierć jest tak nieistotna, że nawet nie zostaje odnotowana i uregulowana przez mechanizmy biopolityczne. Według Nowaka filozoficzna refleksja nad belgijskim ludobójstwem jest też o tyle istotna, że pokazuje „wyparte konstytuujące zewnątrz”: momentem kryzysu nowoczesności nie była zagłada będąca zwróceniem się nowoczesności przeciw samej sobie – jej zbrodniczość ujawniła się w chwili, gdy realizacja europejskiego postępu zaczęła wymagać ofiar z peryferiów nowoczesności. Nowak stawia Agambenowi zarzut fiksacji na punkcie kategorii prawnych, państwocentryczną teorię, eurocentryzm i jednostronne pojmowanie nowoczesności jako wyłącznie negatywnego zjawiska. Teoria Rancière’a daje się natomiast przyłożyć do zjawisk emancypacji w obrębie społeczeństw zachodnich po zmianach, które zapoczątkowała Rewolucja Francuska<sup>7</sup>, wydaje się jednak bezradną wobec zjawisk takich jak ludobójstwo w Kongu. Rozpatrywana samodzielnie koncepcja Rancière’a może więc być niewystarczająca do analizy zjawisk politycznych, jednak jako jeden z elementów może okazać się wartościowa poznawczo.

Sytuacja zwierząt pozaludzkich pod pewnymi względami przypomina położenie Kongijczyków za panowania króla Leopolda II – różnica polega może przede wszystkim na tym, że obecnie nawet zwierzęta hodowane na mięso są uwikłane w biopolityczne procesy kontroli liczebności populacji i stanu jej zdrowia. Po pierwsze, odmawia się im mowy, przyznając jedynie głos – rozróżnienie to omówię niżej. Po drugie, wykorzystuje się przewagę technologiczną do narzucenia swojej siły i jak najefektywniejszego wyzysku. Po trzecie, mieszkańcy Konga byli wprost nazywani przez swoich oprawców „mięsem”. Po

7

Chociaż Rancière nie ogranicza się do nowożytności/nowoczesności. W *Disagreement. Politics and Philosophy* przytacza opowieść Herodota o buncie niewolników jako przykład konsensu dotyczącego nierówności: bunt nie został stłumiony bronią używaną normalnie w wojnach, lecz z pomocą biczów, które zostały użyte, by nie potwierdzać równości niewolników względem swoich byłych panów. Niewolnicy mieli pierzchnąć w popłochu na sam ich widok. Por. J. Rancière, *Disagreement. Politics and Philosophy*, transl. K. Ross, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1999, s. 12.

czwarte, a co wiąże się z pierwszym podobieństwem, ani Kongijczycy, ani zwierzęta nie mieli możliwości samodzielnie wywołać dyssensu. Nie mamy więc do czynienia z opozycją dwóch przeciwstawnych sił, ale z układem przypominającym trójkąt: w pierwszym przypadku między Leopoldem II, Kongijczykami i sprzeciwiającymi się mieszkańcami państw Zachodu, w drugiej – między wykorzystującymi i popierającymi wykorzystywanie zwierząt, zwierzętami i ruchami animalistycznymi. Warunkiem możliwości wyzwolenia skrzywdzonej grupy w obu wypadkach jest więc wcześniejsza rekonfiguracja społecznego *sensorium* – wynegocjowana między rządzącymi a tymi, którzy już są uznani za podmioty polityki.

\*\*\*

Tym, co charakteryzuje ruchy emancypacyjne, jest według Rancière'a zmiana estetyczna, do jakiej doprowadzają. Grupy, którym odmawia się podmiotowości politycznej, wykazują, że pomimo tej odmowy, są w stanie praktycznie z niej korzystać. Filozof często przywołuje przykłady dwóch wielkich ruchów emancypacyjnych XIX wieku: ruchu robotniczego i feministycznego. Robotnicy mieli ściśle określone miejsca, w których mogli się znajdować, a ich czas podzielony był na pracę i sen. Było tak w praktyce – kilkunastogodzinny dzień pracy znacznie utrudniał zajmowanie się czymkolwiek innym, a za tą praktyką szła teoria: trudne do wyobrażenia było, by robotnicy mogli faktycznie wkroczyć w sferę polityki. Ich relacja z pracodawcą była określana jako prywatna, a nie polityczna. W opisie tego ruchu Rancière skupia się więc na aspekcie estetycznym: podbój nocy i wejście w rolę, której im odmawiano, oraz przyjęcie „wysokiego języka”, posługiwanie się nim w celu wyzwolenia, doprowadzają do zmiany postrzegania czasu i przestrzeni oraz właściwych dla danych ciał ról i miejsc.

Dyssens jest więc reakcją na krzywdę. Krzywda polega na naturalizowaniu sytuacji społecznej, która nie wynika z żadnej konieczności czy obiektywnej różnicy, a więc przeczy równości. Robotnicy powoływali się na zakładaną równość, która była negowana w praktyce: stąd pytanie, „czy robotnicy należą do ogółu Francuzów?” Podobnie kobiety wykazywały sprzeczność między prawem a faktami, pytając: „czy Francuzka jest Francuzem?”

Równość, o jakiej mówi Rancière, może jednak budzić wątpliwości. Jest to „równość wszystkich mówiących istot”<sup>8</sup>, zatem zdaje się wykluczać nie tylko zwierzęta pozaludzkie, ale

8

J. Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*, transl. K. Ross, Stanford University Press, Stanford 1991.

również ludzi pozbawionych daru mowy (choćby dzieci we wczesnym etapie rozwoju czy osoby z niektórymi niepełnosprawnościami). Rancière uściśla jednak, że mowa jest dla niego równoznaczna z inteligencją: „Inteligencja nie jest władzą zrozumienia opartą na porównaniu wiedzy z jej przedmiotem. To zdolność uczynienia siebie zrozumiałym poprzez weryfikację dokonaną przez innych”<sup>9</sup>. Równość, będąca warunkiem umożliwiającym istnienie społeczeństwa jest więc równością inteligencji, wyrażającej się zazwyczaj w języku. Aby móc mówić o podmiotowości politycznej zwierząt w świetle koncepcji Rancière'a, potrzebne byłoby więc wykazanie, że potrafią one rozumieć relacje społeczne, w jakich się znajdują, i są w stanie starać się czynić się zrozumiałymi przez innych.

\*\*\*

Zwrócenie uwagi na potrzebę objęcia troską etyczną gatunków innych niż nasz opierało się na osłabieniu warunku przynależności do wspólnoty etycznej: etyka utylitarystyczna wobec zwierząt opiera się na twierdzącej odpowiedzi na pytanie, czy zwierzęta mogą cierpieć („pytanie nie brzmi, czy mogą mówić i myśleć, ale czy potrafią cierpieć?”). Jednak przejście od etyki do polityki wymaga faktycznego rozumienia wspólnego świata na pewnym minimalnym poziomie. Coraz lepiej zbadane możliwości kognitywne wielu gatunków zwierząt sugerują, że wśród wielu gatunków takie zdolności występują. Dlatego też, jeśli chcemy w ogóle próbować mówić o polityce międzygatunkowej (a nie tylko wobec innych gatunków), być może warto sparafrazować owo słynne pytanie: „wiemy, że potrafią cierpieć; czy jednak rozumieją świat i potrafią intencjonalnie nań wpływać?” Jeżeli odpowiedź na będzie pozytywna, to być może będzie można mówić o polityce międzygatunkami.

Zwierzętom pozaludzkim zazwyczaj odmawiano wyższych zdolności poznawczych; uznawanie etyki i polityki za wyłącznie ludzkie obszary działalności datuje się od starożytności: Arystoteles nie był pierwszym myślicielem, który wyznawał takie poglądy, jednak obok Platona to jego myśl ukonstytuowała filozofię europejską na wiele stuleci. U Stagiryty czytamy:

---

9

Ibidem, s. 72.

Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa.

10

Rancière zwraca jednak uwagę, że Arystoteles wprowadza tu w istocie reżim widzialności: człowiek wolny, obywatel, w przeciwieństwie do niewolnika *posiada* język – niewolnik potrafi się nim jedynie posługiwać<sup>11</sup>. Posiadanie języka definiowane jest jako zdolność do wyrażania nie tylko bólu czy przyjemności, ale także tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Język jest środkiem wyrazu, a głos – jedynie wskazuje na pewne fizjologiczne stany. Ruchem związanym z wykluczeniem pozajęzykowych form ekspresji jest więc określenie, kto posiada język, a czyj głos uznaje się za hałas.

W podobnym duchu skonstruowany jest lacanowski podział na społeczność/towarzystwo oraz częściowo wiążące się z nim rozróżnienie między reakcją i odpowiedzią omawiany przez Jacques'a Derridę w *The Animal Therefore I Am*<sup>12</sup>. Derrida krytykuje Lacana za przyjmowanie tych podziałów jako istotnych granic między ludźmi a zwierzętami. Lacan jest pod tym względem spadkobiercą kartezjanizmu. Derrida podkreśla problematyczność granicy między „reakcją” a „odpowiedzią” oraz między „towarzystwem” i „społecznością”:

Lacan speaks of movement from the “solitary” to the “gregarious” form, and not to the social form, as though the difference between gregarious and social were the difference between animal and human.

13

10

Arystoteles, *Polityka*, ks. I, 1253 a 9-17,

11

J. Rancière, *Disagreement...*, op. cit. s. 17.

12

J. Derrida, *The Animal Therefore I Am*, transl. David Wills, Fordham University Press, New York 2008.

13

„Lacan mówi o przejściu od samotności do formy „towarzystwa”, a nie społecznej, jakby różnica między [formą] towarzyską a społeczną stanowiła o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem”. Ibidem, s. 121.



Dalej przytacza zasadnicze rozróżnienie między naturą a konwencją, będące punktem stycznym pozostałych rozróżnień. Dla Lacana język, poza byciem systemem znaków, musi być czymś konwencjonalnym – dlatego też odmawia on określenia sposobu komunikacji pszczoł językiem, określając ich taniec jako „kod” o trwałym znaczeniu wpisanym w sam znak<sup>14</sup>.

Mamy więc dwa zestawy cech: konwencjonalność, język, zdolność do odpowiedzi i życie w społeczeństwie (społeczności)/polis jako cechy właściwe wyłącznie ludziom, i ograniczenie do naturalności, głos, zdolność jedynie do reakcji i życie co najwyżej „towarzyskie” jako właściwe innym gatunkom. Derrida wskazywał też, że według Lacana zwierzęta nie są też zdolne do „zacierania śladów, kłamstwa i »udawania że udają«”. Zdaje się jednak, że jest to teza nie tyle podparta mocnymi dowodami na swoją korzyść, ile oparta na braku silnych dowodów na językową komunikację i zdolność do symbolizacji wśród innych niż nasz gatunek. Pojawiają się jednak badania nad używaniem fonemów pozbawionych znaczenia, z których dopiero tworzy się znaczące komunikaty<sup>15</sup> lub nad prawdopodobnymi konstrukcjami gramatycznymi stosowanymi przez delfiny<sup>16</sup>. Skoro więc podawane w wątpliwość jest założenie, które do niedawna było traktowane jako coś pewnego (naturalność, ograniczoność systemów semiotycznych zwierząt pozaludzkich), otwiera to możliwość szerszego uznania ich podmiotowości. Istnieją też inne obserwacje przeczące tezie Lacana, jakoby zwierzęta nie były zdolne do odpowiedzi – np. w filmie *Blackfish*<sup>17</sup> myśliwi biorący udział w odławianiu orka na potrzeby wodnego parku rozrywki opowiadali, w jaki sposób zwierzęta te rozdzieliły się, zmuszając łowców do podążenia za jedną grupą, co miało pozwolić samicom z młodymi bezpiecznie uciec. Nie jest to może „udawanie udawania”, udawanie drugiego stopnia, które Lacan przypisywał jedynie ludziom, jednak niewątpliwie świadczy o złożonych zdolnościach organizacyjnych i umiejętnościach planowania, jakimi wykazały się te zwierzęta, a próba przeprowadzenia takiej operacji może chyba kwalifikować się jako odpowiedź, a nie zwykła reakcja na zagrożenie.

---

14

Ibidem, s. 123-124.

15

Sabrina Engesser i inni, Experimental Evidence for Phonemic Contrasts in a Nonhuman Vocal System, dostęp online: <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1002171>, dostęp 14.11.2016

16

V.A. Ryabov, The study of acoustic signals and the supposed spoken language of the dolphins, dostęp online: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2405722316301177>, dostęp 14.11.2016

17

*Blackfish*, reż. Gabriela Cowperthwaite, USA 2013.



Przytoczone przykłady mogą sugerować, że przynajmniej niektóre pozaludzkie zwierzęta pojmują świat w znacznie szerszym zakresie, niż im się to często przypisuje. Jednak pytanie, czy mogą wywoływać dyssens w rancière'owskim znaczeniu wymaga ustalenia, czy rozumieją, postrzegają one *postrzegalne* i jego obecną konfigurację, inaczej mówiąc – czy współdzielą je z nami, czy jest to z ich punktu widzenia raczej forma *nagiej przemocy*? Należy podkreślić, że odpowiedź na to pytanie – pozytywna czy negatywna – nie świadczy o ich inteligencji czy jej braku. Może to być również kwestia translacji – językowej, ale szerzej także – kulturowej – między naszymi, ludzkimi kategoriami, a kategoriami poznawczymi poszczególnych gatunków. Niezrozumienie narzuconego przez nas podziału wspólnej przestrzeni nie musi być jednoznaczne z niezdolnością do rozumienia konwencji, podobnie jak rozumienie tego podziału samo w sobie nie musi jeszcze oznaczać podmiotowości politycznej – może natomiast sugerować jej zaistnienie w sprzyjających okolicznościach.

**Bibliografia**

- Derrida, Jacques, *The animal that therefore I am*, transl. David Wills, Fordham University Press, New York 2008.
- Engesser, Sabrina i inni, *Experimental Evidence for Phonemic Contrasts in a Nonhuman Vocal System*, dostęp online:  
<http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1002171> , dostęp 14.11.2016
- Nowak, Andrzej W., *Czy można filozofować po Kongu Belgijskim? Pułapki krytyków nowoczesności*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski i A. Żychliński [red.], *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Rancière, Jacques, *The Ignorant Schoolmaster*, transl. K. Ross, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Rancière, Jacques, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Rancière, Jacques, *Disagreement. Politics and Philosophy*, transl. K. Ross, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1999.
- Rancière, Jacques, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa, korporacja ha!art, Kraków 2007.
- Rancière, Jacques, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, korporacja ha!art, Kraków 2008.
- Ryabov, V.A., *The study of acoustic signals and the supposed spoken language of the dolphins*, dostęp online:  
<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2405722316301177> , dostęp 14.11.2016