

MIŠLJENJE I ŽDRANJE

O jednom drevnom motivu tematizovanom nedavno u filozofiji*

Apstrakt: Inspiracija ili provokacija za ovaj članak došla je od onih teoretičara dobrobiti životinja i envajarmentalističkih filozofa koji su doveli u pitanje opravdanost naše – stvarne ali i simboličke – prakse jedenja mesa i, odatle, stavili na kušnju celokupnu našu mesoždresku i, uopšte, proždrljivu kulturu. Autor priloga taj motiv – motiv jedenja, gutanja, ždranja – nastoji da propita na tragu onih njegovih manifestovanja, izlaganja, nalaza ili dalekosežnijih tematizacija koji su se više ili manje usputno odigravali u nekim tekstovima pojedinih stožernih mislilaca moderne i savremene filozofske tradicije (Ruso, Hegel, Niče, Frojd, Adorno, Liotar, Derida). Sugerise se da je pronicanje figure proždiranja, sagledane iz perspektive njenog neprimetnog i vremenom gotovo obrednog prerastanja u samorazumljivi gest teorije – i niukoliko ne samo teorije – jedan u najmanju ruku instruktivan i inspirativan aktuelni momenat samosvesti celokupnog (zapadnog) mišljenja, odnosno vid njegove kritičke rekonstrukcije i dekonstrukcije.

Ključne reči: mišljenje, ždranje, meso, mesožderstvo, životinje, zver, subjekt, Drugi, moralnost, antropocentrizam, leš, priznanje.

Ovo, dakle, mladiću, moraš imati na umu i znati da se prijateljstvo ljubavnika ne rađa iz dobre volje, nego kao jelo zbog zasićivanja. „Kao vuk jagne i ljubavnik voli dečaka“.

(Platon)

„Ždranje“, odnosno „proždiranje“ i „proždrljivost“ (*Devoro, vorax, vorator*), Derida neposredno tematizuje u jednom „animalno-politički“ intoniranom seminaru koji se pita za odnos suverena i (vučjeg) proždiranja (Derrida, 2004). On se, preciznije, pita za samu proždrljivost, proždirućost suverena, za to, naime, da li je najveća sila i apsolutna moć suverenosti, „suštinski i uvek, u krajnjoj instan-

* Članak je nastao u okviru projekta „Prosvećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

ci“ – moć proždiranja. Protiv takvog viđenja stvari prizivaju se različiti svedoci. Pre svih Ruso, koji se u drugom poglavlju prve knjige *Društvenog ugovora* suprotstavlja onoj Grocijusovoj i Hobzovoj animalizaciji porekla političkog koja celokupno čovečanstvo vidi kao nejedinstveni stočni fond u vlasništvu nekolicine liderski nastrojenih i proždrljivih pastira.

Dvojbeno je, dakle, prema Grocijusu, pripada li ljudski rod nekoj stotini ljudi ili to stotinjak ljudi pripada ljudskom rodu. A čini se da se u cijeloj svojoj knjizi on priklanja prvom gledištu, takvo je i Hobzovo mišljenje. I tako, eto, ljudske vrste podeljene na stada stoke, od kojih svako ima svog vođu koji ga čuva da bi ga proždoro.

(Rousseau, 1978: 95)

Deridi je jako stalo da se u ovom Rusoovom pasažu obrati pažnja, s jedne strane, na karakter vođinog proždiranja, a s druge, na prirodu proždranog. Vođa, naime, ne čuva stoku pri tome je proždirući ili uz to je proždirući: on ne čuva najpre stoku a onda je odmah zatim proždere. U izvesnom smislu naprotiv, on čuva svoje stado „da bi ga proždoro“, samo zato da bi ga proždoro. On čuva stoku imajući već u vidu da će je proždrtati: „kako bi je pojeo divlje i proždrljivo, kidajući je, nasilno, on je čuva kao što se čuva za sebe (u ostavi za hranu) imajući u vidu da se za sebe još bolje čuva proždiranjem, to jest ubijanjem i razaranjem, kao što se uništava ono što se čuva za sebe“ (Derrida, 2004: 441). I čuva upravo „stoku“, naglašava Derida prikladan izbor reči. „Stoka“ je životinja koja nije čak ni pripitomljena, nego joj je unapred namenjeno da postane ili pokorno sredstvo za rad ili hrana – jedna s obzirom na čovekove svrhe već predodređena, potlačena i organizovano reprodukovana vrsta.

Rusoov notorni slobodarski instinkt, sam sobom, nije međutim dovoljan da obrazloži ono stanovište sa kojeg se izvodi njegov napad na tu, smatra se, očigledno uvredljivu sliku „poživinčenog“ čovečanstva. Upućivanje bi, upravo kada je reč o sklopu u kojem se odigrava njegovo mišljenje i u kojem je moguće misliti promenu paradigme koja omogućuje onu situaciju u kojoj se stada i vođe smatraju i nužnim i razložnim, moralo da prizove *Emila*, a ova njegova knjiga – novog svedoka (Rousseau, 1989). Tamo, naime, Emilov učitelj podučava da su deca po prirodi vegetarijanci i da je važno da

se uopšte ne navedu da postanu mesožderi – i zbog zdravlja i zbog karaktera. Jer je navodno izvesno i svudprimetno da su, uopšte uzev, oni koji mnogo jedu meso „suroviji i krvožedniji od drugih ljudi“ i/ili da su naprosto okrutni divljaci koje ishrana – a ne, kako se inače mislilo, običaji – navodi na okrutnost. Za jemca ove istine, pak, Emiliov učitelj sada proziva Plutarhov znameniti i neprevaziđeni proces protiv „surovih naslada“ mesožderske kulture (Plutarch, 1957a).

Plutarh, doduše – često se zaboralja i nakon Rusoa – nije bezrezervno protiv upotrebe ili ubijanja životinja. On ne vidi nepravdu u kažnjavanju i klanju onih životinja koje su „nedruštvene i samo štetne“, kao ni u pripitomljavanju onih koje su „blage i prijateljski raspoložene prema čoveku“, ukoliko bismo da ih učinimo pomagačima u onim našim zadacima za koje ih je priroda bolje opremila (Plutarch, 1957: 12:353). Ali zato vidi golemu nepravdu i najdublji moralni pad u jedenju leševa životinja, u tom našem licemernom oponašanju upravo onih životinja mesoždera – koje ne jedemo. Gladni smo, naime, jedino onih „nevinih i blagih životinja koje nikome ne čine zlo, koje su privržene, koje služe i koje proždiremo kao nagradu za njihove usluge“. Mahom se samo na tu nesrećnu i nedoličnu okolnost usmerava oštrica njegove žestoke i ubedljive kritike prehrane mesom, kao i argumentacija u prilog vegetarijanizma.

Umete li zaista da postavite pitanje: s kojih razloga se Pitagora uzdržavao od jedenja mesa? Pod kojim okolnostima i u kojem stanju duha se čovek prvi put savladao da ustima dodirne krv, da usne prinese mesu leša životinje i svoj sto ukrasi telima koja se raspadaju? I kada je sebi dozvolio da te delove koji su neposredno pre toga urlali i zapomagali, kretali se i živeli, nazove hranom? Jamačno se ne radi o lavovima i vukovima koje jedemo da bismo se zaštitili – naprotiv, na te životinje uopšte ne obraćamo pažnju. Štaviše, koljemo bezazlena, krotka i pitoma stvorenja bez bodlji i zuba, koja nam ionako ničim ne bi mogla da naude. Zbog mesa im oduzimamo sunce, svetlost i život koji im po rođenju pripadaju. Ako sada hoćete da tvrdite da je priroda za vas predvidela takvu hranu, onda ubijte sami ono što mislite da pojedete – ali onim svojim od prirode datim sredstvima, a ne nožem za klanje, buzdovanom ili sekirrom.

(Plutarch, 1957a: 12:549)

Budi zver ako hoćeš da budeš zver, ali samostalno iskušaj svoju suverenost na zverima – kao da poručuje Plutarh – nadajući se valjda negativnom odgovoru u pogledu ovog htenja, hoteći da skandalizuje hipokrizijom koja zaogrće jednu našu varvarsku naviku i da nas na taj način odvрати od nje, odnosno da nas preobrati. Moglo bi se, međutim, ispostaviti da ovaj argument nije tako samorazumljiv dokaz protiv ždranja mesa i da se, čak prihvatajući ga, makar jednako sugestivno može odgovoriti da se hoće i da, štaviše, treba postupati onako zverski kako je opisano, da upravo treba dati za pravo onoj „zveri“ čovek“ čiji instinkti su predugo sputavani civilizacijskom ujdurmom ubogih (Nietzsche, 1994a: 105-128; Nietzsche, 1994: 266-267). Ubedljivost svakog moralizma, uostalom, po običaju je obrnuto proporcionalna (ciničnoj ili gospodarski zanosnoj) istini onog real-političkog stanja stvari na odstupanju od kojeg, trošeći ga, svojim normativizmom parazitira. Svet je tako udešen da zveri naprosto vovjek grabe slabije od sebe i da ih u tom njihovom suverenom pravu i u toj njihovoj suverenoj delatnosti, osim ako nisu kojim slučajem dugoveko i nepovratno indoktrinirane ideologijama žrtve, pokušaj vrednosnog pervertovanja takvog „imoralnog“ poretka stvari može još samo nasmejati.

Nije nikakvo čudo što se jagnjad ljuti na goleme ptice grabljivice. Samo što to nije nikakav razlog da se golemim pticama grabljivicama zameri što hvataju malu jagnjad. Pa ako jaganjci među sobom kažu: „Te ptice grabljivice su zle, a onaj koji ponajmanje liči na pticu grabljivicu ili joj je čak suprotnost, jagnje, ne treba li se stoga smatrati dobrim?“ – onda se ovakvom postavljanju ideala nema šta prigovoriti, osim što će ptice grabljivice možda na sve to malo podrugljivo gledati i reći: „Mi ni najmanje nismo kivni na njih, na tu dobru jagnjad: mi ih čak volimo: nema ničeg ukusnijeg od nežnog jagnjeta“.

(Nietzsche, 1994: 292-293)

Niče nas na ovaj način (od)vraća od Rusoove kritike nazad na to da se čitav fenomen političkog – a takođe, ili zapravo tek moralnosti – sasvim korektno može opisati tek kao životinjski. Derida se, i Derida nas asocira na nešto drugo, drevnije, ali jednako uverljivo u ovom smislu povratka Grocijusovom i Hobzovom viđenju čovečanstva, upravo onakvom kakvim ga je Ruso s neodobravanjem

predstavio. Nižu se vukovi proždirači: od onog iz Rig-veda i Kronosa sa licem Anubisa do velikog zlog vuka sa velikim zubima iz Crvenkape (Derrida, 2004: 449). Bake, deca, bogovi ili samo vreme se žderu u bezbrojnim legendama i kažama na različitim meridijanima. Širom sveta, i obično na njegovom početku, besne, obuzdavaju se, potiskuju i premeštaju u simptome scene svireposti proždiranja. Ali i tek blagodareći njemu, one istovremeno i gotovo bezizuzetno genetički prikazuju izgradnju istog onog ljudskog sveta koji na njih više ne gleda sa odobravanjem.

Baš kao u Frojdom *Totemu i tabuu*, gde istorijsku prekretnicu predstavlja prvo edipalno ubistvo onog oca koji je bio isključivi posednik svih žena u primitivnoj zajednici. Sinovima je postavio zabranu polnog opštenja s njima, a opasne konkurente među vlastitim porodom je proganjao i ubijao. Neposlušni sinovi su, međutim, skovali savez, digli bunu, savladali Oca, ubili ga i – pojeli. To je bio način i da se identifikuju s njim i da ritualno preuzmu po deo njegove snage. Potom su organizovali „bratski totemski klan“, udruženje koje se, ne bi li zaprečilo mogućnost ponavljanja zločina, odreklo endogamije i zabranilo ubijanje. Ali su takođe kroz ritualne totemske obrede sačuvali sećenje na onaj istočni nepočin, na ono praubistvo koje je izvor ne samo kolektivne svesti o krivici, nego ipak i, izričit je Frojd, upravo svega onoga „višeg u čoveku“: svih njegovih kulturnih i društvenih institucija (v. Frojd, 1976).

To, međutim, nije jedino mesto gde se ostaje zdvojen pred koristima i štetama, dobitima i troškovima odluke za jedenje i pojedanje, ždranje i proždiranje – u smislu koji će ovde postati bitan to je svejedno. Na tenane ili pohotno, negativni ili kultivisani aspekt konzumacije neće više činiti ni odlučujuću niti ikakvu razliku, jer je ključ u onom što im je zajedničko. Izvesna dvosmislenost, ili možda dvostepenost, dakle, takođe se javlja i tamo gde uviđamo da je, jasna stvar, kod proždiranja reč o „žestokoj žurbi da se ujeda, guta, da se drugi proguta, da bude uvučen u naše sopstvo, da bude ubijen ili ožaljen“, ali da je, kako primećuje Derida, isto to mesto gde se makar i tako unosno unosi hrana ujedno i mesto krika i žive reči, mesto onoga što nosi glas, topos glasnogovornika – mesto „vociferacije“ (Derrida, 2004: 452). A ono što prolazi kroz interiorizujuće jedenje ili proždiranje – oralno, kroz usta, kroz čeljust, kroz zube, kroz ždrelo, kroz glasnice i jezik – isto tako može da nastani i ono drugo mesto

na licu kakvo su uši, mesto koje sada dopušta ne samo izgovaranje žive reči, nego i čuvanje i slušanje.

Proždiranje, vociferacija, eto, u figuri figure, u licu posred njuške, ali takođe u figuri kao tropu, eto figure figure, glasonosno proždiranje ili proždiruća glasonosnost. Jedno, vociferacija, eksteriorizuje ono što se jede ili proždire ili interiorizuje, drugo, proždiranje, obratno ili istovremeno, interiorizuje ono što se eksteriorizuje ili izušćuje. Radi se o tome da se proždere, izusti, pojede, govori pa dakle sluša, posluša primaćući kroz uši...

(Derrida, 2004: 453)

Ono što se, međutim, čuje izgleda da je uvek odjek afirmacije varenja i pokoji protest nesvarenog. Strateški smer i redosled pounutrenja i ospoljenja je unapred određen i prerastao je u tradiciju. Adorno bi tu tradiciju nazvao tradicijom prosvetiteljstva, nalazeći da se proteže od Homerovih mitova do najmanje Hegela i Marksa i da ona tokom hiljada godina jednako, i jednako uzaludno i fatalno, traga za spasenjem na način inkorporacije moći protivnika (Adorno, 1997: 285). Kao što i ona eksterna životinja koju jedemo zastupa onu internu životinju koju moramo da savladamo. Takvo jedenje je, naravno, interiorizacija, ali ono samo iznova nezasito reprodukuje onaj fatalni obrazac koji interni problem ostavlja neutaživo istim i nerešenim. Naime, naš problematični odnos prema vlastitoj animalnosti, kako primećuje Marta Nussbaum, prosijava već i u licemernom gađenju nad poreklom istog onog mesa životinja koje ne nalazimo da je odvratno da jedemo, u brižljivom skrivanju i zatiranju tragova njihovog klanja, usmrćivanja, koje bi nas moglo zastrašiti podsećanjem i na našu ranjivost i smrtnost i virtuelno redukovati na ono pojedeno (Nussbaum, 2003: 203-204; Nussbaum, 2004: 115-123).

Životinje su moji prijatelji, a svoje prijatelje ne jedem.

(Džordž Bernard Šo)

U jednom drugom tekstu Derida polazi od nalaza da su granice između binarno suprotstavljenih entiteta – poput one između „životinje“ i „čoveka“ – i na nekim posebnim područjima postale nesigurne, nelinearne, diskontinuirane, heterogene, naborane, propusne,

relativizovane, manje rigorozne, manje (po)deljive, manje odsečne nego što se činilo da su bile. Ta područja čije demarkacione linije sada podrhtavaju su ona – simboličkog ili stvarnog – „jedenja-govorenja-interiorizovanja“, kao i ono polje etičkog koje bi zabranjivalo ubijanje ovog ili onog ili svih oblika života. Umesto toga, nastupaju, mogli bi ili bi trebalo da nastupaju, „neograničeno različiti modusi konceptualizacije-aproprijacije-asimilacije Drugog“ (Derrida, 1991: 114).

„Drugi“, odnosno odnos sa njim koji bi s obzirom na određeni kriterijum bio najbolji, uvek je bio i uvek se vraća kao centralno pitanje svakog morala, odnosno onog „Dobra“ koje bi on da ustanovi. To je prva konstanta koju opaža Derida. U sledećem potezu i u okviru te zapitanosti, invarijabilnim i večitujućim se pokazuje ili objavljuje i jedan imperativni zakon u vidu metonimije „dobro se najesti“ (*bien manger*). Jedenje je, čak ili tek, u igri i u svakom momentu rafinirane obzirnosti i poštovanja Drugog, u svakom iskustvu ograničavanja samorazumevanja i upućivanja sebe Drugom, u svakom onom poistovećivanju s Drugim koje je uvek zapravo jedna identifikujuća apropijacija Drugog – makar da je taj Drugi i Bog (Derrida, 1991: 115). Uprkos sublimnim poricanjima, makar simbolička antropofagija caruje svuda: čak i u takozvanim neantropofagičkim kulturama i čak i kod vegetarijanaca.¹ Budući da Drugi svejedno i svuda treba i mora da bude „dobro pojest“ – asimilovan, interiorizovan, idealno razumljen – više nije pitanje da li je „dobro“ jesti Drugog ili da li je i koji Drugi „dobar“ za jelo.

Moralno pitanje stoga nije, niti je ikada bilo: treba li da se jede ili ne jede, jede ovo a ne ono, živo ili neživo, čovek ili životinja, već budući da *se mora* jesti u svakom slučaju, i budući je dobro i ukusno jesti, i budući da ne postoji druga definicija dobrog, *kako se za ime boga dobro najesti?* I šta to

¹ Derida veruje da je nazamislivo da se neko ko u našem kulturnom krugu ozbiljno pretenduje da postane šef države „javno i, stoga, egzemplarno deklariše kao vegetarijanac“, jednako kao što je nezamislivo da je zavetnik celibata, homoseksualac ili čak i žena. Jedan fascinantan izuzetak od ovog obavezujućeg protokola da šef mora biti mesožder – Hitler, koji doduše sam nije javno isticao svoju vegetarijansku prasku kao uzor – Derida objašnjava time da je „izvesni reaktivni i kompulzivni vegetarijanizam uvek upisan, u ime poricanja, inverzije ili represije, u istoriju kanibalizma“ i, opet, ukazivanjem upravo na nestabilnost granice između koprofagije i „Hitlerove notorne koprofilije“ (Derrida, 1991: 114; up. Diamond, 1978).

implicira? Šta je jedenje? Kako da se reguliše ova metonimija introjeksije? I u kom pogledu nam formulacija ovih pitanja u jeziku daje još više hrane za mišljenje? U kom pogledu je mišljenje, ako hoćete, mesoždersko?

(Derrida, 1991: 115)

Prinuda, neminovnost jedenja i njegovo identifikovanje sa „dobrim“ nagone, dakle, na preformulaciju pitanja o prirodi i opravdanosti takve prakse u ono naizgled „operativnije“ pitanje: kako se – i u mišljenju, kao i inače – dobro najesti? Međutim, pitanje subjekta ove beskrajne metonimičke introjeksije time još ni izdaleka nije zaključeno nego, čini se, upravo otvoreno. Pošto je prethodno detektovao i demaskirao „falogocentrizam“, Derida je preostao još taj jedan dodatni korak do „karno-falogocentrizma“, odnosno do odgovarajuće dopunjene strukturalne „sheme“ same subjektivnosti (Derrida, 1991: 113). Ta konceptualna koliko i intuitivna „shema“ ili „slika“ sada više nije samo „fraternalistička“ – u smislu da instalira mušku figuru u određujući centar subjekta i po „kanonu prijateljstva“ privilegije mušku snagu oca, muža ili brata (v. Derida, 2001) – već ovim proširenjem u narativ dominacije, kao podređeni, ulaze i životinje i deca. Karakter nosioca autoriteta i autonomije više ne podrazumeva samo jednog odraslog i moćnog muškog subjekta koji želi da poseduje svaku njemu spoljašnju prirodu i aktivno gospodari njome, već ona upravo implicira mesoždrestvo – prihvatanje žrtve i jedenje mesa.

Ta, Belančić bi rekao (Belančić, 2006: 220), „na prvi pogled sunovratna teza“ o povlašćenom i po najvišoj industrijskoj tehnologiji regulisanom mesožderskom žrtvovanju, međutim, nije samo suštinska za strukturu subjektivnosti, nego je ona i u temelju naše (kanibalističke) kulture i prava. Ona je, štaviše, od vitalnog značaja za celokupnu našu modernost i ono njeno metafizičko-antropocentrički aksiomatizovano mišljenje koje pod „mi ljudi“ i dalje podrazumeva „mi zreli evropejci, beli, muževni, mesožderi i spremni da se žrtvujemo“ (Derida, 1995: 28). Pa se njeno nadležstvo, razumljivo, prostire, ili upravo osniva u onoj tradicionalno disciplinovanom disciplini etike. A u ovom gastro-registru mišljena, ona na-sebe-centriranom subjektu ipak neegoistički još nalaže da, skupa sa Deridom, uvidi ono što već praktikuje: da bi on loše jeo kada se, postavivši

sebi granicu, ne bi nahranio i – deljenjem. Iako se ovo deljenje obe-
da, doduše, odnosi samo na onog već sebi posličenog, dakle, asimili-
lovanog istog Drugog, ispostavlja se da uopšte nije ni malo ni neda-
lekosežno (u)tvrditi da je način da se „dobro najede“, pa onda i
moralni smisao samog naloga, koliko u dobrom jelu, toliko takođe i
u činjenju dobra da se jede.

„Mora se dobro najesti“ ne znači prevashodno zahvatati i uzi-
mati u sebe, već učiti i dati da se jede, učiti-da-se-da-dru-
gom-da-jede. Nikad se ne jede sam: ovo konstituše pravilo
koje temelji izjavu „Mora se dobro najesti“. To je pravilo koje
nudi beskrajno gostoprinstvo. I u svim razlikama, lomovima
i ratovima (moglo bi se čak reći ratovima religija) na kocki je
„dobro se najesti“. Danas više nego ikad. Mora se najesti do-
bro – eto maksime čiji modaliteti i sadržaji samo treba da
budu varirani, *ad infinitum*.

(Derrida, 1991: 115)

Sam taj imperativ se, naravno, ovom inter- ili pan-subjektiv-
nom univerzalizacijom nedvosmisleno afirmiše. A varijacije njego-
vih modaliteta i sadržaja samo mogu pridoneti učvršćenju „prehram-
benog“ jezgra. Jer, u svim varijantama, reč je „žrtvenoj strukturi“
onih diskursa i kultura koje ostavljaju otvoreno mesto za „nekrimi-
nalno usmrćivanje“ (Derrida, 1991: 112). To su pre svega religiozne
kulture u kojima je mesožderska žrtva odlučujuća i u kojima zapo-
vest da se ne ubija nikada nije bila razumljena kao zabrana usmrći-
vanja „živog uopšte“. Tako unutar judeo-hrišćanske tradicije² – čak i
u njenim najoriginalnijim savremenim diskursima kakvi su Levina-
sov i Hajdegerov, koji raskidajući sa tradicionalnim humanizmom, u
tom smislu ostaju još i žešći njegovi nastavljači (up. Derrida, 1989;
Derrida, 2007; Derrida, 2002) – taj imperativ ima samo ograničeno
važenje na Drugog koji je uvek drugi čovek, sused, istorodnik, srod-
nik, tubistvujuće, subjekt. Ta „žrtvena struktura“, dopisana ili upisa-

² Derida sugeriše, ili tek nabacuje da bi se potvrde ove kulturne „sheme“
mogle naći i tamo gde se najčešće vidi kardinalna razlika. Tako bi jedna etnologija ili
sociologija religije koja, kao regionalna nauka, ne bi bila opterećena konceptual-
nošću odgovarajućih metafizika i onto-teologija, u pomnom proučavanju složene
istorije hinduističke kulture možda pronašla suprotnost političke hijerarhije – kao
praktikovanja moći koje dozvoljava ili upravo nameće jedenje mesa – i religijske hi-
jerarhije, koja to izričito zabranjuje (Derrida, 1991: 116; up. Berry, 1998).

na u onu „falogocentričku“ strukturu, na taj način do danas plete nevidljivu i – ispostavlja se, do Deride nerazabirljivu – nit svih subjekt-centričnih refleksija. Konjunkcija žrtvovanja i subjekta pokazuje da dominantna shema koncepta subjekta kao falogocentričke strukture naprosto implicira jednu mesoždersku muževnost.

Takva je egzekucija gutanjem, inkorporacijom ili introjekcijom leša. Jedna operacija stvarna koliko i simbolička kada je leš „životinja“, a samo simbolička kada je leš „ljudski“. Ali „simboličko“ je veoma teško, uistinu nemoguće omeđiti u ovom slučaju...

(Derrida, 1991: 112)

Potrebom za proteinima nedeterminisano i nemotivisano, kako se danas gotovo nepodeljeno veruje, naše mesoždersko nasilje prema „drugim životinjama“, „životinjama koje nismo mi“ – da se poslužimo savremenim formulacijama proisteklim iz zle savesti čoveka zbog dugovekog antropocentričkog ogrešenja (v. npr. Frey, 1983; Marcus, 1998; Adams, 2003; Singer & Mason, 2007; Sunstein & Nussbaum, 2004) – moglo bi tako da posluži kao obeležje čitave naše civilizacije i kao indirektna legitimacija svih drugih vrsta nasilja. Uključujući i ono prema samima sebi i vlastitoj animalnoj prirodi. To se nasilje odvijalo i odvija se u znaku jednog držanja koje postupa gore od lešinara, koje jede, guta, proždire, u-telovljuje, u-sebe-uključuje, sa-sobom-spaja, sjedinjuje, združuje – i to ne samo tek slučajne leševe, nego one leševe koje prethodno pod različitim izgovorima sama proizvodi. Opsesivno, ako ne i kompulzivno ponašanje „antropološke mašine“ egzekucije (up. Agamben, 2004), tu zaista briše razliku stvarnog i simboličkog. Ona ima samo jedan odgovor na bilo koje pitanje i samo jednu reakciju o čemu god da je reč: jedan uvek isti proždrljivi stav.

U tom smislu, moglo bi se reći da uobličenom koncepcijom „karno-falogocentrizma“ Derida već ustanovljenim i ozloglašanim praksama strateškog nasilja, eksploatacije i čak geonocida nad onim Drugim (Derrida, 2002: 394-395), dodaje i našu mesoždersku praksu. Ali bi se, možda unekoliko mimo Deride, moglo reći i da ona nije tu samo da kompletira i zaokruži jednu „sliku“, nego i da upravo temeljno konstituše figuru onog konstruktiva koji uopšte omogućuje „nasilnički“ gard. U postmetafizičkom i antiesencijalističkom zaok-

retu operisan od „utemeljenja“ i srodnih pojmova koji se prepoznaju kao ideologeme, Derida kao da na kraju simptomatski čita tragove vlastitog (lešinarskog) obitavanja na razvalinama metafizike. Ovakvim rasvetljavanjem on bi, izgleda, istovremeno da ukaže i na neophodnost i na poteškoće ili čak nemogućnost korenite transformacije na žrtvovanju i jedenju mesa zasnovanih diskursa i kultura. Štaviše, čini se da već i sama njihova deskripcija ili (meta-)naracija uvodi u nerazrešive probleme, da se već i sam pokušaj objašnjenja „karno-falogocentrizma“, ako ga automatski i ne regeneriše postajući još jedan primerak onoga što je trebalo da objasni, ipak ogrešuje o vlastiti ambiciozno nameren potencijal i bespomoćno pretvara upravo u ono što je pod deklaracijom stroge zabrane ponajmanje želela da bude. Uprkos tom prividnom ili stvarnom paradoksu, i po cenu koja mu se činila skupljom nego što izgleda nama – po cenu, dakle, povratka Hegelu – (ni) Derida, naravno, ne odustaje od onih pokušaja koji u njihovoj „plemenitoj uzaludnosti“ i „nemogućoj mogućnosti“, uostalom, bivaju možda jedino vrednim.

Želeo bih da objasnim karno-falogocentrizam, čak i ako to izlazi na neku vrstu tautologije ili, radije, hetero-tautologije kao sinteze a priori, koju biste mogli prevesti kao „spekulativni idealizam“, „supstancija koja postaje subjekt“, „apsolutno znanje“ koje prolazi kroz „spekulativni veliki petak“.

(Derrida, 1991: 113)

Sigurno je da to grozno prolivanje krvi koje se neprestano dešava u našim klanicama i kuhinjama ne predstavlja ništa drugo nego nesreću. A mi, naprotiv, te grozote koje često deluju poput kuge smatramo blagoslovom Gospodnjim i zahvaljujemo Mu u svojim molitvama za naše ubijanje. Ima li ičeg odvratnijeg od neprestane ishrane mesom leševa?

(Volter)

Hegelovo delo kao odgovor i ishod naknadnog istraživanja o diskurzivnom pogonu ždranja bi predstavljalo posebno neprijatnu okolnost, s obzirom da se ono gotovo neizbežno nameće, primišlja ili priviđa kao njegov glavni eksponent i čak promoter. Po običaju, rekli bismo, ono se i u nesklonim mu preadaptacijama zahvata koje

praktikuje pokazuje ne samo kao nezaobilazan momenat njihove samosvesti, nego i kao svedočanstvo one istovremene nemogućnosti i neophodnosti odstupanja od njegovog pristupa pojmovnim sredstvima koja i ne mogu i moraju da ne budu njegova (up. Milisavljević, 2006). Adorno je verovatno filozof koji se ponajžešće upleo u ovu tenzičnu igru sleđenja i suprotstavljanja Hegelu; suprotstavljanja koje shvata da ne može da se ne odvija na njegovom tragu i forsiranja upravo onih njegovih tragova koji bi mogli da vode preko njega. „Spekulativnom idealizmu“, „supstanciji koja postaje subjekt“, „apsolutnom znanju“ koje prolazi kroz „spekulativni veliki petak“ – izričito, odlučno i upravo s istog onog razloga proboja „metafizike subjektiviteta“ s kojeg se Derida nevoljko priklanja tom izgledu misli koji podseća na njega i to doživljava gotovo kao priznanje stečaja i, u svakom slučaju, izvesnu suspenziju napora koji preduzima – kod Adorna bi upravo da se „zasvira njihova vlastita melodija“.

Živo biće koje se proždire mora da bude zlo. Ova antropološka shema se sublimira još i u teoriji saznanja. U idealizmu – najizrazitije kod Fihtea – nesvesno vlada ideologija kako je ono ne-ja, *l'autrui*, a konačno i sve što podseća na prirodu, menje vredno – da bi jedinstvo misli koja održava samu sebe moglo mirno da ga proždere. To istovremeno i opravdava princip tog mišljenja i povećava požudu. Sistem je želudac koji je postao duh, ljutnja je signatura svakog idealizma. Ona izopačuje Kantovu humanost; razbija nimbus uzvišenoga i plemenitoga kojim se ta humanost zaogrta. Uzvišena neumitnost moralnog zakona svojta je takve racionalizovane ljutnje na neidentično, a nije bio bolji ni liberalistički Hegel kada je sa superiornošću nečiste savesti grdio one koji odbijaju hipostazu duha: spekulativni pojam.

(Adorno, 1997a: 33-34)

U ovom karakterističnom pasažu širokog zahvata Adorno demaskira ne samo onu podležeću „istinu“ idealizma – da je duh stomak, da je on samo prekomponovano, na cerebralni nivo transferisano ždranje – nego sugeriše i način i tok njenog ponositog kamufliiranja u čitavoj filozofiji. Kao mišljenje identiteta koje u instinkt preraslom, hroničnom koliko i neurotičnom reakcijom progona, likvidiranja, potiskivanja, potiranja i zatiranja odgovara na svaku

provokaciju onog (njoj, sebi) ne-identičnog, filozofija, kao i čitava istorija Zapada, u svojim zasebnim likovima i u svom samo naizgled vazda sumnjivom jedinstvu, mora da se prikaže tek kao jedna jedinstvena, proždrljiva samoafirmacija njenog, od nje same zatajenog ali i jedinog delatnog agenta: kao širenje uvek sebi identičnog, nezasitog i mljackavog, „smrtonosnog“ i „fašističkog“ čak subjekta, koji sve Drugo na šta naiđe „guta“ i sa sobom samim identifikuje, pri čemu se i taj samoljubivi subjekt i sve ono što on u svojoj zaslepljenosti mora da vidi kao zlo & naopako budući da (još) nije subjekt, on sam, takvim njegovim na tovljenje nabaždarenim sazajnim intervencijama sve više i nepomirljivije sedimentira, „objektivizuje“, postvaruje (Adorno, 1997a: 506).

Dijetetski tretman je u tom smislu ne samo preporučljiv nego i preko potreban. Ali sam sobom nije dovoljan. Kao još i dovoljan uslov, neophodna je i dijalektika, i to prevashodno dijalektika subjekta i objekta. Neophodno je da se dominirajuća tendencija jedne filozofsko-epistemološke refleksije – tendencija svođenja celokupne objektivnosti na subjekt – okrene na jedan naizgled paradoksalan način. Naime, slobode objekta radi – treba da se oslobodi subjektivnost; štaviše, sama „objektivnost danas zavisi od takve emancipacije, a ne od proždrljive represije subjekta“ (Adorno, 1997a: 172-173).

Taj okret se, u drugoj potenciji, može nazvati i „materijalističkim“. U jednom specifičnom značenju koje se ne svodi na disciplinarnu suprotstavljenost idealizmu, materijalistička je za Adorna na-prosto svaka ona filozofija koja bez spiritualističkih anestetika i sublimirajućih iskrivljenja na sebe preuzima ono što inače mišljenje na različite načine odguruje: svest o smrti, o onom niskom, odvratnom, prirodnom, o onome što je civilizacija potiskivala krematorijumima i grobljima smeštenim duboko u šumu, što je parfimisala uklapanjem u na previđanju i zaboravu zasnovan, ali prihvatljiv društveni sklop. To je filozofija kojoj nije ni strano ni odbojno iskustvo leša, truljenje, ono „životinjsko“, i filozofija koja se baš u tom svom najmaterijalističkijem elementu dodiruje, preklapa sa teologijom i/ili metafizikom: jednako usmerena na telo i na otelovljenje, na put, plot, na meso i na njegovo uznesenje, ona ispunjenju metafizičkih interesa, kao uslov koji se tiče prioritarnijih potreba, pretpostavlja ispunjenje materijalnih interesa i, jednom samokritikom filozofskog uma koja bi i dalje da ostane filozofija, u zabrani svakog „slikanje“

nade vidi upravo njeno poslednje utočište (Adorno, 1974: 182; up. Bojanić, 2005).

Svako slikanje nade kao projekcije spasa u međuvremenu se pokazalo u toj meri nasilnim da je identifikovano s nasiljem. Ono uvek pretenduje na sveukupnost, na celinu, na nešto što ne može da toleriše ništa izvan sebe i iz čega ne samo da mora da bude izgnano, nego i likvidirano sve ono što se ne da integrisati na ono proždrljivo „Celo“ koje je kod Adorna uvek i bezuslovno neistina, koje je samo ono zlo, rdavo, koje je jedna „beskrajna jeza“, jedan zaokruženi svet kao „sistem grozote“ (Adorno, 1997b: 55, 128). Sam onaj „programski mentalitet“ koji tako nešto priziva, objavljuje ili najavljuje jeste totalitaran i diskriminativan, kako je pokazala još *Dijalektika prosvetiteljstva* na jednom njegovom eklatantnom, ali ipak samo primeru: na primeru antisemitizma i njegovog posebnog programa (Horkheimer & Adorno, 1997: 233).

Već je tamo imenovan i onaj krivac u mišljenju u čijem značenju se odigrava ova kolonizacija sveta (i) života. Horkhajmer i Adorno, naime, konstatuju da ne može biti slučajno što je ideal koji je prosvetiteljstvo proklamovalo bilo upravo ono što je uzor totalnog nastupanja – sistem. Sistem je naprosto po definiciji nešto „iz čega sledi sve i svako“; on je samo ono jedinstveno zahvatanje svega – redukovanjem svega na jedan princip (Horkheimer & Adorno, 1997: 23-24). Taj osnovni princip je neminovno proždrljiv, ali to navodi kao svoju zaslugu. Njegovo opravdanje je u njegovoj osuđenosti na uspeh njegove pretenzije da omogući sve ono – što je prethodno već sveo na sebe. I on, na kraju krajeva, nije ništa drugo nego onaj fatalni subjekt, čije se nepodopštine kroz dijalektiku njegovog prosvetiteljstva prate od izdvajanja iz prirode i formiranja sa sobom identičnog sopstva, preko samoinstaliranja u onu suverenu instancu merodavnog ugnjetavanja i gutanja svega različitog od sebe, do, najzad, postvarenja i iščeznuća u vlastitoj, jednako gordoj i sebi skrivenoj metastazi (Krstić, 2007). Adorno kasnije to samo sažima i varira.

Sistem, koji je suvereni duh smatrao svojim uznesenjem, ima svoju praistoriju u onom preduhovnom, u animalnom životu roda. Zveri su gladne; skok na žrtvu je težak, često i opasan. Životinji su valjda potrebni dodatni impulsi da se odvaži na njega. Ti se dodatni impulsi fuzionišu sa nelagodnošću zbog gladi, pa nastaje ljutnja na žrtvu. Izraz te ljutnje žrtvu, opet,

svrhovito plaši i parališe. Napredovanjem u pravcu humanosti ovo se racionalizuje u projekciji. *Animal rationale* mora da oseća pohlepu za svojim protivnikom, da nađe neki razlog, budući da je već srećni vlasnik superega.

(Adorno, 1997a: 33)

Razotkrivanje i odbacivanje ove misterije ukletosti duha kao racionalizacije, kao i izricanje tajne celokupnog idealizma i humanizma, moralo je da sačeka Ničea, odnosno ono njegovo „oslobađanje“ koje predstavlja „istinski obrt u zapadnom mišljenju, koji su kasniji obrti samo uzurpirali“ (Adorno, 1997a: 34). Adorno veruje da je tek Niče omogućio tu jednu meta- ili pod-diskurzivnu ravan sa koje onaj pre svega hegelovski, ali i duh koji više ne bi bio zarobljen Hegelovim pretpostavkama, može da pristupi (samo)kritici ideologizovane filozofije i prestane da bude upravo ono radikalno zlo – a kao „svetski duh“ i „permanentna katastrofa“ (Adorno, 1997a: 314-315) – koje sam upisuje u ono od njega različito i koje ga uvek iznova odatle provocira. Uslov i početak tog poduhvata je, dakle, „samoosveščivanje“, utoliko i kritička demistifikacija, negativno prokazanje porekla duha, koji je u tobožnjoj suverenosti sistem proglasio svojim uznesenjem, pigmalionski bežeći od one svoje pred-duhovne, od animalne pristorije roda. U kojoj se, po svoj prilici, ždralo kao što se i danas ždere, nastupalo sa namerom proždiranja kao što se i danas čini, jedino možda s tom razlikom što se to praktikovalo otvorenije, poštenije, utoliko i lokalizovanije, budući da se zaogrtao manje pompeznim i „naprednim“, ako uopšte ikakvim drugim opravdanjima od onog koje je jedino vazda na snazi – gospodarenje.

Ne počiva li i legitimacija jedenja mesa, ne našoj čistoj superiornosti nad životinjom, već na našoj potrebi da to uvek iznova demonstriramo?

(Wood, 2004: 138)

Dejvid Vud postavlja ovo sugetivno pitanje (kritički) sledeći, naravno, pre svega Deridu, ali je njegov svedok možda u još većoj meri ovom prilikom upravo Hegel. Jer je Hegel taj koji u poglavlju o kretanju samosvesti svoje *Fenomenologije duha* govori o onoj pokretačkoj snazi borbe na život i smrt kao o demonstraciji svake od dve strane onoj drugoj da postoji nešto što ona vrednuje više nego vlastiti

život i da je stoga spremna da ga rizikuje, o „čistom pojmu priznavanja“ koji udvostručuje samosvest u njenom jedinstvu, uopšte o postojanju samosvesti „po sebi i za sebe“ tek time i stoga što ona za neku drugu samosvest postaje „po sebi i za sebe“, tek time što postoji kao jedna „priznata samosvest“ (Hegel, 1970: 144-154). Ne izriče li onda zaista Hegel prvi tajnu legitimacije one halapljive logike dominacije za koju je sam inkriminisan i ne čini li to sa makar jednako „samosvesti“ koliko i njegovi kritičari, samo, razume se, u manje revolucionarnom ili, ako se hoće, manje optimičnom u pogledu mogućnosti izmene stanja stvari, neka bude i „krivo pozitivističkom“, ali svakako ne manje zasnovanom i umnogome živopisnijem registru?

Samosvest kao svest, jamačno, izlazi izvan sebe. U tom svom postojanju izvan sebe ona je ipak istovremeno zadržana u sebi, za sebe, i njeno postojanje izvan-sebe jeste takođe za nju. Za nju onda važi da ona neposredno i jeste i nije druga svest, kao što i druga svest postoji samo za sebe tek pošto ukinе sebe kao ono što bivstvuje za sebe, i samo u onom biću za sebe druge svesti. Svaka je svest za drugu svest ona sredina pomoću koje se svaka od njih sa samom sobom povezuje i ujedinjuje i svaka je svest za sebe i za drugu svest ona neposredna suština koja ujedno i postoji samo za sebe i postoji za sebe jedino zahvaljujući tom posredovanju. One se priznaju kao svesti koje se uzajamno priznaju.

(Hegel, 1970: 146)

Šta s' to pojo?

(Kanda, Kodža i Nebojša)

Postoje kod Hegela još neka mesta koja govore o onome što se misli da prećutkuje. Moglo bi se čak reći da Hegel pojmu animalnog načelno zaista pridaje isključivo samorazumljivi pežorativni značaj (v. Hegel, 1970a), ali da sa gestom koji se smatra animalnim to uopšte nije uvek slučaj. Makar i kao mesno vrednovan, kao momenat nekog razvojnog kretanja, on je kadar da nešto kaže i nešto da prokaže. Kao kada se radi o „skeptičkoj samosvesti“. Ta svest se, sasvim uobičajeno i pogođenom frazom, opisuje kao (još) jedan „dijalektički nemir“, s tim što se on ovde tiče mešavine čulnih i zamišljenih predstava koja,

dakako, čini čas da razdvojeno padne ujedno, čas da se sjedinjeno rastvori. Utoliko je ona jedna „apsolutno slučajna pometnja, vrtoglavica nekakvog nereda koji se stalno obnavlja“ – koja je to za samu sebe, koja održava i proizvodi tu pometnju koja se kreće, te je u (gotovo) isti mah i jedna svest koja je jednaka samoj sebi. Ona je, ukratko, određeno „nesvesno tumaranje“ koje se klatari između dve nepovezane misli o samoj sebi: od ekstrema samosvesti koja je jednaka samoj sebi do drugog ekstrema „slučajne, zbunjene i zbunjujuće svesti“ (Hegel, 1970: 160-161). Potonja krajnost je sasvim usput predstavljena i jednom živom slikom „životinjskog života“ (tierisches Leben) koja, koliko god zbog ograničenosti prekorno intonirana, nije lišena izvesne ne samo privlačnosti, nego i heurističke uputnosti.

[O]na priznaje da predstavlja samo jednu sasvim slučajnu, pojedinačnu svest: svest koja je empirička, koja se rukovodi onim što za nju nema nikakve stvarnosti, pokorava se onome što za nju ne predstavlja nikakvu suštinu i dela i ostvaruje ono što za nju nema nikakve istinitosti. Na taj način važeći kao pojedinačan, slučajan i u stvari životinjski život, kao izgubljena samosvest, ta se svest, međutim, isto tako pretvara u ono obrnuto, opet u onu opštu samoj sebi jednaku svest, koja predstavlja negativitet svake pojedinačnosti i svake razlike.

(Hegel, 1970: 160-161)

Da bi se, naravno, potom (budući da se taj „pokretni negativitet“ bavi samo onim što je pojedinačno i slučajno) iz ove unutrašnje samojednakosti ponovo vratila slučajnosti i pometnji... Odustajanje od daljeg sleđenja te „tamo-amo“ putanje privodi nas pitanju rezultata. Rezultata, naravno, kod Hegela nema. Ili ga nema samostalno uzetog. Ili, ako ga ima, kao što ponekad hoće da ga bude, bolje da ga nema. Mogući rezultat koji on sam na jednom mestu pripisuje „skeptizmu“ se predstavlja kao filozofsko tvrđenje da stvarnost ili biće spoljašnjih stvari za svest ima apsolutnu istinitost. I tek što ga je formulisao, Hegel netom, ne štedeći pogrde pune tobožnjeg čuđenja na račun onih koji zastupaju ovo „opšte iskustvo“, hita da ga već tako *ad hominem* zapreči: „[s]vi koji tako nešto tvrde ne znaju šta govore i ne znaju da time izriču suprotno od onoga što su hteli da kažu“ (Hegel, 1970: 89). Čini se da bi glavna primedba mogla da stane u zapažanje da oni prenebreavaju da „čulna izvesnost“ nije nikakav *factum*

brutum. Zamera im se, naime, da im izmiče uvid koji Hegel očito smatra elementarnim: uvid da takva izvesnost nije ništa dugo do sama istorija njenog dijalektičkog kretanja. U tom kretanju „prirodna svest“, štaviše, tek saznaje ono što je na njoj istinito, gradeći o tome jedno takvo, a ne nekakvo „opšte“ iskustvo koje bi se zadovoljilo čulnom izvesnošću Ovog Ovde i Sada – čiju istinu ista ta svest odmah mora da ukida (Hegel, 1970: 89). Ali najteža (dis)kvalifikacija tek dolazi: oni koji se pozivaju na opšte iskustvo su gori, preciznije, manje mudri – mada bi se našla i druga reč za to – čak i od životinja.

One koji zastupaju istinu i izvesnost stvarnosti čulnih predmeta treba uputiti u najnižu školu mudrosti – u stare eleusinske misterije – ne bi li pre svega naučili tajnu jedenja hleba i pijenja vina. Jer, posvećenik u te tajne ne samo da dospeva do sumnje u postojanje čulnih stvari, već i do očajanja zbog nje, te na njima delom sam izvršava njihovo ništavilo, a delom posmatra kako ga one same izvršuju. Ove mudrosti nisu lišene čak ni životinje, već se pokazuje da su u nju najdublje posvećene. One ne zastaju pred čulnim stvarima kao pred stvarima koje postoje po sebi, već ih se, očajavajući zbog te stvarnosti i obuzete potpunom izvesnošću u njihovu ništavnost, bez ustezanja prihvataju i proždiru ih. Poput životinja, i čitava priroda slavi te otkrivene misterije koje podučavaju u čemu se sastoji istinitost čulnih stvari.

(Hegel, 1970: 90)

Ovo slavlje, kao i vrednost njegovih ovde prozvanih eksponeata, naravno da ima vrlo limitiran domet. U *Fenomenologiji duha* se ono „životinjsko“, kao ostajanje u čuvstvu i u mogućnosti da se saopštava samo putem čuvstva, nedvosmisleno identifikuje sa „onim protivljudskim“. „Humanost“ je, pak, nešto ne samo njemu suprotstavljeno nego, makar i pod alibijem mogućnosti duha uopšte, i neupitno poželjno: tek jedna takva priroda tera na saglašavanje, a sama njena egzistencija predstavlja „ostvarenu saglasnost mnogih svesti“ (Hegel, 1970: 64). Pa ipak, makar i prema onome što se naziva „naivni realizam“, makar i da bi potcrtale glupost advokature određenih filozofskih (ili upravo antifilozofskih) gledišta, ostaje činjenica da životinje i u životinjama nenaklonjenom kontekstu mogu poslužiti kao primer mudrosti.

Liotar to detektuje. I inače uveren da se Hegelova „tragična dijalektika jedino hrani leševima“, pa da stoga i ne može „adornijanski“ umreti u logorima smrti (Liotar, 1989: 174; up. Adorno, 1997a: 354, 394; Adorno, 1997b: 272), on i u ovoj njegovoj implicitnoj ali nesunjivoj pohvali duhu – konstruisanoj „po opoziciji“ prema životinjama koje se poučno hvale ukoliko se on čak i u njima pojavljuje – ipak vidi mogućnost svojevrsnog obrtanja dokaza: prokazanja „animaliteta“ i samog duha. I mimo Liotara, time kao da se zaista otvara prostor razotkrivanja one doslovno najunutrašnjije logike koja se kao svaki nepriznati, unutrašnji a konstitutivni neprijatelj, odgurivala kao porodična sramota koja se ne sme izustiti, prostor onog stomaćnog imperativa samog tela filozofije, one skeptičke alavosti koja iz jezgra potkopava i opet reprodukuje neutaživu volju – volju, da, za priznanjem, ali u jednoj formaciji koja smeru zadovoljnom podrigivanju onog ždere koji se smiruje tek pošto je sve ponuđeno, u jednom doduše specifičnom dijalektičkom očajanju, uspeo da potvrdi, pojede, poništi. Posle toga može da se slavođobitno odsvira kraj partije i pokupe makar i loše svareni ili samo trpanjem progutani ulozi. A kada se uskoro ispostavi da oni i nisu tako beričetni kako su izgledali dok nisu bili posvojeni, a naročito onda kada se stekne uvid u njihovu protočnu iluziju i u onu njihovu brutalnu „istinu“ koju tek neminovni ishod proždiranja digestivno isporučuje, pribegava se rezigniranoj objavi fajronta.

Životinje su očajne zbog stvarnosti čulnog i jedu ga (*zehren sie auf*). Skepticizam je neprijatan zato što je animalitet duha, njegov stomak koji jede određenja. Takva je ranjavajuća fascinacija koju sprovodi nihilizam, jedenje i trošenje koje iza sebe ne ostavlja nikakav ostatak. Takav je i melem da se zlo otera: negativitet očajanja treba prisiliti da proizvodi afirmaciju. Ako je anonim „Aušvic“ model negativne dijalektike, on će morati da probudi očajanje nihilizma, a mišljenje će „posle Aušvica“ morati da pojede svoja određenja kao krava ispašu ili tigar svoj plen, bez rezultata. U jazbini ili ćumezu, u šta će se Zapad pretvoriti, naći će se samo ono što pretiče iza takvog obeda: đubre, govno. Tako se kazuje konac beskonačnosti, kao ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, kao „loša beskonačnost“. Hteli smo napredak duha, dobili smo njegovo govno.

(Lyotard, 1981: 290; Liotar, 1991: 98)

U jednoj drugoj, sasvim ranoj i prema proždrljivosti teorijskog mišljenja specifikovanijoj slici, isto ili možda i više nego ovom Liotarovom poznom dijagnozom bi se moglo reći i na sledeći način: od početka smo hteli da budemo Irida, a postali smo Harpije. Irida je brzonoga i glasnica je bogova. Ona je, značenjem, „skladna duga“ koja raskošno posreduje između neba i zemlje. U Platonovom dijalogu *Teetet* ona je i drugo ime za filozofiju. Platon tamo veli da je duševno stanje čuđenja svojstvo filozofije, da ona njime počinje i da se čini „da nije rđavo postavio rodoslovlje onaj koji je rekao da je Irida kći Taumanta“ (Platon, 1979: 21: 155d). Bog *Thaúmas*, „čudesni“, naime, oženio se Elektrom i s njom izrodio narečenu Iridu i – Harpije.

Taumant uze za ženu Elektru, Okeana rijeke Dubokih struja kćerku, što Iridu brzu i dugih Kosa Harpije rodi – Okipetu i s njom Aelu, Koje na krilima brzim i vjetre što duhaju stižu I ptice grabilice. To činjahu već po rođenju.

(Hesiod, 1975: 16: stihovi 265-269)

U blagonaklonim interpretacijama Harpije su plavokose i brzokrile para-Suđaje, neka vrsta globalne dvočlane ili, sa Iridom, tročlane policijske patrole koja „hvata zločince i predaje ih Erinijama da bi ih kaznile“, a u onim manje naklonjenim – dve zapuštene i raspuštene pogani koje su poludevojke-polugrabljivice (Grevs, 1987: 115, 620; Hesiod, 1975: 163). U svakom slučaju, Aela i Okipeta su u opasnoj, u sestrinskoj su blizini filozofolike Iride. Pa je i zamišljanje njihovog izgleda zavisilo od udaljenosti od njenog umišljenog ili namišljenog lika. Doslovni prevod omogućuje da budu razumljene i kao „one koje hvataju, dohvataju“, ali i kao „one koje otimaju ili prepadaju“, koje grabe i gutaju – poput Harpalika, „proždrljivok vuka“, samo odozgo (Grevs, 1987: 390). Krilatim božanstvima duge, raspuštene kose, koja su brža i od ptica i od vetrova, preteće konkuriša druga predstava koja slika srodnu a izrodnu sliku neranjivih i smrdljivih ptica, koje imaju oštro savijene kandže i devojacko ali od nezasite gladi prebledelo lice. Tu glad one onda povremeno utoljuju tako što se krešćeći spuste sa planine, poharaju gozbene trpeze, sve prožderu i – pretvore u izmet.

Literatura

- Adams, Carol J. (2003): *The Pornography of Meat*. New York: Continuum.,
- Adorno, Theodor W. (1974): *Philosophische Terminologie* (II). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997): „Aufzeichnungen zu Kafka“. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 10.1: *Prismen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 254–287.
- Adorno, Theodor W. (1997a): *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004): *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Belančić, Milorad (2006): *O demokratiji koja će doći*. Novi Sad: Svetovi.
- Belančić, Milorad (2005): *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Krug.
- Berry, Rynn (1998): *Food for the Gods: Vegetarianism and the World's Religions*. Brooklyn, New York: Pythagorean.
- Bojanić, Petar (2005): „Prevođenje rata u mir: vratiti mirno za drago: ‘goniti leš’ – ka šestom stihu pesme Jehude Halevija ‘Ljubav prema neprijatelju’ u prevodu Franca Rozencvajga“. *Filozofija i društvo*, Br. 2 (27): 127-161.
- Derrida, Jacques (1989): *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques (1991): „‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida“. Cadava, Eduardo & Connor, Peter & Nancy, Jean-Luc (ur.), *Who Comes After The Subject?* New York & London: Routledge, str. 96-119.
- Derida, Žak (1995): *Sila zakona: mistični temelj autoriteta*. Novi Sad: Svetovi.
- Derida, Žak (2001): *Politike prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.
- Derrida, Jacques (2002): „The Animal That Therefore I Am (More To Follow)“. *Critical Inquiry* 29 (Winter): 369-418.
- Derrida, Jacques (2004): „La bête et le souverain“. Derrida, Jacques, *La démocratie à venir*. Paris: Galilée, str. 433-456.
- Derida, Žak (2007): „Hajdegerova ruka (*Geschlecht II*)“. Derida, Žak, *O duhu*. Beograd: Centar za ženske studije, str. 135-171.
- Diamond, Cora (1978): „Eating Meat and Eating People“. *Philosophy*, Vol. 53, No. 206 (October): 465-479.

- Frey, R.G. (1983): *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Frojd, Sigmund (1976): *O seksualnoj teoriji / Totem i tabu*. Novi Sad: Matica srpska.
- Grevs, Robert (1987): *Grčki mitovi*. Beograd: Nolit; Priština: Jedinstvo.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Phänomenologie des Geistes*. G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970a): *Vorlesungen über die Ästhetik*. G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Band 13-15, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hesiod (1975): *Postanak bogova / Homerove himne*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor (1997): *Dialektik der Aufklärung*. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krstić, Predrag (2007): *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.
- Liotard, Jean-François (1981): „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“. Philippe Ladoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (ur.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, str. 283-310.
- Liotar, Žan-Fransoa (1989): „Adorno kao đavo“. *Delo*, Br. 1, 2, 3: 158-174.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991): *Raskol*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Novi Sad: Dobra vest.
- Marcus, Eric (1998): *Vegan: The New Ethics of Eating*. Ithaca, NY: McBooks Press,.
- Milislavljević, Vladimir (2006): *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Nietzsche, Friedrich (1994): *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Nietzsche: Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Nietzsche, Friedrich (1994a): *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Nietzsche: Werke. Historisch-kritische Ausgabe. CD-ROM. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Nussbaum, Martha C. (2003): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2004): *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Platon (1979): *Teetet*. Zagreb: Naprijed.

- Platon (1979a): *Ijon / Gozba / Fedar*. Beograd: Bigz.
- Plutarch (1957): „The Cleverness of Animals“. *Plutarch's Moralia*. Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University.
- Plutarch (1957a): „The Eating of Flesh“. *Plutarch's Moralia*. Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University.
- Rousseau, Jean Jacques (1978): *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rousseau, Jean Jacques (1989): *Emil ili O vaspitanju*. Valjevo, Beograd: Estetika.
- Singer, Peter & Mason, Jim (2007): *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*. New York: Rodale Books.
- Sunstein, Cass R. & Nussbaum, Martha (ur.) (2004): *Animal Rights: Current Debates New Directions*. Oxford: Oxford University Press.
- „Univerzalna deklaracija o pravima životinja“, „O vegetarijanstvu“: http://club.urbae.com/cluburi/?c=vegetarijanstvo&cwtd=show_post&id-post=6256&clid=3
- Wood, David (2004): „Thinking With Cats“. Atterton, Peter & Calarco, Matthew (ur.), *Animal Philosophy: Essential Readings In Continental Thought*. London, New York: Continuum, str. 129-144.

Predrag Krstić

THINKING AND DEVOURING

About an ancient motif recently thematised in philosophy

Summary

The inspiration or provocation for this paper came from the animal welfare theorists and environmental philosophers who have questioned the justification of our – real and symbolic – practice of eating meat, and from there challenged our meat-eating and generally devouring culture. The author is attempting to examine this motif – a motif of eating, swallowing, devouring – its manifestation, display, findings or far-reaching thematisation that have been taking place more or less in passing in the texts of some pivotal thinkers of modern and contemporary philosophical tradition (Rousseau, Hegel, Nietzsche, Freud, Adorno, Lyotard, Derrida). It is suggested that grasping the procedure of devouring, perceived from the perspective of its imperceptible and in time almost ceremonial outgrowing into self-understandable gesture of a theory – and not only theory – is at least instructive and inspirational

actual moment of consciousness for the entire (Western) thought, in other words, an aspect of its critical reconstruction and deconstruction.

Key words: thinking, devouring, meat, meat eating, animals, beast, subject, the other, morality, anthropocentrism, corps, recognition.