



PREDRAG KRSTIĆ

„LJUDI“ I „ŽIVOTINJE“: PRILOG ISTORIJI RAZGRANIČENJA*

Sažetak: Članak nastoji da predstavi tradicionalno koncipiranu razliku čoveka i životinje u mišljenju Zapada i isprati one njene nijansirane artikulacije i modifikacije koje su pre svega provocirane izazovima moderne prirodne nauke, a potom i savremene *antihumanističke* filozofije. Ispostavlja se da su kolebanja i nestabilnost stalni, najčešće podzemni pratilac svih onih pokušaja da se svojevrsnim aktom samoidentifikacije ustanovi oštra granica između ta dva entiteta. Recentna kritika imperijalizma antropocentrički orijentisanog mišljenja, koje se od Aristotela do Hajdegera i filozofske antropologije ipak održava, prikazana je kroz radove Nusbaum, Adorna, Deride i Agambena, a moguć različiti učinak njihovih sugestija u pogledu radikalne promene opsesivne paradigme razgraničenja od životinja i prirode uopšte kroz Ferijeve neohumanistička osporavanja opravdanosti i dometa takve kritike i, s druge strane, Bodrijarovo žovijalno istovećenje ljudskih i ne-ljudskih životinja po sudbini žrtava naših fatalnih strategija.

Ključne reči: životinja, čovek, humanizam, antropocentrizam, posthumanizam, razlika, granica.

Životinje su dobile jedno ime

Za razliku od nekih istočnjačkih sistema mišljenja, gde je životinjama ukazivano veliko poštovanje i gde je, bez povlačenja oštre granice između ljudskog i neljudskog živog bića, sav život smatran svetim, na Zapadu se uvrežilo uverenje da su životinje stvorene za ljudsku upotrebu. Ova ideja, poznata još iz starozavetne *Knjige postanja*, nadalje je profilisala okcidentalnu „humanističku“ orijentisanost mišljenja. Budući da veruje da „priroda čini sve sa svrhom“, Aristotel nalazi da baš kao što biljke postoje da bi obezbedile hranu za životinje, tako i životinje postoje da bi obezbedile hranu i drugu ispomoć u životu ljudi. Potom su ideju da su životinje suštinski resurs za ljudsku upotrebu prihvatili bez-

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

274 malo svi važniji mislioci Zapada. Da bi ovo gledište bilo odbranljivo, međutim, morala se iznaći neka razlika između ljudi i životinja koja bi objasnila zašto ljudi imaju privilegovan status. Filozofska tradicija oduvek nalazi zapravo samo jednu takvu razliku. Naime, religiozni(ji) mislioci su samo pridodali argument da je čovek napravljen po slici Božjoj onom Aristotelovom uverenju da su jedino ljudi racionalni i da ih tek to čini bogolikim.

Ako se čovek liši čula i uma on nalikuje biljci; ako se liši samo uma, postaje životinja, a ako je lišen nerazumnosti, a drži se uma, postaje nalik Bogu, misli Aristotel. Rasprostiranje ideje života, kroz trovrsnu dušu (vegetativnu, senzitivnu i racionalnu), seže dakle sve do uma, pomoću koga duša tek može da misli (a ne samo da se hrani, ili još i kreće i oseća). Misaona duša postoji samo sa spolja pridošlim, bestelesnim, večnim, delatnim, preegzistirajućim, božanskim umom, sa svetlom pripadnim samo ljudskoj duši, sa supstratom koji sam nije pomešan sa prolaznošću telesno-duševnih stvari i bića. Takvo biće se izdvaja od životinje jer, gledano sa strane uma, participira u njegovom večnom potretku, a gledano sa strane života, javlja se kao posebna viša životinja koja ima distinktivne sposobnosti govora i mišljenja: *zoon logon echon*.

Aristotelova definicija čoveka kao racionalne, odnosno jezičke životinje, vremenom je međutim sve jednostranije akcentovana: naglasak se sa roda potpuno preseljavao na specifičnu razliku. Filozofi koji su nastupali čoveka su sve više videli kao racionalnog a sve manje kao životinju, dok ga potpuno nisu razrešili odredbe „životinja“ i počeli da govore naprosto o „racionalnom biću kao takvom“. U najbenignijoj varijanti, podučavano je da ljudi nisu kao druge životinje koje jednostavno odgovaraju na situaciju u kojoj se nađu, nego, za razliku od njih, mogu da istražuju sopstvene motive i nagone i na taj način postanu u toj meri samosvesni da njihovi postupci budu rezultat njihovih izbora, a oni sami autori vlastitih života. Od Sokrata do Marksa, svest je viđena kao sama suština čoveka, a njegov život kao dobar ukoliko je život potpuno svesnog pojedinca. Iz takvog ontološkog statusa su onda skladno proishodila neizmerna, pre svega, moralna preimućstva čoveka. Pojava jed(i)nog racionalnog i autonomnog bića, bića slobodnog od potpunog prirodnog determinizma, bića koje ima svrhu u samom sebi, za uzvrat opravdava korišćenje onih koji to nisu – životinja – tek kao pukih sredstava. I, naravno, kao podrazumevajuće tačke otpora za teorijsko uznesenje infinitivno nadmoćne humanosti.

Dekartov dualizam protežne i misleće supstancije je tako načinio i jedan oštri *divisio mundi*, gde je za životinju morao da bude rezervisan status tek pukog automata, dok je razum ili svest, odnosno duša, opet bila pridržana jedino za čoveka. Hobz, Lok, Spinoza, Kant ili Hegel,

svejedno, u kontrapunktu prema iracionalnim i stoga u statusu obesprijetenim životinjama, takođe pridržavaju za čoveka jednu od različito formuliranih ali zapravo povlastica iz iste porodice: razum, mišljenje, apstrakcija, mogućnost shvatanja „opštih pojmova“, mogućnost reprezentacije „Ja“, ličnost, sloboda, odvažnost, beskonačnost... Filozofski žargon je konačno sažeo ova neuporediva ljudska preimućstva u ime „duh“. Tokom čitave svoje istorije, pokušavajući da misli relaciju ljudi sa drugim životinjama i, opštije, sa prirodom, ispostavilo se da se filozofija suočavala s jednim temeljnim ambigvitetom koji protivpostavlja život i duh.

Ovu, opet s Aristotelom započetu tradiciju, Maks Šeler u svom nastojanju da „našteluje“ čoveka u kosmosu, ponajskladnije sažima i daje joj završni pečat. *Psyche* kod njega prelazi preko one kartezijanske telo-duša protivstavljenosti, granica psihičkog se proteže sve do granice „života uopšte“, a ovaj, pa i kad je čovekov, u jednoj metafizičkoj suprotstavljenosti najdubljeg reda, oponira duhu kao jednoj vanvitalnoj sferi, koja jedina i obuhvata značenja grčkog pojma uma kao mišljenja ideja, fenomenološkog zrenja fenomena i određenu klasu emocionalnih i voljnih akata. Tako određen, duh onda omogućava egzistencijalnu nezavisnost od organskog, odrešenost od pritiska, od neposrednog života, od vezanosti za okolinu. Tom formativnom ulogom on čini čoveka otvorenim prema svetu, kadrim da ima svet (a ne tek okolinu), sposobnim da središta otpora i središta reakcija uzvisi do predmeta, da kao ličnost popredmeti i svet i sebe.

I odavde onda mogu da se pletu svi specifično ljudski monopoli, koji traže svoju jedinstvenu formulaciju u odnosu na životinje. Za razliku od životinje čiji odnos sa okolinom je posredovan kroz jedan centralni organ koji omogućava „pravu samostalnost“ u odnosu na svoj životni krug, ali još ne obezbeđuje samosvest i centričkom pozicioniranosti svoje životne forme održava vezanost za okruženje, Plesner veruje da čovek doživljava i zna vlastiti centar i da se time „odvezuje“ od te granice: on je ekscentrično pozicioniran, otvoren, on je u svetu izvan njega, on je drugo sebe samog. Rotaker jednostavno ustanovljuje da je čovek sposoban za transcendenciju a da životinja nije; da je životinji sve skrojeno usko uz telo, dok je čovek, naprotiv, distanciran i stoga kadar za ideiranja, opojmljavanja, ovrednjivanja: on je jedno ograničeno i konačno biće – koje zacrtava beskonačnost.

Neprijatno srodstvo

Uprkos neophodnosti izvesnog svodenja pri ovako globalnim zahvatima, na prethodno iznet način bi se bez mnogo rezervi i ogrešenja mogao ocrtati dominantni tok filozofskog uniženja životinja za račun apo-

276 teoze čoveka. Ipak, moralo bi se pomenuti da filozofije utilitarizma i Šopenhauera predstavljaju upečatljive primere da ni u ovoj tradiciji nije išlo sve tako unisono. Bentam sugerise da je nepoštovanje životinja forma diskriminacije analogna rasizmu i slavi dan kada će razlike između živih vrsta svima izgledati etički irelevantne, kao što se već činilo da su to razlike između rasa. On sumnja da sposobnost razumevanja i govora iscrtava onu nepremostivu liniju razgraničenja ljudi i životinja, a pre svega osporava važnost ove ili bilo koje razlike za račun jednog takvog uviđanja sličnosti svih „osetljivih bića“ koje se više ne bi pitalo da li životinje razmišljaju ili govore, nego da li pate. Šopenhauer se – u drugom registru, ali u ovom smislu slično – poziva na neku vrstu antiegoističke empatijske identifikacije, na „bezgranično saosećanje za sva živa stvorenja“, kao protivotrov nasilju one (kantovske) moralnosti koja je životinje smatrala stvarima i tretirala ih kao sredstva, smatrajući takvo poistovećivanje, štaviše, najpouzdanijom garancijom upravo istinskog moralnog postupanja.

Kolebanja u pogledu razgraničenja životinje i čoveka su, međutim, počela znatno ranije od tih mislilaca devetnaestog veka, i to blagodareći ne filozofiji, nego onoj drugoj ljudskoj sublimnoj privilegiji – nauci – za koju se mislilo da će svedočiti u njegovu korist. Isprva je uočavana, najblaženo rečeno, nejasnost granice između antropoidnih majmuna i izvesnih primitivnih ljudskih populacija. Više od pola veka prošlo je od prvog opisa jednog orangutana, koji ističe samo njegove ljudske aspekte, do postavljanja razlike između njega i čoveka na osnovu uporedne anatomije. Te 1699. godine Edvard Tajson ga naziva *Pigmijem*, nalazi da se fizički razlikuje od čoveka po trideset četiri karakteristike, a od čovekolikih majmuna po četrdeset osam. Uz sve to, on ga smatra nekom vrstom „posrednika“ između majmuna i čoveka – prema kojem potonji stoji u relaciji simetrično oprečnoj onoj prema anđelu. Granice čoveka su pri tom i dalje ugrožene i stvorenjima iz mitologije, poput Satira i Sfingi.

Krhki identitet i nesigurna predstava onog lika koji bi odvajao humano od nehumanog primetna je i pedesetak godina kasnije kod Karla fon Linea, osnivača moderne naučne nomenklature. On registruje jednu enigmatičnu varijantu *Homo sapiens*-a – *Homo feras*-a – koji svojim tročlanim opisom – *tetrapus* (hoda na sve četiri), *mutus* (bez jezika) i *hirsutus* (pokriven dlakom) – potpuno srozava dostojanstvo primata. U narednom izdanju Lineovog glavnog dela, *Sistem prirode*, iz 1758. godine, on ga identifikuje kao „divlje dete“ ili „dete-vuka“ i beleži pet njegovih pojavljivanja u prethodnih pola veka na ivicama naselja Evrope.

Za razliku od stanovnika tih naselja, „Dekart jamačno nikad nije video majmuna“ – duhovito i silovito odbacuje Line kartezijsko-teo-

loško razumevanje životinje kao *automata mechanica* koja se suštinski razlikuje od čoveka po manjku duše. U jednom spisu koji nosi simptomatičan naslov, *Čovekov rođak*, on objašnjava kako je teško identifikovati specifičnu razliku između antropoidnih majmuna i čoveka sa stanovišta prirodne nauke. Razlika između čoveka i zveri, doduše, jasno postoji kada je reč o moralu i religiji, ali to pripada jednom „drugom forumu“ koji ne bi trebalo da zanima prirodnjaka rešenog da razmatra čoveka i njegovo telo, prirodnjaka koji stoga „teško da zna i jednu distinktivnu oznaku koja odvaja čoveka od majmuna, osim činjenice da potonji ima prazan prostor između svojih očnjaka i drugih zuba“. Jedan kritičar primećuje da u *Sistemu prirode* čovek kao da je napravljen ne po slici Boga, nego majmuna, a Linea gotovo nehajno odgovara da se čovek sam sobom prepoznaje, a da što se tiče generičke razlike između majmuna i čoveka koja bi bila konzistentna sa principima prirodne istorije, on ne zna ni jednu, niti zna nekog ko bi mu je pokazao.

Ispostavlja se da je u *Ancien Régimeu* uopšte granica čoveka bila mnogo neizvesnija i protočnija nego što će biti u devetnaestom veku, po razvitku nauka o čoveku. Sve do osamnaestog veka, jezik – čovekova prevashodna identifikujuća karakteristika – preskače preko redova i vrsta i veruje se da čak i ptice, kao onaj papagaj kod Loka, mogu razborito da pričaju. Uz to, fizička demarkacija između čoveka i drugih vrsta ostavlja, Agamben bi rekao, „zone indiferencije“ u kojima nije bilo moguće prepoznati pouzdane identitete. Sirene se i dalje javljaju u klasifikacijama, a kod Linea one su svrstane u istu grupu sa čovekom i majmunima među primatima.

Distinktivni ljudski lik je, štaviše, i među misliocima prosvetiteljstva ponekad ostajao u toj meri nepouzdan i slučajan da je bilo zamislivo ne samo njegovo iščezavanje nego i njegov „tranzicioni“ status. U *Dalamberovom snu* Didro se pita „nije li ovaj izobličeni dvonožac koji se još uvek naziva čovekom, ali koji će vrlo brzo izgubiti to ime ukoliko postane još samo malo izobličeniiji“, samo slika jedne prelazne i prolazeće vrste? Didro, uostalom, izričito nalaže nikom drugom nego zoologima da konačno otkriju tajnu ljudskih bića. Ovaj naturalistički pristup fenomenima je makar jednako nezanemarljiva linija prosvetiteljskog optimizma uma, koliko i ona „humanistička“ orjentisanost, s kojom se najčešće identifikuje.

Među prosvetiteljima najmanje naukom opčinjen, Ruso ponajpre pripada ovoj drugoj struji. On u svom *Pismu Dalamberu* (a jedva indirektno i Didrou) osporava da životinjska priroda ljudskih bića koju bi izložila biologija, izjednačavajući pri tom ljude i životinje i svodeći običaje na nagone, može da odgovori na pitanje prirode čoveka i, naročito, njegove društvenosti. On, kao i Kant potom, ustanovljuje „priro-

dom“ određenu neprelaznu razliku između životinje i čoveka: životinja ostaje stvorenje prirode, dok se čovek definiše njegovim izlaskom, probojem iz tog prirodnog stanja – kojeg životinja ostaje zarobljenik. Društvo, razum i moral, veruje Ruso, ne mogu se prenebregnuti a da istovremeno čovekov identitet ostane sačuvan. Stvarno poznavanje ljudske vrste mora stoga ostati privilegija filozofa.

Moglo bi se reći da doba prosvetljenosti na jedan modelski način pre dovršava proces protiv životinja za volju „čoveštva“, nego što odstupa od njega. Oni među prosvetiteljima koji, poput Hjuma, ipak nisu delili viziju da čovek, nasuprot životinji, može da uzdigne sebe iz kontingentnog sveta i vlada njime ili da utisne svrhu u svoj život – ostali su bez uticaja. Džon Grej primećuje da su mislioci prosvetiteljstva, misleći da čovečanstvo može da se otrgne ograničenjima koja okružuju sve druge vrste životinja, samo obnovili onu drevnu grešku platonizma i hrišćanstva, koji su uvek držali da ljudi ne pripadaju prirodnom svetlu. I Elizabet de Fontene veruje da je prosvetiteljstvo samo ispunjavalo nasleđe hrišćanstva: *Aufklärung* nije bio ništa drugo nego *Ratio*, a njegova suština – tehnologija. „Racionalni despotizam“ u njemu nastavlja da deluje pod prismotrom *Cogita*, za koga „priroda nije ništa drugo do predmet dominacije“. Doduše, postojao je i jedan posrednik koji je izmenio, po prilici nagore, modus ove imperijalne logike. Izjednačivši životinje sa stvarima i uspostavivši superiornost kulture nad prirodom i ljudi nad životinjama, Dekart je popločao put za nastupajućih trista godina metafizičkog humanizma, pa je i kartezijska teorija životinje-mašine morala da postane ukras nasred stola klasične nauke.

Ali je i novi izazov opet dospelo baš iz polja nauke. Investicija prosvetitelja okrenula se protiv „humanizma“ koji su zastupali. S modernom evolucionističkom biologijom dovedene su u pitanje tradicionalne privilegije koje su združivane sa čovekom i „racionalna životinja“ je počela da se misli skromnije: kao među mnogim ne-ljudskim jedna „ljudska životinja“. Darwinovo *Poreklo vrsta* iz 1859. godine transformisalo je celokupno razumevanje čovekovog odnosa prema ostatku prirode, ukazavši da ljudi nisu „odvojeni“ od drugih životinja, već su u relaciji s njima putem nasleđa. Zaprepašujuće sličnosti sa majmunima nisu slučajne, već su svedočanstvo usvajanja i modifikovanja određenih karakteristika zajedničkih predaka. To važi koliko za kosti i mišiće, toliko i za mozgov. Čovek nije jedina racionalna životinja, već određeni stupanj racionalnosti poseduju i druge životinje. Nasuprot još Šeleru koji se sedamdeset godina kasnije upinje da pokaže kako je nemoguće da između Edisona i „najpametnijeg majmuna“ postoji tek gradualna razlika, već Darwin izričito tvrdi da između čoveka i viših sisara u njihovim mentalnim sposobnostima postoje razlike samo u stupnju, a ne u vrsti.

Humanizam je, međutim, na način jednog selektivnog slepila i adaptiranja preživeo i iskušenje darvinizma. Sekularni humanisti su prihvatili Darvinovo učenje, ali tako što su odbacili onaj njegov deo koji kazuje da su ljudi isti kao druge životinje i da u svetu nema mesta za napredak. Ono je postavljeno na glavu, evanđelizovano, i hrišćanskom privilegovanju čoveka za račun ostalih životinja data je nova životna snaga. Tako skupa nastupaju dve nepomirljive filozofije – humanizam i naturalizam. Ironičnim obrtom, darvinizam je postao centralno uporište humanističke vere da možemo da transcendiramo našu životinjsku prirodu i vladamo Zemljom. Prema Greju, ovo je način na koji jedna evropska tradicija dostojne poštovanja, tradicija filozofske advokature humanizma, nastavlja da živi sve do danas. Nju karakteriše uverenje da svet stiče značaj tek iz činjenice da se ljudi pojavljuju u njemu. Od Platona do Hegela je reč o pokušaju interpretacije sveta kao da je on slika ljudskog mišljenja; sa Hajdegerom i Vitgenštajnom se i ta uzgordenost radikalizuje i za sam svet se tvrdi da nije ništa drugo nego konstrukt ljudske misli; krešendo nastupa sa vaskrsavanjem sofističkog nauka da je čovek mera svih stvari u filozofiji postmoderne kao „poslednjem hiru antropocentrizma“.

Ontološka provalija

Pozabavimo se nešto detaljnije onim što Grej u ovom kratkom nizanju naziva „Hajdegerovim humanizmom“ – u kojem se navodno ne dešava ništa drugo do veličanje ljudi kao epizode u kojoj se otkriva bivstvovanje, kao tačke gde bivstvovanje, koje bi inače ćutalo, progovara, te da je u tom smislu on samo ponavljanje stare antropocentričke vizije nemačkih mistika u novom žargonu sekularne gnoze. Izvesnim se u svakom slučaju čini da Hajdegerovo delo upravo u smislu aporija „humanizma“ i (ne)mogućnosti suspenzije njegovih natur-šovinističkih konsekvenci, predstavlja jednu znakovitu i do danas inspirativnu prekretnicu.

Kao što je poznato, Hajdeger odbacuje tradicionalnu definiciju čoveka kao *animal rationale*. On, naprotiv, svoj zadatak predstavlja kao pokušaj da se iznova misli suština ljudskih bića, nezavisno od metafizičke tradicije Zapada, koja je vremenom istrošila ideju da su ona samo životinje obdarene sposobnošću koja nedostaje drugim životinjama: razumom. Ali taj zadatak podrazumeva da se iznova misli suština ljudskih bića upravo u distinkciji prema suštini životinja, između kojih se na kraju – ili već na početku – ispostavlja da postoji „provalija suštine“. Najveću pažnju ovom pitanju Hajdeger je posvetio u svojim frajburškim predavanjima iz 1929–1930. godine, *Temeljni pojmovi metafizike*, gde se razlika ljudi i životinja misli s obzirom na njihove različite odnose prema „svetu“.

Sam Hajdeger priznaje da je ovu razliku „teško odrediti“, da u provaliji i istovremeno proksimaciji između njih, ne samo da *animalitas* postaje potpuno nepoznata i opskurna, nego i *humanitas* izgleda kao nešto neshvatljivo i odsutno. Ova teškoća, međutim, upravo povlači neophodnost egzaktnijih određenja suština animaliteta, humaniteta, kao i materijalnih objekata, tako da oni međusobno mogu jasno da se razlikuju. Hajdeger tako ustanovljuje precizne distinkcije koje formuliše u tri teze: „[1.] kamen (materijalni objekti) su *bez sveta* [*weltlos*], [2.] životinja je *siromašna u svetu* [*weltarm*], [3.] čovek je *svetoobrazujući* [*weltbildend*]“.

Teza da je životinja „siromašna u svetu“, ili možda bolje „svetom“, pri tom ne treba da bude razumljena u normativnom smislu. Hajdeger stalno iznova insistira da ona ne znači da je životinja siromašna u poređenju sa čovekom, koji bi bio bogat u imanju sveta. Ovakvu razliku u stepenu, koja implicira kontinuiranu i hijerarhijsku skalu evaluacije, Hajdeger izrekom odbacuje u ime jednog različitog razumevanja siromaštva. Jer, ono što „siromaštvo“ ovde znači može jedino biti shvaćeno „uzimanjem u obzir animaliteta samog“, a ne vrednovanjem životinje po meri čoveka. Životinja je siromašna u svetu po njenim vlastitim uslovima, siromašna u smislu da je „uskraćena“, „lišena“, a ne u smislu puke nedovoljnosti ili manjka; siromašna na svoj vlastiti „način“, koji se odnosi na lišenost „ugodaja“, na „siromaštvo u raspoloženju“.

Nasuprot ovom siromaštvu životinje, čoveku se svet otvara kroz njegov *Stimmung*. Ta naša specifična i neprekidna, ovakva ili onakva „ugodnost“, kao možda ultimativna posebnost naše egzistencije, omogućava otvoreno pristupanje svetu – mogućnost za koju je onemogućena osiromašena životinja, koja nikada nije nikako ugođena i koja može samo da se ophodi prema objektima koje sreće. Životinja se kreće kroz svet od nagona do nagona i nikad ne staje, dok se čovek, kao tubivstvovanje (*Dasein*), umesto toga, kreće od ugodaja do ugodaja. Slobodan od prinude da se slepo „kreće napred“ i bude „apsorbovan“ svetom, čovek može da zauzme distancu i zaustavi svoju inače nagonsku egzistenciju. Čitava je provalija između nagonске zatvorenosti životinje i one zatočenosti u koju, doduše, zapada i tubivstvovanje. Ono, naime, takođe može biti zatočeno i čak izgubljeno – u svakodnevicu, u svetu okružujućih stvari i zadataka koji ga okupiraju – ali može i osporiti tu svoju zatvorenost u obliku „duboke dosade“. U njoj mi gubimo nagon, zastajemo, stranstvujemo od poznatog sopstva i iskušavamo ravnodušnost i prazninu egzistencije. Ali se i uzvisujemo iznad posebne situacije i specifičnih bivstvovanja koja nas tamo okružuju i otvaramo za zahtev tu-bivstvovanja.

Ljudi, ukratko, imaju onu mogućnost koju fatalno lišene životinje nemaju: da kroz ugođaj duboke dosade umaknu zatvaranju svog posto-

janja. Životinja za to jednostavno nije „ontološki privilegovana“: ona ima pristup drugim bivstvujućima, ali ne drugim bivstvujućima kao takvima. Ona je uronjena u svet i bavi se sebi spoljašnjom okolinom bez ikakve sebe svesne subjektivnosti. Njene aktivnosti, koliko god interaktivne, ipak se odigravaju čisto na jednom instinktivnom planu. Ona se toliko priljubljuje i unosi u taj proces da između tih njenih aktivnosti i nje same ne postoji nikakav procep iz kojeg bi uopšte mogla da nastane „bilo kakva takozvana *samo-svest* ili bilo kakva refleksija uopšte, bilo kakav odnos povratno na sebe“. Stoga i shvatanje „nečeg kao nečeg“ pripada samo čoveku kao biću koje može da bude „otvoreno za...“. Tu vrstu (svesnog, slobodnog) čovekovog odnošenja prema bivstvujućima Hajdeger naziva „držanje“ (*Verhaltung*), za razliku od (instinktivnog, motivisanog) „ponašanja“ (*Benahmen*) životinja, te bi se i razlika između čoveka i životinje mogla odrediti kao razlika između „držanja“ i „ponašanja“. Potpuno „obuzeta“ svojom okolinom, životinja ne može istinski da deluje (*handeln*) ili da se drži (*sich verhalten*) u odnosu na nju: ona može samo da se ponaša (*sich benahmen*).

Hajdeger veruje da je mišljenje koje se zasniva na uviđanju ovih suštinskih razlika u odnosima prema svetu životinje i čoveka i ponornog reza koji odatle zjapi između njih, dovoljno da ospori sva savremena kontinuitičko-evolucionistička tumačenja njihove distinkcije. Pri tom on veliča onu stariju, antičku tradiciju, u odnosu na koju priznaje da njegovo ispitivanje, uprkos razlikama u interpretaciji i metodi, ne kazuje ništa suštinski novo, „već – kao uvek i svuda u filozofiji – samo isto: čovek je *zoön logoon echon*, dok je životinja *aloon*“. Samo što je sada Hajdegerova nova obrada one najstarije teze o logosu kao specifičnoj razlici čoveka toliko oštra da otvoreno dovodi u pitanje i rod vrste o kojoj govori.

Utoliko nisu sasvim promašene primedbe kritičara koji primećuju da, uprkos prodornoj kritici metafizičkog humanizma, Hajdeger nije uspeo da prevlada antropocentrizam upravo one metafizičke tradicije koja dosledno određuje životinje u opoziciji prema čoveku. Orjentisanost na čoveka, makar i kao tubivstvovanje, navešće čitav niz drugih mislilaca koji će uslediti iza njega da Hajdegerov „*Desein*-centrizam“ ipak predstave kao još jednu, doduše izuzetno suptilnu varijantu istog onog dogmatskog antropocentrizma koji je karakterisao veći deo zapadne filozofske baštine. Tako Hajdegerov rad, s jedne strane, zaista nastoji da posle „smrti Boga“ i sumraka metafizičkog humanizma, prida novo određenje i značenje „čoveku“ u protivstavu prema njegovom životinjskom Drugom, dok, s druge strane, istovremeno otvara prostor i provocira uslove za pokušaje da se misli u jednom radikalno ne-antropocentričkom i post-humanističkom ključu. Stoga se možda i pokazao nezaobilaznim za razumevanje i recentnog mišljenja o određenjima i graničenjima ljudi i

282 životinja. Ali pre nego se upustimo u taj aktuelni disput, valjalo bi proboriti nešto o onome što se desilo u međuvremenu.

Gadjivi umesto izuzetni

U međuvremenu su, naime, formirane čitave formacije mislilaca koji su nastojali da izrade pre svega jednu takvu etičku koncepciju koja bi mogla da prevlada nepotpunosti ili neadekvatnosti one tradicionalne moralne filozofije koja se sasvim neprotivrečno mogla optužiti za kardinalnu istragu životinja. Teoretičari dobrobiti životinja i envajarmentalistički filozofi brižljivo su pobijali „antropocentričku pretpostavku“, za koju su našli da ograničava i moć i domet pokušaja tradicionalne moralne teorije da obezbedi adekvatno razumevanje moralnog fenomena. Ekofeministkinje su potom proširile ovu kritiku, pokazujući da ta etička učenja nisu bila samo strukturirana pomoću antropocentričke pretpostavke, nego i zasnovana na nizu metafizičkih i epistemoloških pretpostavki, koje ishode iz određenih vrednosno hijerarhizovanih dualizama koji privilegiju razum u odnosu na emocije, objektivnost u odnosu na subjektivnost, univerzalno u odnosu na partikularno, čoveka u odnosu na životinju i muškarca u odnosu na ženu. Tradicionalne moralne doktrine, naime, već pretpostavljaju jednu koncepciju „sopstva“ koja je na takav način prožeta ovim dualitetima da i omogućava prepoznavanje tek onog redukovanog, isključivo muškog, egoističkog, od ne-ljudske prirode odvojenog i njoj nadređenog sopstva.

A 1975. godine Piter Singer, koga najčešće smatraju nastavljačem ili novom varijantom utilitariste, objavljuje svoju knjigu *Oslobodjenje životinja* i njome fundira filozofsku argumentaciju u prilog njihovog moralnog statusa, te inicira ne samo žestoku debatu i inspiriše pravu poplavu praktičko-etičke literature iz te oblasti nego i čitav organizovani Pokret za prava životinja, sa u savremenom životu prepoznatljivo žestokim i principijelnim otporom takvim praksama kao što su njihovo industrijsko uzgajanje, upotreba u reklamama i naučnim istraživanjima ili trgovina krznom. Evocirajući poziciju prema kojoj ono što je važno za moralno prosuđivanje nisu razlike već sličnosti između ljudi i onih koji nisu ljudi, ovi zastupnici bezuslovnog prava životinja pletu razoružavajuće jednostavnu argumentaciju. Svi oni koji su, frazom Toma Regana, „iskušavajući subjekti života“, svi oni koji žele i biraju, veruju i osećaju, opozivaju i očekuju stvari, imaju zadovoljstvo i bol, radost i patnju, veselje i frustraciju, postoje i umiru, što neminovno uključuje i životinje, imaju inherentnu vrednost i zaslužuju ravnopravan moralni tretman. Svako drugačije viđenje bi, prema ovim teoretičarima, bilo produžavanje one „vrsne“ doktrinarne predrasude Zapada, prema kojoj su životinje napravljene za ljudsku upotrebu i ljudi stoga mogu da

raspolazu njima kako im drago. Za tu diskriminatorSKU predrasudu je, po analogiji sa rasizmom, smisljena rec „vrstizam“ (*speciesism*). Isto kao što rasisti neopravdano daju veću težinu interesima članova njihove vlastite rase, vrstisti neopravdano daju veću težinu interesima članova njihove vlastite vrste.

Ali možda pre i više nego što je to slučaj sa ovim misaonim elaboracijama, novi izazov „anropocentričkoj dogmi“ došao je sa skorašnjim istraživanjima koja dokazuju da je kognitivna provalija između ljudi i drugih životinja, ako je uopšte ima, znatno uža i plića nego što je ranije pretpostavljano. Aktuelne studije kognitivne etologije – discipline koja nasuprot dotad dominantnom biheviroističkom poricanju „unutrašnjih stanja“ kod životinja, upravo njih pretpostavlja kao svoj predmet – sugerišu da neke životinje mogu da konstruišu „kognitivne mape“ za navigaciju, a neke se čine sposobnim da razumeju simboličku reprezentaciju i upotrebe odgovarajući jezik. I ne samo to; i druge sposobnosti za koje je mišljeno da su ekskluzivno ljudske – razvijanje porodičnih veza, rešavanje društvenih problema, izražavanje emocija, započinjanje ratova i polno opštenje iz zadovoljstva, između ostalih – opažene su i u neljudskom svetu. Odnosno, ispitivanja ponašanja životinja pokazala su da se ni jedna od ovih aktivnosti ne može bez kontroverzi pripisati samo ljudima, kao nekakvo jedinstveno obeležje.

Primeri koji to ilustruju uvek su zanimljivi. Ako treba dokazati da i druge vrste životinja razvijaju dugotrajne srodničke veze, tu je pre svih majka orangutana koja ostaje sa svojim mladima osam ili deset godina, a i kad oni napuste zajednicu, nastavlja da održava odnos s njima. Šimpanze, babuni, vukovi, slonovi i još neke društvenije životinje takođe ustanovljuju dugoveke proširene porodične zajednice. Jedna vrsta mungosa u pustinji Kalahari poznata je po tome što žrtvuje sopstvenu bezbednost da bi ostala sa bolesnim ili povređenim članovima porodice, ne puštajući ih da umru sami. Sve te i druge životinje koje žive u složenim društvenim grupama moraju da rešavaju različite probleme koji se neizbežno javljaju u njima. Divlji psi i primati su posebno adaptibilni u tom smislu, ali čak i kokoške i konji umeju da manevrišu unutar svojih socijalnih hijerarhija. Jedan od načina na koji se životinje prilagođavaju svom društvenom okruženju je i posebna pažnja koja se poklanja emocionalnom stanju pojedinačno razaznatih suvrnsnika. Kada je neko od njih ljut uputno je skloniti mu se s puta. Ali su u još većoj meri emocije na delu kada životinje koje su razvile duboke veze istinski pate zbog smrti svojih partnera i čak „umiru od tuge“. Isto tako, iako je istina da je život možda većine životinja u divljini neodvojiv od borbe za preživljavanje, agresije i sukoba, postoje neke od njih čiji život karakteriše izražavanje radosti, igra i mnogo seksa.

Tako se, umesto pretpostavke o ljudskoj izuzetnosti, danas uzima da je plauzibilnija i operativnija ona da ljudsko ponašanje i kognicija dele duboke korene s ponašanjem i kognicijom životinja. Zbog toga se čini da je i pristup koji pokušava da pronađe oštre ponašajne i kognitivne granice između njih problematičan, odnosno da nastojanje da se ustanovi ljudska jedinstvenost identifikacijom izvesnih specifičnih sposobnosti ne obećava previše. Sa stanovišta savremene biologije, ljudske sposobnosti, uključujući i one jezika i (samo)svesti, jednako su proizvodi evolucione selekcije kao što su to obeležja drugih životinja. Bez obzira na to koju distinktivnu sposobnost ističemo da bismo se učinili „posebnim“, ona nije više ili manje izuzetna od sposobnosti po kojima se razlikuju druge vrste. Meri Midgley tako upozorava da nismo jedina jedinstvena vrsta i da su taman koliko i mi, i slonovi, albatrosi ili džinovske pande takođe „na mnogo načina jedinstveni“.

Ako prirodna nauka uskraćuje osnove za verovanje u ljudsku izuzetnost, možda se njegovi izvori mogu pronaći u psihološkim naukama. Razlika ljudi od životinja se tiče konstitucije vlastitog identiteta, pa je razumljivo da njeno povlačenje nikada nije potpuno neutralna ili objektivna stvar. Već naša upotreba termina *životinja*, koja ne može da ne bude duboko i nepopravljivo emocionalna, mogla bi da svedoči o anksioznostima zbog neprihvatljivih delova naše sopstvene prirode. Prema tumačenju Marte Nusbaum, koje se oslanja i na izvesna empirijska istraživanja, upravo je to na delu kada je reč o – dakako civilizacijski konstruisanoj ali takođe i gotovo univerzalnoj – „odvratnosti“ prema svemu onome u nama što imamo zajedničko sa životinjom. Naša žestoka nastojanja da utvrdimo granicu između nas i životinja tiču se zapravo našeg problematičnog odnosa prema vlastitoj animalnosti. Potvrda za to su izlučevine. Nepodeljeno se smatraju odvratnim fekalije, sline, sperma i sve druge ljudske telesne izlučevine – osim jedne: suza. One nisu odvratne jer se misli da su jedinstveno ljudske, pa nas ne podsećaju na životinjsku prirodu.

Osim toga što je zaslepljeno, ovo naše gađenje je i do srži licemerno: jedemo meso životinja ne nalazeći da je odvratno, ali se jednako gadimo njegovog porekla, „obradom“ brišući svaku asocijaciju na usmrćivanje. Ranjivost i smrtnost vezujemo za „sramne“ objekte koji predstavljaju našu animalnost. U osnovi odvratnosti koju pri tom osećamo nalazi se zastrašena reakcija, „magijski“ strah da ćemo dodirrom s njima biti redukovani na status životinja. Time gađenje ispunjava svoju svrhu: distanciranje od vlastite animalnosti i povlačenje neprelazne granice prema njoj.

Ta želja da se ogradimo od animalnog je, međutim, toliko moćna da se ne zaustavlja na fekalijama ili ljigavim životinjama, već se grana u

socijalne sklopove i tamo nalazi svoje objekte. Odvratnost se projektu je i usmerava prema drugim ljudima ili grupama ljudi, koji će predstavljati surogate životinja i time graničnu liniju između istinski humanog i bazično animalnog. Ako ove kvazi-životinje stoje između nas i naše animalnosti, ako nas ograđuju od onog „odveć ljudskog“ koje je životinjsko, onda smo mi korak dalje od bivanja životinjom i bivanja smrtnim i onda se možemo okupiti u protivstavu prema njima. Istorijski najdrevniji primer ovog prostog mehanizma su parijske, najklasičnije – žene, tačnije žensko telo, najakutniji – homoseksualci, a najeklatantniji – Jevreji. Svima njima se pripisuju svojstva koja ih isključuju iz članstva zajednice i čine nekom vrstom uljeza u njoj. Svi oni su zamišljeni kao okuženi prljavštinom tela i svi su asociirani s izvesnim odvratnim svojstvima – kao što su sluzavost, smrad, lepljivost, truljenje, nečistoća – u odnosu na šta su privilegovane grupe nastojale da odrede svoj autentični i superiorni ljudski status, da svoju dominantnu grupu distanciraju od stigmatizovane grupe i time od vlastitih animalnih tragova.

Koncentracioni logori za zver Drugog u nama

Ta već prepoznatljiva figura se može formulirati na različite načine. Jedan bi bio da se kaže kako smo na kraju duge humanističke tradicije ostali neizlečivo konfrontirani sa animalnošću i zgroženi paradoksima (ne)održivosti takve racionalnosti koja se pokazala skladno spojivom sa holokaustom. Jednom prezrena životinja funkcioniše kao sablast zagrašujuće nehumanosti, opasujući granice čoveštva. Sama ideja čoveka u evropskoj istoriji je, štaviše, izražena na takav način da je on distingviran od životinje. Svojim neumom životinja je dokazivala ljudsku vrednost. To je zaključak koji u *Dijalektici prosvetiteljstva* Horkhajmer i Adorno nalaze da elaborira učinak rada pojmova *prirode* i *životinja* u artikulaciji uma i čoveka. To je i dijagnoza koju Fuko beleži o diskursu doba klasicizma: ukoliko su lišeni razuma, ljudi nisu ništa drugo do životinje, animalnost nije ništa drugo nego ljudskost u krajnjem stanju degradacije, pad na nulti stupanj prirode čoveka. Životinje predstavljaju „granicu čovekove prirode“, one su ono što preostaje kada se čovek operiše od onih svojih svojstava koja je „velikom podelom“ – da pozajmimo Laturovu frazu – prethodno već instalirao kao distinktivne karakteristike svoje humanosti: od razuma ili mišljenja.

Takvo ekskluzivističko mišljenje okcidentalne filozofije „moderne“ ili „prosvetiteljstva“ dopušta mogućnost onoga što će postati stvarnost u fašističkoj eri. Logika koja potiskuje ili instrumentalizuje Drugo, prema Adornu, uvek potencijalno stvara uslove za Aušvic. Hijerarhija u kojoj su ljudi superiorniji od životinja zbog svoje sposobnosti da misle, propratno postavlja i dijametralno suprotstavljen odnos racionalnog i

286 iracionalnog. Potreba da se po svaku cenu utera svaka iracionalnost ili svaka životinjska želja jeste – upravo zbog stroge binarne logike dominacije, koju je nemoguće do kraja održati – ono što kao potisnuto utoliko žešće podiže glavu i postaje fašistički pir. Strah od iracionalnog, od Drugog unutar sebe, premešta se na Drugog, te se i strategija njegovog iskorenjivanja usmerava ka iskorenjivanju tog Drugog. Tako je prosvetiteljski pokušaj da se kao dokinuta izbriše svaka dijalektička tenzija racionalnog i iracionalnog ishodovao potpuno neprosvećenim konsekvencama. Životinja je u tom sklopu funkcionisala naprosto kao ono „drugo“ čoveka, kao slika onoga što ljudi umišljaju da su prevladali. Utoliko je i zapadna istorija čovekovog naglašenog razlikovanja od nje – samo svedočanstvo (još) jedne eksterne diskriminacije, koja ima interni problem da „u osuđenosti na životinjsko telo vidi prokletstvo“.

Derida svraća pozornost na živu relevanciju Adornovih argumenata u svom govoru na prijemu Adornove nagrade 2001. godine. On podseća da upravo tretman Jevreja u nacističkoj Nemačkoj i uloga životinja u idealističkom sistemu jednako ukazuju na jedan fantazmagorički odnos prema Drugom, na njegovo uništenje. To fantazmagoričko Drugo odaje strahove i fantazije i nacističke ideologije i idealističke filozofije. I ne samo njih. U jednoj združenoj analizi stida i golotinje Adama i Eve, Kainovog osećaja greha i zločina, Belerofontove skromnosti i Prometejevog kompenzacijskog dara vatre jednom inače ogoljenom i ranjivom čoveku, Derida nalazi da ono što ujedinjuje i biblijske i grčke mitove jeste za zapadnu kulturu karakterističan način razumevanja privilegije čoveka nad životinjom. Invarijabilna šema je da bi „sve ono što je prikladno za čoveka“ – nadrastanje prirode, podređivanje životinje, društvenost, pristup znanju i tehnici – trebalo da ishodi iz jedne izvorne greške. Mišljenje čoveka je tako pred-strukturirano logikom restitucije, otplašivanja i korigovanja kapitalne omaške. Čovek ispada poseban pre svega po znanju svojih nedostataka, a ovo ga za uzvrat oprema superiornim tehnikama. Životinja je, naprotiv, osuđena na tužno, slepo preživljavanje u prirodi, tek na puko postojanje iz svoje osiromašene pozicije. Ova istočna scena afirmiše naš povlašćeni ne-prirodni, samo-svesni, eks-centrični status, do mere da su životinje postale samo „robovi i žrtvena ponuda potrebi za ritualnom simboličkom potvrdom našeg izuzetnog samorazumevanja“. Na taj način naše iskustvo životinja otvara jedan „ponorni rez“, koji povratno stavlja na kušnju sve naše konceptualizacije. Pre svega onu o Drugom, jer je „životinja“ (i) kod Deride jedan od načina da se kaže Drugi.

Postoji, naime, jedna granica, koja je rez ili provalija, između onih koji kažu „mi ljudi“, „Ja, čovek“, i onoga što se naziva „životinja“ ili „životinje“. Tako makar kazuje „autobiografska teza“ ljudske vrste. Nasuprot popularnom brisanju ili ignorisanju tog reza, Derida (i ovde) insistira

ra na razlikama i upravo na bezdanim rezovima: čini mu se da bi tvrđenje homogene kontinuiranosti između onoga što sebe naziva „čovjek“ i onoga što on naziva „životinjom“ bilo preblizu „biologističkom kontinuitetu“, „geneticizmu“, nečem, veli, gorem od mesečarenja i idiotizma. On uverava da diskusija postaje zanimljiva tek kada, umesto da pitamo postoji li diskontinuirana granica, pokušamo da mislimo šta se zbiva sa tom nesumnjivo postojećom granicom onda kada međa više ne formira jednu nedeljivu, već više interno podeljenih linija, onda kada više uopšte ne može da se prati, objektivizuje ili objasni kao jedna i nedeljiva. Budući da ga interesuje šta su ivice takve granice koja raste i multiplikuje se, Derida smatra produktivnim tek fokusiranje na „određivanje broja, forme, smisla ili strukture, razlistavajuće konzistencije ove ponorne granice, ove ivice, ove množstveno ponavljane, naborane strukture“.

Kao svojevrсни trodelni odgovor, on iznosi svoju tezu o karakteru ovog ponornog reza. On se, pre svega, negativno određuje, tako da nema naprosto dve linearne i oštro deljive ivice, čoveka i životinju uopšte. Drugo, ta naborana, višestruka i heterogena granica ponornog reza ima istoriju, i to otvorenu istoriju koja u ovom kritičnom momentu progovara, s jedne, one naše strane reza, s ivice „antropocentričkog subjektiviteta“. Najzad, iza ivice ali ne i na suprotstavljenoj strani u odnosu na „ljude“, treba videti ne zbirno „životinje“, već heterogenu višestrukost života, višestrukost odnosa organizacije ili nedostatka organizacije među carstvima koja je „sve teže disocirati na način figura organskog i neorganskog, života i/ili smrti“. Ove relacije su ujedno bliske i nesamerljive i, u svojoj složenosti, niti mogu biti potpuno objektivisane niti ostavljaju prostor za bilo koju jednostavnu eksteriornost jednog termina u odnosu na drugi. Stoga je i svako zbirno imenovanje „životinjom“ neopravdano. Njime nastoji da se označi svaki živi stvor za koga se drži da nije čovek, da nije racionalna životinja, politička životinja, životinja koja govori – čime se samo „obelodanjuje *idiotizam*“ i produžava organizovani rat vrsta. Šteta mišljenja se prokazuje produženjem rigidnog tretiranja opozicija – ne samo čovek/životinja nego i život/smrt, duh/telo, sopstvo/drugi.

„Životinja“ je onda samo još jedna od koliko klasičnih toliko i dogmatskih konvencija. „Živo“, „neživo“, „vegetativno“, „animalno“, „čovjek“ ili „Bog“, svejedno – Derida misli da, bilo pri rođenju bilo pri smrti, danas manje nego ikad znamo gde da (pre)sečemo. Zoofilozofsko „mišljenje rAzlike a ne opozicije“ koje pri tom zagovara ne bi, međutim, da potre heterogenosti, već da ospori da one, i te kako prisutne, grade jednu linearnu, nedeljivu, suprotstavljenu granicu između binarno oponiranih onog ljudskog i onog ne-ljudskog, da dozvoljavaju „sečenje“ jednom za svagda tamo gde smo voleli i gde bismo načelno i dalje voleli da sečemo. Kao što je zasečeno i u onom najradikalnijem i naj-

288 rigoroznijem distingviranju čoveka i životinje koje je, prema Deridinom mišljenju, ustanovio Hajdeger. Njegov nasilni i povremeno protivrečan diskurs, u kojem se ne nalazi mesta za originalnu egzistenciju životinja – već na kraju ipak samo za negativna određenja po komparaciji sa čovekom: one nisu *Dasein*, nemaju pristup svetu, istini, govoru, smrti ili bivstvovanju kao takvom – samo je najoriginalnija forma „kanonizovanog i hegemonističkog diskursa zapadne metafizike ili religije“.

Čak, dakle, i u refleksiji koja se odvaja od metafizičkog humanizma, struktura tog diskursa ostaje „žrtvena“: ostaje nevidljiva kontura temeljnog humanističkog sloja u kojem je moguća žrtva, u kojem je moguće „nekriminalno usmrćivanje“, u kojem se poriču životinje, u kojem nije zabranjeno napasti život uopšte, već samo život nečeg višeg i boljeg nego što je živi stvor – čoveka, srodnika, *Dasein*-a. A to mora biti da je zato što to više i bolje, te „nas“, i dalje definišemo eksternalizacijom onih kvaliteta za koje nalazimo da su neprihvatljivi našoj vlastitoj prirodi. I to takođe znači da se distinkcija između ljudi i životinja, u nederidijanskom maniru ali i u istom smislu zoofilozofske autobiografičnosti rečeno, povlači ne izvan nas već unutar nas, između „delova“ nas samih.

Umesto da čoveka uvek iznova smeštamo na mesto rezultante neprestanih divizija i cezura i zauzimamo poziciju o velikim pitanjima ljudskih prava i vrednosti, Agamben sugerise da je preče postaviti pitanje čoveka i „humanizma“ na nov način: poraditi tim divizijama i zapitati se na koji način funkcioniše ona cezura koja – prolazeći unutar čoveka – odvaja životinje i ljude. Ulog pri tom nije samo teološko-filozofske naravi, već se takođe odgovarajuća politika, etika i pravo izvode ili suspenduju u produkciji i definiciji prirode čoveka – njegovim razlikovanjem od životinje. Sama metafizika – kao fundamentalna operacija u kojoj se ostvaruje „antropogeneza“, postajanje čovekom od živog bića – otpočetka je uhvaćena u ovu strategiju nadvladavanja *physis*a životinje u smeru ljudske istorije, jednog zbivanja koje je nezaključeno i koje svaki put i u svakom pojedincu odlučuje između čoveka i životinje, prirode i istorije, života i smrti. Tako je u kulturi Zapada odlučujući politički konflikt uvek bio onaj između animalnosti i ljudskosti čoveka, a zapadna politika je u tom smislu oduvek bila biopolitika.

I prema Agambenovom mišljenju Hajdeger je, više nego bilo koji drugi filozof dvadesetog veka, nastojao da odvoji čoveka od živih bića, ali je bio i poslednji filozof koji je verovao da je mesto *polis*a – gde vlada izvorno politički konflikt između *animalitas* i *humanitas* čoveka – još uvek upotrebljivo, odnosno da je još uvek moguće da ljudi – držeći sebe u tom riskantnom mestu – pronađu svoju istorijsku sudbinu. Tradicionalni istorijski potencijali – poezija, religija i filozofija – izgubili su nakon Hajdegerovog vremena svaku političku delotvornost i transfor-

misali se u kulturne spektakle i privatna iskustva. U ime trijumfa ekonomije napušteni su svi istorijski zadaci, odnosno redukovani su na jednostavne funkcije interne ili internacionalne politike. U tom „postistorijskom“ svetu prirodni život, upravljanje vlastitom fiziologijom, „preuzimanje tereta – i ’totalnog menadžmenta’ – biološkog života, to jest, same animalnosti čoveka“, izgledaju kao poslednji ozbiljni istorijski zadatak i jedini preostali (ne)politički mandat ljudi.

Tako je antropološka mašina zapadne filozofije, koja je svaki put produkovala *humanitas* odlučivanjem između čoveka i životinje i nastojala da čovekovo postajanje učini istorijskim, sa dovršenjem ili suspenzijom epohalnih svrha bivstvovanja prestala da radi. Ispunjenje antropoloških nada svelo se na dobrobit života koji više ne može biti prepoznat ni kao ljudski ni kao životinjski i, brišući sve razlike između bivstvovanja i ništavila, dozvoljenog i nedozvoljenog, božanskog i demonškog, „totalna humanizacija životinje koincidirala je sa totalnom animalizacijom čoveka“. Agamben zaključuje da su logori istrebljenja možda bili eksperiment ove vrste: jedan ekstremni i monstruozi pokušaj da se odluči između humanog i nehumanog – koji se završio „povlačenjem same mogućnosti razlikovanja u njegovu ruševinu“.

Protivotrov tragičnoj farsi ovakvog već terminološkog kolabiranja razlika pronalazi se u sugestiji da se upravo isključi ili učini neoperativnom ona mašina koja i dalje vlada našom koncepcijom čoveka i da se prestane sa pokušajima takve konfiguracije ljudskih i životinjskih koncepata koja je uvek jednog od njih stavljala na kocku, tom operacijom neminovno ostavljajući čoveku da bude rezultat simultane divizije sebe i životinje. Svojevrsno posthumanističko filozofsko i političko držanje ne zahteva, dakle, da se traže nove, delotvornije ili autentičnije artikulacije čoveka, već da se pokaže centralna praznina, hiatus koji kroz čoveka odvaja čoveka i životinju i da se, preko toga, odvaži na ovu prazninu, na „suspensiju suspenzije, Šabat i životinje i čoveka“. Ona zahteva da se antropološka mašina stavi van pogona i da se ne priča o istorijskim zadacima, ali i da se rešenje *mysterium coniunctionis*, na osnovu kojeg je čovek bio proizvođen, prebaci u praktičko-političku misteriju separacije, posredstvom jednog „istraživanja bez predsedana“.

Varvarstvo, regresivno i sentimentalno

A u tom istraživanju bi se verovatno, kao granične koncepcije, morale pokazati dve varijante. Prva bi bila da se sa sociobiološkim spekulacijama i radikalnim politikama s desna i s leva predaleko otišlo u brisanju granice između ljudi i životinja, da je sa postmodernističkim posthumanizmom došlo do svojevrsne regresije na predmodernu viziju sveta. Radikalni envajarmentalisti, koji se zalažu za dobrobit životinja, dubinski

290 ekolozi, ekofeministi, ideološki su izdanci (post)strukturalističkog anti-humanizma, koji je pošao od pogrešne pretpostavke da je neophodno dekonstruisati humanizam po svaku cenu, ne bi li se odgovorilo na pretnju metafizičkog antropocentrizma. Zajednički im je već zamorni i paušalni antiprosvetiteljski i anti-tehnonaučni refren koji potcenjuje složenost modernog univerzuma.

Brižljivije pogledano, međutim, ispostavlja se da je čitava tradicija „humanizma“ protestovala, upravo u ime prosvetiteljstva, protiv okrutnosti prema životinjama i da su naučnici bili ti koji su, unutar svojih profesionalnih kapaciteta, iskazivali zabrinutost za sudbinu prirode. Stoga je najpreče odbraniti racionalnost od naleta onih koji bi da redukuju kulturu na prirodu, da neljudskim bićima pridaju moralni i pravni status, a biosferi prevashodstvo u odnosu na ljudske aktivnosti.

To je otprilike primedba Lika Ferija, „neo-humaniste“ i zastupnika „diverziteta prosvetiteljskog nasleđa, koje ne može biti identifikovano samo sa snagama instrumentalnog i tehnološkog uma“, niti može biti redukovano na dimenzije kartezijske metafizike subjektiviteta. U svojoj knjizi *Novi ekološki poredak* iz 1992. godine, on se saglašava s optužnicom da je kartezijski humanizam kriv za destrukciju i opustošenje Zemlje i torturu životinja, ali ističe da ta opravdana kritika logike dominacije i antropocentrizma ne povlači za sobom odbacivanje humanizma *tout court*. Jednodimenzionalna dekonstrukcija moderne, detektujući humanizam u svim njegovim formama samo kao drugo ime za „kolonizaciju prirode“, ispušta iz vida da je moguć i jedan rehabilitovan, ne-metafizički, i dalje racionalan ali ne-kartezijski humanizam, koji bi se odigravao na tragu Rusoa, Kanta i Fihtea. Oslonjeni na kantovski cilj humanizma koji poštuje diverzitet poredaka stvarnosti, a ne na onaj kartezijski da postanemo gospodari i posednici prirode, oni nisu kao Dekart redukovali životinje na jednostavne mehanizme i afirmisali su istovremeno i slobodu ljudskih bića i „enigmatičnu prirodu životinja“. Između kojih, dakako, i kod Ferija ostaje bezdana granica.

Drugi graničnik bi mogao ukazati na to da je tamo gde Feri i dalje vidi alternativnu isključivost reč možda o jednom specifičnom iščezavanju granica putem jednačenja po onom žrtvenom udesu koji nikada nije odvajao ljude i životinje. Životinjama se, naime, dogodilo sve ono što se i nama događa: eksploatacija, eksperimentisanje na njima, industrijalizacija njihove smrti, čak prinuda da odgovaraju za svoj psihizam i za nepočinstva svoje podsvesti. Bodrijar to vidi kao neku vrstu gorke odmazde nad onim ljudskim umom koji se koristio u izgradnji apsolutnog preimućstva ljudskog nad životinjskim.

Taj um i odgovarajuća ideologija humanizma, tek su svojim napredovanjem odbacili životinje u status *neljudskog*. Životinje nisu smatra-

ne životinjama dok su žrtvovane. Sve do danas životinje su, kao u mitologijama, imale izvesnu božansku ili žrtvenu plemenitost, pa i svetiju prirodu od ljudi. Srednji vek je osuđivao i kažnjavao životinje, ali im je bio mnogo bliži nego mi koji se užasavamo nad tom praksom. Oni su ih smatrali krivim, mi ih ne smatramo ničim; oni su im činili čast, mi smo prema njima *humani*. U ubijanju u lovu, pa čak i u pripitomljavanju životinja, još uvek je postojao neki simbolički odnos; u laboratorijskom tranžiranju, industrijskom odgajanju ili istrebljivanju u kasapnicama više nema nikakvog odnosa prema njima.

Od životinja je, prema Bodrijaru, načinjen jedan „rasno inferiorni svet“, koji čak više nije dostojan ni naše pravde, ni naše kazne i smrti, nego jedino naše naklonosti i društvenog milosrđa. Nasilje žrtvovanja samo je zamenjeno „nasiljem distance“: sentimentalnim ili eksperimentalnim nasiljem. Bodrijar uverava da je svaka sentimentalnost prema životinjama, uključujući i onu njihovih pomodnih zaštitnika, siguran znak našeg prezira prema njima: jedan beskrajno degradiran oblik bestijalnosti zaodenu u ruho rasističkog milosrđa. Stoga se možda zaista i u onoj vulgarizaciji čoveka koja može da se prepozna na putanji koju su prešle životinje – „od božanske žrtve do groblja za pse sa prigodnom muzikom, od kultnog izazova do ekološke sentimentalnosti“ – samo još jednom potvrđuje nikad očekivani, a već gotovo zakoniti reciprocitet njihovih statusa.

Literatura

- Adorno, Theodor W.: *Beethoven: Philosophie der neuen Musik*, Theodor W. Adorno: Nachgelassene Schriften, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Agamben, Giorgio: *Homo sacer: suverena moć i goli život*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2006.
- Agamben, Giorgio: *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Aristotel: *O duši / Nagovor na filozofiju*, Zagreb: Naprijed, 1987.
- Beckoff, Marc & Allen, Colin & Burghardt, Gordon (eds.): *Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2002.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner, 1948.
- Biblija, Beograd: Izdanje britanskog i inostranog Biblijskog društva, 1981.
- Bodrijar, Žan: *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi, 1991.
- Calarco, Matthew: "Heidegger's Zoontology", u Atterton, Peter & Calarco, Matthew: *Animal Philosophy: Essential Readings In Continental Thought*, London, New York: Continuum, 2004, str. 18–30.

- 292 Conley, Verena: Mainly Values: Luc Ferry's Ethical Philosophy», u Atterton, Peter & Calarco, Matthew: *Animal Philosophy: Essential Readings In Continental Thought*, London, New York: Continuum, 2004, str. 157–163.
- Darvin, Čarls: *Postanak vrsta pomoću prirodnog odabiranja ili održavanje poveljivanih rasa u borbi za život*, Niš: Niški kulturni centar, 2004.
- DeGrazia, David: *Taking Animals Seriously: Menatl life and Moral Status*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dekart, Rene: *Strasti duše*, Beograd: Moderna, 1989.
- Ferry, Luc: *The New Ecological Order*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Fuko, Mišel: *Istorija ludila u doba klasicizma*, Beograd: Nolit, 1980.
- Derrida, Jacques, "Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", u Cadava, Eduardo & Connor, Peter & Nancy, Jean-Luc (eds.): *Who Comes After The Subject?*, New York and London: Routledge, 1991, str. 96–119.
- Derrida, Jacques: "The Animal That Therefore I Am (More To Follow)"; *Critical Inquiry* 29 (Winter 2002): 369–418.
- Derrida, Jacques: *Fichus: Discours de Francfort*, Paris: Gallimard, 2002.
- Derrida, Jacques: *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Derida, Žak, „Svrhe čoveka“; *Treći program* (Radio Beograd), br. 69, Sv. II/1986: 243–253.
- Didro, Deni: *Odabrana dela*, Beograd: Državni izdavački zavod Jugoslavije, 1946.
- Fontenay, Elisabeth de: "La bête est sans raison"; "L'animal, l'homme"; *Alliage*, 7/8, 1991.
- Gaard, Greta Claire (ed.): *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia: Temple University Press. 1993
- Gray, John: *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London: Granta Books, 2003.
- Griffin, Donald R.: *The Question of Animal Awareness*, New York: Rockefeller University Press, 1981.
- Griffin, Donald: *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Gruen, Lori: "The Moral Status of Animals", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-animal/>
- Haar, Michel: *The Song of the Earth*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Bd. III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Bd. VIII–X. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- Hajdeger, Martin: *Platonov nauk o istini / O suštini istine*, Vrnjačka Banja: Eidos, 1995.
- Hobbes, Thomas: *Levijatan*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor: *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kants gesammelten Schriften, Bd. VII, Berlin: Walter de Grueter & Co., CD-ROM: Kant im Kontext Plus, 1996–1997.
- Kant, Imanuel: *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ, 1981.

- Krell, David Farrell: *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Krstić, Predrag: „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle“; *Filozofija i društvo*, Godište XVIII, broj 1 (32), 2007: 9–48.
- Kuperus, Gerard: “Attunement, Deprivation, and Drive: Heidegger and Animality“, u Painter, Corinne & Lotz, Christian (eds.): *Phenomenology And The Question Of The Non-Human Animal: At The Limits Of Experience*, Springer, Dordrecht, 2007, str. 13–27.
- Latour, Bruno: *Nikada nismo bili moderni: ogleđ iz simetrične antropologije*. Zagreb: Arkzin/AIR, 2004.
- Linnaeus, Carolus: *Menniskans Cousiner*, Uppsala: Ekenäs, 1995.
- Llewelyn, John: *The Middle Voice of Ecological Consciousness*, New York: St. Martin’s Press, 1991.
- Lok, Džon: *Ogleđ o ljudskom razumu*, Beograd: Kultura, 1962.
- MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals: Why Humans Need the Virtues*, London: Duckworth, 1999.
- McNeill, William: “Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929–30“, u Steeves, H. Peter (ed.): *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press, 1999.
- Midgley, Mary: *The Myths We Live By*, London: Routledge, 2003.
- Mitchell, Sandra D.: “Anthropomorphism and Cross-Species Modeling“, u Daston, Lorraine & Mitman, Greg (eds.): *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Nussbaum, Martha C.: *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Nussbaum, Martha C.: *Uphavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2003.
- Plessner, Helmuth: *Stupnjevi organskog i čovjek: Uvod u filozofsku antropologiju*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1981.
- Pluhar, Evelyn B.: *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- Plumwood, Val: “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism“, *Hypathia* Vol. 6 no. 1 (spring 1991): 3–27.
- Regan, Tom & Singer, Peter (eds.): *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Nj: Prentice Hall, 1989.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- Rothacker, Erich: *Filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Letter to D’Alembert and Writings for the Theater*, Collected Writings of Rousseau, Dartmouth College Press, University Press of New England, 2004.
- Scheler, Max: *Položaj čovjeka u kosmosu / Čovjek i povijest*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1987.
- Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, Bern: Francke, 1968.
- Singer, Peter: *Animal Liberation*, New York: Avon Books, 1991.
- Sober, Elliot: “Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology: Morgan’s Canon and Cladistic Parsimony“, u Daston, Lorraine & Mitman, Greg (eds.): *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Spinoza, Baruh de: *Etika*, Beograd: BIGZ, 1983.

- 294 Sunstein, Cass R. & Nussbaum, Martha (eds.): *Animal Rights: Current Debates New Directions*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Šopenhauer, Artur: *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, 1990.
- Taylor, Angus: *Magpies, Monkeys, and Morals: What Philosophers Say about Animal Liberation*, Peterborough, Canada: Broadview, 1999.
- Toadvine, Ted: "How Not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection", u Painter, Corinne & Lotz, Christian (eds.): *Phenomenology And The Question Of The Non-Human Animal: At The Limits Of Experience*, Springer, Dordrecht, 2007, str. 39–55.
- Wright, Robert: *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, New York: Pantheon Books, 1994.

Predrag Krstić: *Les "hommes" et les "animaux": contribution à une histoire de la démarcation*

Résumé: L'article s'efforce de présenter la différence conçue par la tradition entre l'homme et l'animal dans la pensée occidentale et de suivre ses articulations et modifications nuancées qui sont provoquées avant tout par des défis des sciences naturelles modernes et par les philosophies „antihumanistes“ ensuite. Il apparaît que des hésitations et une instabilité accompagnent toujours, sous-tendent le plus souvent, toutes les tentations d'établir par un acte d'autoidentification une frontière nette entre les deux entités. La critique récente de l'impérialisme de la pensée d'orientation anthropocentrique qui, d'Aristote à Heidegger et à l'anthropologie philosophique persiste cependant, est présentée à travers les travaux de Nussbaum, Adorno, Derrida et Agamben. Un effet différent de leurs suggestions relatives à un changement radical du paradigme obsessionnel de la démarcation des animaux et de la nature en général est exposé à travers les contestations néo humanistes de Ferry quant à la justification et à la portée d'une telle critique et, d'autre part, à travers l'identification joviale de Baudrillard entre les destins des animaux humains et non humains en tant que victimes de nos stratégies fatales.

Mots clés: animal, homme, humanisme, anthropocentrisme, posthumanisme, différence, frontière.