

ПОГЛЕД ДРУГОГ И САМОСАЗНАЊЕ: ЖИВОТИЊЕ КАО ПРОВОКАЦИЈА

Сажетак: Овај чланак тематизује провокацију коју су животиње упутиле мишљењу. Историјска и феноменолошка реконструкција њеног значаја указује на драгоцену подстицај који су оне представљале за увиђање јединства и разлике животних облика, за признање епистемичких ограничења, за ослобађање од антропоцентричне предрасуде, за артикулацију егзистенцијалне ситуације и за проницање у хуманистичке политике дискриминације. У закључку се сугерише да се огрешење западне рационалности о све што није могла да подведе под своју претензију на универзалну меродавност искупује тек критичким, обзирним и одговорним поступањем према дискурзивној и фактичкој нерасположивости оног Другог које заступају (и) животиње.

Кључне речи: животиња, филозофија, сазнање, ћутање, морал, Друго

Продорно ћутање

Један текст Жака Дерида (Jacques Derrida) почиње сликом „обичне” мачке која у тишини буљи у њега – голог. Пред тим погледом животиње Дерида се темељније него што филозофски традиционал већ ритуално налаже пита ко је он. Као да је посрамљен пред мачком зато што је го, али такође посрамљен зато што се срами. Један рефлектовани срам у чијем је оптичком средишту голотиња: го је као животиња, а управо то не може бити случај, управо животиње нису голе јер не знају за своју голотињу. Оне, наиме, немају свест о својој голотињи, па онда ни о добру и злу и о свим оним својствима (говор, разум, историја, смех, туга, техника) која нас

из тог једног темељног – облачења, одевања као скривања због стида од нагости – наводно разликују од животиња.

Испред мачке која ме гледа голог, да ли ћу бити посрамљен као животиња која више нема осећај голотиње? Или насупрот томе, као човек који задржава осећај своје голотиње? Ко сам онда ја? Шта је то што сам ја? Кога ово треба питати ако не Другог? И можда саму мачку?¹

„Али животиње не постављају питања. Оне ћуте”, рећи ће нешто раније Бодријар (Baudrillard), додуше радије имајући у виду оне „бестијалне” животиње.² Њихова судбина указује да је путања коју су прешле иста као цивилизацијска путања коју су прешли лудило или детињство, секс или црнаштво. У свим тим случајевима реч је о логици дискриминације, а онда повратно о логици реверзије, о реваншу насиља које „целокупно друштво на крају постројава према аксиомима лудила, детињства, сексуалности и инфериорности раса”. И животиње су тако прошле кроз један „непрекидни процес присвајања путем истребљења, које се састоји у томе да се врсте ликвидирају, а затим натерају да говоре, да прођу кроз признање свог нестанка”. Према властитом обавезујућем моделском начелу да ништа не сме измаћи царству смисла, ум је пред искушењима могао да сачува образ једино тако што би, уз лудаке, мртве, децу, дивљаке, коначно и животиње отргнуо од ћутања и доделио им смисао – иако нам оне ништа не говоре и иако (ни) о њима заправо ништа не знамо.

Треба натерати животиње да кажу да нису животиње, да бестијалност, дивљачност, са оном неразумљивошћу и радикалном странашћу коју то својство подразумева за ум не постоји, него се, напротив, најбестијалнија, најнеобичнија, најабнормалнија понашања у науци тумаче као физиолошки механизми, мождане везе и тако даље. У животињама треба убити животињско и његов принцип несигурности.³

Принцип несигурности којим оне оптерећују човека – управо је чињеница да не говоре. Као да су једино оне умакле свету крупних речи, присилног признања и говора; као да су још једино оне остале неме, удаљене, недоследне и, истовремено и парадоксално, присне. Бодријар верује да тек проблем њиховог ћутања, а не еколошки проблем њиховог опстанка, алармантно угрожава нашу „организацију

1 Derrida, J. (2002) The Animal that Therefore I am (More to Follow), *Critical Inquiry* 29, p. 370.

2 Bodrijar, Ž. (1991) *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi, str. 59.

3 Исто, стр. 59.

смисла”. Исто као што је некада циљ био извлачење признања о верском убеђењу, тако је сада циљ извлачење „научног признања” од животиња. У њиховом „разумевању” не сме да се допусти управо оно животињско, бестијално, као оно неразумљиво, дивље, које животиње и даље оваплоћују својим ћутањем.

Разуме се, терају их да проговоре, и то на све начине, нимало невине. У баснама су изговарале човеков морални дискурс. Подржале су структурални дискурс теорије о тотемизму. Сваког дана изговарају своју „објективну” поруку – анатомску, физиолошку, генетичку – у лабораторијама. Служиле су наизменце као метафора за врлине и за пороке, као енергетски и еколошки модел, као механички и формални модел у бионици, као фантазматички регистар за несвесно и, у последње време, као модел апсолутне детериторијализације жеље у Делезовом појму „постајања-животињом”. У свему томе, као метафора, кунџ, модел, алегорија (укључујући ту и њихову прехранбenu „употребну вредност”) животиње се једва оглашавају. Нигде стварно не говоре, дају само оне одговоре који се од њих траже. То је њихов начин да хумано врате његовим циркуларним кодовима, иза којих нас њихово ћутање анализира.⁴

То је начин на који се животиње, после искључења, свете. Оне заиста доводе у питање валидност свих наших концепата, „онаквих какви данас нама управљају чинећи нас особеним”. Бодријар заговара управо такав расплет, односно такав његов изостанак у виду једне кардиналне запитаности. Прво, признање да ми на животиње, мањкаве за језик, пројектујемо наше фантазме, да их инсценирамо, а да нам оне, после диктатуре свести, остају неразумљиве и под режимом несвесног. Потом, одбијање да их силом подвргнемо поретку наших утешитељских знања и опозив инвестирања у њих наше носталгије за номадском детериторијализацијом и еруптивним ослобођењем природе. У трећем кораку, оне онда тек могу да нам открију „смисао или несмисао њиховог ћутања”.⁵

Поглед Деридине мачке, нимало бестијалне а ипак утолико више претеће, у регистру једне такорећи интимности која нас ипак упућује на недогледну удаљеност, хоће да нас подсети на то што је теорија сметнула с ума: да мачка допушта да буде виђена, али и да она може да нас гледа. Дерида признаје да га ништа није у већој мери „натерало” да

4 Исто, стр. 58.

5 Исто, стр. 61-63.

мисли оно „апсолутно Друго” од осматрачнице те мачке, од те драматичне сцене када је потпуна другост оног Другог којег зовемо животињом деранжирана њеном, по хомологији „живота самог”, ипак блискошћу нашем постојању.

О мачкиној тачки гледања знамо свашта. Ноћни вид мачке шест пута је прецизнији од вида човека. Мачје очи су прилагођеније на мрак од ривала и плена у лову, који превасходно предузима у свитање и сутон. Мрежњача мачјег ока има далеко већу концентрацију „штапића”, фоторецептора који су задужени за слабо светло, него „чуњића”, фоторецептора који примају јарко светло, а при том су ти штапићи концентрисани водоравно преко средишта рожњаче, па мачка лако уочава изненадне покрете са стране. Цена се плаћа у монети не баш слепила за боје, али нераспознавања боја онако добро као друге животиње које су активне током дана. Осим тога, *tapetum lucidum*, „слој рефлективних станица” које се налазе иза мрежњаче ока мачке, рефлектује улазно светло кроз штапиће, а мачје зенице контролише „свестрани двоструки мишић”, због чега оне могу да се сузе на величину карактеристичног вертикалног „прореза” или, када је тама, толико да се рашире да безмало испуне очне јабучице и на тај начин омогуће да што више расположивог светла доспе до мрежњаче.⁶

А опет, шта бисмо тачно са свим тим (са)знањем? У намери да врати на епистемолошку сцену један у њој већ заборављени лик – здрав разум – Умберто Еко (Umberto Eco) управо не би да „забада нос у црне кутије” и следи увелико присутан обичај увођења „толиких мачака, паса и мишева” у излагање начина на који перципирамо или именујемо објекте; не би да анализира „изразе попут на тепиху се налази мачка, или да проверава шта то раде наши неурони када видимо мачку на тепиху (а да тек не причамо о томе шта раде неурони мачке када види нас да седимо на тепиху)”.⁷ Оштрица овог запажања усмерена је против инфлације животиња у актуелној литератури окупљеној око физикалистичког одговора на проблем филозофије духа. Један историјски или метафоролошки одговор и у случају који провоцира „Деридина” мачка, можда би имао више изгледа на успех, а сва је прилика да би се и сам проблем могао редефинисати.

6 Davidson, C. (2012) *Moja mačka: priručnik. Sveobuhvatan vodič za zdravu, sretnu i dobro odgojenu mačku*, Zagreb: Znanje, стр. 22-23.

7 Eко, U. (2000) *Kant i kljunar*, Beograd: Paideia, стр. 221.

Етика гледања

Делез (Deleuze) и Гатари (Guattari) разликују три врсте животиња; прецизније, три различита начина на које се оне „интегришу у породичне институције, државне апаратуре и ратне машине”; односно, читаве три политике „постајања-животињом”. Прву групацију чине „едипалне животиње”, сентиментализоване индивидуалне животиње, породични љубимци с властитом историјом, као када се каже „моја” мачка или „мој” пас. За њих аутори немају много разумевања: „свако коме се допадају мачке или пси је будала”. То су животиње које позивају на регресију и увлаче у нарцистичку контемплацију. „Државне животиње” се пак третирају у митовима о божанствима, тако да се из њих излучују серије или структуре, архетипови или модели. Оне имају карактеристике или својства и граде род и класификацију. Најзад су ту и оне најдалекосежније, „демонске животиње”, афективне животиње које формирају чопор, вишеструкост, постајање, популацију, причу... – и поричу прве две формације.⁸

Деридина „тематизација” његове мачке би додуше да избегне инструментализацију Другог али, користећи је као окидач за сагледавање проблема нашег односа према индивидуалним животињама, можда заиста игра на карту сентиментализма за кућне љубимце и, утолико, захтева макар једну допуно у виду онога што би Корсгардова (Korsgaard) назвала „еколошком” димензијом односа људске врсте с другим врстама.⁹ Иначе би одговор на изазов „не-људских животиња” могао остати аисторичан и, истовремено, одвећ заводљив, одвећ рекламним примером сугерисан. То је примедба Дејвида Вуда (David Wood), који указује да разумевање ситуације Деридине ословљености погледом мачке потребује, с једне стране, нека упућивања на практичку историју која трансформише наш однос према одређеним животињским врстама, а с друге стране, податке о извесним „позадинским условима” који одређују ту ситуацију: „Није јасно, на пример, да ли ово створење ради икакав посао на Деридином газдинству, да ли је она једна обожавана принцеза – укратко, какав живот она има”.¹⁰

8 Упоредити: Delez, Ž. i Gatari, F. (1990) *Anti-Edip: Kapitalizam i shizofrenija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 156-162.

9 Korsgaard, C. M. Facing the Animal You See in the Mirror, 24. April 2007., 23. May 2008., http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/lecture/facing_animals-korsgaard.pdf.

10 Wood, D. Thinking With Cats, in: *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, eds. Calarco, M and Atterton, P. (2004), London: Continuum, p. 134.

Насупрот виђењу животиња као дивљих извора хране за ловце или корисних помагала за земљораднике, историја кућних љубимаца која се везује за развој дома управо омогућује да с њима лако саосећамо и утолико олакшава проблем – који ипак остаје на снази. Проблем, наиме, није у томе да се директно, „без превода”, прошири оно саосећање које имамо за друге људе на друге сисаре. Наша способност да уважимо друге изгледа да уопште и није антропоцентрична, већ „сисароцентрична или биоцентрична” пројекција. Ми не осећамо, на пример, физички бол као људи него као, Хусерловом (Husserl) синтагмом, „анимирани организми”.¹¹ Али уместо да нас патња и понижење других, како инструише Рорти (Rorty), као „нејезички бол повезују са зверима које немају језик”, и даље се солидарисемо с њима по мери сличности с нама, незграпно формулишући амбицију да се такво наше поступање још и идентификује с „хуманошћу”.¹²

Можда је ствар у томе да морамо да покушамо да не дозволимо нашој моралној имагинацији да се заврши са оним створењима која се чини да функционишу као ми. И да установимо да етика почиње тек тамо где се очити континуитети сламају. Не треба да буде нужно да се буде крзнен (као мачка) да би се задобио морални статус. Мачка је егземпларни објект саосећања – експресиван, згодан за тетешење, топлокрвни сисар. Постоје склоништа за мачке у многим деловима света. Књиге о мачкама су издавачки хитови. Можда можемо да предложимо уместо тога једну објективну саосећајност која покушава, колико је год могуће, да не буде ограничена нашом актуелном способношћу за саучешће и да препозна да нас „живот сам” ословљава у сваком свом виду.¹³

Усвајање овог Вудовог предлога у другој потенцији би онда значило да, ако теорија морала и јесте људска привилегија, људи нису једини који имају „моралну или прото-моралну отвореност према свету”. Сама наша морална теорија више не би смела да буде одозго надолу хијерархизована и монистичка, не би смела да моралне феномене редукује на један универзално применљив први принцип или есенцијални критеријум – био он кантовска добра воља, утилитаристичке последице, егоистички властити интерес или контрактуалистички заједнички споразум. Тек такав кросврсни

11 Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague: Martinus Nijhoff, S. 79.

12 Видети: Rorty, R. (1989) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press; Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed.

13 Wood, D. nav. delo, str. 141.

морални плурализам „живота самог” био би гарант одрицања од последњег остатка оног антропоцентризма филозофије који је интринсичну вредност и морални статус придавао једино људском бићу и запречавао нашу „природну и спонтану отвореност према не-антропоцентричним добрима и вредностима”, према „достојанству и интегритету не-људских животиња”.¹⁴ Јер, згодно сроченом крилатицом Чарлса Брауна (Charles Brown), оне „са-сведоче свету”.¹⁵ И тим сасвето-сведочењем одузимају можда последњу одступницу оном виђењу које је, чак и када је смрало да буде с оне стране „хуманизма” и његових дискриминативних консеквенци, ипак задржавало за човека један посебан и непоредиво повлашћен положај.

Та дуга хуманистичка традиција показала се темељно и неизлечиво конфронтираном с анималношћу: презрела је животињу не би ли она функционисала као сабласт застрашујуће нехуманости и опасивала границе човештва. Згрожени парадоксима (не)одрживости оне рационалности која се на тај начин складно могла спојити с холокаустом, на њеном крају Адорно (Adorno) и Хоркхајмер (Horkheimer) налазе да је потиснута сличност људског рода и животиња сада услов могућности разумевања и нас и Других. Досад, управо је супротно био случај, управо је важила једначина према којој је негативно артикулисан конститутивни учинак појма „животиња” у артикулацији „човека”:

Идеја човека у европској историји изражавана је на такав начин да је он разликован од животиње. Својим неумом животиња је доказивала људску вредност.¹⁶

Животиња, па и уопште „природа”, оперисила је напросто као слика оног ирационалног „другог” од, управо по способности да ту ирационалност мисли и превлада, рационалног и супериорног човека. Утолико је историја наглашеног разликовања човека и животиње на Западу само сведочанство (још) једне дискриминације, која већ и „у осуђености на животињско тело види проклетство”.¹⁷ Оне који ништа више не мрзе од (под)сећања на сличности људи са животињама, од животињскости човека, Адорно назива „кантовцима”,

14 Исто, стр. 142.

15 Brown, C. S. The Intentionality and Animal Heritage of Moral Experience: What We Can Learn from Dogs about Moral Theory, in: *Phenomenology And The Non-Human Animal. At the Limits of Experience*, eds. Painter, C. M. and Lotz, C. (2007), Dordrecht: Springer, p. 92.

16 Horkheimer, M. und Adorno, T. (1997) *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S., p. 208.

17 Исто, стр. 286.

узимајући Кантову (Kant) филозофију за типичан пример установљења човечности и морала у презривом противставу према већ подешеној слици животиња. Критикујући Кантову „идеју ума као крајње сврхе човечанства” и сигнализирајући границе његове моралне филозофије, Адорно у оној Шопенхауеровој (Schopenhauer) „ексцентричној мушичавости” да посебном заслугом властите етике сматра њено узимање у обзир поступања према животињама, види могућу основу за радикално различит однос људи и животиња у којем би, у промењеним околностима, животиње биле бића вредна саосећања, ем-патије, а не више пуке ствари или бића која је допуштено једино жалити. Саглашавајући се с тим, донекле адаптираним и у његовом регистру препеваним, Шопенхауером да је Кантов идеализам позиционирао животиње као „радикално Друго” у односу на људе и тако их протерао из круга морално релевантних питања, Адорно би, међутим, да истовремено призна и релативно право оним етичким идеалима идеализма који нису остварени и да укаже на оно што је спречило њихову реализацију или, у горем случају, дозволило да се праметну у своју супротност.¹⁸

Марта Нусбаум (Martha Nussbaum) такође налази да сваки за другост животиња сензитивисан приступ мора да се врати управо оном филозофском наслеђу које можда изреком и није имало толико разумевања за њу – али сада тако да се ослони на њега и поопшти на животиње управо оне његове методолошке и етичке постулате који су били намењени људима. С једне стране, тај приступ би требало да садржи један „кантовски елемент”: да као темељну етичку тачку усвоји гледиште да морамо да поштујемо свако појединачно створење као сврху по себи, а не да се према њему опходимо као према пуком средству за сврхе других. С друге стране, он би неговао и један „нео-аристотеловски” елемент: имао би способност да препозна широк спектар различитих облика живота с њиховим сложеним активностима, способност која почива на идеји да свако створење има за ту врсту дистинктиван склоп функционалних капацитета. Из споја та два елемента требало би да произађе један нови категорички императив које животиње постављају пред људе, императив који налаже да „свакој животињи дугујемо подршку њеним напорима да живи карактеристичан живот као припадник своје врсте”.

18 Adorno, T. (1997) *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S., p. 278; упоредити Šopenhauer, A. (1990) *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo; Gerhardt, C. (1996) The Ethics of Animals in Adorno and Kafka, *New German Critique* 33/1, p. 169.

Сваки тип животиње има властиту сложеност; сваки тип има причу која укључује макар неке емоције, неке, често врло сложене форме друштвеног везивања и сложене форме делатности. Треба да научимо још много о тим сложеностима и треба да тестирамо да ли им наша етичка гледишта одговарају. Онда треба да покушамо да замислимо начине људског живота који поштују те сложене форме делатности животиња и који подржавају све те животе – који су тренутно скоро неповратно оштећени нашим уплитањем и нашом похлепом.¹⁹

Непосредно обраћање

Животиње играју виртуално исту улогу у идеалистичким системима какву Јевреји играју у фашистичком систему.²⁰

Дерида указује на актуелност овог Адорновог истовећења у свом говору на пријему Адорнове награде 2001. године. Он подсећа да управо третман Јевреја у нацистичкој Немачкој и улога животиња у идеалистичком систему једнако сигнализирају фантазмагорички однос према Другом и његово уништење. То фантазмагоричко Друго, у лику Јевреја или животиња, сада треба посматрати симптоматски тако да, на супрот властитом саморазумевању, управо оно одаје страхове и фантазије и нацистичке идеологије и идеалистичке филозофије. Утолико искуство животиња ставља на кушњу наше концептуализације Другог уопште. Животиња је један од начина да се каже Друго, али је радикална другост животиње код Дерида уједно и шанса за обртање смера, шанса да нас „оно што људи називају животињом погледа и ослови одоздо, са једног потпуно другачијег извора”.²¹

Реч „животиња”, наимае, установили су људи овластивши себе на језик и одузевши истовремено то право онима које су оградиле унутар обима појма „звери” у који стају небројена жива створења. Дерида би да говори о учинцима овог нимало бенигног именовања, да употребу речи „животиња” прикаже као концептуално наслеђе које легитимише фактичко насиље једне индивидуалне, друштвене или политичке суверености која се најчешће представља као људска или божанска, као антропо-теолошка – насиље над оном врстом

19 Nussbaum, M. (2007) Facing Animal Complexity, 24. April 2007., 12. October 2008., http://www.hcs.harvard.edu/%7Ehrp/lecture/facing_animals-nussbaum.pdf ; упоредити Nussbaum, M. C. (2004) *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton: Princeton University Press, pp. 78-79.

20 Adorno, T. (1988) *Beethoven: The Philosophy of Music*, Stanford: Stanford University Press, p. 80.

21 Derrida, J. (2002) *Fichus: Discours de Francfort*, Paris: Gallimard, p. 23.

анималности која се приказује као зверство, над целокупним оним зоолошким и биолошким уопште које људски поредак одбија и да унутар себе разликује. Уместо уобичајене употребе речи „животиња”, „као да би нешто такво постојало у виду појединачне општости”, Дерида предлаже један нови термин – кованицу *animot* – за који мисли да би могао да прекине образац хомогенизације укореењен дубоко у структури наше језичке навике, да би такође могао да испоштује радикалну вишеструкост и сингуларност животиња, и између себе и с обзиром на она бића која се зову „људима”, и да дозволи да проговори „мноштво животиња чуто у једнини”.

Од Хобса и Декарта до Лакана, од Канта и Хегела до Хајдегера, најјача, најдогматичнија предрасуда о животињи није та да она не комуницира, не означава и не располаже знацима, већ да не одговара. Реагује, али не одговара.²²

Дерида детектује да је у овим колико год иначе удаљеним филозофијама увек речју „животиња” једногласно мишљење да је она без језика, неспособна да говори и одговори одговором који би се јасно разликовао од пуке реакције. То искуство онога што ми који се називамо „људима” наставаљамо да зовемо „животиње”, према његовом мишљењу, у последња два века је ипак драматично почело да се мења – благодарећи интензивираој патњи животиња. Тек с непојамним нарастањем размера њиховог подјармљивања, које је током своје дуге историје коначно постало „насиље у најнеутралнијем моралном смислу”, „најгора врста геноцида”, наступила је и једна „трансформација без преседана” нашег односа према животињама. У противставу према прикривању округлости и организовању заборав прешло се на патетични дискурс права животиња. Дерида би, међутим, у позадини литаније потоњег да рефлектује једно ново искуство „саосећања” које је увело животиње и у филозофску проблематику. За њега је чворна тачка прелома не Шопехнауер него онај Бенџамин (Bentham) предлог промене саме форме питања о животињама која је доминирала традицијом. Питање више није да ли животиње могу да мисле, разумеју или говоре, да ли су *zoon logon echon* – да ли према наштелованом логоцентризму имају или, као што знамо и за разлику од нас, немају логос – него је сада прво и одлучујуће питање да ли животиње могу да пате.²³

Дерида мисли да, центрирајући се на патњу и призивајући саосећање, већ само Бенџаминово питање позиционира

22 Derrida, J. (2002) *The Animal that Therefore I am (More to Follow)*, p. 406.

23 Упоредити Bentham, J. (1948) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner, p. 53.

животиње као једнаке људима. С њим не налазимо више картезијански универзални основ сваке извесности у мишљењу него, заузврат, пружамо поверење једној различитој али једнако радикалној инстанци, нечему такође непорецивом, иако оријентисаном такорећи ка супротном полу: не ка нама него ка Другоме – ка томе да животиње пате. Искуство које имамо о патњи животиња не оставља нимало места сумњи у погледу одговора на новоформулисано питање; оно није чак ни несумњиво: „оно претходи несумњивости, старије је од ње”. С том свешћу о непорецивости патње животиња, које пате попут нас који патимо с њима и за њих, отпочиње она традиција која обележава савременост: дво-вековна борба неједнаких снага оних који врше насиље не само над животом животиња, већ и над својим сентиментом саосећања, и, с друге стране, оних који апелују на једно неопориво сведочанство ове осећајности.

Овај рат вероватно нема граница али – и то је моја хипотеза – он пролази кроз критичну фазу. Ми пролазимо кроз ту фазу и она пролази кроз нас. Мислити рат у којем смо се нашли није само дужност, одговорност, обавеза; то је такође неопходност, принуда на коју смо сви осуђени, волели је или не, директно или индиректно. Одсад више него икад.²⁴

Мишљење сада мора да пође од „аутобиографске тезе” људске врсте која говори о једној граници као о резу или понору између оних који кажу „ми људи”, „ја, човек”, и онога што се назива „животиња” или „животиње”.²⁵ Насупрот међу критичарима антропоцентризма популарном брисању или игнорисању тог реза, Дерида инсистира на разликама и управо на безданим резovima: тврдити хомогену континуираност између онога што себе назива „човек” и онога што он назива „животиња” чини му се да је преблизу „биологистичког континуизма”, „генетицизма”, нечег, вели, горег од месечарења и идиотизма. Он уверава да дискусија постаје занимљива тек када, уместо да питамо постоји ли дисконтинуирана граница, покушамо да мислимо шта та несумњиво постојећа граница постаје када више не формира једну недељиву већ више интерно подељених линија, када међа више не може да се прати, објективизује или објасни као једна и недељива, када расте и умножава се. Тако мишљена, она се открива тек усредсређивањем на „одређивање броја, форме, смисла или структуре, разлистивајуће конзистенције

24 Derrida, J. (2002) *The Animal that Therefore I am (More to Follow)*, p. 411.

25 Упоредити: Derrida, J. (1999) *L'animal autobiographique*, Paris: Gallimard.

ове понорне границе, ове ивице, ове мноштвено понављане, наборане структуре”.²⁶

Као својеврсни троделни одговор на овако постављено питање раз-граничења, Дерида износи своју тезу о карактеру тог понорног реза. Он се, пре свега, негативно одређује тако да нема напросто две линеарне и оштро дељиве ивице, човека и животињу уопште. Друго, та наборана и вишеструка граница има историју, и то отворену историју која у овом необичном моменту проговара с једне, оне наше стране реза, с ивице „антропоцентричког субјективитета”. Најзад, иза ивице али не и на супротстављеној страни у односу на „људе” треба видети не збирно „животиње” већ хетерогену вишеструкост живота, вишеструкост односа организације или недостатка организације међу царствима која је „све теже дисоцирати на начин фигура органског и неорганског, живота и/или смрти”. Њихове релације уједно су блиске и кардинално одвојене и, у својој сложености, нити могу бити потпуно објективисане нити остављају простор за било коју једноставну екстериорност једног термина у односу на други. Стога је и свако збирно именовање „животињом” неоправдано. Њиме настоји да се означи сваки живи створ за кога се држи да није човек, да није рационална животиња, политичка животиња, животиња која говори – чиме се само „обелодањује идиотизам” и продужава организовани рат врста.

Кажем „животиња” за вољу конвенције и да бих употребио референцу која је колико класична толико и догматска. Разлика између „анималног” и „вегетативног” остаје проблематична. Питање се такође враћа на разлику између живог и неживог. Ми знамо мање него икад где да сечемо – било при рођењу било при смрти.²⁷

Деридина зоофилозофија би, дакле, да оспори не „објективно” присуство хетерогености, него замисао да оне граде „једну линеарну, недељиву, супротстављајућу границу, једну бинарну опозицију људског и инфра-људског”, да уопште дозвољавају „сечење” једном за свагда тамо где бисмо волели да сечемо. Као што је сечено, према Деридином мишљењу, у свим формама оног доминирајућег дискурса Запада који не налази места за самосвојну егзистенцију животиња и стога увек има „жртвену структуру”. Потоња се препознаје по томе што отвара простор за „некриминално усмрћивање”, за стварне или симболичке операције

26 Derrida, J. (2002) *The Animal that Therefore I am (More to Follow)*, p. 412-413.

27 Исто, стр. 414.

„месождерске културе”, за егзекуције гутањем, инкорпорацијом или интројекцијом тела. У јудео-хришћанској традицији, у религиозној култури за коју је месождерска жртва суштинска, још увек није забрањено напасти живот уопште, већ заповест „Не убиј” важи само када је реч о животу нечег вишег и бољег него што је живи створ уопште.²⁸

Библијске и грчке митове уједињује, за западну културу карактеристични, начин разумевања привилегије човека над животињом. Инваријабилна схема је да би „све оно што је прикладно за човека” – надрастање природе, подређивање животиња, друштеност, приступ знању и техници – требало да исходи из једне изворне грешке. Мишљење човека је тако пред-структурирано логиком реституције, отплаћивања и кориговања неке капиталне омашке. Човек испада посебан пре свега по знању својих недостатака, а ово га заузврат опрема супериорним техникама. Животиња, напротив, само слепо живи у природи и тек постоји из своје осиромашене позиције. Ова источна сцена вазда унапред афирмише наш повлашћени не-природни, само-свесни, екс-центрични статус, док су у њој животиње само „робови и жртвена понуда потреби за ритуалном симболичком потврдом нашег изузетног саморазумевања”.²⁹

Деридина мачка, на крају те прозопопеје, гледа у њега голог. Дерида би кроз њен поглед, кроз догледање и огледање у њој, да избегне ону двоструку методолошку опасност којој се филозофија временом научила: опасност да се мачка, животиња уопште, декларише као ванпојмовна и несазнатљива и, с друге стране, да се унапред препарира појмовном класификацијом. А да се слојеви значења ту не завршавају, јер би ово необично искуство да нас животиња гледа голе такође да послужи као истински пробој у наше властито саморазумевање.

Животиња гледа у нас, а ми смо голи пред њом. Мишљење можда почиње овде. [...] Ја стављам на коцку и ангажујем своју голоотињу без стида...³⁰

Тај улог, то обећање голоотиње, именујући себе и одговарајући у сопствено име, човек би морао да каже пред упиљеним погледом мачке. „Али не може ли ова мачка такође бити, дубоко унутар њених очију, моје примарно огледало?”, пита се Дерида у завршној сцени свог аутозообиографског комада.

28 Derrida, J. “Eating Well” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, in: *Who Comes After The Subject?*, eds Cadava, E, Connor, P. and Nancy, J.-L. (1991) London: Routledge, pp. 96–119.

29 Derrida, J. (2002) *The Animal that Therefore I am (More to Follow)*, p. 392.

30 Исто, стр. 404.

Није ли мачка, можда једнако као и очи понеке или било које друге животиње, управо оно огледало које је међу светским сценографским реквизитима кадро не само да нас супротстави несводивим другостима, него и да нас рефлектује голе од главе до пете? И не мора ли онда самосагледавање почети од њега, или макар имати њега у виду, исправљајући ону заслепљеност и истрајно превиђање које је за рачун неогледане универзалне меродавности практиковало? Огледање у животињи, огледање кроз животињу и са њом, уздрмава референте и експонира све оне варке које су нашим сујетним и одвећ бљештавим светлом пређуто биле замрачене:

Животиња уопште, шта је то? Шта то значи? Ко је то? Чему то „то” одговара? Ко ме? Ко одговара коме? Ко одговара заједничком, општем и имену у једнини којим се тако радосно називају „животиње”? Референца начињена овим „шта” или „ко”, оно што је речено у име животиње када се апелује на име животиње, то мора да буде осветљено, у свој својој голоотињи, у голоотињи или у оскудици кога год, отварајући страницу једне аутобиографије, казујући, „ја сам ту”.³¹

Разголићене илузије о повлашћености људске врсте у једном моделу недискриминативног витализма најзад би онда можда могле да сведоче и о неутешним изгледима њене судбине у свету који дели с другим врстама. „Свет је почео без човека и без њега ће се и завршити”, закључује Леви-Строс (Lévi-Strauss) своје *Тужне тропе*. Сам човек му изгледа као машина која „ради на разбијању првобитног поретка и убрзава кретање једне моћно устројене материје ка све већој инерцији која ће једном коначно завладати”, а цивилизација као „чудесно сложен механизам у којем бисмо радо видели могућност опстанка нашег света кад његова функција не би била произвођење онога што физичари називају ентропијом, то јест инерције”.³² Дезинтеграција је посвемашња. Али постоје предели нежног разумевања тог удеса, оазе које узмичу усуду пропасти признајући га, а сабеседник и сапутник на тим просијавањима суштине и слободе коју отржемо неспокојној нужности опет је мачка, с којом међутим сада коначно можемо да разменимо поглед лишен филозофске или ма које друге предузетничке патетике:

Кад дуга људских култура престане да се суновраћује у понор издубљен нашем махнитошћу, док ми будемо ту и док свет буде постојао, постојаће и она крхка барка која нас повезује с недостижним и она ће нам показивати

31 Исто, стр. 414.

32 Levi-Stros, K. (1999) *Tužni tropi*, Beograd: Zepter Book World, стр. 329.

пут супротан путу нашег ропства; ако човек не може да га пређе, и само посматрање тог пута донеће му једину утеху коју уме да заслужи: обуставити кретање, обуздати порив који га гони да заобилази напрелине у бедему нужде и да истовремено доврши своје дјело и своју тамницу; ту милост прижељкује свако друштво каква год да су његова веровања, његов политички систем и ниво цивилизације; у њу он смешта своју доколицу, своје задовољство, свој одмор и своју слободу, као и ону могућност да се 'отргне', могућност од које зависи живот и која се састоји у томе да се, током кратких интервала у којима наша врста успева да прекине свој пчелињи рад, уграби суштина онога што је било и што наставља да постоји изван мишљења и изван друштва: у посматрању неког минерала који је лепши од свих наших дела; у мирису удахнутом из чашице љиљана, који је ученији од наших књига; или у летимичном погледу прећутног разумевања, отежалом од стрпљења, ведрине и узајамног праштања, који понекад нехотице разменимо с неком мачком".³³

ЛИТЕРАТУРА:

- Adorno, T. (1988) *Beethoven: The Philosophy of Music*, Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, T. (1997) *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bentham, J. (1948) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner.
- Bodrijar, Ž. (1991) *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.
- Brown, C. S. The Intentionality and Animal Heritage of Moral Experience: What We Can Learn from Dogs about Moral Theory, in: *Phenomenology and the Non-Human Animal. At the Limits of Experience*, eds. Painter, C. M. and Lotz, C. (2007), Dordrecht: Springer.
- Davidson, C. (2012) *Moja mačka: priručnik. Sveobuhvatan vodič za zdravu, sretnu i dobro odgojenu mačku*, Zagreb: Znanje.
- Delez, Ž. i Gatari, F. (1990) *Anti-Edip: Kapitalizam i shizofrenija*, Sremski Karlovc: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Derrida, J. (1999) *L'animal autobiographique*, Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (2002) *Fichus: Discours de Francfort*, Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (2002) The Animal that Therefore I am (More to Follow), *Critical Inquiry* 29, pp. 369–418.

33 Исто, стр. 330.

- Derrida, J. "Eating Well" or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, in: *Who Comes After The Subject?*, eds Cadava, E, Connor, P. and Nancy, J.-L. (1991) London: Routledge, pp. 96–119.
- Eko, U. (2000) *Kant i kljunar*, Beograd: Paideia.
- Gerhardt, C. (1996) The Ethics of Animals in Adorno and Kafka, *New German Critique* 33/1, pp. 159-178.
- Horkheimer, M. und Adorno, T. (1997) *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Korsgaard, C. M. Facing the Animal You See in the Mirror, 24. April 2007., 23. May 2008., http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/lecture/facing_animals-korsgaard.pdf.
- Levi-Stros, K. (1999) *Tužni tropi*, Beograd: Zepter Book World.
- Nussbaum, M. C. (2004) *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2007) Facing Animal Complexity, 24. April 2007., 12. October 2008., http://www.hcs.harvard.edu/%7Ehrp/lecture/facing_animals-nussbaum.pdf.
- Rorty, R. (1989) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1995) *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed.
- Šopenhauer, A. (1990) *O temelju morala*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Wood, D. Thinking With Cats, in: *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, eds Calarco, M and Atterton, P. (2004), London: Continuum.

Predrag Krstić
Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade

GAZE OF THE OTHER AND SELF-KNOWLEDGE:
THE ANIMALS AS PROVOCATION

Abstract

Primarily relying on the texts of Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Deleuze and Guattari and Theodor W. Adorno, this article contemplates the provocation that cats, often representative of animals in general, been able to direct us towards philosophy. Aside from the proverbial penetrativeness of the cat's gaze which has a physiological cause, a historical and phenomenological reconstruction of its significance points to the valuable incentive that it has represented for the understanding both unity and singularity of life forms, the awareness of our epistemic limits, the release of anthropocentric prejudice, the articulation of existential situations and the insight into a humanistic policy of discrimination. The author concludes that the cat's character, in its best literary and philosophical offshoots, warns of impingement that the Western rationality committed to everything that could not be included under its claim to universal authority, and suggests that the way of redemption for the wrongdoing leads across selective adoption and criticism of the same heritage, but now in such a manner that it could be considerate and responsible toward both discursive and the unavailability of the Others.

Key words: *animals, philosophy, knowledge, silence, morals, Other*



Ивана Мартић, *Дрво среће у дневној соби* –
Дим, пловидба, чежња, 60 x 45 цм, фото Наташа Ристић