

GYVŪNO KLAUSIMAS ŠIUOLAIKINĖJE FILOSOFIJOJE: SKIRTUMO TARP ŽMOGAUS IR GYVŪNO ATSIŠAKYMO LINK

Ruslanas Baranovas

Vilniaus universiteto

Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: ruslanas.baranovas@gmail.com

Straipsnyje gyvūno problema šiuolaikinėje filosofijoje svarstoma tiriant skirtumo, kaip skirtumo tarp žmogaus ir gyvūno, filosofijos produktyvumą. Straipsnyje iškeliami trys gyvūno aptarimo produktyvumo kriterijai: 1) gebėjimas kažką pozityviai pasakyti apie gyvūną, 2) neantropologizuojantis gyvūno aptarimas ir 3) etinės gyvūno apmąstymo pasekmės. Teigiū, kad skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno nėra produktyviausia gyvūno klausimo svarstymo strategija. Straipsnyje aptariamos ir kritikuojamos Martino Heideggerio ir Jacques'o Derrida prieigos prie gyvūno klausimo ir joms, kaip produktyvesnė, priešpriešinama Catherine'os Malabou prieiga. Straipsnio pabaigoje parodoma, kaip Malabou poziciją grindžianti jos pateikta Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio interpretacija atveria paties Hegelio filosofijos epigenetinę pusę.

Pagrindiniai žodžiai: gyvūnas, skirtumas, ne-skirtumas, Heideggeris, Derrida, Malabou, Hegelis.

Straipsnyje svarstoma gyvūno problema šiuolaikinėje filosofijoje. Šiuo atveju jos aptartis remsis skirtumo filosofijos, kalbant apie žmogaus ir gyvūno santykį, vartojimo pagrįstumo tyrimu. Remiantis Mintauto Gutausko pasiūlyta „antropologinio skirtumo“ (Gutauskas 2014: 69) samprata bus keliamas klausimas, ar „antropologinis, t. y. žmogaus ir gyvūno, skirtumas“ yra produktyviausia schema, svarstant gyvūno problemą. Šiame straipsnyje produktyvumo kriterijais bus laikomi: 1) gebėjimas kažką pozityviai pasakyti apie gyvūną, 2) neantropologizuojantis gyvūno aptarimas ir 3) etinės gyvūno apmąstymo pasekmės. Kodėl šie kriterijai? Pirma, regis, akivaizdu, kad, svarstant gyvūno klausimą, reikia kažką pasakyti apie gyvūną. Nėra *a priori* akivaizdu, kad gyvūno problemos analizė gali daugiau kalbėti apie žmogų nei apie

gyvūną. Antra, gyvūno antropologizavimo, t. y. žmogiškųjų savybių ar buvimo modų priskyrimo gyvūnams, pavojų teoretikai mato iš tolimiausių filosofinio spektro taškų. Vieniems gyvūno antropologizavimas pavojingas, nes nuvainikuoja žmogų, kitiems jis nepriimtinas, nes yra žmogiškosios tikrovės totalizavimas. Trečia, paskutinis kriterijus susijęs su etinėmis teorijos apie gyvūną išdėtomis. Teorijos išdėtos arba neturėtų radikaliai kirstis su įprastomis moralinėmis normomis, arba pasiaiškinti, kodėl teorija prieina tokių neintuityvių nuostatų. Straipsnyje teigiū, kad skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno nėra produktyviausia gyvūno klausimo svarstymo strategija.

Pati skirtumo filosofema įvairiausiai savo pavidalais tapo svarbia, dažnai net centre, filosofinio diskurso dalimi. Hegelio *Unterschied* yra dažniausiai suprantamas

kaip skirtumas tarp dviejų iš anksto duotų tapatybių, o prancūziškojo grynojo skirsmo (*différence* arba *différance*) perspektyvoje būtent skirtumas yra pirminis ir produkuoja bet kokias tapatybes. Heideggerio ontologinis skirtumas tada išlieka kažkur tarp šių dviejų teorinių perspektyvų. Iš metafizikos kritikos konteksto skirtumo filosofema buvo perkelta į politikos ir meno tyrimus. Nepaisant šios skirtumo sąvokos sėkmės, kyla klausimas, ar šios filosofemos vartojimas duoda vaisių visuose filosofijos laukuose. Šiame straipsnyje visų pirma kalbama apie heidegeriškąją skirtumo sąvokos svarstymo tradiciją gyvūno klausimo kontekste, susitelkiant į paties Heideggerio ir Derrida filosofijas ir pateikiant argumentų prieš šią tradiciją. Straipsnyje daroma prielaida, kad įmanoma kalbėti apie skirtumo filosofiją kaip tokią, nepaisant jos variantų įvairovės.

Reikia pasakyti ir tai, kad gyvūno klausimas filosofinėje tradicijoje dažniausiai pasirodydavo kaip klausimo apie žmogų dalis. Kaip rašo Gutauskas, filosofinėje tradicijoje šių klausimų neatskiriamumas leidžia teigti, kad „kai filosofas kalba apie gyvūną, jis nori kažką pasakyti apie žmogų“ (Gutauskas 2014: 69). Tiesa, tradicijoje skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno ne visada buvo suvokiamas kaip radikalus skirtumas. Tarkime, Platonui gyvūnas buvo paties *kosmo* modelis¹, o Aristotelis žmogų apibrėžė kaip kalbantį *gyvūną*. Tačiau jau René Descartes'ui žmogus tampa mąstančia substan-

cija, o gyvūnas telieka *res extensa*, gamtos dėsniams paklustanti mašina. Lygiai taip pat keista būtų klausiti Immanuelio Kanto, ar gyvūnas yra transcendentalinis subjektas. Toks klausimas kantiškojoje filosofijoje neiškyla. Taigi skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno tapo radikalesnis žengiant iš antikos į moderną filosofiją. Taip lokalizuojant šią transformaciją, dar prieš skaitant bet kokią Heideggerio tekstą apie gyvūną, atrodo, intuityviai galima teigti, kad Heideggerio simpatijos turėtų priklausyti graikiškajam modeliui. Ypač turint galvoje tai, kad Descartes'as apskritai buvo turbūt didžiausias Heideggerio filosofinis oponentas. Tokią intuiciją patvirtina ir tai, kad, kaip parodo Gutauskas, Heideggeris „seka Aristotelio žmogaus kaip *zoon logon ekhon*, arba kalbančio gyvūno, apibrėžimu“ (Gutauskas 2014: 71–72). Visgi kai kurios Heideggerio tezės verčia abejoti jo interpretacijos *graiškiškumu*. Prie šių tezių dabar ir pereisiu, siekdamas parodyti jų suformuluojamo „antropologinio skirtumo“ radikalumą. Būtina pasekti ir kokiais „takeliais“ antropologinio skirtumo samprata nuėjo poheidegerinėje filosofijoje, t. y. aptarti Derrida gyvūno kaip visiškai Kito sampratą. Parodęs argumentus, verčiančius suabejoti šia gyvūno problemos apmąstymo tradicija, jai priešpriešinsiu Malabou *ne-skirtumo* poziciją, grindžiamą jos pateikiama Hegelio *Filosofinių mokslų enciklopedijos* interpretacija. Galop, sieksiu parodyti, kad ši interpretacija parodo epigenetinę Hegelio filosofijos pusę.

Šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje egzistuoja ir visiškai kitokia, posthumanistinė, gyvūno klausimo svarstymo perspektyva. Dalis šiuolaikinių filosofų žmogaus ir gyvūno klausimą apverčia: ne žmogaus klausimą lydi gyvūno klausimas,

¹ „Juk Dievas, panorėjęs pasaulį padaryti kiek įmanoma panašesnį ir visais atžvilgiais tobuliausią iš mąstomųjų dalykų, sukūrė jį kaip vienatinį regimą gyvūną, talpinantį savo viduje visus jam iš prigimties giminingus gyvūnus“ (Timajas, 30d–31).

o atvirksčiai, gyvūno klausimą lydi žmogaus klausimas. Lietuviškoje mokslinėje literatūroje šiai teorinei perspektyvai biopolitikos kontekste atstovauja Audronė Žukauskaitė. Savo straipsniuose filosofė Jacques'o Derrida ir Giorgio Agambeno mąstymą priskiria teorinei pozicijai, matančiai žmogaus sugyvūninimą ir gyvūno sužmoginimą, kaip priklausančius tai pačiai biopolitikos paradigmam (Žukauskaitė 2014: 5). Kitur šias strategijas Žukauskaitė vadina neigiamąja biopolitika (Žukauskaitė 2013). Šiai paradigmam gyvūno klausimo atžvilgiu priskirtina ir Heideggerio filosofija. Kalbant biopolitikos terminais, Malabou filosofijos *ne-skirtumo* pozicija išsikuria tarp neigiamos ir pozityvios biopolitikos.

Trys Heideggerio tezės

Šiame skyriuje bus aptartos trys garsiausios Heideggerio tezės apie gyvūnus, siekiant parodyti „antropologinio skirtumo“ Heideggerio filosofijoje radikalumą. Pirmoji iš jų sukėlė didžiausią rezonansą. Paskaitų cikle „Pagrindinės metafizikos sąvokos: pasaulis, baigtinumas, vienatinumas“ Heideggeris teigia: „[...] akmuo neturi pasaulio, gyvūno pasaulis skurdus, žmogus formuoja pasaulį“ (*Stein ist weltlos, Tier ist weltarm, Mensch ist weltbildend*) (Heidegger 1983: 263). Tezės dalis, skirta gyvūnui, dar radikaliau suformuluota *Ivade į metafiziką*: „Gyvūnas neturi nei pasaulio, nei aplinkos“ (*Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*) (Heidegger 2000: 47). Pačios tezės gali pasirodyti tiesiog keistos, jei neatkreipsime dėmesio į tai, ką Heideggeriui reiškia pasaulio sąvoka. Visų pirma, verta atkreipti dėmesį į patį ciklo pavadinimą, kuriame atrandame šią tezę: pasaulio sąvoka jame laikoma viena

pamatinių metafizikos sąvokų. Pasaulis buvo viena pagrindinių sąvokų dar *Būtyje ir laike*, kur jis buvo tematizuotas per parankumo (*Zuhandenheit*) analizę. Kai paimu į rankas plaktuką, šis man iškart nurodo vėnis, o pastarosios lentas, o šios sieną, lubas ir t. t. Tam tikrų įrankių neaptinku izoliuotų ir savipakankamų, jie nurodo man kitus įrankius. „Įrankių būčiai visada priklauso įrankių visuma, kurioje įrankis gali tapti įrankiu, kuriuo yra“ (*Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist*) (Heidegger 2008: 97). Plaktuką plaktuku paverčia ne jam predikuojamos savybės, bet jo priklausymas nuorodų arba įrankių visumai. Referencinių nuorodų visuma (plaktukas – vėnis – lentos – ir t. t.), atverianti įrankio būtį jo pilnatvėje, tampa pasaulio, atveriančio bet kokio esinio būtį apskritai, modeliu. Tik todėl, kad egzistuoja įrankių visuma, galime suprasti pavienį įrankį. Analogiškai tik todėl, kad yra pasaulis, galime suprasti pavienį esinį apskritai. „Pagal mūsų apibrėžimą „pasaulis“ apskritai nereiškia kokio nors esinio ar esinių srities; jis reiškia būties atvertį“ (Heidegger 1989: 249). Taigi, pasaulis visų pirma yra atvertis, *Offenheit*. Todėl pasakyti, kad „gyvūno pasaulis skurdus“, reiškia pasakyti, kad gyvūnui jis atsiveria kitaip: „Negalima sakyti, kad gyvūnui esiniai yra užverti. Jis atribotas nuo pačios esinių atverties. Jis neturi prieigos prie skirtumo tarp užverto ir atverto“ (Derrida 1989: 54). Žinoma, gyvūnai turi kažkokį santykį su esiniais, bet šiuo klausimu Heideggeris stengiasi nuosekliai tylėti. Todėl pasaulio skurdumas greičiau jau žymi kokybinį esinių duoties būdo skirtumą, nei kažką pasako apie tai, kaip esiniai duoti gyvūnams.

Heideggeris toliau brėžia ribą tarp esinio duoties žmogui ir gyvūnui būdo. Antroji Heideggerio tezė yra, kad gyvūnas neturi „kaip-struktūros“. Kaip rašo Gutauskas, „anot Heideggerio, esminis dalykas yra „kaip-struktūra“ (*Als-Struktur*). Ji tampa žmogiška prieiga prie pasaulio apskritai. [...] Žmogaus *offenbar* steigia paslėpties ir tiesos kaip nepaslėpties galimybę“ (Gutauskas: 2004: 75). Kas yra ši „kaip-struktūra“? Kasdienybėje susidurdami su esiniais mes visuomet suvokiame juos kaip kažką: kaip stalą, kėdę, tekstą ar kaip gyvūną. Taigi įmanoma suvokti esinį kaip plaktuką, arba kaip tiesiog sunkų daiktą, bet neįmanoma nesuvokti jo kaip kažko. Jei suvoki plaktuką kaip materijos gniužulą, neatveri jo kaip plaktuko būties, ši tau lieka užverta. Šiuo atveju „kaip-struktūra“ Heideggeriui yra esminis atverties, per kurią žmogui duotas bet koks esinys, bruožas. Nors Heideggeris nepasako nieko turiningo apie esinių duoties būdą gyvūnams, skirtumo brėžimas reiškia, kad gyvūnai neturi „kaip-struktūros“. Gyvūnams niekas nepasirodo, nes niekas nėra paslėpta, taigi, jei fenomeną suprasime taip kaip Heideggeris, t. y. kaip tai, kas pasirodo, fenomenų sritis gyvūnams bus uždaryta. Jei, vėlgį sekant Heideggeriu, kalba yra fenomenų atverties būdas, nenuostabu, kad gyvūnai nekalba: „Negebėjimas pavadinti nėra visų pirma ar tiesiog lingvistinis; jis kyla iš fenomenologinės neįmanomybės kalbėti apie fenomenus, kurių fenomenalumas kaip toks, ar pats *kaip toks*, nepasirodo gyvūnui ir neatveria esinio būties“ (Derrida 1989: 53). Visgi Heideggerio nužymimas skirtumas lieka apibrėžiamas per stoką: gyvūnas yra skurdus pasaulyje ir neturi „kaip-struktūros“.

Iš pirmo žvilgsnio trečioji Heideggerio tezė brėžia antropologinį skirtumą iš kitos

perspektyvos. Anot Heideggerio, šuo ne egzistuoja, jis tik gyvena (Heidegger 1983: 308), taip pat „gyvūnas negali mirti (*sterben*), bet tik pasibaigti (*verenden*)“ (Heidegger 1983: 388). Visgi egzistavimas ir mirimas tik iš pirmo žvilgsnio nėra susiję su atverties (*Offenbarkeit*) problematika. Visų pirma, Heideggeris pabrėžia ekstatišką *Dasein* egzistencijos pobūdį, t. y. *Dasein* egzistencijos niekada neapibrėžia dabarties momentas, egzistencijai prasmę suteikia projektai ir galimybės, kitaip tariant, ateitis. Egzistencija visų pirma ir yra *ek-sistence*, ekstatiškas buvimas. Savo ruožtu, „mirtis kaip *Dasein* pabaiga yra labiausiai sava [...] *Dasein* galimybė“ (*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste [...] Möglichkeit des Daseins*) (Heidegger 2008: 303). Kodėl būtent mirtis, o ne gyvenimas yra susieti egzistavimu? Čia svarbu turėti galvoje Heideggerio mirties sampratą. Mirtis egzistencialinėje analitikoje pasirodo kaip būtis-myriop, t. y. suvokimas to, kad neišvengiamai mirsi. Šis suvokimas sukuria kitokį laiko patyrimą, t. y. baigtinumą. Būtent todėl egzistavimas ir mirtis Heideggeriui yra susaistyti fenomenai: galėti anticipuoti savo mirtį nėra įmanoma, jei tu nesi anticipuojanti, t. y. egzistuojanti, būtybė. Kita vertus, jei būtis-myriop yra savitas fizinio egzistavimo pabaigos duoties būdas, tada tai, kad gyvūnas tik pasibaigia, taip pat yra susieta su bet kokio esinio apskritai atverties struktūra. Iš šios Heideggerio tezės išplaukia, kad gyvūnas yra kokybiškai skirtinga *laikinė* būtybė (Gutauskas 2014: 74). Visgi dar įdomesnė išvada yra ta, kad gyvūnas nėra būtis-myriop. Heideggeris nekalba apie tai, ar gyvūnas apskritai neturi santykio su savo mirtimi, ar tiesiog šis santykis yra kokybiškai skirtingas, palyginti

su žmogaus būtimi-myriop. Visgi, turint omenyje tai, kad jis vartoja žodį *pasibaigti* (gyvūnai ne miršta, o pasibaigia), nėra būdo paneigti interpretaciją, teigiančią, kad gyvūnas Heideggerio filosofijoje neturi santykio su savo mirtimi. *Ergo*, jis nėra ir baigtinis. Žinoma, akivaizdu, jog gyvūnai nėra nebaigtiniai ta prasme, kuria nebaigtinis yra Dievas: gyvūnai patiria skausmą ir jo bijo. Bet ar skausmo patyrimo užtenka tam, kad padarytume išvadą, jog gyvūnai suvokia savo baigtinumą? Vargu. Metafizinė tezė apie gyvūnų baigtinumą negali būti nei apginta, nei užginčyta fenomenologiniais argumentais.

Trys Heideggerio tezės grindžia antropologinį skirtumą atverties, „kaip-struktūros“, egzistavimo, būties-myriop ir laikiškumo aspektais. Nors Heideggeris išlieka atsargus, ir, kaip rašo Gutauskas, išvadą formuluoja hipotetiniu teiginiu (Gutauskas 2014: 76), regis, visa analizė veda prie teiginio, kad „žmogų ir gyvūną skiria bedugnė (*Abgrund*)“ (Heidegger 1983: 383). Tiesa, tai, kas glūdi gyvūno bedugnės pusėje, nėra pozityviai aptariama, o nubrėžiama tik per skirtumą. Į tokias išvadas heidegerininkai dažnai atsako, kad Heideggerio mintys gyvūno tema nėra vienareikšmiškos. Tokia gynyba atrodo keista. Ji implikuoja arba tai, kad Heideggeris pats nedarė šių išvadų (o jis jas darė), arba kad jis buvo nenuoseklus. Vienas sėkmuo yra tiesiog klaidingas, o kitas yra vengtinas. Todėl kartu su Heideggeriu lieku prie išvados: žmogų ir gyvūną skiria bedugnė.

Antropologinio skirtumo nuotykių: Derrida

Heideggerio tezes apie gyvūnus Derrida svarsto daugybėje savo darbų. Kokią formą

antropologinis skirtumas įgauna paties Derrida filosofijoje? Derrida šį skirtumą dar labiau radikalizuoja. Tai aiškinantis tampa svarbios *différance* ir Kitybės sąvokos. Kaip minėta, Heideggeriui antropologinis skirtumas yra skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno, taigi visų mano ką tik aptartų sąvokų tematizacija vyksta iš esmės dvinarėje struktūroje. Derrida šią dvinarę skirtumo struktūrą pakeičia potencialiai begalinio skaičiaus narių struktūra. Tai Derrida atlieka pateikdamas gana paprastą pastebėjimą: žodis gyvūnas yra neleistinas bendrinimas. Juk gyvūnų yra daugybė. Skirtumas tarp vabzdžio ir karvės atrodo didesnis nei skirtumas tarp žmogaus ir kitų žinduolių. Derrida klausia, kaip tokia gyvybės formų paletė gali tilpti po vienu žodžiu – gyvūnas? Matydamas tai kaip nedovanotiną generalizaciją, knygos *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju* (Derrida: 2008) heroje Derrida pasirenka konkretų gyvūną – savo katę. Taigi, dekonstrukcinė klausimo schema tampa nebe žmogus–gyvūnas, o žmogus–katė–karvė–uodas–ameba–ir t. t.

Svarbu ir tai, kad Derrida visiškai atriboja skirtumą nuo tapatumo. Įprastai mes skirtumą suvokiame kaip susietą su tapatumu. Gyvūno klausimas čia yra puiki iliustracija. Aristoteliui skirtumą tarp žmogaus ir gyvūno kuria kalba. Bet tiek vienas, tiek kitas yra *gyvūnai*. Gyvūnas yra nekalbantis gyvūnas, o žmogus – kalbantis gyvūnas. Taigi, jie kažkuo skiriasi, tačiau kažkuo yra panašūs. Ar ši „logika“ galioja ir Heideggeriui? Nepaisant viso atsargumo, kokybinio skirtumo teigimo, bandymo išvengti tiek antropomorfizacijos, tiek hierarchijų steigimų, tiek gyvūnas, tiek žmogus Heideggeriui yra susiję su pasauliu. Žmogus formuoja pasaulį, gyvūno pasaulis

yra skurdus. Žodžio „pasaulis“ pasirinkimas Derrida akimis signalizuoja jog, kad ir koki radikalių skirtumą Heideggeris teigtų, jis palieka tapatumo momentą. Prancūzų postmodernistai, atstovaujami Jacques'o Derrida ir Gilles'io Deleuze'o, oponuoja tariamai išliekančiam tapatumo momentui, siekdami išlaisvinti skirtumo sąvoką nuo jos pajungimo tapatumui: „Tai, kad tapatybė nėra pirma, kad ji egzistuoja kaip principas, bet antrasis principas, *tapk*; tai, kad ji sukasi aplink skirtingą; tai būtų kopernikiškoji revoliucija, kuri atvertų galimybę skirtumui turėti savo sąvoką, o ne būti eksploatuojamam sąvokos, jau iš anksto suprastos kaip tapačios“ (Deleuze 1994: 40–41). Kaip Derrida šią logiką pritaiko gyvūno klausimui? Visų pirma yra šis žmogus, ši katė, ši karvė. Visų pirma yra skirtumai.

Teigti, kad visi gyvūnai yra absoliučiai skirtingi nuo mūsų, nebendramačiai, yra tas pats kaip teigti, jog visi gyvūnai yra absoliučiai Kiti. Apskritai Kito sąvoką, perimtą iš Emmanuelio Levino filosofijos, Derrida naudoja bandydamas aprašyti bet kokias etines situacijas. Tai, kad Kitas, kaip pirmasis principas, negali būti pajungtas tam pačiam, šiuo atveju reiškia, kad Kitas negali būti suvokiamas kaip panašus ir negali būti pažintas, nes pažinti – tai atpažinti tapatybes. Kito žvilgsnis „bedugnis, o kartu veikiausiai nekaltas ir žiaurus, veikiausiai jautrus ir abejingas, geras ir blogas, neinterpretuojamas, neperskaitomas, nenuspręstas, bedugnis ir paslaptingas“ (Derrida 2008: 12). Tai citata, kurioje Derrida kalba apie savo katės žvilgsnį. Visgi ši citata puikiai tiktų aprašant žmogiškąjį Kitą.

Nors Derrida daug kur nesutinka su Heideggeriu, skirtumo sąvokos radikalizavimas atveda jį prie tos pačios išvados, tegu

ir klausimo forma: žmogų ir gyvūną skiria bedugnė. Tiesa, kalbėti apie antropologinį skirtumą dabar nebėra tikslu. Juk skirtumo perspektyva kaip tik ir turi įveikti antropocentrinį filosofijos pobūdį. Tiesa, nors tiek žmogus, tiek gyvūnas yra abstrakcijos, dekonstrukcija lieka išaknyta tradicijoje, kurią ji dekonstruoja. Tai aišku jau programiniame Derrida tekste *Apie gramatologiją*: „Žinoma, čia nesiūlome šių sąvokų „atmesti“: jos būtinos ir bent jau šiandien be jų nieko negalime mąstyti“ (Derrida 2006: 25). Šia prasme dekonstrukcija yra begalinis procesas siekiant ištrūkti iš (tarp kitų dalykų) antropocentrizmo.

Kodėl ne skirtumas?

Heideggeris ir Derrida, nepaisant viso jų atsargumo, įtvirtina radikalią „antropologinio skirtumo“ formą. Bet 1) kaip gali būti pagrįstas skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno? 2) kokias etines išdavas jis sukelia? ir 3) ar jis išties išvengia gyvūno antropomorfizacijos?

Pradėti reikia nuo to, kad antropologinio skirtumo, kaip bedugnės, negalėtume pagrįsti remdamiesi mokslinėmis žiniomis. Skirtumas tarp žmogaus ir kai kurių žinduolių, ypač beždžionių, žvelgiant iš mokslinės perspektyvos, nėra žymus. Jei šį skirtumą ir atrastume, jis bus kiekybinės, o ne kokybinės prigimties.

Ar šį skirtumą galėtume grįsti kasdienėmis patirtimis ar intuicijomis? Kasdienybėje daugelis mūsų susiduria su gyvūnais. Mes dažnai atliekame veiksmus su tais pačiais objektais, dažnai stebime tuos pačius objektus. Toje pačioje aplinkoje ir mums, ir gyvūnams būna šalta arba karšta. Tai neatrodo problemiška. Kartais mes patikime gyvūnams atlikti tam tikras funkcijas,

pavyzdžiui, regėti ir vesti neregius. Kitaip tariant, kasdieniuose susidūrimuose su gyvūnais mes pripažįstame, kad ir kokio lygmens, intersubjektyvumą. Net ir pats Derrida, pripažindamas, jog svarbiausias klausimas yra „ar gyvūnui skauda?“, turi pripažinti ne tik tai, kad tiek gyvūnas, tiek žmogus gali būti panašių fiziologinių būklių, bet ir panašiai patirti tas būkles, arba kvalijas, kaip pasakytų analitiniai filosofai. Jei skausmas yra svarbu, Derrida turi pripažinti, jog tiek gyvūnas, tiek žmogus panašiai jį patiria. Šie argumentai, regis, žmogų ir gyvūną verčia suprasti veikiau kaip panašius nei kad skirtingus.

Netgi sutikus, kad gyvūnui išlaiko neredukuojamos kitybės momentą ir niekuomet nėra „iki galo“ pažinūs (kaip ir žmonės), kad jie yra radikaliai Kiti, ar negalėtume klausti, ar vieni radikaliai Kiti nėra radikaliau Kiti? Sekdami Kantoru, matematiku, parodžiusiu, kad egzistuoja didesnės ir mažesnės begalybės, galėtume klausti, ar katės, ypač katės, augančios mano namuose, absoliuti kitybė nėra mažesnė nei driežo, išlikdama absoliuti? Ar uodas nėra labiau radikaliai kitas nei radikaliai kitas šuo? Kasdienės patirtys ir intuicijos, rodos, veikiau grindžia mūsų ir gyvūnų panašumą, arba kiekybinį, o ne kokybinį skirtumą.

Skirtumo ir kitybės sąvokos filosofiniame diskurse pasirodė kaip reakcija į XX amžiaus istorines pamokas, ypač dviejų pasaulinių karų, fašizmo ir holokausto, rasizmo ir t. t. Šios sąvokos nukreiptos prieš filosofinę tradiciją, neapsaugojusią nuo šių tragedijų ir įgaunančią Apšvietos, tapatybės, vienio filosofijų vardus. Bet ar šios sąvokos gali būti produktyviai perkeltos į diskursą apie gyvūną? Manau, kad egzistuoja ir etinės priežastys, dėl kurių kitybės ir skirtumo dis-

kursas nėra tinkamas kalbant apie skirtumą tarp žmogaus ir gyvūno. Kai kalbame apie gyvūnus, jų panašumo lygmuo lemia tai, ar juos matome kaip gintinus, turinčius teises, ar net neskriaustinus. Daug lengviau nužudyti uodą nei tiesiog trenkti šuniui. Taigi, kalbant apie elgesį su gyvūnais, bedugnės akcentavimas, rodos, etiškai nepasiteisina.

Galop, ar skirtumo sąvoka padeda išvengti gyvūnų antropomorfizacijos? Mano atsakymas – ne. Visi negatyvūs gyvūno apibrėžimai, atliekami per skirtumo ar stokos prizmę, gali atrodyti kaip nusakymai, atsisakantys priskirti gyvūnui žmogiškasias savybes. Gyvūnui nekalba, nemąsto, neplanuoja, nėra laikiški ir t. t. tokia prasme, kokia yra žmogus. Visgi tai ne kas kita, kaip sofistikuotesnė antropomorfizacijos forma. Juk negatyviai nubrėžtos savybės yra ne kas kita, kaip žmogaus sampratos ribos. Taip žmogaus samprata ir toliau visiškai nulemia gyvūno sampratą, tik ne pozityviai, o kaip žmogaus sampratos ribą, jos kitą.

Trimis straipsnyje pateiktais produktyvumo kriterijais gyvūno klausimo svarstymas skirtumo tarp žmogaus ir gyvūno perspektyvoje neatrodo produktyvus. Atmetus „antropologinio skirtumo“ perspektyvą, reikia pateikti alternatyvą. Todėl dabar pereisime prie Malabou ne-skirtumo pozicijos, grindžiamos epigenetine Hegelio *Enciklopedijos* interpretacija.

Habitus turintis gyvūnas: Malabou ir ne-skirtumas

Iš pirmo žvilgsnio Malabou Hegelio interpretacija turėtų puikiai tilpti į antropologinio skirtumo schemas rėmus. Knygos *Hegelio ateitis* (Malabou 2005) skyrius, kuriame aptariamas žmogaus ir gyvūno

skirtumas, pavadintas „Hegelis apie žmogų: formuojant antrąją prigimtį“. Čia Malabou interpretuoja Hegelio *Enciklopedijos* skyrių „Antropologija“, kuriame Hegelis, savo ruožtu, seka Aristoteliu. Visgi Malabou žingsnis po žingsnio kiekvienam mano aptartam antropologinio skirtumo momentui siekia priešpriešinti *ne-skirtumą* tarp žmogaus ir gyvūno. Sakydami *ne-skirtumą*, nužymime Malabou strategiją – ne teigti žmogaus ir gyvūno tapatumą, bet ieškoti skirtumo ir niekaip jo nerasti, nuolatos parodyti, kad tai, kas laikoma žmogui savu, *eigen*, nėra tik žmogiška. Ji *ne-skirtumiška* ir kita prasme: nesunku pastebėti, kad Malabou gyvūno klausimo aptartis, tai, į ką ji kreipia dėmesį ir akcentuoja, yra nulemta filosofinės gyvūno aptarties tradicijos. Šios dvi pastabos parodo, kad Malabou nėra tiesiog nuo gyvūno pradedanti biofilosofė. Ji veikiau jau nuolatos turi omenyje skirtumą, kurį aptarėme pirmosiose straipsnio dalyse, ir stengiasi jį paneigti. Trimis svarbiausiomis Malabou filosofemomis gyvūno klausimo sprendimu laikau *habitus*, pasaulį ir *voir venir*.

Pradėkime nuo *habitus*, kad parodytume, kaip per jį siejasi gyvūnas ir žmogus. Žodis *habitus* turi labai platų reikšmių spektrą. Etimologiškai jo reikšmė susijusi su veiksmažodžiu gyventi, *habere*. Pats Hegelis vartoja žodį *Gewohnheit*, taip pat turintį šaknį *wohn-*. Vertėjas į lietuvių kalbą čia susiduria su neišsprendžiama problema: jis negali versti jo žodžiu „įprotis“, nes tada jis praranda ryšį su šaknimi *gyv-*, bet negali versti *habitus* išraiška „gyvenimo būdas“, nes ji turi daug nereikalingų konotacijų populiariojoje kultūroje (pvz., gyvenimo būdo žurnalai). Todėl šiame straipsnyje bus vartojamas lotyniškasis *habitus*.

Gyvūnų stebėjimas atskleidžia, kad skirtingi tos pačios rūšies gyvūnai išsiugdo skirtingus būdus veikti aplinkoje ir į ją reaguoti. Šie veikimo modeliai atsiranda ir atsikartoja dėl nuolatinio tokio paties veiksmo kartojimo. Tai pirmoji žodžio *habitus* reikšmė – nuolatinis veiksmų kartojimas išugdo įpročius. Šis mechanizmas padeda prisitaikyti prie aplinkos, jį, anot Hegelio, turi net augalai. Malabou cituoja Hegelį, pabrėždama, kad *habitus* gali būti suvoktas kaip „bendras biologinės ir net fizikinės adaptacijos reiškinys, pasižymintis tuo, kad būtybė, kartą patyrusi kokią nors modifikaciją, ją išlaiko, ir net jei veiksmas [sukėlę modifikaciją – R. B.] bus kartojami ar tęsiami, jie nesukels tokios modifikacijos kaip pirmoji“ (Malabou 2005: 58). „Hegeliui adaptacija ir autodiferenciacija yra reiškiniai, aptinkami dar augalų karalijoje“ (Malabou 2005: 58).

Nuolatinis veiksmų kartojimas, susiduriant su panašiomis aplinkybėmis, sukuria organizmo tęstinumo išpūdį. *Habitus* Hegeliui yra dar vienas, o galbūt netgi alternatyvus, organizmo tapatybės santykiyje su savimi mechanizmas, primenantis Kanto transcendentalinės apercepcijos vienumą. Malabou cituoja Hegelio *Enciklopediją*: „*Habitus*, kaip ir atmintis, yra sudėtingas mentalinės organizacijos taškas; *habitus* yra savęs-jautimo mechanizmas, kaip atmintis yra protingumo mechanizmas“ (Hegel, cit. iš Malabou 2005: 24). Mano *habitus* tęstinumas, tai, kad aš veikiu ir reaguju panašiais būdais, suteikia man pojūtį, kad aš tęsiuosi laike, išlikdamas tas pats. *Habitus* yra *Mechanismus des Selbstgefühls*, savęs jutimo mechanizmas.

Veikdami iš įpročio, mes veikiame pusiau automatiškai, o tai padeda organizmui

atsiriboti nuo šios situacijos betarpiškumo, visiško panirimo į ją. Tai galioja tiek veiksmams, kuriuos gyvūnas atlieka, tiek jo išgyvenamiems pojūčiams: „Hegelis pabrėžia, kad išpūdžiai praranda savo galią, jei jie yra nuolatos kartojami. Veikiant *habitus*, „betarpiškas jausmas yra laikomas nesvarbiu“. Iš to kyla galia „užsigrūdinti prieš išorinius jutimus“. Troškimai ir impulsai yra „užslopinti jų išpildymo *habitus*“ (Malabou 2005: 32). Šis atsiribojimas nuo situacijos gyvūnui kartu leidžia atsiriboti nuo savo poreikių betarpiškumo arba, kitaip tariant, nuo troškimų ir instinktų valdžios. Todėl, atbunkant pojūčių keliamam išpūdžiui, koreliatyviai didėja gebėjimas spręsti ir skirti. „Pavyzdžiui, kuo labiau gyvūnas išsivysto ir tampa stipresnis, tuo geriau jis geba rasti vietų, kuriose yra vandens. Gyvūnas suvokia vandens būtinybę per ženklus, kurie skiriasi nuo tų, kurie įspėja ištroškusį gyvūną apie jo reikmes“ (Malabou 2005: 69). *Habitus* vaidmuo yra esminis ir žmogaus sąmonėje. Jei kiekvieną akimirką nevyktų tūkstančių pasyvių sintezių, o visas jas turėtume atlikti sąmoningai, mes paprasčiausiai neturėtume nei laiko, nei išteklių suvokti save. Sąmonė tebūtų nuolatinis triukšmas.

Akcentuodama *habitus* sukuriama gebėjimą atsiriboti nuo veiksmų betarpiškumo, Malabou kartu brėžia reikšmingas paraleles su *Dvasios fenomenologija*, kurioje gebėjimas atsiriboti nuo troškimų betarpiškumo yra pasiekiamas tik pono–vergo dialektikoje. Jei, analogiškai, *habitus* padedamas, įgydamas *selbst* išpūdį, gyvūnas gali suspenduoti savo troškimus ir impulsus, tam tikru lygmeniu atsiriboti nuo aplinkos betarpiškumo, jo santykiyje su savimi turi atsirasti neigimas. *Habitus* turi leisti gyvūnui paneigti jo troškimus ir instinktus. Žinoma,

Malabou neteigia, kad tarp žmogaus santykio su savimi ir gyvūno santykio su savimi nėra skirtumo, bet skirtumas veikia jau kiekybinis, žmogaus santykis su savimi nėra jo išskirtinė esmė, jo *propre*.

Hegelis atkreipia dėmesį ir į kitą dažnai į filosofų akiratį nepapuošančią detalę. Gyvūnai suka lizdus ir rausia guolius, kitaip tariant, jie kuria užuovėjas. Kalbėdamas apie gyvūnų gyvenimą, Hegelis kalba apie *Bildungstrieb* ir net apie *Kunsttrieb*. „Pažodžiui šios išraiškos reiškia „formuojantį instinktą“ ir „artistinį instinktą“. [...] Kas turima omenyje? Tai, kad, „vartodamas tai, ko jam reikia, naudojamas medžiagas pasistatyti pastogei ar olai, gyvūnas naudoja tik tiek medžiagų, kiek yra būtina, taip palikdamas pasaulį jo būtyje, nesunaikindamas jo visiškai. Gyvūnas leidžia savo aplinkai išlikti, o tai išsyk paverčia šią aplinką „pasauliu“: kažkuo vieningu, erdve, pertvarkyta būti patogiai“ (Malabou 2005: 62–63). Akivaizdu, kad Malabou vartoja žodį „pasaulis“, polemizuodama su Heideggeriu. Bet į ką konkrečiai Heideggerio pasaulio sampratoje nutaikyta Malabou polemika? Kaip matyti iš citatos, pasaulis čia nenurodo bet kokio esinio apskritai atverties būdo. Atverties tema apskritai tiesiogiai nepasirodo Malabou atliekamoje Hegelio interpretacijoje. Veikia jau Malabou siekia parodyti, kad pasaulis gyvūnui yra visuma, *kosmas*, kuriame skleidžiasi bet kokia gyvūno veikla. Pasaulis jam ne stebimas objektas ar vieta, kurią jis keistų – gyvūno santykis su pasauliu plastiškas, jis formuoja pasaulį bei yra jo formuojamas. Nėra esminio skirtumo tarp *Dasein* „būties-pasaulyje“, aptartos *Būtyje ir laike*, ir gyvūno buvimo pasaulyje, kurį aptaria Malabou. Žmogus ir gyvūnas radikaliai nesiskiria ir šiuo aspektu. Taip

parodoma trečioji prasmė, kuria gyvūnas ir žmogus nesiskiria.

Habitus padeda gyvūnui savo mentalinėje ir fiziologinėje sandaroje fiksuoti praeities įvykius (nuolat kartodamas tuos pačius veiksmus, gyvūnas lavina kūno judesius, raumenų jėgą ir t. t.) bei numatyti įvykius, su kuriais jis susidurs ateityje. Taigi, gyvūne galime atpažinti pradinę *voir venir* formą (Malabou 2005: 63). Malabou čia naudoja savo pačios sukurtą išraišką *voir venir*, reiškiančią tiek gebėjimą anticipuoti ateitį, gebėjimą ją numanyti, tiek būti užkluptam ateities, negalėti jos numatyti. Čia atsiskleidžia *voir venir* ir *habitus* ryšys: veikimo įpročiai veikia pusiau automatiškai susidūrus su įprasta arba mažiau įprasta situacija. Šių įpročių prasmė ir yra gebėjimas veikti ateityje: *habitus*, sukurdamas *selbst* įspūdį, atveria gyvūnui temporalumą, nukreiptą į ateitį. Antra vertus, kadangi *habitus* kyla iš daugybės veiksmo pakartojimų (*Wiederholungen*), neįmanoma pasakyti, kada jis susiformavo (Malabou 2005: 55). Taigi, praeitis suformuoja *habitus*, kuris nukreipia gyvūną į ateitį – gyvūnas niekada nėra tiesiog dabarties ir esaties būtybė. Kalbant Heideggerio kalba, gyvūnas yra ekstatiškas.

Tai, kad gyvūnai turi *habitus*, geba atsiriti nuo betarpiškumo, gyvena pasaulyje ir turi elementarią laikiškumo formą, leidžia Malabou daryti išvadą: žmogus pasirodo kaip išverstas gyvūno pamušalas, o ne jo priešybė (Malabou 2005: 26). Tarp žmonių ir gyvūnų yra *ne-skirtumas*.

Filosofas ir mokslininkas, žvelgiantys į gyvūną

Atmetus „antropologinio skirtumo“ perspektyvą ir priešpriešinus jai alternatyvą,

galima pažvelgti, kaip visas straipsnio svarstymas atrodo platesniame žmogiškosios žinijos kontekste. Šis straipsnio skyrius yra *post scriptum*, kuriame siekiama parodyti ne anti-scientistinę klausimo apie gyvūną kontinentinėje filosofijoje pusę. Gyvūno klausimas šiuolaikiniame moksle priklauso biologijos domeniui, todėl, kalbėdami apie gyvūną, filosofai atsigręžia į ją. Heideggeris rėmėsi biologo Jakobo von Uexküllio darbais. Savo vėlesnėse paskaitose Malabou taip pat atsigręžia į biologiją. Ar šis atsigręžimas gali ką nors pasakyti apie jos Hegelio filosofijos interpretaciją?

Prieš pereidami prie Malabou, turime pasakyti, kad vienintelis į biologiją dėmesio nekreipiantis filosofas jau aptartoje kompanijoje yra Derrida. Kaip savo paskaitose, skirtose biopolitikai, teigia Malabou, biologija niekada netampa dekonstrukcijos tyrimo objektu ir savotiškai išlieka mokslas, kuris nėra vertas dekonstrukcijos². Dekonstrukcija traktuoja biologiją kaip mokslą, neturintį gerosios pusės, kurią dekonstrukcinė operacija galėtų atidengti. Šia prasme ji yra išimtis. Įdomu ir tai, jog, dirbdamas su gyvūno–žmogaus opozicija, Derrida neatlieka to, kas tradiciškai yra suvokiama kaip dekonstrukcija. Rašto–šnekos, esaties–nesaties ir kitų opozicijų dekonstravimo atveju buvo stengiamasi parodyti, kad neįmanoma griežtai išlaikyti skirčių tarp opozicijos narių, o pirmąkartu laikytas opozicijos narys neįmanomas be antro nario (suplemento logika). Nieko panašaus nenuitinka Derrida kalbant apie gyvūną ir žmogų, net atvirakščiai, visiškai kitokiu pa-

² Paskaitos buvo skaitytos *The European Graduate School* 2012 metais. Prieiga per internetą: <https://www.youtube.com/watch?v=zDf0m5UqC4o> [žiūrėta 2016-04-14].

grindu ir motyvacija bedugnė tarp žmogaus ir gyvūno yra dar kartą patvirtinama.

Grįžkime prie Malabou. Jos atogrąžą į biologiją bei Hegelio filosofijos interpretaciją sieja plastiškumo sąvoka. Plastiškumas yra formos įgavimo ir formos suteikimo procesas. Plastiškumas taip pat gali reikšti sprogimą, griovimą, kaip plastinių sprogmenų atveju. Anot Malabou, *habitus* yra plastiška operacija: „*Habitus* [...] yra tikras plastiškumas“ (Malabou 2005: 27). Savo vėlyvesniuose darbuose, pavyzdžiui, „Ką daryti su mūsų smegenimis?“, ji kalba apie smegenų plastiškumą. Visgi perėjimas tarp Hegelio *ateityje* aptariamo plastiškumo ir *habitus* ar smegenų plastiškumo nėra neproblemiškas. Knygoje *Hegelio ateitis* Malabou visų pirma kalba apie noetinį plastiškumą ir kartu pripažįsta, kad plastiškumo sąvoka toli gražu nėra užbaigta, o ją dar tik reikia sukurti. Plačiau apie plastiškumo sąvoką ir tai, kaip ir kieno sąskaita noetinis plastiškumas perkeliamas į smegenų (neuroplastiškumas) ar gyvūno lygmenį, bei tai, kaip galimas materialistinis plastiškumo sąvokos skaitymas³, rašo Rita Šerpytytė (Šerpytytė 2015).

Visgi plastiškumo sąvoka, tiek kalbant apie *habitus*, tiek apie smegenų plastiškumą, yra susijusi su epigenetika. Epigenetika yra jauna disciplina, tyrinėjanti genų raišką. Epigenetinės revoliucijos esmė yra tyrimas to, kaip fenotipas gali keistis organizmui patiriant aplinkos įtaką, nesikeičiant genomui. (Pavyzdžiui, Trygve Tollefbolas epigenetiką apibrėžia kaip tyrimą „pavel-

dimų fenotipo pokyčių dėl procesų, kurie kyla nepriklausomai nuo pirminės DNR sekos“ (Tollefbol 2010: 1).) Epigenetika tiria, kaip genai gali būti „išjungiami“ arba „įjungiami“, arba kaip genų raiška gali būti skatinama ar slopinama, priklausomai nuo aplinkos. Stiprių fenotipo, t. y. išvaizdos, gabumų ir polinkių, pokyčių gali įvykti dėl epigenetinių vyksmų, visiškai nesikeičiant genomui. Su šiais atradimais susijęs ir grįžęs susidomėjimas iki Charleso Darwino gyvenusiu prancūzų biologu Jeanu Baptiste'u Lamarcku. Lamarckas, priešingai Darwinui, teigė, kad svarbių gyvūno fenotipo pokyčių gali įvykti per jo gyvenimą, gyvūnui prisitaikant prie aplinkos, arba, kalbant Malabou kalba, įgyjant *habitus*. Šie pakitimai netgi gali būti perduoti palikuonims, nors gyvūno DNR kodas nesikeis.

Nesunku pastebėti, kad epigenetikoje svarbų vaidmenį vaidina tai, ką mes šiame straipsnyje vadiname *habitus*. Dažna ir reguliari organizmo interakcija su aplinka ir veiksmų kartojimas įtvirtina ar išjungia tam tikrų genų raišką. Tiek Malabou Hegelio interpretacijoje, tiek epigenetikoje atsitiktiniai dalykai, visų pirma adaptacija prie aplinkos, jos poveikis, nuolat kartojami veiklos modeliai tampa esminiais ir apibrėžiančiais organizmą. Todėl Malabou Hegelio interpretaciją, kurios dėmesio centre atsiduria *habitus*, galima vadinti epigenetine. Turint tai omenyje, galima matyti, kaip plačiai gali būti taikoma plastiškumo sąvoka. Tiek Hegelio spekuliatyvosios filosofijos, tiek epigenetikos ir smegenų plastiškumo tyrimais Malabou bando atverti panašią logiką – plastiškumą. Šia prasme tampa aišku, kas turima omenyje, teigiant, kad plastiškumas yra mūsų laikų motorinė schema (Malabou 2010: 61).

³ Tai, vėlgi, pačios Malabou paskaitų tema. Prieiga per internetą: <https://www.youtube.com/watch?v=SuWFbQjhLp0> [žiūrėta 2016-04-14].

Literatūra

Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Transl. by D. Willis. New York: Fordham University Press.

Deleuze, G. 1994. *Difference and Repetition*. Transl. by P. Patton. New York: Columbia University Press.

Gutauskas, M. 2014. Filosofas ir gyvūnas: Nietzsche, Heideggeris, Derrida, *Problemos* 86: 68–82.

Heidegger, M. 1989. Laiškas apie humanizimą. Vertė A. Šliogeris, in B. Kuzmickas (sud.). *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis: 224–260.

Heidegger, M. 2008. *Being and Time*. Transl. by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper Collins Publishers.

Heidegger, M. 2000. *Introduction to Metaphysics*. Transl. by G. Fried and R. Polt. London: Yale University Press.

Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29–30. Frankfurt am Main: Klostermann.

Malabou, C. 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Transl. by L. Doring. Oxfordshire: Routledge.

Malabou, C. 2010. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Transl. by C. Stread. New York: Columbia University Press.

Tollefsbol, T. (Ed.). 2010. *Handbook of Epigenetics: The New Molecular and Medical genetics*. Amsterdam: Academic Press.

Šerpytytė, R. 2015. Ontologija ir nihilizmas: Hegelio scena ir užkulisiai, in T. Sodeika, R. Šerpytytė, D. Bacevičiūtė *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Žukauskaitė, A. 2013. Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze'as, *Problemos*, 84: 84–98.

Žukauskaitė, A. 2014. Kas yra biopolitikos subjektas? Filosofija, humanizmas ir gyvūniškumas, *Problemos*, 86: 7–22.

THE PROBLEM OF AN ANIMAL IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY: TOWARD THE WITHDRAWAL OF THE DIFFERENCE BETWEEN HUMAN AND ANIMAL

Ruslanas Baranovas

Summary

In this article, the problem of an animal in contemporary philosophy is analyzed, while researching the productivity of the philosophical term of the difference between human and animal. In this article, three criteria of animal research are discussed: (1) the ability to say something positive about an animal, (2) the non-anthropologic discussion about an animal and (3) the ethical consequences of thinking about an animal. I state that the difference between human and animal is not the most productive strategy of working with the question regarding animals. In this article, Martin Heidegger's and Jacques Derrida's accounts of animals are overviewed and criticized. A more productive view of Catherine Malabou is put forward. In the end of the article, it is showed how the position of Malabou, based on her interpretation of Hegel, opens up the epigenetic side of Georg Hegel's philosophy itself.

Keywords: animal, difference, non-difference, Heidegger, Derrida, Malabou, Hegel.