



PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

29 | 112-113 | June 2020



EO IPSO



Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2020



EO IPSO

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

| | |
|---|-----|
| Bence Peter Marosan Edmund Husserl's Constructive Phenomenology in the C-Manuscripts and Other Late Research Manuscripts <i>Konstruktivna fenomenologija v C-rokopisih in drugih poznih raziskovalnih rokopisih Edmunda Husserla</i> | 5 |
| Christian Ivanoff-Sabogal Die Mehrdeutigkeit der „formalen Anzeige“ im hindeutenden Blick auf Sein und Zeit <i>Mnogopomenskost »formalne naznake« s pogledom proti Biti in času</i> | 25 |
| Virgilio Cesarone Metaphysics and Death in Eugen Fink's Thought <i>Metafizika in smrt v misli Eugena Finka</i> | 53 |
| Daniel Ross The End of the Metaphysics of Being and the Beginning of the Metacosmics of Entropy <i>Konec metafizike biti in začetek metakozmike entropije</i> | 73 |
| Rok Svetlič Pojmovanje biti pri K. Marxu. Spodletlost Marxove kritike Hegla <i>Conceptualization of Being in K. Marx. The Failure of Marx's Critique of Hegel</i> | 101 |
| Fabio Polidori Med človeškim in živalskim <i>Between the Human and the Animal</i> | 127 |
| Patrick M. Whitehead Neuroscience Cannot Reach Existence. A Heideggerian Critique of Neuropsychology <i>Nevroznanost ne zmore doseči eksistence. Heideggrovska kritika nevropsihologije</i> | 159 |
| Zmago Švajncer Vrečko Dismorfna telesna motnja v fenomenologiji, estetiki in psihiatriji <i>Body Dysmorphic Disorder in Phenomenology, Aesthetics, and Psychiatry</i> | 177 |
| Mirt Komel “Less Than Touching.” Nancy's Philosophy of Touch from Corpus to Noli me tangere <i>»Manj kot dotik«. Nancyjeva filozofija dotika od Corpus do Noli me tangere</i> | 203 |



Marijan Krivak
What is Aura? 221
Kaj je avra?

Jonas Miklavčič
Med kadrom in montažo. Koncept časa v filmski teoriji in praksi Andreja Tarkovskega 249
Between Shot and Montage. The Concept of Time in Film Theory and Practice of Andrei Tarkovsky

Polona Tratnik
Anthropocentric and Non-Anthropocentric Perspectives of *Proteus Anguinus*, *Axolotl*, *Vampyroteuthis Infernalis*, and their Environmental Systems 271
Antropocentrični in neantropocentrični pogledi na Proteusa anguinusa, akсолотла, Vampyroteuthis infernalis in na njihove okolijske sisteme

Timotej Prosen
Posthumanistična znanost. Husserl, Sellars, moderno naravoslovje in koncept človeka 289
Posthuman Science. Husserl, Sellars, modern natural science, and the concept of man

REVIEWS | RECENZIJE

Marijan Krivak: **Filozofija otpora** (*Tonči Valentič*) 319

Žarko Paić: **Neoliberalism, Oligarchy and Politics of the Event: At the Edge of Chaos** (*Tonči Valentič*) 323

Paulina Sosnowska: **Hannah Arendt and Martin Heidegger. Philosophy, Modernity, and Education** (*Andrej Božič*) 329

CONVERSATION | RAZGOVOR

Małgorzata Hołda
The Welcoming Gesture of Hermeneutics. In Conversation with Andrzej Wierciński's *Existencia Hermeneutica* 335
Gostoljubna gesta hermenevtike. V razgovoru s knjigo Existencia Hermeneutica Andrzeja Wiercińskiego



IN MEMORIAM

| | |
|---|-----|
| Mario Kopic Emanuele Severino (1929–2020) | 369 |
| <i>Manuscript Submission Guidelines</i> | 373 |
| <i>Navodila za pripravo rokopisa</i> | 377 |



Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI29.2020.112-113.6
UDC: 17

MED ČLOVEŠKIM IN ŽIVALSKIM

Fabio POLIDORI

Univerza v Trstu, Oddelek za humanistične študije, Via del Lazzaretto
Vecchio, 8, 34123 Trieste TS, Italija

polidori@units.it

Povzetek

Avtor prispevka se uvodoma sklicuje na odgovor Umberta Eca na vprašanje: »Zakaj filozofija?«, ki meri na razliko med človeškim in živalskim. Opirajoč se na Heideggrova predavanja z naslovom *Temeljni pojmi metafizike: svet – končnost – samota*, v katerih je zastavljeno vprašanje: »Kaj je svet?«, na katerega odgovorjajo slovite tri teze o »brez-svetnem« kamnu, o živali, ki naj bi bila »osiromašena sveta«, in o človeku kot »stvaritelju sveta«, avtor poda natančno analizo, pospremljeno s kritičnim premislekom, v

fabio polidori



obrambo Heideggrovega stališča pred kritiko »antropocentrizma« in »kartezijanstva«, s katero prednjači Derrida. V sklepnem delu je razmerje med človeškim in živalskim posodobljeno s pomočjo Nancyjevega pojmovanja etike in odgovornosti.

Ključne besede: človeško, živalsko, etika, odgovornost, Heidegger, Derrida.

Between the Human and the Animal

Abstract

The author of the contribution begins with Umberto Eco's answer to the question: "Why philosophy?" which points to the distinction between human and animal. Based on Heidegger's lectures entitled *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, where the question: "What is world?" is answered through the famous three theses about the "world-less-ness" of the stone, of the animal as being "poor-of-world," and of the human being as the "creator of world," the author gives a detailed analysis, accompanied with a critical reflection in defense of Heidegger's position against Derrida's critique of "anthropocentrism" and "Cartesianism." In the final part, the author connects the conception of human-animal with the contemporary issue of ethics and responsibility with the aid of Nancy's philosophy.

Keywords: human, animal, ethics, responsibility, Heidegger, Derrida.

Knjiga izpred nekaj let – prvi del dela z naslovom *Filozofija in njene zgodbe. Antika in srednji vek*, v kateri različni avtorji predlagajo teme, dogodke, osebnosti, ki tvorijo filozofijo in njene zgodbe – se začne na neobičajen način z besedilom enega izmed urednikov. V tem primeru gre za Umberta Eca, ki ga je pri uredniškem podvigu spremljal Riccardo Fedriga, uvod, za katerega gre, pa lahko vzamemo kot premiso celotnega dela, saj se razteza čez vrsto drugače označenih strani, brez dodatne specifikacije, spisan je v lahkotnem slogu, ki naj predstavi sicer specialistično delo kar najširšemu krogu bralcev. Skratka, Eco v tekst nosi naslov »Zakaj filozofija?«, konča pa se s stavkom, ki odgovarja na to začetno vprašanje: »Zato ker sta mišljenje in filozofsko mišljenje tisto, kar ljudi razločuje od živali.« (Eco in Fedriga 2014, xvi)

Stavek vsebuje izjemno bogastvo, pri čemer ga emfatično poudarja in poganja tista tonaliteta imperativa, s katero podrejena propozicija, v tem primeru kavzalna, sama zmora držati pokonci celotno periodo (ali psevdoperiodo) – in to brez pomoči kakršnekoli glavne propozicije, ki v tem primeru umanjka. Ne bi bilo niti leno niti nekoristno poskusiti prehoditi vse poti množstva implikacij, da bi izostrili kaj, v omenjenem stavku, sploh pomeni misliti (kar lahko seveda razumemo kot filozofsko vprašanje – ali vsaj eno izmed filozofskih vprašanj – par excellence): kaj je razlika med mišljenjem in filozofskim mišljenjem? Ali ne bi bilo dovolj zgolj mišljenje, da bi razlikovali ljudi od živali? Mar je razlika med ljudmi in živalmi tista, ki utemeljuje filozofijo? Se je potrebno ukvarjati s filozofijo, da ne bi ostali živali? Ali je ta distinkcija obenem diskriminacija? O kakšni razliki govorimo? V stopnji? V naravi? Mar zadostuje že gola prisotnost filozofske misli za vzpostavitev razlike, ali pa je nemara potrebno, da takšna misel vendarle premisli samo to razliko (in jo v tem smislu vzpostavi, zatrdi, poglobi)?

Vsekakor, vsem tem vprašanjem bi lahko dodali še druga, odvisno pač od perspektive (antropološke, zoološke, religiozne itd.), s katere bi artikulirali prevpraševanje samega vprašanja. Tisto, ob čemer se bom sam zaustavil – še zlasti v luči tega, kar od vprašanja ostaja še vedno relevantno in utemeljujoče –, je vprašanje razlike med človekom in živaljo (oziroma med ljudmi in živalmi), pri čemer se bom poskušal ogniti vnaprejšnji predpostavljeneosti tega vprašanja, predvsem pa pogledati, na kakšen način bi ga sploh bilo mogoče postaviti.

I.

Skoraj po nujnosti stvari same se začetna točka naše razprave nahaja v predavanjih, ki jih je imel Martin Heidegger v zimskem semestru 1929/30 z naslovom *Temeljni pojmi metafizike. Svet – končnost – samota* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), v katerih se razgrne, sicer na precej zaprt način, diskusija o mnoštvu različnih vidikov, na podlagi katerih bi bilo mogoče začrtati razliko med živaljo in človekom. In že na začetku velja pripomniti, da golo dejstvo mnoštva vidikov (Heidegger se z vsemi sooči z natančnimi argumentacijami) napeljuje k temu, da bi lahko sama ta distinkcija – singularna, absolutna, utemeljujoča – bila nekaj precej problematičnega v svoji singularnosti. In prav to je, vsaj po mojem mnenju, nekaj, kar ne nasprotuje tistemu, kar se prav tako lahko izpelje iz Heideggrovega teksta, ki, kot je znano, načena vprašanje živali začeni z nujnostjo odgovarjanja na vprašanje: »Kaj je svet?« (Heidegger 1983, 261), s čimer formulira tri slovite »teze«: 1. kamen (materialno-bivajoče) je brez sveta; 2. žival je osiromašena sveta; 3. človek je stvaritelj sveta (Heidegger 1983, 263). Mislim, da je dovolj dobro poznan izid te velike rekonstrukcije razlike – katere intrinzična filozofska težava sestoji natanko iz tega, da je v neposrednem, tj. v t. i. »občem razumu«, lahko zlahka razumljena skozi primerjavo na videz nezamenljivih elementov –, ki jo konec koncev začrta sam Heidegger, toda na takšen način, da se odpre cela vrsta nadaljnjih obravnavanj in kritičnih obdelav, kakršnih se loti, kot bomo videli, predvsem Jacques Derrida. Takšen izid je mogoče izpeljati prav iz zaključnih stavkov paragrafov, v katerih se razpravlja o drugi tezi, ki govori o živali kot osiromašeni sveta: »osiromašenost sveta« naj bi podčrtalo »izvzetje možnosti manifestacije bivajočega« (Heidegger 1983, 390); osiromašenost živalskega sveta naj bi, z drugimi besedami, potemtakem sestajala iz dejstva, da »žival ima dostop do ... in sicer kot nečesa, kar dejansko je – toda *samo mi* smo zmožni eksperimentirati in manifestirati *kot bivajoči*.« (Heidegger 1983, 396) V tem smislu naj bi žival bila povsem odtegnjena dostopu do manifestiranja, do bivajočega *kot bivajočega*; toda zaradi tega še nismo, nadaljuje Heidegger, razumeli tega, kar se nanaša na živalskost, in če hočemo nadaljevati po tej interpretativni liniji, »takšna karakterizacija živalskosti skozi osiromašenost sveta ni genuina, saj niti ni izpeljana iz same živalskosti niti ne ostane v njenem



okviru, pač pa je izpeljana iz primerjave s človekom. Namreč, zgolj s človeške perspektive se žival kaže osiromašena sveta« (Heidegger 1983, 394), in »naša teza ,žival je osiromašena sveta' ostaja torej daleč od tega, da bi bila (ena ali edina) temeljna metafizična propozicija bistva živalskosti« (Heidegger 1983, 394).

Oscilacije, za katere sem predočil zgolj majhen primer in ki jih Heidegger vtisne na linijo, ki razločuje ali naj bi razločevala žival in človeka, so, kot je znano, mnoge in takšne, da bodo še dolgo odzvanjale. Temu botrujeta, tako se mi zdi, predvsem dva razloga: prvi, ki je verjetno bolj nesporazum kot razlog, sestoji iz tega, da ne smemo pozabiti, da cilj te dolge poti za Heideggra sploh ni doseči bistveno določitev živali ali živalskosti, pač pa si pridobiti koncept, pojem »sveta«. Bistvena konstitucija živali in kamna skozi postavljene tri teze ni končni cilj, temveč je zgolj del določene strategije; nikakor ni namreč naključje, da se tisti del, ki je eksplicitno posvečen diskusiji teze »žival je osiromašena sveta«, v nadaljnjih paragrafih umakne diskusiji teze »človek je stvaritelj sveta«, ne da bi prišli do česa določenega, in sicer skoraj tako, kakor da bi teza obvisela v zraku: »Teza ,žival je osiromašena sveta' se mora [...] nadaljevati kot problem, s katerim se sedaj sicer ne moremo soočiti, bo pa vodila nadaljnje korake komparativnega opazovanja, torej avtentične ekspozicije problema sveta.« (Heidegger 1983, 396) Cilj torej že spočetka ni bil prevprašati živalskost ali celo odgovoriti na to vprašanje, pač pa je to bil pojem ali koncept »sveta« ter komparativna in potemtakem tudi instrumentalna funkcija dotične teze o »osiromašenosti sveta« ni nikoli umanjkala, kaj šele, da bi bila postavljena na laž. Drugi, s prvim povezan razlog, pa sestoji iz tega, da Heidegger, če natančno sledimo njegovi poti, ni nikoli poskusil zaustaviti oscilacije, kvečjemu nasprotno, nikoli se ni ustavil pri njenem legitimiranju, če ne celo amplificiranju. Drugače rečeno, nikoli se ni zastavil cilj, da bi se trasirala ena sama linija, skozi katero bi se lahko vzpostavilo eno in edino razliko, kakor se tudi ni nikoli eksplicitno izreklo v prid kakršnekoli takorekoč hierarhične umestitve živali v razmerju do človeka.

Vsaj kar se tiče prvega razloga ali vsaj kar zadeva nesporazum, ki bi ga branje Heideggrovega teksta lahko porodilo, mislim, da nadaljnja argumentacija ni potrebna, da bi se pokazalo, kako nerazumevanje ali celo premik tega, kar je cilj nekega diskurza, lahko izmaliči in proizvede predsodke glede analitske

vsebine samega diskurza. Primer: umestitev Heideggra kot avtorja *Biti in časa* v vrste filozofov, ki pripadajo historičnemu toku medvojnega eksistencializma zgolj zato, ker je v tej knjigi pač govoril o »eksistenci«, je tako zelo neumestna, da niso umanjale ne replike in celo ne polemike s strani Heideggra samega. Glede drugega razloga pa je vprašanje precej bolj delikatno: tako na ravni dejanske umestitve (in, če že hočete, »sodbe«), ki jo lahko ekstrapoliramo iz samih Heideggrovih tekstov o živalskosti, kakor tudi na ravni različnih načinov, s katerimi se je te tekste interpretiralo in se jim je, pogosto prehitro, dodeljevalo določene tonalitete.

In prav temu dvojemu se želim sedaj posvetiti.

Nobenega dvoma torej ni, da je možno ali celo neizbežno razločiti človeka od živali; še več, če se nekaj takega, kot je »človek«, daje mišljenju – v vseh možnih oblikah, tudi zgodovinskih, v katerih se je dajalo –, potem je to omogočeno pod predpostavko obstoja identitete, ki se logično izpeljuje iz pozicije ene ali več razlik. Že »ene ali več razlik« ni nekaj ravnodušnega v ekonomiji diskurza, ki si zadaja ravnovesno prehoditi oscilirajočo linijo, ki ji je (po vsej verjetnosti) usojeno ostati takšna, kakršna pač je, namreč, trasirajoča razliko: dejstvo, da je v tem Heideggrovem predavanju, kakor tudi v drugih tekstih, moč najti več kot eno diferencialno točko, bi moralo biti dovolj dober motiv za nadaljevanje naloge, ne pa za neko določeno omahovanje ali netočnost, ali teoretsko težavnost, četudi vpričo nedvomno neodpravljive kompleksnosti teksta. Tukaj bi se lahko poslužili prav določene možnosti pripisovati živali nekaj takšnega, kot je svet: na suhoparno vprašanje: »Ali ima žival svet ali ga nima?«, ki bi ga lahko zastavili Heideggru in ki ga on sam artikulira v svojih predavanjih, nikakor ni možno dati enoznačnega ali enostavnega odgovora (če je žival osiromašena sveta bi logika narekovala, da žival *ima* nek svet, čeprav osiromašenega). Vse pač zavisi od vidika, s katerega mislimo stvar samo, ne da bi obenem dopuščali prostor za relativizem. Če ga primerjamo z brezsvetnostjo kamna, potem žival nedvomno svet ima; od tod naprej pa, če ga primerjamo s človekom, se izkaže, da žival lahko tudi nima sveta; žival naj bi potemtakem imela in ne imela svet in naj ga ne bi imela, če bi se s »svetom« razumelo tisto, kar je lastno človeku. Kljub temu pa je osiromašena sveta: »v *žival* je vključen nek *imeti-svet* in nek *ne-imeti-svet*« (Heidegger 1983, 390), kakor potrjuje sam Heidegger v nekem pasusu, pri čemer dodaja, da protislovje sploh ne leži



na strani živali, temveč na strani pojma sveta, ki ni bil dovolj dobro določen. Šele od tistega trenutka dalje, ko bo svet določen v terminih »dostopnosti do bivajočega *kot takega*« (Heidegger 1983, 390), bo mogoče reči, da žival, ki »ima dostop do ... v smislu instinktivnega obnašanja [...] se prav zaradi tega *ne* nahaja na strani človeka, in *nima* sveta« (Heidegger 1983, 391).

Kljub temu da bi se ta distinkcija zdela – in v takšnih terminih tudi dejansko je – jasna, razlika vztrajno oscilira kot tisto, kar se ne sklada s celotnim diskurzom, namreč, kot – kakor se zdi, da sam Heidegger opaža – dejstvo pripisa nekaj ekskluzivno človeškega živali, ki naj tega sploh ne bi imela, ne da bi ji obenem lahko pripisali nič drugega ali drugačnega od »sveta«, po čemer bi jo lahko razlikovali od kamna. Onkraj dejstva, da se argumentacije, ki se vrtijo okoli navedenih »tez«, zdijo kot indici suhoparne, opozicijske razlike, gre predvsem za to, da izpostavimo, kako takšna razlika – nenehno v gibanju, kot smo videli, saj sili Heideggerja k njenemu »suspensu« – nikakor ne sme biti obravnavana kot razlika v stopnji. To se potrjuje v načinu, kako je Heidegger še malce poprej opredelil »osiromašenost«, termin, ki ga nikakor ne smemo razumeti kot nek »imeti manj« v razmerju do nekega »imeti več« (Heidegger 1983, 289–292), temveč pomeni siromaštvo neko *odvečnost* (Heidegger 1983, 291), pri čemer onkraj pozitivnega pomena »odvečnosti« slednjega ne gre razumeti kot kvaliteto v razmerju do kvantitete.

Če lahko potemtakem v prvem približku konstatiramo, da Heidegger razlike med živaljo in človekom ne postavlja v kvantitativnih terminih – če kaj, jo poskuša poglobiti v ekskluzivno *eksistencialnem* smislu oziroma na podlagi tega, kar opredeljuje kot »*bistveno opredelitev*« (1983, 275) –, potem bi bilo treba v tej smeri izključiti možnost, da gre za kontrast, ki bi temeljil na posestvu nečesa: jezika ali »kolikor«, na primer, ali pa palca roke v razmerju do šape, ali smrtnosti, kakor bi raznorazni »heideggrovski« primeri lahko nakazovali.¹

1 Glede razlike med roko in šapo glej, poleg predavanj 1929/30, npr., *Kaj se pravi misliti?*: »Z roko ima svoj namen. Roka po običajni predstavi spada k organizmu našega života. Toda bistva roke se nikdar ne da določiti kot prijemalni telesni organ ali ga iz njega pojasnjevati. Prijemalne organe ima npr. opica, nima pa roke. Roka je neskončno – to je z brezdajnostjo bistva – različna od vseh prijemalnih organov: tac, krempljev, lovka. Le bitje, ki govori, tj. misli, ima lahko roko in roko dovršuje v rokovanju z deli.« (Heidegger 2017, 21) Glede razmerja med smrtnostjo in jezikom glej: »Smrtniki so tisti, ki lahko izkusijo smrt kot smrt. Žival tega ne zmore. Žival

Skratka, ne gre za vprašanje »več-ali-manj«, niti za vprašanje kvantitete, niti za vprašanje stopnje; in posledično ne gre niti za vprašanje hierarhije. Dejansko se Heideggrova analiza, ki se drži na nivoju rigorozno esencialističnega prevpraševanja, nahaja povsem zunaj kakršnekoli biologicistične kontinuitete, zunaj kakršnekoli individualistične razlike, ki bi jo bilo mogoče izpeljati iz takšnega konteksta, v katerem bi bili različni vidiki preprosto vključeni.² Prav tako tudi ne gre za razliko, ki bi jo bilo mogoče vzpostaviti na podlagi »imeti ali ne imeti svet«, kajti če »ima« človek svet zgolj, kolikor je »stvaritelj« sveta, potem je »imeti« živali v razmerju do sveta nekaj, kar sploh ni odločujoče: kot »stvaritev« svet ni stvar živali in toliko tudi živali ne moremo primerjati s človekom na podlagi homogenosti, ki je ni najti v nobenem momentu. Konec koncev sam Heidegger sklene, da bi morali tezo »žival je osiromašena sveta« celo »opustiti, saj – prav z obzirom na bistvenost same živalskosti – zapeljuje v zмотo, tj. proizvaja absurdno mnenje, da je biti-žival nekaj, kar za sebe in na sebi pomeni neko odvečnost in neko biti-siromak« (Heidegger 1983, 393). Mislim, da bi morali vsi takšni premisleki zadostovati za to, da se previdno držimo stran od kakršnekoli antropomorfizacije živali kakor tudi od kakršnekoli hierarhizacije; ne za eno ne za drugo ni v Heideggrovem diskurzu prostora.

134

V tem smislu bi se razlika med živaljo in človekom izkazala za nekaj nemogočega: ne toliko zato, ker bi bila razlika neizpeljiva, temveč zato, ker bi si kljub neskončnemu številu razlik ne bilo mogoče zamisliti *ene* same razlike, ki bi bila enoznačno in nujno utemeljena v kontekstu homogenih kvalitet, in to prav zaradi tistega »imeti svet« človeka, znotraj katerega so vse razlike sploh možne.

II.

Heideggrov diskurz je nekaj, kar se je pogosto uporabljalo – še zlasti Derrida – kot primer vélike geste izključitve živali, izključitve in hkrati kontrasta, celo tudi kot hierarhične diskriminacije. Z ozirom na domnevno diskriminacijo

pa tudi ne more govoriti. Bistveno razmerje med smrtjo in govorico zablisne, vendar ostane nemišljeno.» (Heidegger 1995, 228)

2 Prim.: »Orisati moramo, ne to, kako se živali in ljudje razlikujejo med seboj glede na kakšen vidik, temveč to, kaj tvori *bistvo živalskosti* živali in *bistvo biti-človek* človeka.« (Heidegger 1983, 265)



se bo sledeča obravnava določenih Derridajevih tekstov morda zdela kot nekakšen nemajhen nesporazum glede vprašanja živali, še zlasti v razmerju do dejanskih Heideggrovih potez, ki se jih Derridajevo kompleksno branje na videz ogiba.³ In to ne toliko na analitični poti, ki jo Derrida prehodi po paragrafih ali propozicijah – v katerih se žival, živali in živalskost sporadično pojavljajo opisane ali označene glede na posebne attribute značajev in značilnosti, ki jim jih pripisuje Heidegger –, kolikor na ravni splošnih potez, ki temeljijo prav na takšni analizi, ki se nadeja najti, celo na aksiološki ravni, neko natančno in enoznačno Heideggrovo branje tega vprašanja. Drugače rečeno, tudi če bi se rekonstrukcija – precej detajlna in na široko zastavljena, čeprav razpršena po različnih tekstih –⁴ vseh Heideggrovih pozicij glede živali zdela prepričljiva in večinoma tudi sprejemljiva, bi se po drugi strani zdela problematična uporaba in kontekstualizacija, ki jo opravi Derrida zavoljo negativnega podčrtanja heideggrovske geste diskriminacije in podreditve živali človeku, ki naj bi bila skladna s kartezijansko tradicijo.

Neposrednemu ugovoru, da naj bi sam Heidegger postavil diferencialne poteze v primerjalnih terminih prav skozi tri teze o kamnu, živali in človeku, moramo takoj odgovoriti, da če obstaja primerjava, potem ne teče med različnimi elementi, ki se pojavijo v tezah (kamen, žival, človek), pač pa med tremi različnimi modalnostmi, v katerih bi bilo mogoče najti (ali ne najti) nekaj takega, kot je »svet«. Četudi tvegamo, da postanemo redundantni, je potrebno ta vidik jasno in glasno izpostaviti natanko zato, da ne bi zdrsnili v neko temeljno distorzijo, ki predsodkovno postopa pri vsem, kar sledi v zvezi s smerjo in smislom Heideggrovega diskurza, ki nikakor ne meri k vnaprejšnjemu zagotavljanju serije ontično diferencialnih elementov, od koder bi potem lahko prešel h konstrukciji gradacije različnih svétnosti (in posledično entitet), temveč »preprosto« k temu, da bi do konca premislil koncept sveta. Torej, ne klasifikacija sveta glede na »referente« (in posledično tudi samih

3 S tega vidika in s posebnim ozirom na vprašanje živali pri Derridaju in Heideggro se vsekakor kaže obrniti na zadnje poglavje knjige *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida* (Di Martino 2009, 133).

4 Derrida sam napotuje na reference v svojih tekstih (»v skoraj vseh mojih knjigah«), znotraj katerih obravnava vprašanje konflikta med živaljo in človekom (Derrida in Roudinesco 2004, 94).

referentov), temveč možnost definicije, kolikor je le mogoče enoznačne, glede tega, kaj je sploh svet. Naloga, za katero, kot je znano, ni mogoče ravno reči, da se izpolni, in o čemer sam Derrida na neki točki pravi: »Zame so najbolj zanimivi in obenem diskretni momenti te poti tisti, v katerih Heidegger na nek način pravi: konec koncev ne vemo kaj je svet! V osnovi gre za zelo nejasen koncept.« (Derrida 2006, 207)

Torej, če je vsa ta Heideggrova pot imela za cilj neko določeno razumevanje sveta in ničesar drugega, potem v trenutku, ko je ta cilj dosežen, na podlagi nerazpoložljivega koncepta sveta, sploh ni mogoče nadaljevati z diferenciacijo ali klasifikacijo elementov, ki so bili izbrani za določitev teh treh tez. Skratka, če Heidegger nima koncepta sveta, potem nima niti klasifikacije, reda, urejenosti relacij med kamnom, živaljo in človekom. In prav to je nekaj, kar ne uide Derridaju: »Te tri teze so teze o svetu. Niso teze o kamnu, živali, človeku, pač pa teze o svetu: treba je vedeti, kaj je svet, da bi se lahko izreklo te stvari.« (2006, 207) Verjetno bi zadostoval ta pasus, da bi odgovorili na problem tega, kako Heidegger pojmuje žival tako, da živali sploh ne pojmuje – v smislu, da živali ne vključi v noben točno definirajoč kontekst –, kar pa spet ne pomeni, da živali »ne misli«, da je ne izprašuje in da ne prodira vanjo z vsemi možnimi instrumenti, tudi znanstvenimi (tistimi, ki so jih v tisti dobi ponudili Johannes Peter Müller, Wilhelm Roux, Frederik Buytendijk, Hans Driesch in še zlasti Jakob von Uexküll), toda ne da bi pri tem podal niti znanstveno niti povsem »metafizično« tezo glede živali. Tri »metafizične« teze so namreč najpoprej teze o svetu in kot take bi morale biti tudi obravnavane.

Izkaže se precej presenetljivo dejstvo, da se Derrida prepusti sklepom, ki se že na formalni ravni razlikujejo od tega, kar nam dajejo Heideggrovi teksti. Najpoprej glede asimiliranja Heideggrove pozicije z Descartesovo: »Tisto, kar bi rad pokazal, na seveda provokativen način, je, da je heideggrovski diskurz še vedno kartezijanski [...]. Heideggrova gesta ostaja, ne glede na vse, vsaj kar se tiče živali, globoko kartezijanska.« (Derrida 2006, 201) Tudi če pustimo vsa Heideggrova distanciranja – od *Bit in časa* do predavanj iz let 1929/30 – od Descartesove »metafizične« geste ob strani, se izkaže, da se Heideggrova in Descartesova pozicija glede vprašanja živali precej razlikujeta. V enem izmed slovitih pasusov, znotraj katerih Descartes vpelje svoja opažanja glede razlike med »ljudmi in živalmi«, lahko jasno vidimo, kako postopa znotraj točno



določenega konteksta, ki je daleč od kakršnekoli preokupacije glede *bistvene* določitve živali. V petem delu *Razprave o metodi* povzema svoja opažanja »od opisa neživih teles in rastlin [...] k opisu živali, in še posebej k opisu ljudi«, (Descartes 2007, 69) ki se nanaša na delovanje telesnih pojavov in potemtakem v kontekstu nikoli preizprašane biomehanične kontinuitete, ki naj bi jo potrjevalo dejstvo, da je stroj ali »avtomat« zlahka zamenljiv za žival, sama stroj ali žival pa ne za človeka, ker jima bojda manjka zmožnost za »odgovarjanje« in »spoznanje« (Descartes 2007, 83). Poleg homologacije živali in stroja, živega in neživega, je tudi celoten ustroj argumentov povsem nezdržljiv s Heideggrovimi tezami o svetu: Descartesov postopek namreč postopa v smeri identifikacije ene ali več specifičnih razlik v empirično konstituiranem *continuumu* in potemtakem z »znanstveno« metodo in duhom, ki nimata nobene zveze s tem, kar ima Heidegger v mislih z »bistveno določitvijo«, kolikor se slednja razlikuje od znanstvene propozicije, ki vzpostavlja razliko v stopnji.⁵ Tudi s tega vidika se nivelizacija Heideggrove in Descartesove pozicije ne more izkazati za nič drugega kot zgolj za nekaj navideznega in površinskega.

Še bolj bodejo v oči določena derridajevska branja, ki bi rada zapopadla ne samo diferenciacijo po stopnjah, temveč celo neko neizogibno hierarhično posledico. Najpoprej glede vprašanja smrti in umiranja, ki se mu Derrida večkrat posveča, četudi ne vedno z istimi argumenti. Na primer v *Aporijah*, kjer je vprašanje postavljeno v razmerju do možnosti, da bi človek stopal v odnos do smrti v nekakšni čistosti, iz katere je vsako drugo živo bitje izključeno (prim. Derrida 1996); določen argument in dotična kritika, ki se artikulirata predvsem okoli možnosti, rezervirane za človeka, da dostopa do smrti »kot smrti«, do smrti »kot take«. Vemo, da pri Heideggru – še zlasti v predavanjih iz let 1929/30 – *als-Struktur*, struktura »kot takšnega«, tvori jedro, okoli katerega se artikulira celotna refleksija sklepnega dela, tista, ki je posvečena tezi o »človeku kot stvaritelju sveta«, kjer je ilustrirana vez, ki artikulira možnost človeka, da ima dostop tako do sveta kot do bivajočega »kot bivajočega«. V tem smislu je tudi smrt nedostopna živali, kolikor ji pač manjka dostop do bivajočega kot bivajočega in posledično tudi do smrti kot smrti, tako da žival

⁵ Glede radikalne razlike med znanstvenim in »krožnim« postopkom filozofije v razmerju do živali in zoologije glej: *Temeljni pojmi metafizike* (prim. Heidegger, 1983).

ne umre, pač pa preneha živeti, premine, pogine.⁶ Vse to so opažanja, ki so jih anticipirali še jasnejši in natančnejši pasusi, artikulirani okoli vsega tega, kar Derrida izpostavi kot čisto pravo diskriminacijo – neko zavestno, svobodno, in konec koncev tudi nasilno gesto.

Tako na primer Derrida sicer pravi v delu *O duhu*, da naj bi Heidegger prekinil z »antropomorfizmom, biologizmom in njegovimi političnimi učinki« (Derrida 1999, 64), da pa kljub temu ostaja nek določen nereduktibilni učinek diskriminacije v heideggrovskem konceptualnem ustroju:

Govoreč o teologiji, Heideggru zagotovo ne pripisujem pojma napredka, razumljenega evolucionistično, niti mu ne pripisujem pojma nekega dolgega razvoja, ki naj bi živalsko življenje usmerjal proti človeškemu svetu po neki lestvici biti. Toda besedi uboštvo in privacija implicirata hierarhizacijo in evaluacijo, pa naj se temu hočemo ali nočemo izogniti. Izraz »ubog na svetu« ali »brez sveta«, kot tudi fenomenologija, ki ga podpira, vključuje neko aksiologijo, ki je utemeljena ne le na ontologiji, temveč tudi na možnosti onto-logike kot take, na ontološki razliki, na pristopu k biti bivajočega, nato na prečrtanju prečrtanja, namreč k odprtju k igri sveta, najprej pa k odprtju k svetu človeka kot *weltbildend*. (Derrida 1999, 65)

Tukaj lahko vidimo, kako se potrdi in poglobi sodba, ki jo Derrida izreče glede Heideggrove obravnave živali. Sodba, ki bi jo lahko na prvi pogled zlahka sprejeli in vzeli nase, če le ne bi upoštevali tega, kar je bilo poprej rečeno glede dejstva, da manjka pojem sveta, s katerim bi sploh lahko primerjali dotično trojico kamen-žival-človek. Poleg tega sam Derrida, le nekaj vrstic poprej, izpostavi radikalno prekinitev z »antropomorfizmi in biologizmi«, tj. znanstvenimi modalnostmi analize, znotraj katerih se razmerja med bivajočimi

⁶ Nekaj bolj ali manj slovitih pasusov: »Smrt živali pomeni umreti ali prenehati živeti? Zaradi tega, ker je prizadetost bistveni del živali, slednja ne more umreti, pač pa zgolj preneha živeti, kolikor pač človeku pripisujemo umiranje« (Heidegger 1983, 388), podobno tudi: »Smrtniki so ljudje. Imenujejo se smrtniki, ker lahko umrejo. Umreti pomeni: zmoči smrt kot smrt. Samo človek umre. Žival pogine. Smrti kot smrti nima ne pred sabo ne za sabo» (2003, 188) itn.



konstantno odvijajo na podlagi razlik v stopnjah oziroma znotraj neke homogene dimenzije. Očitek, ki bi ga lahko naslovili na Derridaja, bi se lahko začel prav tukaj: če obstaja možnost za neko nujno primerjalno »hierarhijo« in »vrednotenje«, potem je enako nujno, da se primerjava odvije znotraj nekega določenega kontinuiranega obsega, kjer osiromašenost – za razliko od tega, kar pravi Heidegger v predavanjih 1929/30 – ne more pomeniti nič drugega kot nek manj v razmerju do nečesa več, kar pa nasprotuje temu, kar pravi sam Derrida. Skratka, če drži, da osiromašenost in privacija »implicirata« hierarhijo in vrednotenje, potem to velja na ravni jezika, skozi katerega se pogosto proizvajajo nesporazumi, ki pa jih v nekem analitičnem kontekstu lahko – in tudi moramo – postaviti pod vprašaj. Zdi se, kakor da bi se sam Derrida na koncu hotel vrniti na zdravorazumsko raven vsega tistega, kar je Heidegger, ne brez težav in nemara tudi ne brez nejasnih rezultatov, poskusil umestiti na neko drugo – recimo kar: filozofsko – raven bistvene določitve metafizičnega pojmovanja.

Poglobitev tovrstnega branja Heideggra lahko najdemo v Derridajevem tekstu, v katerem se vsebina sheme ponovi, z zaostritvijo izjemno precizne in pokroviteljske sodbe, ki tokrat zadeva nagibe, če ne kar namene, ki naj bi jih Heidegger imel glede namerne umestitve živali znotraj hierarhične lestvice, v kateri se znajde v podrejenem položaju glede na človeka. Tekom intervjuja, kot odgovor na določeno opažanje Jeana-Luca Nancyja, Derrida zatrdi, da je »heideggrovski diskurz o živali nasilen in sramoten, mestoma pa tudi protisloven,« in nadaljuje, da »v njem ni najti nobene originalne eksistencialne kategorije živali: očitno ni *Dasein* [...] Njegov enostavni obstoj uvaja nek princip nereda ali vsaj omejitve v konceptualnost *Sein und Zeit*.« (prim. Derrida in Nancy 1989) Živalskost je v tem smislu vnovič pripeljana do fundamentalno aksiološkega območja in reducirana na serijo vrednostnih sodb, celo na raven neke vrste osebne ontološko-kategorične »preference«, in sicer prav tista dimenzija živalskosti, v kateri je Heidegger – večkrat in, kot bomo kmalu videli, precej eksplicitno – prepoznal intrinzično »vrednost«; še več: natanko s striktno aksiološkega vidika se je Heidegger, tudi na »moralno« pomenljiv način, poskusil ogniti asimilaciji ali redukciji kakršnegakoli vidika ali značilnosti živalskosti na raven možne primerjave s človeškim – in to kakršne koli živali, kot bomo kmalu videli na primeru sokoljega vida in

pasjega voha. Zdi se, da to uhaja Derridaju, kljub temu da ima vse pod nosom: »Heidegger ne pravi preprosto ‚žival je osiromašena sveta (*weltarm*)‘,« kajti za razliko od kamna žival svet ima, pač pa »pravi: žival ima svet na način ne-imeti. Ampak ta ne-imeti ni več, v njegovih očeh, neka osiromašenost: manko sveta, ki naj bi bil človeški. In potemtakem: zakaj takšna negativna določitev? Od kod prihaja?« (Derrida in Nancy 1989)

Negativnost določitve drži, toda ne gre za *vrednotenje* – pripisovanje »bistvene« vrednosti – na podlagi primerjave, temveč za »preprosto« definicijo nekega območja, živalskega namreč, ki se, kot pravi sam Derrida – in se v tem, se zdi, ne zaveda lastnega izrekanja –, absolutno razlikuje od »sveta, ki naj bi bil človeški«, in je potemtakem neprimerljiv in nereduktibilen na kakršnokoli primerjavo (še toliko bolj aksiološko primerjavo) s človekom. Zdi se mi, da gre pri Heideggru za neko radikalno in nereduktibilno dimenzijo drugosti, s katero rokuje, ne toliko zato, da bi jo tematiziral ali analiziral, pač pa zato, ker je tako nujno terjala izostritev samega vprašanja pomena »sveta«. Spodrsrljaj, morda, to ja, z ozirom na to, kako občutljivejša bi morala biti njegova opažanja in trditve glede živali. In nemara je prav nujnost razjasnitve »negativnih določitev«, ne živali, temveč sveta, tista, ki je prisilila Heideggra, da je ubral določene »bližnjice« in opustil številne previdnosti, s čimer se je na koncu res proizvedel vtis, da se v predavanjih 1929/30 najdemo pred postopnimi in klasifikatoričnimi primerjavami.

Toda vsaj meni se zdi, da v nobenem trenutku Heidegger ne gre v to smer, ali še bolje rečeno: dejansko je moč najti nekaj osnutkov zavoja v to smer, in to ne samo v omenjenih predavanjih. Na primer:

Rezultira, da obstaja soobstoj razmerja razlike v stopnji dostopa do biti – bolj, manj, manjši, večji, razmerje stopenj popolnosti. Toda že preprosta refleksija postavlja pod vprašaj dejstvo, da bi osiromašenost bila na sebi nujno tisto, kar je manj v razmerju do bogastva. Lahko bi veljalo tudi obratno. V vsakem primeru bi takšna primerjava živali s človekom z ozirom na osiromašenost in ustvarjenost sveta bila nekaj, kar ne dopušča nobenega vrednotenja ali sodbe v smislu popolnosti ali nepopolnosti – kolikor je pač takšna sodba prehitra in neustrezna. Namreč, najdemo se v veliki zadregi, če, z ozirom na vprašanje glede



večje ali manjše popolnosti dostopnosti do biti, primerjamo sokolje oko ali voh psa s človeškim očesom in vohom. Tako hitro imamo pripravljeno pri roki vrednostno sodbo, po kateri je človek višje bitje glede na žival, kolikor je takšna sodba dejansko dvomljiva, še toliko bolj, če pomislimo, da lahko človek pade veliko globlje kot žival; žival se namreč ne more osiromašiti tako kot človek. Vsekakor, z ozirom na vse to rezultira prav nujnost »nečesa višjega«. Od koder lahko vidimo, da sploh ni jasno to, z ozirom na kar govorimo o višini in globini. Mar obstaja, nasploh, kolikor je bistveno, določeno »višje« in »nižje«? Je bistvo človeka višje od bistva živali? Vse to je dvomljivo že v obliki vprašanja. (Heidegger 1983, 286)

Kako zelo bi moral biti dvomljiv šele odgovor na takšno vprašanje, ki ga Heidegger prevprašuje natanko preko retoričnosti samega vprašanja, ki se nanaša na razliko po stopnji glede na tisto, kar je bistveno. Drugače rečeno: tisto bistveno – in to gre razumeti tudi formalno, onkraj vsakršnega sklica na primerjavo človeka z živaljo – ne more vsebovati nobene razlike v stopnji, nobene hierarhije in nobenega govora o »več« ali »manj«; zgolj »preprosta refleksija« in »prehitra in neustrezna« sodba lahko zadenejo ob tovrstne premisleke, vse do točke, da proizvedejo tisto »zadrego«, ki odmeva v tistem istem terminu, ki ga Derrida uporabi v trenutku, ko definira Heideggrovo diskriminatorno držo do živali. Vsekakor ni moč zanikati, da lahko z ozirom na »osiromašenost« in »ustvarjenost« sveta komu pade na pamet, da bi stvari sodil glede na »več« ali »manj« – in tega se seveda zaveda tudi sam Heidegger, ki svojim študentom zaradi tega poudari, da je »sicer res, da se v takšnih formulacijah izražajo neka razmerja in neka razlika, toda v nekem drugem vidiku. Katerem? Prav to je tisto, kar iščemo,« pravi, nato pa ponovi vprašanje – vprašanje, kaj naj bi razumeli pod izrazom »svet« –, za katerega smo videli, da bo ostalo brez odgovora vse do konca tega predavanja o živali.⁷

⁷ In še nadaljevanje besedila, ki naj nedvoumno priča o Heideggrovi poziciji glede hierarhične klasifikacije živali: »Sicer drži, da smo tudi tukaj navajeni govoriti o višjih in nižjih živalih, toda v temelju bi bilo napačno meniti, da so amebe ali parameciji manj popolni od slonov ali opic. Vsaka žival in vsaka živalska vrsta je kot taka natanko enako popolna kot vsaka druga.« (Heidegger 1983, 287)

Da bi podkrepili tezo o definitivni distanci, ki jo Heidegger zavzema do tistega, kar bi lahko bila neka hierarhija in klasifikacija živečega na podlagi razlik, ki se artikulirajo znotraj iste dimenzije, skratka, razlik v stopnjah vitalnega ali vitalistično razumljenega kontinuuma, naj navedemo še eno predavanje, tokrat tisto, ki ga je imel v Freiburgu v pomladnem semestru leta 1936 o Schellingovem pojmovanju bistva človeške svobode:

Žival ne more nikoli izstopiti iz enotnosti določene pripadajoče stopnje narave. Tudi takrat, ko je žival maliciozna, ostaja zamejena znotraj določenih omejitev, znotraj določenih okoliščin [...] Človek pa je tisto bitje, ki lahko preobrne temeljne elemente lastnega bistva, svojo ontološko sopripadnost, in jo tako spreobrne [...] Zaradi tega človeku ostaja dvomljiv privilegij, da lahko pade pod žival, medtem ko žival ni zmožna perverzije lastnih principov. (Heidegger 1971, 249–250)

142 V vseh teh izjavljanjih, ki nas vsekakor varujejo pred tem, da bi Heideggrovo razmerje do živali reducirali na preprosto afirmacijo človeške večvrednosti, odzvanja nekaj celo še bolj pomembnega, kar Derridajeva interpretacija povsem zgreši. Namreč, gre za nekaj več kot neko zgolj generično občutljivost do živali, za golo pozornost na prag, ki razločuje in ločuje živalsko dimenzijo od človeške – prag, ki ni nikoli določen ali začrtan na podlagi analize zmožnosti, podobnosti, analogij in potemtakem v primerjalnih terminih, kljub temu pa venomer vzpostavljen z absolutno nereduktibilnostjo. Vse do točke, da principiuelno izključuje kakršnokoli stopnjo afinitete ali asimilacije. Vsekakor, na prvi pogled bi se lahko izkazalo za precej očitno dejstvo, da se prav na takšen način vzpostavlja neka absolutna superiornost, bolj ali manj prepričana in dogmatična, človeka nad živaljo. Toda takšna »superiornost« ne samo, da ni nikoli artikulirana – natanko zato, ker skupen teren med njima umanjka –, pač pa tudi ni umljiva. Rečeno drugače: to, kar pri Heideggru razlikuje človeško od živalskega, je neka nereduktibilna in morda tudi nemisljiva razlika (ali vsaj do sedaj nedomišljena), ki žival umešča, v razmerju do človeka, na določen položaj radikalne drugosti. V tem smislu, in to kljub Derridajevemu kritičnemu distanciranju, bi šlo za afirmacijo neke drugosti, ki se povsem izmika (diskurzu) istosti, saj ni niti prevedljiva niti (do)umljiva znotraj



koordinat tistega »meseno-falocentrizma« (prim. Derrida in Nancy 1989), v imenu katerega (ali preprosto skozi katerega) se drugost živečega, določenega živečega bitja, umešča kot funkcija »človeškega«. Gre, skratka, v implicitni Heideggrovi interpretativni liniji, za afirmacijo »razlike«, ki je ni mogoče zvesti na diskurz »istosti« ali *logosa*; razlike, ki utemeljuje drugost pred (v vseh smislih »pred«) vsakršno identiteto (prim. Derrida in Nancy 1989). Tista ista drugost, na katero se nanašajo mnogi Derridajevi teksti – ne brez reference na Levinasove nauke, ki naj bi se omejil na drugost drugega človeka –, ko jo poskušajo tematizirati tako, da je ne tematizirajo, s čimer se ognejo tveganju asimilacije, kolonizacije, domestikacije »drugega« s strani (diskurza) istosti.⁸

Izključno znotraj (diskurza) istosti bi dejansko bilo mogoče diskriminirati žival s pomočjo kvalitativnih in kvantitativnih sodb glede zmožnosti ali organskih podobnosti, glede večje ali manjše velikosti z ozirom na teleološko ali preprosto evolucionistično naravnost posameznikov ali vrst. In Derrida prepozna prav v takšnih pogoji možnost, da se ne zdrsne na pobočje antropomorfizmov ali političnih biologizmov, in prav na mejah in pragu tega, kar Heidegger začrta, prepozna zasledovanje takšne možnosti. Citat iz dela O

8 Hiperbolični primer velike in mestoma tudi hiperbolične pozornosti, ki jo Derrida nameni dimenziji nereduktibilnosti vsakršne drugosti in končnosti, lahko najdemo v tekstu, ki se ukvarja z besedo, z besedo v njeni idiomatični, singularni, historični nereduktibilnosti, ki jo evocira njena lastna »telesnost« (prim. Derrida 2000, 25–26): »Naj gre za gramatiko ali leksiko, me beseda – kajti z besedo se ukvarjam – ne zanima, mislim, da lahko rečem, ne trn, besedo, če ne v telesu njene idiomatične singularnosti, tam, kjer se oblizne strast prevoda – tako kot lahko oblizne plamen ali ljubezenski jezik: približujoč se kolikor je le mogoče tako, da se v zadnjem trenutku odpove grožnji ali redukciji, potrošnji ali porabi, pustivši drugo telo nedotaknjeno, toda tako, da se na samem robu te odpovedi ali tega odmika prikaže drugi, ne da bi obudil ali oživel željo idioma, izvirnega telesa drugega, v luči plamena ali božanja jezika. Sicer ne vem kako, v koliko jezikov, bi lahko prevedli to besedo, lizanje (*lécher*), če bi želeli, da izreče to, da en jezik oblizne drugega, tako kot plamen ali božanje [...] Kaj pomeni ‚relevantno‘? To ima vse poteze tiste jezikovne enotnosti, ki ji udomačeno rečemo beseda, verbalno telo. Pozabljamo pa, prav zaradi udomačenosti, da kljub enotnosti ali identitete neodvisnost besede ostaja nekaj skrivnostnega, prekarnega, nenaravnega in torej historičnega, institucionalnega in konvencionalnega. Nobenih besed ni v naravi. Zdaj, poskusil bom pokazati, kako že sama beseda ‚relevantno‘ nosi v svojem telesu neko prevajalsko operacijo; gre za prevajalsko telo, ki trpi ali prikazuje prevajanje kot spomin ali stigmato neke strasti in nad katerim lebdi neka določena gloriozna avra ali avreola.« (Derrida 2000, 29)

144 *duhu* nam v tem smislu ne pušča nobenega dvoma: kljub temu da Heideggrove teze iz predavanj 1929/30 ne razpustijo lastne problematičnosti in ne razrešijo aporij, ki jih vsebujejo, »njihovo strategijo in njihovo aksiomatiko odlikuje izjemna konstantnost. Vselej gre za to, da se označi absolutno mejo med živim bitjem in človeškim *Dasein*«; ne samo da se obenem »distancira ne le od vsakega biologizma in vsake filozofije življenja (ter od tod od vsake politične ideologije, ki bi se lahko pri njima bolj ali manj neposredno napajala)«, pač pa tudi v »razmerju do rilkejevske tematike, v kateri se povezuje odprtje in živalskost. Nedvomno je potrebno priznati moč in načelno nujnost analiz, ki prelomijo z antropomorfizmom, biologizmom in njegovimi političnimi učinki.« (Derrida 1999, 64) Derrida sam potemtakem v Heideggrovem diskurzu prepozna tako to, da ohranitev živalske drugosti ne more izhajati iz neke »absolutne meje«, ki bi žival varovala asimilacije in posledične diskriminacije s strani človeka, kakor tudi to, da je takšno mejo Heidegger vendarle začrtal, četudi z nemara neogibno primerjalnim besednjakom (osiromašenost sveta, pomanjkanje »kolikor«), k čemur moramo dodati, da je to storil, če že ne brez vsakršne primerjave ali skupnega terena, vsekakor brez kakršnekoli hierarhizacije. Heidegger vseskozi ponavlja, da žival ima in nima sveta, uporablja torej pojem, ki si ga poskuša priskrbeti vse do konca, ko ga ne uspe ne ujeti ne skonstruirati (vsaj ne zares). In prav skozi tisti značilni »kolikor« bo žival nenazadnje izključena iz možnosti imeti svet in sveta, ki ga ustvarja človek. In tako bo morda, če naredimo še korak naprej, žival obvarovana – ne pa diskriminirana in ponižana na raven golega predmeta nasilja – v svoji lastni drugosti, v radikalni drugosti, za katero jamči, sledeč samemu Derridaju, tista absolutna meja, ki jo je bolj ali manj implicitno priskrbel Heidegger.

Lahko navedemo še en primer, tokrat sklicujoč se natanko na tisto implicitno Derridajevo referenco na Rilkeja v poprejšnjem navedku. V ta namen se je potrebno spomniti na drug univerzitetni kurz, ki ga je Heidegger v zimskem semestru 1942/43 posvetil Parmenidu, na koncu katerega se vprašanje odprtosti zastavlja skozi takšen primer, ki bi ga zlahka lahko umestili v serijo tistih, ki jih razvija v *Temeljnih pojmih metafizike* sklicujoč se na kuščarje, pikapolonice, čebele, opice, klope itd. Gre namreč za škrjanca in za to, kar zapečati vse tisto, kar je na zaprt način že izrekel glede odprtosti: »kamen (tako kot letalo) se ne more nikoli ne gibati ne navdušujoče dvigniti



proti soncu tako kot škrjanček, toda celo škrjanček ne more uvideti odprtosti. Preostane, da se vprašamo, kaj ‚vidi‘, kako vidi in kaj pomeni ‚videti‘, če mu pripišemo ‚oči.‘ (Heidegger 1982, 238) Vsekakor je način, na katerega nam je predstavljen ta primer, podoben vsem tistim, s katerimi smo soočeni ob drugih priložnostih, toda tukaj je tisto razločujoče prav kontekst: gre namreč za distanciranje od tega, kar Rilke pravi v osmi *Devinski elegiji* glede odprtosti, ki jo razume – vsaj kakor pravi Heidegger – kot »konstanten proces bivajočega v bivajočem med bivajočim, ki ga udejanja samo bivajoče in samo skozenj katerega se sploh lahko udejanji« (Heidegger 1982, 226). Natanko Rilkejeva »odprtost« je tisto edino in edinstveno okolje, znotraj katerega je bivajoče, v svoji celovitosti, izgubilo kakršnokoli sled biti: »Odprtost neoviranega procesa bivajočega se nikoli ne dogodi v svobodi biti, v svobodi, ki jo ‚bitje‘ nikoli ne bo zmožno uzreti, kolikor pač ravno zmožnost uzrtja sestavlja bistveno značilnost človeka in potemtakem bistveno in neprekoračljivo mejo med človekom in živaljo«; metafizična poteza načina, na katerega naj bi Rilke mislil odprtost, je po Heidegru evidentna in koherentna z zgodbo metafizike v njeni dovršitvi »pozabe biti«, ki naj bi bila »temelj biologizma in psihoanalize devetnajstega stoletja« in od koder naj bi vzniknil prav tisti »spregled vseh zakonov biti, ki ima za posledico monstruozno antropomorfizacijo ‚bitja‘, v tem primeru živali, in sovisno animalizacijo človeka« (Heidegger 1982, 226).

145

Vidimo lahko, da sta tudi v tem primeru tako absolutna meja kot neprekoračljiva razlika utemeljena na imperativen način, toda s tem dodatkom, ki se lahko izkaže za zavajajočega in nevarnega za mišljenje, namreč, dodatkom kolokacije znotraj ene in iste dimenzije vsega, kar pač pade pod ime »živečega«, ali celo »bitja«. Nevarno za mišljenje oziroma mimobežno v razmerju do živali in tistega, kar bi lahko imenovali intrinzična digniteta živali:

V metafiziki in z njenim vplivom na znanosti se uganka živečega sprehaja neopažena, kajti živa bitja so bodisi napadena s strani kemije ali pa so premeščena na področje psihologije. V obeh primerih se zdi, kakor da se zasleduje uganko življenja, ki pa se je nikoli ne odkrije. In to ne samo zato, ker vsaka znanost ostaja vedno znova zvezana s tem, kar je predzadnje, tako da pred-postavlja zadnje kot prvo, temveč tudi zato, ker je bila uganka živečega že sprva opuščena. (Heidegger 1982, 238)

Vsekakor je Heideggrovo besedišče precej daleč od instanc (in nemara tudi neprevedljivo vanje), ki izpostavljajo drugost, nezvedljivost drugega na istega ali ki spodbujajo k reševanju in odgovornosti do drugosti kot take, kar lahko, po drugi strani, najdemo natanko v Derridajevih spisih, ki predstavljajo eno izmed redkih takšnih ognjevitih razprav – če že ne kar edinih – v nenehni aktualni prisotnosti in progresivni intenzifikaciji vprašanja drugosti. Mislim pa, da ni težko ugotoviti – čeprav Heideggrova intenca ni nikoli, vsaj ne na prvo žogo, želja po obrambi živali, živali v njeni drugosti, pred agresivno homologacijo in redukcijo na človeškost –, da če je možno reševanje živali, če je možno pripisovanje dignitete živali, če je za misel možno sprejetje dimenzije živalskosti v njeni polnosti in avtonomnosti glede na vsakršne antropomorfizacijo, če se da možnost, da bi uganka živečega ne ostala neopažena, skratka, da bi misel obrnila k uganki živečega v njegovi skrivnostnosti in absolutni drugosti, se vse to lahko dogodi samo pod pogojem, da se ohrani »bistvena in neprekoračljiva meja med človekom in živaljo«.

146 Iz tega izhaja precej vrtoglava opazka glede tega, kako Derrida pripisuje Heideggerju – na podlagi nekaj njegovih tekstov, ki jih je zagotovo prebral, naštudiral, analiziral – in njegovemu odnosu do živalskosti in živali neko, če že ne aksiološko, vsaj emotivno naravnost, skratka, zavestno dodelitev neke vrednosti; kar ostaja precej daleč od tega, kar pravi in vseskozi ponavlja sam Heidegger v svojih tudi precej časovno oddaljenih tekstih. Da bi se ognili nesporazumu, lahko navedemo še en odlomek, ki izpostavlja to distinktivno »heideggrovsko« naravnost, ki je po Derridaju konstanta v celotni Heideggrovi misli, skoraj kakor da bi imeli opravka z nečim, kar sploh ne spada na področje mišljenja, skoraj kakor da bi šlo za dogmatizem, ki temelji na neki nezavedni in diskriminatorni aksiomati, ki je prav zaradi tega še veliko bolj nevarna:

Vsi poskusi dekonstrukcije, ki sem jih poskusil izvršiti na filozofskih tekstih, še zlasti Heideggrovih, sestojijo iz prevpraševanja tiste drže zavestne brezbržnosti v razmerju do tega, kar se generično imenuje Žival, vključno z načinom, na katerega takšni teksti interpretirajo mejo med Človekom in Živaljo. (Derrida in Roudinesco 2004, 93–94)



Vsaj v tem primeru se zdi, da je sodba »brezbrižnosti« precej nedoločljiva in brez substance, kajti nanaša se na neko partikularno konfiguracijo: tisto, zaradi katere naj bi ločitev človeka in živali imela eno samo omejitev, ki temelji na nekem »monolitnem« pojmu živali, medtem ko se pragi in meje, še zlasti znotraj živečega, vedno znova multiplicirajo in artikulirajo na verjetno neskončno mnogo načinov. Derrida sam pravi, da »vsekakor obstoji več kot zgolj ena meja, da obstaja več meja. Ne obstaja *ena* sama opozicija med človeškim in ne-človeškim. Pač pa obstajajo številni prelomi, heterogenosti in diferencialni mehanizmi med različnimi strukturami organizacije življenja.« (Derrida in Roudinesco 2004, 97–98) Onkraj takšnega opažanja številčnost meja nikakor ne izbriše tiste »radikalne diskontinuitete med tistimi, ki jih imenujemo živali [...] in človekom« (Derrida in Roudinesco 2004, 106). Ravno nasprotno, na določen način naj bi to ravno potrjevalo in utrjevalo dejstvo, da, če obstaja možnost – edina možnost je verjetno tista, ki utemeljuje vsakršno dejanje, vsakršen diskurz, ki se obrača na žival onkraj homologne, kontinuirane, antropomorfne perspektive –, takšna možnost ravno ne more izhajati iz neke absolutne meje. Toda natanko absolutna meja po nujnosti tvori vir tistega, kar bi lahko označili kot radikalno privzetje odgovornosti. Drugače rečeno: če obstaja možnost, da se obračamo na drugega kot drugega (treba bi bilo razumeti, do katere mere naj bi izraz »drugi kot drugi« ne bil povsem paradoksalen), na radikalno drugost drugega, ki je žival ali celo živeči v njegovi neskončni artikulaciji, potem takšna možnost ne more biti dojeta kot odgovornost, če ne v razmerju do tiste absolutne meje, tiste »bistvene in neprekoračljive meje«, ki je vsekakor bolj »radikalna« od vsakršne »diskontinuitete« (ki se ne more, če jo umestimo znotraj nekega kontinuuma, izraziti kot nič drugega kot ravno neka razlika v stopnji). Meja, skratka, ki ne bi opravila zgolj neke negativne funkcije preprečevanja vsakršne kontinuitete med človekom in živaljo, marveč bi lahko, natanko zaradi svoje lastnosti »bistvenosti« – v heideggrovski govorici rečeno: predznanstveno in predtehnično –, dala garancijo in rešitev nečesa, kar je bistveno, radikalno drugačno in potemtakem tvori temeljno potezo absolutne odgovornosti.

Da bi poudarili vse te premisleke glede odgovornosti – kolikor se je od nekje prikradla sintagma »privzetje odgovornosti«; najprej se je potrebno otresti samega termina »privzetja«, saj na preveč določen način kaže prostor neke

individualne, subjektivne volje, in potentakem prostor neke etike ali morale –, bi se rad sklical na tekst Jeana-Luca Nancyja z naslovom *Heideggrova »izvorna etika«*:⁹ v njem so podrobneje razložene določene usmeritve, še zlasti nanašajoč se na vprašanje odgovornosti, ki niso daleč od tega, kar želim tudi sam tukaj izpostaviti. Usmeritve, ki morda pomagajo pri osvetlitvi tiste spremembe pojma odgovornosti, po katerem se slednja – še preden se jo zvaja na implikacije (kaj šele na intence in konsekvence), ki jih subjekt v razmerju do svojega delovanja mora vzeti nase – sprva nanaša na konstitutivni značaj samega delovanja. Delovanja ne gre razumeti kot tistega, v razmerju do česar ima subjekt dolžnost (ali možnost, ali priložnost itd.) privzetja odgovornosti na podlagi kakršnegakoli etičnega ali moralnega predpisa in glede na kakšno določeno dejanje: »*Dasein* se odkrije kot tisto, kar mora tvoriti smisel natanko zato, ker je sam strukturiran glede na razmerje med njegovim biti-tu in biti-ta-tu, med bivanjem in eksistenco«; in »natanko to pomeni biti-telo svojega smisla in biti-smisel svojega telesa. Navsezadnje nobenega delovanja ni, niti delovanja kot mišljenja, ki ne bi bilo ,telo.« (Nancy 1996, 31) Izvornost delovanja, sledeč Nancyju, ni nekaj ločenega od živečega, ni ločena od tistega »telesa«, v katerem se zgošča pripadnost živečemu. V tem smislu se pojem odgovornosti (tvorjenja smisla in delovanja, ki predhajata vsakršen smisel in dejanje) lahko konstituira kot tisto, kar napotuje na izvor samega delovanja kot odgovora na živeče (in od njega), ki se začinja s samo instanco živečega v trenutku, ko se živečemu zgodi zmožnost lastne smrti, zgodi zmožnost dostopa do jezika, besede, misli, v trenutku, v katerem se vse, kar je v živečem določeno kot akcija/reakcija, okolijska interakcija, gibanje glede na dražljaj/odgovor itd., spremeni v delovanje. Drugače rečeno, če je delovanje vselej že odgovorno, potem je temu tako, ne zato, ker bi se nanašalo na neko normo ali na neke vrednosti (etične, praktične, produktivne itd.), pač pa zato, ker je delovanje vselej že odgovor, ki se nahaja v živečem, v »telesu«, kjer se odvija (in deluje), nujno utemeljujoč se in nanašajoč se na celovitost živečega:

⁹ *Heideggrova »izvorna etika«* je tekst, v katerem je poglobljena izvorna dimenzija odgovornosti kot tistega, kar nedvomno predhaja subjekt, etiko in celo ontologijo, vsaj sledeč določenim indikacijam, ki jih Nancy prevzame od Heideggrova in njegovega *Pisma o »humanizmu«*; bolj kot odgovornost v smislu nečesa privzetega ali nečesa, kar je šele treba privzeti, se tukaj odgovornost razume kot nekaj konstitutivnega za samo dimenzijo živečega (Nancy 1996).



Govoriti o spoštovanju življenja takoj razkrije vse težave, ki izhajajo iz iskanja določitve ‚življenja‘, ‚človeškega življenja‘, bolj ali manj jasno razločenega od ‚živalskega (in rastlinskega) življenja‘, njegove pogoje pripoznanja, dignitete itd. Tako lahko razumemo, zakaj vse težave, ki jih danes povzročata ‚bioetika‘ ali ‚človekove pravice‘, razkrivajo nujnost vrnitve k neki ontologiji delovanja: ne zato, da bi se te težave razrešile enkrat za vselej, pač pa zato, da bi se razumelo absolutni tvoriti-smisel delovanja, ki se postavlja, na primer, v pozicijo odločanja glede tega, kaj je ‚človeško življenje‘ – ne da bi bilo mogoče fiksirati to bitje kot nekaj definitivno danega. (Nancy 1996, 25)

V tem precej zgoščenem odlomku, ki ga najdemo v Nancyjevi refleksiji o Heideggrovi »izvirni etiki«, najde svoje mesto tisto, kar sam poskušam tukaj imenovati »odgovornost«, ki noče označiti zgolj subjektivega privzetja nekega delovanja, ki je proizvedlo določene izide in je imelo določene posledice, pač pa, rečeno z Nancyjem, tisto »izvorno« partikularno konfiguracijo, zaradi katere se delovanje vselej daje (znotraj živečega in kontekstualno glede na našo lastno smrtnost); v tem smislu bi se lahko tisto, kar Nancy označi kot »ontologija delovanja«, nanašalo na dejstvo, da prav delovanje – in čemur se bitje ne more ogniti niti v ne-delovanju, ki je vendarle oblika delovanja – sprejme in odpira tisto dimenzijo odgovornosti, znotraj katere smo kot živeči vselej že vpleteni.

Vendarle se v tem celotnem odlomku nemara nahaja neka točka, ki jo Nancy prehitro prehodi, skoraj nekakšen zdrs iz enega nadstropja v drugega, pri čemer je odločilnega pomena natanko razlika, na podlagi katere bi se lahko »razumelo absolutni tvoriti-smisel delovanja, ki se postavlja, na primer, v pozicijo odločanja glede tega, kaj je ‚človeško življenje‘ [...]« (Nancy 1996, 25). Tukaj, med »absolutni tvoriti-smisel« in »v pozicijo odločanja glede tega, kaj je ‚človeško življenje‘«, se zdi, da Nancy umešča neko določeno voljo ali vsaj neko določeno dolžnost (»dolžnost odločanja«), ki bi jo bilo mogoče pripeljati nazaj do neke vnaprej konstituirane subjektivnosti, določene in določujoče, do nekega določenega subjekta volje ali dolžnosti. Nemara pa natanko tukaj – v razliki med absolutnim tvorjenjem smisla in ontologijo delovanja in »odločanja« – ni nobene možnosti nastopa subjekta, ki bi se lahko umestil na pozicijo odločitve.

Nemara se tukaj bolj kot prehod iz transcendentalne (potencialne) k empirični (dejanski) poziciji umešča nezmožnost razlikovanja med samimi momenti, sopripadnost obeh momentov, ki dajeta istočasno, strukturno in izvorno odgovornost, v kateri se »subjekt« takšne odgovornosti (tu-bit, smrtnik) znajde privzet v neko ne-subjektivno pozicijo. V trenutku, skratka, ko se daje dimenzija tvorjenja absolutnega smisla, se vselej že daje tudi tako odločitev in odločanje kot tudi sam smisel, in to toliko manj, kolikor se je že dal določen smisel, kakršenkoli pač je. Odgovornost ali odgovor je vselej že na delu *pred* vsakršnim privzetjem odgovornosti, odgovor je že dan pred zastavitvijo samega vprašanja in odločitev je že sprejeta pred njenim udejanjenjem. Tako kot v sloviti Nietzschejevi primeri s strelo, kjer dejanje luči ne potrebuje subjekta, na katerem bi se moralo utemeljiti, pač pa se subjekt izkaže kot tisto, kar se »prilepi zraven«. ¹⁰ Odgovor živečemu, ki smo mi sami kot živeči, kolikor obstajamo in ne moremo ne obstajati, torej ne nastane na podlagi zastavitve nekega vprašanja, neke instance: instanca in odgovor se dajeta strukturno v istem času, pred in zunaj kakršnekoli volje, odločitve, pravila in subjektivne formacije. Takšna odgovornost implicira neko »ontologijo delovanja«: v smislu, da smo pred samim subjektom, človekom, etiko, normo, kot živeči že umeščeni na kraj odgovora – odgovora na tisto živeče, ki mu ne moremo prenehati ne pripadati.

Primeri, ki smo jih navedli, potemtakem ne merijo na Heideggrovo pozornost ali simpatijo – povsem irelevantne zunanje nagnjenosti – v razmerju do »živali«, vseh skupaj ali zgolj nekaj njih, na primer tistih, ki jih je izbral kot eksemplarične primere; niti nimajo specifične funkcije popravka tistega emotivnega in intelektualnega nagiba, ki ga Derrida najde v heideggrovskih diskurzih, označujoč ga (z nedvomno moralno) sodbo in z izrazi, kot so, na primer, »nasilno in nerodno, mestoma protislovno«, »zavestno sprenevedanje« ipd. Če kaj, je njihova navedba pomembna, da premakne os, okoli katere se, pri Heideggro, artikulira – nedvomno bolj implicitno kot eksplicitno –

¹⁰ »Namreč, prav tako kot ljudstvo ločuje strelo od njenega bliskanja in slednje jemlje za *dejanje* (Tun), za učinek nekega subjekta, ki se imenuje strela [...] Toda takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni ‚biti‘; ‚dejavnik‘ (Taeter) je dejanju samo primišljen, – dejanje je vse.« (Nietzsche 1988, 234) Glej tudi *Volja do moči*: »Subjekt ni nič danega, temveč nekaj pripesnjenege, podtaknjenege.« (Nietzsche 1995, 281)



določena poteza diskurza o živali, z namenom uvida, kako se ne samo njegov diskurz oddaljuje od tako imenovane kartezijanske linije (ki, če se spomnimo, eksplicitno diskriminira žival glede na človeka na podlagi neposredne primerjave in na podlagi skupnega terena, torej tistega, kar se nanaša na imetje določenih zmožnosti), temveč tudi to, da se vse primerjave (ali še raje: psevdoprimerjave) nikoli ne odvijajo v neposrednih terminih, kakor da bi šlo za to, da se soočita dve bitji ali dvoje ontičnih instanc na podlagi skupnih značilnosti, takorekoč znotraj istega »sveta«; nenazadnje pa še, da bi se izpostavilo, kako zelo so določene, preišljene in »mišljene« razdalja, razlika, tujost živali in človeka na absoluten in radikalen način.

V terminih heideggrovskega diskurza, skratka, ne bi bila mogoča nobena konfiguracija pozitivne artikulacije, noben individualni prehod, opisljiv ali imenljiv, skozi katerega bi bilo mogoče žival (neko žival) preobraziti v (nekega) človeka.¹¹ Nemara je prav ta de-artiklacija, ta absolutna distanca tista, ki tvori neke vrste nepogrešljiv pogoj ali predpogoj za kolokacijo človeka in živali v neko adekvatno sovpadanje, natanko skozi neko nepremostljivo distanco, ki instituiraa značaj absolutne drugobiti in s tem možnost neke prav tako absolutne odgovornosti. Žival, drugače rečeno, če jo izvzamemo iz vsakršne linije kontinuitete s »človeškim« in jo umestimo na raven neke absolutne drugobiti, bi tako pridobila natanko tisto dimenzijo drugosti, na katero je pokazal Derrida – še zlasti v svojih refleksijah gostoljubnosti – kot vir vsakršne odgovornosti. Torej

¹¹ Čeprav na dva zelo različna načina sta tako Peter Sloterdijk kot Giorgio Agamben poskusila najti točko, na kateri bi takšen sklep, takšna artikulacija med živaljo in človekom bila mogoča znotraj takorekoč heideggrovskega konteksta. V primeru Sloterdijka in knjige *Nismo še bili rešeni* še posebej, saj bi antropogeneza omogočila čisto pravi dostop do *Lichtung* s strani predčloveškega, ki se ukvarja z določenimi tehničnimi vprašanji, kot je, na primer, met kamna, ki naj bi v njegovem pogledu predstavljal »prvo formo teorije« in katerega učinkovitost naj bi kazala na »prvo stopnico post-živalske resnice«; takšne opazke omogočijo Sloterdijku trditev, da človek »ne izhaja ne iz opice (*singe*), kot menijo vulgarni darvinisti, niti iz znaka (*signe*), kot se je temu reklo v nadrealistični francoski besedni igri; če kaj, človek izhaja iz kamna« (Sloterdijk 2004, 142–148). Agambenova argumentacija iz *Odrpto: človek in žival* pa se prehoda loti tako, da ga pripelje nazaj do Heideggrovih *Temeljnih pojmov metafizike*, saj prav v »globokem dolgčasu« najde tisti »metafizični operativ, v katerem se dogodi prehod od osiromašenosti sveta k svetu kot takem, od živalskega sveta do človeškega: vprašanje tukaj zadeva nič manj kot antropogenezo, postajanje živega človeka v *Da-sein*« (Agamben 2011, 69–77).

možnost privzetja razmerja do tistega, kar je »drugo«, brez kakršnegakoli nasilja, ki se pritihotapi zraven v vsakršnem poskusu asimilacije pod diskurz istosti, tj. redukcije, nasilja in uničenja drugosti kot take. Če potemtakem Heideggrov diskurz o živali – pod pogojem prepoznanja določene enoznačnosti v zgoraj navedenih primerih – nikoli ne izhaja iz afirmacije in bolj ali manj implicitne zavesti neke absolutne drugosti živali v razmerju do človeka, potem natanko zaradi tega lahko konstituira, na impliciten in enoznačen način, indikacijo ontološkega temelja vsakršnega razmerja, vsakršne drže, dejanja, diskurza, ki ga ima človek v razmerju do živali. V tem smislu bi tukaj šlo – in natanko zunaj kakršnekoli kontinuitete, evolucije, podobnosti ali stvariteljskega bratstva – za možnost določitve človeškega natanko kot tiste investicije v edinstveno in enoznačno odgovornost v razmerju do živega kot takega. In to na podlagi ontološke konstatacije, da je prav človeku – in nemara zgolj človeku – živeče dano, »kolikor je živeče«, »kot tako«, znotraj »sveta«.

152 Vsekakor, iz takšne ontološke konstatacije – ko smo določili podlago, na katero se opirajo modalnosti, s katerimi človek vzpostavlja razmerje do živali (ali celo do vsega živečega) – ne izhajajo nujno visoka, vrla, dobra čustva, tudi če razumemo njihov pomen, ne. Toda sploh ne gre za to, temveč za določitev in afirmacijo mesta določene človeške investicije »kot človeške«, ki temeljni na nemara edinstveni predpostavki, namreč, privzetju odgovornosti s strani tiste edine živali, ki je, če naj rečemo »kartezijansko«, interpelirana s strani živečega – in nemara enoznačno interpelirana – v tisto bitje, za katerega velja odgovor živečemu, bitje, ki je v položaju, da mora odgovoriti živečemu in odgovarjati za živečega.

Če, kot smo videli, takšna kolokacija človeka in človeškega v razmerje do živali in živečega, onemogoča – zaradi položaja na »absolutni meji« in zaradi radikalne razlike, ki od tod izhaja – kakršenkoli teoretski, praktični, politični učinek tega, kar spada pod kategorijo »antropomorfizma« ali »biologizma«, potem takšna kolokacija tudi ne more ne proizvesti določene transformacije tega, kar vztraja kot distinktivna dimenzija subjektivnosti. Drugače rečeno: v razmerju do tega, kar spada pod subjekt, subjektivnost, bi se živalska dimenzija, dislocirana onkraj absolutne meje drugobiti, razpršila do te mere, da bi se radikalno oddaljila od kakršnekoli »objektivnosti«. Če je namreč »žival« neko radikalno drugo, če je možno in celo nujno afirmirati absolutno



drugost vsakršnega živečega bitja ali živečega nasploh – glede na katerega mora tisto živeče, ki mu je dan svet ali ki svet ustvarja, prav tako absolutno nujno odgovoriti –, potem je »živali« prav tako onemogočena kolokacija v vsakršno »objektivnost«. Nikoli se ne odgovarja (za) določen(emu) objekt(u) razen v razmerju do drugega subjekta, nikoli ne bo nobena objektivnost terjala mojega odgovora in moje odgovornosti, kolikor je pač objekt nekaj, kar se umešča v notranjost, kar skupaj s subjektom tvori kontinuiteto, ki neogibno in faktično omogoča vsakršno vladanje, podrejanje in izkoriščanje, pogosto eksplicitno (pre pogosto pa implicitno) legitimirano preko klasifikacije, hierarhizacije – in to brez vsakršne odgovornosti, kaj šele odgovora.¹²

V tem smislu, in za razliko od objektivnosti, drugost ne samo ne omogoča klasifikacij ali hierarhizacij, temveč tudi ne dovoljuje nobenega legitimacijskega aparata in dotičnih operacij, ki so omogočene v razmerju do nečesa, kar je – v dobrem in slabem, s pravico ali brez – v nižjem, manjvrednem položaju (četudi zgolj predpostavljenem). Suspenz, prekinitev z vsakršno kontinuiteto nujno prekine z vsakršno manjvrednostjo (ali večvrednostjo), suspendira vsakršno možnost opravičevanja vse do te mere, da postane delovanje – vse, kar se stori v razmerju do drugobiti živečega – nekaj, česar ni več mogoče legitimirati ali delegitimirati, upravičevati ali celo razložiti, temveč bistveno postane neka neposredna odgovornost, naravnana na tisto, čemur ne more ne odgovoriti in odgovarjati.

Veliko bolj sugestivno bi bilo, in verjetno tudi bolj prijetno in elegantno, če bi lahko našli drugačne načine, s katerimi bi bilo mogoče modificirati strukturo razmerij med človeškim in živalskim ali živalmi, živimi bitji; celo s tistim živim bitjem, ki on sam neogibno je. V tem oziru se Felice Cimatti, v svoji nedavno objavljeni knjigi, vrača k tisti perspektivi »imanence« – absolutno neprekinjene kontinuitete –, kakor sta jo predlagala in teoretizirala Gilles Deleuze in Félix Guattari. Gre za dimenzijo, ki si jo je šele treba pridobiti, še zlasti preko osvobajanja od »jaza«, od identitetne strukture, v kateri se govoreči subjekt znajde zaprt zaradi svoje lastne človeške pogojenosti biti »bitje govornice«, skratka, zaradi tega, ker ga preči presežek

12 V heideggrovski perspektivi se slednje lokalizira v območju tega, kar sam Heidegger imenuje s terminom »tehnika«, »moderna tehnika«.

»jezika«, ki vzpostavlja, utemeljuje neko transcendenco; po drugi strani pa se življenje živali odvija v samem trenutku odvijanja in potemtakem pod okriljem imanence (Cimatti 2013, 130). V tem smislu naj bi perspektiva osvoboditve za človeka pomenila pridobitev ali ponovno pridobitev živalske dimenzije in obenem opustitev transcendence, znotraj katere se strukturira subjektivnost: »Izkustvo imanence predpostavlja bodisi opustitev jezika, bodisi uporabo jezika, ki ne bi bil podvojen. To je človeška živalskost, imanenca« (Cimatti 2013, 184); vse to zavoljo tistega, kar sam – sledeč delu *Tisoč platojev* – imenuje »stvarjajoča involucija« (Cimatti 2013, 153; prim. Deleuze in Guattari 2006, 256, 357). Dejansko je ta diskurz precej jasen in prepričljivo priključuje na plan serijo argumentov in podob. Opis »imanence«, »postajanje-žival«, umanjkanje transcendence in subjektivnosti kažejo na teoretsko plavzibilno »polnost« sveta, ki naj bi – v nasprotju s tem, kar trdi Heidegger – bila značilna za žival, ne za človeka: »Človek – in ne žival – je tisti, ki mu manjka polnost sveta.« (Cimatti 2013, 160)

154 A ostaja odprto vprašanje, da takšnega izkustva imanence, takšne odpovedi transcendenci, ki naj bi se odvila znotraj »na nek način še vedno človeškega življenja, ki ne bi bilo več vezano na egoistično identitetno potrebo ‚jaza‘« (Cimatti 2013, 179), ni mogoče misliti drugače kakor znotraj tega, kar omogoča njegovo izrekanje in mišljenje – torej znotraj jezika in transcendence. Že sama zamisel o jeziku, ki ne bi bil »podvojen«, je verjetno bližje manku jezika kot nekemu radikalno drugačnemu jeziku od tistega, ki se – sledeč Heideggrovemu razmišljanju iz zadnjega predavanja *Temeljnih pojmov metafizike* – artikulira začevši z značilnim »kolikor« dostopom do biti; dostopom, zaradi katerega obstaja možnost »sveta«, »stvarjenja sveta« in nenazadnje samo »omogočiti-možnost«, od katerega zavisi sama možnost projekta pridobivanja imanence (Heidegger 1983, 530). V tem smislu bi »človeška živalskost, ki bi se konfigurirala na nivoju absolutne imanence,« pomenila obenem tudi umanjkanje vsakršnega odgovora in odgovornosti v razmerju do živečega kot takega, saj bi si jo podredilo samo živeče kot znak golega živečega brez vsakršnega pomena: »Človeška živalskost, če obstaja, se lahko pojavi samo po jeziku, kajti izključno ‚jaz‘ se lahko odreče subjektivnosti,« kakor si tudi izključno »jaz« lahko »želi polnosti, ki je sicer ni še nikoli spoznal, a jo vendarle ljubosumno gleda v živali,« pravi Cimatti,



s čimer naznanja začetno in hkrati končno (torej strukturno) točko tega procesa, namreč, da »jezik preneha biti znak in postane gesta, meso« (2013, 182).

Natanko v človeku in v strukturah, ki človeka identificirajo, ne kot pripadnika kakšne vrste, pač pa kot subjekta, se artikulirajo vsa vprašanja, ki zadevajo razmerje človeka in živali. Dejstvo je, da se znajdemo znotraj natanko tistih struktur, ki jih lahko vnovič s Heideggrom označimo s terminom »kolikor«, ki opisuje določen dostop do biti – do biti kot biti namreč – z vso dvojnostjo ali podvojenostjo jezika. Nisem prepričan, da je sploh mogoče argumentirati v prid ali proti takšnim strukturam, da si je sploh mogoče zamišljati prilagoditev ali osvoboditev od takšnih struktur, ali če sploh obstaja možnost, da bi jih bodisi dejansko bodisi zgolj konceptualno opustiti, kolikor se »človeško« zdi kot nekaj, kar pripada taistemu redu, tako da bi se vsakršen poskus odrešitve ali uporabe tega koncepta izkazal za jalovega.

Medtem – torej v naši transcendenci, v absolutni distanci, ki nas ontološko razločuje od »živali« in »živečega« – se taista transcendenca ne more ne artikulirati, in to prav v sebi lastnem dvojnem jeziku, tudi kot odgovor in odgovornost, kot odgovor živali in živečemu. Ne gre za odgovor, ki bi si ga lahko človek dal tako, da bi se pretvarjal, da je žival, »kolikor« je žival, kajti živalskost, ki je v človeku – živalskost v meni samem –, ne more biti nič drugega kot nekaj ločenega, daljnega, transcendentalnega. Nemara bi se v trenutku, ko bi se »človeško« hotelo razumeti kot sopripadno »živalskemu« ali celo identično z njim, obenem ne zmoglo pognati onkraj neke precej problematične artikulacije, kolikor jo pač strukturno preči natanko transcendenca, ki ne dopušča identifikacije ali asimilacije s preostalim živečim, z drugim živečim – razen preko nekega zgolj hipotetičnega ključa: *sem, morda, živeč*.

Morda naj – prej kot možnost neke hipoteze – ta »morda« deluje kot varuh nemožnosti utemeljene in potemtakem dokončne odločitve glede tega, kaj pomeni »živeči« v svoji absolutni drugobiti; distanca, nujnost odgovora: *sem, morda, drugi*. Na takšen način lahko ta »morda« ponovi odgovor in neskončno odgovornost do živali, »kolikor« je žival, do živečega, »kolikor« je živeče, v vseh njenih formah in fazah življenja – nenazadnje pa tudi samega življenja v njemu lastni drugobiti. In potemtakem ne govori za – zajemljiv, vendar

verjetno nezapopadljiv – zaton subjekta, temveč za njegovo subjektiviranje k odgovornosti, ki je ni mogoče ne izničiti ne izmeriti.

Prevedel Mirt Komel

Bibliografija | Bibliography

Agamben, Giorgio. 2011. *Odprto: človek in žival*. Prevod Vera Troha. Ljubljana: Študentska založba.

Cimatti, Felice. 2013. *Filosofia dell'animalità*. Rim, Bari: Laterza.

Deleuze, Gilles, in Félix Guattari. 2006. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Prevod Giorgio Passerone. Rim: Castelvecchi.

Derrida, Jacques. 1996. *Apories: Mourir, s'attendre aux « limites de la vérité »*. Pariz: Galilée.

---. 1999. *O duhu: Heidegger in vprašanje*. Prevod Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

156

---. 2000. *Che cos'è una traduzione rilevante?* Prevod Julia Ponzio. Rim: Meltemi.

---. 2006. *L'animal que donc je suis*. Pariz: Galilée.

Derrida, Jacques, in Elisabeth Roudinesco. 2004 *Quale domani?* Prevod Guido Brivio. Milan: Bollati Boringhieri.

Derrida, Jacques, in Jean-Luc Nancy. 1989. »Il faut bien manger^{*} ou le calcul du sujet.« *Derrida en castellano*. https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/derrida_manger.htm. Dostop: 20. 1. 2020.

Descartes, René. 2007. *Razprava o metodi: za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Prevod Saša Jerele. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Di Martino, Carmine. 2009. *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*. Milan: Guerini et co.

Eco, Umberto, in Riccardo Fedriga. 2014. *La filosofia e le sue storie. L'antichità e il medioevo*. Rim, Bari: Laterza.

^{*} Prevedeno po: Fabio Polidori, »Tra l'umano e l'animale,« v *Dal postumano all'animale* (Milan-Videm: Mimesis, 2019), 101–135.



FABIO POLIDORI

Heidegger, Martin. 1971. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

---. 1982. *Parmenides*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

---. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

---. 1995. *Na poti do govornice*. Prevod Dean Komel *et al.* Ljubljana: Slovenska matica.

---. 2017. *Kaj se pravi misliti?*. Prevod Aleš Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Nancy, Jean-Luc. 1996. *L'etica originaria di Heidegger*. Prevod Antonella Moscati. Neapelj: Cronopio.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti. H genealogiji morale: polemični spis*. Prevedel Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 1995. *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot. Iz zapuščine 1884/88*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.

Sloterdijk, Peter. 2004. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. 157
Prevod Anna Calligaris in Stefano Crosara. Milan: Bompiani.