

## FILOSOFAS IR GYVŪNAS: NIETZSCHE, HEIDEGGERIS, DERRIDA

### Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra  
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius  
El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

**Santrauka.** Straipsnyje keliamas klausimas, kokį vaidmenį filosofų diskursuose atlieka gyvūnas. Pastebima, kad paprastai filosofai neturi nei kompetencijos, nei intencijų tirti gyvūnus zoologijos lygmeniu. Tačiau gyvūnas atlieka svarbią funkciją apibrėžiant žmogų ir sprendžiant tikrovės bei pasaulio problemas. Pasirinkti filosofai parodo vis kitą aspektą. Nietzsche's gyvūlys nurodo į žmogaus akimirkos, laiko ir istoriškumo savitumą. Heideggeriui gyvūnas nurodo į kalbos ir logos fundamentalumą pasaulio konstitucijoje. Derrida katės žvilgsnis kvestionuoja kultūroje nusistovėjusį antropologinį skirtumą, bet vėl sugrąžina jį klausimo forma. Galiausiai teigiama, kad šių filosofų diskursuose gyvūnas svarbus ne tuo, kad apibrėžia žmogų kaip turintį kažką daugiau ir kokybiškai skirtingą – protas, mąstymas, kalba, gėda ir t. t. Gyvūnas pasirodo kaip išcentruojantis kitas, kurio akivaizdoje žmogus aptinka save kaip esantį logos terpėje, o taip gali geriau suvokti, kas yra jo pasaulis ir jis pats.

**Pagrindiniai žodžiai:** gyvūnas, antropologinis skirtumas, Nietzsche, Heidegger, Derrida

Gyvūnai vienokiu ar kitokiu pavidalu gana dažnai figūruoja filosofų akiračio paribiuose. Tačiau labai retai jie tampa filosofinio diskurso tema. Ši tema, be abejo, yra zoologijos, o ne filosofijos valdos. Gal dėl to filosofų pasisakymai apie gyvūnus nėra neproblemiški. Juos skaitant, gana dažnai neįmanoma išvengti pojūčio, kad čia įvyko kažkoks nenusipratimas. Pradėkime nuo vienos Arvydo Šliogerio ištarnos:

...koks vienišas žmogus visatoje! Amžinas tremtinys. Išstremtas iš didžiosios mineralų, augalų ir gyvūnų bendruomenės. Niekam nereikalingas: nei saulei, nei kalnams, nei upėms, nei tigras, nei žuvims, nei žolei, nei lietaus lašui. Visa, kas nėra jis pats, jam reikalinga, o jis nereikalingas jokiam nežmogiškam esiniui ar būtybei. Žmogus nevalgomas. Juo šlykštisi net hienos. (Šliogeris 2005: 500)

Paprastam žmogui į akis iš karto krenta ne tai, kad žmogus yra vienišas ar kad niekam nereikalingas (tokios savijautos yra daugmaž žinomos ir suprantamos), bet tai, kad žmogus yra nevalgomas ir juo šlykštisi net hienos. Samprotaudami kasdienio sveiko proto lygmeniu, suabejotume, ar žmogus yra toks nevalgomas. Veikiausiai Afrikos hienos neatsisakytų pasiklydusio turistų ir turbūt nesunkiai įveiktume minėtą teiginį pririnkę statistinės medžiagos, kiek hienos per metus sudrasko turistų ar vietinių gyventojų. Žinoma, galėtume tai priimti rimtai, t. y. ieškoti argumentų „už“, bandyti pateisinti Šliogerio nuomonę ieškodami žmonių ir, pavyzdžiui, antilopių gnu mėsos skirtumą. Galbūt netgi rastume argumentų už tai, kad žmogiena yra daug prastesnės kokybės, todėl tikėtina, kad hienos teiks pirmenybę žolėdžiams.

Šiaip ar taip, su tokiais argumentais būtume naivūs ir juokingi. O jei sugalvotume su tokiais žymais ir gamtai artimo filosofo atradimais nueiti į Gamtos mokslų fakultetą, tai zoologai atsainiai mostelėtų ranka arba pažiūrėtų su atlaidžia šypsena. Kita vertus, toks tiesmukas samprotavimas mato tik gana pretenzingą zoologinės nekompetencijos atvejį. Pati citata labiau reikalauja ieškoti perkeltinės prasmės. Daug teisingiau būtų Šliogerio citatą priskirti poeto ištarmei, kurios vertė neslypi pažodiškume. Būtų galima sakyti, kad perkeltine prasme – žmogiškumo nesuvalgysi, nes tai yra visai kita plotmė nei fizinis maistas. Galėtume sakyti, kad čia reikia kitokio supratimo; kad čia panašiai kaip ir skaitant Šv. Raštą, – jei susiduriama su „papiktinimą keliančia“ pažodine prasme, reikia ieškoti perkeltinės prasmės. Tačiau toks požiūris, nors ir yra teisus, panaikina problemą. O mums kaip tik svarbi gerokai bendresnė problema, kurią provokuoja įvairūs filosofų pasisakymai gyvūnų tema. Kodėl filosofai, kurie yra pakankamai atsargūs nešnekėti nepagrįstų dalykų, „nesusilaiko“ ir vis vien „moksliškai nepagrįstai“ kalba apie gyvūnus, nors zoologija nėra jų sritis?

Pirmiausia būtų galima fiksuoti paprastą dalyką – kai filosofas kalba apie gyvūną, jis nori kažką pasakyti apie žmogų. Daugelį filosofijos istorijoje pasirodžiusių pasakymų taip turėtume traktuoti. Bendrai tariant, gyvūnas filosofams yra kaip fotografinės juostos negatyvas, kuris įgalina padaryti „pozityvą“, t. y. savo nuotrauką. Taigi tai, kas sakoma apie gyvūną, steigia žmogų kaip kažką kokybiškai skirtinga. Filosofijos istorijoje galime rasti daug žmogaus ir gyvūno skirtumo brėžimų. Skiriamąja linija tampa kalba, mąstymas, istoriškumas, siela, dvasia, juokas, ironija, melavimas, snobiz-

mas, nuogumas, gėda ir kt. Dažniausiai apibrėžimuose gyvūnas yra tas, kuris šių savybių neturi, – gyvūnai nesijuokia, nekalba, nemąsto, neturi ironijos, negali būti snobais, nesizudo ir t. t.

Mūsų nuostata tokių apibrėžimų atžvilgiu yra dvilypė – viena vertus, daug negalvojant, daugybę dalykų sveikas protas lengvai patvirtintų – vargu ar pavianai grožėtusi Mikelandželo skulptūromis, jūrų kiaulytės galėtų ironiškai žiūrėti į savo kopūsto lapą, o šuo šokti nuo tilto protestuodamas prieš žiaurų elgesį su gyvūnais. Kita vertus, filosofinė refleksija tuojau pat klausia apie tokio antropologinio (t. y. žmogaus ir gyvūno) skirtumo pagrįstumą ir pastebi, kad jis nėra toks korektiškas, kaip norėtųsi. Juk žmogus ir pats yra gyvūnas, o naujausi medicinos, genetikos, psichologijos ir neurofiziologijos tyrimai suteikia vis daugiau argumentų prieš šio kokybinio skirtumo fundamentalumą. Žmogus yra ne tik fiziologinis organizmas, ne tik paklūsta tiems patiems gamtos dėsniams, ne tik genetiškai nedaug kuo skiriasi nuo žmogbeždžionių, bet ir jo elgesys, sprendimai, mąstymas ir kt. gali būti paaiškinti visai ne dvasinės prigimties fiziologiniais procesais smegenyse. Tad mąstymo, kalbos, juoko ir kt. savinimasis neatrodo visiškai pagrįstas. Neatsižvelgti į etikos ir zoologijos argumentus šiandien atrodo neatleistina. Pastaroji, pavyzdžiui, parodo, kad papūgų, šimpanzių ir delfinų protiniai gebėjimai nėra tokie jau menki, kaip anksčiau atrodė. Etika savo ruožtu kvestionuoja nepagrįstus savybių savinimuisi ir reikalauja rimtesnių įrodymų nei filosofų išvalgos. Be to, ji greitai atpažįsta užvaldymo momentą. Po M. Heideggerio ir E. Levino „pažinti“ ir „užvaldyti“ galima atskirti tik su didelėmis išlygomis. Haidegeriškai tariant, techninis žinojimas

taip supranta ir pasisavina gyvūno būtlį, kad tarp zoologijos sodo, laboratorijos ir skerdyklos nėra tokio didelio skirtumo, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Atrodytų, tik fermoje auginamų kiaulių būtis yra savotiška *Sein-zum-Fleisch* (būtis-mėsos-link), jų „esmė“ yra kiauliena, o jų gyvybė yra „dar ne mėsa“. Tačiau net atsargus ir savikritiškas ekologinių mitybos grandinių braižymas, zoologijos sodų rūpestis nykstančių rūšių išsaugojimu, šunų psichologo darbas neišvengia užvaldymo elementų. Būtent dėl to etika, kritikuodama antropocentrizmą ir antropologinį skirtumą, reikalauja labai atsargiai elgtis gyvūnų klausimu.

Nenorėtume pulti ginčyti zoologijos tiesų ir bet kokia kaina ginti filosofų teiginių. Mums rūpi ne tokio skirtumo pagrįstumas ar nepagrįstumas, bet klausimas, kodėl filosofui reikia šio skirtumo? Kodėl filosofui svarstant, kas yra būtis, pažinimas, kalba, pasaulis, laikas, istorija, gana dažnai pasirodo gyvūno figūra, kaip pasakanti kažką labai esminga apie žmogaus pasaulį ir tikrovę? Kodėl filosofas, svarstydamas išvardytus dalykus, negali tiesiog apsiriboti vien žmogumi ir brenda į tokius rizikingus žmogaus ir gyvūno skyrimo vandenis?

Norėdami atsakyti į šiuos klausimus bandysime eiti ten, kur ši rizika yra didžiausia, t. y. ten, kur brėžiantis ribą filosofas labiausiai priartėja prie zoologijos ir net viena koja įžengia į jos daržą. Todėl toliau nesileisime į šliogerišką žmogaus kaip „Niekio sūnaus“ interpretaciją, nes čia žmogaus ir gyvūno skirtumas yra pernelyg aiškiai nubrėžtas. Mus domins kaip tik tie atvejai, kai žmogus stengiasi priartėti prie gyvūno kaip kito, artimo ir svetimo, o šios (ne)suprantamybės akivaizdoje bando suprasti, kas yra jis pats. Šį klausimą bandysime skleisti per tris figūras – Nietzsche'ę, Heideggerį ir Derrida.

## Žmogaus istoriškas erdvėlaikis: Nietzsche

Friedricho Nietzsche's filosofijoje žmogaus ir gyvūno santykių paletė yra gana plati. Gyvenimo, gyvybės, valios galiai aspektais gyvūnas yra artimas ir net tapatus. Mes apsiribosime tik tuo atveju, kai Nietzsche bando gan aiškiai nubrėžti skirtumą, modeliuodamas akistatos situaciją. Ši svarbi dar tuo, kad čia Nietzsche nebando apibrėžti žmogaus kaip hierarchinėje piramidėje aukščiau esančios būtybės, bet žmogų stato gyvūno kaip kito akivaizdon. Taigi, veikale *Apie istorijos žalą ir naudingumą* Nietzsche rašo:

Pažvelk į bandą, kuri ganosi šalia: ji nežino, ką reiškia „vakar“, ji strikinėja, žiaumoja žolę, ilsisi, virškina maistą, vėl strikinėja, ir taip nuo ryto iki nakties, diena po dienos. Jos džiaugsmas ir jos kančia tvirtai pririša ją prie akimirkos kuolo, todėl ji nepažįsta nei melancholijos, nei nuobodulio. Šis reginys žmogų nepaprastai slegia – mat jis didžiuojasi prieš gyvulį tuo, kad jis žmogus, ir sykiu pavydžiai žvelgia į gyvulio laimę, nes žmogus, kaip ir gyvulys, nori tik vieno: gyventi be nuobodulio ir be skausmo, bet jo norai bergždi, nes nori jis to ne taip, kaip nori gyvulys. Žinoma, žmogus kartais klausia gyvulį: kodėl tu man nieko nesakai apie savąją laimę ir tik žiūri į mane? Gyvulys galėtų atsakyti: taip yra todėl, kad aš tuojau pat užmirštu tai, ką norėjau pasakyti – bet pamiršta ir ši atsakymą, o šitai ganėtinai stebina žmogų. Tačiau žmogus stebisi ir pats savimi – tuo, kad jis neįstengia išmokti pamiršti ir kad jis visuomet prikaustytas prie praeities: kad ir kaip greitai, kad ir kaip toli jis bėgtų, grandinė bėga iš paskos. <...> Gyvūnas gyvena *neistoriškai* – jis ištirpsta dabartyje kaip sveikas skaičius, nepalikdamas jokių keistų trupmenų, jis nemoka apsimesti, nieko neslepia ir kiekvieną akimirką yra tik tas, kas yra, ir todėl negali nebūti sąžiningas.“ (Nietzsche 1996: 43–44)

Tokios kitybės akivaizdoje žmogus suvokia save kaip būtybę, kuri ne tik gyvena isto-

riškai, bet ir gali pasiekti gyvūnui priešingą dalyką – gyventi kaip „niekad neužbaigiamas *imperfektum*“ (44). Žinoma, zoologiniu požiūriu tokie Nietzsche’s teiginiai neatrodo pagrįsti ir būtų galima pateikti argumentų, liudijančių „visai neblogą“ ar „net geresnę“ gyvūnų atmintį. Zoologas, skaitydamas tokių tekstą, tik gūžtelėtų pečiais ir nusistebėtų menkomis filosofo žiniomis bei zoologiniu naivumu. Tačiau kaip tik šiame fragmente matosi, kad teiginys „gyvūnas gyvena neistoriškai“ iš esmės pasako ne ką kita, kaip kad „žmogus gyvena istoriškai“; o tai, kad gyvūnas yra pririštas „prie akimirkos kuolo“ reiškia ne ką kita, kaip kad žmogus negali taip prisirišti, jis negali užmiršti ir, žinoma, dėl to nukenčia jo „laimė“. Nesileisdami į svarstymus apie žmogiškos laimės prigimtį, pasilikdami tik žmogiško laiko klausimo perspektyvoje ir pratęsdami Nietzsches mintį, galėtume sakyti, kad taip atrasta gyvūno dabartis, kai ką sako apie žmogaus erdvėlaikį. Žmogaus laikas turi ir erdvines charakteristikas. Pavyzdžiui, jei sutikę kokį nors žmogų netikėtai paklaustume „kas dabar vyksta?“, turbūt retai gautume atsakymą „dabar bandau atsakyti į tavo klausimą“. Žmogus veikiausiai sutriktų ir visai teisėtai nesuprastų, ko yra klausama. Būtent dabartis nesutampa su linijinio laiko akimirka ir reikalauja apsibrėžti, kokią dabartį turime omenyje. Klausimas, kas dabar vyksta, yra pernelyg abstraktus, nes neaišku, ar čia klausama apie dabartinę pokalbio situaciją, ar apie dienos, savaitės, mėnesio įvykius. Negana to, reikėtų apsibrėžti ir apie kokią erdvę kalbama – akistatos situaciją, įvykius universitete, šeimoje, Lietuvoje, Europoje ar tas teritorijas, apie kurias šiandien ar šią savaitę ką nors pranešė žiniasklaida.

Žinoma, gali kilti klausimas, kam tokiems dalykams atskleisti reikia gyvūno, jei

tame tekste toliau Nietzsche kalba tik apie žmogiškąsias erdvės ir laiko charakteristikas. Tai yra simptominis dalykas ir būdingas ne tik Nietzsche’s tekstui. Esminis dalykas yra akistatos situacijos modeliavimas bei klausimo ir atsakymo negavimo struktūra (šis dalykas bus ypač reikšmingas kalbant apie Derrida). Neduodančio atsakymo kito „pasakymas“ tarnauja antropologinio skirtumo įtvirtinimui geriau nei zoologijos žinios. Kai gyvūnas negali pasakyti, ką jis atsimesna, kokia jo laimė ir ar jis gyvena istoriškai, jo neatsakymas negatyviai steigia žmogaus savybes. Atsakymo negavimo patirtis skirtumą padaro akivaizdų, o tokia patirtis veda filosofo intuicijas stipriau nei zoologijos žinios, kurios visada bus gan menkos ir neužtikrintos, jei filosofas nėra zoologas. Maža to, zoologijos išmanymas pateiktų per daug „tapatumų“ ir neleistų atsidėti skirtumo mąstymui. Kita vertus, tai neatpalaiduoja filosofo nuo priedermės kaip nors rimčiau grįsti savo teiginius zoologijos žiniomis, nes būtent jos, kai nėra tiesioginio atsakymo iš gyvūno, leidžia bent kiek labiau pasitikėti nubrėžtu skirtumu. Gal dėl to Heideggeris tiek daug dėmesio skyrė zoologijai.

### **Kalba ir pasaulio duotis: Heideggeris**

Dar didesnę svorį ir ontologinį pagrindimą istoriškumui bei kalbai suteikia Martinus Heideggeris. 1929–1930 metų paskaitose vėliau publikuotose kaip *Pamatinės metafizikos sąvokos*. *Pasaulis, baigtinumas, vienatinumas* Heideggeris pateikia išpūdinimą per šimto puslapių gyvūniškos aplinkos interpretaciją, kuri tarnauja aiškinant žmogaus žmogiškumo esmę. Heideggeris teigia, kad čia jis seka Aristotelio žmogaus kaip *zoon logon echon*, arba kalbančio gyvūno,

apibrėžimu ir „dalykiškai nepasako nieko nauja“ (Heidegger 1983: 443). Pradžioje pacituokime Aristotelį iš *Politikos*:

...kalbą vienintelis iš visų gyvūnų turi žmogus. Žinoma, balsas išreiškia skausmą bei malonumą, todėl jį turi ir kiti gyvūnai <...>; tačiau kalba yra skirta reikšti tam, kas naudinga ir kas žalinga, taigi ir tam, kas teisinga ir neteisinga. O žmonės iš visų gyvūnų išsiskiria tuo, kad jie vieninteliai suvokia, kas yra gera ir bloga, teisinga ir neteisinga ir t. t. (Aristotelis 2009: 9–10)

Šiame fragmente Aristotelis apibūdina žmogų kaip turintį kažką daugiau ir kartu kokybiškai skirtinga. Heideggeris perimdamas tokį Aristotelio apibrėžimą ypač pabrėžia kalbos momentą. Kaip jis teigia, kai graikiškasis *zoon logon echon* buvo išverstas kaip *animal rationale*, t. y. protinga būtybė, žmogaus apibrėžimo problema „liko be šaknų“ (Heidegger 1983: 442). Taip buvo nustota kelti klausimą apie „logos, kalbos ir pasaulio ryšį“. Ką tai reiškia? Šią Aristotelio citatą skaitydami per *animal rationale* prizmę, pirmiausia pamatysime tai, ką kuria protas – teisinga ir neteisinga, gera ir bloga, visą įstatymų ir dvasinės kultūros pasaulį. O tą galime paprastai suprasti kaip savotišką priedą prie gyvūniškos prigimties, sluoksnį „ant“ gamtos, kuris kokybiškai išskiria žmogų kaip savotišką iš gamtos rato išeinančią būtybę. Tad ką duoda gražinimas prie kalbos? Heideggeriui svarbiausias ne tik žmogiško pasaulio kūrimo (kuriame kas nors yra teisinga arba ne), bet pasaulio duoties klausimas. *Logos*, kurį turėtume suprasti graikiškai (taigi ir kaip kalbą, ir kaip mąstymą), „surenka ir kuria suprantamybės (*Verständlichkeit*) plotmę“, kurioje atsiveria bet koks esinys. Žinoma, Heideggeris, tęsdamas Aristotelio mintį, tvirtina, kad gyvūnų „kalbai“ „trūksta reikšmės (*Bedeutung*)“ (443). Kaip jis teigia: „Kiekvienas

šnekėjimas – pagal savo esmę ir vidinę užduotį – stato į suprantamybės plotmę, taigi kiekviena šneka ir kalba formuoja būtent šią suprantamybės, abipusio išsiskyrimo, prašymo, norėjimo, klausinėjimo ir pasakojimo plotmę. Šneka duoda suprasti ir reikalauja supratimo.“ (*Ibid.*: 443)

Kita vertus, supratimą pavertus žmogaus ir gyvūno skyrimo priemone, argumentai neatrodo savaime įtikinami. Aišku, kad gyvūnas „negali nė sakinio suregzti“, tačiau tarpusavio supratimas derinant veiksmus medžioklėje ar atliekant sudėtingus poravimosi ritualus neleidžia gana lengvai atimti iš gyvūnų supratimo dovanos. Tačiau Heideggeriui rūpi žmogų ir gyvūną skirianti „bedugnė“ (*Abgrund*), kuri steigia žmogaus žmogiškumą. Gali pasirodyti paradoksalu, kad Heideggeris rūpindamasis šia bedugne svarsto ne tai, kas yra grynai žmogiška – teisingumas, kultūra ir kt. (o tada priešybės yra akivaizdžios ir lengvai patvirtinamos sveiku protu), bet kreipiasi į zoologiją. Kodėl ir kaip jis tai daro? Ką tai duoda?

Heideggerio atsigręžimo į zoologiją vertę sudaro tai, kad jis pabando apčiuopti ne tai, kas akivaizdžiai matoma, bet tai, kas beveik nematoma. Jis kelia pasaulio duoties klausimą. Heideggeris remiasi žymaus to meto zoologo Jacobo von Uexküllio atradimais. Šis zoologas žymus tuo, kad XX a. pradžioje atliko perversmą zoologijoje ir nuo gyvūno kaip gyvo mechanizmo sampratos perėjo prie gyvūno kaip vienybėje su aplinka gyvenančios būtybės supratimo. Būtent toks gyvūno ir aplinkos santykis atrodo labai artimas *Dasein* kaip būties-pasaulyje sampratai. Gyvūno kitybė pasidaro svarbi ne tuo, kad gyvūnas turi daugiau ar mažiau tam tikrų savybių ir galių, bet tuo, kad kitokio santykio su aplinka akivaizdoje yra geriau suprantamas ir savitas žmogiškas santykis

su tikrove. Taigi zoologo Uexküllio atliktas perversmas zoologijoje skatina Heideggerį žengti į zoologijos teritoriją. Tačiau reikia čia pat pažymėti, kad Heideggeriui visai nesvarbi zoologinė žmogaus interpretacija, kuri leistų klasifikuoti ir atskirti žmogų gyvūnų sistemoje. Priešingai, pati zoologija padeda Heideggeriui išvengti zoologinės žmogaus kaip biologinės būtybės, kaip *homo sapiens* interpretacijos.

Heideggerio atspirties tašku tampa tezės „*Stein ist weltlos, Tier ist weltarm, Mensch ist weltbildend*“ (akmuo neturi pasaulio, gyvūno pasaulis skurdus, žmogus formuoja pasaulį) (Heidegger 1983: 263). Heideggeris pats suvokia šių tezių ir įvedamų skirtumų problemškumą, vis dėlto ryžtasi žengti būtent šiuo keliu. Kaip jis pažymi, šis kelias turi „ypatingų sunkumų“, bet apsisprendžia šiuos sunkumus „tik įvardyti, bet neįveikti“ (*Ibid.*: 264). Būtent tokia neįveikianti nuostata, kaip matysime, yra reikšmingas filosofo apsisprendimas. Kol kas užteks pažymėti, kad Heideggeris teigia, jog šios tezės „yra ne zoologinės, o metafizinės“ (*Ibid.*: 277). Būtent tokia keista ir Heideggeriui neįprasta laikysena reikalauja kreipti dėmesį ne į zoologinį ar antropologinį šių tezių pagrįstumą, tačiau į klausimą, kodėl reikia tokių tezių, ką jos duoda? Kaip tai steigia „žmogaus žmogiškumą“ ir „gyvūno gyvūniškumą“?

Reikia pažymėti, kad Heideggeriui klausimas „kas yra žmogus?“ neatskiriamas nuo klausimo „kas yra pasaulis?“ Minėtose paskaitose garsioji *Būties ir laiko* pasaulio pasauliškumo analizė pasirodė nepakankama. *Būtyje ir laike* Heideggeris, norėdamas aprašyti *Dasein* erdvės savitumą, ją priešino gamtamokslinei objektyvistinei erdvės sampratai. Įsivesdamas *Vorhandenheit* (objektiškumo) ir *Zuhandenheit*

(parankumo) opoziciją, Heideggeris seka huserliškąja objektyvizmo kritika ir teigia, kad žmogui pasaulis pirmiausia yra parankus, o žmogaus santykis su pasaulio esiniais pirmiausia yra praktinis. Tad būtų galima manyti, kad žmogaus esmę bei jo santykį su pasauliu išreiškia tik parankumo santykiai. Tokį požiūrį leidžia gana lengvai pagrįsti pats Heideggeris. *Būtyje ir laike* gamta, taigi tai, kas nežmogiška, pasirodo tik gamtamoksline pavidalu kaip kultūros priešybė ir todėl, kaip *Vorhandenheit* sritis „niekad negalės nuskaidrinti pasauliškumo“ (Heidegger 1993: 65). Tad žmogaus pasauliškumo analizė yra susiejama tik su parankumu. Žinoma, čia pažymima, kad mokslinis objektyvistinis pasaulio matymas yra tik išvestinis pirminio santykio su pasauliu modusas, tačiau toliau ši mintis neplėtojama. Vis dėlto tai duoda nuorodą į tai, kad tiek *Vorhandenheit*, tiek *Zuhandenheit* yra žmogiškas požiūris. Nors objektyvistinis gamtamokslinis erdvės supratimas remiasi į gamtą, geometrinė erdvė yra ne tiek „pati gamta“, kiek žmogiškas erdvės supratimas. Jis yra objektyvus arba apriorinis, tačiau vis vien žmogiškas. Todėl fenomenologinis gyvenamosios erdvės aprašymas remiantis tuo, „kas yra mums arčiausia“, nors ir yra sąžiningas apsiribojimas tik tuo, kas mums yra duota, nėra Heideggeriui pakankamas. Taigi praėjus porai metų po *Būties ir laiko* pasirodymo Heideggeris imasi tokio rizikingo žingsnio – atsakyti į klausimą, kas yra pasaulis „lyginamojo svarstymo būdu“, t. y. lygindamas žmogų ir gyvūną (Heidegger 1983: 263). Nors Heideggeris to nepažymi, tačiau galime matyti, kad jam nepakanka praktiškumo ir objektiškumo, „gyvos“ ir „negyvos“ erdvės apibrėžčių, o reikia kitokios „praktiškai gyvenančios“ būtybės, kuri kitaip gyventų toje pačioje aplinkoje.

Gal todėl akmuo kaip *weltlos* gana greitai išnyksta iš svarstymų, o dėmesio centre nuolat sukasi *weltarm* ir *weltbildend* susidūrimas.

Heideggeriui gyvūnas tampa nežmogiško žvilgsnio į tą patį pasaulį liudininku, kartu teikiančiu nuorodą į žmogaus savi-tumą. Su gyvūnais mes gyvename tame pačiame pasaulyje, tačiau kitaip. Kaip sako Heideggeris:

Imkime kaip pavyzdį naminius gyvūnus. Jie taip vadinami ne dėl to, kad būna (*vorkommen*) namuose, bet dėl to, kad priklauso namams, t. y. tam tikru būdu tarnauja namams. Ir namams jie priklauso ne kaip stogas namui, kai jis jį apsaugo nuo blogo oro. Naminiai gyvūnai yra laikomi namuose, jie „gyvena“ su mumis. Bet mes negyvename su jais, jei gyvenimas reiškia: būti gyvūno būdu. Vis dėlto mes esame su jais. Šis buvimas-sykiu (*Mitsein*) nėra egzistavimas-sykiu (*Mitexistieren*), šuo ne egzistuoja, jis tik gyvena (Heidegger 1983: 308).

Į akis iš karto krinta tai, kad nors fiziškai gyvenama kartu, tačiau pats egzistavimo būdas radikaliai skiriasi. Žinoma, čia neįmanoma išvengti užvaldymo ir išnaudojimo konotacijų, tačiau Heideggeriui ne tai yra svarbiausia. Svarbiausias dalykas yra egzistavimas *Dasein* prasme. Šis momentas aiškesnis, jei turime omenyje tai, kad *Dasein* apibrėžia ne jo faktinis buvimas, bet jo galimybės, jo buvimas projektu ir būtis-myriop (*Sein-zum-Tode*). Todėl Heideggerio teiginiai „šuo neegzistuoja, jis tik gyvena“ bei „gyvūnas negali mirti (*sterben*), bet tik pasibaigti (*verenden*)“ (Heidegger 1983: 388), nors neskamba pagrįstai ir korektiškai, iš esmės reiškia ne ką kita, kaip tai, kad žmogus gyvena tame pačiame pasaulyje kaip kokybiškai skirtinga laikinė būtybė. Žinoma, Heideggeris pats supranta savo pasakymų abejotinumą ir reikmę

vienaip ar kitaip remtis žiniomis apie gyvūnų (o ne vien apie žmogaus) prigimtį. Jis nuolat pabrėžia, kad gyvūno *weltarm* nereiškia vertinimo, ko nors iškėlimo ar nužeminimo, ir todėl jaučia reikmę grįsti savo teiginius be hierarchizavimo. Tokiu keliu jam tampa zoologija patremtas svarstymas apie gyvūnų pasaulio duoties būdą, t. y. kaip jiems yra duota jų aplinka. Nemažai dėmesio skirta ameboms, infuzorijoms (apibrėžiant organo esmę (324–326)) ir bitėms (keliant orientavimosi erdvėje ir santykio su maistu klausimus (350–358)), tačiau svarbiausia figūra pasirodo driežas, kuris virsta pasaulio duoties klausimu. Heideggeris rašo:

<...> uola, ant kurios guli driežas, driežui nėra duota *kaip* uola, apie kurios mineraloginę sandarą jis galėtų klausti; saulė, kurioje jis šildosi, nėra duota būtent *kaip* saulė, apie kurią jis galėtų kelti astrofizinius klausimus ir duoti atsakymus. Bet dar mažiau driežas yra šalia uolos, *taip* kitų daiktų <...> driežas turi *savitą santykį* su uola, saule ir kita. Galima bandyti sakyti, kad tai, kas randama kaip uola ir saulė, driežui yra jo daiktai. Tačiau kai sakome, kad driežas guli ant uolos, turime žodį „uola“ perbraukti, kad paaiškintume, jog tai, ant ko jis guli, jam yra *kažkoku būdu* duota, bet kartu nėra pažįstama *kaip* uola. (Heidegger 1983: 291)

Svarbiausias dalykas šiame fragmente yra ne tai, kad driežas vargiai gali klausti apie uolos mineraloginę sandarą ar kelti astrofizinius klausimus, bet tai, kad Heideggeris siūlo perbraukti<sup>1</sup> žodį „uola“ palikdamas supratimui tik tai, kad driežui pasaulis yra kažkoku būdu duotas. Čia kaip ir Nietzsche's tekste veikia klausimo ir atsakymo nedavimo struktūra. Žinoma, šis Heidegge-

<sup>1</sup> Perbraukimo veiksmo svarba išryškėja tik vėlyvajame mąstyme, kai Heideggeris siūlo perbraukti žodį „būtis“.

rio diskursas yra zoologinio stiliaus, o apie driežo žvilgsnį net neužsimenama. Tačiau Heideggeris pats stabdo atsakymą, kurį vietoj gyvūno norėtų duoti žmogaus protas. Svarbu pažymėti, kad zoologija Heideggeriui čia svarbi ne kaip ta, kuri galėtų kompetentingai atsakyti į klausimą apie driežo jutimų galias, bet kaip ta, kuri padėtų laiku sustoti ties riba, jos neperžengiant. Dėl to visas Heideggerio kalbėjimas apie gyvūną yra niuansuotas ėjimas link ribos. Tad kur Heideggeris brėžia ribą?

Kaip teigia Heideggeris, gyvūnui jo pasaulis yra atviras (*offen*), o žmogui atsiveriantis (*offenbar*). Toks niuansinis skyrimas leidžia išvengti žmogaus kaip turinčio kažką daugiau traktavimo, o kartu toks niuansas steigia kokybinį skirtingumą. Šis skirtumas reiškia pasaulių skirtingumą. Pasaulį Heideggeris čia traktuoja kaip „esinio prieinamumą“ (*Zugänglichkeit von Seiendem*). Tiek žmogus, tiek gyvūnas turi prieigą prie to, kas yra. Gyvūnui jo terpėje, elgesio, instinktų poreikių tenkinimo rate viskas „savitu būdu yra atvira“ (*offen*), bet, kaip sako toliau, „tai jokiū būdu nereiškia: atsiveria kaip esinys (*als Seiendes offenbar*)“ (Heidegger 1983: 368). Ką tai reiškia?

Kai ieškome atsakymo, pamatome, kad Heideggeris iš esmės negali plėtoti gyvūno atvirybės temos. Čia jis vienareikšmiškai turėtų žengti į zoologijos teritoriją ir pasakyti, kaip savo aplinką suvokia gyvūnas. Todėl atvirybė (*das Offene*) toliau lieka paslaptingu dalyku, kuris, neatsakydamas į galimus klausimus, sako apie tai, kas atsiveria žmogui (*das Offenbare*). Šis kalbinis niuansas lemia žmogaus pasaulio apibrėžtį. Kaip teigia Heideggeris, „pasaulis yra esinio kaip tokio visumoje atvertumas“ (*Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als*

*solchen im Ganzen*)“ (Heidegger 1983: 412). Ką reiškia formuluotės „esinys kaip esinys“, „esinys kaip toks“, apie kokią visumą čia kalbama?

Anot Heideggerio, esminis dalykas yra „kaip-struktūra“ (*Als-Struktur*). Ji tampa žmogiška prieiga prie pasaulio apskritai. „Kaip-struktūra“ visada vienaip ar kitaip pateikia pasaulio esinius, leidžia juos suprasti. Supratimas, galima sakyti, visada yra pavykęs, nes žmogus visada ką nors supranta kaip ką nors. Tačiau ne kiekvienas supratimas pasiekia būtį. Todėl šis „kaip“ įgalina ne tik ką nors suprasti kaip ką nors, bet ir nesuprasti, klysti, suprasti klaidingai. Žmogaus *offenbar* steigia paslėpties ir tiesos kaip nepaslėpties galimybę.

Formuluotė „kaip toks“ nurodo esant distancijos aplinkos atžvilgiu užėmimo galimybę. Giorgio Agambenas knygoje *Atvirybė. Žmogus ir gyvūnas* atkreipia dėmesį į žmogaus galimybę „deaktyvuoti“ savo ryšius su aplinka, užimti distanciją ir stovėti priešais pasaulį (Agamben 2003: 65). Jis cituoja Uexküllį: „joks gyvūnas negali žengti į santykį su objektu kaip tokiau“ (*Ibid.*: 52), o tai tampa viena svarbiausių Heideggerio interpretavimo gijų. Anot Agambeno, gyvūno atvirybė reiškia „atvirybę be atsivėrimo“ (*Ibid.*: 63). Būtent tai iš esmės reiškia ne ką kita, kaip buvimą anapus atverties / užverties, skaidrumo / neskaidrumo perskyrų, į kurias, anot Heideggerio, yra įmestas žmogus. Tad ryšių su pasauliu deaktyvavimas leidžia atsitraukti nuo konkretybės ir ką nors suvokti „kaip gryną galimybę“ (*Ibid.*: 77). Manytume, kad būtent toks atsitraukimas ir grynos galimybės galimybė leidžia neapsiriboti vien esinio kaip ko nors praktiškai konkretaus supratimu (pvz., kalant garsiuoju plaktuku). Kasdienėje veikloje daiktų būtent kaip daiktų mes nematome ir nieko nevei-



kiame su daiktais kaip daiktais. Matome ir dirbame su konkretybėmis – plaktukais, šakutėmis ir t. t. Daiktas kaip toks nėra parankus esinys, jis yra ryšio su pasauliu deaktyvavimo rezultatas, o tai suprantama kaip žmogiška galimybė.

Išraiška „visumoje“ gražina Heideggerį prie aristotelinio žmogaus kaip *logon echon* apibrėžimo. *Logos* pasirodo kaip pagrindas, kuris formuoja visumą, kuria suprantamybės plotmę ir sutelkia pasaulį taip, kad jį galima formuoti. Žmogus gali būti nereflektuotai paniręs į praktines veiklas, bet gali atsitraukti ir užimti distanciją ne tik konkrečių sričių, bet ir pasaulio visumos atžvilgiu. Tada jis gali kaip Heideggeris klausiti apie pasaulio esmę, o *logos* sutelktame pasaulyje kas nors gali atsiverti kaip teisinga ar neteisinga, tikra ar netikra, gera ar bloga.

Kita vertus, kaip matome, žmogaus ir gyvūno skirtumas įtvirtinamas niansu ir su išlygomis. Būtų galima sakyti, kad šis galūnių žaismas (*offen* ir *offenbar*) nesuteikia tokio tikrumo, kaip norėtume. Tačiau čia reikia prisiminti, kad Heideggeris puikiai supranta žmogaus ir gyvūno skirtumo problemišumą ir daro ne zoologinį, bet metafizinį sprendimą. Metafiziką čia Heideggeris supranta ne kaip iš tradicijos paveldėtą discipliną, bet kaip galimybę kelti esmės klausimus. Tai mums duoda svarbią nuorodą. Metafiziškumas nereikalauja teiginių grįsti empiriniais stebėjimais ir patvirtinimais, o tai leidžia „pasilikti laisvės“ *weltarm* ir *weltbildend* skyrimo performatyvumui. Manytume, kad šis skirtumas yra performatyvus, t. y. jis ne tiek konstatuoja dalykų padėtį ir daro išvadą, bet steigia skirtumą. Tad norinčiam viską grįsti dalykų padėtimis, toks Heideggerio „statinys“ neatrodys turintis labai tvirtus

pamatus. Tačiau čia ir nereikėtų tikėtis tvirtų pamatų, kuriuos, atrodytų, žada minėtos knygos storis. Metafizika kaip esmės klausimų kėlimo būdas leidžia šį skirtumą palikti „pakibusį“, t. y. palikti klausimu, o ne atsakymu. Tai gerai rodo ši citata:

Būtent Uexküllis yra tas biologas, kuris nuolat griežtai pabrėždavo, kad tai, su kuo santykiyje yra gyvūnas, yra jam duota kitaip nei žmonėms. <...> čia kalbama ne apie kokybinį gyvūnų pasaulio kitioniškumą (*qualitative Andersheit*) žmonių pasaulio atžvilgiu ir, žinoma, ne apie kiekybinius toumo, gylio ir pločio skirtumus, ne apie tai, ar ir kaip gyvūnas kitaip priima duotybę, bet apie tai, ar gyvūnas apskritai gali priimti (*vernehmen*) ką nors kaip ką nors, ką nors kaip esinį, ar ne. Jei ne, tada žmogų ir gyvūną skiria bedugnė (*Abgrund*). (Heidegger 1983: 383–384)

Kaip matome, bedugnę grindžia „jei... tai...“, kurio pagrindas yra tik su išlyga. Nemanome, kad čia galima vienareikšmiškai pasakyti, klausimas ar tezė yra *weltarm* ir *weltbildend* skirtumas. Pažvelgę iš zoologijos, antropologijos, *Dasein* analitikos, metafizikos, sveiko proto ir kasdienės patirties perspektyvų, tikrai negalėsime vienareikšmiškai nuspręsti. Gal todėl tolesnė filosofija vis labiau tolsta nuo tezių ir atsakymų, o apsistoja klausimų erdvėje, kaip tai daro Derrida.

## Gyvūno žvilgsnis ir žmogus: Derrida

Gyvūno žvilgsnio, gyvūno aplinkos ir bedugnės tarp žmogaus ir gyvūno gijos susipina Jacques Derrida mąstyme. Derrida viename savo vėlyvųjų seminarų 1997 metais, išleistų 2006 metais kaip knyga *Gyvūnas, kuriuo taigi esu* (*Animal que donc je suis*) imasi gyvūniškumo klausimo, nagrinėdamas filosofinius diskursus, kuriuose yra kalbama

apie gyvūnus. Derrida labiausiai domina, su kokiomis problemomis susiduria ir į kokias aporijas papuola skirtumą brėžiantis mąstymas. Nors dekonstrukcija pirmiausia yra tekstų dekonstrukcija, Derrida mintis semiasi jėgos iš visai kitų kontekstų. Iš dalies Derrida svarstymai yra liudijimas to, kad šiandien net komentuojant ankstesnių filosofų mintis, kuriose jie sau „leido“ pasisakyti apie gyvūnus zoologiniu stiliumi ar net intencijomis, nebegalime išvengti kai kurių klausimų, susijusių su gyvūno konkretybe ir etiniu santykiu. Gal dėl to Derrida teigia, kad „pirmas ir lemiamas klausimas, kurį turėtume žinoti, ar gali gyvūnai kentėti“ (Derrida 2008: 27). Atsakymas į šį klausimą, „nepalieka erdvės abejonei“, nes „nė vienas negali neigti kančios, baimės ar panikos, išgaščio teroro, kuris gali apimti konkrečius gyvūnus, ką mes, žmonės, galime liudyti“ (*Ibid.*: 28).

Šiek tiek atsitraukę nuo Derrida teksto, galėtume pastebėti, kad kančios klausimas iš karto nutiesia tiltus tarp žmogaus ir gyvūno. Gyvūno, kaip ir žmogaus, kančią žmogus gali aiškiai liudyti. Čia apčiuopiamas ne tik fiziologinių jutimų bendrumas, bet ir „išgyvenimų“ artimumas. Atrodytų, kad čia mes galime geriausiai vienas kitą suprasti, sutarti ir be jokių paslapčių žinoti, ką kitas jaučia. Kartu šis klausimas turi aiškų etinį motyvą, nes klausdami, ar gyvūnas gali kentėti, pačiu klausimu nustatome savo santykį su juo. Jei tai nėra „neutralus“ zoologinis klausimas prie rašomojo stalo ar laboratorijoje, tai jis mus įpareigoja atitinkamai elgtis. Šis klausimas – „Ar gali gyvūnas kentėti?“ – implikuoja ne tai, kad gyvūnas yra kitas (o ne objektas); šio klausimo iškėlimas į pirmą vietą rodo, kad gyvūno kančia yra ir mūsų atsakomybės klausimas. Dėl to šis klausimas nepalieka

erdvės ne tik abejonei, bet ir abejingumui. Galima pastebėti, kad teigiamas atsakymas į šį klausimą grindžia kovotojų už gyvūnų teises poziciją ir ryžtą. Kančia nepalieka erdvės laukimui bei svarstymui, gal dėl to kovotojai už gyvūnų teises yra tokie ryžtingi, o kartais jų veiksmai virsta tikrais karo žygiais (pvz., japonų ar norvegų banginių medžioklės laivus puldinėjantys kovotojai prieš banginių medžioklę). Vargu ar galėtų būti tokia ryžtinga kova už gyvūnų džiaugsmus ir malonumus. Čia būtume linkę palaukti, ką pasakys zoologai.

Toks kontekstas Derrida klausimui suteikia didelį svorį ir neleidžia Derrida svarstymo laikyti tik tekstų analizės dalyku. Be abejo, Derrida dėmesys yra sutelktas ne į veiksmą, bet į klausimą ir skirtis, kurios veda tiek klausimus, tiek atsakymus. Tad svarstydamas Derrida teigia, kad klausimas „ar jie gali kentėti?“ tolygus klausimui „ar jie negali?“ (Derrida 2008: 28). Tačiau, ką reiškia „gali“ ar „negali“? Kokio pobūdžio šis negalėjimas? Apie kokią „galimybės negalimybę“ ir „negalimybės galimybę“ čia yra kalbama? Bandydami atsakyti į šiuos klausimus, neišvengiamai išitraukiame į gyvūno ir žmogaus skyrimo tradiciją, o joje atsiradusios skirtys jau veda mūsų svarstymą dar iki tol, kol mes tai pastebime. Keliaime kančios klausimą, tačiau su juo ateina ir kitų savybių klausimai. Kaip sako Derrida, „Sąrašas to, kas būdinga žmogui, nuo pat pirmo momento suformuoja konfiguraciją. Būtent dėl to, jis negali apsiriboti tik viena savybe ir negali būti užbaigtas; struktūriškai kalbant jis gali pritraukti neribotą skaičių sąvokų, pradedant sąvokos sąvoka“ (Derrida 2008: 5). Šią konfiguraciją Derrida įvardija kaip „logos konfiguraciją“ (*Ibid.*: 27), kurią išjudina kančios klausimas. Vis dėlto tik išjudina, bet ne panaikina. Derrida

mintis juda konfiguracijos ardymo linkme, tačiau užduodami klausimai neatsakomi, jais ardoma ir atveriamą erdvę diskursui apie gyvūną. Tačiau, kokio diskurso jis siekia?

Derrida skiria dvi diskursų, kuriuose kalbama apie gyvūnus, grupes. Pirmoji – „tai tekstai tų žmonių, kurie, be abejonės, matė, stebėjo, analizavo ir reflektavo gyvūnus, tačiau niekad nematė, kad jie yra matomi gyvūno. Jų žvilgsnis niekad nesusikirto su gyvūno žvilgsniu, nukreiptu į juos“ (Derrida 2008: 13). Jie niekad į tai nekreipė dėmesio, iš gyvūno pavertė „teorema“. „Matančio gyvūno, kuris žiūri į juos, patirtis neturėjo įtakos jų filosofinio ar teorinio diskurso architektūrai“ (*Ibid.*: 14). Kaip tokius jis nurodo Descartes, Kantą, Heideggerį, Lacaną ir Leviną. Nors nenorėtume sutikti su tokiais subendravardiklinimu, tačiau galime pripažinti, kad minėtiems filosofams stovėjimas konkreta gyvūno akivaizdoje nelėmė jų diskurso, t. y. netapo sąveikos aprašymu ir lemiančia tema jų tekstuose. Šiuo trūkumu nepasižymi kita grupė – „diskursai poetų ir pranašų, kurie kreipiasi į gyvūnus ir gyvūnai kreipiasi į juos“ (*Ibid.*). Kaip sako Derrida, jis tokio mąstymo reprezentantų nėra sutikęs, tačiau šioje vietoje lokalizuotų save patį. Tačiau kokį diskursą jis pats norėtų plėtoti?

Nors Derrida tekstui yra būdingas poetiškas, vis dėlto tai analizuojančio ir dekonstruojančio filosofo tekstas. Jo diskursas yra poetinio aprašymo ir filosofinės kritikos sampyna. Kaip fiksuoja Derrida, minėtų filosofų diskursams būdinga tai, kad brėžiant žmogaus ir gyvūno skirtumą, žodis „gyvūnas“ vartojamas vienaskaita ir labai abstrakčiai. Neatsižvelgiama į gyvūnų įvairovę ir eliminuojama daugybė galimų santykių. Derrida nori pereiti nuo gyvūno

kaip abstrakcijos prie konkretybės. Gal todėl patį šio veikalo tekstą Derrida pradeda nuo gana intymios situacijos, kai katės žvilgsnis pagauna jį nuogą (Derrida 2008: 3–5). Nuogumo situacija jam yra svarbi tuo, kad čia labiausiai priartėjama prie gyvūno ir situacijos konkretybės, taip pat ir patirties aporiškumo gyvūno akivaizdoje. Jis fiksuoja, kad susigėsta gyvūno akivaizdoje, tačiau taip pat susigėsta savo susigėdimo, nes gyvūnas negali būti nuogas ir negali matyti jo paties kaip nuogo. Ši situacija yra, viena vertus, labai konkreti, kita vertus, tokioje betarpiškoje ir spontaniškoje patirtyje veikia ir labai bendros žmogaus ir gyvūno apibrėžtys. Todėl apie žmogaus ir gyvūno skirtumą gali ką nors pasakyti būtent bendrybės ir konkretybės sampyna.

Tad Derrida pabrėžtinai tvirtina: „Katė, apie kurią kalbu, yra reali katė, maža katytė. Ji neišlenka tyliai į miegamąjį kaip visų kačių žemėje alegorija, kaip kačių šeimos žinduolis, keliaujantis mūsų mituose ir religijose, literatūroje ir pasakose“ (*Ibid.*: 6). Ji yra jo katė ir jos realumu jis nori pabrėžti „nepakeičiamą singularumą“ (*Ibid.*: 9). Taip nurodoma ir į sambūvio, santykio ir buvimo bendroje erdvėje singularumą, kurio neturėtume subendrinti ir pajungti teoriniam skirtumui. Derrida bando išvalyti supratimą nuo įvairiausių teorinių prielaidų. Jis klausia, kokiū būdu esama kartu su kate – „būtyje-sykiu“, „kaimynystėje“, „vienas-šalia-kito“, „vienas-paskui kitą“, ar gali gyvūnas atsakyti ir ką reiškia atsakyti ir t. t. (*Ibid.*: 10). Jis bando išardyti visus žmogiškos erdvės ir buvimo vienas su kitu orientyrus. Taip atrodytų geriausiai būtų galima sugriebti singularumą, leisti jam veikti ir išvengti „logos konfiguracijos“.

Kita vertus, pati katės konkretybė lieka tik nuoroda į konkrečią situaciją. Ji savimi



žiningas, bet neatrodo pakankamas norint suvokti, kas yra pasaulis, tikrovė ir pats žmogus. Gyvūnas čia atlieka išcentravimo judesį, kvestionuojantį žmogaus požiūrio totalumą. Čia esminį vaidmenį turi dialogo struktūra. Kad suprastume jos reikšmę savi- tam filosofo kreipimuisi į gyvūną, reikėtų pažymėti porą normalaus, žmogiško dialogo struktūros momentų. Kaip esame išsamiai parodę kitur (Gutauskas 2010: 129–139), dialogui yra būdinga trinarė struktūra, kurioje neatskiriamai susipynę aš, kito ir dalyko santykiai. Dialoginiame santykyje kitas nėra objektas, bet tas, su kuriuo kalbuosi apie ką nors, o dialoge steigiasi bendras požiūris į dalykus. Kaip sako Algis Mickūnas: „Dialogo kontekste kitas patiriamas ne kaip objektas, duotas iššifruoti subjektui, o kaip dialogo partneris, įtrauktas į daiktų ir įvykių signifikaciją – vyksmą, nukreiptą pasaulio link ir suprantamą intencionalių kryptių ir to, kaip šios kryptys „reiškia“ pasaulio daiktus, įvykius, požiūrius“ (Mickūnas 1999: 243). Taigi kreipimasis į kitą iš karto mane nukreipia dalykų link ir būtent tokioje sąveikoje formuojasi bendras dalykų matymas. Šis momentas yra svarbus ne tik tuo, kad taip gali steigtis bendras dalykų matymas, bet ir tuo, kad Husserlio terminais tariant, tik per intersubjektyvų dalykų patvirtinimą konstituoja- jasi bendras pasaulis. Todėl tai ne tik bendrumo, bet ir tikrovės klausimas. Kitas svarbus momentas, kurį pabrėžia Maurice’as Merleau-Ponty, yra tai, kad „gyvas dialogas išvaduoja mane iš savęs paties“ (Merleau-Ponty 2002: 162), o tai reiškia, kad būtent dialogo būdu, aš galiu peržengti savąją perspektyvą, kuri yra linkusi totalizuoti, t. y. riboti suvokimo lauką taip, kad neatrodo, jog yra kitų galimybių. Anot Mickūno, „pati viena individo pers-

pektyva atrodo visa apimanti“ (Mickūnas 1999: 255), tad tik kitas užginčydamas gali apriboti, o kartu suteikti galimybę peržengti savąją perspektyvą. Dialoge kito žvilgsnis išlaisvina mano turėtas prasmes ir reikšmes ir jos atsiveria naujoms galimybėms. Trečias svarbus momentas yra tai, kad tik dialogo vyksme, kaip sako Mickūnas, „[s]ubjektai ima pažinti savo pačių pozicijas, panašumus ir skirtumus tiktai santykyje su paženklin- tais įvykiais ir objektais ir santykyje vienas su kitu“ (*Ibid.*: 243). Taigi dialogui būdingas ne tik bendrumo kūrimasis, bet ir pozicijų ryškėjimas bei savivoka kito akivaizdoje, kai kitas klausinėdamas ar užginčydamas atgręžia manę į save patį ir taip padeda suvokti savo paties savitumą.

Santykiyje su gyvūnu ši struktūra įgyja kitą pavidalą ir atlieka kitą funkciją. Kalbėdamas apie gyvūną, filosofas kalba ne apie objektą, bet apie kitą, su kuriuo kalbasi apie dalykus – laimę, esinius, tikrovę ir kt. Tačiau kokia bendra signifikacija yra galima kreipiantis į gyvūną? Būtent bendros signifikacijos čia negali būti, nes negalima tokios patvirtinti. Todėl išliekant kreipimosi ir nukreipimo dalykų link struktūrai daug svarbiau tampa tai, kad gyvūnas neduoda atsakymo. Jis gali liudyti bendrą nukreiptumą pasaulio daiktų link, tačiau bendrai ką nors žymėti ir tai patvirtinti negali. Taip gyvūnas nepatvirtindamas „užginčija“ žmogišką požiūrį. Žinoma, užginčijimas yra labai savitas. Jis liudija kitokybę, tačiau žmogus turi pats užginčyti suvokimo galimybę. Čia pasirodo reikalinga zoologija. Ji padeda orientuotis sprendžiant apie bendrumą ir skirtumus. Norint suprasti gyvūną be jo atsakymo, reikalingas, anot Natalie Depraz, „kognityvus žingsnis“ (Depraz 2003: 149, Gutauskas 2007: 102). Kai nėra betarpiškai

prieinama tai, į ką nurodo kito žvilgsnis, reikalingas bent minimalus kito pažinimas, kad būtų bent kiek patvirtinta požiūrio kryptis (dėl to žvilgsnio motyvas dominuoja).

Tačiau tik tiek. Eksplikuota ar nutylėta zoologija svarstytų filosofų diskursuose yra tik žingsnis pakeliui į žmogų. Tai turėtų paaiškinti filosofinio diskurso apie gyvūnus savitumą. Kai filosofas kalba kaip zoologas, jis kalba gana naiviai ir nelabai pagrįstai (o ypač šiandien). Tačiau kai pradeda kalbėti rimtai ir pagrįstai, lieka tik išlygos ir klausimai. Tad skaitytojas, norintis sužinoti ką nors apie gyvūnus iš žymių filosofų darbų, liks nepatenkintas. Todėl reikia suprasti filosofinio diskurso savitumą ir ribas. Zoologija, sveikas protas ir poetas gali kalbėti pozityviai. Kiekvienas savaip –

ar moksliskai, ar remdamasis kasdiene „protinga“ patirtimi, ar bandydamas ribas – gali peržengti antropologinį skirtumą. Filosofijai lieka tik klausimai. Būtent jie, o ne stebėjimai ir išvados yra bandymas įveikti antropologinį solipsizmą, kuris prasideda transcendentalinės ribos nubrėžimu. Tačiau ar tikrai jis įveikiamas? Tai padaroma tik iš dalies ir tik negatyviai – užginčijamas žmogiškas požiūris ir paliekama nuoroda į kažką kita. Čia ne interakcija, o mąstymas papuola į aporijas, kurios daugiau pasako neišspręstos nei išspręstos. Bedugnis gyvūno žvilgsnis pažadina hermeneutinį judesį – interpretuodamas gyvūno akivaizdoje žmogus įsisąmonina ir supranta neturinčią baigtinio sąrašo „logos konfigūraciją“, kurioje aptinka save patį.

## LITERATŪRA

Aristotelis, 2009. *Politika*. Vertė Mindaugas Strockus. Vilnius: Margi raštai.

Agamben, G. 2003. *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Depraz, N. 2003. Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija. *Logos*, Nr. 34. Vilnius.

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

Gutauskas, M. 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: VU leidykla.

Gutauskas, M., 2007. Žuvies kūnas: akvariumo fenomenologija. *Baltos lankos*, Nr. 27. Vilnius: Baltos lankos.

Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Me-*

*taphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe*, Bd. 29–30. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Merleau-Ponty, M. 2002. Kitas ir žmonių pasaulis (ištrauka iš *Suvokimo fenomenologijos*). *Baltos lankos*, Nr. 14.

Mickūnas, A. 1999. Dialogo sritis. *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, Nr. 11. Vilnius: Baltos lankos.

Nietzsche, F. 1996. Apie istorijos žalą ir naudingumą. In: *Kultūra ir istorija*. Vilnius: Kultūros ir meno institutas.

Šliogeris, A. 2005. *Niekis ir Esmas*. II tomas. Vilnius: Apostrofa.

## PHILOSOPHER AND ANIMAL: NIETZSCHE, HEIDEGGER, DERRIDA

### Mintautas Gutauskas

**Abstract.** The article raises the question about the function of an animal in the philosophical discourses. One can notice that philosophers have neither competence nor intentions to investigate an animal from the viewpoint of a zoologist. However, animality has a critical role in the definition of humanity and in solving the problems of the human world and reality. The chosen philosophers show different aspects of this role. Nietzsche's animal refers to the peculiarity of human moment, time, and historicity. Heidegger's animal refers to the fundamental

significance of language and *logos* in the constitution of the human world. The gaze of Derrida's cat questions well-established anthropological difference, and returns it in form of a question. Lastly, it is maintained that animal is essential not only for the definition of human as a being with some qualitatively different attributes – reason, thought, language, shame, etc. – but also for experience of alterity. In the face of an animal, the human being finds oneself in the environment of *logos* and has a better understanding of his own world and of himself.

**Keywords:** animal, anthropological difference, Nietzsche, Heidegger, Derrida

*Īteikta 2014 m. birželio 16 d.*