

ATHENA



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2016 Nr. 11

VILNIUS

REDAKCINĖ KOLEGIJA / EDITORIAL BOARD

Redaktoriai / Editors:

Dr. DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ –

(01 H Filosofija)

Dr. NAGLIS KARDELIS –

(01 H Filosofija)

Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ –

(01 H Filosofija)

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Nariai / Members:

Prof. dr.(hp) JÜRATĖ BARANOVA

(01 H Filosofija)

Prof. dr. PAUL RICHARD BLUM

(01 H Filosofija)

Dr.(hp) ALGIRDAS DEGUTIS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. LEONIDAS DONSKIS

(01 H Filosofija)

Dr. ŽIBARTAS JACKŪNAS

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) GINTAUTAS MAŽEIKIS

(01 H Filosofija)

Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS

(01 H Filosofija)

Prof. dr. JAN NARVESON

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) VYTAUTAS RADŽVILAS

(01 H Filosofija)

Dr. VYTAUTAS RUBAVIČIUS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. MARA RUBENE

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) TOMAS SODEIKA

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) ARŪNAS SVERDIOLAS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ARVYDAS ŠLIOGERIS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ABDUSSALAM GUSEINOV

(01 H Filosofija)

Lietuvos edukologijos universitetas

Lithuanian University of Educational Sciences

Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV

Loyola College, Baltimore, USA

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Vytauto Didžiojo universitetas

Vytautas Magnus University

Nepriklausomas tyrėjas

Independent researcher

Vytauto Didžiojo universitetas

Vytautas Magnus University

Ohajo universitetas, JAV

Ohio University, USA

Vaterlo universitetas, Kanada

University of Waterloo, Canada

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Latvijos universitetas

University of Latvia

Kauno technologijos universitetas

Kaunas University of Technology

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Filosofijos institutas (Rusijos Mokslų akademija), Rusija

Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Sudarytoja / Editor: AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor: MARGARITA DAUTARTIENĖ

Anglų kalbos redaktorius / English language editor: NAGLIS KARDELIS

Recenzantai / Reviewers:

Doc. dr. ARŪNAS MICKEVIČIUS

Doc. dr. NERIJUS MILERIUS

Leidinių spaudai rekomendavo Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Redakcijos adresas (Address):

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania

El. paštas (e-mail): lklti@lklti.lt

Tel. 2755912, faksas (85)2751898

Leidinio tinklalapis (Home page): <http://lklti.lt/athena/>

© Sudarymas / Edited by Audronė Žukauskaitė, 2016

© Autoriai / Authors, 2016

© Nuotraukos / Photographs by Kristina Čiziūtė,
Kauno bienalė, 2013

© Éditions Galilée, 2006. Jacques Derrida. *L'animal
que donc je suis*, p. 14–77.

© Vertimas / Translated by Daina Habdankaitė, 2016

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016

ISSN 1822-5047

TURINYS

GYVŪNO SAMPRATA FILOSOFIJOS, ŠIUOLAIKINĖS TEORIJOS IR MENO KONTEKSTE

Audronė Žukauskaitė. Pratarinė ... 7

I. FILOSOFINĖS GYVŪNO SAMPRATOS INTERPRETACIJOS

Naglis Kardelis. Gyvūno sampratos formavimasis senovės graikų mąstyme ... 11

Mintautas Gutauskas. Vargas dėl weltarm: Martino Heideggerio svarstymai apie gyvūno esmę ... 56

Linas Jokubaitis. Alexandre'o Kojève'o filosofinė evoliucija: nuo hėgelizmo į natūralizmą ... 78

Danutė Bacevičiūtė. Alphonso Lingis: atsakomybės ribos ... 91

II. JACQUES DERRIDA: ESU GYVŪNAS, VADINASI, EGZISTUOJU

Jacques Derrida. Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu ... 106

Daina Habdankaitė. Būti / sekti gyvūnu: išnirusio laiko ontologija ... 129

Audronė Žukauskaitė. Gyvūniškoji negalia: gyvūno klausimas Jacques'o Derrida filosofijoje ... 141

III. GYVŪNO SAMPRATA ŠIUOLAIKINĖS TEORIJOS IR MENO KONTEKSTE

Dario Martinelli. Gyvūnų pažinimas, rūšizmas, humanizmas: „semiotinio gyvūno“ sampratos apmąstymai ... 156

Kristupas Sabolius. Grybai, žmonės ir abipusiai virsmai: apie tarprūšinės simbiozės galimybę ... 173

Lukas Brašiškis. Kinematografinis gyvūnas: nuo antropomorfizavimo iki zoomorfizmo ... 193

Sigita Dackevičiūtė. Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari tapsmo gyvūnu samprata ir Patricia'os Piccinini hiperrealistinė kūryba: sąsajos ir skirtumai ... 205

IV. IN MEMORIAM

Gintautas Mažeikis. Leonidas Donskis: Europos vaizdo filosofas ir viešasis intelektualas ... 220

V. RECENZIJĄ

Naglis Kardelis. Nekasdienė kasdienybės metafizika ... 236

APIE AUTORIUS ... 242

NURODYMAI AUTORIAMS ... 250

CONTENTS

THE QUESTION OF THE ANIMAL IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY, CONTEMPORARY THEORY, AND ARTS

Audronė Žukauskaitė. Preface ... 7

I. PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS OF THE QUESTION OF THE ANIMAL

Naglis Kardelis. The Formation of the Concept of Animal in the Ancient Greek Thought ... 11

Mintautas Gutauskas. Trouble with *weltarm*: Heidegger's Considerations Concerning the Essence of an Animal ... 56

Linas Jokubaitis. Alexandre Kojève's Philosophical Evolution: From Hegelianism to Naturalism ... 78

Danutė Bacevičiūtė. Alphonso Lingis: The Limits of Responsibility ... 91

II. JACQUES DERRIDA: THE ANIMAL THAT THEREFORE I AM

Jacques Derrida. The Animal That Therefore I Am ... 106

Daina Habdankaitė. Being / Following the Animal: The Ontology of the Disjointed Time ... 129

Audronė Žukauskaitė. Animal Impotentiality: The Question of the Animal in Jacques Derrida's Philosophy ... 141

III. THE QUESTION OF THE ANIMAL IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY THEORY AND ARTS

Dario Martinelli. Animal Cognition, Speciesism, Humanism: Reflections on the Notion of "Semiotic Animal" ... 156

Kristupas Sabolius. Mushrooms, Humans and Mutual Transformations. On the Possibility of the Symbiosis of Interspecies ... 173

Lukas Brašiškis. Cinematographic Animal: From Anthropomorphization to Zoomorphism ... 193

Sigita Dackevičiūtė. Gilles Deleuze and Félix Guattari's Notion of *Becoming Animal* and Patricia Piccinini's Hyperrealistic Art: Connections and Differences ... 205

IV. IN MEMORIAM

Gintautas Mažeikis. Leonidas Donskis: The Philosopher of Morality and European Picture, Public Intellectual, Political Activist ... 220

V. REVIEW

Naglis Kardelis. Non-everyday Metaphysics of the Everyday ... 236

CONTRIBUTORS ... 246

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS ... 251

PRATARMĖ

Šis žurnalo *Athena: filosofijos studijos* numeris skiriamas gyvūno klausimui filosofijoje, šiuolaikinėje teorijoje ir šiuolaikiniame mene. Nors atrodytų, jog mūsų tančiam žmogui nėra nieko savaime suprantamesnio už gyvūną, vis dėlto naujai besiformuojančios teorinės kryptys (posthumanizmas, naujasis materializmas, objektiškai orientuota ontologija) verčia pergaltoti žmogaus padėtį gyvūnų ir kitų gyvų būtybių atžvilgiu. Galima teigti, jog šiuolaikinėje filosofijoje vis labiau stiprėja antropocentrizmo kritika bei nuostata, kad Antropoceno epocha, įteisiusi neribotą žmogaus dominavimą, gali turėti pragaištingų pasekmių. Kartu šios naujos teorinės kryptys atskleidžia, jog gyvūno arba nežmogiškojo kito tema filosofijoje visada eina greta žmogaus sampratos apibrėžimo, nors ir išlieka nematoma ar nekonceptualizuota kaip koks šmėkliškasis suplementas. Tad šio leidinio tikslas yra ne tik atverti naujas teorinio mąstymo kryptis ir tendencijas, bet ir parodyti, kad gyvūno tema visada jau yra svarstoma filosofijoje nuo Antikos iki mūsų laikų.

Galime numanyti, jog gyvūno klausimas filosofijoje svarstomas ir atskleidžiamas labai skirtingais būdais. Jorge Luisas Borgesas yra pasiūlęs tokią tariamą gyvūnų klasifikaciją: gyvūnus jis skirstė į tuos, kuriuos valgome, tuos, kurių bijome, ir tuos, su kuriais žiūrime televizorių. Suprantama, kad tokio skirstymo pamatas yra senasis gerasis antropocentrizmas. Matthew Calarco knygoje *Mąstymas apie gyvūnus: tapatybė, skirtumas, neapibrėžtumas* (2015) išskiria tris dominuojančias mąstymo apie gyvūnus tendencijas. Pirmoji tendencija – tai vadinamasis egalitarinis modelis (Paola Cavalieri, Tomas Reganas, Peteris Singeris), kuris numato visų gyvų būtybių – tiek žmonių, tiek gyvūnų – lygiavertiškumą. Būtent su šiuo modeliu galėtume sieti ir gyvūnų teisių diskursą, kurio esmė – žmogaus teisių perkėlimas gyvūnams. Tačiau šis modelis yra problemiškas ne tik dėl to, kad gyvūnas neatitinka

žmogaus teisių ir pareigų implikuojamos dichotomijos, bet ir todėl, jog tokiu atveju antropocentrizmas ne panaikinamas, bet tiesiog išplečiamas. Antroji tendencija – tai vadinamasis skirtumo modelis (Jacques'as Derrida), kuriuo presuponuojama daugybė skirtumų – ne tik tarp žmogaus ir gyvūno, bet ir tarp skirtingų gyvūnų rūšių. Skirtumo teoretikai kritikuoja egalitarinį modelį teigdami, jog gyvūnų teisių projektai, pavyzdžiui, Žmoginių beždžionių projektas, remiasi analogija su klasičiniu, vyriškuoju ir baltuoju liberalizmu. Tokiu būdu teisėmis apdovanojami tik tie gyvūnai, kurie yra panašūs į žmones, tuo tarpu visi kiti paliekami „beteisiai“. Jų manymu, būtina konceptualizuoti ne žmogaus ir gyvūno panašumą ir lygiavertiškumą, bet, priešingai, skirtingumą. Tad atrodytų, kad skirtumo teoretikai panaikina bet kokias žmogaus ir gyvūno perskyras, kurios ištirpsta skirtumų daugybėje. Tačiau taip neatsitinka, nes skirtumo teoretikai, pavyzdžiui, Derrida, neigia bet kokią žmogaus ir gyvūno tęstinumą bei tvirtina, jog juos skiria „radikalus pertrūkis“. Tad net ir konstatavus „radikalų pertrūkį“, antropocentrizmo paradigma lieka nepakitusi, o daugybė skirtumų ne paneigia, o tik komplikuoja žmogaus ir gyvūno dualizmą. Todėl trečioji tendencija – vadinamasis neapibrėžtumo modelis (Gilles'is Deleuze'as, Donna Haraway, Giorgio Agambenas) – atsisako daugybės skirtumų ir teigia žmogaus bei gyvūno tęstinumą. Bet kokios perskyros veikia kaip išrūšiavimo mašina, todėl įveikti antropocentrizmą gali tik toks mąstymas, kuris teigia visų gyvybės formų neskirtingumą ir tęstinumą. Neapibrėžtumo teoretikai atsiriboja tiek nuo žmogaus ir gyvūno panašumo, tiek ir nuo skirtumų dauginimo, bei teigia, kad bet kuri gyvybės forma gali būti apmąstoma tik per santykį su kitomis gyvybės formomis ir savo aplinka.

Šiame leidinyje pateikiami straipsniai vienaip ar kitaip koreliuoja su aptartomis mąstymo apie gyvūnus tendencijomis. Pirmojoje leidinio dalyje publikuojami straipsniai, analizuojantys filosofines gyvūno sampratos interpretacijas. Naglio Kardelio straipsnyje aptariamas žmogiškumo ir gyvūniškumo santykis senovės graikų mąstyme. Žiūrėdamas į graikų mąstymą iš šiuolaikinės filosofijos perspektyvos, straipsnio autorius daro išvadą, jog žmogaus samprata būtų sunkiai galima be gyvūniškumo apibrėžimo, kadangi gyvūno prigimtyje žmogus atranda tai, ko stokoja pats. Panašią priklausomybę tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo apibrėžimų konstatuoja ir Mintautas Gutauskas, analizuodamas Martino Heideggerio mąstymą: nors Heideggeris vengia pateikti griežtą gyvūniškumo apibrėžimą, vis dėlto, siekdamas nusakyti žmogaus esmę, jis gali tai padaryti tik palyginęs žmogų ir gyvūną bei įvardijęs, ką gali žmogus, ir ko negali gyvūnas. Linas Jokubaitis, nagrinėdamas Alexandre'o Kojève'o filosofiją, atkreipia dėmesį į provokuojantį filosofo teiginį, jog, pasibaigus istorijai, žmogui lemta sugrįžti į gyvūniškumo būklę. Šioje prancūzų filosofo pateiktoje istorijos pabaigos vizijoje atskleidžiama įtampa

tarp žmogaus kaip laisvo gyvūno ir žmogaus kaip racionali gyvūno apibrėžimų. Danutės Bacevičiūtės straipsnyje analizuojama Alphonso Lingio etikos samprata: priešingai nei Kantas, kuris etinį veiksmą grindžia racionali ir autonomišku subjektu, Lingis etiką apibrėžia per atsakomybę kaip atsaką, per tam tikrą kūnišką jautrumą, kuris pamažu ištrina žmogiškumo ir gyvūniškumo ribas.

Lingio atskleistas žmogiškumo ir gyvūniškumo ribų nutrynimas priartina mus prie Jacques'o Derrida filosofijos, kuriai aptarti skiriama antroji leidinio dalis. Čia spausdinamas pirmasis Derrida knygos *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* vertimas į lietuvių kalbą (vertė Daina Habdankaitė). Būtent šioje knygoje Derrida suformuluoja kertines mąstymo apie gyvūną nuostatas: užuot siekę apibrėžti, ko gyvūnas negali (mąstyti, kalbėti, atsakyti, suvokti būties kaip būties), turėtume klausti, ar gyvūnas geba kentėti. Būtent ši gyvūniškoji negalia, kūno baigtinumas ir pažeidžiamumas apibūdina ne tik gyvūną, bet ir žmogų, sukurdamas jiems abiem bendrą palyginimo pagrindą. Daina Habdankaitė šį žmogaus ir gyvūno bendrumą analizuoja pasitelkdama laiko santykį – kaip nuolatinį atidėjimą ir vėlavimą. Šiuo požiūriu gyvūnas yra tarsi šmėkliškasis žmogaus suplementas, kuriuo nuolatos sekama, tačiau kurį nuolat vėluojama apmąstyti. Audronės Žukauskaitės straipsnyje žmogaus ir gyvūno bendrumas analizuojamas pasitelkiant galios negalimybės, arba impotencialumo, sampratą. Plėtojant Derrida ir Agambeno išvalgas, straipsnyje teigiama, jog būtent impotencialumas, arba negalia, sukuria žmogaus ir gyvūno bendramatiškumą, kuris suspenduoja galios kuriamas hierarchijas ir atskirtis.

Trečiojoje leidinio dalyje publikuojami straipsniai, gyvūno ar nežmogiškų esinių klausimą interpretuojantys šiuolaikinių teorijų ir šiuolaikinio meno kontekste. Dario Martinelli straipsnyje analizuojamas „semiotinio gyvūno“ atvejis, kuriuo siekiama demaskuoti antropocentrines apibrėžtis, siekiančias įsteigti tariamą žmogaus ir gyvūnų dualizmą. Kristupo Saboliaus straipsnyje analizuojamas Nomedos ir Gedimino Urbonų projektas „Psichotropinis namas: Ballardo technologijų zooetikos paviljonas?“, demonstruotas ŠMC parodoje „Baltijos trienalė“ 2015 metais. Urbonų sukurtas psichotropinis namas gali būti laikomas tam tikra tarprūšinės simbiozės forma, kurioje sugyvena žmogiškieji ir miceliniai (grybų šaknų) tinklai: autoriaus manymu, besiplečiantis micelio tinklas gali būti interpretuotas kaip žinojimo forma, kurią galima palyginti su smegenyse besisteigiančiais sinaptiniais ryšiais. Luko Brašiškio straipsnyje svarstomi gyvūno reprezentacijos kine bei kino gyvūniškumo klausimai. Analizuodamas Deniso Côté filmą *Žvėrynas* (2012), autorius aptaria estetines taktikas, galinčias suardyti antropocentrinės reprezentacijos konvencijas, ir sukurti zoomorfinę demokratišką ekrano erdvę. Sigitos Dackevičiūtės straipsnyje analizuojamos Deleuze'o ir Guattari tapsmo ir tapsmo gyvūnu sampratos, kurios pasitelkiamos interpretuojant Patricia'os Piccinini skulptūras. Autorė teigia, jog

meninė kūryba neįmanoma be tapsmo, todėl meno kūrinys, išreiškiantis molekulinį tapsmą, veikia žiūrovo subjektyvumą kaip išsivadavimas iš įprastų antropocentrinių reprezentavimo formų. Tad šioje leidinio dalyje skaitytojui pristatomas platus teorinių interpretacijų pluoštas, atspindintis aktualias šiuolaikinės filosofijos ir teorijos problemas.

Leidinyje taip pat spausdinamas Gintauto Mažeikio straipsnis, apžvelgiantis netikėtai mirusio profesoriaus Leonido Donskio minties trajektorijas. Tokiu būdu norime ne tik pagerbti Leonido Donskio asmenybės ir darbų mastą, bet ir padėkoti, kad jis buvo su mumis ir visada entuziastingai palaikė žurnalo *Athena: filosofijos studijos* egzistavimą.

Audronė Žukauskaitė

Naglis Kardelis

GYVŪNO SAMPRATOS FORMAVIMASIS SENOVĖS GRAIKŲ MĄSTYME

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: naglis.kardelis@gmail.com

Straipsnyje analizuojamas gyvūno ir gyvūniškumo sampratos formavimasis senovės graikų mąstyme, atskleidžiant jos ištakas ikifilosofinėje graikų kultūroje ir parodant tolesnę jos raidą graikų filosofijos tradicijoje. Įvade argumentuojamas gyvūno koncepto ir teorinio mąstymo apie gyvūniškumo fenomeną aktualumas šiuolaikinei kontinentinei filosofijai, teigiama, kad antikinės gyvūniškumo prigimties įžvalgos gali svariai papildyti šiuolaikinę teorinę gyvūno fenomeno diskursą. Pirmajame skyriuje, aptariant gyvūno sampratą ikifilosofinėje graikų kultūroje, kalbama apie gyvūnų reikšmę religiniam kultui ir mitinei vaizduotei, nagrinėjami semantiniai gyvūną įvardijančių graikiškų ir lotyniškų žodžių atspalviai, parodomi požiūrio į gyvūnus atspindžiai graikų literatūroje. Antrajame skyriuje analizuojama gyvūniškumo sampratos raida ikisokratikų filosofijoje, daugiausia dėmesio skiriant Herakleito ištarams, trečiajame atskleidžiama gyvūniškumo sampratų įvairovė Platono dialoguose, o ketvirtajame parodoma, kaip Aristotelio filosofijoje empirinių gyvūnijos pasaulio tyrimų rezultatai paveikia ir įkvepia ne tik teorinį mąstymą apie gyvūnus, bet ir visą filosofinį mąstymą. Graikiškoji gyvūno sąvoka straipsnyje analizuojama kitų teorinių graikų filosofijos sąvokų kontekste, išryškinant gyvūniškumo sampratos sąsajas su kitomis graikų filosofijos koncepcijomis. Visuose straipsnio skyriuose pabrėžiama centrinė gyvūniškumo fenomeno vieta graikų kultūroje ir pamatinė teorinės jo refleksijos svarba filosofiniam graikų mąstymui. Pabaigoje daroma išvada, kad šiuolaikinis filosofinis mąstymas apie gyvūną nėra do-

mėjimosi marginaliomis temomis išraiška, o paliudija visos Vakarų filosofijos – nuo jos ištakų senovės graikų mąstyme iki pat šiuolaikinės kontinentinės filosofijos – temų ir teorinių interesų tęstinumą.

RAKTAŽODŽIAI: gyvūnas, gyvūniškumas, siela, senovės graikų filosofija, ikisokratikai, Herakleitas, Platonas, Aristotelis.

Apie šiuolaikinių filosofų dėmesį gyvūno temai: įvadinės pastabos

Gyvūno tema pastaruoju dešimtmečiu tapo viena aktualiausių šiuolaikinės kontinentinės filosofijos temų. Dar praeito amžiaus viduryje niekas nebūtų patikėjęs, kad tokia, atrodytų, „vaikiška“ tema galėtų atsidurti filosofų dėmesio centre, nors filosofijos periferijoje ji buvo matoma jau seniai – pavyzdžiui, fenomenologai visada domėjosi klausimu, kuo skiriasi žmogaus ir gyvūno santykis su supančia aplinka. Mūsų dienomis gyvūno tema tapo aktuali ne tik dėl teorinio ir praktinio pobūdžio etinių dilemų, kylančių įvairiuose žmogaus elgesio su gyvūnais kontekstuose, bet iš dalies ir dėl to, kad pats žmogus, atsikratęs esencialistinių gryniosios, griežtai ir neginčijamai apibrėžiamos žmogiškosios prigimties pretenzijų, pamažu vis labiau atranda savo paties gyvūniškumą, siedamas jį su natūralesnės ir autentiškesnės savo egzistencijos, prarastos kartu su žmogiškosios kultūros apnašomis, viltimi ir net galimybe – kad ir kokia utopinė ji atrodytų – bent iš dalies grįžti į „natūralią“ gamtinę būklę.

Galėtume paklausti, kodėl gyvūno tema filosofijai vėl tapo tokia aktuali. Bent iš dalies atsakyti į šį klausimą padeda supratimas, kad fenomenologija, o vėliau ir kitos kontinentinės filosofijos kryptys bei srovės, sugrąžino filosofijos domėjimąsi žmogaus kūnu, kurį ankstesnė metafizinė filosofijos tradicija arba iš viso ignoravo, arba kreipė į jį labai mažai dėmesio: tai labai svarbi aplinkybė, nes būtent kūnas ir yra, sakytume, gyvūniškumo elementas ar atstovybė pačiame žmoguje, atsižvelgiant į tai, kad nuo pat Vakarų filosofijos atsiradimo žmogaus žmogiškumas visada ir buvo tapatinamas su jo prigimtyje dominuojančiu ar privalančiu dominuoti dvasiniu – iš tiesų ir be jokių išlygų žmogišku – pradū, o atitinkamai žmogaus kūniškumas laikytas gyvūniniu – taigi žmogui esą iš dalies svetimu ir nuolatinio įveikimo ar pažabojimo reikalaujančiu – jo žmogiškosios prigimties elementu.

Dėmesys žmogaus kūnui į filosofiją sugrįžo ne tik atsisakius racionalumo kulto ir vienpusiško to, kas dvasiška, sieliška ir siejama su intelekto galiomis, valorizavimo, bet ir – ypač egzistencinės filosofijos kontekstuose – žmogaus kūniškumą atradus kaip akivaizdžią ir gryniausią žmogiškojo ribotumo, be kurio intuicijos neįmanoma jokia šiuolaikinė filosofija, išraiška, jau nekalbant apie tai, kad filosofija,

siekianti suvokti ir aprašyti visuminę žmogaus patirtį, kūnines žmogaus patirtis privalo įtraukti kaip integralius šios visuminės patirties aspektus: bet koks kūninės – kitaip tariant, „gyvūninės“ – patirties ignoravimas grėstų metafizinėmis schematizacijomis, kurios šiuolaikinei kontinentinei filosofijai yra visiškai nepriimtinos.

Kita labai svarbi aplinkybė, verčianti filosofiją atsigręžti į žmogaus gyvūniškumą ir, sakytume, atrasti žmoguje „slypintį“ gyvūną, kyla iš to, ką galėtume pavadinti kalbos ir kultūros nemedijuotos tikrovės ilgesiu: jei kalba ir kultūra – tai, kas visada buvo laikoma skiriamaisiais žmogaus prigimties bruožais ir kartu svarbiausiais jo pasiekimais, esmingai skiriančiais žmogų nuo gyvūnų, – nėra laikomos ta vieta, kurioje autentišku pavidalu pasirodo ar yra autentiškai konstituojiama tikrovė, o veikiau suvokiamos kaip tikrovę žmogiškais pavidalais medijuojanti terpė ar net širma, aklinau atitverianti mus nuo tikrovės, vienintelė žmogui likusi galimybė tikrovę patirti nors kiek autentiškesniu pavidalu paradoksaliai kyla iš jo noro bei ryžto praskleisti šią kalbos, kalbiškojo mąstymo ir kalbiškai konstruojamos kultūros skraistę, kitaip tariant, įveikti savąjį žmogiškumą tam tikru transcendavimo judesiu, kuris, skirtingai nei tikėta ankstesnėje metafizinėje filosofijos tradicijoje, nepaverčia žmogaus Dievu ar kokia kita dieviškų galių bei statuso būtybe, o paprasčiausiai sugrąžina jį į pradinę gyvūno, nesužaloto kalbos ir kultūros, būklę.

Ne mažiau svarbi aplinkybė, leidžianti suvokti gyvūno ir gyvūniškumo temos aktualumą šiuolaikinei filosofijai, yra susijusi su politiniais – visų pirma biopolitininiais – šios temos aspektais¹: vis labiau nužmogėjančioje ir žmogų nužmoginančioje socialinėje tikrovėje į žmogiškuosius individus žvelgiama kaip į tam tikrais griežtai kvantifikuojamais funkciniais gebėjimais pasižyminčius ir grynaisiais gamybinės veiklos ištekliais paverstus *gyvus* – kitaip tariant, grynai *gyvūninius* – kūnus, ekonomiškai naudingą *gyvąją masę* – darbo *jėgą* gamyboje ir *gyvąją jėgą* kare: bet koks mėginimas priminti, kad žmogus yra nelygstamai vertingas asmuo, kurio vertė negali būti redukuota į jo atliekamos gamybinės funkcijos vertę ir juo labiau išreiškiama konkrečiu ekonomistų nustatomu baigtiniu skaičiumi, sulaukia aršaus pasipriešinimo kaip tariamas „reakcingas“ ir „nemoksliskas“ bandymas stabdyti visuomenės bei mokslo pažangą ar net grįžti į tamsius Viduramžių laikus.

Beje, čia slypi ir tam tikras paradoksas: kai žmogus traktuojamas kaip vieną ar kitą ekonominę funkciją atliekantis *antropomorfinis gyvūnas*, jo funkcinė vertė skaičiuojama *žmogiškajame* – *žmogiškosios* kalbos, *žmogiškosios* kultūros ir *žmogiškojo* racionalumo – pasaulyje įsteigtais matais, nes kvantifikuoti įmanoma tik tai, kas *žmogiškai imanentiška* ir dėl to žmogiškai bendramatiška, tik tai, kas vieną

¹ Verta atkreipti dėmesį į pirmąją lietuvių kalba paskelbtą monografiją, skirtą biopolitikos ir biofilosofijos problematikai (Žukauskaitė 2016; ypač žr. septintąją šios knygos skyrių „Politinis gyvūnas“, p. 189–215).

ar kitą vertę įgyja žmogaus pasaulyje, žmogiškosios kalbos, kultūros ir žmogaus nustatomų simbolinių verčių kontekstuose. Šio paradokso esmė ir yra ta, kad vis labiau nužmogėjančiame žmogaus pasaulyje, kuriame žmogus pradedamas laikyti jau ne žmogumi, o tik žmogiškąjį pavidalą *vis dar* turinčiu gyvūnu, pats žmogaus nužmoginimas ir „sugyvūninimas“ – prievartinis jo pavertimas žmogiškąjį orumą, nelygstamą žmogiškąją vertę ir žmogaus teises praradusiu gyvūnu ar net tiesiog darbinio gyvuliu – yra vykdomas žmogiškosios kalbos, žmogiškosios kultūros ir viso žmogiškojo simbolinio režimo diktuojamais būdais. Būtent todėl vienintelė žmogui likusi galimybė pasipriešinti mėginimams jį galutinai nužmoginti – sugyvūninti ir sugyvulinti – yra paradoksaliai susijusi su žmogiškosios imanencijos transcendavimu – žmogiškosios kalbos, žmogiškosios kultūros ir viso žmogiškai steigto simbolinio režimo, verčiančio žmogų kvantifikuojama funkcija, įveikimu, o tai įmanoma tik sugrįžus į pradinę, žmogiškosios kultūros atžvilgiu transcendentinę gyvūniškąją būklę, taigi vėl pavirtus Kitu – „neapskaičiuojamu“ gyvūnu, nenusakomu žmogiškąja kalba, neturinčiu vietos žmogiškojoje kultūroje ir neįvertinamam jokia griežtai apibrėžta verte žmogaus nustatytų simbolinių verčių skalėje.

Ta keista ir tragiška aplinkybė, kad šiuolaikinis žmogus yra priverstas bėgti ir slėptis nuo savęs, *kaip žmogaus*, slaptoje savo paties, *kaip gyvūno*, kertelėje, atskleidžia, jog pati reprezentaciniais stereotipais grįsta kasdienė žmogiškoji kalba neteisingai parodo patį žmogaus ir gyvūno, žmogaus prigimtį ir gyvūno prigimtį santykį: jei žodį „gyvūnas“ konotuojame neigiamai ir siejame jo reikšmę su netašytos prigimties brutalumu bei gyvulišku žiaurumu, privalome pripažinti, kad tarp visų gyvūnų būtent žmogus iškyla kaip *pats pačiausias* gyvūnas – kaip gyvūnas *par excellence*, nes jis labiausiai nusipelno *gyvulio* ir net *žvėries* vardo. Jei žmogui, siekiančiam išvengti vis didesnio savo nužmogėjimo, reikia bėgti nuo savo paties žmogiškumo, pasislepiant – tartum „gyvūno kailyje“ – kažin kokioje nuo seniausių laikų užsilikusioje gyvūninėje savosios prigimties kertelėje ar gyvūniniame savosios prigimties centre, ši aplinkybė rodo, kad patį žmogaus ir gyvūno sąvokų turinį privalome apmąstyti iš naujo, nes doriai nė nesuvokiame, ką reiškia būti gyvūnu, o ką – žmogumi.

Gyvūno prigimtį slaptingumas ir paradoksalumas, taip pat gyvūninės prigimtį santykis, viena vertus, su žmogiškąja prigimtimi, o kita vertus – su kukliausia augalo prigimtimi ir prakilniausia dieviškąja prigimtimi, buvo apmąstytas jau Antikos filosofų. Jų mintys, tikėtina, gali būti įdomios ir šiuolaikinės kontinentinės filosofijos svarstomuose probleminiuose laukuose. Šiame straipsnyje mesime žvilgsnį į gyvūno ir gyvūniškumo sampratą formavimąsi antikinėje filosofijoje, aptardami kai kuriuos įdomesnius gyvūno temos aspektus ikisokratinių mąstytojų, Platono ir Aristotelio filosofijoje.

Pradžioje atkreipsime dėmesį į klasikinėje kultūroje aptinkamas ir antikinų kalbų paliudijamas ikifilosofines senovės graikų bei romėnų nuostatas gyvūnų atžvilgiu.

Ikifilosofinė gyvūno samprata Antikoje

Mėgindami suvokti, kuo skiriasi antikinio ir šiuolaikinio žmogaus požiūris į gyvūnus ir gyvūniškumą, visų pirma privalome turėti galvoje gyvūnų svarbą religiniam kultui ir mitiniams vaizdiniais². Jau pati gyvūnų aukojimo praktika, nepaprastai svarbi antikinio žmogaus ryšiui su sakralybės sfera ir bendravimui su dievais, nepaisant šios praktikos rutiniškumo, formavo baimingą pagarbą gyvūnams ir leido išvengti tiek banalumo, neretai būdingo šiuolaikinio žmogaus santykiams su gyvūnais, tiek ir profaniškai atsainaus, perdėm globėjiško ar menkinamo požiūrio į juos. Nuo Descartes'o laikų Vakarų kultūroje įsigalėjusi nuostata, kad gyvūnas tėra gyvas robotas, biologiniu pagrindu veikianti besielė mašina, kuriai nedera priskirti žmogiškų bruožų ir jausti žmogiškų sentimentų, antikinų tekstų autoriams buvo visiškai svetima, nors skirtingi mąstytojai nevienodai suvokė žmogaus prigimtinio giminingumo gyvūnams laipsnį.

Pati gyvybė senovės žmogui atrodė kaip didis ir didžiai sakralus stebuklas, o gyvūnai buvo regimi kaip šio stebuklo įkūnijimas. Gyvūnai buvo rituališkai žudomi aukojimų metu – kaip bejėgės ir beteisės aukos jie buvo absoliučiai subordinuoti žmogui, visiškai priklausė nuo jo malonės ir gailestingumo. Kita vertus, jie buvo nepakeičiami tarpininkai tarp žmogaus ir dievybės, medijuojantys mirtingųjų santykį su nemirtingaisiais, užtikrinantys dvasinius mainus tarp profaninei ir dvasinei sritims priklausančių būtybių³. Gyvybę senovės žmogus suvokė kaip didžiausią dievų jam skirtą dovaną, o gyvūnai dėl jiems būdingo judrumo ir vitališkumo buvo regimi kaip gryniausias gyvybinio prado įsikūnijimas, todėl aukodami dievams gyvūnus, kitaip tariant, simboline prasme pačią gyvybę – kaip regimą kūninį pavidalą įgijusį gyvybės principą, mirtingieji tikėjosi panašią gyvybės dovaną – žmogiškosios gyvybės sustiprinimą – gauti iš dievų.

² Apie ritualinę gyvūnų aukojimo procedūrą ir sakraliuosius aukojimo kontekstus žr. Burkert 1985: 55–66.

³ Mainų aspektą, atspindintį graikų mituose bei religiniuose ritualuose, išvalgiai analizuoja Claude'as Calame'as (Calame 2007: 259–285; ypač p. 265–266). Dievams skirti palaiminimai (*makarismoi*) ir pašlovinimai, ištariami aukojimo ritualą atliekančio žynio arba dainiaus, pradedančio giedoti sakralią giesmę, senovės graikų buvo suvokiami kaip neišvengiamai „prišaukiantys“ žmonėms skirtus dievų palaiminimus ir nemirtingųjų palankumą mirtingiesiems.

Kadangi aukojamas gyvūnas, būdamas bejėgis ir beteisis, visiškai priklausė nuo jį aukojančio žmogaus malonės ir valios, būtent šios priklausomybės nuo aukotojo atžvilgiu jis buvo suvokiamas kaip *žemesnis* už žmogų. Kita vertus, kaip tarpininkas tarp žmogaus ir dievo, medijuojantis simbolinius gyvybės mainus tarp mirtingųjų ir nemirtingųjų, jis buvo laikomas stovinčiu arčiau dievo ir sakralybės sferos, kitaip sakant, *šventesnis* už žmogų ir būtent dėl sąsajos su šventumu būtiškosios hierarchijos požiūriu *aukštesnis* už žmogų⁴.

Daugelis naminių ir laukinių gyvūnų senosiose kultūrose laikyti šventais, neretai net pačių dievų įsikūnijimu. Senovės Egipto, Mesopotamijos, Indijos, o iš dalies ir pačios senovės Graikijos mitai, ikonografija bei kultinės praktikos yra geriausias šios tendencijos pavyzdys. Antroje savo *Istorijos* knygoje, skirtoje senovės Egiptui, Herodotas mini daugybę šiame krašte garbintų ir šventais laikytų gyvūnų – naminių gyvulių, laukinių žvėrių, paukščių ir žuvų (Hdt. Hist. II. 65–76)⁵. Nors klasikinio laikotarpio senovės graikai stebėjosi teriomorfiniais egiptiečių dievų pavidalais, archajiškiausiuose jų pačių mituose ir senuosiuose epiniuose tekstuose regime ne vieną tikroviško ar fantastinio gyvūno išvaizdos dieviškąją būtybę.

Skaitant Hesiodo *Teogoniją*, kurioje archajinio epo kalba aprašyta dievų kilmė, genealoginiai dievų ryšiai ir skirtingose kosminėse epochose pasaulį valdžiusios dievų kartos, į akis krinta tai, kad pirmieji dievai, stovintys prie pačių gaivalingo pirmapradžio chaoso ištakų, vaizduojami panašūs į pabaisas: vienos iš jų apskritai stokoja apibrėžto pavidalo, kitos turi konkretaus fantastinio ar iš dalies tikroviško žvėries išvaizdą, o trečios vaizduojamos kaip mišrios prigimties kompozitinės būtybės, sudarytos iš teriomorfinių ir antropomorfinių elementų. Antai šiuurpioji Echidna vaizduojama kaip būtybė, nuo galvos iki juosmens primenanti žvitraakę merginą, o žemiau juosmens – siaubingą gyvatę (Hes. *Theog.* 295–302)⁶. Kita

⁴ Apie graikiškąją gyvūno ir dievo santykio ritualiniame aukojimo kontekste sampratą žr. Burkert 1985: 64–66.

⁵ „Nors Egiptas yra šalia Libijos, bet jame nelabai daug tėra žvėrių. Visi gyvuliai ir žvėrys jame laikomi šventais. Jei imčiau pasakoti, kodėl jie laikomi šventais, turėčiau įsileisti į tikybinius dalykus, o aš vengiu juos liesti. Tai darau tik būtinumo verčiamas“ (Hist. II. 65; fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Herodotas 1988: 114). Herodotas teigia, kad skirtinguose Egipto miestuose ir srityse (nomuose) šventais laikomi ir garbinami skirtingi gyvūnai, bet yra ir gyvūnų, kurie laikomi šventais visame Egipte (pavyzdžiui, šventasis jautis Apis). Apie daugelį šventais laikomų gyvūnų, Herodoto teigimu, Egipte pasakojami slapti šventieji mitai, šventieji pasakojimai (*hieroi logoi*), kuriuos Herodotas tvirtina girdėjęs iš žynių, bet negalįs jų skelbti dėl slaptumo įžado. Galime spėti, kad šie pasakojimai buvo tabuizuoti ir siejami su šventaisiais ritualais, į kuriuos įšventinti buvo tik misterijų dalyviai. Kai kurie šventuosiuose pasakojimuose minimi gyvūnai, tokie kaip feniksas (Hist. II. 73), nors ir turėjo gamtinius prototipus (fenikso atveju – pilkąjį garnį, *Ardea cinerea*), egiptiečių buvo suvokiami kaip mitinės ar net iki religinio simbolio pakylėtos būtybės – deja, kaip galime spręsti iš Herodoto pasakojimo, istorijos tėvas, vargiai gebantis pakilti virš empirinio akivaizdumo lygmens, sunkiai pajėgia suvokti simbolinę šventųjų pasakojimų apie gyvūnus reikšmę.

⁶ „Apvaliaskliautėj oloj ji pagimdė dar kitą baidyklę, / Baisią labai ir visai nepanašią į žmones mirtingus / Ar į dievus nemirtingus – dievišką žiaurią Echidną. / Buvo lig pusės jinai mergina gražiaskruostė,

mitinė baidyklė, Chimera, kurios vardas graikų kalba reiškia ožką, nusakoma kaip iš priekio panaši į liūtą, iš nugaros – į gyvatę, o vidurinė jos kūno dalis esanti ožkos pavidalo (Hes. *Theog.* 319–324)⁷.

Seniausieji *Teogonijoje* vaizduojami dievai turi vieną bendrą bruožą: jie labai veržlūs, gaivalingi ir nepaprastai greitai judantys, o neišsenkanti dieviška jų energija trykšta iš gyvūninio jų vitalumo, vaizdžiai nusakyto archajinio mito kalba⁸. Labai savitas *Teogonijoje* aprašomų dievų bruožas yra pačios skirties tarp žmogaus ir gyvūno nusitrynimasis seniausiųjų dievų prigimtyje, paneigiantis visus įprastus genetinio paveldėjimo dėsnius: teriomorfiniai arba mišraus pavidalo dievai neretai susilaukia antropomorfinių palikuonių, o antropomorfiniai dievai – teriomorfinių ar mišraus pavidalo vaikų (Kardelis 2002: 216–220). Darant prielaidą, kad dievų vaizdavimas kartais žmogišku, kartais žvėrišku, o kartais mišriu – žmogiškai žvėrišku – pavidalu šioje Hesiodo poemoje nėra tik siekis simboliniais vaizdais nuskaidyti tam tikras dievų savybes, o tiesiogiai išreiškia daugiau ar mažiau tikrovišką jų prigimtį, būtina pripažinti, kad graikų archajinėje sąmonėje ir mitinėje vaizduotėje dievo, žmogaus ir gyvūno prigimtys buvo organiškai susipynusios ir patirdavo netikėčiausius metamorfinius virsmus.

Gausią graikišką bei romėnišką mitinę medžiagą pasitelkusio ankstyvosios imperijos laikų romėnų poeto Ovidijaus *Metamorfozėse* aprašyti įvairiausio pobūdžio virsmai puikiai paliudija skirtingas tikrovės sritis skiriančių ribų trapumą bei punktyriškumą mitinėje sąmonėje ir jos maitinamoje poetinėje vaizduotėje. Archajinis supratimas apie dievo, žmogaus ir gyvūno prigimčių artimumą, jų pamatinę organinę giminystę bei plastišką susipynimą tarpusavio virsmų metu leidžia kelti hipotezę, jog būtent toks minėtų trijų prigimčių išivaizdavimas, sakytume, pastatantis visas šias prigimtis tartum vienoje horizontalioje plokštumoje, formavo ganėtinai pagarbų požiūrį į gyvūnus, neleisdamas gyvūno prigimties traktuoti atsainiai ir iš aukšto.

Jau seniausiuose epiniuose graikų tekstuose nusakytas ryšys tarp gyvūnams būdingo judrumo bei vitalumo ir dievams būdingos energijos bei gyvastingumo vėliau buvo apmąstomas klasikinio laikotarpio filosofų: antai Aristotelis, nusakymas dievą kaip grynąją veikimą, grynąją energiją, suvokia dievą kaip nejudantį

žvitrakė, / O nuo pusės marga, didžiulė, siaubinga gyvatė. / Žemės šventos gelmėse šita plėšrūnė gyvena. / Ten po gaubtąją uola ji savąją urvą turėjo / Nuo mirtingų žmonių bei dievų nemirtingų atokiai.“ (Čia ir toliau *Teogonija* cituojama pagal Audronės Kudulytės-Kairienės vertimą: Hesiodas 2002: 27.)

⁷ „Dar ji Chimairą pagimdė, prunkščiančią degančią ugnį, / Šiurpią, didžiulę baidyklę, galingą labai, greitakoję, / Su trimis galvomis. Viena jos galva – piktaakio / Liūto, ožkos – kita, trečia – galingos gyvatės. / [Liūtas iš priekio, per vidurį buvo ožka, o gyvatė / Iš uodegos ji, kvėpavo karštąja liepsna pražūtinga.]“ (Hesiodas 2002: 29).

⁸ Plačiau apie tai žr.: Kardelis 2002: 203–229 (sk. „Kūno ir dvasios gaivalai: šiurpus absurdo grožis“, ypač p. 212–218).

judintoją ir save patį mąstantį mąstymą, kurio energija, užgimusi anapus erdvės ir laiko, suteikia fizinio judėjimo impulsą laike ir erdvėje besireiškiančioms tikrovės sritims. Senovės žmogus, suvokdamas save kaip silpną ir fiziškai ribotą būtybę, stokojančią gyvūnams būdingo judrumo, gyvybingumo ir fizinės jėgos, būtent šiuos prigimties bruožus – judrumą, greitį, ištvermę, galią ir vitalumą – laikė bendrais dievų ir gyvūnų prigimčiai, todėl neatsilaikydavo pagundai, viena vertus, vaizduoti dievus gyvūnų pavidalais, o kita vertus – sudievinėti pačius gyvūnus.

Reti, sunkiai sugaunami, gražios ar neįprastos išvaizdos gyvūnai, taip pat tie žvėrys ir paukščiai, kuriuos senovės žmogus regėjo kaip turinčius jo paties stokojamų gebėjimų bei galių – ir dėl to jam keliančių baltą pavydą, buvo laikomi itin šventais ir gerbtiniais, savo prigimtimi artimiausiais dievams, o neretai ir tiesioginiu tam tikrų dievų įsikūnijimu. Kiekvienas dievas turėjo savo šventąjį gyvūną, kurio fizinės ir būdo savybės buvo laikomos atkartojančiomis įsivaizduojamas minėto dievo galias – įsigeidęs dievas bet kada galėdavo pavirsti jam atstovaujančiu gyvūnu. Rašytiniuose šaltiniuose ir ikonografijoje gausu atvejų, kai Dzeusas vaizduojamas pasiverčiantis ereliu ar jaučiu, Atėnė – pavirstanti pelėda, Apolonas – gulbe ar delfinu, Dionisas – pantera ar lokiu.

Senovės žmogus, siekdamas numatyti ateitį, įdėmiai stebėjo laukinių bei naminių gyvūnų elgesį, kreipė dėmesį į paskerstų gyvulių vidaus organų išvaizdą. Ateities spėjimas iš didžiųjų paukščių – erelių, vanagų, grifų, suopių – skrydžio, viščiukų lesimo, neįprastų ataugų, įžvelgiamų paaukotų gyvulių kepenyse, Antikoje buvo labai paplitęs ir paliudytas įvairių laikotarpių rašytiniuose ir ikonografiniuose šaltiniuose. Religiniam kultui, ypač divinacinėms praktikoms, buvo svarbūs ir gyvūnų apsigimimo atvejai – aptikti apsigimę gyvūnų jaunikliai buvo laikomi pranašingais, užrūstintų dievų pyktį atskleidžiančiais ir sudėtingų apvalomųjų ritualų reikalaujančiais ženklais.

Apsigimę gyvūnai ypač gąsdindavo prietaringuosius romėnus, kurie buvo linkę visur įžvelgti dievų rūstybės ženklus. Tai liudija ir pati lotynų kalba: žodis *monstrum*, reiškiantis pabaisą, dažniausiai buvo vartojamas kalbant apie įvairius apsigimimus, *nurodančius* į žinomą ar būtiną išaiškinti dievų pykčio šaltinį (plg. lot. *monstrare* „parodyti, nurodyti“). Kitas pabaisą ar baisingą ženklą reiškiantis lotyniškas daiktavardis, *portentum* (iš *pro-tendere* „rodyti ištiesta ranka“), taip pat neretai vartotas kalbant būtent apie gyvūnų ir žmonių apsigimimo atvejus. Kiti lotyniškuose tekstuose paliudyti sinonimai, įvardijantys baisingus ženklus – *numen* (iš *nuere* „linktelėti galva; nurodyti galvos linktelėjimu“), *signum* ir t. t. Atitinkami senosios graikų kalbos žodžiai – *teras* (iš jo padarytas tarptautinis terminas *teratomorfinis* „turintis pabaisos formą; susijęs su apsigimimu“), *pelōr* ir kiti – parodo, kad monstriškos išvaizdos gyvūnai kėlė rūpestį ir už romėnus gerokai racionales-

niems graikams. Pats apsigimusių gyvūnų ir žmonių iškritimas iš apibrėžtos kosminės tvarkos, iš įprastos klasifikacinės žinomų būtybių ir normalių formų schemos, jų būdo ir fizinių savybių neįprastumas kėlė baimingą pagarbą, apgaubdavo minėtas būtybes įtariamo jų šventumo aura.

Gausūs tipologiniai lyginamosios mitologijos pavyzdžiai atskleidžia, kad gyvūnų laikymas šventais dėl jų retumo, taip pat dėl retai pasitaikančių fizinių bei kitokių defektų nėra kažin kuo neįprastas: visose senosiose kultūrose buvo tikima, kad atgamtinių ar net dieviškų savybių turi nykštukai (tiek žmonės, tiek gyvūnai), protinę negalią turintys asmenys, kastratai, kurių fizinis sužalojimas neleisdžia jų klasifikuoti nei kaip įprastų vyrų, nei kaip moterų, taip pašalindamas juos iš normalių – ir dėl savo normalumo *banalių* – žmonių rato bei perkeldamas į paslaptinių nenusakomo statuso, taigi, tikėtina, ir neįprastomis galiomis bei šventumo žyme paženklintų būtybių sritį.

Atpirkimo ožio fenomenas buvo gerai žinomas ne tik senovės žydams, kurių senojoje kultinėje praktikoje ir atsirado pati ši sąvoka, bet ir senovės graikams bei romėnams: antai graikiškuoju žodžiu *pharmakos*⁹ galėjo būti įvardijamas tiek žmogus, tiek jį pakeičiantis gyvūnas, ant kurio ritualinio apsišvarinimo ritualų metu būdavo perkeliamos visos tam tikros bendruomenės padarytos nuodėmės bei šventvagiškais poelgiais užsitrauktas ritualinės suteršties užkratas: išvarius tokį žmogų ar gyvūną už bendruomenės ribų – arba net jį nužudžius, buvo laikoma, kad atsikratoma užsitraukto ritualinio užkrato, *miasma*¹⁰. Beje, senovės graikai savuosius *pharmakoi* – „atpirkimo ožius“ – mėgdavo ne išvaryti į dykumą, kaip senovės žydai, o numesti nuo aukšto skardžio į jūrą arba sudeginti gyvus (tiesa, tai nebuvo dažna praktika).

Lotyniškasis atpirkimo ožį reiškiančio graikiško žodžio *pharmakos* atitikmuo – *homo sacer* – iškalbingai atskleidžia patį archajiškai suvokiamo šventumo sąvokos ambivalentiškumą: būdvardis *sacer*, iš kurio, beje, vėliau atsirado ir abstrakti sakralumo sąvoka, gali reikšti tiek šventumą kaip skautumą, kaip ritualinį švarumą, tiek ir šventumą kaip ritualinį užkratą, ritualinį nešvarumą – kaip tam tikrą žmogui pavojingą ir dėl to privengtina nežmogiškos prigimties krūvį, kurio pernešimas ant šventu tapusio asmens ar daikto rodo, kad šis yra perkeltas iš žmogiškosios srities į dieviškąją sritį, taip tapdamas tabuizuotas ir visomis prasmėmis *neliečiamas / neliestinas*.

Panašiai kaip dievų kultą aptarnaujančiais šventikais senovėje galėdavo tapti tik fiziškai ir dvasiškai beydžiai asmenys, taip ir įprastomis aukomis dažniausiai tapdavo fiziškai tobuli gyvuliai – dievams mielos būtybės be jokios ydos ir kliauties.

⁹ Atpirkimo ožio (*pharmakos*) fenomeno senovės graikų ritualuose analizę žr. Burkert 1985: 82–84.

¹⁰ Plačiau apie graikiškąją ritualinio užkrato sampratą žr. Parker 1983; Parker 2007: 102, 418.

Atpirkimo ožiais, priešingai, paprastai būdavo pasirenkami mūsų anksčiau įvardyti *monstrai* – apsigimę gyvuliai ir žmonės. Literatūroje minimi atvejai, kai luoši, raiši, akli, kitais atžvilgiais fiziškai ir protišškai neįgalūs asmenys senovės Graikijoje tapdavo „atpirkimo ožiais“. Fizinių ir dvasinių gyvūno ar žmogaus savybių neįprastumas – tiek tobulumo, normalumo kartelės viršijimo požiūriu, tiek ir visokeriopo defektyvumo, neįgalumo, apsigimimo, taigi negebėjimo pasiekti normalumo kartelės prasme – steigė potencialų tokios būtybės šventumą, sudarydamas sąlygas projektuoti tai būtybei pavojingą šventybės krūvį į jos kūną ir paversdamas ją vienokia ar kitokia auka.

Išnagrinėti pavyzdžiai rodo, kad gyvūnų, kaip tarpininkų tarp žmonių ir dievų, gebėjimas medijuoti senovėje laikytas priklausančiu nuo jų savybių retumo bei neįprastumo tiek teigiama, tiek neigiama prasmėmis – neįprastumo, lėmusio šių būtybių iškritimą iš įprastų, „profaniškų“, tikrovės klasifikavimo schemų ir patekimą į pačius įvairiausius sakralybės reiškimosi kontekstus.

Esminis ikifilosofinės gyvūno sampratos aspektas – tai pačiuose gyvūnų įvardijančiuose skirtingų kalbų žodžiuose nuolat aptinkama nuoroda į gyvūno *gyvybę*, *vitalinį gyvūno gyvybingumą* ir *gyvastingumą*. Ši nuoroda akivaizdi tiek lietuviškame žodyje „gyvūnas“ (plg. liet. *gyvas*, taip pat tos pačios šaknies lot. *vivus* „gyvas“), tiek graikiškajame daiktavardyje *zōon* (plg. gr. *zōē* „gyvybė“, *zēn* „gyventi“). Gyvūno sąvokos sąsaja su gyvybe akivaizdžiai regima ir slavų kalbose (plg. rus. *животное* „gyvūnas“ ir *живой* „gyvas“).

Panašiai ir hebrajų kalboje gyvūnų įvardijantis žodis *ḥayyā* gyvūnų nusako kaip gyvą būtybę (plg. būdvardį *ḥay* „gyvas“, veiksmažodį *ḥāyāh* „būti gyvam, gyventi, egzistuoti“, daiktavardį *ḥayyūth* „gyvenimas“ ir t. t.) (Jenni; Westermann 1994: 548–556, s. v. *ḥyh* “to live”). Hebrajiška Ievos, Adomo žmonos ir žmonių pramotės, vardo forma nusako Ievą kaip gyvybės davėją ar tiesiog kaip gyvybę, gyvenimą (tiksliai šio vardo semantika nežinoma): tai reikštų, kad jau pačioje hebrajų kalboje yra užfiksuotas ryšys tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo, nuoroda į žmonių giminės kilmę iš gyvūninių gyvybės versmių. Pats Dievas Jahvė, kurio keturių priebalsių samplaika YHWH (tetragramatonu) perteikiamo vardo tikslus skambėjimas nežinomas dėl tabuizavimo, Senajame Testamente įvardijamas kaip Gyvasis, taigi gyvybė senovės žydų religinėje sąmonėje iškyla kaip bendrasis semantinis dieviškumo, žmogiškumo ir gyvūniškumo vardiklis.

Verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad pranašiskame Dievo sosto regėjime, aprašytame Ezekielio pranašystėje (Ez 1, 4–28), Dievo sostas vaizduojamas iš visų pusių apsuptas keturių angeliškos prigimties „gyvūnų“, arba „gyvų būtybių“ (*ḥayyoth*), kitaip dar vadinamų kerubais (cherubinais): tai rodytų, kad pačioje būtiškosios hierarchijos viršūnėje, žemiau tik paties Dievo arba, remiantis kituose šaltiniuose

atsispindinčiais vėlesniais vaizdiniais, iš karto po liepsningųjų serafų (serafinų), stovinčių dar aukščiau už kerubus, stovi ne žmonės ar kokie nors kiti padarai, o archetipiniai ir etaloniniai „gyvūnai“, gyvos būtybės *par excellence*, savąja gyvybe, joms suteikta Gyvojo, tarsi pamėgdžiojančios paties Dievo gyvybę.

Lotyniškasis gyvūnų įvardijantis žodis *animal*, davęs pradžią ir daugelio dabartinių Vakarų Europos kalbų panašiai skambantiems žodžiams, reiškiantiems gyvūną, nusako gyvūną kaip turintį sielą, *anima*, kuri buvo suvokiama kaip gyvybė ir gyvastingąjį vitalumą teikiantis pradas, *išjudinantis* kūną. Tos pačios šaknies graikiškas žodis *anemos*, reiškiantis vėją – vėjo dvelksmą, gūšį ar sūkurių, aiškiai atskleidžia sąsają tarp vėjo judrumo ir kūną išjudinančios sielos gyvybės.

Ši semantinė sąsaja tarp judraus vėjo ir judrios sielos tampa dar aiškesnė prisiminus, kad vėlesnėje filosofinėje tradicijoje siela buvo mąstoma kaip pradas, vienintelis gebantis išjudinti save patį ir nereikalingas jokio išorinio postūmio: an-tai dialoge *Faidras* Platonas sielą nusako kaip *to autokinēton* „tai, kas judina save patį“ (Plat. *Phaedr.* 245c)¹¹. Turint galvoje, kad, remiantis tokia sielos samprata, siela pasirodo kaip judrumas *par excellence*, nesunku suvokti, kodėl fizinis gyvūnų judrumas, jų judėjimo greitis, vikrumas ir jėga senovės žmogui natūraliai siejosi su gyvūno „sielingumu“ – ne tik su paprastu sielos prado buvimu gyvūno kūne, bet ir, sakytume, sielos prado perviršiu gyvūno prigimtyje, „sielingumo“ kupėjimu per kraštus.

Graikiškoji gyvūno, kaip maksimaliai judrios ir maksimaliai įsielintos būtybės, samprata, aiškiai regima dar ikifilosofiniuose kontekstuose, puikiai išryškina Descartes'o atliktos klasikinės gyvūno sampratos inversijos radikalumą: laikydamas gyvūną besieliu biologiniu automatu, gyva mašina ar gyvu robotu, Descartes'as radikalčiai apverčia graikiškąją gyvūno, kaip maksimaliai įsielietintos ir dėl to fenomenaliai judrios būtybės, sampratą, taip gyvūną desakralizuodamas, profanuodamas, o kartu – nutrinėdamas conceptualiąsias gyvūniškumo sąsajas tiek su žmogiškumu, tiek ir su dieviškumu. Turint galvoje graikų (ypač Aristotelio) filosofijoje įtvirtintą dieviškumo sąsają su judrumu, kūno ir sielos energija, proto guvumu, gyvybe, sieliškumu ir dvasiškumu, nesunku suvokti, kad gyvūnas, remiantis mūsų aptarta graikiškąja gyvūno samprata, privalėjo būti suvokiamas kaip būtybė, pasižyminti daugeliu dievybei būdingų požymių ir gebanti savo savybėmis simboliškai išreikšti pačių dievų galias.

¹¹ „Kiekviena siela nemirtinga. Juk tai, kas amžinai juda, yra nemirtinga. O judėjimas to, kuris suteikia judesį kam kitam ir kito yra judinamas, nutrūksta, taigi nutrūksta ir gyvastis. Vien tai, kas judina save patį, kadangi nenuslopta, niekuomet nepaliauja judėti ir būti visa ko likusio, kas tikrai juda, judėjimo šaltiniu bei pradū.“ (Vertimas mano, su nežymiu pakeitimu cituojamas pagal: Platonas 1999: 40.)

Įdomu ir tai, kad lotyniškasis protą, mąstymą, intelektą reiškiantis daiktavardis *animus*, kuris, beje, yra tos pačios šaknies, kaip ir *anima* „siela“, aiškiai atskleidžia *proto guvumo* – proto judrumo ir vikrumo – sąsają su *sielos judrumu*. Galėtume net pasakyti, kad proto guvumas kyla iš sielos judrumo – kitaip tariant, *animus* (kaip proto „judrumas“) kyla iš *anima* (kaip sielai būdingo judrumo). Šia proga verta pastebėti, kad lotyniškas būdvardis *agilis* „judrus, vikrus, guvus“ taikytas tiek kūno judrumui bei vikrumui, tiek ir proto guvumui nusakyti: žodžių junginiu *animus agilis* „guvus mąstymas“ lotyniškai būtent ir nusakomas protui būdingas vikrumas bei judrumas, kylantis iš pačios sielos, gebančios išjudinti inertišką kūną, judrumo. Šios nusakymo tendencijos reliktas moderniosiose kalbose – akivaizdi semantinė simetrija tarp angliško žodžio *agility* „judrumas, vikrumas (ypač fizinis)“ (iš lot. *agilitas* „t. p.“) ir žodžių junginio *mental agility* „minties guvumas“.

Lotynų kalboje regima konceptualioji sąsaja tarp *anima* ir *animus* – tarp sielos ir mąstymo – leidžia naujai kelti klausimą apie gyvūnų pajėgumą *mąstyti*: jei gyvūnai turi sielą – ir ne šiaip ją turi, o atsiskleidžia kaip etaloninis sielos prado įkūnijimas, be to, jei mąstymo judrumas natūraliai kyla iš sielos, neišvengiamai turėtų plaukti išvada, kad gyvūnai turi ne tik sielą, bet ir mąstymo galias. Klausimas, ar gyvūnai pajėgūs mąstyti, buvo nuolat svarstomas Antikos mąstytojų, ypač pitagorininkų, platonikų, neoplatonikų, peripatetikų ir stoikų. Ikifilosofinėje tradicijoje nuolat susiduriame su retai ginčijama tipine nuostata, kad gyvūnai turi atmintį, panašią į žmonių, ir galbūt geba atlikti nesudėtingas mąstymo operacijas, o štai filosofinėje tradicijoje skirtingų mąstytojų požiūriai išsiskiria: pitagorininkai, platonikai ir neoplatonikai neneigia principinio gyvūnų gebėjimo mąstyti, pripažindami, kad jų mąstymo galios silpnesnės už žmonių ir juo labiau dievų mąstymo galias, o stoikai gana radikaliai neigia šį gebėjimą ir net, sakytume, priartėja prie dekartiškosios gyvūno, kaip mąstyti negebančio gyvo automato, sampratos.

Nepaisydami pačioje semantinėje lotyniškų žodžių *anima* ir *animus* sąsajoje išreikšto archajinio požiūrio į pamatinę sielos judrumo ir proto judrumo giminystę, stoikai, remdamiesi empiriniais gyvūnų elgesio stebėjimais ir perdėm išaukštindami tik žmogui būdingo racionalaus mąstymo galias, padarė išvadą, kad gyvūnai turi tik sielą (*anima*), bet neturi intelekto (*animus*), skirtingai nei žmonės, turintys tiek *anima*, tiek ir *animus*. Toks stoikų požiūris, beveik dviem tūkstantmečiais anticipavęs Descartes'o požiūrį į gyvūnus, kaip besielius biologinius automatus, pirmą kartą Vakarų mąstymo istorijoje išrausė neperžengiamą prarają, skiriančią žmones ir gyvūnus.

Aristotelio nuostata gyvūnų gebėjimo mąstyti klausimu, būdama ne tokia radikali, kaip stoikų, išsiskiria tuo, kad joje galima įžvelgti subtilią skirtį tarp aukščiausiosios – racionalaus (loginio, dedukcinio) mąstymo – mentalinės galios

ir kitų, primityvesniųjų, mentalinių galių. Stagiriečio įsitikinimu, gyvūnai geba adekvačiai – taigi iš esmės protingai – reaguoti į tiesioginius stimulus, darydami paprasčiausias, jusliniu stebėjimu grįstas ir silogistinio išprotavimo nereikalaujančias išvadas. Be to, pasak Aristotelio, gyvūnai demonstruoja valios užuomazgas, jie turi *orexis* – „apetitą“ plačiąja prasme, t. y. gebėjimą aktyviai siekti valios objekto ir energingai veržtis prie jo, bet negeba logiškai (deduktyviai) protauti ir kalbėti, nes jie iš prigimties stokoja *logos*, racionalaus svarstymo galios ir iš jos kylančios kalbos, kuri yra skiriamasis būtent žmogaus, kaip protauti ir kalbėti gebančio gyvūno (*zōon logikon*), požymis.

Beje, jau Homero epe ir vėlesnėje antikinėje jo recepcijoje atkreipiamas dėmesys į gyvūnų gebėjimą atsiminti praeities įvykius, taip pat į tam tikras rudi-mentines intelekto užuomazgas, atspindinčias gyvūnų elgesyje. Vienas ryškesnių pavyzdžių – ištikimasis Odisėjo šuo, po daugybės metų iš kvapo atpažinęs grįžusį savo šeimininką ir nugaišęs iš džiaugsmo. Vėlesnių Antikos filosofų ir mokslininkų (ypač medikų, svarsčiusių apie teisingo ligų diagnozavimo principus) ne kartą analizuotas unikalus Odisėjo šuns gebėjimas atpažinti savo šeimininką, kitaip tariant, „diagnozuoti“ jo sugrįžimą, buvo aiškinamas sutartiniu fenomenaliai aštrios uoslės ir tokios pat fenomenalios atminties veikimu.

Antikoje buvo dažnai pasakojamos istorijos apie neeilinius protinius delfinų gebėjimus: Herodotas mini istoriją apie dainių Arioną, kurį, susimokiusių prieš jį jūrininkų išmestą iš laivo į jūrą, išgelbėjo delfinas, ant nugaros atplukdęs jį į sausumą (Hdt. *Hist.* I. 24)¹². Delfinų žaismingumas ir socialumas, taip pat antikinėje ikonografijoje aiškiai paliudytas numanomas jų ryšys su anapusiniu pasauliu senovės graikus, romėnus ir kitų senųjų civilizacijų atstovus vertė įtarti, jog delfinai – tai ne šiaip gyvūnai, o veikiau šiek tiek kitokie žmonės, gyvenantys jūrose, arba beveik dieviškos prigimties tarpininkai tarp žmonių ir dievų, tarp šio ir ano pasaulio, nuolat gelbstintys mirtinguosius jūroje ištinkančiose nelaimėse.

Didelę simpatiją gyvūnams jautęs romėnų admirolas, eruditas ir enciklopedistas Plinijus Vyresnysis aštuntojoje savo *Gamtos istorijos* knygoje pasakoja kiek

¹² „Sako, Arionas, ilgą laiką gyvenęs pas Periandrą, užsigėdė išvykti į Italiją ir Siciliją; ten užsidirbęs nemažai pinigų, panoro grįžti į Korintą. Labiausiai pasitikėdamas korintiečių jūrininkais, iš Tarento jis išplaukė parsisamdęs laivą. Atviroje jūroje jūrininkai sumanė Arioną išmesti į jūrą ir pasisavinti jo turtus. Pajutęs šitai, jis ėmė maldauti, kad paliktų gyvą, siūlydamas visus turtus. Bet jūrininkai buvo neperkalbami ir pareikalavo arba pačiam nusižudyti – tada jį žemėje palaidosią, arba kuo greičiausiai šokti į jūrą. Atsidūręs tokioje bėdoje, Arionas, jeigu jie taip norį, prašė leisti jam apsirengti iškilmių drabužiais, atsistoti laivo denyje ir pagiedoti: baigęs giesmę, jis pats nusižudysiąs. Jūrininkai, nudžiugę, kad išgirs geriausią tų laikų dainininką, pasitraukė iš laivo paskuigalio į vidurį. Arionas apsilvilko iškilmių drabužiais, pasiėmė kitarą ir, atsistojęs denyje, pagiedojo himną Apolono garbei, o paskui su visa iškilmių apranga nušoko į jūrą. Jūrininkai nuplaukė į Korintą, o delfinas, sako, paėmęs ir išnešęs dainių į krantą ties Tenaru. Iš čia Arionas su visa iškilmių apranga atkeliaavo į Korintą ir papasakojo, kas jam atsitiko.“ (Fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Herodotas 1988: 23–24.)

patetiškai skambančią istoriją apie raštingą dramblių, gebėjusį palikti smėlyje graikišką užrašą „Aš, dramblys, tai parašiau“ (Plin. *HN*. VIII. 6). Vėlyvosios Antikos autorius Plutarčas, ne viename savo traktate svarstęs gyvūnų gebėjimo mąstyti klausimą, taip pat įvairius etinius žmonių elgesio su gyvūnais klausimus, ypač žavėjosi subtiliais socialinio skruzdėlių gyvenimo skruzdėlyne niuansais. Bičių ir skruzdžių darbštumas ir socialinė jų bendruomenių darna buvo daugelio graikų ir romėnų autorių *locus communis*: pakanka atsiversti vien Vergilijaus *Georgikas*¹³ ir *Eneidą*, jau nekalbant apie didaktines helenistinio laikotarpio graikų autorių poetas, kad įsitikintume, jog šie socialiniai vabzdžiai Antikoje buvo nuolat keliami pavyzdžiu žmonėms.

Antikinėje literatūroje skirtingų rūšių gyvūnai atstovavo skirtingiems gryniems charakterio tipams, kurie, kaip lengvai atpažįstami sudėtingesnės sandaros psichologinių tipų dėmenys, būdavo pasitelkiami nusakyti žmonių charakteriams ir elgesiui. Šiais laikais charakteriu vadiname ne kurį nors vieną paskirą būdo bruožą, o bruožų visumą, bet senovės graikams charakteris reiškė ne bruožų visumą, o būtent dominuojantį asmens būdo bruožą. Tai rodo ir pati graikiško žodžio *kharaktēr* „tai, kas įbrėžta; bruožas; charakteris“ kilmė: jis padarytas iš veiksmažodžio *kharattō* „brėžti, įbrėžti, įrėžti“ (beje, panašią semantinę sąsają regime ir lietuviškuose žodžiuose *brėžti* ir *bruožas* „tai, kas įbrėžta; būdinga savybė“). Dar Antikoje buvo atkreiptas dėmesys į Homero epuose atsispindinčią literatūrinių herojų vaizdavimo inovaciją: *Iliadoje* ir *Odisėjoje* veikia labai daug herojų, bet jie nesunkiai atpažįstami, lengvai įsimenami ir vienas nuo kito atskiriami todėl, kad turi kurį nors vieną pagrindinį būdo bruožą, nuolat pabrėžiamą epų autoriaus. Šį dominuojantį homerinių herojų būdo bruožą literatūros teoretikai pavadino charakteriu, o mūsų laikais šis terminas pasiekė ne pirmine autentiška, o kiek pakitusia reikšme: dabar charakteriu dažniausiai laikome dominuojančią būdo bruožų visumą, o ne kurį nors vieną pagrindinį bruožą.

Homero epuose kiekvienas iš svarbiausių personažų turi lengvai atpažįstamą, puikiai įsimenamą ir leidžiantį bet kurį herojų atskirti nuo visų kitų charakterį – ne kelių būdo bruožų visumą, o būtent kurį nors vieną dominuojantį būdo bruožą: Achilas yra nirtulingai narsus, Odisėjas – klastingai gudrus, Nestoras – išmintingas, Penelopė – ištikima, ir taip toliau. Galėtume pasakyti, kad svarbiausi Homero epų personažai turi akcentuotus ir kiek suschemintus charakterius, kurie grynų pavidalu tikrovėje retai kada aptinkami, bet būtent tokia personažų psichologijos vaizdavimo strategija puikiai pasiteisina literatūriniu požiūriu: jei epų personažai

¹³ Ketvirtąjoje *Georgikų* giesmėje kalbėdamas apie bitininkystę, Vergilijus bites, jo vadinamas „mažaisiais kviritais“ (*parvi Quirites*), kitaip tariant, mažaisiais romėnais, laiko idealios piliečių bendruomenės pavyzdžiu.

turėtų iš esmės tuos pačius būdo bruožų rinkinius, kuriuose skirtingi bruožai būtų išryškinti skirtingu laipsniu, herojai mažai kuo skirtingi vienas nuo kito, skaitytojas juos painiotų ir jų neįsimintų, o dėl veikėjų gausos epinis kūrinys veikiamas atrodytų kaip nesuvaldyta vaizduojamų dalykų raizgalynė – apie patį Homerą (norsvarbu, kuo jį laikome, ir ar apskritai tikime jo, kaip realaus asmens, egzistavimu) nekalbėtume kaip apie genialų autorių.

Siekdami suvokti homeriškosios personažų vaizdavimo inovacijos kontekstą bei ištakas pastebime tai, kad būtent gyvūnams Antikoje buvo priskiriami gryniesi charakteriai – charakteriai būtent pirmine autentiška šio žodžio reikšme, sutampančios su kuriuo nors vienu dominuojančiu būdo bruožu, o ne skirtingų bruožų visuma. Tokie gryniesi charakteriai gyvūnams suteikiami jau Homero epuose: šunys vaizduojami kaip vergiškai ištikimi šeimininkams (pakanka prisiminti mūsų jau minėtą Odisėjo šunį), stirnos ir elniai – baikštūs, liūtai – narsūs, bitės – socialios, nes linkusios burtis į spiečius, kurie panašūs į žmonių būrius, ir t. t.

Panašią tendenciją regime ir Aisopo pasakėčiose, kuriose vaizduojama gudruolė lapė, kvailai pagyruoniška varna ir daugelis kitų gyvūninių herojų, mums puikiai žinomų ne tik iš antikinės, bet ir gerokai vėlesnės pasakėčių tradicijos. Lyrinėje poezijoje aptinkame dar įdomesnę meninio charakterių vaizdavimo eksperimentą. Antai poetas Semonidas iš Amorgo, kūręs 7 a. pr. Kr. pabaigoje, parašė savitą poemą, kurią šiuolaikinis skaitytojas, be jokios abejonės, pavadintų mizoginišku kūriniu: šioje poemoje skirtingi gyvūnai jų būdo atžvilgiu prilyginami skirtingo charakterio moterims – visi poeto įvardijami gyvūnų ir moterų psichologiniai tipai parodomi kaip blogi, tačiau kiekvienas iš jų – kaip blogas savaip, tik jam vienam būdingu atžvilgiu, išskyrus darbštuolės bitės ir į ją panašios darbščios moters tipą, kurį vienintelį poetas vertina pozityviai.

Skirtingoms rūšims priklausančių gyvūnų būdo, kurį pastabi senovės žmogaus akis akylai stebėjo ištirus tūkstantmečius, sąsaja su grynaisiais charakteriais, aptikta ir įtvirtinta jau pačiose antikinės literatūros ištakose, atskleidžia gyvūnų vaizdavimo literatūroje reikšmę tokioms esminėms literatūrinėms inovacijoms, kaip homeriškasis „akcentuotų“ žmogiškųjų charakterių kūrimas, be kurio būtų neįsivaizduojamas Homero pasiektas meninis proveržis archajiniame graikų epe, o kartu – ir visa vėlesnė tiek antikinio, tiek ir apskritai europinio epo bei visos Vakarų literatūros raida.

Jau antikinėje epinėje poezijoje išryškėjusi tendencija gyvūnų charakterius sieti su žmonių charakteriais, o sudėtingus psichologinius tipus įkūnijančių žmonių charakterius analizuoti, juos redukuojant į grynųjų „gyvūninių“ charakterių dėmenis, tokius, kaip liūto narsa, erelio kilnumas, lapės gudrumas, stirnos baikštumas, žiogo nerūpestingumas, skruzdėlės ir bitės darbštumas bei socialumas, šuns

ištikimybė, yra aptinkama ir antikinės filosofijos tradicijoje – apie tai užsiminsime kitame, Platonui skirtame, skyriuje, aptardami šio filosofo dialoguose nužymėtas sąsajas tarp gyvūnų ir žmogaus prigimties.

Gyvūnai Antikoje buvo siejami ne tik su grynaisiais charakterių tipais, bet ir su grynaisiais darbinių funkcijų tipais: senovės žmogui atrodė, kad skirtingų rūšių gyvūnai dėl jiems būdingos savitos kūno sandaros ir jų elgesį lemiančio grynojo charakterio labiausiai tinka tam tikrai vienai funkcijai atlikti: medžioti, rinkti (pvz., riešutus ar medų), saugoti, dirbti vienokį ar kitokį sunkų darbą (tarkime, nešti ant kupros sunkų krovinį), ir t. t. Gyvūnų gebėjimas atlikti grynąsias, nekomplikuotas darbinės funkcines ne tik sudarė prielaidas juos išnaudoti rutininiams, žmogiško intelekto bei kūrybingumo nereikalaujantiems darbams, bet ir leido senovės žmogui įsivaizduoti pirmąsias darbinės mašinas – sakytume, pirmuosius monofunkcinius robotus – remiantis konkrečių grynąsias darbinės funkcijas atliekančių gyvūnų provaizdžiais, pagal tų gyvūnų poveikslą ir panašumą. Jau Homeras, *Odisejoje* aprašydamas fajakų karaliaus Alkinojo rūmus, mini jų duris saugančius šunis-robotus – nemirtingus ir niekad nepavargstančius akylai sergėti rūmų šuns išvaizdos mechaninius automatus (*Od.* VII, 91–94)¹⁴.

Galėtų atrodyti, kad gyvūnų pasaulio stebėjimas ir gyvūnų darbo naudojimas antikinio žmogaus mąstymą kreipė vien visa ko paprastinimo, formų ir funkcijų išgryninimo, stereotipų kūrimo, rutiniškumo didinimo, galbūt net pradinių minčių apie mechanizavimo ir automatizavimo įdiegimą. Vis dėlto privalome įžvelgti ir kitą antikinio žmogaus domėjimosi gyvūnais pusę: kombinatoriškai įvairūs grynujų gyvūninių formų, grynujų gyvūnams būdingo charakterio tipų bei gyvūnų atliekamų grynujų darbinių funkcijų deriniai, regimi antikiniuose mituose, literatūroje, o vėliau ir filosofijoje, atskleidžia gyvūnų pasaulio stebėjimo ir mąstymo apie gyvūnus reikšmę tam, kas yra bet kokios rutinos, automatizmo, robotizacijos ar mechaninių supaprastinimų priešingybė, – būtent vaizduotei ir meninei kūrybai.

Žmogus negali įsivaizduoti nieko, ko tam tikru pavidalu anksčiau nebuvo pačioje tikrovėje: visa, kas baisingų fantastinių vaizdinių pavidalu iškyla archajiniuose mituose, sapnuose ir haliucinacijose, yra kūrybingos ar klaidinčios vaizduotės kombinatoriškai sudėliota iš pačioje tikrovėje egzistuojančių elementų. Kiekviena antikiniuose mituose figūruojanti fantastinė būtybė – Chimera, Kerberas, Pegasas, Minotauras, Scilė, Charibdė, net polimorfinis Tifonas – yra sudaryta iš tikroviškiems gyvūnams priklausančių kūno dalių arba pasižymi tikroviškų gyvūnų gebėjimais bei elgesio bruožais.

¹⁴ „Šunys auksiniai ir sidabriniai gulėjo abipus, / Juosius Hefaistas kadais išmoningai buvo nukalęs / Rūmams šviesaus Alkinojo garbingo sergėti ir ginti. / Jie nepažino mirties ir turėjo nesenti per amžius.“ (*Odisejos* fragmentas cituojamas pagal Antano Dambrausko vertimą: Homeras 1979: 120.)

Analizuodami antikinius mitus negalime neižvelgti, kad senovės graikų bei romėnų vaizduotė labiausiai lavėjo mintyse jungiant ir derinant tai, ką jie atrasdavo tikroviškų gyvūnų pasaulyje. Tad privalome daryti išvadą, jog antikinio žmogaus sąlytis su gyvąja gamta, tikroviškų gyvūnų pasauliu ir kūrybingas šios patirties apmąstymas buvo labai svarbus etapas individualios ir kolektyvinės vaizduotės raidoje.

Gebėjimas kurti naujus, gamtinėje tikrovėje neegzistuojančius derinius iš tikrovėje aptinkamų elementų yra tas kūrybingumo ir išradingumo pagrindas, be kurio yra neįsivaizduojama ne tik meninė, bet ir mokslinė bei techninė kūryba. Kiekvienas išradėjas puikiai žino, kad vaizduotėje užgimęs paradoksas, iš pirmo žvilgsnio beprotiškas tam tikrų tikroviškų elementų derinys gali netikėtai virsti nauju išradimu. Šiuolaikinis bionikos mokslas, analizuojantis gyvų būtybių anatomijos ir kūninių funkcijų pritaikymo technikoje galimybes, remiasi gyvūnų pasaulio stebėjimu ir tam tikru atžvilgiu yra ne kas kita, kaip šiuolaikinė praktiškai pritaikoma „mitologija“, kurioje lėktuvas pakeičia mitinį senovės graikų žirgą Pegasą, slibinais kinkytą sparnuotą Heliho vežimą ir bet kurią kitą gebančią skraidyti mitinę būtybę ar mitinę skraidymo priemonę, o šiuolaikinės technikos sukurtas keturkojis robotas – fajakų karaliaus Alkinojo rūmų duris sergstintį mitinį šunį–robotą.

Be abejo, kūryba, išradyba ir kūrybinga vaizduotė remiasi gebėjimu į naujoviškus derinius mintyse jungti ne tik tikroviškų gyvūnų kūno dalis, bet ir apskritai bet kokias tikroviškas dalis, tačiau vaizduotės ir mąstymo istorija įtikinamai rodo, kad šis kūrybingais rezultatais pasibaigiantis kombinatorinis elementų dėliojimo į naujas konfigūracijas procesas prasidėjo būtent nuo senovės žmogaus tikrovėje stebėtų gyvūnų kūno dalių dėliojimo mintyse į naujus derinius.

Baigiant gyvūno sampratos formavimosi ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje analizę būtina atkreipti dėmesį į dar vieną labai svarbų dalyką. Kai mes, šiuolaikiniai žmonės, tariame žodį „gyvūnas“, dažniausiai numanome, kad juo įvardijama būtybė yra beveik visais atžvilgiais žemesnė už žmogų: remiantis tokiu požiūriu, gyvūnas suvokiamas kaip mažasis žmogaus brolis ar draugas, o žmogus – kaip didysis gyvūno brolis ar draugas. Nors lietuviško žodžio „gyvūnas“ etimologija nurodo į gyvybės semantiką, tardami šį žodį mes jos beveik nepastebime ir neįsijaučiame: šis žodis mums tiesiog pasąmonės lygmeniu asocijuojasi su visokeriopu menkumu, neadekvatumu ir silpnumu, nes mes, veikiami kultūrinių stereotipų, esame įpratę į gyvūnus žvelgti iš aukšto, globėjiškai, su tam tikra panieka, geriausiu atveju – su užuojauta.

Pejoratyvinės konotacijos dar labiau išryškėja tariant žodį „gyvulus“, kurio pirminė semantika taip pat nurodo į gyvybę, bet šis žodis mums asocijuojasi su brutalumu, nemandagumu, netaisyti elgesiu, primityvumu ir kvailumu. O juk gyvulus – tai tiesiog klusniai žmogui tarnaujantis ir jo *gyvuliškai* išnaudojamas naminis

gyvūnas! Žodis „gyvuliškumas“ slepia savyje tas pačias neigiamas konotacijas, kaip ir žodžiai „kiaulystė“ ir „šunybė“ – tartum kiaulė ir šuo, vieni iš žmogaus labiausiai išnaudojamų naminių gyvūnų, būtų kažin kuo žmogui baisingai nusikaltę mirtinų ydų įkūnytojai.

Antikinėje gyvūno sampratoje žmogui būdingo žvelgimo į gyvūnus iš aukšto, paniekos ir globėjiškos užuojautos jiems elementų taip pat esama, bet jų gero-kai mažiau nei šiuolaikinėje kasdienėje gyvūno sampratoje. Tardami žodį *zōon*, kurio – kaip ir jo lietuviškojo atitikmens – pirminė semantika nurodo į gyvybę, senovės graikai galvoje turėjo visų pirma gyvūną kaip *gyvą būtybę*, o ne paniekos ir užuojautos vertą mažesniąjį žmogaus brolių. Žmogus taip pat buvo suvokiamas kaip gyvūnas – būtent kaip mąstantis (kalbantis), pažinti gebantis ir socialus (politinis) gyvūnas (*zōon logikon*, *zōon epistēmēs dektikon*, *zōon politikon*), ir tokia nusa-kyme neatsispindėjo joks žmogaus prigimčiai adresuojamas niekinamasis aspektas. Žmogus buvo laikomas ne tiek aukštesne už gyvūną būtybe, kiek aukštesnės rūšies gyvūnu – traktuojamas iš esmės taip, kaip ir šiuolaikiniame biologijos moksle, o ne kasdienėje paprastų žmonių sąmonėje ir kasdieniame jų gyvenime.

Ši kultūrinį skirtumą tarp šiuolaikinės ir antikinės gyvūno sampratos labai iškalbingai parodo mūsų ausiai neįprastas ir net keistas kai kurių iš senosios graikų kalbos į naująsias kalbas pažodžiui verčiamų sąvokų, susijusių su gyvūnais ir gy-vūniškumu, skambesys: pavyzdžiui, kai Aristotelio vartojamą žodžių junginį *zōon politikon*, kuriuo apibrėžiamas žmogus, verčiame lietuvišku atitikmeniu „politinis gyvūnas“, toks vertimas nekultivuoto žmogaus ausiai jau skamba kiek įtartinais, o verčiant atitikmeniu „politinis gyvulys“ skamba jau visiškai neadekvačiai – keistai ir juokingai, nors patiems graikams Aristotelio vartota žmogaus, kaip *zōon politikon*, apibrėžtis veikiausiai skambėjo visiškai natūraliai.

Tą pat galima pasakyti ir apie lotynišką žodį *animal*: romėnams jis reiškė gyvūną kaip sielą turintį padarą – jis neturėjo jokių ryškesnių pejoratyvinių ko-notacijų ir semantine prasme skambėjo kiek kitaip nei, tarkime, anglams, taip pat vartojantiems identišškai užrašomą anglišką žodį, kurios šaknys – lotyniškos. Tiesa, romėnai, norėdami atkreipti dėmesį į žemesnius gyvūnų prigimties bruožus ir pabrėžti gyvūnų „gyvuliškumą“, vartojo tokius lotyniškus žodžius, kaip *brutum*, *bestia*, *belua*, *fera* ir pan. Brutaliam ir agresyviui laukiniam gyvūnui, kitaip tariant, žvėriui, įvardyti savą raiškų žodį turėjo ir graikai: žvėrį reiškiantis senosios graikų kalbos daiktavardis *thēr*, beje, yra tos pačios indoeuropietiškos šaknies, kaip ir lie-tuviškas žodis „žvėris“ bei lotyniškas būdvardis *ferus* „laukinis“ ir iš jo padarytas būdvardinės kilmės daiktavardis *fera* (sc. *bestia*).

Matyt, siekiant išvengti nenatūralaus antikinių tekstų lietuviškųjų vertimų skambėjimo, ypač kultūriškai mažiau išsilavinusio žmogaus ausiai, graikiškąjį žodį

zōon ir lotyniškąjį žodį *animal* galbūt derėtų versti ne lietuviškuoju atitikmeniu „gyvūnas“ (juo labiau ne „gyvulys“!), o semantiškai visiškai neutraliu atitikmeniu „gyva būtybė“.

Įdomus senovės graikų meno bruožas, leidžiantis suvokti gyvūnų reikšmę helenams ir fascinuojantį gyvūnų grožio, jėgos, grakštumo, greitumo, vikrumo poveikį visai graikų kultūrai, yra tai, kad seniausiuoju laikotarpiu svarbiausias ir beveik vienintelis graikų meno, ypač skulptūros, objektas buvo *gyvų būtybių* – žmonių ir gyvūnų – kūnai, siekiant statiškomis formomis pagauti gyvo judesio įspūdį bei nuojautą. Net ir tapyboje senovės graikai vengė vaizduoti negyvų daiktų ir augalų – peizažo ir natiurmorto žanrai atsirado tik helenizmo laikotarpiu. Pati gyvybė ir ją tobulai įkūnijantys gyvūnai graikams atrodė kaip didis ir šventas stebuklas, kurį reikėjo užfiksuoti meno kūrinuose.

Aptarę svarbesnius gyvūno ir gyvūniškumo sampratos aspektus ikifilosofinėje senovės graikų kultūroje, dabar pereisime prie gyvūno sampratos ikisokratinėje graikų filosofijoje analizės.

Gyvūno ir gyvūniškumo samprata ikisokratinio laikotarpio graikų filosofijoje

Graikiškoji filosofinė gyvūno samprata ir teorinė gyvūniškumo fenomeno refleksija nuo ikifilosofinės gyvūno sampratos skiriasi tuo, kad ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje gyvūniškumo tema atsidurdavo akiratyje dažniausiai tik tada, kai vienas ar kitas gyvūnas – arba konkrečių gyvūnų visetas – tapdavo vieninteliu ar pagrindiniu poetų bei kitų menininkų dėmesio objektu, taip pat tada, kai svarstomas dalykas būdavo vienaip ar kitaip tiesiogiai susijęs su gyvūnais, o graikų filosofai, išskyrus itin retas išimtis (tokias, kaip Aristotelio), retai kada tiesiogiai domėjosi gyvūnais pačiais savaime, bet, mąstydami apie visiškai kitus – dažniausiai gerokai abstraktesnius ir universalesnius – dalykus, šių prigimtį ir esmę mėgindavo nusakyti gyvūninėmis analogijomis.

Kitaip tariant, užuot tiesiogiai domėjęsi gyvūnais ir mąstę būtent apie juos, graikų filosofai į visiškai kitus savo apmąstomus dalykus buvo linkę žvelgti *pro gyvūninių analogijų prizmę*, nes gyvūnas – būtent *pati gyvūno sąvoka* – jų mąstymo, nukreipto į kitus objektus, lauke iškildavo kaip didelę aiškinamąją galią turintis analoginis konceptas – simbolis, metafora, prilyginimas, įvaizdis. Gyvūninių analogijų svarba senovės graikų filosofijai, itin dažnas ir universalus jų taikymas daugelio antikinių mąstytojų teorijose duoda pagrindą graikų filosofijai – bent jau svarbiausią jos dalį – vadinti ne tik metafizika, bet ir, vartojant Karlo Raimundo

Popperio terminą, – *metabiologija* (šį terminą Popperis pavartojo kalbėdamas tik apie Platono metafiziką, bet minėtas įvardijimas kuo puikiausiai tinka ir visai graikų metafizikai). Be abejo, kartais ir gyvūnas pats savaime – tiek konkretūs gyvūnai, tiek abstrakti, subendrinta ar iki universalaus simbolio pakylėta gyvūno sąvoka – atsidurdavo graikų filosofų dėmesio centre.

Jau ikisokratinio laikotarpio graikų filosofai, kalbėdami apie gyvūnus ir paitelkdamie gyvūnines analogijas, iškelia daug savitų filosofinių idėjų, leidžiančių pažvelgti į gyvūniškumo fenomeną gerokai plačiau ir giliau nei ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje arba apskritai peržengiančių siauras su gyvūnais susijusio teminio lauko ribas¹⁵.

Talio Miletiečio – remiantis doksografinė tradicija, pirmojo graikų filosofo – mąstymui buvo būdingas hилозоизmas (pastarasis terminas, be abejo, atsirado žymiai vėliau): šis mąstytojas, teigęs, kad visur pilna dievų (DK 11a22=KRS 89, 91), net tą medžiagą, kurią, remdamiesi sveiku kasdieniu protu, būtume linkę laikyti negyva ir inertiška, laikė gyva ir persmelkta sielos. Matyt, nelabai suklystume pasakę, kad, Talio požiūriu, visas kosmas buvo gyvos, įsielintos ir dieviškos medžiagos kontinuumas – tartum visą tikrovę apimantis dieviškasis gyvūnas, kurio kūnas sudvasintas, o dvasia reiškiasi medžiagiškaisiais pavidalais. Talio mąstyme, be ryškių konceptualaus filosofinio mąstymo užuomazgų, dar gausu mito reliktų, aiškiai matomos ne tik graikų, bet ir senovės egiptiečių mitologijos įtakos.

Originaliausias filosofinės Mileto mokyklos atstovas Anaksimandras kelia klausimą apie gyvybės kilmę bei gyvosios ir negyvosios medžiagos santykį. Jam rūpi išsiaiškinti tai, ką šiais laikais moksliškai galbūt pavadintume materialiuoju gyvybės substratu ir medžiagiškuoju gyvybės kilmės kontekstu. Anaksimandro mąstymas apie gamtinę aplinką, kaip skirtingų pavidalų gyvūnus generuojančią terpę, atskleidžia, kad šis mąstytojas gyvybės raidą ir pačią gyvūno prigimtį suvokia ne statiškai, o dinamiškai. Anaksimandro ištaros, kuriomis jis byloja apie žmogaus ir kitų gyvų būtybių atsiradimą iš „negyvos“ medžiagos arba gimimą kitų gyvūnų viduje (antai pirmąkart žmogus esą iš pradžių gimęs tam tikros žuvies viduje (DK 12a30=KRS 135) – dėl to ką tik gimęs bet kuris žmogus esąs visiškai bejėgis, o jo augimo procesas labai lėtas), kartais interpretuojamos kaip dviem su puse tūkstantmečio anticipuojančios evoliucijos teoriją (Loenen 1954: 215–232). Tiesa, Anaksimandro kalbėjimą apie pirmąkart gyvūnų gimimą iš kažin kokios drėgnos terpės – purvo, dumblo ar kitokios gličios masės (DK 12a30=KRS 133) – galėjo

¹⁵ Be jau seniai klasika tapusio ir gerai žinomo Dielso–Kranzo ikisokratikų fragmentų leidimo (Diels; Kranz 1954; santrumpa – DK), žr. šiuos naujesnius ikisokratinų mąstytojų fragmentų leidimus: Kirk; Raven; Schofield 1983 (santrumpa – KRS); Wright 1985; Waterfield 2000.

lemti panaši į Talio hילוзоистinė medžiagos samprata, o ne kokia nors pirminė moksliškai nepagrįstos evoliucijos teorijos versija.

Anaksimandrą galėtume laikyti ir ekologijos pradininku arba vienu iš pradininkų – jo supratimas apie aplinkos svarbą pačiai gyvūnų kilmei, jų gimimui, augimui ir gyvenimui lenkė laiką mažiausiai keliais šimtmečiais. Nors Aristotelis Anaksimandro teorijas neretai kritikavo, Stagiriečio biologiniuose traktatuose išlikę gyvūnų gyvenimo bei elgesio specifiniuose ekologiniuose landšaftuose aprašai kai kuriais atžvilgiais šiek tiek primena lakoniškas ir gana miglotas šio Mileto mąstytojo ištaras (empiriniu atžvilgiu Aristotelio teiginiai, savaime suprantama, nepalyginti geriau pagrįsti ir gerokai labiau išplėtoti). Anaksimandro ir Aristotelio biologinės koncepcijos šiaip gana skirtingos, bet jų filosofiniai interesai ir pats domėjimasis gyvūniškumo tematika yra tiek panašūs, kad yra pagrindo Anaksimandrą vadinti ikisokratinio laikotarpio Aristotelium.

Ksenofanas iš Kolofono yra laikomas ne tik epistemologijos pradininku, pirmąsį Vakarų filosofijoje metodiškai taikiusiu ir konceptualiai pagrindusiu nuomonės (*doxa*) ir žinojimo, arba, dar tiksliau tariant, supratimo (*epistēmē*), skirtį (DK 21b34=KRS 186, DK 21b35=KRS 187), – jis gali būti laikomas ir netiesioginiu geologijos bei paleontologijos mokslų pradininku, nes, ko gero, pirmasis iš senovės graikų jau turėjo bent miglotą supratimą apie tai, ką šiais laikais pavadintume geologine epocha ar geologiniu periodu: šis mąstytojas, remdamasis empirinių tyrimų, kurių metu aukštai kalnuose buvo aptikta seniai gyvenusius gyvūnų suakmenėjusių liekanų, duomenimis, suformulavo vienas kitą periodiškai keičiančių labai ilgos trukmės kosminių laikotarpių koncepciją (DK 21a33=KRS 184). Pasak Ksenofano, tam tikru metu vyraujant vandens stichijai, jūros gyviams tinkamas gyventi vanduo apsemiąs net aukštų kalnų viršūnes – esą dėl to kalnuose dabar ir aptinkamos seniai išmirusių gyvūnų fosilijos, o kitu laikotarpiu, jau dominuojant žemės pradmeniui, vanduo nusiūgštąs iki gerokai žemesnio lygio, kurį dabar esą ir matome¹⁶.

Šiuolaikinei filosofijai ir biologijai ne mažiau įdomios yra ir Empedoklio iš Akraganto įžvalgos, susijusios su gyvūno tematika. Empedoklis laikomas ontologinio pliuralizmo – fundamentaliųjų pradų daugį postuluojančių ontologinių teorijų tipo – pradininku (iki Empedoklio buvo plėtojamos tik ontologinio monizmo ir ontologinio dualizmo sistemos): šis iš Sicilijos kilęs mąstytojas plėtojo ontologinio pliuralizmo versiją, besiremiančią keturių ontologiniu požiūriu vienodai fundamentaliųjų pradų, vėliau šio mąstytojo garbei pramintų keturiais empedokliškaisiais pradais, – žemės, vandens, oro ir ugnies, – postulavimu¹⁷.

¹⁶ Plačiau apie Ksenofano filosofiją žr. Finkelberg 1990: 104–167.

¹⁷ Žr. šiuos Empedoklio teorijoms skirtus tyrinėjimus: Solmsen 1975: 123–145; Wilford 1968: 108–118; Inwood 1992; Wright 1981.

Remdamasis savąja keturių fundamentaliųjų pradų koncepcija, Akraganto mąstytojas sukūrė teoriją, kuria aiškino, kaip iš minėtų pradų dalelių, joms atsitiktinai jungiantis, iš pradžių susiformavo gyvūnų kūnų audiniai – kraujas, kaulai ir raumenų mėsa (DK 31a78), paskui iš jų – paskiros gyvūnų kūnų dalys (galvos, liemenys, rankos, kojos, akys ir pan.), o dar vėliau, šioms – lyg kokioms „atsarginėms“ dalims – klajojant po pasaulį (DK 31b57=KRS 376), ieškant kitų dalių, su kuriomis galėtų susijungti, ir atsitiktinių kombinacijų keliu jungiantis į įvairias skirtingų kūno dalių konfiguracijas, laikui bėgant išliko tik tie aklai susiformavę kūno dalių deriniai, kurie buvo funkcionalūs ir pradėjo gyvuoti kaip organiškai tvarūs organizmai, kitaip tariant, funkcionalūs organiniai kūnai (būtent tokie ir yra dabar egzistuojančių gyvų būtybių kūnai), o visiškai nefunkcionalūs kūno dalių deriniai, kalbant šiuolaikinės evoliucijos teorijos kalba, neatlaikė natūraliosios atrankos spaudimo ir buvo pačios gamtos išbrokuoti.

Akivaizdu, kad ne tik Anaksimandras, bet ir maždaug šimtmečiu vėliau gyvenęs Empedoklis buvo sukūręs savitą „evoliucijos teorijos“ versiją. Aklo atsitiktinumo svarbos gyvybės kilmės bei raidos procese akcentavimu, gamtos taikomo aklų bandymų ir klaidų „metodo“ reikšmės pabrėžimu, metodišku atsiribojimu nuo teleologinių aiškinimų Empedoklio teorija skamba itin šiuolaikiškai, bet jai galima prikišti ir tuos pačius trūkumus, kaip ir šiuolaikinėms evoliucijos teorijos versijoms.

Empedoklis savąja „evoliucijos teorija“ aiškino ir atsitiktinį, stichiškai aklą įvairių pabaisų (kurias galėtume pavadinti iš dalies funkcionaliais organizmais) – antai žmonių su jaučio galva ir jaučių su žmogaus galva (DK 31b61=KRS 379) – atsiradimą bei trumpalaikį gyvavimą senovės laikais, formuojantis šiuolaikiniam žmogui, kol ir minėti monstrai pagaliau buvo gamtos išbrokuoti ir atmirę, užleisdami vietą šiuolaikiniam žmogui ir kitoms šiuolaikinėms gyvūnų rūšims. Verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad, remdamasis savąja teorija, Empedoklis jau galėjo – ar būtų galėjęs, jei to būtų siekęs, – „moksliškai“ paaiškinti tikrą ar tariamą įvairių kompozitinių monstrų, minimų graikų mituose, tokių, kaip Minotauras, kentaurai, Chimera, Pegasas, Kerberos, Echidna, Tifonas ir kitos panašios mitinės baidyklės, egzistavimą. Archajinių mitų racionalizacijos, prasidėjusios dar ikisokratinėje filosofijoje, vėliau buvo plėtojamos brandžiuoju klasikiniu laikotarpiu ir tapo itin madingos helenizmo epochoje, ypač tarp stoikų.

Joks kitas graikų filosofas ikisokratikas nėra tiek daug ir taip įdomiai svarsčius apie gyvūnus, kaip Herakleitas Efesietis, kurio fragmentuose gyvūno tematika pasirodo ir konkrečiaisiais, ir abstrakčiaisiais aspektais. Nors gyvūnai Herakleito mąstyme nėra tiesioginis šio filosofo dėmesio objektas, gyvūnines analogijas jis pasitelkia aiškindamas įvairias žmogaus gyvenimo situacijas ir visos tikrovės sąrangą.

Visų pirma į akis krinta pats Herakleito minimų gyvūnų rūšių skaičius – nedideliame išlikusiame Tamsiuoju vadinto mąstytojo fragmentų korpuse regime kone visą žvėryną: Herakleitas kalba apie žuvis, asilus, kiaules, jaučius, paukščius, beždžionės, šunis, vorus ir net utėles. Beveik visais konkrečių gyvūnų rūšių paminėjimo atvejais gyvūnai figūruoja analogijų ir filosofinių mįslių kontekstuose. Remdamasis kontrasto principu, Herakleitas gyvūnines analogijas dažniausiai konstruoja kaip kokybines mintines proporcijas, kuriomis pabrėžia ne tiesioginį, bet atvirkštinį, inversinį, gyvūnų panašumą į žmones¹⁸.

Pavyzdžiui, jis teigia, kad jūra – tai tyriausias ir suterščiausias vanduo, kuris geriamas ir išganingas žuvims, bet negeriamas ir pražūtingas žmonėms (MA 46=DK 61)¹⁹. Skirtingai nei žmonės, asilai mieliau renkasi šiaudus negu auksą (MA 47=DK 9), o kiaulės srutomis džiaugiasi labiau negu švariu vandeniu (MA 48=DK 13). Turėdamas mintyje vandeniu besiprausiančius žmones, Herakleitas kaip priešybę jų įpročiams pateikia kiaulių ir paukščių elgesį: mat kiaulės purvu, o naminiai paukščiai dulkėmis arba pelenais prausiasi (MA 49=DK 37). Atkreipdamas dėmesį į skirtumą tarp žmogiškos ir gyvuliškos laimės, Tamsusis filosofas ironiškai svarsto: jei laimė būtų kūno malonumai, vadintume laimingais jaučius, kai šie randa vikių paėsti (MA 50=DK 4). Matyt, turėdamas omenyje žmones, kurie keliaudami tyliai praeina pro nepažįstamuosius, o sutiktus draugus prakalbina, Herakleitas kaip žmonių priešingybę mini šunis, linkusius loti ant nepažįstamų (MA 95=DK 97).

Kai kuriose Herakleito kuriamose gyvūninėse analogijose tuo pat metu įžvelgiame ir tiesioginį, ir atvirkštinį gyvūno panašumą į žmogų: nors akivaizdžiai matome mąstytojo išryškinamą kontrastą tarp žmogaus ir gyvūno, kartu suvokiame, kad kontrastas kyla ne dėl to, kad gyvūnas pasižymi kitokia – tarkime, radikaliai priešinga – savybe nei žmogus, o todėl, kad jis, turėdamas tą pačią savybę, kaip ir žmogus, vis dėlto turi ją skirtingu (dažniausiai silpnesniu) laipsniu. Ypač įsimenanti yra proporcijos pavidalo analogija, kurioje figūruoja trys nariai – beždžionė, žmogus ir dievas: dievo akivaizdoje žmogus, filosofo požiūriu, atrodo taip, kaip beždžionė – žmogaus akivaizdoje. Pasak Herakleito, gražiausia iš beždžionių yra šlykšti palyginti su žmonių gimine, bet net išmintingiausias iš žmonių prieš dievybę atrodys beždžionė ir išmintimi, ir grožiu, ir visa kuo kitu (MA 67=DK 82, 83). Nesunku įžvelgti, kad šioje analogijoje kontrastas tarp žmogaus ir beždžionės išryškėja ne dėl turimų savybių skirtingumo, o dėl skirtingo tų pačių savybių – išminties ir grožio – turėjimo laipsnio.

¹⁸ Apie Herakleito paradoksus, mįsles, palyginimus, analogijas, simbolius, filosofinio turinio ir meninės formos sąsajas žr.: Kahn 1979; Hölscher 1974: 229–238; Mackenzie 1988: 1–37; Prier 1973: 23–37; Gallop 1989: 123–135.

¹⁹ Čia ir toliau Herakleito ištartų turinys perteikiamas arba jos tiksliai cituojamos remiantis Manto Adomėno vertimu: Hērakleitas 1995.

Labai savita yra gyvūninė analogija, kurioje voro tinklas prilyginamas žmogaus sielai – ši įsivaizduojama kaip virpanti membrana: pasak filosofo, kaip voras, tinklo vidury tūnodamas, junta, kai tik musė kurį nors jo siūlą nutraukia, ir kuo skubiausiai ten bėga, tarsi dėl trūkusio siūlo sielvartaudamas, taip ir žmogaus siela, kurią nors kūno dalį sužeidus, skubėdama tenai lekia, tarsi nepakeldama kūno, su kuriuo tvirtai ir darniai sujungta, sužeidimo (MA 117=DK 67a).

Dar viena su gyvūnais susijusi analogija konstruojama kaip mįslė, kurios pagrindas – ne šiaip paprastas kontrastas, bet iš kontrasto kylantis paradoksas, trikdantis įprastą mąstymo eigą ir apsunkinantis mįslės įminimą. Filosofas atkreipia dėmesį į tai, kad žmonės dėl aiškių dalykų pažinimo apsigauja panašiai kaip Homeras, laikytas išmintingiausiu iš graikų – mat ir jį apgavo utėlinėjęsi vaikai, pasakę: „Ką pamatėme ir sugavome, tą paliekame, ko nepamatėme ir nepagavome, tą nešamės“ (MA 36=DK 56). Utėlė šioje analogijoje inversiškai prilyginama paimamam daiktui: skirtingai nei daiktas, kurį paėmęs žmogus nešasi jį kartu su savimi, sugauta ir nuo kūno paimta utėlė yra metama šalin, o ta, kurios nepasiseka pamatyti ir sugauti, pasilieka ant kūno ir keliauja kartu su savo šeimininku.

Tarp Herakleito fragmentų esama ištarių, kuriose minimos ne konkrečios gyvų padarų rūšys, o gyvūnai apskritai, suvokiami kaip tam tikro rango būtybių visuma: tokiais atvejais gyvūnai minimi kaip žmonių priešingybė, o gyvūniškumas, palyginti su žmogiškumu, konotuojamas akivaizdžiai neigiamai. Žmonių gebėjimą kryptingai siekti vieno pasirinkto tikslo, kurį pasirenka ne kūnas, o protas, Herakleitas priešpriešina chaotiškam gyvūnų mėgavimuisi daugybe malonių dalykų – kūno malonumų gausa: „Kilniausieji (*aristoi*) renkasi Viena vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę – vietoj marių [daiktų]: tačiau dauguma (*hoi de polloi*) persisotinę kaip galvijai (*ktēnea*)“ (MA 81=DK 29). Šioje ištaroje taip pat regime analogiją: skirtumas ir santykis tarp dvasios aristokratų („kilniausiųjų“, „geriausiųjų“ – *aristoi*), besivadovaujančių protu bei gebančių siekti vieno tikslo, ir prastuomenės („daugumos“ – *hoi polloi*) yra toks pat, kaip skirtumas ir santykis tarp žmonių ir galvijų (*ktēnea*).

Vienoje mįslingoje Tamsiojo filosofo ištaroje, kurioje teigiama, kad kiekvienas padaras (*herpeton*) yra botagu ganomas (MA 63=DK 11), pavartotas graikiškas žodis *herpeton* dėl jo semantinių atspalvių įvairovės leidžia apskritai nutrinti griežtą skirtumą tarp gyvūno ir žmogaus, o kartu – pritaikyti ištara tiek gyvūnams, tiek žmonėms. Daiktavardis *herpeton* pažodžiui reiškia šliužą ar roplį – besirangančią žeme gyvatę ar ropojantį driežą, bet kartu gali reikšti ir žeme vaikščiojantį (žeme „šliaužiojantį“) žmogų – ne tik vergaujantį ir nugarą lenkiantį prasčioką, bet ir apskritai bet kurį žmogų ar net kiekvieną gyvą padarą, vaikščiojantį („ropojantį“) žeme. Šios ištaros moralą keliais žodžiais galima nusakyti taip: kiekvienas, stoko-

jantis tvirto būdo (*ēthos*), kuris, pasak Herakleito, vienintelis esąs žmogaus dievybė (MA 64=DK 119), sakytume, pakelianti jį nuo žemės ir pakylėjanti iki aukštybių, yra pasmerktas šliaužioti žeme – ir visiškai nesavarbu, ar čia mintyje turimas gyvūnas (tarkime, gyvatė ar driežas), ar kėliais žeme „šliaužiojantis“ vergiškos dvasios žmogus, ar šiaip charakterio tvirtybės ir dieviško įkvėpimo stokojančias padaras, kuris negeba pažvelgti aukštyn, o tik roproja pažeme.

Visus neigiamus gyvūnų apibūdinimus Herakleito ištarų korpuse su kaupu atperka didingai skambantis fragmentas, kuriame visas gražus ir tvarkingas pasaulis (*kosmos*), kuriame gyvename, ir pati tuo pačiu graikišku žodžiu įvardijama daili pasaulio tvarka (*kosmos*) nusakoma kaip amžinai gyva (*aeizōon*) ugnis (*pur*). Atsižvelgdami į tai, kad amžinąją kosmiškosios ugnies gyvastį nusakantis graikiškas būdvardis *aeizōon* skamba panašiai, kaip ir gyvūną įvardijantis daiktavardis *zōon*, galime teigti, kad gražų ir darnų pasaulį, kuriame visi gyvename, ir pačią gražią jo tvarką filosofas suvokia kaip dieviškos prigimties gyvą būtybę, kurios amžinasis alsavimas, primenantis gyvūno kvėpavimą, banguoja nesibaigiančiais kosminiais ciklais: „Štai šitą dailią tvarką (*kosmon tonde*), visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis (*pur aeizōon*), pagal saiką įsižiebianči ir pagal saiką užgęstanti“ (MA 55=DK 30).

Aptarę gyvūno sampratos formavimąsi ikisokratinio laikotarpio graikų mąstyme, dabar pereisime prie Platono filosofijos.

Gyvūniškumo sampratų įvairovė Platono mąstyme

Platono filosofijoje, kurią Karlas Raimundas Popperis pavadino metabiologija, atrandame daugiau ir įvairesnių teorinės gyvūniškumo fenomeno refleksijos aspektų nei bet kurio kito Antikos filosofo tekstuose. Relevantiškų veikalų apimties požiūriu, Aristotelis, be jokios abejonės, apie gyvūnus yra svarstęs daugiau nei Platonas, bet Stagiriečio svarstymų apie gyvūnus liūto dalį sudaro empirinio pobūdžio aprašai, kreipiantys analizę veikiau į faktografinio akiračio plotį nei į konceptualių spekuliacijų gylį ir šiuolaikiniam su biologija susipažinusiui skaitytojui atrodantys veikiau kaip moksliniai nei griežtąja prasme filosofiniai pasažai.

Būtent Platonas yra laikomas esmingai prisidėjusiu prie pačios biologinės rūšies sąvokos susiformavimo: vieni jį laiko tiesioginiu šios sąvokos (nesvarbu, kad apibrėžiamos dar negriežtai) autoriumi, kiti – bent netiesioginiu jos anticipuotoju. Būtent platoniškoji eido (idėjos) sąvoka yra metafizinis moksliskai, o ne metafiziškai suprantamos biologinės rūšies sąvokos prototipas. Pavyzdžiui, platoniškoji žmogaus idėja, konceptualiai apibendrinanti tai, kas būdinga paskiriems žmonėms,

gali būti laikoma žmogaus, kaip biologinės rūšies, provaizdžiu, panašiai kaip ir arklio ar liūto idėjos, apibendrinančios tai, kas būdinga paskiriems arkliams ar liūtams, iškyla kaip minėtų gyvūnų, suvokiamų kaip biologinių rūšių, provaizdžiai. Vienintelis esminis skirtumas tarp platoniškųjų idėjų ir biologinių rūšių yra tas, kad idėjos Platono laikomos tikrosios būties įsikūnijimu ir mąstomos kaip anapusinės, turinčios metafizinę prigimtį ir ontologiškai tikroviškesnės už juslines paskirybes, o biologinių rūšių statusas yra veikiau epistemologinis nei ontologinis, nes biologinės rūšys nelaikomos egzistuojančiomis savaime, anapus paskirybių, kurioms jos abstrakčiai atstovauja.

Šiuolaikinė biologinės rūšies sąvoka, beje, yra artimesnė aristoteliškai formos, Stagiriečio laikytos imanentiška jos atstovaujamai paskiryei, sąvokai nei platoniškai idėjos, kurią Platonas ontologizavo, hipostazavo ir perkėlė į anapusybę, sąvokai, ir būtent Aristotelis būtų laikomas šiuolaikinės biologinės rūšies sąvokos pradininku, jei Platonas nebūtų buvęs pirmesnis ir jei aristoteliškoji formos sąvoka pati nebūtų buvusi išvestinė iš platoniškosios idėjos sąvokos – kaip tam tikra pastarosios modifikacija: juk be Sokrato mokymo apie bendrąsias sąvokas (*ennoiai koinai*) ir be Platono mokymo apie idėjas (*eidē, ideai*) Aristotelis vargu ar būtų sukūręs savąją teoriją apie paskirybėms imanentiškas formas (*eidē, morphai*), nes Stagirietis tiesiog paprasčiausiai perinterpretavo platoniškąją idėjos sąvoką, eliminavęs jos sąsajas su antlaikine anapusybe, bet išlaikęs loginį ir epistemologinį jos statusą. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad formai nusakyti Aristotelis dažniausiai vartojo tą patį žodį *eidos*, kuriuo Platonas įvardydavo savosios filosofijos eidus (idėjas); Stagiriečio raštuose rečiau aptinkamu daiktavardžiu *morphē*, taip pat kartais vartotu formai nusakyti, dažniau įvardijamas regimasis daikto pavidalas, jo apybraižos, grafinis kontūras, o ne forma kaip loginis ir epistemologinis konceptas.

Tai, kad būtent platoniškoji eido (idėjos) sąvoka yra biologinės rūšies sąvokos provaizdis, rodo net pati kalba: graikiškojo žodžio *eidos*, pažodžiui reiškiančio pavidalą (vaizdą, išvaizdą, atrodymą, daikto formos „veidą“ – šis žodis, beje, formaliu etimologijos lygmeniu yra iš tiesų identiškas tos pačios indoeuropietiškos šaknies lietuviškajam daiktavardžiui „veidas“), taip pat rūšį ar tipą²⁰, jau Antikos laikais vartotas lotyniškasis atitikmuo yra *species* „išvaizda, atrodymas, pavidalas, rūšis“ (plg. iš tos pačios šaknies kilusius su vaizdo, atvaizdo ir atrodymo semantika susijusius žodžius *spektaklis, aspektas, respektabilus* ir pan.), o iš jo savo ruožtu yra kilę šiuolaikinių kalbų žodžiai, įvardijantys biologinę rūšį (plg. angliškąjį gyvūnų rūšies įvardijimą – *animal species*). Rusų kalbos žodis *буд*, kurio pirminė reikšmė – „vaizdas“, taip pat gali būti vartojamas biologinei rūšiai įvardyti, o šio žodžio

²⁰ Plačiau apie tai žr.: Kardelis 2007: 79–91, ypač p. 80–82.

semantinis ir etimologinis ryšys su graikiškuoju *eidos* bei lietuviškuoju *veidas*, taip pat semantinis ryšys su lotyniškuoju *species* yra visiškai akivaizdus.

Kadangi idėjos, Platono įsitikinimu, grindė visų paskirbių, dalyvavusių idėjose, būti, galime laikyti, kad platoniškoji idėjų teorija suteikia teorinį pagrindą pirmajai Vakarų mąstymo istorijoje universaliai *visos* – ne tik biologinės – tikrovės taksonominei klasifikacijai. Tikėtina, kad pati idėjų teorija ir buvo Platono arba iš pat pradžių sumanyta, arba vėliau vystyta kaip universali taksonominė visų pasaulio esinių klasifikacijos schema.

Skirstydamas gyvas būtybes į rūšis ir mėgindamas nusakyti rūšinius gyvūnų skirtumus, Platonas plačiai naudojo skirstymo (*diairesis*) ir suvedimo (*sunagōgē*) procedūras. Šios procedūros, Platono itin dažnai taikytos brandžiuoju ir vėlyvuoju jo kūrybos laikotarpiu, antai tokiuose dialoguose, kaip *Faidras*, *Politikas*, *Sofistas* ir pan., rėmėsi daugiapakopiu dichotominiu gyvų būtybių skirstymu įvairiais loginiais pagrindais pagal tam tikrus svarbius požymius. Platoniškasis skirstymo ir suvedimo metodas buvo pagrįstai kritikuojamas Aristotelio dėl klasifikacijos rezultatų, pasiekiamų taikant šią procedūrą, neapibrėžtumo ir pačios procedūros nepakankamo loginio nuoseklumo bei griežtumo, taip pat šio metodo netinkamumo formuluojant adekvačias, reikšmės trūkumo ir pertekliaus išvengiančias gyvų būtybių ir apskritai substancijų apibrėžtis. Aristotelis teigia, kad Platonas, taikydamas skirstymą ir suvedimą, gyvūnus klasifikuoja remdamasis perdėm įvairiais ir loginiu atžvilgiu nepakankamai kontroliuojamais kriterijais – ne tik substanciniais, bet neretai ir įvairiais akcidentiniais (pavyzdžiui, aplinkybiniais), dėl to taip sukurtose klasifikacinėse schemose į tą pačią aibę neretai patenka šiaip labai skirtingos prigimtios būtybės, viena į kitą panašios tik tam tikru neesminiu aspektu, tarkime, gyvenančios toje pačioje terpėje (vandenyje, ore, žemėje ir t. t.). Į vandenyje plaukiojančių, ore skraidančių ar žeme ropojančių padarų aibę galėjo patekti visiškai skirtingos kūno sandaros, skirtingų pažintinių gebėjimų ir apskritai skirtingo tobulumo laipsnio gyvūnai.

Vis dėlto Platono, taikiusio skirstymą ir suvedimą, tikslas toli gražu nebuvo vien klasifikacinis ar siaurai mokslinis: šios procedūros buvo pasitelkiamos ne kaip savitiksles (tarkime, orientuotos į biologinio ar kitokio „mokslinio“ pažinimo praplėtimą), o vienu ar kitu filosofiniu – grynai spekuliatyviu ar hermeneutiniu – tikslu. Neįprastos, o neretai ir ekscentriškos klasifikacinės schemos, sukuriamos taikant skirstymo ir suvedimo metodą, Platono veikiausiai buvo suvokiamos kaip tam tikri filosofiniai mitai, slepiantys vienokį ar kitokį filosofinį moralą ir tampantys gerokai rimtesnių teorinių svarstymų išeities tašku.

Filosofiniu požiūriu gerokai įdomesni tie Platono svarstymų, tam tikru būdu susijusių su gyvūnais, pavyzdžiai, kuriuose jis, nesidomėdamas gyvūnais pačiais

savaime, įvairiais teoriniais tikslais taiko gyvūnines analogijas. Daugelyje Platono dialogų gyvūnas iškyla kaip universalus organinės vienovės simbolis. Pavyzdžiui, *Timajuje* (Plat. *Tim.* 29e–31b) visas demiurgo sukurtasis kosmas (Visybė, Visata – *to pan*) vaizduojamas kaip gigantiškas dieviškos prigimties kosminis gyvūnas (*zōon*)²¹, turintis kūną, sutampantį su visu medžiagiškuoju pasauliu, ir nematomą sielą, besireiškiančią įvairiais harmonijos, simetrijos bei matematinių proporcijų pavidalais ir nematerialiu būdu įkūnijančią tai, ką šiais laikais pavadintume gamtos dėsniais. Šis dieviškasis gyvūnas yra demiurgo techninės meistrystės (*tekhnē*) rezultatas, o kartu – tobuliausias maksimaliai organiškios prigimties (*physis*) įsikūnijimas.

Graikų filosofijoje prigimties (gamtos) ir techninės meistrystės sritys dažniausiai griežtai skiriamos, dėl to radikaliai skirtingų ir iš esmės nebendramačių *physis* ir *tekhnē* polių sutaptis pasaulio, kaip viską savyje talpinančio kosminio gyvūno, gimimo bei tolesnės raidos procese atskleidžia šios būtybės egzistavimą ne tik kaip protu sunkiai suvokiamą paradoksą, bet ir kaip unikalų, kituose tikrovės masteliuose nepasikartojantį stebuklą. Dar viena įdomi šio kosminio gyvūno savybė yra ta, kad visos kitos gyvūnų rūšys, kaip teigiama filosofiniame *Timajo* mite, yra įkurdintos šio kosminio gyvūno viduje²² – pavartodami šiuolaikinių matematikos terminą galėtume pasakyti, kad tikrovė, suvokiama kaip mažesnius gyvūnus talpinantis gyvūnas, turi fraktalo savybių. Be to, minėtas kosminis gyvūnas, būdamas ne tik tobulos rutuliškos formos, bet ir tobulas visais kitais atžvilgiais, Platono vaizduojamas kaip negalintis nieko stokoti ar net paprasčiausiai būti kokios nors už jį dar didesnės visumos dalimi – būtent todėl jis suvokiamas kaip apimantis visą tikrovę ir neturintis jokios jį iš išorės gaubiančios išorės. Būdamas amžinas ir nesergantis, o reikalingo maisto gaudamas iš savo paties dūlėjimo, jis nieko neišskiria į išorę (kurios, beje, ir nėra, nes šis gyvūnas, kaip minėta, apima viską, sutapdamas su visa kosmologine tikrove) ir nieko iš išorės nepriima į savo vidų, visus veiksmus bei kėsmus atlikdamas savyje pačiame (*Tim.* 33a–d).

Maksimalus šio kosminio gyvūno prigimtiškumas bei organiškumas pasireiškia ir jo, kaip uždaros sistemos, *ekologiškumu*: nevartodamas jokių jo atžvilgiu

²¹ „[R]emiantis tikėtinu svarstymu reikia pripažinti, jog šis kosmas yra gyvūnas, turintis sielą bei protą ir kad jis iš tiesų atsirado dieviškosios apvaizdos dėka.“ (*Tim.* 30b; vertimas mano, su nežymiais pakeitimais cituojamas pagal: Platonas 1995: 67.)

²² „[P]agal kurio gyvūno panašumą Kūrėjas surentė šį kosmą? Nepaniekinkime pastarojo, manydami, jog tai [kokios nors] atskiros rūšies gyvūnas, nes tai, kas panašu į neatbaigtą dalyką, negali būti gražu. Tačiau padarykime prielaidą, jog tai yra [būtybė], kuri visus kitus gyvūnus tartum savo dalis talpina savyje tiek atskirai po vieną, tiek giminėmis, ir nutarkime, kad ji ir buvo tas provaizdis, į kurį kosmas labiausiai panašus, nes kaip ši būtybė apima savyje visus protu suvokiamus gyvus padarus, taip ir kosmas talpina mus bei visus kitus regimus gyvūnus. Juk dievas, panorėjęs pasaulį padaryti kiek įmanoma panašesnį į puikiausią ir visais atžvilgiais tobuliausią iš mąstomųjų dalykų, sukūrė jį kaip vienatinį regimą gyvūną, talpinantį savo viduje visus jam iš prigimties giminingus gyvūnus.“ (*Tim.* 30c–d; Platonas 1995: 67–68.)

išorinių resursų ir nieko nešalindamas į išorę, kuri apskritai neegzistuoja, kosminis *Timajo* gyvūnas, skirtingai nei visi kiti jo viduje gyvenantys mažesnieji gyvūnai, yra absoliučiai švarus ir nieko neteršia. Nesunku įžvelgti, kad gyvūno analogiją filosofiniame *Timajo* mite Platonas pasitelkia organinei kosmo ar bet kurios kitos į ją panašios uždaros ir „ekologiškos“ sistemos vienovei nusakyti.

Dialoge *Faidras* gyvos būtybės analogiją Platonas taiko kalbėdamas apie sa-
kytinėms ir rašytinėms kalboms (*logoi*) privalomą kompozicinę struktūrą ir paski-
rų tekstą sudarančios visumos dalių dermę su visa visuma (Plat. *Phaedr.* 264c)²³.
Kaip kiekviena gyva būtybė turi galvą, liemenį ir kojas, taip ir kiekviena tinkamai
sukurta kalba privalo turėti panašią trinarę sąrangą. Net ir šiuolaikinis supratimas
apie teksto, kaip būtinas struktūrinės dalis turinčio įžangą (įvadą), dėstomąją
dalį ir apibendrinamąją (ar išvadą) dalį, architektoniką kyla iš antikinio supratimo
apie literatūrinį tekstą, kaip zoomorfinę ar antropomorfinę struktūrą. Literatūrinis
tekstas, būdamas ne gamtos vaisius ir ne gryniosios prigimties įkūnijimas, o tik –
palyginti su gamtinės prigimties didybe – gana varganos poeto meistrystės (*tekhnē*)
rezultatas, pasak Platono ir kitų Antikos mąstytojų, pagal galimybes, priklausančias
nuo autoriaus talento, vis dėlto privalęs pamėgdžioti gyvai būtybei būdingą pri-
gimtį (*physis*) ir prigimtine organinę kiekvienos gyvos būtybės vienovę. Vadinasi,
turime progą dar kartą – kaip ir anksčiau aptartų poetinių Homero eksperimentų
atveju – įsitikinti graikiškosios gyvūno sampratos svarba antikinės literatūros bei
literatūros teorijos raidai ir net pačiai klasikinei literatūrinės kūrybos sampratai.

Anksčiau minėjome, kad gyvūnams būdingo elgesio tipus senovės graikai mė-
gino sieti su grynaisiais žmoniškųjų charakterių tipais. Helenų požiūriu, bet kurio
žmogaus charakteris panašus arba į grynąjį kurio nors vieno gyvūno charakterį,
arba į keleto grynųjų gyvūninių charakterių derinį. Filosofinę išraišką įgijusių tokio
supratimo atgarsių randame ir Platono dialoguose.

Štai *Faidre*, pasitelkiant vaizdžią gyvūninę analogiją, žmogaus siela vaizduoja-
ma kaip sparnuota dvikinkė, sudaryta iš trijų funkcinių elementų, arba trijų sielos
veikimą apibūdinančių galių: svarstančiam sielos pradui atstovaujančio vade-
liotojo (sakytume, „žmogaus“ žmoguje) ir dviejų gyvūnų („gyvūnų“ žmoguje) –
baltojo žirgo, įkūnijančio žmogaus narsumą, ambiciją, kilnų garbės bei šlovės troš-
kimą, ir juodojo žirgo, atstovaujančio jusliniams geiduliams, žemesniesiems kūno
instinktams (Plat. *Phaedr.* 246a–b)²⁴.

²³ „[K]iekviena kalba privalo būti sustatyta tarsi gyva būtybė: jai būtina turėti kūną su galva bei kojomis, o stuoamu ir galūnės turi tarpusavyje derėti ir atitikti visumą“ (Platonas 1996: 70).

²⁴ „Sielą prilyginkime sparnuotos dvikinkės ir vadeliotojo jungtinei galiai; dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra taurūs ir kilę iš tauriųjų, o likusių [sielų] jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų [sielos] valdovas; antra, vienas jo žirgas yra puikus, taurus ir gimęs iš tokių pat žirgų, kitas žirgas – šio

Panašioje gyvūninėje žmogaus prigimties analogijoje, kurią aptinkame dialoge *Valstybė* (Plat. *Resp.* IX. 588b–d), žmogus taip pat vaizduojamas sudarytas iš trijų dalių – kaip trinarė monstriška būtybė²⁵, kuri iš išorės apvilktą išoriniu žmogaus pavidalo apvalkalu (dėl to išoriškai ji panaši į žmogų): išorinis, arčiausiai žmogiškos išvaizdos apvalkalo esantis sluoksnis esąs ugnimi alsuojančio, balsą ir formą pagal užgaidą galinčio keisti polimorfinio siaubūno, primenančio baisingąjį graikų mitologijos Tifoją ir išreiškiančio daugingus bei sunkiai valdomus žmogaus geidulius, kitaip tariant, įkūnijančio brutaliausią žmoguje slypintį žvėrį; antrasis, arčiau žmogiškosios būtybės centro esantis gyvūninis sluoksnis esąs liūto, įkūnijančio žmogui būdingą narsą, ambiciją ir valią; ir pagaliau trečiasis, su žmogiškosios būtybės branduoliu sutampantis, sluoksnis vėlgi – kaip ir išoriniame apvalkale – esąs žmogaus. Pasak Platono, kiekvienas žmogus iš prigimties išoriškai panašus į žmogų, nes tai lemia išorinio apvalkalo išvaizdą, bet tai apgaulingas vaizdas, nes didžiausioji ir galingiausioji žmogaus dalis yra tifoniškoji, vergaujanti daugialypiems geiduliams, mažesnė už ją – liūto, o pati mažiausioji – žmogaus, dėl to mirtingasis, idant taptų tikru žmogumi, turi didelėmis pastangomis auginti šią mažiausiąją ir silpniausiąją savo dalį: kitaip tariant, žmogus, nors išoriškai ir panašus į žmogų, iš prigimties yra veikiau gyvūnas nei žmogus – arba veikiau *antropomorfinis* gyvūnas nei žmogus. Tad remiantis šia gyvūnine analogija, kiekvieno iš mūsų tikslas – auginti savyje žmogų, pasitelkiant tiek žmogiškajam savo prigimties branduoliui atstovaujantį mąstymą, tiek ir narsai, valiai bei kilniai ambicijai atstovaujančią liūto išvaizdos dalį, kurios abi, veikdamos kartu, pajėgia sutramdyti ir prijaunkinti – bet nesiekia nužudyti – daugiaformio siaubūno išvaizdą turinčią vitališkąją bei gaivalingąją žmogaus prigimties dalį.

Nesunku įžvelgti, kad abiejose Platono sukurtose gyvūninėse analogijose randame daug panašumų. Pirmą, abiejose žmogus vaizduojamas kaip trinarė būtybė, sudaryta iš žmogaus (arba žmogaus, kaip savęs paties) ir dviejų gyvūnų. Antra,

priešingybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas“ (Platonas 1996: 41).

²⁵ „– Sukurkime mintyse sielos atvaizdą, kad tas žmogus sužinotų, ką jis kalbėjo. / – Kokį atvaizdą? – paklausė jis. / – Tokį, – tariau, – kokios buvo, kaip pasakojama mituose, Chimaira, Skila, Kerberas ir daugelis kitų baidyklų, suaugusių iš kelių pavidalų į vieną kūną. / – Taip pasakojama. / – Taigi padaryk baidyklę – margą žvėrį su daugeliu galvų; tos galvos – naminių gyvulių ir laukinių žvėrių – išsidėsčiusios ratu; pabaisa gali jas keisti ir išauginti iš savęs pačios. / – Čia reikia gero lipdytojo, bet kadangi mintimis yra lengviau lipdyti negu iš vaško, tarkime, kad toks žvėris jau sukurtas! / – Sukurk dar ir kitus pavidalus – vieną liūto, kitą žmogaus. Pirmasis tegul būna daug didesnis, o antrasis – mažesnis už pirmąjį. / – Šitai lengviau: tebūnie jie jau sukurti! – pasakė jis. / – Visus tris pavidalus sujunk į vieną taip, kad jie suaugtų į vieną kūną. / – Jau sujungiau, – tarė jis. / – Dabar visas tas pabaisas apgaubk vieno žmogaus pavidalu, kad tas, kuris negalės pažvelgti į vidų ir matys tik išorinį apvalkalą, manytų, jog prieš jį yra tik viena būtybė – žmogus.“ (*Valstybės fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Platonas 2000: 368–369.*)

abiejose analogijose vienas iš trijų elementų yra grynai žmogiškas (tai žmogus žmogui – vadeliotojas *Faidre* ir žmogus *Valstybėje*), o kiti du elementai – gyvūniški, bet, vienas iš gyvūnų nusakomas kaip kilnus (baltasis žirgas *Faidre* ir liūtas *Valstybėje*), o kitas – kaip galingas, brutalus, neprijaukintas ir sunkiai tramdomas žvėris (juodasis žirgas *Faidre* ir daugiaformis siaubūnas *Valstybėje*). Trečia, žmogiškasis elementas abiejose analogijose atstovauja racionaliajam mąstymui, svarstymui, intelektui, kilnesnysis iš gyvūnų – valiai, ambicijai ir narsai, o žemesniosios prigimties žvėris – grynajam julsui, geiduliui, nesuvaldytam instinktui²⁶.

Palygindami abiejuose dialoguose pateiktas gyvūnines analogijas, matome, kad abiejose triadinėse struktūrose žemiausiasis narys atstovauja grynajam julsui, geidulingumui, kūno instinktams – sakytumė, grynajai, nesukultūrintai gamtinei prigimčiai. Vidurinis abiejų analogijų narys atstovauja valiai, narsumui, ambicijai, garbės ir šlovės siekiui, kylantiems ne tiek iš racionalių sumetimų, kiek iš vitalinių prigimties gelmių, bet jau pranokstantiems grynąjį gamtiškumą ir vitalumą, taigi, sakytumė, įkūnijantiems šiek tiek sukultūrintą gyvūniškumą. Pagaliau trečiasis abiejų analogijų narys atstovauja protui, intelektui, racionaliam žmogiškajam mąstymui. Jei trinarę gyvūninę *Faidro* analogijos struktūrą juodasis žirgas – baltasis žirgas – vadeliotojas ir atitinkamą trinarę *Valstybės* analogijos struktūrą daugiaformis siaubūnas – liūtas – žmogus susietume su abstraktesne trinare kūninio geidulio – valios – intelekto struktūra, aprašančia pirmąsias dvi analogijas, išreikštas konkretesniais vaizdiniais, pamatytume, kad būtent vidurinis abiejų analogijų narys (*baltasis žirgas, liūtas*) savo fiziniu judrumu ir valios aktyvumu, išjudinančiu visą trinarę būtybę, abstrakčioje simbolinėje plotmėje geriausiai išreiškia gyvūno paties savaime prigimtį.

Atsižvelgdami į semantinę ryšį tarp graikiškosios prigimties (*physis*) – ne konkrečios prigimties, o *prigimties pačios savaime* – sąvokos ir graikiškosios augalo (*phuton*) sąvokos (abu šie žodžiai yra bendrašakniai, susiję su *augimo* semantika – plg. *phuō* „auginti“ ir *phuomai* „augti“), nesunkiai matome, kad gryoji gamtinė prigimtis, kurią graikai suvokė kaip pasyvią, stokojančią valingumo ir dėl to perdėm statiską, lyg augalas išaknytą pasyvaus julsimo dirvoje, helenų buvo mąstoma kaip *augalo* – ne tik augalo tiesiogine botanine prasme, bet ir augalo platesne simboline prasme – prigimtis. Kaip tik dėl to juodasis žirgas ir daugiaformis siaubūnas, tiesiogine prasme būdami gyvūnai ir nestokodami visiems gyvūnams būdingo fizinio aktyvumo, dėl savojo mentalinio bei emocinio pasyvumo – ypač dėl savo *pasyvios* vitalinės *pasijos*, atstovaujančios grynajam prigimtiniam julsui

²⁶ Apie tai, kaip Platonas svarbiausiuose savo dialoguose atskleidžia žmogiškųjų emocijų sąsajas su sielos dalimis, žr. Knuuttila 2006: 7–24.

ir išreiškiančios kūninio instinkto esmę, – abstraktesne simboline prasme yra *augalai*, pasyviai išsiskiriančią jausmą dirvoje ir negalintys nuo jos atsiskirti nei valios, nei mąstymo aktyviu judesiu. Savo ruožtu trečiasis abiejų analogijų narys (*vadeliotojas, žmogus*) įkūnija racionalią žmogiškąją prigimtį, kuri stokoja gyvūnui *par excellence* (viduriniam analogijų nariui) būdingo fizinio judrumo, bet gali pasigirti proto guvumu, kylančiu iš sielos judrumo.

Vadinasi, pirmasis (žemesniosios prigimties) gyvūnas abiejose analogijose abstraktesne simboline prasme yra *augalas* (pasyvi grynoji gamtinė prigimtis, arba jausmą dirvoje išsiskirianti *pasyvi augalo prigimtis*), antrasis abiejų analogijų gyvūnas – tai abstraktesne simboline prasme *gyvūnas*, būtent gyvūnas *par excellence* (fizinio judrumo ir valios aktyvumo – kaip valios „judrumo“ – atžvilgiu *aktyvi gyvūno prigimtis*), o trečiasis abiejų analogijų narys – tai abstraktesne simboline prasme *žmogus*, racionali žmogiška būtybė (fiziškai palyginti pasyvi, bet minties atžvilgiu *aktyvi protingos būtybės prigimtis*).

Pateiktoji analizė atskleidžia išskirtinį vidurinio analogijų nario – gyvūno *par excellence* – ryšį su judrumu, judėjimu, nes viduriniai analogijų nariai (baltasis žirgas ir liūtas) nestokoja nei kūno judrumo, nei valios aktyvumo (valios „judrumo“). Pirmieji analogijų nariai, būdami aktyvūs fiziškai, yra nenuovokūs ir perdėm bevaliai (pasyvūs valios judrumo ir minties judrumo atžvilgiu), o tretieji analogijų nariai, nestokodami minties guvumo, yra pernelyg pasyvūs fiziškai (fizinį vadeliotojų pasyvumą, beje, tiesiogiai atskleidžia jo pasyvus sėdėjimas ar stovėjimas žirgų traukiamame kovos vežime).

Senovės graikų mąstyme gyvūnas buvo suvokiamas kaip gryniausias *aktyvios gyvybės* ir *gyvo judrumo* įkūnijimas, geriausiai išreiškiantis ne tik „nuogos“ gyvybės, bet ir *gyvenimo, egzistavimo, būties, būtiškojo substancialumo*, įtraukiančio ne tik kūną, bet ir valią, emocijas bei kitas sielos galias, esmę, tad nenuostabu, kad gyvūniškumas Platono ir jo sekėjų mąstyme tiesiogiai asocijavosi ne tik su judėjimu ir gyvybe, bet ir su pačia būtimi.

Timajuje (Plat. *Tim.* 34c–35b) svarstančioji (racionalioji) pasaulio sielos ir į pastarąją panašios kiekvienos protingos būtybės sielos dalis (ar funkcinė sielos galia) vaizduojama sudaryta iš trijų dalių – skirtingumo („kito“, kitoniškumo), būties (substancijos) ir tapatumo („to paties“)²⁷. Skirtingumas (kitoniškumas, dau-

²⁷ „[I]š tos substancijos, kuri yra nedaloma ir amžinai tapati, ir tos, kuri kūnuose tampa pasidalijusi, jis (демиургas – N. K.) maišydamas sukūrė trečią, vidurinę, substancijos rūšį, kuriai būdinga tiek tapatumo, tiek skirtingumo prigimtis, ir atitinkamu būdu patalpino ją tarp to, kas nedalu, ir to, kas kūnuose tampa pasidaliję. Po to, paėmęs šias tris [substancijas], jis sudėjo jas visas į vieningą idėją, jėga privertęs maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį susijungti su tapatumo [prigimtimi]. Vėliau, sumaišęs jas su substancija ir padaręs iš trijų vieną, jis šią visumą savo ruožtu padalijo į

gingumas, skaida) racionaliojoje sielos dalyje atitinka geidžiantįjį pradą (juodąjį žirgą, daugiaformį siaubūną) visoje sieloje ir kūną visame žmoguje, būtis (substancija) racionaliojoje sielos dalyje atitinka narsųjį, valingąjį pradą (baltąjį žirgą, liūtą) visoje sieloje ir sielą visame žmoguje, o tapatumas racionaliojoje sielos dalyje – racionalųjį pradą (vadeliotoją, žmogų) visoje sieloje ir protą visame žmoguje.

Kitaip tariant, visame žmoguje, kaip visumoje, žmogaus kūnas, Platono požiūriu, – tai žmogaus „augalas“, siela – tai žmogaus „gyvūnas“, o protas – tai žmogaus „žmogus“; atitinkamai žmogaus sieloje, kaip visumoje, geidžiantysis pradas – tai sielos „augalas“, valingasis (narsusis) pradas – tai sielos „gyvūnas“, o svarstantysis (racionalusis) pradas – tai sielos „žmogus“; ir pagaliau svarstančiojoje (racionaliojoje) sielos dalyje skirtingumo (kitoniškumo, dauginumo, skaidos) prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „augalas“, būties (substancijos) prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „gyvūnas“, o tapatumo prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „žmogus“.

Gyvūniškumo sąsaja ne tik su būtiškumu, bet ir su sieliškumu šiose analoginėse sekose taip pat neturėtų mūsų stebinti, atsižvelgiant į mūsų jau anksčiau aptartą semantinę ryšį tarp lotyniškųjų sielos (*anima*) ir gyvūno (*animal*) įvardijimų.

Beje, pateiktosios analizės išryškinta glaudi gyvūniškumo ir būtiškumo (substancialumo) sąsaja gali paaiškinti, kodėl ryšys tarp gyvūniškumo ir dieviškumo senovės graikams buvo toks natūralus: juk dievai helenų buvo suvokiami kaip daugiausia būties turinčios ir amžinu gyvenimu besidžiaugiančios būtybės, o gyvūnai, abstrakčia simboliškai prasme turėdami daugiau būties nei žmonės, labiau tiko dievus apibūdinančioms analogijoms kurti. Tad nenuostabu, kad visas kosmas – visa kosmologinė tikrovė – *Timajuje* vaizduojama būtent kaip dieviškasis gyvūnas, o ne kaip, tarkime, koks nors gigantiškų mastelių dieviškasis žmogus (kaip antai kabalistinėje žydų misticizmo tradicijoje, kurioje kosmas vaizduojamas kaip kosminių mastelių žmogus, Adomas Kadmonas – Senasis Adomas, žmogiškojo Adomo provaizdis²⁸).

Išskirtinis abstrakčia simboliškai prasme suvokiamo gyvūno ryšys su judrumu, beje, labai ryškiai koreliuoja ir su aristoteliškuoju dievo, kaip pirmojo judintojo ir nejudančio judintojo, suvokimu, o tai dar labiau paaiškina gyvūniškumo ir dieviškumo sampratų sąsajas graikų mąstyme.

Būtent atožvalga į šią svarbią aplinkybę mums leidžia nuosekliai pereiti prie Aristotelio.

reikiamą skaičių dalių, kurių kiekviena buvo tapatumo, skirtingumo ir substancijos mišinys“ (*Timajo* fragmento vertimas mano, su nežymiu pakeitimu cituojamas pagal: Platonas 1995: 72).

²⁸ Žr. Kardelis 2009: 427, 439, s. vv. *Adomas Kadmonas* (p. 427), *tikun* (p. 439).

Teorinė gyvūniškumo samprata ir empiriniai gyvūnijos tyrimai Aristotelio veikaluose

Platoniškoji trinarės būtybės koncepcija galutinę išraišką įgijo Aristotelio teorijoje apie tris sielos rūšis – augalinę sielą, gyvūninę (geidžiančiąją) sielą ir protingąją (mąstančiąją) sielą. Galime spėti, kad, be visų kitų Aristoteliui svarbių aspektų, augalinė siela šioje teorijoje išreiškia abstraktųjį *gamtinės prigimties pačios savaime principą* (atsižvelgiant į mūsų jau aptartą semantinę jungtį tarp prigimties, *phusis*, graikų kalba pažodžiui reiškiančios augimą, *augimo procesą*, ir augalo, *phuton*, pažodžiui reiškiančio tai, kas yra užaugę, – *augimo rezultatą*). Augalas, viena vertus, yra pasyviai išsakinijęs į materialųjį dirvos substratą, be to, jis esmingai susijęs ir su pačia materialumo stichija, bet, kita vertus, pats jo gebėjimas augti, nepaliekant augimo vietos, yra tam tikra pasyvesnė judėjimo forma – augimo metu vykstantis stiebimasis į viršų ir šakojimasis.

Savo ruožtu gyvūninė siela Aristotelio koncepcijoje, kaip ir aptartose gyvūninėse Platono analogijose, išreiškia *judrumo ir būties principus*: ši sielos rūšis kitaip dar vadinama geidžiančiąja, siekiančiąja, apetitą (*orexis*) turinčia siela, nes ji išreiškia gyvūnams būdingą gebėjimą ne tik greitai bei grakščiai judėti, bet ir valingą (nors racionaliai ir neįsisąmonintą) tikslo siekimą, taip pat organinį vientisos gyvūninės tapatybės vienoviškumą, plaukiantį iš gyvūnui būdingo aiškaus „žinojimo“, ko jis nori, ir su tuo susijusio jo charakterio paprastumo bei elgesio nekomplikuotumo, kurį ir lemia gyvūninio charakterio grynumas.

Ir pagaliau protingoji (mąstanti, kalbanti) siela išreiškia tikrovę persmelkiantį loginio mąstymo ir komplikuoto loginio dėsnių principą. Racionalioji siela ne tik geba artikuliuotai mąstyti, aptikdama pačioje tikrovėje esančias skartis ir konstruodama epistemologinio pobūdžio distinkcijas, kitaip tariant, atrodama tikrovėje daugį, ontologinius skirtumus bei pažintines perskyras, bet yra sudėtinga ir pati, komplikuota pačia savo prigimtimi. Kitaip tariant, racionalioji siela, kaip ir visa ją turinti protinga būtybė, yra tam tikras kompozitas, sudėtingas ir funkciniu atžvilgiu komplikuotas darinys, sudarytas iš skirtingų sielos elementų (į tai, kaip įsitikinome, buvo atkreipęs dėmesį ir nemažai apie tai svarstęs jau Platonas).

Sena semantinė sąsaja tarp rinkimo, atrankos, diskriminavimo ir artikuliuojimo, iš vienos pusės, ir mąstymo bei kalbėjimo – iš kitos, leidžia suvokti, kodėl protinga – mąstanti ir kalbanti – būtybė, gebanti savuoju mąstymu ir kalbėjimu rinkti faktus bei atrinkti „grūdus nuo pelų“, ir savąja prigimtimi yra komplikuotas padaras – gerokai komplikuotesnis už organiškai vienovišką ir, sakytume, tobulai paprastą gyvūną (šia proga, beje, verta pabrėžti, kad antai šv. Tomas Akvinietis

patį Dievą nusakė kaip visiškai paprastą, absoliutų Dievo paprastumą susiedamas su absoliučiu jo tobulumu, – tai dar viena verta dėmesio koreliacija tarp Dievo ir gyvūno prigimčių).

Graikiškas žodis *logos*, nusakantis esminę mąstančios ir kalbančios būtybės gebą, pažodžiui reiškia kalbėjimą svariais rinktiniais žodžiais: jis padarytas iš veiksmazodžio *legō* „kalbėti (svariai, atrinktais žodžiais)“, kuris savo ruožtu kilęs iš identiška skambančio ir etimologiškai pirminio veiksmazodžio *legō* „rinkti“ (graikų kalbos istorijos požiūriu tai tas pats veiksmazodis, kurio pirminė reikšmė yra „rinkti“, o antrinė, semantiškai išvestinė, reikšmė – „kalbėti“, tačiau įprastuose žodynuose, sudarytuose remiantis kalbos sinchronijos principu, abu šie veiksmazodžiai formaliai laikomi skirtingais homoniminiais veiksmazodžiais). Beje, panašios semantikos lotynų kalbos žodis *legere* „skaityti“ turi tą pačią indoeuropietišką šaknį ir pirmine etimologine reikšme reiškia skaitymą, kaip raidžių ar kokių kitų grafinių elementų *surinkimą* akimis į skaitomą tekstinę visumą.

Būtent paprasta gyvūno, o ne komplikuota žmogaus prigimtis geriausiai įkūnija aristoteliškąjį substancinio individualumo principą. Aristotelio įsitikinimu, būtent gyva substancija, kuriai iš prigimties būdingas organinis vienoviškumas ir substancinis vientisumas, o ne koks nors negyvos masės konglomeratas, kuriame aiškiai matomi tarpai tarp į organinę vienovę nesulydytų mechaninių dalių, yra substancija *par excellence*, o iš gyvų substancijų organinio vienoviškumo kriterijų geriausiai tenkina būtent gyvūnai, nes jie organiškai vienoviški ne tik kaip organiniai kūnai, bet ir kaip psichiniai individai, pasižymintys sielos paprastumu ir charakterio grynumu.

Septintojoje *Metafizikos* knygoje keldamas klausimą, kas yra substancija, – grynoji materija, grynoji esmė (forma) ar hilemorfinis materijos ir grynosios esmės (formas) junginys, kaip svarų argumentą už tai, kad substancija yra būtent grynoji esmė (forma) be materijos (Arist. *Met.* Z 6 (1031a15–1032a11); Z 17 (1041a6–b33, ypač 1041b25–33)²⁹, Stagirietis pateikia mintį, jog substancija privalanti būti kiek įmanoma vientisesnė ir organiškai vienoviškesnė. Pratęsdami Aristotelio mintį jo mąstymo stiliumi, galėtume pasakyti, kad pats elegantiškas substancijos, sutampančios su grynąja forma, paprastumas, jei tik iš tiesų būtų įkūnytas tikrovėje, tikėtina, teiktų tokios rūšies substancijai funkcinių bei kitų pranašumų prieš sudėtines substancijas, tad natūralu spėti, kad substancijos paprastumo kriterijus mąstančiajam apie tikrąją substancijos prigimtį galėtų atskleisti patikimą gairę, nurodančią į tiesą.

Nors Aristotelis vis dėlto pripažįsta, kad dauguma esinių yra hilemorfiniai kompozitai, sudaryti iš formos ir materijos elementų, dievą – grynąjį save patį

²⁹ Aristotle 1924: 175–180, 221–225. Apie substancijos ir esmės santykį Aristotelio filosofijoje žr. Witt 1989.

mąstantį mąstymą – Stagirietis suvokia kaip grynąjį veikimą (grynąją energiją, grynąjį aktą) – kitaip tariant, grynąją formą be materijos priemaišų. Visi įprasti gyvūnai, būdami kūninės būtybės, be jokios abejonės, yra hilemorfiniai kompozitai, bet šiuo atveju mums svarbi pati Aristotelio išvelgta sąsaja tarp substanciskumo, substancinio individualumo ir elegantiškai tobulo substancijos paprastumo, suvokiamo kaip substanciskumo idealo: gyvūnai, tiesiogine prasme net nebūdami visiškai paprastos būtybės, savo prigimčiai būdingu paprastumu nurodo į patį substanciskumo bei substancinio individualumo idealą – substanciją kaip grynąją formą be materijos priemaišų.

Kaip matome, Stagiriečio svarstymai apie gyvūno ir gyvūniškumo prigimtį vaisingai prisidėjo prie šio filosofo mąstymo apie substancijos ir substancinio individualumo esmę: analitiniai Aristotelio argumentai, kaip ir vaizdžiosios Platono analogijos, mums parodo pamatinę gyvūniškumo jungtį tiek su dieviškumu, tiek ir su substanciniu individualumu.

Aristotelis yra pirmasis graikų mąstytojas, ne tik abstrakčiai svarstęs apie gyvūniškumo prigimtį, bet ir su didžiausiu užsidegimu tyrinėjęs konkrečius gyvūnus – smulkiausias anatomicinės jų sandaros detales, kūno organų funkcijas, elgesio niuansus ir dauginimosi būdą. Stebina pati traktatų, kuriuose vienaip ar kitaip svarstoma gyvūniškoji tematika, gausa. Greta pagrindinių didelės apimties biologinių Aristotelio veikalų, tokių, kaip *Gyvūnų istorijos* (tikslėnis, autoriaus intenciją geriau atitinkantis šio traktato pavadinimo vertimas būtų *Liudijimai apie gyvūnus*), *Apie gyvūnų [kūno] dalis*, *Apie gyvūnų dauginimąsi* ir kitų, jam priskiriama ir daug trumpesnių biologinių tekstų, tokių, kaip antai *Apie gyvūnų judėjimą* ir *Apie gyvūnų eigastį*. Kvėpavimo, juslinės percepcijos, sapnų, gyvybės, mirties ir kiti su gyvūnų fiziologinėmis bei psichologinėmis funkcijomis susiję klausimai svarstomi devyniuose neilguose traktatuose, vėlesniais laikais sujungtuose į teminį visetą ir pavadintuose apibendrinta antrašte *Mažieji gamtos klausimams skirti veikalai* (lot. *Parva naturalia*)³⁰.

Gyvūnų empirinių tyrimų, Aristotelio atliktų kartu su mokiniu Teofrastu ir kitais kolegomis, rezultatai yra tiesiog stulbinantys. Kai kurie iš jų, ypač susiję su atradimais jūrų biologijos srityje (Aristotelis laikomas jūrų biologijos pradininku, o neretai – ir viso biologijos mokslo tėvu), buvo patvirtinti kaip teisingi tik devynioliktojo šimtmečio pabaigoje ir dvidešimtojo pradžioje, o bendrasis empirinis ir metodologinis biologinių Stagiriečio tyrimų lygis buvo pasiektas tik po beveik dviejų tūkstantmečių – Naujaisiais laikais, maždaug septynioliktajame amžiuje. Itin

³⁰ Žr. šiuos išsamiai komentuotus biologinei ir psichologinei tematikai skirtų Aristotelio traktatų vertimus: Davido Balme'o (Aristotle 1992), Jameso G. Lennoxo (Aristotle 2002), Christopherio Shieldso (Aristotle 2007).

sėkmingų Aristotelio tyrimų biologijos srityje pavyzdžiais laikomi besiformuojančio viščiuko embriono tyrimai, aštuonkojų ir kitų galvakojų moliuskų sandaros, elgesio ir fiziologinės raidos apibūdinimai, anatomiciniai atrajojančių galvijų skrandžių, sudarytų iš keturių skyrių, aprašai, išsamus ir anatomicškai detalus žinduolių dauginimosi organų aprašymas, delfinų ir banginių giminystės kitiems žinduoliams atskleidimas.

Empirinius gyvūnijos pasaulio tyrimus Aristoteliui padėjo atlikti ne tik jo draugai ir artimiausi kolegos, bet ir tūkstančiai informatorių, Stagiriečio prašymu pasamdyti Aleksandro Didžiojo: milžiniška empirinės informacijos rinkėjų armija lydėjo Aleksandro kariuomenę žygio į Rytus metu³¹. Ne tik herbarijų ruošimo, bet ir taksidermijos – egzotinių gyvūnų iškamšų darymo – menas dėl Aristotelio įtakos tapo itin madingas helenizmo epochoje, vėlyvosios Antikos laikais ir Viduramžiais.

Aristotelis, atlikdamas biologinius tyrimus, daug dėmesio kreipdavo į retus, netipinius, neįprastus ar net egzotinius atvejus – tokius, kaip antai gyvavedžio šuninio ryklio *Mustelus laevis*, savo ankstyvosios raidos atžvilgiu panašaus į žinduolius. Ko vertos vien ilgame traktate *Apie gyvūnų dauginimąsi* pateiktos egzotiškai pikantiškos ir vos ne iki kaktumo pedantiškai preciziškos įvairių skirtingoms rūšims priklausančių vabzdžių dauginimosi detalės! *Gyvūnų istorijų* aštuntojoje knygoje (Arist. HA VIII. 40, 623b5–627b23) Aristotelis detaliai aprašo net devynias bičių atmainas, o devintojoje šio veikalo knygoje (Arist. HA IX. 37, 621b10–622a2) išvalgiai atkreipia dėmesį į sepijos – pasak Stagiriečio, gudriausio ir klastingiausio gyvio tarp galvakojų moliuskų – gebėjimą pasislėpti išskiriamo pigmento debesyje.

Surinktą empirinę medžiagą Aristotelis mėgino teoriškai apmąstyti, apibendrinti ir conceptualiai surūšiuoti – ši pastanga tapo pirmuoju daugiau ar mažiau moksliniu bandymu suklasifikuoti gyvąją gamtą, nors iki šiol tebesiginčijama, ar taksonominė klasifikacija buvo pagrindinis titaniškų Stagiriečio mėginimų įvesti tvarką milžiniškame surinktos faktinės informacijos korpuse tikslas. Aristotelio pateiktos gyvūnų rūšių klasifikacijos yra palyginti logiškos ir empiriškai pagrįstos, bet nėra nuodugniai išplėtos.

Antai veikale *Gyvūnų istorijos* Stagirietis brėžia pamatinę skirtį tarp kraują turinčių ir vadinamųjų bekraują gyvūnų. Prie kraują turinčių gyvūnų priskiriamas žmogus, gyvavedžiai keturkojai ir banginiai (remiantis šiuolaikine klasifikacija – žinduoliai), kiaušinius dedantys keturkojai gyvūnai, bekojai gyvūnai, paukščiai

³¹ Pasak Plinijaus Vyresniojo (Plin. HN. VIII, 18), Aristotelis, pasinaudojęs tūkstančių empirinės informacijos rinkėjų surinkta medžiaga, parašė apie penkiasdešimt tomų, skirtų gyvosios gamtos pasauliui; apie Aristotelio vykdytus gamtos pasaulio tyrimus ir Aleksandro Didžiojo pagalbą jam dar žr.: Shields 2007: 18–20.

ir žuvys. Vadinamuosius bekrėjus gyvūnus, kurių jis išvardija apie 120 rūšių, Aristotelis skirsto į galvakojus moliuskus (*malakia*), vėžiagyvius (*malakostraka*), kiautuotuosius (*ostrakoderma*; tai kiautuotosios amebos – šiuolaikinis lotyniškas bendrinis jų pavadinimas yra *testacea*) ir vabzdžius (*entoma*) (Vallance 2004: 41). Būtent vadinamųjų bekrėjų gyvūnų analizė Stagiriečio veikaluose yra itin kruopšti, inovatyvi ir mokslo istorikų susižavėjamą kelianti Aristotelio biologinių tyrimų paveldo dalis.

Aristotelis ne tik daug dėmesio skiria empirinei gyvūnų anatomijai ir fiziologijai, bet ir siekia gyvūnų kūnų sąrangą suvokti kūno funkcijų požiūriu – išaiškinti, įvardyti, suprasti ir aprašyti paskirų kūno organų funkcijas. Savąją priežastingumo prigimties sampratą ir keturių priežasčių rūšių – materialiosios, formaliosios, veikiančiosios ir tikslinės priežasties – teoriją Aristotelis išradingai pritaiko ir gyvosios gamtos pasauliui, aiškindamas tiek konkretaus organizmo, kaip visumos, tiek ir paskirų organizmo dalių – kūno organų – funkcijas.

Būtina pabrėžti, jog viena didžiausių filosofinių Aristotelio inovacijų galima laikyti tikslinės priežasties, kaip atskiros priežasties rūšies, išskyrimą ir teorinį pagrindimą³². Metodologinės diskusijos dėl teleologinio aiškinimo pagrįstumo ir apeliavimo į tikslinę priežastį korektiškumo moksliniuose aiškinimuose nerimsta iki šių dienų, bet sunku nepastebėti, kad būtent biologijoje teleologiniai aiškinimai, jei tik jais nepiktinaudžiaujama ir jeigu jie taikomi saikingai, korektiškai bei tinkamose ribose, atrodo geriau pagrįsti nei kituose, negyvąją gamtą tiriančiuose, moksluose.

Atsižvelgiant ne tik į antikinio, bet ir į šiuolaikinio biologijos mokslo būklę, atskleidžiančią griežtų kiekybinių (siaurąją prasme „mokslinių“) tyrimo bei aiškinimo procedūrų nepakankamumą tiriant gyvąją gamtą ir gyvybės apraiškas, kartais net susidaro įspūdis, jog būtent biologija ir yra ta mokslo sritis, kurioje aristoteliškoji metafizika, suprantama kaip mechanisticistiškai neredukuojamų substancijų esmėžiūra, ir aristoteliškoji teleologija geba geriausiai atlikti savo aiškinamąją funkciją, išlieka aktualios ir negali būti vertinamos kaip seniai praeitas mokslo raidos etapas ar nepasiteisinęs mokslinio aiškinimo projektas.

Turėdami tai mintyje galime spėti, kad Aristotelio domėjimasis gyvūnais ir buvo bent iš dalies nulemtas ne tik paprasčiausio smalsumo, bet ir siekio suvokti substancinio individualumo prigimtį bei visą Stagiriečio mąstymą persmelkiančios metodologinės nuostatos daugelį dalykų aiškinti teleologiškai. Daugelyje savo veikalų jam būdingu teleologinės analizės stiliumi Aristotelis nagrinėja konkrečių gyvūnų organizmų, kaip biologinių rūšių ir joms priklausančių paskirų individų, egzistavimo tikslo ir funkcinio konkrečių kūno organų tikslingumo klausimus.

³² Įvairūs Aristotelio teleologinio mąstymo aspektai pristatomi Johnson 2005.

Milžiniškame Stagiriečio veikalų korpuse yra nemažai tekstų, kuriuose gyvūno tema iškyla ne kaip šalutinė, o kaip pagrindinė ar net vienintelė, ir ji svarstoma taip meistriškai, pasiekiant tokių puikių empirinės analizės ir teorinio apibendrinimo rezultatų, kad Aristotelis mokslo istorikų neretai įvardijamas kaip paties biologijos mokslo pradininkas – tuo nereikėtų stebėtis, nes būtent jo veikaluose pirmą kartą Vakarų mokslo istorijoje atsispindi pastanga gyvūnus bei visą gyvąją gamtą tirti sistemiškai ir kompleksiškai, griežtais empiriniais tyrimais grindžiant spekuliatyvius mėginimus klasifikuoti gyvąją gamtą ir kuriant kitas abstrakčias gyvąją pasaulį aiškinančias teorines schemas. Svarbu suvokti, kad empirinė biologinių Aristotelio tyrimų orientacija ne tik nepaneigia jų svarbos filosofijai, bet ir atsiranda kaip atsakas į grynai filosofinio ir metodologinio pobūdžio iššūkius.

Idant suvoktume Aristotelio aistrą biologijai, ypač empiriniams gyvūnijos tyrimams, privalome įžvelgti, kad jo biologija yra nepaprastai glaudžiai susijusi su jo metafizika ir silogistine logika, taip pat iš logikos sampratos kylančia mokslinių tyrimų metodologija. Paskiri gyvūnai, kaip biologiniai individai, ir biologinės gyvūnų rūšys bei giminės, postuluojamos kaip pastangų klasifikuoti gyvąją gamtą rezultatas ir atskleidžiančios tikrovišką gyvosios gamtos sąrangą, turi aiškius savo atitikmenis Aristotelio metafizikoje ir silogistinėje logikoje: paskiri gyvūnai atitinka substancinius individus (kitai tariant, pirmines substancijas) metafizikoje ir paskirąsias (vienetines) logines sąvokas (loginius individus) silogistinėje logikoje, o gyvūnų rūšys bei giminės – antrines (mąstomas protu, bet aktualiai neegzistuojančias) substancijas metafizikoje ir įvairaus turinio bei abstraktumo laipsnio sąvokas (kurių loginė apimtis gali būti grafiškai atvaizduota įvairaus platumo aibėmis) silogistinėje logikoje. Kitaip tariant, Aristotelis, klasifikuodamas gyvąją gamtą, remiasi paskiro biologinio individo, kaip aktualiai egzistuojančios paskirybės, ir mąstymu suvokiamos, bet aktualiai neegzistuojančios rūšinės ar gimininės bendrybės skirtimi, kurią metafizikoje atitinka skirtis tarp paskirybės plotmę įkūnijančių pirminių substancijų ir bendrybės plotmei atstovaujančių antrinių substancijų, o logikoje – skirtis tarp loginių individų ir juos įtraukiančių įvairaus abstraktumo laipsnio rūšių bei gimininių sąvokų.

Atsižvelgiant į tai, kad ir Aristotelio biologija, ir jo metafizika bei silogistinė logika remiasi labai panašia paskirybės ir bendrybės, kitaip tariant, konkretybės ir abstraktybės skirtimi – net, sakytume, savita absoliučios ar santykinės paskirybės ir skirtingo abstraktumo laipsnio santykinės bendrybės dialektika, galima daryti išvadą, kad Stagiriečio vykdyti empiriniai gyvūnijos pasaulio tyrimai svariai prisidėjo prie aristoteliškosios metafizikos ir silogistinės logikos kūrimo, kita vertus, pati besiformuojanti metafizikos, paties Aristotelio vadintos pirmąja filosofija, ir silogistinės logikos teorija savo ruožtu darė įtaką empiriniams Stagiriečio tyrimams

biologijos srityje, kuriais buvo siekiama ne tik gauti konkrečių žinių apie gyvūnus, įvairias jų rūšis, bet ir pagal išgales suklasifikuoti visą gyvąją gamtą – atskleisti loginę ir ontologinę pačios gamtinės tikrovės architektoniką.

Paprastai ir aiškiai atsakyti į klausimą, kas iš ko atsirado: Aristotelio biologija – iš jo logikos ir metafizikos, ar logika bei metafizika – iš jo biologinių tyrimų, yra labai sunku, galbūt net neįmanoma, tačiau tikėtina, kad tarp aristoteliškosios biologijos, kaip naujo empiriniais tyrimais ir klasifikacijos siekiu grįsto mokslo, formavimosi ir aristoteliškosios logikos bei metafizikos lygiagrečios raidos egzistavo sudėtingas grįžtamasis ryšys. Viena vertus, savo abstrakčias logines ir metafizines idėjas Stagirietis, tikėtina, išbandydavo konkrečiuose empiriniuose „lauko tyrimuose“, analizuodamas gyvosios gamtos fenomenus, o kita vertus, empirinių tyrimų metu kilusios išvalgos ir suformuluoti apibendrinimai tapdavo tolesnio logikos ir metafizikos plėtojimo akstinu.

Akivaizdu tai, kad metafizinę tikrovės architektoniką Aristotelis laikė panašia į fizinę jos architektoniką, geriausiai atsispindinčią gyvojoje gamtoje, o silogistinės logikos teorijoje atsiskleidžiantys formalūs loginiai tikrovės apmatai Stagiriečio galbūt buvo suvokiami kaip maksimaliai suabstraktintas ir formaliai išgrynintas metafizinio ir fizinio tikrovės lygmenų atspindys. Aristotelio metafizikos, fizikos ir biologijos (kaip gyvosios gamtos klasifikavimo teorijos) perteikiama labai panaši skirtingų tikrovės plotmių bei mintinių jos reprezentacijų sąranga parodo, kad šias plotmes Stagirietis suvokė kaip iš esmės izomorfines, struktūriškai atkartojančias viena kitą. Savuoju įsitikinimu, kad metafizinis tikrovės lygmuo panašus į fizinį, o jie abu – į loginį, Aristotelis atskleidžia ne tik savo tikėjimą loginiu ir ontologiniu visos tikrovės vieningumu, bet ir jam būdingą epistemologinį optimizmą, tikėjimą žmogaus proto pajėgumu šį vieningumą atskleisti.

Tiek Stagiriečio biologija, tiek ir jo metafizika bei silogistinė logika leidžia identifikuoti esminius struktūrinius šios vieningos tikrovės bruožus: tikrovę Aristotelis įsivaizduoja kaip sudarytą iš paskirų aktualiai egzistuojančių substancinių individų, susietų sudėtingais rūšinio ir gimininio panašumo ryšiais. Kitaip sakant, tikrovė regima ne kaip neartikuluotas visiškai skirtingų individų, sakytume, išdėstytų vienoje horizontalioje plokštumoje, visetas, o kaip logiškai ir ontologiškai struktūriška, „vertikaliai“ susisluoksniavusi tam tikrais skirtingą loginio abstraktumo ir ontologinės substancinių individų giminystės laipsnį nusakančiais lygmenimis.

Aristoteliškoji gyvūno kūninės ir psichinės prigimties samprata taip pat verta dėmesio. Pasak filosofo, gyvūnai stokoja gebėjimo kalbėti ir deduktyviai mąstyti, bet pajėgia adekvačiai – taigi iš esmės protingai – reaguoti į tiesioginius juslinio pobūdžio stimulus. Gyvūnai turi ir atminties (tiesa, silpnesnės už žmogaus atmintį)

gebėjimą, bet jo galią riboja gyvūnų nepajėgumas racionaliai protauti ir vartoti abstrakčias sąvokas: gyvūnams sunku susieti praeičiai atstovaujančius atminties įspūdžius ir dabarčiai atstovaujančius tiesioginius juslinius įspūdžius, juo labiau susieti juos loginiais ryšiais į sudėtingesnes dedukcinio pobūdžio sekas, tačiau gyvūnų pajėgumas prisiminti ir atpažinti atskleidžia jų atminties ryšį su rudimentinėmis mąstymo užuomazgomis.

Stagirietis ne kartą pabrėžia gyvūnams būdingą gebėjimą aktyviai ir valingai siekti konkrečių nesudėtingų tikslų, tiesiogiai susijusių su fiziniu išlikimu ir fiziologiniu komfortu. Stokodami žmogiško intelekto, gyvūnai turi tai, ką Aristotelis įvardija kaip „apetitą“ (*orexis*) – ne tik apetitą siaurąja prasme, kaip maisto siekį, bet ir valingą instinktyvų potraukį bei veržimąsi prie kitų juslinės prigimties dalykų, kylantį iš siekio įveikti vienokį ar kitokį fiziologinį diskomfortą. Aristotelis atkreipia dėmesį į gyvūnams būdingą judrumą, vitalinį potencialą, kūno dinamiškumą, judesių plastiškumą ir valingą veržlumą, sukuriančius labai kryptingos ir nuoseklios, nors ir nepagrįstos jokiais intelektualiais argumentais, gyvūnų veiklos prielaidas: kitaip tariant, gyvūnai veikia taip, tarsi gerai žinotų, ko jie nori, nors tas „žinojimas“ ir nėra panašiu į žmogiškąjį būdu išprotautas ar kaip nors argumentuotas.

Aukštesniesiems gyvūnams esąs būdingas ir gebėjimas jausti tam tikras emocijas, kurios gali būti stiprios, bet nėra tokios subtilios, kaip žmonių jausmai. Kai kurie gyvūnai pajėgia aukotis dėl savosios bendruomenės, savo palikuonių, o prijaukinti gyvūnai (antai šunys) – ir dėl savo žmogiškųjų šeiminių. Kaip ir kiti Antikos autoriai, Stagirietis atkreipia dėmesį į sunkiai paaiškinamą delfinų palankumą žmonėms, dažnus atvejus, kai delfinai gelbsti jūroje skęstančius žmones.

Apibendrinami Aristotelio svarstymus apie gyvūnų prigimtį, galime pabrėžti, kad, skirtingai nei gerokai vėliau gyvenę ir mąstę neopitagorininkai bei neoplatonikai, Stagirietis nebuvo linkęs gyvūnų perdėm sužmoginti ir nelaikė jų tokiais protingais, bet kartu ir neišivaizdavo jų kaip visiškai iracionalių biologinių mašinų – taip gyvūnus buvo linkę traktuoti stoikai (Sorabji 2004: 39), o vėlesnis ir visiems labai gerai žinomas tokio gyvūnų įsivaizdavimo pavyzdys – dekartiškoji gyvūno, kaip gyvos mašinos, gyvo automato samprata, esmingai pakeitusi žmonių požiūrį į gyvūnus Naujaisiais laikais.

Vietoj išvadų

Šiame straipsnyje pateikta gyvūno ir gyvūniškumo sampratos formavimosi graikų mąstyme analizė leidžia daryti išvadą, kad gyvūno prigimties bei gyvūniškumo esmės problema, gyvūniškumo santykio su žmogiškumu klausimas, pagaliau visa

„gyvūniškoji“ filosofinė tematika Antikos mąstytojus įkvėpdavo ne mažiau nei šiuolaikinės kontinentinės filosofijos atstovus. Analizuodami tokią kone vaikišką, tariamai periferinę ir iš pirmo žvilgsnio su filosofija mažai ką bendra turinčią temą, kaip gyvūniškumas, mes geriau suvokiame ir visos Vakarų kultūros ištakas bei pamatines tolesnės jos raidos gaires. Rekonstruodami graikiškąją gyvūno sampratą ir atskleisdami istorinę jos raidą, mes, šiuolaikiniai mąstytojai, mums patiems rūpimų klausimų akiratyje naujai atrandame ir visą antikinę filosofiją, kaip vieningą conceptualią visumą, o kartu įžvelgiame ir visos vakarietiškosios mąstymo apie gyvūnus tradicijos tęstinumą.

Turėdami prieš akis tūkstantmetę Vakarų filosofijos istoriją galų gale padarome išvadą, kad gyvūno prigimtyje žmogus atranda tai, ko stokoja pats. Tai ne tik formuoja pagarbą gyvūnams, kaip būtybėms, tam tikru atžvilgiu pranašesnėms už patį žmogų, bet ir kalbančiam bei mąstančiam gyvūnui atveria naujas sąmonėjimo ir dvasinės evoliucijos perspektyvas.

Apie tai, tęsdama antikinę filosofavimo apie gyvūnus tradiciją, privalo toliau mąstyti šiuolaikinė kontinentinė filosofija.

Gauta 2016 11 24
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Aristotle. 1924. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Vol. II. Oxford: At the Clarendon Press.
- Aristotle. 1992. *De Partibus Animalium I* and *De Generatione Animalium I* (with passages from Book II. 1–3). Translated with an introduction and notes by D. Balme. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2002. *On the Parts of Animals*. Translated with a commentary by J. G. Lennox. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2007. *De Anima*. Translated with an introduction and commentary by Ch. Shields. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Translated by J. Raffan. Oxford: Blackwell Publishing Ltd–Harvard University Press.
- Calame, C. 2007. “Greek Myth and Greek Religion”, in Woodard, R. D. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 259–285.
- Diels, H.; Kranz, W. 1954. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7-e Aufl. Berlin: Weidmann.
- Finkelberg, A. 1990. “Studies in Xenophanes”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 93: 104–167.
- Gallop, D. 1989. “The Riddles of Heraclitus”, in Boudouris, K. J. (ed.). *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, p. 123–135.
- Herodotas. 1988. *Istorija*. Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
- Hesiodas. 2002. *Teogonija*. Iš senosios graikų k. vertė, paaiškinimus parašė bei vardų rodyklę sudarė A. Kudulytė-Kairienė. Baigiamąjį straipsnį parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Hērakleitas. 1995. *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai.

- Hölscher, U. 1974. "Paradox, Simile, and Gnomonic Utterance in Heraclitus", in Mourelatos, A. P. D. (ed.). *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, p. 229–238.
- Homerus. 1979. *Odiseja*. Iš graikų kalbos vertė A. Dambrasukas. Vilnius: Vaga.
- Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). 2004. *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Inwood, B. 1992. *The Poem of Empedocles*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jenni, E.; Westermann, C. (eds.) 1994. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Translated by M. E. Biddle. 3 Vls., Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Vol. 1.
- Johnson, M. R. 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kardelis, N. 2002. „Poetinė Hesiodo teologija“, in Hesiodas. *Teogonija*. Vilnius: Aidai, p. 203–229.
- Kardelis, N. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.
- Kardelis, N. 2009. „Žydų mistikos terminų žodynėlis“, in Scholem, G. *Žydų mistika ir jos pagrindinės srovės*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Gailius. Redagavo, pratarmę ir žydų mistikos terminų žodynėlį parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai, p. 427–440.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. 1983. *The Presocratic Philosophers*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knuuttila, S. 2006. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Loenen, J. 1954. "Was Anaximander an Evolutionist?", *Mnemosyne*, 7: 215–232.
- Mackenzie, M. M. 1988. "Heraclitus and the Art of Paradox", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6: 1–37.
- Prier, R. A. 1973. "Symbol and Structure in Heraclitus", *Apeiron*, 7.2: 23–37.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, R. 2007. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Platonas. 1995. *Timajas. Kritijas*. Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1996. *Faidras*. Iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. Baigiamąjį žodį parašė V. Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2000. *Valstybė*. Iš graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai.
- Shields, Ch. 2007. *Aristotle*. London–New York: Routledge.
- Solmsen, F. 1975. "Eternal and Temporary Beings in Empedocles' Physical Poem", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57: 123–145.
- Sorabji, R. R. K. 2004. "Animals, attitudes to", in Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 39.
- Vallance, J. T. 2004. "Animals, knowledge about", in Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 39–42.
- Waterfield, R. 2000. *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wilford, F. A. 1968. "Embryological Analogies in Empedocles' Cosmology", *Phronesis*, 13: 108–118.
- Witt, C. 1989. *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wright, M. R. 1981. *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven: Yale University Press.
- Wright, M. R. 1985. *The Presocratics*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Žukauskaitė, A. 2016. *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*. Vilnius: Kitos knygos.

Naglis Kardelis

THE FORMATION OF THE CONCEPT OF ANIMAL IN THE ANCIENT GREEK THOUGHT

Summary

The author of the article attempts to elucidate the unique features of the concept of animal in the ancient Greek thought and to trace the main stages of its formation, mainly focusing on the development of various philosophical meanings of this concept.

The analysis starts with the Greek understanding of animality and the animal as such (as a distinct ontological type) in the pre-philosophical stage of Greek culture, bringing to the fore the fundamental differences between the ancient Greek and contemporary notions of animality. After some introductory remarks that argue for the importance to contemporary continental philosophy of ancient Greek understanding of animality, the author turns attention to those ancient Greek and Latin words, denoting animal and animality, as well as their specific shades of meaning, that are instrumental in our appreciation of the pre-philosophical origins of the concept of animal. The main constituent features of animality are discussed, from the Greek perspective, in relation to human beings, gods, and animals “proper”. Besides the relevant linguistic evidence, the author presents some insightful examples, related to the theme of animality, from the Greek literature of archaic and Classical periods.

After that, the analysis focuses on the understanding of animality in the Presocratics, especially Heraclitus, mostly in terms of the relation between human beings and animals, which is modeled on the relation between the gods and the humans.

The subsequent two chapters, constituting the main part of the article, are devoted to the various philosophical meanings of animality in the Platonic and Aristotelian corpus. The Platonic understanding of any complex entity, be it the cosmos as a whole, or various manifestations of human culture (such as the works of visual arts, speeches or written texts), as an organism of one sort or another, is shown to be based on Plato’s understanding of animality. For example, in the *Timaeus*, the whole cosmos created by the demiurge is depicted, by way of a philosophical myth, as a divine animal of cosmic proportions. The organic features of speeches and philosophical texts, discussed at length in the *Phaedrus*, are also shown to be based on the Platonic conception of animality. The Platonic understanding of the

relation between animality and Being is discussed in the context of some of the most important Platonic dialogues of the middle and late periods.

The Aristotelian notion of animality is elucidated mostly in relation to Aristotle's understanding of the soul based on the tripartite classification (and, in some cases, structural division) of all souls. This classification, which includes, as its three constituent types, the vegetative soul, the animal soul, and the rational soul, is shown to be of paramount importance to Aristotelian metaphysics, biology, theology, and teleology. The author also discusses the importance to Aristotelian philosophy of the Stagirite's empirical research in the field of biology.

The closing brief remarks are focused on the importance of the ancient Greek understanding of animal and animality to our own search for humanity and the fulfillment of hidden human potential, as well as to contemporary philosophical thinking about animal and animality.

KEYWORDS: the animal, animality, the soul, ancient Greek philosophy, the Presocratics, Heraclitus, Plato, Aristotle.

Mintautas Gutauskas

VARGAS DĖL *WELTARM*: MARTINO HEIDEGGERIO SVARSTYMAI APIE GYVŪNO ESME

Filosofijos katedra

Vilniaus universitetas

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

Straipsnyje siekiama išsiaiškinti Heideggerio samprotavimų apie gyvūną pobūdį. Daugiausia remiamasi 1929–1930 m. paskaitomis, kuriose Heideggeris išplėtoja tezę apie gyvūno pasaulį. Straipsnyje daugiausia dėmesio skiriama tam, kas Heideggerio svarstymuose yra problemiška, ką pats Heideggeris įvardija kaip problemiška ir kokios dviprasmybės lieka visame paskaitų korpuse. Analizė pradedama nuo Heideggerio tezės *Tier ist weltarm* pobūdžio. Aiškinamasi, koks yra šios tezės tikrasis turinys ir statusas, kodėl Heideggeris siekia atsiriboti nuo pozityvaus šios tezės turinio, kokią reikšmę turi tai, kad ši tezė yra ne tiek teiginys apie gyvūno savybes, bet *Wesensaussage*. Pristatoma, kaip Heideggeris bando išsivaduoti iš mechanistinės organizmo sampratos. Analizuojamos Heideggerio nubrėžtos gyvūno kitybės prieinamumo galimybės ir ribos. Galiausiai straipsnis skiriamas esminėms perskyroms, kuriose įtvirtinamas skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno, tarp *weltbildend* ir *weltarm*, *benahmen* ir *vernehmen*, *offen* ir *offenbar*. Konstatuojama, kad Heideggerio diskurse lieka nepašalinamos dviprasmybės. Viena vertus, Heideggeris nubrėžia ribą, kurios žmogus negali peržengti ir pripažįsta, kad bet kokie teiginiai apie gyvūną galimi tik su išlygomis. Kita vertus, Heideggeris kalba apie gyvūną tvirtai tada, kai atsakinėja į klausimą, kokia yra žmogaus esmė. Tada gyvūnas apibūdinamas negatyviai, kaip neturintis žmogui rezervuotų savybių. Jis neturi *Als-Struktur*, negali suvokti esinio kaip tokio, jo kalbai trūksta reikšmės ir t. t.

Galiausiai konstatuojama, kad Heideggeris, atimdamas iš gyvūno grynai žmogiškas savybes, susigražina tą *weltarm* turinį, kurio labiausiai norėjo išvengti.

RAKTAŽODŽIAI: Heideggeris, gyvūnas, žmogus, pasaulis, *weltarm*.

Šiuolaikiniuose tekstuose, kuriuose svarstomas „gyvūno klausimas“, Martinas Heideggeris dažnai užima reikšmingą vietą. Jam skiriami ištisi skyriai, o tokie mąstytojai kaip Giorgio Agambenas ir Jacques'as Derrida iš Heideggerio svarstymų apie gyvūno esmę perima daug motyvų ir minties gijų. Reikšmingiausias tekstas – 1929–1930 m. Freiburge skaitytos paskaitos, publikuotos pavadinimu *Pamatinės metafizikos sąvokos: pasaulis – baigtinumas – vienatinumas*. Čia Heideggeris ne tik daug dėmesio skyrė gyvūnams, rėmėsi tuometiniais zoologijos atradimais, pats ieškojo būtų „mąstyti gyvenimą“, bet ir sprendė gerokai daugiau, – žmogaus prigimties, kalbos, filosofijos ir metafizikos esmės klausimus. Būtent pastarieji dalykai ir nulėmė Heideggerio svarstymų apie gyvūną reikšmę. Pačios paskaitos buvo publikuotos gerokai vėliau. Eugenius Finkas ne kartą prašė jas išleisti ir tik po Finko mirties, 1975 m., Heideggeris apsisprendė jas publikuoti. Pačios paskaitos pasirodė dar vėliau, – 1983 m., taigi ir po Heideggerio mirties. Reikšminga yra tai, kad tuo metu „gyvūno klausimas“ imtas kelti jau aščiau ir, lyginant su 1929 m., Heideggerio svarstymai apie gyvūną jau buvo skaitomi kur kas įdėmiau. Kartu įdėmiau svarstomos ir jo negausios ištarnos gyvūno klausimu kituose anksčiau išleistuose kūriniuose.

Heideggerio tekstai ir ištarnos, o taip pat jų perskaitymas šiandien yra problemiški. Heideggeriui atrodė, kad įmanomas etiškai neutralus ontologinis svarstymas apie žmogaus ir gyvūno esmę, ir tuometiniame kontekste ontologinio klausimo pirmenybė leido nekreipti dėmesio į etinį ir politinį aspektus. Galima pastebėti, kad net panašaus pobūdžio svarstymai po II pasaulinio karo apie žmogaus „žvėriškumą“ palietė visai kitus – tik tradiciškai suprastus etinius aspektus, t. y., ką turi ir privalo daryti žmogus kaip žmonijos atstovas. Humanizmas buvo dėmesio centre, o kiek humanizmas save apibrėžia gyvūno sąskaita, nebuvo taip svarbu. Vis dėlto biopolitikos teorijų atsiradimas, gyvūnų teisių klausimai, nebeleidžia skaityti Heideggerio tekstų kaip etiškai neutralių. Nebūtina apkaltinti Heideggerį „žmogiškuoju šovinizmu“, bet reikia pripažinti, kad svarstymai apie gyvūno ir žmogaus skirtumus nėra tokie jau nekalti. Kada gyvybės apibrėžtis pradeda priklausyti ne vien nuo ontologijos, bet ir (o gal net dar labiau) nuo biopolitikos, nuo politinio sprendimo, kas bus laikoma gyvybe, vargiai galima visus XX a. filosofų tekstus apie gyvūno esmę skaityti taip, tarsi jie būtų neutralūs. Turbūt didžiausias kliuvins neutraliam skaitymui yra tai, kad ontologija niekaip negali išvengti etikos

ir politikos. Vargiai galima manyti, kad ontologija pirma apibrėžia, kas yra būtis ir tikrovė, o tik vėliau gali būti keliami antriniai – etiniai ar politiniai klausimai. Šiandien ontologija gali būti nesunkiai demaskuojama kaip ideologija. Pavyzdžiui, posthumanizmas siūlo „atsisakyti žmogaus išskirtinumo ideologijos“, o jos šaknis mato kaip tik „neutralioje“ ontologijoje.

Tad skaityti Heideggerio svarstymus apie gyvūno esmę taip, kaip apie būties klausimo kėlimą, vargiai įmanoma. Kita vertus, mūsų „laiko dvasios“ savaimė suprantamybės – gyvūno kitybės lygiavertiškumas, kova už gyvūnų teises, gyvūnų viktimizavimas ir kiti panašūs dalykai trukdo ne ką mažiau. Kai Heideggerio svarstymai pernelyg supaprastinami ir iš jų išrenkamos gatavos tiesos, tokie teiginiai, kaip – „gyvūnai neegzistuoja, o tik gyvena“ arba „gyvūnai nemiršta, jie tik baigiasi“ – gali būti suprantami kaip metafizinis ar filosofinis „holokausto“ fermose pateisinimas. Jei gyvūnai tik baigiasi, skerdyklos yra visai normalios pirminės žaliavos apdirbimo įstaigos. Į tokius dalykus negali neatsižvelgti, tačiau tada dar labiau kyla reikmė pasižiūrėti, „kaip ten buvo iš tikrųjų“ ir kas Heideggerio svarstymuose buvo problemiška. Pats Heideggeris paskaitose ypač didelę dalį svarstymų skyrė prieigų klausimui, korektiškumui ir apsisaugojimui nuo klaidingų interpretacijų. Į tai neatsižvelgti, vadinasi, nesuprasti Heideggerio. Tad mūsų tikslas ir yra išsiaiškinti ne tiek, ką Heideggeris pasako apie gyvūną, bet kas jo svarstymuose yra problemiška. Žinoma, galimos įvairios Heideggerio svarstymų nagrinėjimo strategijos. Štai Heideggerio paskaitų vertėjas Williamas McNeillas (McNeill 1999) puikiai rekonstruoja, ką Heideggeris pasako apie gyvūną. Jam aktualu, kiek Heideggeris buvo teisus ir kiek jis pats gali tęsti kartu su juo savo minties linijas. Kitas, priešingas, būdas – Derrida dekonstrukcinis skaitymas (Derrida 1993, 2008), kuris nekelia teisumo klausimo, bet svarsto, į kokias aporijas patenka Heideggeris. Į šiuos skaitymo ir analizės būdus tikrai atsižvelgsime, tačiau mums bus svarbu ne tiek tai, ką sakė Heideggeris apie gyvūnus ir kiek jis teisus, o kartu ne vien tik aporijos. Mums labiausiai svarbu bus tai, kas yra problemiška – filosofinės prieigos ir sąlygos, kuriomis filosofas gali ką nors pasakyti apie gyvūną. Mūsų dėmesio centre bus klausimai, kuo Heideggerio svarstymai yra problemiški? Ką pats Heideggeris matė kaip problemiška? Ką reiškia, kad Heideggerio svarstymai yra metafiziniai? Kokios dviprasmybės lieka Heideggerio svarstymuose?¹

¹ Kai kuriuos klausimus svarsčiau straipsnyje „Filosofas ir gyvūnas: Nietzsche, Heideggeris, Derrida“ (Gutauskas 2014), tačiau ten dėmesys buvo sutelktas į filosofo, žmogaus saviapibrėžtį gyvūno akivaizdoje, o šiame straipsnyje svarbiausias yra gyvūno klausimas.

Tezė *Tier ist weltarm*

Kaip minėjome, vienintelis išsamus šaltinis, kuriame Heideggeris svarsto apie gyvūną, yra 1929–1930 m. paskaitos. Kituose kūriniuose galima rasti tik pavienes ištaras, frazes ar pastraipas, tačiau jos iš esmės skirtos žmogui. Šiose paskaitose apie 150 puslapių yra skirta būtent gyvūnui. Heideggeris remiasi to meto zoologijos atradimais, žavisi to meto zoologo Jacobo von Uexküllio „stebinančia adekvačių aprašymų ir tyrimų gausa bei tikrumu“ (Heidegger 1983: 383). Heideggeris pats pateikia eksperimentų su bitėmis aprašymus ir tuo, aišku, įžengia į zoologijos sritį. Tai, be abejo, įdomu, tačiau mums svarbiausias klausimas, kodėl filosofas tai daro ir kaip jis tai gali daryti. Juk filosofas nėra zoologas, o juo labiau Heideggeris.

Pradėti Heideggerio svarstymų apie gyvūną analizę turėtume nuo jo garsiųjų jų tezių: „*Stein ist weltlos, Tier ist weltarm, Mensch ist weltbildend*“ (Heidegger 1983: 261). Pradėti nuo šių tezių turime todėl, kad Heideggeris pats jas laiko ne jo mąstymo išvadomis, bet išeities taškais. Šios tezės ne apibendrina gausius svarstymus, bet nulemia juos iš pat pradžių. Tai ignoruodami nesuprasime Heideggerio. Nesilaikydami kalbos grakštumo reikalavimų, o sutelkdami dėmesį tik į turinį ir loginę-gramatinę formą, tezes galėtume išversti taip: akmuo yra pasaulio neturintis [esinys], gyvūnas yra skurdų pasaulį turinti [būtybė], žmogus yra pasaulį formuojanti [būtybė]. Kas ir kaip jomis yra pasakoma?

Dažnai jos yra perskaitomos kaip teiginiai. Jos iš tikrųjų turi teiginio formą. Čia net toks Heideggeriui svarbus žodis „yra“ dalyvauja ne kaip nuoroda į buvimą, bet kaip gramatinė-loginė jungtis. Jei imtume tezes kaip paprastus teiginius, žodžiu „yra“ pasakoma apie akmenį, gyvūną, žmogų. Subjektui yra priskiriamas tam tikras predikatas. Taip pat galime manyti, kad šios tezės konstatuoja tam tikrą dalykų padėtį. Atrodytų, Heideggeris pasakydamas, kas yra būdinga akmeniui, gyvūnui žmogui, taip pasako, kokios yra dalykų padėties. Netgi patys galėtume rasti argumentus už ar prieš, patvirtinti, kad dalykų padėtys yra tokios, arba prieštarauti, kad jos yra kitokios. Tačiau taip nueitume klaidingu keliu. Čia reikia fiksuoti keletą dalykų, kurie turėtų apsaugoti nuo tiesioginio jų kaip teiginių traktavimo.

Pirma. Jei norime minėtas tezes skaityti kaip teiginius, pirmiausia turėtume atkreipti dėmesį į Jacques'o Derrida pastabą:

Šios tezės yra tezės apie pasaulį. Tai nėra tezės apie akmenį, gyvūną, žmogų, tai tezės apie pasaulį. Tai yra dalykas klausimo, kas yra pasaulis ir kas įgalina mus pasakyti šias tezes (Derrida 2008: 151).

Remdamiesi šia Derrida pastaba, galėtume sakyti, kad tikrasis šių tezių (jei jas norima skaityti kaip teiginius) subjektas yra ne akmuo, gyvūnas ir žmogus, bet

pasaulis. Taigi, norint šias tezes tinkamai suprasti, reikėtų ieškoti tikrojo teiginio subjekto. Kyla klausimas, kodėl tada išsakoma tokia keista forma? Galbūt galėtume tai laikyti tam tikru retoriniu intriguojančiu elementu, kada teiginys savo nederme, keistumu verčia kreipti dėmesį ne į teiginio turinį, bet į jo formą ir jo pasakymo sąlygas. Tokia išraiškos forma, žinoma, yra Heideggerio pasirinkimas. Norintiems normalių moksliškai pagrįstų teiginių tai tikrai neatrodys geras pasirinkimas.

Antra. Šios tezės vis dėlto nėra ir tiesioginis pasakymas apie pasaulį. Čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kaip apie pasaulį jis svarsto visame paskaitų korpuse. Heideggeris pažymi, kad klausimas – „kas yra pasaulis?“ – gali būti keliamas ir plėtojamas trejopai. Pirmas kelias, kurį jis nuėjo tekste „Apie pagrindo esmę“ (Heidegger 1976, pats tekstas parašytas 1929 metais), ieško atsakymo į klausimą analizuodamas pasaulio sampratos istoriją. Čia Heideggeris atlieka pasaulio sampratos destrukciją. Jis grįžta prie šaknų, ardo sąvokas ir analizuoja, kaip pradėjo formuotis ir kaip iki XX a. toliau formavosi pasaulio sąvoka (*kosmos*, *mundus*, *Welt*). Antras kelias plėtotas *Būtyje ir laike* (Heidegger 1927). Tai fenomenologinis svarstymas, kuris analizuoja pasaulio fenomeną, remdamasis kasdiene patirtimi, t. y. tuo būdu, kaip mes būname įprastai ir dažniausiai. Ir štai trečiasis svarstymas, atliekamas šiose paskaitose. Jis yra „palyginamasis svarstymas“ (Heidegger 1983: 263), kuriame klausimą, kas yra pasaulis, veda skirtumai tarp akmens, gyvūno ir žmogaus.

Žiūrint į paskaitų visumą, gali atrodyti, kad Heideggeris ima lyginti tris skirtingas sritis, tris skirtingus pasaulius. Akmens pasaulio nėra, ir tai gana trumpai konstatuojama, toliau tekste apie 150 puslapių analizuojamas gyvūno pasaulis, o vėliau – žmogaus. Nors Heideggeris iš tikrųjų nemažai dėmesio skiria gyvūnų savitumui ir jų aplinkai, o interpretatoriai (ypač McNeill) tikrai labai korektiškai išrenka iš Heideggerio teksto zoologinio pobūdžio turinį, tačiau manant, kad Heideggeris kalba tik apie gyvūną, susiduriama su komplikacijomis paragrafų apie gyvūną pabaigoje. Čia Heideggeris pasako:

Tezė apie gyvūno pasaulio skurdumą nėra esmiška gyvūniškumo interpretacija, bet tik palyginamoji iliustracija. [...] Gyvūno pasaulio skurdumas (*Weltarmut*) nėra įgimtas, iš paties gyvūniškumo paimtas ir gyvūniškumo ribose liekantis dalykas. Pasaulio skurdumas yra savybė tik lyginant su žmogumi (Heidegger 1983: 393).

Kodėl Heideggeris, atrodytų, paneigia, arba bent jau neleidžia rimtai traktuoti, visa, ką jis sako apie gyvūną? Žinoma, negalime visų jo tezių priimti už gryną pinigą (dalykų padėčių konstatavimo prasme), tačiau lyginamoji iliustracija nėra visai savavališka. Jei tai būtų tik savavališka iliustracija, Heideggeris tikrai nebūtų padaręs tokios įtakos „gyvūno klausimui“ šiandien. Heideggeris palieka daug neišspręstų dalykų ir dviprasmybių, o tai galime suprasti tik turėdami omenyje visą ankstesnę

kontekstą. Vis dėlto paskaitų tekstas apie gyvūną prasideda tik nuo 261 puslapio, o iki tol buvo sprendžiami filosofijos, metafizikos ir pamatinių metafizikos sąvokų klausimai; svarstomi tokie dalykai kaip pamatinės nuotaikos, nuobodulys ir kt. Taigi gyvūno klausimas yra svarstomas klausiant, „kas yra žmogus?“. Pasaulio problema yra užmezgama iš pat pradžių. Pavyzdžiui, pati filosofija ir metafizika svarstomos kaip žmogaus galimybė, o link gyvūno netiesiogiai veda iš Novalio perimtas filosofijos apibūdinimas: „filosofija iš tikrųjų yra namų ilgesys / nostalgija (*Heimweh*), siekis visur būti namie (*zu Hause*)“ (Heidegger 1983: 7). Namai veda link žmogaus aplinkos, vietos, buvimo vietoje klausimo, o namų ilgesys – prie klausimo, kas yra žmogus. Būtent žmogus yra tokia būtybė, kuri gali būti ne namie, kuri gali būti ištremta iš namų. Tai turint omenyje, aiškėja, kodėl Heideggeris tokią didelę reikšmę teikia ekologijai. Ekologija, pasak Heideggerio, kaip nurodo jos pavadinimas, tiria *oikos*, t. y., „kur ir kaip gyvūnai yra namuose“, tiria „jų gyvenimo būdą santykiyje su jų aplinka“ (Heidegger 1983: 382). Tad skaitant Heideggerio tekstą apie gyvūną, reikia nepamiršti, kad, vis dėlto, svarbiausias yra žmogaus ir jo pasaulio klausimas.

Trečia. Būtina atsižvelgti į tai, kad, kaip Heideggeris teigia, tezė *Tier ist weltarm* „yra ne zoologinė, bet metafizinė“ (Heidegger 1983: 277). Ką tai reiškia? Pirmia, ši tezė yra metafizinio klausimo plėtojimo dalis, antra, ši tezė yra ne dalykų padėties konstatavimas, tačiau – *Wesensaussage* – esmę išsakanti tezė (Heidegger 1983: 275). Kaip Heideggeris supranta metafiziką? Tema labai plati ir reikalauja atskiros tyrimo, mes apsiribosime tuo, kad tik fiksuosime, kaip Heideggeris supranta metafizinį svarstymą. Pats Heideggeris ne kartą yra atsiribojęs nuo metafizikos kaip tradicinės disciplinos, kaip ontologijos, kuri kelia būties klausimą, tačiau atveda į būties užmarštį. Galima tik trumpai paminėti, jog vienas būdų įveikti būties užmarštį – 1927 m. *Būtyje ir laike* aprašytas fenomenologinis kelias. Kaip Heideggeris teigė, „ontologija galima tik kaip fenomenologija“ (Heidegger 1993: 35). Tačiau gana greitai jis atsisako fenomenologijos termino ir veikale *Kantas ir metafizikos problema* (1929) jau kalba ne apie *Dasein* fenomenologiją, bet apie „*Dasein* metafiziką“ (Heidegger 1991: 218). Metafizika Heideggeriui atrodo tinkamesnis filosofinio mąstymo būdas. Prie metafizikos jis grįžta kaip prie pirmosios filosofijos, kaip prie būdo klausti esmės klausimus. Verta pažymėti, kad 1929–1930 m. paskaitose Heideggeris žodį *metafizika* dažnai vartoja kaip *filosofijos* sinonimą². Gyvūno klausimo kontekste dar reikšmingiau yra tai, kad pačią filosofiją jis tapatino su filosofavimu („*Philosophie ist Philosophieren*“) (Heidegger 1983: 4). Tai reiškia, kad jam

² Pirmuosiuose paragrafuose žodis „metafizika“ buvo rašomas skliausteliuose su žodžiu „filosofija“: *Philosophie (Metaphysik)* (Heidegger 1983: 3).

svarbus pats minties judėjimas. Judėjimas nėra savitiksliis, jis yra būdas atskleisti dalykus. Tam pateiksime išsamesnę citatą:

Mes klausiamo: kas yra pasaulis? Mes klausiamo ne taip, kad gautume kokį nors atsakymą „definicijos“ forma, bet taip, kad tikrai išplėtotume metafizinį klausimą. Teisingai išplėtotame klausime yra tikrasis (*eigentliche*) metafizinis supratimas (*Begreifen*). Kitaip tariant, metafiziniai klausimai lieka be atsakymo – pažintos dalykų padėties konstatavimo ir pranešimo (*Mitteilung*) prasme. Metafiziniai klausimai lieka be atsakymo ne todėl, kad jie to atsakymo nepasiekia, kad tai būtų neįmanoma metafizikai, bet todėl, kad atsakinėjimo į šiuos klausimus pažintos dalykų padėties konstatavimo prasme nepakanka, nes toks atsakinėjimas klausimą sugadina ir nuslopina (Heidegger 1983: 273).

Kaip matome, Heideggeriui svarbi metafizika kaip fundamentinių klausimų kėlimo ir svarstymo galimybė. Čia svarbu ne tiek tai, kad metafizika neduoda užbaigtų teiginių (kaip atitinkančių dalykų padėtį), bet tai, kad tokių teiginių nepakanka. Jei vien tokių tikimės ir jei vien tik jų siekiame, iš esmės turime judėti zoologijos, o ne filosofijos link. Taigi tezė apie gyvūno pasaulio skurdumą yra ne dalykų padėties pranešimas, o metafizinio klausimo plėtotės dalis (prie tezės turinio grįšime vėliau).

Ketvirta. Tezė *Tier ist weltarm* yra ne tik teiginys apie pasaulį, ne tik metafizinio klausimo plėtojimo dalis, bet ir *Wesensaussage*, t. y. esmę išsakanti, išreiškianti tezė (Heidegger 1983: 275). Kokiu būdu yra išreiškiama esmė? Kodėl būtent toks pavadinimas? Juk filosofijos istorijoje galima rasti ir kitokių esmės apibrėžimų. Pavyzdžiui, Aristotelio žmogaus kaip *zoon logon echon* apibūdinimas, kurį Heideggeris šiose paskaitose vėliau pats išplėtoja. Iš dalies tezė apie *weltarm* Heideggeris paima iš zoologijos ar veikiau iš kasdienių savaime suprantamybių. Štai kaip Heideggeris pats aiškina zoologijos ir *Wesensaussage* santykį:

Iš kur kyla šis sakiny – gyvūnas yra skurdaus pasaulio? Mes sakysime: iš zoologijos, nes ji kalba apie gyvūnus. Bet kadangi ji apie juos kalba, šis sakiny yra ne jos tyrimo rezultatas, bet jos prielaida. Šia prielaida galiausiai iš anksto numatoma tai, kas priklauso gyvūno esmei, t. y. apibojamas laukas, kuriame gali judėti pozityvus gyvūnų tyrinėjimas (Heidegger 1983: 275).

Tai reiškia, kad šios tezės turi būti siejamos ne su dalykų padėtimis, bet su prielaidomis ir sąlygomis, pagal kurias galima konstatuoti kokias nors dalykų padėtis. Tam, kad zoologija galėtų tirti gyvūnus, ji turi turėti gyvūno, gyvūnijos sampratą, apibrėžtą gyvūnų tyrimų lauką ir t. t. Kiek pratęsiant mintį – zoologijai reikalingas žmogaus ir gyvūno skirtumas tam, kad galėtų būti zoologinė prieiga prie tyrimo objektų. Netgi ir žmogui turi būti atskirta (arba bent jau suponuojamas toks

skirtumas) tai, kas žmogiška ir kas gyvūniška tam, kad būtų galima tyrinėti žmogų zoologiniu požiūriu. Nors Heideggeris tiesiogiai to nesako, manytume, kad esmės ištaros kreipia ne link to, kad bus apibrėžta akmens, gyvūno ir žmogaus esmė, bet link to, kad šios ištaros visame Heideggerio teksto korpuse įtvirtins skirtumus, pagal kuriuos tik ir pradės skirtis tai, kas žmogiška ir kas gyvūniška. Be to, būtina pažymėti, kad šios 3 esmę išsakančios tezės gali reikšti tik visos kartu. Jos įgauna reikšmę ne per tai, kaip jos įvardija dalykų padėtis, bet per tai, kaip jos įsteigia esmės skirtumus, kurie mąstymą veda tolyn. Jeigu šių tezių tikslas būtų pozityviai ką nors pasakyti apie akmenį, gyvūną ir žmogų, šios tezės galiotų ir pavieniui.

Kita vertus, Heideggeriui nepavyksta lengvai atsikratyti tezės pozityvaus turinio, t. y. tai, kad ta teze yra kažkas pasakoma apie gyvūną. Kodėl galima pasakyti, kad gyvūno pasaulis yra skurdus? Heideggeris pats supranta savo pasakymo problemiškumą ir apsisaugoti nuo klaidingo supratimo skiria visą 46-tą paragrafą. Čia Heideggeris teigia, kad skurdumo tezė nereiškia sumenkinimo ar priskyrimo tam tikram rangui. Kaip vieną didžiausių kliūčių teisingai suprasti, Heideggeris įvardija tai, kad gyvūno pasaulio skurdumas yra „klaidinanti savaime suprantamybė“ (Heidegger 1983: 286). Lyginant su žmogumi, gyvūnų pasaulyje yra mažiau daiktų, o palyginus su žmogaus kultūra, gyvūno pasaulis yra skurdus. Tačiau Heideggeris pabrėžia, kad *weltarm* ir *weltbildend* neturi būti suprasta kaip mažiau ir daugiau, netobula ir tobula. Tokioms savaime suprantamybėms Heideggeris priešstato kitas – vanago akis mato geriau nei žmogaus, šuo užuodžia geriau nei žmogus (Heidegger 1983: 286). Tačiau savybių ir gebėjimų skaičiavimas yra visai kitos plotmės dalykas nei *Wesensaussage*. Netgi skirstymas į aukštesnius ir žemesnius gyvūnus yra *Grundirrtum*, t. y. pamatinė klaida. Pasak Heideggerio, tobulybės požiūriu „kiekvienas gyvūnas, kiekviena rūšis yra vienodai tobuli“ (Heidegger 1983: 287). Didžiausia minėtų savaime suprantamųjų yda yra jų prielaida – pasaulio samprata. Jei sakome, kad žmogaus pasaulyje yra daugiau daiktų, dalykų, savybių ir gebėjimų, vadovaujamės pasaulio kaip daiktų sumos samprata. Tokios pasaulio sampratos kritikai Heideggeris skiria daug vietos *Būtyje ir laike*. Čia užteks tik pabrėžti, kad pasaulį Heideggeris supranta kaip „pasauliškumą“ (Heidegger 1993: 63–66), o tai reiškia, kad pasaulis Heideggeriui yra ne tiek fizinė vieta, kurioje žmogus gyvena, bet „apriorinė“ terpė, kurioje yra įmanomas koks nors supratimas ir santykis su aplinka apskritai. Ši terpė turi savą struktūrą ir ji pirmiausia pasirodo kaip įrankių, parankumų, praktinės veiklos nuorodų visuma. 1929–1930 m. pasakaitose Heideggeris šios temos plačiau neplėtoja, tačiau kiek kitaip formuluoja – pasaulis reiškia „esinio prieinamumą“ (*Zugänglichkeit von Seiendem*) (Heidegger 1983: 292). Taip suformulavus tiek gyvūnas, tiek žmogus savaip turi pasaulį. Abu turi prieigą prie... (*Zugänglichkeit zu...*) savo aplinkos esinių. Gyvūnui jo pasaulis

yra savaip atviras, ir Heideggeris nelinkęs gyvūno atvirybės matuoti žmogiškais kiekybiniais ar kokybiniais parametrais. Priešingai, jis bando užtvirti kelią tokiems matavimams.

Vis dėlto, pasakius, kad visi gyvūnai yra vienodai tobuli, sąvoka „skurdumas“ nėra atšaukiama. Kas leidžia manyti, kad ši sąvoka dar gali būti vartojama? Čia Heideggeris žengia rizikingą ir gana abejotiną žingsnį. Ardydamas skurdumo sąvoką Heideggeris aptinka nuorodas, kurios turi vesti dalykų aiškinimo linkme. Vokiškai *arm* reiškia skurdus, o *Armut* – skurdas. Heideggeris improvizuodamas savaip perskaito šį žodį – *Ar-Mut*. Taip svarbiausia pasidaro ne stokojimas ar neturėjimas, bet daiktavardis *Mut*, kuris turi 2 reikšmes – 1. Drąsa, narsa; 2. Nusiteikimas, nuotaika. Pirmą reikšmę Heideggeris nutyli, jam svarbiausia yra antroji, kuri kasdienėje vokiečių kalboje turi ir atitinkamą išraišką: *zu Mute sein* – turėti nuotaikos. Taigi Heideggeriui *Zumutesein* reiškia buvimą tam tikros nuotaikos. Minėtų paskaitų kontekste šis dalykas yra tiek reikšmingas, kad Heideggeriui atrodė, jog tokios nuorodos pakaks, kad *arm* nesuprastume kaip sumenkinimo. Iki paskaitų dalies apie gyvūno pasaulį nagrinėjamos „pamatinės nuotaikos“ (*Grundstimmungen*), kurios nulemia žmogaus veiklą, gyvenimą ir filosofavimą. Dar *Būtyje ir laike* Heideggeris teigė, kad nuotaikos nėra tik psichologinis dalykas. Nuotaika yra tai, kame žmogus būna ir save aptinka (*sich befindet*) (Heidegger 1993: 134–140). Šiame tekste tai pakartojama ir dar aiškiau suformuluojama – „Nuotaikos (*Stimmungen*) yra mąstymo ir veiklos „prielaida“ (*Voraussetzung*) ir „terpė“ (*Medium*)“ (Heidegger 1983: 102). Todėl kalba apie gyvūno „nuotaiką“ nėra visai atsitiktinis ar šiaip įdomus klausimas. Tai esminis klausimas apie tai, kaip gyvūnas būna savo aplinkoje.

Kita vertus, vargu ar nuotaikos sąvokos reikšmingumas visame paskaitų kontekste gali pateisinti tokį neva etimologinį sąvokos išardymą. Pačiam Heideggeriui toks nuotaikos esmingumas ir nuotaikos (*Mut*) aptikimas skurde (*Ar-mut*) atrodė pakankamas pagrindas tolesniam skurdumo sąvokos vartojimui. Tačiau vargas dėl *armut* supratimo išlieka ir su kaupu grįžta tada, kai Heideggeris ima kalbėti apie tai, ką gali žmogus ir kas yra neprieinama gyvūnui. Bet prie to grįšime vėliau.

Mechanistinės organizmo sampratos kritika

Norint suprasti Heideggerio svarstymų apie gyvūno klausimą reikšmę, reikia atkreipti dėmesį į jo intencijas mąstyti gyvenimą ir atsakyti į gyvybės esmės klausimą. Apžvelgdamas mokslų plėtotę ir tai, kaip juose tiriami gyvybės, gamtos ir gyvūnų klausimai, Heideggeris skiria du kraštutinumus. Vienas – „gyvenimą, t. y. augalų ir gyvūnų buvimo būdą, aiškinti tik iš žmogaus perspektyvos“, antras – „gyvenimą

aiškinti dėsnių, kurie paimami iš materialios gamtos, pagalba“ (Heidegger 1983: 282). Nė vienas šių kelių Heideggeriui neatrodo tinkamas, nes jie neįvykdo to, kas svarbu pačiam Heideggeriui – gyvenimą interpretuoti „iš jo paties“ (Heidegger 1983: 283). Formuluoję gana mįslinga, tačiau aišku, kad intencija yra išvengti gyvenimo redukavimo į kokią nors dvasios mokslų teoriją, o juo labiau neaiškinti gyvenimo gamtamoksliskai. Nors pačiam Heideggeriui pagal jo mąstymo išdavas taip pat priskirtinas labai žmogiškas požiūris, tačiau siekis suprasti gyvenimą „iš jo paties“ yra pirminė intencija, pasireiškianti net ir žmogaus interpretacijoje, kurioje Heideggeris nekelia gyvūno klausimų apskritai. Pavyzdžiui, dar 1919 m. paskaitose „Filosofijos apibrėžtis“, svarstydamas žmogaus duoties sau, savirefleksijos ribas, konstatuodamas tai, kad žmogus negali būti sau vien objektas, kad jo teorijos yra paties gyvenimo galimybė, Heideggeris teigia, kad gyvenimui suprasti reikalinga „*Lebenssympatie*“ (Heidegger 1987: 110). Tai reiškia, kad Heideggeris vienaip ar kitaip pasitiki tuo, kad gyvenimas yra kažkaip prieinamas žmogui kaip gyvai būtybei, todėl nereikia redukuoti gyvenimo į kokią nors teoriją, bet bandyti jį interpretuoti iš jo paties. Ta pati intencija išlaikoma ir dar labiau sustiprinama gyvūno esmės svarstymuose³. Gyvenimo ir gyvūno klausimus Heideggeris laiko neatskiriama:

[M]ums reikia atsakyti [į klausimą] ne apie tai, kuo skiriasi gyvūnai ir žmonės kokių nors požiūriu, bet kas sudaro gyvūno gyvūniškumo (*Tierheit des Tieres*) ir žmogaus žmogiškumo esmę, bei kokiais klausimais mes galėtume pasiekti tokių būtybių esmę apskritai. O gyvūno gyvūniškumą galėsime apibrėžti tik tada, kai taps aišku, kas sudaro gyvenančios būtybės gyvybiškumą⁴ (*Lebendigkeit des Lebenden*), skiriant tai nuo

³ Matthew Calarco pabrėžia, kad, nepaisant Heideggeriui būdingo antropocentrizmo, jis bando mąstyti gyvūną ne antropocentriniais terminais ir išeiti anapus antropocentrizmo (Calarco 2008: 20). Nors ir tiesiogiai susijusi tema, filosofų antropocentrizmas ir antropocentrizmas apskritai reikalauja atskiros straipsnio.

⁴ Verčiant žodį *Leben* į lietuvių kalbą, kyla rimtų teorinių sunkumų. *Leben* reiškia ir gyvenimą, ir gyvybę. Kai kuriais atvejais šis skirtumas yra svarbus ir principinis. Gyvybė reiškia apskritai galėjimą gyventi, t. y. tai, kas įgalina gyvenančios būtybės buvimą ir ką atėmus, gyva būtybė virstų negyva būtybe ar daiktu. O gyvenimas reiškia jau tam tikrą turinį ir būdą turintį procesą, jis gali apimti ir gyvos būtybės buvimo visumą. Heideggerio atveju šis visumos aspektas yra reikšmingas, nes pati gyvenimo ir gyvybės pabaiga – mirtis, lemia žmogaus kaip būties–myriop gyvenimo savitumą. Heideggeriui toks skirtumo nebuvimas vokiečių kalboje yra parankus, nes vienu žodžiu omenyje galima turėti abu – gyvybę ir gyvenimą. Lietuvių kalboje tai yra pernelyg sudėtinga, nes ji reikalauja apsisprendimo gyvybės ir gyvenimo skyrimo klausimu. Mes versime pagal kontekstą. Šiuo atveju verčiame „gyvybiškumas“, nes yra lyginama su negyvu esiniu – akmeniu. Verta pažymėti ir tai, kad lietuvių kalboje gyvūnas ir gyvybė turi tą pačią šaknį, o vokiečių kalboje gyvūnas yra *Tier*. Jei jautriai klaustume, kokias nuorodas duoda pati kalba, galėtume sakyti, kad lietuvių kalboje visos gyvos būtybės yra gyvūnai ir žmogus kaip gyva būtybė taip pat yra gyvūnas. Tai, žinoma, yra trivialybė. Jos savitumas ir saviti privalumai atsiranda tik lyginant su vokiečių kalba, kuri yra jau įtvirtinusi skirtumą tarp žmogaus (*Mensch*) ir gyvūno (*Tier*). Abu jau neturi etimologinės sąsajos su gyvybe.

negyvų būtybių, kurios neturi galimybės mirti. Akmuo negali būti miręs, nes jis negyvena (Heidegger 1983: 265).

Taigi gyvenimo, gyvybės esmės klausimas atsakymo požiūriu yra pirminis. Tačiau bendresnio atskiros svarstymo apie gyvybės esmę Heideggeris neplėtoja, o šiose paskaitose, kaip ir matome citatoje, gyvybės esmė svarstoma tik santykyje su negyva būtybe, t. y. akmeniu. Reikia prisiminti, kad trys tezės apie *weltlos*, *weltarm* ir *weltbildend* galioja tik kartu, o ne pavieniui. Taigi gyvybės esmė svarstoma tik atskiriant *weltlos* nuo *weltarm* ir *weltbildend*.

Čia Heideggeris pasitelkia biologiją. Kaip pats fiksuoja, jo situacija yra dėkiną, nes biologija tuo metu stengėsi „apsiginti nuo fizikos ir chemijos tironijos“ ir joje siekė „išsilaisvinti iš gyvenimo kaip mechanizmo supratimo“ (Heidegger 1983: 278). Tai sutampa su Heideggerio intencija interpretuoti gyvenimą iš jo paties. Tačiau Heideggerio santykis su biologija yra dvilypis. Viena vertus, jis žavisi to meto biologų atradimais ir naudojami jų tyrimų medžiaga, kita vertus, esmės svarstymai negali eiti tuo pačiu keliu. Čia Heideggeris grįžta prie šaknų, t. y. kada pradeda formuotis gyvūno kaip organizmo samprata. Kritikos susilaukia aristotelinė tradicija, tačiau, kaip sako McNeillas, Heideggeris „suproblemina ne tiek platoniską ar aristotelinę [organizmo] sampratą *per se*, bet jų modernią interpretaciją, atpažįstamą gyvos būtybės kaip „organizmo“ sampratoje šiuolaikinėse mokslinėse ir techninėse traktuotėse“ (McNeill 1999: 201). Būtent modernioji interpretacija pateikia mechanistinę gyvūno sampratą. Bet jos kilmė, pasak Heideggerio, yra graikiška ir susijusi su organo kaip įrankio samprata:

Organizmas yra tas, kuris turi organus. Organas kilęs iš graikiško *organon*: įrankis (*Werkzeug*). Graikiškasis žodis *ergon* yra tas pats žodis kaip ir vokiškas *Werk* (darbas). Organas yra įrankis. Iš čia žymiausias Naujųjų laikų biologas Wilhelmas Roux organizmą apibrėžia kaip įrankių kompleksą (Heidegger 1983: 312).

Visa tai veda prie organizmo kaip savitos mašinos sampratos, o vėliau ir pats gyvūnas traktuojamas kaip „refleksų ryšulys“ (Heidegger 1983: 317). Gyvybės esmei toks mechanistinis gyvūno aiškinimas netinka. Heideggeris pradeda nuo to, kad „organai nėra vien įrankiai, o organizmas nėra vien mašina“ (Heidegger 1983: 318). Heideggeris fiksuoja, kad organizmui kaip gyvai būtybei būdingas *Selbst-erzeugung*, *Selbst-leitung*, *Selbst-erneuerung* (savarankiškas atsiradimas, veikimas ir atsinaujinimas), o įrankis kaip artefaktas visada reikalauja kito, kuris jį pagamintų ir prižiūrėtų. Heideggeriui svarbiau ne išoriniai gyvo organizmo ir mašinos skirtumai, bet tikslingumas ir galia. Įrankis numato tai, kas turi būti padaryta. Jis turi tikslą ir rezultatą numatančią funkciją. Jo esmė – *Fertigkeit* (vok. *fertig* yra

gatavas, pagamintas, paruoštas, baigtas), o štai gyvos būtybės esmė – *Fähigsein* (vok. *fähig sein* – galėti, mokėti, sugebėti). Įdomus Heideggerio sprendimas: „organo esmei suprasti filosofiniu požiūriu labiausiai tinkami ne aukštesnieji, išsivysę ir tvirčiau sudėti gyvūnai, bet žemesnieji, taip vadinami vienaląščiai, amebos ir infuzorijos, kurie atrodytų neturi jokių organų“ (Heidegger 1983: 327). Kodėl būtent organų neturintys gyvūnai geriausiai tinka organizmo kaip gyvos būtybės esmei suprasti? Turbūt labiausiai „metafizinis“ gyvūnas yra ameba. Ji ne tik neturi pastovios formos, bet ir „susikuria“ sau organus, kada jai reikia⁵. Tai Heideggeriui leidžia apversti mechanistinį santykį – ne organai kaip įrankiai įgalina veikimą, bet galėjimas, veikimas, *Fähigsein* sukuria organus. Žinoma, čia kalbama ne apie empirinius procesus, bet apie esmę. Empiriškai *Fähigsein* sukuria organus tik amebai, bet ameba negali būti empiriniu argumentu visiems gyvūnams. Amebos pavyzdys reikšmingas esmės požiūriu, nes veda prie visai ne biologinės tezės: „*Fähigsein* priklauso tikrajai gyvūno būčiai, gyvenimo esmei“ (Heidegger 1983: 343).

Ką tuo laimi Heideggeris? Išsivadavimas iš mechanistinės organizmo traktuotės atveria kelią svarstyti gyvenimą „iš jo paties“. Taip Heideggeris prieina prie gyvūno savasties klausimo. Būtent čia pasireiškia didžiausias susidomėjimas biologijos klausimais ir jautrumas gyvūno kitybei, o kartu pradeda ryškėti ir dar didesni vargai dėl *weltarm*.

Gyvūno supratimo klausimas

Organizmo kaip *Fähigsein* interpretacija buvo pakankama atskirti gyvas būtybes nuo negyvų, t. y. gyvūną ir žmogų nuo akmens. Tačiau reikėjo kito žingsnio, kad būtų galima skirti žmogų ir gyvūną. Čia paradigminiais tampa ne amebos, bet ką nors suvokiantys gyvūnai. Nors į fenomenologiją ir intersubjektyvumo teoriją Heideggeris žiūrėjo labai įtariai, tačiau pats save įstatė į tokias vėžias, kad neišvengiamai turėjo kelti gyvūno kaip kito ir intersubjektyvumo klausimus. Kadangi Heideggeris pasaulį apibūdino kaip „prieigą prie...“ (*zugang zu...*), jis turėjo atsakyti į klausimą, kaip gyvūnui prieinama tai, kas jam duota, kas yra jo savito pasaulio „daiktai“ – maistas, priebėga, lizdas, grobis ir kt. Tai, kad jam reikės kelti intersubjektyvumo klausimą, nulėmė ir biologijos krypties pasirinkimas. Heideggeriui nepakako ir tuometinio biologinio vitalizmo, kuris gyvūną traktavo holistiškai kaip vientisą visumą. Kadangi esminis klausimas buvo namai, žmogaus buvimas na-

⁵ Pvz., amebos judėdamos išaugina sau pseudopodijas – išaugas, savitas kojeles, kuriomis juda. Maitinasi amebos tiesiog apgaubdamos maisto dalelę, t. y. – keisdama savo sienelės, ameba įtraukia dalelę į ląstelės vidų ir suvirškina.

muose ir filosofija kaip namų ilgesys, Heideggerio dėmesio centre atsiduria Jacobo von Uexküllio biologija kaip ekologija. Kaip jau minėjome, ekologija Heideggeriui yra svarbi, nes ji tiria *oikos*, t. y. „kur ir kaip gyvūnai yra namuose“. Ji tiria „jų gyvenimo būdą santykyje su jų aplinka“ (Heidegger 1983: 382). Tačiau kokiame santykyje jie yra su aplinka? Jei Heideggeris nenorėjo gyvūno veiklos aiškinti grynai priežastiniais ryšiais, nori nenori turėjo atsakyti į klausimą, kaip gyvūnas suvokia, tikslingai veikia, reaguoja ir t. t. Čia Heideggeris buvo labai atsargus.

Pradžioje klausimas keliamas fenomenologiškai, – kiek apskritai mes galime suprasti gyvūną. Supratimo būdą Heideggeris formuluoja Husserliui būdinga formuluote – atsistoti / persikelti [kieno nors vieton] (*sich versetzen*). Jis supranta, kad taip įžengia į įsijautimo, empatijos, *Einfühlung* problemų lauką. Tačiau pati įsijautimo problema Heideggeriui atrodo iš esmės ydinga. Ydinga ji tuo, kad pirmiausia ji kyla iš žmonių tarpusavio supratimo galimybių aiškinimo, o jos prielaida yra „dogma, kad pavienis žmogus yra pats sau pavienis aš su savo aš-sfera (*Ichsphäre*), kad jis yra pats sau duotas geriausiai jam prieinamu būdu“ (Heidegger 1983: 302). Taigi įsijautimo teorijos prielaida yra sąmonė, pirmiausia skaidri ir pažįstama sau pačiai. Heideggerio kritikos susilaukia René Descartes'as, Immanuelis Kantas, Georgas Hegelis ir Edmundas Husserlis. Husserlis Heideggeriui reikšmingas tuo, kad, viena vertus, suspenduodamas įvairias teorines prielaidas, atveria kelius link kito, kita vertus, pasirodo kaip tas, kuris pernelyg subjektyvuoja žmogų ir viską redukuoja į pažinimo problematiką. Reikia pažymėti, kad Husserliui į klausimą, kaip galimas bendras pasaulis, turėjo atsakyti intersubjektyvumo teorija, kurioje įsijautimui buvo skiriamas didelis vaidmuo⁶. Ir būtų net visai verta tirti, kaip Husserlio svarstomi ribiniai subjektai – gyvūnai – gali dalyvauti bendro pasaulio konstitucijoje, bei palyginti Husserlio ir Heideggerio prieigas prie gyvūno. Tai būtų įdomi, bet jau kito tyrimo tema. Čia užteks pažymėti, kad Heideggeris gana lengvai susitvarko su intersubjektyvumo problema. Viena, jis atmeta sąmonės skaidrumo sau pačiai „dogmą“. Žmogaus duotis sau pačiam, savirefleksijos galimybės yra ne-užbaigiama hermeneutinė filosofijos užduotis. Antra, pati tarpusavio supratimo problema išsprendžiama vienu mostu: *Dasein* iš principo yra *Mitsein* (būtis-sykiu), todėl persikelti į kito vietą nėra principinė problema. Kito žmogaus supratimas, pasak Heideggerio, gali būti tik faktinė, bet ne principinė problema. T. y., tik faktiniame gyvenime pasitaiko, kad žmonės nesupranta vienas kito, tačiau iš principo jų pasaulis yra bendras, ir įsijautimo problema nėra esminė. Heideggeris pasisako dar radikaliau: klausimas apie galimybę atsistoti į kito vietą yra „beprasmiš, prieš-

⁶ Plačiau apie bendro pasaulio konstituciją Husserlio filosofijoje – mano knygoje *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris* (Gutauskas 2010: 78–80).

tingas ir perteklinis“ (Heidegger 1983: 301). Šis klausimas, „net nesupranta, ko jis klausia“ (Heidegger 1983: 304). Veikiausiai taip yra todėl, kad ištripyti subjekto klausimą galima, imant kalbą kaip atskaitos tašką žmogaus pasaulio konstitucijai (Husserliui išeities taškas buvo *ego* subjektyvumas). Vienetinis konkrečių skirtingų subjektų susitikimas neturi jokios įtakos kalbos konstitucijai, o štai suprasti vienas kitą skirtingi subjektai gali tik todėl, kad jau yra konstitavęsi kalbos laukas, kuris subjektams yra pasaulį jau vienaip ar kitaip atvėręs. Kaip Heideggeris parodė *Būtyje ir laike*, o vėliau ir šių paskaitų pabaigoje, *logos* atveria pasaulį kaip prasminių sąryšių tinklą, taip pat bet kokią tiesą apskritai ir patį *Dasein*. Dėl to, Heideggeris gali sakyti, kad iš principo nėra reikalo kelti kito prieinamumo klausimą, kai kalbame apie žmogiškas būtybes. Tačiau gyvūnų pasaulio „*logos*“ nėra mąstymui prieinamas. Nors ir kaip Heideggeris vengia gyvūno subjektyvavimo⁷, kito kelio jis neranda, tik keldamas klausimą apie galimybę atsistoti į jo vietą.

Kita vertus, ši Husserlio vartota formuluotė – „atsistoti į kito vietą“ Heideggeriui netinka ir jis pabrėžia, jog *sich versetzen* jokių būdu negali būti „faktinis kito pakeitimas (*Ersetzen*) arba atsistoti-į-jo-vietą (*Sich-an-dessen-Stelle-setzen*)“ (Heidegger 1983: 296). Sprendimą Heideggeris siūlo su sąvoka *Mitgehen*, ką pažodžiui galėtume versti kaip *eiti-sykiu*. Negalime atsistoti į gyvūno vietą, tačiau galime eiti sykiu. Tai reikštų, kad kažkaip gyvūnas mums (t. y. žmonėms) tampa prieinamas, mes galime šiek tiek suprasti jo veiksmus, jo santykį su jo aplinka, tačiau negalime visiškai persikelti į jo vietą ir taip daugiau ar mažiau adekvačiai suprasti, kaip jam yra duota jo aplinka. Sąvoka *Mitgehen* atrodo gana patraukliai (ją labai entuziastingai priima McNeillas), nes nereikalauja to, kas reikalinga intersubjektyvumo teorijai, – suvokimų tapatumo ar panašumo patvirtinimo. Ji palieka atvirą klausimą, kaip mums prieinamas gyvūnas, ji palieka paslapties, nepažįstamumo elementą. Niekada negalime būti tikri, ar mūsų vaizdiniai ir sąvokos yra adekvatūs, kai kalbame apie tai, kaip gyvūnas suvokia, pažįsta ir orientuojasi. Tad sąvoka *Mitgehen*, viena vertus, nurodo į tai, kad esame kartu su gyvūnu ir jis mums vienaip ar kitaip šiek tiek prieinamas, kita vertus, nėra prieinamas tiek, kad galėtume tiksliai pasakyti, kaip jis suvokia ką nors, kaip jam kas nors yra duota.

Heideggeris savitai brėžia gyvūno prieinamumo ribas. Štai iš jo garsiojo pavyzdžio apie saulėje besišildantį driežą ant uolos:

[D]riežas 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 *kažkokiu būdu* duota, bet kartu nėra pažįstama *kaip* uola (Heidegger 1983: 291).

⁷ Reikia pažymėti, kad šiuolaikinėse „gyvūno klausimo“ diskusijose dominuojančios sąvokos „kitas“, „kitybė“ Heideggerio tekste pasirodo itin retai.

Taigi Heideggeris nubrėžia ribą: gyvūnui pasaulis yra kažkaip duotas, eidami-sykiu matome, kad jam kažkaip duota, tačiau negalime pasakyti, koku būdu. Čia turime sustoti, nes toliau prasideda žmogiškas savo savybių projektavimas į gyvūną. Didžiąją dalį paskaitų Heideggeris yra gana jautrus gyvūno kitybei ir nuolat stabdo savo galimybes ką nors pasakyti apie tai, kaip gyvūnui yra duota ar kaip jis suvokia savo aplinką ir jos esinius. Dėl to ir siūlo žodį „uola“ perbraukti. Tokiu būdu žodis išlieka, tačiau kartu yra suspenduojama reikšmė, kokią mes įprastai pamanome. Kita vertus, čia pat pasakomi ir kitokio pobūdžio teiginiai, dviprasmybėje paliekantys Heideggerio savęs apribojimą. Dviprasmybės prasideda tada, kai Heideggeris ima kalbėti ne apie tai, kaip gyvūnui kas nors yra duota, bet apie tai, kas yra duota žmogui ir kas neduota gyvūnui. Pateiktos citatos pabaigoje Heideggeris pasako apie tai, kad driežui uola nėra pažįstama kaip uola.

Esminės perskyros

Taigi nors ir kalbama apie tai, kad žodį uola reikia perbraukti, tačiau gana aiškiai pasakoma, kaip driežui nėra duota. Žiūrint į Heideggerio paskaitų visumą, tik retrospektyviai galime fiksuoti, kad žodelis „kaip“ nulemia visus *weltarm* ir *weltbildend* skirtumus. Šį žodelį aptinkame jau pavyzdyje apie driežą. Derrida ypač pažymi, „būtent „kaip“ (*als*) struktūra atimama iš gyvūno ir rezervuojama žmogui“ (Derrida 2008: 143). Būtent tokiu būdu visame paskaitų korpuse brėžiamas skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus, tarp *weltarm* ir *weltbildend*. Tačiau čia reikšmingas ir kitas į akis nelabai krintantis, conceptualaus turinio neturintis žodelis – *sofern*, kuris reiškia „jeigu“, „tiek, kiek“. Tai yra išlygos žodelis, kuris, atidžiai skaitant tekstą, palaiko Heideggerio teiginių hipotetiškumą, netvirtumą ir neužbaigtumą. Todėl Heideggerio tekstas yra dvilypis. Kai remiamasi žodeliu „kaip“, Heideggeris gana tvirtai pasako ką nors apie žmogų, o taip ir netiesiogiai apie gyvūną. O kai lemiančiu žodeliu tampa „jeigu“, tada išlieka jautrumas gyvūno savasčiai ir savo kalbėjimo išlygų suvokimas. Tokią dviprasmybę demonstruoja ir kitas pavyzdys, kuris apima ne tik duotybę, bet ir egzistavimą:

Imkime kaip pavyzdį naminius gyvūnus. Jie taip vadinami ne dėl to, kad būna (*vor-kommen*) namuose, bet dėl to, kad priklauso namams, t. y. tam tikru būdu tarnauja namams. Bet 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*) tiek, kiek (*sofern*) šuo ne egzistuoja, o tik gyvena. Mūsų buvimas-sykiu su gyvūnais yra toks, kad mes leidžiame jiems judėti mūsų pasaulyje. Mes sakome: šuo guli po stalu, bėga laiptais

aukštyn. Tačiau ar šuo yra santykiyje su stalu kaip stalu, laiptais kaip laiptais? Ir vis dėlto jis lipa laiptais aukštyn su mumis. Jis ėda su mumis, – ne, mes neėdame. Jis valgo su mumis, – ne, jis nevalgo. Ir vis dėlto su mumis! Tai yra ėjimas-sykiu, atsistojimas į jo vietą (*Versetztheit*) ir vis dėlto, – ne (Heidegger 1983: 308).

Taigi šis pavyzdys parodo, kokios dviprasmybės lieka visame Heideggerio tekste. Viena vertus, gyvūnui paliekama paslaptis, kai kalbama apie jį kaip kitą, klausama, kiek galima atsistoti į jo vietą ir daugmaž adekvačiai suprasti, ką jis suvokia. Mūsų sąvokos gyvūno santykiui su jo „daiktais“ yra tik iš bėdos, tik iš dalies galioja. Jas galime vartoti tik perbraukdami, t. y. nepanaikindami (nes kitų neturime), tačiau ir nebūdami tikri, kiek jos iš viso tinka. Kita vertus, kai tik Heideggeris pradeda kalbėti esmės terminais, dvejočių jau nelieka. Gyvūno ir žmogaus gyvenimo esmė skiriasi iš principo, net jei ir skirtumas išvedamas su išlyga „jeigu“. Štai dar vienas pavyzdys:

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 kitoniškumą (*qualitative Andersheit*) žmonių pasaulio atžvilgiu ir, žinoma, ne apie kiekybinius toumo, gylio ir pločio skirtumus; ne apie tai, ar ir kaip gyvūnas kaip nors kitaip priima duotybę, bet apie tai, ar gyvūnas apskritai gali suvokti (*vernehmen*) ką nors kaip ką nors, ką nors kaip esinį, ar ne. Jeigu ne, tada žmogų ir gyvūną skiria bedugnė (*Abgrund*) (Heidegger 1983: 383–384).

Kaip matome, bedugnė taip pat priklauso nuo žodelio „jeigu“. Tačiau esmės skirtumas formuluojamas gana aiškiai – „esinys kaip esinys“, „esinys kaip toks“. Manytume, kad žodelis „jeigu“ buvo svarbus ne tiek suabejoti skirtumo galimybę apskritai, bet išlaikyti žmogaus ir gyvenimo bendrumą, kurio, nepaisant gana griežto savybių rezervavimo žmogui, Heideggeris lengvai nenorėjo atsisakyti. Tą, manytume, demonstruoja sąvokų formavimas, pasinaudojant šaknies ir priešdėlių kaitaliojimo galimybėmis. Kalbėdamas apie gyvūną Heideggeris sukuria daug naujadarų, kurių išversti dažnai yra neįmanoma, nes jų reikšmei svarbūs abu – tiek šaknis, tiek priešdėliai. Pavyzdžiui, gyvūnui būdingas *benehmen*, žmogaus – *vernehmen*, gyvūnui pasaulis yra *offen*, žmogui – *offenbar*. *Benehmen* ir *vernehmen* turi bendrą šaknį – *nehmen* (imti); pirmasis reiškia elgesį, antrasis – kokį nors suvokimą. Iš *benehmen* Heideggeris veda gyvūno buvimą kaip *Benommenheit*. Jis jau ima reikšti ką kitą – t. y. gyvūno apimtumą jo buvime (angliškame vertime – *captivity*). Šis turinio aspektu vedamas link to, kad gyvūnas yra *Umringt*, t. y. tarsi apimtas, apjuostas savo aplinkoje (vok. *Ring* yra žiedas, ratas) ir negali iš jos ištrūkti. Dar vienas aspektas yra gyvūno instinktai (*Trieb*), kuriuos Heideggeris, vengdamas vien fiziologinio aiškinimo, bando išreikšti bendresniu žodžiu – *Treiben*, kuris reiškia

elgesį, varymą, vertimą, privertimą, spyrimą, skatinimą ir kt. Šis varymas ar priver timas yra stabdomas, patenkinamas (*hemmen, enthemmen*). Apribotas, apjuostas gyvūnas gyvena savajame *Entthemmungsring*, t. y. poreikių, instinktų radimosi ir patenkinimo rate.

Pristatėme tik porą sąvokų darybos aspektų apie gyvūno *Benommenheit*, ku ris yra labai niuansuotai išplėtojamas per keliasdešimt puslapių. Su Derrida galime sutikti, kad čia yra daug improvizacijos, todėl ir nemanome, kad norint suprasti, ką Heideggeris pasako apie gyvūną, reikia labai tiksliai rekonstruoti visus jo sąvokų darybos ryšius su dalykiniu turiniu (nors Heideggerio egzegezės požiūriu tai būtų reikšminga). Šie kalbiniai niuansai nėra labai įtikinantys, nors šiaip demonstruo ja išpūdingą biologijos žinių ir kalbos žaismo sintezę. Juk Heideggeris pasiremia to meto eksperimentais, – visas paragrafas skirtas bičių orientavimuisi erdvėje ir jų santykiui su maistu. Heideggeriui pasirodo reikšmingas eksperimentas su tuo, kaip elgiasi bitės, kai joms pateikiamas medaus perteklius. Jis pasakoja, kaip jos orientuojasi erdvėje, kai keičiama jų aplinka (avilys pernešamas į kitą vietą, perdažomas ir kt.). Tačiau visa tai skirta ne paaiškinti, kaip gyvūnas gyvena savo *Benommenheit* ir *Entthemmungsring*, tačiau koks yra gyvūno ir žmogaus skirtumas esmės terminais. Heideggeris klausia, kaip bitės pasisotina, kai joms pateikiama per daug medaus, arba kaip bitės „supranta“, kad medaus nėra. „Ar jos konstatuoja (*feststellen*), kad medaus nėra?“ Čia svarbiausia ne savaime suprantamybė, kad jos negali suformuluoti teiginio, bet dalykas, kurį Heideggeris rezervuoja žmogui, – ar jos supranta medų *kaip* medų, žiedą *kaip* žiedą ir t. t. O tada jau gana aiškiai pa sako, kad bičių elgesys (*benehmen*) „nėra medaus kaip objektiškai esančio dalyko (*Vorhandenes*) suvokimas (*vernehmen*)“ (Heidegger 1983: 354).

Taigi žodelis „kaip“ čia yra esminis. Kodėl jis toks reikšmingas? Dar *Būtyje ir laike* Heideggeris aiškina, kad „kas nors kaip kas nors“ (*etwas als etwas*) yra pa matinė suvokimo ir supratimo struktūra. Tai plaukia iš fenomenologijos – objektai mums duoti „kaip kas nors“. 1929–1930 m. paskaitose būtent šį dalyką Heidegge ris rezervuoja žmogui. Dėl to kai kur netgi gana radikalčiai pasako: „iš esmės gyvū nas nesuvokia (*das Tier hat keine Wahrnehmung*)“ (Heidegger 1983: 376). Lietuvių kalboje šis niuansas nepastebimas, nes vokiško žodžio *Wahrnehmung* (suvokimas, percepcija) sudėtis yra kita: *wahr nehmen* reiškia ką nors imti (*nehmen*) kaip tikra (*wahr*). Heideggeriui būtent žmogus gali ką nors priimti kaip tikra arba ne kaip ti kra. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad žodelis „kaip“ *Būtyje ir laike* buvo rezervuotas parankumo santykiams. Šiose paskaitose jis apima ir objektinį santykį. Heidegge rio nuomone, gyvūnas yra taip apimtas savo aplinkos, taip instinktų ir poreikių tiesiogiai susietas su savo aplinkos „daiktais“, kad negali kokio nors savo aplinkos esinio „statyti priešais kaip galimo objekto“ (Heidegger 1983: 372).

Kita vertus, Heideggeris neatima iš gyvūno suvokimo plačiausiaja prasme galimybės. Heideggeris pripažįsta, kad gyvūnas orientuojasi erdvėje, suranda maistą, pagauna grobį ir t. t. Tačiau Heideggeris įveda skirtumą: pasaulis gyvūnui yra *offen* (atviras), o žmogui – *offenbar* (atsiveriantis). Čia vėlgi yra svarbus ir bendrumas – *offen*, ir skirtumas, išreikštas priesaga. Štai, kaip Heideggeris brėžia skirtumą:

Pasaulis reiškia esinio prieinamumą ir nurodo į tai, kad gyvūnas vis dėlto, – kai šuo lipa laiptais, – yra santykiyje su kuo nors kitu, taigi turi prieigą prie... Mes netgi galime pasakyti: gyvūnas turi prieigą prie esinio. Surastas lizdas, sugautas grobis vis dėlto nėra niekas, bet esinys; paukštis negalėtų nutūpti į lizdą ir katė sugauti pelės, jei jie nebūtų esiniai. [...] nors gyvūnas turi prieigą prie... ir būtent prie to, kas iš tikro yra, – tačiau tik mes galime patirti kaip esinį ir turėti jį kaip atvertą (*offenbar*)“ (Heidegger 1983: 390).

Ką tai reiškia „kaip esinį“ ir „kaip atvertą“? Galbūt šiek tiek trikdo žodžio „esinys“ vartojimas vienaskaita, nes tiek žmogaus, tiek gyvūno aplinkoje yra daug esinių. Dar daugiau: žmogaus parankiame pasaulyje jie turi reikšmę tik prasmių sąryšiuose (pvz., įrankių veiklos visuma). Heideggeriui veikiausiai svarbi metafizinė tradicija. Galime prisiminti kaip Aristotelis apibūdina pirmąją filosofiją. Ji tyrinėja esinius ne koku nors požiūriu, bet apskritai – esinį kaip esinį, daiktą kaip daiktą. Būtent tokia prieiga svarbi Heideggeriui. Žmogus gali laikytis ne kokio nors aspekto ar praktinio reikšmingumo, bet klausti apie esinį kaip tokį. Jis gali ką nors priešstatyti kaip objektą, apskritai atsiriboti nuo daiktų prasmės bei statyti priešais visą aplinką ir pasaulį.

Žodelis „kaip“ veda ne tik prie abstraktybių, bet ir prie tiesioginės duoties ir kalbos skirtumų. Štai kaip Heideggeris apibūdina žmogaus ir gyvūnų kalbos skirtumus:

Neartikuluoti garsai, kuriuos išleidžia gyvūnai, į ką nors nurodo, gyvūnai netgi gali – kaip mes neadekvačiai bandome išsireikšti – susikalbėti tarpusavyje (*sich verständigen*), bet šie garsai, kuriuos išleidžia gyvūnas, nėra žodžiai, [...] jie yra balsai (*phone*), kuriems kažko trūksta – būtent reikšmės (*Bedeutung*)“ (Heidegger 1983: 444).

Taigi reikšmė yra tai, kas leidžia konkrečioje situacijoje atsisieti nuo jusliškaai patiriamo objekto. Reikšmė galioja tik reikšmių visumoje, kurią organizuojantis principas yra ne juslinė situacija, bet *logos*. *Logos* žmogui atveria pasaulį, steigia visą prasminį-reikšminį lauką, kuriame kas nors atsiveria kaip kas nors. Būtent todėl kalbą Heideggeris laiko išeities tašku, aiškinant visą žmogiškąjį pasaulį.

Ypač reikšminga čia ne tik tai, kad per kalbą pasaulis yra kaip nors suprantamas ir interpretuojamas, bet ir tai, kad *logos* sukuria galimybę ir žmogiškai klaidai bei paslėpčiai. Jeigu kas nors atsiveria kaip kas nors, tai gali atsiverti ir kaip kas

nors kita. Taigi kalbos visumos požiūriu, *logos* apskritai gali atverti kokį nors dalyką arba kaip tik užverti. Agambenas nurodo, kad *offenbar* radikaliau suformuluojamas vėlesnėse paskaitose „Parmenidas“: „gyvūnas yra pašalintas iš kovos lauko tarp nepaslėpties (*Unverborgenheit*) ir paslėpties (*Verborgenheit*)“ (Agamben 2003: 66; Heidegger 1982: 237). Taigi *logos* steigia galimybę tiesai arba netiesai, kurie nėra gyvūno apsigavimas.

Kita vertus, juk gyvūnai taip pat apsigauja, – maskavimasis yra reikšminga gyvosios gamtos gyvenimo dalis. Gyvūnai užsimaskavusįjį priima kaip ką nors kita. Tačiau Heideggeriui čia svarbiau kalbinė visuma kaip reikšmių laukas, todėl žmogaus tiesos ir klaidos galimybė yra ne veiklos, bet paslėpties ir nepaslėpties kovos sritis. Gana keista, kad Heideggeris, tiek dėmesio teikęs paslėpčiai, visai ignoravo maskavimosi fenomeną.

Paskutinis reikšmingas aspektas, kalbant apie esmines perskyras, – gyvenimo esmės skirtumai. Paskaitose Heideggeris labai atsargiai formuluoja gyvybės santykį su mirtimi. Ir gyvūnas, ir žmogus kaip gyvos būtybės, lyginant su akmeniu, – ir gimsta, ir miršta. Mirtis yra reikšminga gyvenimo esmės atskleidimui: „tik mirtis gali nušviesti gyvenimo esmę“. Tačiau apie gyvūno mirtį Heideggeris pasako labai mažai:

Ar gyvūno mirtis (*Tod*) yra mirimas (*Sterben*) ar pasibaigimas (*Verenden*)? Kadangi gyvūno esmei priklauso *Benommenheit*, gyvūnas negali mirti, o tik pasibaigti, jeigu (*sofern*) mirtį mes priskiriame žmogui (Heidegger 1983: 388).

Taigi pasakoma trumpai ir su išlyga. Heideggerio mintis paaiškėja ne aiškinantis *Benommenheit*, bet žmogaus būtį-myriop. Pats Heideggeris 1929–1930 m. paskaitose palieka tik nuorodą į *Būtį ir laiką* (46 paragrafas ir toliau). Jam svarbiausia yra tai, „kad žmogus gali užbėgti į priekį, į mirtį kaip kraštutinę savo būties galimybę ir iš čia suprasti saviąsias ir visuminę savo būties savastį (*Selbstheit*)“ (Heidegger 1983: 426). Taigi mirtis čia reikšminga ne kaip gyvybę nutraukiantis, bet kaip gyvenimą į vieną visumą surenkantis dalykas. Žmogaus baigtinumas Heideggeriui svarbus ne kaip gyvos būtybės mirtingumas, bet kaip horizontas, konstituojantis gyvenimo prasmingumą. Žmogaus baigtinumas kartu reiškia ir žmogaus istoriškumą, apie kurio galimybę gyvūno pasaulyje Heideggeris nekalba. Taigi kalbėti apie gyvūno mirtį Heideggeriui yra dar kebliau, nei kalbėti apie esinio prieinamumą, nes gyvūno santykis su jo mirtimi yra dar mažiau prieinamas. Heideggerio pasakymai, nors ir šių laikų dvasia skamba labai įtartinais, tačiau iš esmės neatsako į gyvūno mirties klausimą. Gyvūno „pasibaigimas“ lieka tamsus dalykas, tik kaip nuoroda į kažką kita, nes mirtis yra rezervuojama žmogui⁸.

⁸ Derrida nagrinėdamas, į kokias aporijas papuola Heideggeris kalbėdamas apie mirtį, randa gana tvirtą pasakymą, ko negali gyvūnas. Jis cituoja iš Heideggerio teksto „Pakeliui į kalbą“: „Mirtingieji yra tie,

Išvados

Heideggerio svarstymai apie gyvūną ir tezė apie pasaulio skurdumą lieka dviprasmiai. Heideggeriui atrodė, kad jis gali išvengti dviprasmybių ir klaidingo supratimo su ypač išplėtotą refleksiją ir nuolat kartojamomis išlygomis. Vargas dėl *weltarm* pasireiškia tuo, kad Heideggeriui niekaip nepavyksta išvengti to, ko jis labai saugojosi, t. y. „klaidinančios savaime suprantamybės“. Nors *weltarm* turėjo vesti prie nuotaikos klausimo, nors buvo pabrėžiama, kad *weltarm* nereiškia sumenkinimo, tačiau vardijimas to, ko negali gyvūnas, kaip tik kreipia link to. Nekorektiškumą, kurio Heideggeris labai saugojosi, turėjo sumažinti bendras išeities taškas – gyvenančios būtybės gyvybiškumo klausimas, bendros šaknys esminius skirtumus įtvirtinančiuose žodžiuose ir žodelis *sofern* (jeigu). Ir Heideggeriui tai sekėsi tada, kai jis nagrinėjo gyvūno supratimo, įsijautimo, *Mitgehen* klausimus. Tada jis galėjo „perbraukti“ žodžius ir taip suspenduoti teiginių apie gyvūną pozityvų turinį. Tačiau esmės skirtumų brėžimas reikalavo tvirto apsisprendimo. Vėlgi šiek tiek amortizuoti situaciją padėjo savo svarstymų metafiziškumo pabrėžimas (metafizika kaip klausimų kėlimas), teiginio apie *weltarm* galiojimas tik kartu su *weltlos* ir *weltbildend* (lyginamoji iliustracija) bei *Wesensaussage* pobūdis. Vis dėlto išlygos ir apribojimai praranda galią, kai Heideggeris ima tvirtai kalbėti apie „kaip-struktūrą“, t. y. tai, kas yra būdinga žmogui ir neduota gyvūnui. Būtent tada prasideda ir gana tvirti teiginiai apie gyvūną. Teiginiai tvirti ne savo pozityviu turiniu, bet negatyviu judesiu, – pasakoma, kas nėra duota gyvūnui. Galbūt Heideggeriui atrodė, kad toks negalėjimas neturi nieko bendra su skurdumu, tačiau Derrida stiliumi galėtume sakyti, kad čia Heideggeris jau nebekontroliuoja kalbos. Jo paties tvirti pasakymai neišvengiamai grąžina klausimus apie *weltarm* turinį. Dar mažiau Heideggeris kontroliuoja įvestus skirtumus. Turinį dar buvo galima suspenduoti ar perbraukti, bet skirtumai iš pat pradžių kreipia paties Heideggerio svarstymus. Jeigu jie būtų vien išlygos, visas Heideggerio veikalas liktų „pakibęs“. Galbūt Heideggeris su tuo visai sutiktų, tačiau tvirtumas, svarstant apie žmogaus esmę, jau nebeleidžia manyti, jog jis kalba tik hipotetiškai. Vargas dėl *weltarm* pasidaro milžiniškas, kai jo tezės išimamos iš konteksto ir ima reikšti pozityviu turiniu. Šiuolaikiniame biopolitikos, posthumanizmo ir apskritai „gyvūno klausimo“

kurie gali patirti mirtį kaip mirtį. Gyvūnas to negali. Gyvūnas taip pat negali kalbėti. Čia nušvinta dar neapmąstytas mirties ir kalbos santykis“ (Derrida 1993: 35; Heidegger 1959: 215). Derrida analizės būtų jau kita tema, mums šiuo atveju labiau rūpi tai, kad paties gyvūno santykis su mirtimi lieka nusakytas tik negatyviai – t. y. negali. Koks yra kalbos ir mirties santykis 1929–1930 m. paskaitose būtų įdomus ir reikšmingas klausimas, – juk gyvūnui iš esmės „nėra“ kalbančios būtybės, tačiau Heideggeris paskaitose šios temos visai neplėtoja.

kontekstuose, kai ontologija nebegali būti neutrali etikos ir ideologijos atžvilgiu, Heideggerio dviprasmybės pasidaro reikšmingos ne tik savo turiniu, bet ir poveikiu kitiems diskursams.

Gauta 2016 11 30
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Agamben, G. 2003. *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übersetzt von D. Giuriato. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Calarco, M. 2008. *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press.
- Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by D. Wills. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 1993. *Aporias*. Translated by T. Dutoit. Sanford: Stanford University Press.
- Gutauskas, M. 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Gutauskas, M. 2014. „Filosofas ir gyvūnas: Nietzsche, Heideggeris, Derrida“, *Problemos*, 86, p. 68–82.
- Heidegger, M. 1993 (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe*, Bd. 29–30. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1982. *Parmenides. Gesamtausgabe*, Bd. 54. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1976. „Vom Wesen des Grundes“ in *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. 1959. *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen: Neske.
- McNeill, W. 1999. “Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929–30”, in Steeves, H. P. (ed.). *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. New York: State University of New York Press.

TROUBLE WITH *WELTARM*: HEIDEGGER'S CONSIDERATIONS CONCERNING THE ESSENCE OF AN ANIMAL

Summary

The article aims to explain the character of Heidegger's considerations concerning the animal. The main source of analysis is the lecture course of the years 1929–1930 in which Heidegger elaborated the thesis of animal's world-poverty. The article raises not only a question of what Heidegger had said about the animal but also a question of how he had done this. The article focuses on what is problematic in Heidegger's discourse, what Heidegger himself has seen as problematic, and what remains ambiguous in his considerations. The analysis starts with Heidegger's thesis *Tier ist weltarm* and explains what is the true content of this thesis, why Heidegger distances himself from the positive content, and what does it mean that this thesis is not so much an affirmation of animal's attribute as a *Wesensaussage*. The article explains the meaning of animal's *Armut* that does not mean poverty in the usual sense. Regarding the essence of life, the article raises the question about an attempt to get rid of the mechanistic notion of the organism. The possibilities of understanding animals and the limits of *Mitgehen* are analyzed as well. Finally, the essential distinctions which constitute the difference between the animal and the human – *weltarm* and *weltbildend*, *benehmen* and *vernehmen*, *offen* and *offenbar* – are examined. The author states that, despite Heidegger's efforts, the unsolved ambiguities remain in his discourse. On the one hand, Heidegger is very cautious about speaking of animal selfhood, perception, and behavior. He draws an indefeasible limit and admits that all human propositions about the animal are conditional. On the other hand, Heidegger makes quite definite assertions about the animal when he defines what is essential to humans. It is the fundamental *Als-Struktur* that enables us to conceive beings as beings. The animal is defined negatively as a being lacking the features that are reserved only for humans. By depriving animals of human characteristics, Heidegger restores the content of *weltarm* that he wanted to suspend. So, the initial ambiguity remains because of conditional propositions and certain deprivation.

KEYWORDS: Heidegger, animal, human, world, *weltarm*.

Linās Jokubaitis

ALEXANDRE'O KOJEVE'O FILOSOFINĖ EVOLIUCIJA: NUO HĖGELIZMO Į NATŪRALIZMĄ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: linasjokubas@gmail.com

Straipsnio tikslas – atskleisti pamatinius Alexandre'o Kojève'o Georgo Vilhelmo Friedricho Hegelio interpretacijos principus ir parodyti hėgeliškas prancūzų filosofo požiūrio į žmogų ir istoriją ištakas. Pagrindinis dėmesys skiriamas Kojève'o Hegelio interpretacijoje sutinkamai žmogaus žmogiškumo sampratai; Kojève'o istorijos filosofijos interpretacija aptariama tik bendriausiais bruožais, kiek to reikalauja jo žmogaus sampratos išryškinimo uždavinys. Siekiama atskleisti paradoksalios Kojève'o dualistinės antropologijos dinamiką – *homo sapiens* tapimą žmogumi, kuris, pasak provokuojančios jo interpretacijos, pasibaigus istorijai sugrįš į gyvūno būklę. Nors Kojève'as plačiau neišvystė savo požiūrio į nužmoginantį pasaulinės istorijos raidos pobūdį, šiandien tai yra dažniausiai su jo vardu siejama koncepcija.

RAKTAŽODŽIAI: žmogus, gyvūniškumas, laisvė, kova dėl pripažinimo, antropologija, istorijos pabaiga.

Aimé Patri, aštriai kritikuodamas Alexandre'ą Kojève'ą, pripažino, kad rusų kilmės prancūzų filosofas buvo pirmasis, kuriam pavyko išplėtoti Georgo Vilhelmo Friedricho Hegelio, Karlo Marxo ir Martino Heideggerio „*ménage à trois*“, trijų filosofų „sintezę“, kuri tapo itin įtakinga pokario Prancūzijoje. Patri išskiria Jeaną

Paulį Sartre'ą ir Maurice'ą Merleau-Ponty kaip žymiausius pokario filosofus, kurių mąstyme ryškią žmę paliko dalyvavimas Kojevė'o seminaruose, skirtuose Hegelio filosofijos interpretacijai (Bloom 1990: 268–269). Greta šių gerai pažįstamų vardų, seminarus lankė ir daugybė kitų jaunų klausytojų, kurie po Antrojo pasaulinio karo tapo ryškiomis Prancūzijos intelektualinio gyvenimo figūromis: Georges'as Bataille'us, Jacques'as Lacanas (Kojevė'ui prisipažinęs, kad šis buvęs vieninteliu jo „*maître*“), Raymond'as Aaronas, Éricas Weilas, Gastonas Fessard'as, Raymond'as Queneau, André Bretonas, Pierre'as Klossowski ir kiti. Seminarus taip pat lankė tuo metu Paryžiuje apsistojusi Hannah Arendt.

Kojevė'o įtaka neapsiribojo Prancūzija. Po Antrojo pasaulinio karo Hegelio interpretatoriaus bičiulis Leo Straussas savo gabiausius mokinius siųsdavo pas Kojevė'ą, kuris tuomet jau buvo tapęs aukštas pareigas Prancūzijos užsienio reikalų ministerijoje užimančiu biurokratu. Tarp žymiausių JAV mąstytojų, kuriems didelę įtaką turėjo Kojevė'as, reikia paminėti Allaną Bloomą ir Stanley Roseną. Vis dėlto šiandien žinomiausias Hegelio interpretatoriaus pasekėjas yra Francis'as Fukuyama, kurio žymusis veikalas *Istorijos pabaiga ir paskutinis žmogus* (*The End of History and the Last Man*) tegali būti apibūdintas kaip Kojevė'o filosofijos vulgarizacija. Carlos Schmittas savo gabiausiems mokiniams Vokietijoje padėdavo užmegzti kontaktus ir nuvykti pas Hegelio interpretatorių.

Šiandien originaliausias mąstytojas, plėtojantis Kojevė'o išvalgas, yra Giorgio Agambenas, nuolat „reaktyvuojantis“ Hegelio interpretatoriaus mintis, polemizuodamas su jomis ir siūlydamas „įrankių“, atveriančių naujas perspektyvas biopolitikos tyrimuose. Veikale *Atvira. Žmogus ir gyvūnas* (*L'aperto. L'uomo e l'animale*) išskleista „antropologinės mašinos“ koncepcija yra tik vienas iš vaisingos italų mąstytojo konfrontacijos su Kojevė'o filosofiniu palikimu pavyzdžių. Agambeno pastangos permąstyti žmogaus ir gyvūno santykio problemą skleidžiasi jo polemikoje su Hegelio interpretatoriumi. Siekis kuo tiksliau suprasti Kojevė'o pateiktą Hegelio filosofijos interpretaciją nėra antikvarinis užsiėmimas, rusų kilmės mąstytojo išvalgos tebeformuoja šiandienos filosofinį diskursą.

Kojevė'o Hegelio filosofijos interpretacija pagrįsta originaliu *Dvasios fenomenologijos* IV skyriaus „Tikrumo savimi tiesa“ skaitymu, kuriame pagrindinę vietą užima vergo ir pono dialektika. Prancūzų filosofas veikalą *Įvadas į Hegelio Dvasios fenomenologijos skaitymą* (*Introduction à la lecture de Hegel Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*) pradeda¹, teigdamas, kad „žmogus yra savimonė. Jis suvokia save, savo žmogišką

¹ Veikalas *Introduction à la lecture de Hegel* pasirodė 1947 metais. Jį sudarė Kojevė'o bičiulis ir jo seminarų lankytojas Raymond'as Queneau. Knyga prasideda 1939 metais žurnale *Mesures* pasirodžiusiu Kojevė'o straipsniu „Vietoje įvado“ („En Guise d'Introduction“).

tikrovę ir orumą; tuo jis esmingai skiriasi nuo gyvūnų, kurie neperžengia paprasto *Sentiment de soi (Selbst-Gefühl)*“ (Kojève 1969: 3). Kaip pastebi Jamesas H. Nicholisas, ši išvalga primena klasikinių filosofų nuostatą, kad žmogus yra racionalus gyvūnas, ar Descartes'o požiūrį, kad žmogus yra mąstantis daiktas (Nichols 2007: 23–24). Kojève'as šias pozicijas kritikuoja kaip neadekvačias, aiškinant žmogaus žmogiškumo genezę. Siekdamas atsakyti į klausimą, kas *Homo sapiens* padaro žmogumi, prancūzų filosofas siekia paaiškinti žmogaus savimonės užgimimo procesą.

Kojève'o teigimu, klystume manydami, kad savimonės atsiradimą galime suvokti analizuodami mąstymą, intelektą ir kitus kognityvinius *Homo sapiens* sugebėjimus. Hegelio interpretatorius kritikuoja Descartes'ą, nes, pradėdamas nuo tezės „aš mąstau“, modernios filosofijos kūrėjas visą savo dėmesį skyrė mąstymui ir užmiršo mąstančiojo „aš“ problemą. Descartes'as manė, kad jo *ego cogito ergo sum* yra galutinis – „aiškiausias“, „ryškiausias“ ir „tvirčiausias“ – pamatas, ant kurio turi būti pastatyta metafizika ir mokslai. Kojève'o nuomone, neproblemiškas „aš“ priėmimas yra netinkama pozicija, nes ji negali pasiekti to, ko būtinai reikalauja filosofija, – atskleisti „aš“ genezę (Kojève 1969: 36). Prancūzų filosofo nuomone, būtent tai sėkmingai atliko Hegelis savo *Dvasios fenomenologijoje*.

Kojève'ui „aš“ genezės problema yra fundamentali, nes tik supratę, kodėl žmogus pirmą kartą pasako „aš“, galime suprasti, kaip *Bewusstsein* tampa *Selbst-Bewusstsein*, t. y., kaip yra pasiekiamas žmogiškos savimonės lygis. Būtina ieškoti *Homo sapiens* savybės, kuri būtų fundamentalesnė už jo kognityvinius gebėjimus ir galėtų juos „generuoti“. Kojève'o teigimu, *Dvasios fenomenologijos* I skyriuje tirdamas *sinnliche Gewissheit* Hegelis pademonstravo, kad savimonė negali rasti iš pasyvios kontempliacijos, nes „kontempliuotojas“ panyra į savo kontempliacijos objektą, užmiršta save ir mąsto tik jį įtraukusį objektą. Kuo daugiau jis kontempliuoja objektą, tuo labiau užmiršta save ir tolsta nuo savimonės (Kojève 1969: 36–37). Kas pasyvų kontempliuotoją „sugrąžina į save“ ir generuoja jo *Selbstbewusstsein*?

Kojève'as pripažįsta, kad jo atsakymas į šį pamatinį klausimą, yra tam tikras Hegelio filosofijos „pataisymas“ (Devlin 2004: 48). Jo teigimu, kontempliuotoją į save sugrąžina alkis, troškulys, noras pailsėti ar kiti biologiniai troškimai. Pavalgyti trokštantis žmogus suvokia, kad *jis* yra alkanas, kitaip tariant, troškimo aktas generuoja *selbst* ir yra tai, kas leidžia *Bewusstsein* pakilti į *Selbstbewusstsein* lygį. Kojève'o interpretacijoje savimonės pamatas ir šaltinis yra troškimas. Jo žodžiais: „sąmoningas būtybės troškimas yra tai, kas įsteigia šią būtybę kaip Aš ir atskleidžia ją kaip tokią, išjudindamas ją pasakyti „Aš...“ (Kojève 1969: 3; 37). Biologinis troškimas „suskaldo“ neproblemišką ir statišką „aš“ tapatybę; *Homo sapiens* tampa

„subjektu“, kontempliuojančiu „objektą“ (Drury 1994: 18). Tačiau, akivaizdu, kad ir gyvūnai turi troškimus, todėl gamtiniai ir gyvuliški troškimai negali būti tai, kas žmogų iškelia virš gyvūnų pasaulio.

Gyvuliški žmogaus troškimai yra būtina, tačiau nepakankama savimonės atsiradimo sąlyga. Kojeve'o teigimu, „aš“ visada yra konstituojamas skirtingo troškimų pobūdžio. Grynai biologiniai troškimai – alkis, troškulys ar giminės pratęsimo poreikis – tesukuria gyvulišką „aš“, kuris gali pasiekti tik *Selbst-Gefühl* lygmenį (Nichols 2007: 24). Žmogaus žmogiškumą „sugeneruoti“ gali tik specifiskai žmogiškas troškimas. Norint suprasti žmogaus ir jo istorijos užgimimą, reikia rasti specifiskai žmogišką troškimą. Kojeve'o žodžiais, „jei troškimas yra nukreiptas į „natūralų“ ne-Aš, tuomet šis Aš taip pat bus „natūralus“. Aš, sukurtas aktyviu tokio troškimo patenkinimu, turės tokią pačią prigimtį kaip dalykai, į kuriuos šis troškimas nukreiptas, tai bus „daiktiškas Aš“ [...], gyvuliškas Aš“ (Kojève 1969: 4). Savimonė yra suformuota trokštamų objektų statuso. Tai reiškia, kad norint paaiškinti žmogaus tapimą žmogumi, reikia rasti „objektą“, kurio troškimas sukuria žmogiškąjį „aš“.

Kojeve'as teigia, kad troškimas yra „niekio atskleidimas, netikroviška tuštuma. Troškimas, būdamas tuštumos apreiškimu, yra kažkas esmingai skirtingo, negu trokštamas daiktas [...] kažkas kita nei daiktas, nei statiška duota tikroviška būtis, kuri visą amžinybę lieka tapati sau“ (Kojève 1969: 5). Troškimas trokštančiajam „aš“ atsiskleidžia kaip tuštuma ir trūkumas, alkis atskleidžia maisto trūkumą, troškulys – vandens. Daiktų troškimas tesukuria „daiktišką Aš“. Kojeve'o teigimu, savimonė gali atsirasti tik tuomet, kai troškimas yra nukreiptas į kokį nors nenatūralų objektą. Jo nuomone, vienintelis dalykas, kuris nėra statiskai duota gamtinė tikrovė, yra pats troškimas. Šį teiginį būtina paaiškinti – grynai žmogiškas troškimas, generuojantis savimonę, yra kito *Homo sapiens* „troškimo troškimas“. Kojeve'as *Dvasios fenomenologijos* autorių „pataiso“ savo „troškimo troškimo teoriją“. Žmogų nuo gyvūnų skiria tai, kad jo troškimas yra nukreiptas ne tik į „daiktiškąją“ tikrovę, bet ir į kito žmogaus troškimą. Hegelio interpretatorius šį žmogų virš gyvūnų iškeliantį „troškimo troškimą“ vadina „antropogenetiniu troškimu“ – tai yra troškimu, kuris generuoja *Homo sapiens* žmogiškumą. Kaip reikėtų suprasti šį specifiskai žmogišką „troškimo troškimą“?

Tas pats objektas gali būti trokštamas tiek gyvuliškai, tiek žmogiškai. Kojeve'as šį skirtumą iliustruoja lygindamas tik žmogui būdingą erotinę meilę ir gyvulišką „seksualumą“. Jo žodžiais, „troškimas yra žmogiškas tik tuo atveju, jei trokštama ne kūno, bet „pasisavinti“ ar „asimiliuoti“ kitą troškimą *qua* troškimą, tai yra, jeigu norima būti „trokštamam“, „mylimam“, o dar tiksliau – būti „pripažintam“ savo žmogiškoje vertėje, individualioje žmogiškoje tikrovėje“ (Kojève 1969: 6).

Humanizuojantis troškimas yra nukreiptas į kitos sąmonės troškimą, o ne į natūralų objektą. Net natūralūs objektai gali būti trokštami specifiškai žmogiškai, kai daikto troškimas yra „medijuotas“ kito troškimo, nukreipto į tą patį objektą. *Homo sapiens* netampa žmogumi, „pavergdamas“ kokį nors daiktą ir patenkindamas biologinį troškimą. Žmogus ir žmogiška tikrovė gali užgimti tik dviejų pripažinimo trokštančių *Homo sapiens* susidūrimo. Prancūzų filosofo teigimu, „kalbėti apie savimonės kilmę būtinai reiškia kalbėti apie mirtiną kovą dėl pripažinimo“ (Kojeve 1969: 7). *Dvasios fenomenologijoje* išskleista vergo ir pono dialektika Kojeve'ui yra „raktas“ Hegelio filosofijai suprasti.

Homo sapiens yra gamtiška būtybė, tačiau iš gyvūnų ją išskiria jos *vanitas vanitatum* – siekis būti pripažintam kitos sąmonės. Kitos sąmonės pripažinimas jam yra būtinas, norint „subjektyvų“ tikrumą savimi paversti į objektyvų tikrumą savo žmogiškumu. Iki dviejų *Homo sapiens* sąmonių susitikimo ir susidūrimo, abi pusės turi tik subjektyvų tikrumą savimi, ir dar nėra visiškai žmogiškos, jos neegzistuoja žmogiškoje tikrovėje, kuri yra „intersubjektyvi“ (Kojeve 1969: 11). Vienišas *Homo sapiens* gyvena iliuzijų pasaulyje, tačiau trokšta „subjektyvų“ tikrumą savimi paversti objektyviu žinojimu. Tai padaryti jis gali tik per kitos sąmonės pripažinimą. Šio pripažinimo troškimas veda į kovą dėl pripažinimo „socializuojantį“ ir žmogiškumą generuojantį konfliktą.

Kova dėl pripažinimo yra kova tarp dviejų žmogaus buvimo „būdų“ – jo gyvuliškumo ir žmogiškumo. Gyvuliškumą sudaro grynai gamtiški troškimai. Žmogiškasis aspektas gali būti apibūdintas kaip „antinatūralus“ – tai troškimas būti pripažintam kito asmens. Kova dėl pripažinimo vyksta dviem lygmenimis, kovojama ne tik su oponentu, kurį siekiama nugalėti ir prievarta „gauti“ jo pripažinimą. Abu kovotojai kovoja su savo gyvūnišku savaizgos instinktu. Trokšdamas įrodyti, kad yra vertas būti pripažintas visa savo žmogiška verte, kovotojas siekia priešui įrodyti, kad jis pripažinimą vertina labiau už gyvybę. Kovos tikslas – išsaugoti priešų gyvybę ir sąmonę, sunaikinant pastarojo autonomiją. Kitaip tariant, kovos tikslas – priešą padaryti vergu. Jei abu kovotojai pripažinimą vertina labiau už gyvybę, tuomet kova baigsis vieno iš jų mirtimi. Tokios kovos nugalėtojui pergalė neišvengiamai taptų beprasmė, nes jis negautų pripažinimo iš negyvo priešų. Savimonė atsiranda tik tada, kai abu kovotojai lieka gyvi. Tai nutinka, kai vieną iš kovotojų mirties akistatoje užvaldo gyvūniškas instinktas išsaugoti gyvybę ir jis pasiduoda, pripažindamas nugalėtoją ponu, o save jo vergu.

Homo sapiens tapimas žmogumi yra visiškai antinatūralaus proceso padarinys. Shadia Drury pastebi, kad Kojeve'o antropologijoje žmogus yra „nenatūralus ar net antinatūralus padaras *par excellence*. Kova yra žmogaus nenatūralumo įrodymas, nes ji neturi *biologinio tikslo*. Dėl šios priežasties ji yra didingiausia

žmogiška veikla, tikrai laisva veikla“ (Drury 1994: 20). Prancūzų filosofo interpretacijoje žmogus yra radikaliai „dvilypė“ būtybė – *Homo sapiens* rūšies atstovas, kurio žmogiškumas neatsiejamas nuo antinaturalumo, nuolatinio kovojimo su gamta ir savo paties „gamtiškumu“.

Dualistinė Kojevė'o antropologija

Kojevė'as nutolsta nuo Hegelio, plėtodamas savo antropologiją, kurią Stefanos Geroulanos vadina „negatyvia antropologija“ (Geroulanos 2010: 130–141), o Vincent'as Descombes'as apibūdina kaip „niekio humanizavimą“ (Descombes 1998: 9–16). Kaip suprasti šiuos keistai skambančius Hegelio interpretatoriaus antropologijos apibūdinimus? Jau buvo sakyta, kad šio autoriaus antropologijos pamatas – troškimo samprata. Geroulanos ir Descombes'o apibūdinimai tampa aiškesni prisiminus, kad troškimas prancūzų filosofo interpretacijoje yra „niekis“ – trūkumas ir stoka. Akivaizdu, kad žmogus nėra tik pasyviai trokštanti būtybė. Troškimai jį išjudina veikti ir patenkinti savo geismus. Kojevė'o žodžiais: „troškimas yra realizuojamas kaip veikla, neigianti duotybę, pati šio Aš esatis bus veikla [...] intencionalus tapsmas, sąmoninga evoliucija, sąmoningas ir laisvas progresas“ (Kojevė 1969: 5). Šioje citatoje būtina atkreipti dėmesį į laisvės sąvoką, kuri yra fundamental, siekiant suprasti Kojevė'o antropologiją. Pozityvi „negatyvios antropologijos“ prasmė turi būti siejama su nuostata, kad žmogus yra laisvas gyvūnas, kuris save kuria ir perkuria istoriniame procese.

Interpretuodamas Hegelį, Kojevė'as teigia, kad „žmogus be laisvės yra tik gyvūnas“ (Kojevė 1969: 111). Kaip turėtume suprasti laisvės sąvoką, skiriančią žmogų nuo gyvūno? Drury pastebi, kad Kojevė'o laisvės koncepcija yra svetima racionalistinei Hegelio laisvės sampratai. Jos teigimu, vokiečių filosofui „laisvė nėra arbitralumas ir nenuspėjamumas. Ji yra sąmoningas savivaržos įvedimas“ (Drury 1994: 63). Prancūzų filosofas teigia, kad laisvės sąvoka „arba neturi prasmės, arba yra *negatyvumas*, apie kurį kalba Hegelis [...] laisvė nėra pasirinkimas iš dviejų *duotybių*, laisvė yra duotybės *neigimas*“ (Kojevė 1969: 111). Rogerio Devlino nuomone, Kojevė'as laisvę aiškina remdamasis specifiskai žmogiško „troškimo troškimo“ idėja, tačiau prancūzų filosofo antropologijoje „pati laisvė negali būti paaiškinta, jai negalioja pakankamo pagrindo principas“ (Devlin 2004: 60). Laisvė yra Kojevė'o antropologijos pagrindas, tačiau jis negali paaiškinti, iš kur žino, kad žmogus yra laisvas (Kojevė 1969: 43). Jo nuomone, klystume manydami, kad laisva žmogaus veikla kyla iš žmogaus mąstymo. Priešingai, „mintis ir sąmonė kyla iš negatyvumo, kuris yra realizuojamas ir „apreiškia“ save (mąstymu savimonėje) kaip

laisva veikla“ (Kojeve 1969: 223). Laisvė yra žmogiškumo pamatas, tačiau ji negali būti paaiškinta.

Kojeve'ui žmogus yra dvilypė būtybė – gamtos dėsnių determinuota žinduolių rūšis, kurios žmogiškumas kyla iš savo gamtiškumo peržengimo. Autentiškai žmogiški [tai yra ne biologiniai – L. J.] troškimai generuoja laisvą žmogišką veiklą, kurioje atsiskleidžia žmogaus žmogiškumas. Kojeve'o dualistinėje antropologijoje žmogiškumas pasirodo kaip tapatus „antinatūralumui“ – iškilimui virš biologinių poreikių, ir net savo biologinių poreikių neigimui. Šią nuostatą patvirtina prancūzų filosofo pasirinkti „ryškiausi“ laisvos žmogiškos veiklos pavyzdžiai: rizikavimas gyvybe, siekiant susigrąžinti priešų pagrobtą vėliavą karo metu, troškimas gauti karinį apdovanojimą ar stoti į dvikovą, siekiant apginti įžeistą garbę. Laisvais veiksmais, kurie negali būti paaiškinti savisaugos instinktu ir biologiniais troškimais, žmogus realizuoja savo žmogiškumą (Kojeve 1969: 226–227). Šioje paradoksaliaje antropologijoje savižudybė yra aukščiausias laisvės – taigi ir žmogiškumo įrodymas (Drury 1994: 21). Kojeve'o dualistinė antropologija gali būti apibūdinta teze – „kuo nenatūraliau, tuo žmogiškiau“.

Istorija: ponų ir vergų susitaikymas

Sekdamas Hegeliu, Kojeve'as teigia, kad žmogaus egzistencija visada yra istoriška. Būti žmogumi, reiškia gyventi istorijoje (Kojeve 1969: 5–9; 26; 32; 238). Pastaroji prasideda pasibaigus kovai dėl pripažinimo. Jos pradžioje žmogus būtinai yra arba ponas, arba vergas. Pasibaigus kovai dėl pripažinimo, vergo ir pono dialektika lieka visą istorijos procesą varančia jėga. Laimėjęs kovą dėl pripažinimo, ponas atsiduria „egzistencinėje aklavietėje“ (Kojeve 1969: 46). Kovoje dėl pripažinimo jis rizikavo gyvybe, tačiau laimėjęs suvokia, kad vergo pripažinimas jam neturi vertės, o patenkinamas pripažinimas tegali būti abipusis vienas kitam lygių ponų pripažinimas. Tačiau toks pripažinimas neįmanomas, nes „poniška sąmonė“ visada renkasi mirtį, o ne vergiškai pripažįsta kitą savo ponu (Nichols 2007: 25). Ponišką egzistenciją sudaro mėgavimasis malonumais ir kruvinos kovos dėl „gryno prestižo“. Ši egzistencija yra „neproduktyvi“, jeigu egzistuoję vien poniškos sąmonės, neužgimtų specifiškai žmogiška istorinė tikrovė – vyktų nuolatinis *bellum omnium contra omnes*. Pono pergalė kovoje dėl pripažinimo pradeda istoriją, tačiau tikroji istorijos varomoji jėga yra vergas, kuris priverstas dirbti savo ponui, neturinčiam jokios priežasties keistis ir keisti pasaulį. Vergo situacija skiriasi nuo pono situacijos – jis negali būti patenkintas savo vergiškumu. Vergas priverstas dirbti ponui ir tai yra jo pranašumas, nes dirbdamas jis keičiasi, formuojasi ir auklėjasi. Kojeve'o

žodžiais, „darbas yra *Bildung* abiem šio žodžio prasmėmis“, dirbantis vergas ne tik keičia pasaulį, darydamas jį vis labiau pritaikytą žmogui, bet „humanizuoja ir auklėjasi“ (Kojève 1969: 52). Vergo nepasitenkinimas savo padėtimi yra visos žmogiškos pažangos šaltinis (Kojève 1969: 20–23).

Vergiška sąmonė istorijos raidoje reiškiasi įvairiausiomis formomis: vienuolis, šventikas, mokslininkas, intelektualas ir daugybe kitų. Kojève'as detaliau neaptaria šių konkrečių vergo sąmonės apraiškų, nes mano, kad jos yra išskleistos Hegelio *Dvasios fenomenologijoje*. Vergiškos sąmonės formų veikla yra pasaulio istoriją kurianti jėga. Vergo darbas yra pažangos šaltinis – „istorija yra dirbančio vergo istorija. [...] abstraktus mąstymas, mokslas, technika ir menai – visų šių dalykų šaltinis yra priverstinis vergo darbas“ (Kojève 1969: 20, 49). Kojève'o istorijos filosofijoje darbo sąvoka užima centrinę vietą. Hegelio interpretatoriaus „darbo“ supratimas yra itin platus – ši sąvoka apima beveik visą žmogišką veiklą. Priverstinis vergo darbas yra humanizuojanti jėga, nes dirbdamas ponui jis privalo „suvaldyti“ savo instinktus. Vergas „transformuoja daiktus ir transformuoja save: formuoja daiktus ir pasaulį transformuodamas save, lavindamas save“ (Kojève 1969: 25). Kojève'o teigimu, net religijos, menai ir ideologijos yra vergo darbo produktai (Kojève 1969: 32–33; 53; Kojève 1970: 33). Jo istorijos interpretacija susiveda į dvi sąvokas – kovą ir darbą (*Kampf und Arbeit*) (Kojève 1969: 48). Kadangi žmogus egzistuoja istoriškai, visi „prasmės klausimai“ neatsiejami nuo atsakymo į klausimą apie istorijos prasmę.

Kojève'o nuomone, istorija gali būti prasmingas procesas tik tuomet, jei ji turi tikslą ir pabaigą. Straipsnyje „Hegelis, Marxas ir krikščionybė“ jis pabrėžia, kad „istorijos pabaiga nėra tik iš *išorės primesta riba*, istorija, jeigu norite, yra neribota. Taip yra todėl, kad žmogus gali viską neigti ir nustoja neigti tik tuomet, kai daugiau to *nebenori*“ (Kojève 1970: 27). Tačiau prancūzų filosofas teigia, kad „istorija būtinai turi turėti pabaigą“ (Kojève 1970: 27). Hegelio interpretatoriui istorija yra procesas, kuris privalo baigtis gamtos užvaldymu, žmogaus sąmoningumo triumfu ir racionalių socialinių bei politinių santykių sukūrimu politinėje formoje, kurią jis vadina „Universalia homogenine valstybe“. Kojève'as mano, kad istorijos pabaigoje visi žmonės privalo tapti vienos pasaulinės valstybės piliečiais. „Homogeniškumas“ šiuo atveju reiškia, kad istorijos pabaigoje susiformavusi valstybė bus beklasė, jos piliečiai bus lygūs, nepriklausomai nuo rasės, lyties ir kitų skirtumų. Vis dėlto prancūzų filosofas pripažįsta, kad žmonija gali niekada nepasiekti „istorijos pabaigos“, o kol ši pabaiga nėra pasiekta, istorijos judėjimas lieka „laisvas, tai reiškia nenumatomas“ (Kojève 2007: 92). Baigęs Hegelio *Dvasios fenomenologijos* interpretaciją, Kojève'as nenustoja domėtis, ką istorijos pabaiga reikštų žmogaus žmogiškumui. Jo atsakymas į šį klausimą iš esmės skiriasi nuo Hegelio požiūrio.

Istorijos pabaiga ir žmogaus sugyvulėjimas

Skaitydami Kojeve'o samprotavimus apie istorijos pabaigą, privalome prisiminti, kad jis buvo filosofinis provokatorius. Dėl savo samprotavimų apie žmogaus likimą pasibaigus istorijai jis šiandien dažnai suprantamas kaip „postmodernus ironikas“ (Nichols 2007: 87; Drury 1994: 47). Tuo metu, kai prancūzų filosofas *Įvadą į Hegelio „Dvasios fenomenologijos“ skaitymą* papildė pastabomis apie istorijos pabaigą, jis savo straipsniuose ir paskaitose perspėdavo skaitytojus, kad jo mintis būtinai reikia priimti „cum grano salis“ (Kojeve 2001: 122; 1984: 23). Kojeve'o intelektualinės provokacijos nėra filosofškai nereikšmingi ironijos protrūkiai. Kleinbergas ir Nicholsas teisūs teigdami, kad šias provokacijas Hegelio interpretatorius suvokė kaip „propagandinę pedagogiką“². Ši pedagogika pagrįsta hiperbolėmis ir perdėjimais, kurių tikslas – priversti susimąstyti (Kleinberg 2005: 67; Nichols 2007: 86). Kojeve'o provokuojantys teiginiai apie post-istorinio žmogaus likimą yra nepriklausomi nuo jo Hegelio filosofijos interpretacijos.

Stanley Rosenas mano, kad spekuliuodamas apie istorijos pabaigą Kojeve'as iš filosofo tapo „pranašu“ (Rosen 1999: 240). Hegelio interpretatorius puikiai suprato, kad jo filosofinės spekuliacijos apie žmonijos likimą pasibaigus istorijai, geriausiu atveju, yra tik spėlionės. Jo spekuliacijų nereikia suprasti kaip integralios Hegelio filosofijos interpretacijos dalies. Prancūzų filosofas laikėsi pamatinės hėgeliškos nuostatos, kad „Minervos pelėda pradeda skraidyti temstant“. Nicholsas teisingai teigdamas, kad Kojeve'ui, kaip ir Hegeliui, filosofija visada yra retrospektyvi: tikras filosofas gali suprasti tik tai, kas jau yra įvykę. Tai reiškia, kad istorijos pabaiga gali būti filosofškai suprasta tik tada, kai istorija jau yra pasibaigusi³. Kojeve'o spekuliacijos apie istorijos pabaigą yra filosofinė provokacija, kurią turime skaityti su nemaža sauja druskos. Pagrindinė jo filosofinių prognozių vertė yra pedagoginė – jos skirtos šokiruoti skaitytoją ir priversti apmąstyti kai kuriuos pamatinius filosofijos klausimus.

1946 metais išleistame veikle *Įvadas į Hegelio „Dvasios fenomenologijos“ skaitymą* Kojeve'as pridėjo paaiškinimą apie žmogaus likimą pasibaigus istorijai: „Žmogaus išnykimas istorijos pabaigoje nėra kosminė katastrofa: gamtinis pasaulis išlieka tuo, kuo jis amžinai buvo. Tai nėra ir biologinė katastrofa: žmogus išlieka gyvūniškoje harmonijoje su gamta – duota būtimi. Išnyksta tik Žmogus tikrąją šio

² Straipsnyje „Imperatorius Julijonas ir jo rašymo menas“ („The Emperor Julian and His Art of Writing“, 1964 m.) Kojeve'as teigia, kad pedagogika yra neatskiriama nuo demagogijos (Kojeve 1964: 107).

³ Kojeve'as, provokuodamas skaitytojus, teigė 1948 metais supratęs, kad „hėgeliškoji-marksistinė“ istorijos pabaiga jau buvo įvykusi. Hegelio interpretatorius žaismingai paskelbė, kad istorija išties baigėsi su Jenos mūšiu 1806 metais (Kojeve 1969: 160–161).

žodžio prasme – veikla, neigianti duotybę [...], tai reiškia karų ir kruvinų revoliucijų išnykimą. Taip pat ir filosofijos išnykimą; žmogus daugiau iš esmės nebesikeičia, todėl nėra jokios priežasties keisti (teisingus) principus, kurie sudaro jo pasaulio ir savęs supratimo pagrindą. Visa kita gali būti išsaugota neribotą laiką: menas, meilė, žaidimai ir taip toliau, trumpai tariant, viskas, kas žmogų daro *laimingą*“ (Kojève 1969: 159). Pasak Kojève'o, istorijos pabaiga reiškia kruvinų konfliktų pabaigą ir gyvenimą materialiam pertekliuje. Prancūzų filosofas pripažino, kad ši istorijos pabaigos vizija yra Marxo minties apie šuolį į „laisvės viešpatiją“ pakartojimas. Tačiau, jo nuomone, šią „laisvės viešpatiją“ geriau už Marxą suprato Friedrichas Nietzsche, savo samprotavimuose apie „paskutinį žmogų“ (Kojève 1969: 84).

Galima teigti, kad ironiškai pabrėždamas, jog žmogus istorijos pabaigoje bus „*laimingas*“, Kojève'as skaitytojams pasufleruoja nuorodą į Nietzsche's „paskutinį žmogų“, kuris „išrado laimę ir akim tik mirksi“ (Nietzsche 1991: 28). Kojève'as užsimena, kad dėl „saugumo ir gerovės sugyvulėjęs“ post-istorinis žmogus gali priminti tai, ką jis įvardija kaip Nietzsche's „kinišką (*chinois*) piliečio idealą“ (Kojève 1992: 278). Hegelio interpretatorius skaitytojui nurodo *Linksmojo mokslo* I knygos 24 skirsnį, kuriame vokiečių filosofas rašo: „Kinija yra pavyzdys krašto, kur nepasitenkinimas apskritai ir gebėjimas daryti perversmus prieš daugelį šimtmečių išblėso; socialistai ir Europos valstybinių stabų tarnai su savo projektais, kaip gerinti ir garantuoti gyvenimą, galėtų ir Europoje nesunkiai įvesti kinų tvarką ir pasiekti jų laimę“ (Nietzsche 1995: 75). Kojève'o provokacija, kad žmogus egzistuoja tik istoriškai, o pasibaigus istorijai jam lemta sugrįžti į gyvuliškumą, yra artima Nietzsche's nuostatai, jog „gyvūnas gyvena *neistoriškai* – jis ištirpsta dabartyje“, o žmogus yra pasmerktas gyventi istoriškai (Nietzsche 1996: 43–47). Hegelio interpretatoriaus istorijos pabaigos vizija yra itin artima Nietzsche's mintims apie paskutinį žmogų (Drury 1994: 50–64; 79–87; Nichols 2007: 117–119).

1962 metais pasirodė antrasis *Įvado į Hegelio „Dvasios fenomenologijos“ skaitymą* leidimas, kuriame Kojève'as padarė tik vieną svarbų pataisymą – ilgoje nuorodoje jis kritikuoja ir keičia savo ankstesnį požiūrį į post-istorinio žmogaus likimą (Nichols 2007: 83). Jis mano, kad jo ankstesnės išvados buvo nenuoseklios ir nepagrįstos, nes pripažinęs, kad žmogus tikrąja šio žodžio prasme išnyks ir liks tik žmogus kaip gyvūnas, jis nepagrįstai teigė, kad „menai, meilė ir žaidimai gali būti išsaugoti neribotam laikui“. Kojève'as 1962 metais radikalizavo savo požiūrį, ir tarė paskutinį žodį šiuo klausimu: „jei žmogus vėl taps gyvūnu, jo menai, jo meilės ir jo žaidimai taip pat turės vėl tapti visiškai „natūraliais“. Taigi, turime pripažinti, kad pasibaigus istorijai, žmonės konstruos savo rūmus ir meno kūrinius, taip, kaip paukščiai stato savo lizdus, o vorai verpia savo voratinklius, atlikinės muzikinius koncertus taip, kaip tai daro varlės ir cikados, ir mėgausis meile, kaip tai daro

suaugę žvėrys. Tačiau negalima teigti, kad tai „padaro žmones *laimingus*“. Turime pripažinti, kad post-istoriniai *Homo sapiens* rūšies gyvūnai (kurie visiškai saugiai gyvens pertekliuje) bus *patenkinti* savo meniškėmis, erotinėmis ir žaismingomis veiklomis“ (Kojève 1969: 159). Kojève'o aprašytas šuolis į „laisvės viešpatiją“ yra žmogaus šuolis atgal į gyvūnijos karalystę, kurioje žmogus nustoja būti „laisvu gyvūnu“. Vis dėlto prancūzų filosofas negali paaiškinti žmogaus laisvės „išnykimo“ proceso. Kokias problemas mus verčia permąstyti provokuojantys Kojève'o pasisakymai apie žmogaus likimą pasibaigus istorijai⁴?

Prancūzų filosofo pateiktoje istorijos pabaigos vizijoje provokuojančios hiperbolės ir perdėjimai išryškina ir užaštrina įtampą tarp žmogaus kaip laisvo gyvūno ir žmogaus kaip racionalaus gyvūno sampratų. Hegeliui istorija yra harmoningas proto ir laisvės triumfas. Kojève'as stipriai suproblemina šį Hegelio įsitikinimą. Prancūzų filosofo interpretacijoje svarbiausia žmogų nuo gyvūnų skirianti savybė yra jo laisvė, tačiau jo laisvės samprata yra visiškai svetima hėgeliškai „racionalizuotai laisvei“. Kojève'as yra ištikimas savo mokytojui, istoriją suprasdamas kaip proto triumfą, tačiau jo laisvės samprata neleidžia kalbėti apie kokį nors progresuojantį žmogaus laisvėjimą. Priešingai, prancūzų filosofas verčia mus susimąstyti, ar proto triumfas gali taip „denatūralizuoti“ žmogų, kad jis nustotų buvęs laisvu gyvūnu ir taptų tik *Homo sapiens* rūšies atstovu, grynai gamtine būtybe. Žaismingos Kojève'o provokacijos verčia apmąstyti problemišką žmogaus dvilypumą – nuolatinę įtampą tarp proto ir laisvės. Šiandien dauguma Vakarų valstybių piliečių ir politikų tiki istorijos pažanga, kurią patys to dažnai nežinodami suvokia „hėgeliškai“ – kaip harmoningą proto ir laisvės triumfą. Kojève'as verčia susimąstyti apie šį neproblemiškai priimamą, tačiau iš tikrųjų itin problemišką požiūrį. Jis verčia susimąstyti, ar „proto“ triumfas istorijoje nevyksta žmogaus laisvės sąskaita.

Kojève'o provokacijos verčia permąstyti pačias fundamentaliausias šiuolaikinio žmogaus mintis apie istoriją, o tai reiškia ir pamatines Hegelio istorijos filosofijos prielaidas. Leo Straussas pastebėjo, kad jo bičiulis ir filosofinis oponentas nekritiškai rėmėsi prielaida, kad istorija yra vienkartinis ir „nepakartojamas“ procesas (Gourevitch, Roth 2000: 237). Prancūzų filosofas neneigė, kad modernus istorijos, kaip vienintelio ir nepakartojamo proceso, supratimas gali būti tik vienas iš daugelio moderniosios filosofijos ir mokslo prietarų. Jis pripažino, kad pastangos ieškoti atsakymų į pamatinius žmogaus klausimus „istorijoje“ gali būti klaidin-

⁴ Shadia Drury pastebi, kad Kojève'o mokinio ir bičiulio Georges'o Bataille'aus filosofines pažiūras galime suprasti kaip reakciją į Hegelio interpretatoriaus mintis apie istorijos pabaigą ir žmogaus sugyvuojimą (Drury 1994: 103–123). Tyrinėtoja pagrįstai teigia, jog „Bataille'us matė pasaulį pro Kojève'o akinius“ (Drury 1994: 103). Vis dėlto Hegelio interpretatoriaus mokinio filosofinis projektas yra pažymėtas siekio kovoti prieš paskutinio žmogaus viešpatiją, iš naujo „užkerėti pasaulį“, pažadinti „*révolte créatrice*“.

gos. Laiške Straussui jis rašė: „jei yra kažkas tokio kaip „žmogaus prigimtis“, tuomet tu esi dėl visko teisus. [...] Filosofijos užduotis yra fundamentalios „žmogaus prigimtys“ problemos sprendimas“ (Gourevitch, Roth 2000: 261–262). Kojève'o Hegelio interpretacija verčia iš naujo apmąstyti žmogaus žmogiškumo klausimą. Nekritiškai priimdami jo istorijos pabaigos viziją ar ginčydamiesi tik dėl antraeilės šios provokacijos aspektų, darytume didelę klaidą. Jo užaštrintas konfliktas tarp žmogaus laisvės ir proto yra iššūkis Hegelio ir daugybei kitų optimistinių istorijos filosofijų. Kojève'as verčia permąstyti dogma virtusį įsitikinimą, kad atsakymų į svarbiausius žmogiškus klausimus būtinai turime ieškoti „istorijoje“. Prancūzų filosofas pabrėžia, kad pamatinė filosofijos užduotis yra mėginimas suprasti žmogaus prigimtį. Istorijos problema pasirodo kaip antraeilė, kylanti iš fundamentalios žmogaus prigimtys problemos.

Gauta 2016 09 30
Priimta 2016 10 25

Literatūra

- Bloom, A. 1990. *Giants and Dwarfs: Essays, 1960–1990*. New York: Simon and Schuster.
- Descombes, V. 1998. *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devlin, F. R. 2004. *Alexandre Kojève and the Outcome of Modern Thought*. Lanham: University Press of America.
- Drury, Sh. 1994. *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. New York: St. Martin's Press.
- Geroulanos, S. 2010. *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Gourevitch, V., Roth, M. (eds.). 2000. *On Tyranny: Revised and Expanded Edition, Including the Strauss – Kojève Correspondence*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kleinberg, E. 2005. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kojève, A. 1964. "The Emperor Julian and His Art of Writing", in Joseph Cropsey (ed.). *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York: Basic Books.
- Kojève, A. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kojève, A. 1984. "The Christian Origin of Modern Science", *The St. John's Review*, Vol. 35, p. 22–26.
- Kojève, A. 2001. "Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, "Colonialism from a European Perspective", in Erik de Vries (ed.). *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 21, p. 91–128.
- Kojève, A. 2007. *Outline of a Phenomenology of Right*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nichols, J. H., 2007. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nietzsche, F. 1991. „Štai taip Zaratustra kalbėjo“, vertė Alfonsas Tekorius, in *Frydrichas Nyčė. Rinktiniai raštai* (sud. Antanas Rybelis). Vilnius: Mintis.

- Nietzsche, F. 1995. *Linksmasis mokslas*, vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. 1996. „Apie istorijos žalą ir naudingumą“, vertė Tomas Sodeika, in Vytautas Berenis (sud.). *Kultūra ir istorija*. Vilnius: Gervėlė.
- Rosen, S. 1999. „Kojève“, *A Companion to Continental Philosophy* (ed. by Simon Critchley and William R. Schroeder). Bodmin, Cornwall: Blackwell Publishers.

Linas Jokubaitis

ALEXANDRE KOJEVE'S PHILOSOPHICAL EVOLUTION: FROM HEGELIANISM TO NATURALISM

Summary

The article examines the fundamental premises of Alexandre Kojève's interpretation of Hegel's philosophy, the source of his views on the genesis of humanity and history. The paper is focused on the French philosopher's attempt to explain how *Homo sapiens* becomes a human being. This explanation can only be understood within the framework of his dualistic anthropology, which is reconstructed in the article. Kojève's philosophy of history is discussed only in so far as it helps to understand his anthropology. The article reveals the paradoxes of Kojève's dualistic anthropology. According to his provocative assertions, at the end of history human beings will return to the state of animality. Kojève left us with only short fragmentary assertions about the idea of the end of history, however, today he is most widely known for this provocative idea.

KEYWORDS: human being, animality, freedom, struggle for recognition, anthropology, end of history.

Danutė Bacevičiūtė

ALPHONSO LINGIS: ATSAKOMYBĖS RIBOS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje nagrinėjama lietuvių kilmės amerikiečių fenomenologo Alphonso Lingio atsakomybės samprata. Parodoma, kad atsakomybę Lingis svarsto dviem aspektais: 1) kritikuodamas racionalaus, laisvo (ir todėl pakaltinamo) subjekto atsakomybę, besiremiančią žmogiškumo ir gyvūniškumo priešprieša; 2) plėtodamas atsakomybę, suvokiamą kaip atsakas į iš aplinkos ateinančius imperatyvus. Pastaruoju atveju atsakomybė pasirodo ne kaip autonomiško subjekto galia, o kaip kito kančios, tam tikros būtinybės ar svarbos išprovokuota atsakomybė, kuri remiasi ne žmogiškumo ir gyvūniškumo priešprieša, o veikiau savotišku bendrumu, besisteigiančiu jautraus kūno pagrindu. Pirmoje straipsnio dalyje argumentuojama, kad subjekto autonomija ir radikalia kito kitybe grindžiamas atsakomybės sampratas Lingis kritikuoja dėl jų abstrahavimosi nuo konkrečios pasauliškos patirties. Taip pat teigiama, jog Lingio pasiūlytoje atsakomybės kaip taktiško atsako sampratoje mūsų kūniškas jautrumas daro mus potencialiai atsakingus kiekvienoje situacijoje, tačiau turime atliepti atpažindami imperatyvą, kurio reikalauja būtent ši konkreti situacija. Antroje straipsnio dalyje aptariamas žmogaus ir gyvūno skirtumas bei žmogaus gyvūniškumo samprata Immanuelio Kanto ir Lingio etikoje. Teigiama, kad aprašydamas subjektyvybės (*pats*) steigtį ne refleksijos pagrindu, o kaip aistros suintensyvinimą bei atskleidamas animalinio proto gyvybingumą Lingis mėgina trinti žmogiškumo ir gyvūniškumo skirtį, sykiu įkvėpdamas mus mąstymui, kuriam svetimas eskapizmas.

RAKTAŽODŽIAI : atsakomybė, jautrus kūnas, žmogaus gyvūniškumas, Alphonso Lingis.

Įvadas

Iš teisės sferos kildinama atsakomybės sąvoka lėmė, kad atsakomybę dažniausiai suprantame kaip veiksmo priskyrimą jo autoriui, dėl kurio šis gali būti pakaltinamas jam pateikiant sąskaitą. Teisinės atsakomybės sampratoje esantis ryšys tarp veiksmo autoriaus ir jo pakaltinamumo nėra vien išorinis (primestas įstatymo), bet numato ir subjekto, kaip autonomiškai veikiančio ir savąjį veikimą reflektuojančio veikėjo, įsisteigimą. Kaip rašo Jacques'as Derrida, komentuoamas Immanuelio Kanto išgrynintą modernaus subjekto sampratą, „kaltoji pusė, kaip asmuo ir protingas subjektas, turėtų, pasak Kanto, suprasti, pritarti, netgi reikalauti sau bausmės“ (Derrida, Roudinesco 2004: 152). Taigi, kaip sąmoningas ir laisvas subjektas, pripažįstu, kad atlikau šį veiksmą, todėl esu už jį atsakingas ir pakaltinamas.

Atrodo, kad individualaus, racionalaus subjekto atskaitingumas už savo veiksmus sudaro atsakomybės sąvokos (ne tik teisinės, bet ir filosofinės) branduolį. Tačiau, ar nėra taip, kad atsakomybėje esama matmens, siekiančio toliau, nei refleksijos būdu įgyjamas individualios atsakomybės įsisąmoninimas; matmens, išplečiančio atsakomybės lauką ir padarančio mus atsakingus už tai, kas yra¹. Šio atsakomybės išsiplėtimo priežastys gali būti labai įvairios: pvz., archajinėse visuomenėse, neturinčiose stiprių teisinių institutų, kur kas svarbesnis yra ne individualios, o bendruomeninės atsakomybės lygmuo, todėl sąmoningai ignoruojamas ryšys tarp veiksmo autoriaus ir bausmės², šiuolaikinėje visuomenėje atsakomybės lauko išsiplėtimą lemia veiksmo subjekto virtimas kolektyviniu – technikos įtarpintas mūsų veikimas tampa globaliu, paveikiančiu ne tik atskiros bendruomenės, bet ir žmonijos, visos ekosistemos būvį, todėl esame už visa tai atsakingi.

Šiame straipsnyje norėtume susitelkti ne į minėtas atsakomybės išsiplėtimo priežastis, kurias galime suprasti ir racionaliai paaiškinti, bet į atsakomybės dėmenį, susijusį su pačia atsakomybės kaip *atsako* (*response*, *Antwort*) samprata, norėtume išryškinti plotmę, kurioje gimsta taip suprantama atsakomybė. Šį dėmenį suvokiame kaip atsakomybės sąlygas apibrėžiantį transcendentalinį lygmenį, alternatyvų prieš tai aptartai protingo subjekto laisvei ir autonomijai. Minėtasis dėmuo lokalizuojamas kūniško jautrumo plotmėje ir lemia atsakomybę kaip neabejingumą kitam. Straipsnyje pasirinkta fenomenologinė prieiga prie atsakomybės analizės

¹ Apie atsakomybės išsiplėtimą šiuolaikiniame filosofiniame ir teisiniame diskurse žr. Bacevičiūtė 2013a: 214–241; Bacevičiūtė 2013b: 21–34.

² Prancūzų antropologas ir filosofas René Girard'as mini australų kilmės amerikiečių antropologo Roberto Lowie aprašytą čiukčių pavyzdį, kai šie, užuot nubaudę tiesioginį veiksmo kaltininką, baudžia kitą niekuo dėtą savo giminės narį. Girard'o manymu, tai nereiškia, kad čiukčiai neskiria, kur esama kaltojo. Veikiau, tik žinodami kaltąjį, jie apsieina be jo, mat problema, kurią sprendžia pirmą kartą visuomenė, – pavojus eskaluoti kerštą, pavojus bendruomenei užsikrėsti smurtu (Girard 1977: 25).

skatina aprašyti konkrečią atsakomybės patirtį, neapsiribojant vien šių dviejų idealizuotų tipų – protingo, laisvo subjekto atsakomybės ir atsakomybės kaip jautrumo kitam – išskyrimu. Tikimės, jog tam pasitarnaus lietuvių kilmės amerikiečių fenomenologo Alphonso Lingio atsakomybės tyrinėjimų analizė.

Lingio apmąstymuose atsakomybės tema pasirodo gana paradoksaliu būdu: atsakomybės laukas sykiu ir labai išplečiamas, įtraukiant į jį ne tik tarpžmogiškąjį santykį, santykį su gyvūnais, bet ir santykį su visa mus supančia aplinka, ir susiaurinamas – sutapatinant jį su visiškai diskrečiu, vienatiniu santykiu. Pastarąjį dešimtmetį besiformuojantis Lingio filosofijos tyrinėjimų korpusas leistų kelti hipotezę, jog šis vienu metu vykstantis atsakomybės lauko išplėtimas ir susiaurinimas susijęs ne tik su bendra šiuolaikinio filosofinio diskurso tendencija (plg. Jacques'o Derrida svarstymus atsakomybės tema (Derrida 2008)), bet ir su Lingio mąstymo specifika, susiformavusia derinant Emmanuelio Levino tekstų skaitytojams pažįstamą kitybės mąstymą ir gyvenamo kūno fenomenologiją, kurią plėtojo Maurice'as Merleau-Ponty. Lingio filosofijos tyrinėtojas Tomas Sparrow mato Lingio filosofiją tarpstant tarp (ar anapus?) dviejų sąvokų – kitybės ir gyvenamo kūno (Sparrow 2007: 99). Gyvenamo kūno sąvoka sudaro galimybę mūsų egzistenciją pasaulyje suvokti esant daugiariopais ryšiais susietą su visa mus supančia aplinka, o kitybės sąvoka neleidžia šių ryšių universalizuoti, paverčia juos individualizuotu, nesubendrinamu santykiu. Pritardami šiai Sparrow minčiai, straipsnyje vis dėlto nemėginame išsamiai aptarti Lingio santykio su Levino ir Merleau-Ponty filosofija, veikiau nurodysime į jį tik tiek, kiek jis leidžia suprasti kūniškuoju jautrumu grindžiamą atsakomybės sampratą, o kai kur, siekdami didesnio kontrasto, bent fragmentiškai pasitelksime dar ir Kanto poziciją.

Atsakomybę Lingis svarsto dviem registrais: 1) kritikuodamas racionalaus, laisvo (ir todėl pakaltinamo) subjekto atsakomybę, besiremiančią žmogiškumo ir gyvūniškumo priešprieša; 2) plėtodamas atsakomybę, suvokiamą kaip atsakas į iš aplinkos ateinančius imperatyvus. Pastaruoju atveju atsakomybė pasirodo ne kaip autonomiško subjekto galia, o kaip kito kančios, tam tikros būtinybės ar svarbos išprovokuota atsakomybė, kuri remiasi ne žmogiškumo ir gyvūniškumo priešprieša, o veikiau savotišku bendrumu, besisteigiančiu jautraus kūno pagrindu.

Autonomiškas subjektas vs jautrus kūnas

Paanalizuokime išsamiau Lingio svarstymus atsakomybės tema, pradėdami nuo subjekto autonomija grindžiamos atsakomybės sampratos kritikos. Pasak Lingio, „[a]tsakomybė neapsiriboja tuo, ką apgalvotai pradėjome ir kas trunka tiek, kiek

patys valdome savo sumanymą; atsakomybė nėra autorystė“ (Lingis 1998: 139). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad taip teigdamas Lingis išjudina tradiciškai suprantamos atsakomybės pamatus, mat siekia parodyti, kad atsakomybė prasideda ne nuo mano laisvo apsisprendimo ir veiksmo, kurio autorystę prisiimu, o gerokai anksčiau ir siekia kur kas toliau. Komentuodamas šią mintį Lingis pateikia atsakomybės už savo vaiką pavyzdį: „Būti atsakingam už savo vaiką – tai savo jėgomis atsakyti už ydas, kurių neįsiekijome laukdamiesi vaiko, kurios radosi dėl kitų įsteigtų vaistų kompanijų veikimo ir dėl genetinių mutacijų, paveldėtų iš seniai mirusių protėvių. Būti atsakingam už savo vaiką – tai atsakyti už to vaiko gerovę, kai mūsų jau čia nebebus“ (Lingis 1998: 139). Šių tėvų atsakomybės už vaiką pavyzdį galime laikyti archetipiniu pirmiausia dėl to, kad juo įtvirtinama atsakomybė ne kaip abipusiškas autonomiškų subjektų santykis, kai abu atsako už savo veiksmus, bet kaip asimetriškas santykis, kai vienas šio santykio narių išplečia savo atsakomybės ribas dėl antrojo pažeidžiamumo. Be to, šis atsakomybės santykis steigiasi ne siaurai suprantamoje politinėje ar teisinėje sferoje, o tarpinėje – socialumo ir gamtiškumo sankirtos sferoje³ (atsakomybė už vaiko vystymąsi, už tai, kas jam nutiko dėl vaistų poveikio ar genetinių mutacijų). Lingis nenori izoliuoti politinio-teisinio-socialinio atsakomybės lygmens net tada, kai jo aprašomame asimetriškame atsakomybės santykyje yra akivaizdžiai įsispaudęs pasiturinčio vakariečio santykio su vargingais nepasiturinčių šalių gyventojais pėdsakas. Štai keletas Lingio tekstų fragmentų:

Pasisamdėme šerpų jaunuolį į savo ekspediciją. Pripažinti jį – tai prisiimti už jį atsakomybę, atsidurti situacijoje, kai būsime valdomi jo fizinio išsekimo ir netgi jo neatsakingumo (Lingis 1998: 139).

Vaikinas sėdėjo greta tavęs ir ničnieko tau nesakė. Tikrai savo bejausmiu veidu, savo plikomis rankomis, savo drabužiais, apavu jis buvo tau atsivėręs. Jis matė tavo amerikonišką automobilį, atokiai laukiantį medžių pavėsyje, – tu buvai vienas iš tų, kurių turtai ir imperinė politika per šešerius samdinių karo metus kulkomis ir minomis čia sunaikino 40 027 jo tautos žmones, iš jų 2038 moteris, 1996 vaikus, 52 gydytojus, 176 mokytojus. Taip buvo rašoma tavo laikraštyje, kurį jis skaitė (Lingis 1997: 41).

Abiejuose cituotuose fragmentuose kalbama apie asimetrišką atsakomybę. Pirmuoju atveju keliautojo atsakomybė samdant nepatyrusį vedlį reiškia sąmoningą savęs išstatymą ekspedicijos pavojams, kurių galbūt nepajėgsi suvaldyti, antruoju – akistatoje su Nikaragvos pasieniečiu jaučiama atsakomybė už savo šalies

³ Šiuo aspektu Lingio pozicija yra artima Hanso Jonaso požiūriui, mat jie abu kalba apie privalejimą ar imperatyvumą, taigi ir atsakomybę, kylančius iš paties buvimo (plg. Jonas 1984: 79–135).

politinį veikimą. Čia kyla keletas klausimų. Kokia atsakomybės ištakų fiksavimo prasmė jautraus kūno lygmenyje, arba, kitaip sakant, ko stokoja tradiciškai suprantama, subjekto autonomija grindžiama atsakomybė? Kitas klausimas – kokio pobūdžio yra Lingio siūloma atsakomybės santykio asimetrija ir kuo ji skiriasi nuo leviniškojo atsakomybės santykio – santykio su kito „veidu“ – asimetrijos?

Atsakydami į pirmąjį klausimą, turime pripažinti, kad atsakomybė Lingiui neatsiejama nuo konkrečioje situacijoje išskylančio reikalavimo, kuris nėra niekaip artikuliuotas, bet vis tiek atpažįstamas, suprantamas kaip, pavyzdžiui, būtinybė suteikti šansą jaunajam šerpiui, ar reikalavimas, „išskaitomas“ Nikaragvos pasieniečio veide ir jo rankose: „Jo veido oda nebuvo judri, trūkčiojanti, kaip žurnalistų ar vedamųjų rašytojų, bet nelyg gyvulio, – nugairinta vaikystės, žinoma, praleistos besiplūkiant kavos, medvilnės arba cukraus plantacijose [...]. Jo veidas ir rankos buvo šiurkštūs ir randuoti nuo karštos saulės ir žvarbių nakties vėjų, dygių atvašynų ir snaiperių kulų, – kulų, už kurias sumokėta Vašingtone ar Saudo Arabijoje [...]“ (Lingis 1997: 40). Atsakomybės kaip atsako išsaknijimą tarpkūniškumo, t. y. jautraus kūniško santykio, plotmėje Lingis priešpriešina abstrahavimui ar neutralizavimui, atsiribojimui nuo dinamiškų, daugialypių kūniškų santykių, kurio neišvengiamai griebiasi individo atsakomybės ribas ir jo tapatybę formuojantis racionalus politinis-teisinis diskursas. Kaip teigia Lingis, „[p]iliečiai nepasilenkia vienas prie kito, nesusipina, neglamonėja ir neuosto vienas kito kūnų, jausdami viduje pulsuojančias sroves, kaskadas ir užutėkius; jie susiduria su tuščiomis veidų sienomis, uždengiančiomis galvas“ (Lingis 2002b: 50). Tačiau ar abstrahavimo(si) nuo konkrečios situacijos veiksmas yra kliūtis, o gal priešingai – jis yra būtinas atsakomybės steigimuisi? Prisiimdama atsakomybę už tai, ką dariau ar sakiau pernai, vakar ar prieš penkias minutes, nepaisau pakitusios situacijos, sąmoningai ją ignoruju, taip įtvirtindama atsakomybės subjekto – *aš* – autonomiją kaip „transcendentą imanencijoje“, arba laisvės principą priklausomybės šerdyje. Abstrakti yra ir Levino filosofijoje skelbiamo *kito* „veido“, jo „reikšmės be konteksto“, reiškiančios visada tą patį „nežudyk“ (Levinas 1994: 86), manifestacija, neįgyjanti pasauliško fenomenalumo atsakomybės santykyje. Tiek *aš*, tiek *kito* abstrahavimas(sis) reiškia fenomenalumo trūkį, distancijos įgijimą ir besąlygiško imperatyvumo įtvirtinimą. Galbūt šiame abstrahavimo(si) judesyje galima įžvelgti ir atsakomybę prisiimančios egzistencijos tragizmą ar resignaciją, kai tampa akivaizdu, kad realybė tave pranoksta, o abstrahavimo(si) būdu įtvirtintas atsakomybės imperatyvumas negali būti nei panaikintas, nei įgyvendintas. Tačiau, Lingio manymu, abstrahavimas(is) nuo situacijos formuoja tik tuščią, gyvybės stokojantį kevalą, o ne gyvą atsakomybės santykį. Vis dėlto išlieka klausimas, ar ir kaip yra įmanomas imperatyvumas be minėto abstrahavimo ar transcendavimo judesio.

Pereinant prie Lingio santykio su Levino aprašyta asimetriška atsakomybe kito „veido“ akistatoje, reikia nepamiršti, kad Levino mąstyme „veido“ abstraktumas yra neatsiejamas nuo pažeidžiamumo patirties, o Lingis, regis, siekia juos atskirti kaip tarpusavyje nesuderinamus. Antrindamas Gilles’iui Deleuze’ui ir Félixui Guattari (Deleuze, Guattari 1987: 180–181), Lingis perinterpretuoja „veidą“ diktatoriškos, despotiškos atsakomybės terminais: „Despotas užsidengė galvą tuščiu ekranu – veidu. Šiame tuščiame ekrane ženklai įgauna formą. Dviprasmiški minios juokai ir nešvankūs grabaliojimai atsimuša į jo veidą kaip į tuščią sieną. [...] Veidas yra laukas, kuris vienas išraiškos formas ir sąsajas prisiima, o kitas neutralizuoja“ (Lingis 2002b: 46–47). Todėl, Lingio teigimu, jautraus kūno atsakomybė turi įveikti abstrahavimo(si) pagimdytą veido diktatą: „Po veidu – ženklams skirtu paviršiumi – matome odą su visu jos kūniškumu ir pažeidžiamumu. Iš spazmų, raukšlių, odos žaizdų pajuntame žmogų kankinantį alkį, troškulį, šaltį, karštį, baimę ar neviltį. [...] Ištiesiame rankas norėdami suimti jo rankas, ir prisilietimas virsta taktiškumu bei švelnumu“ (Lingis 2002b: 54).

Būtent gyvybingumas, „gyvenimo animališkumas“ meta iššūkį minėtai „despotiškai“ atsakomybei: „Mūsų impulsams ir aistroms sugrįžta animalinis neatsakingumas“ (Lingis 2002b: 42); „[i]š po drabužių kiauto visa viduje glūdėjusi gyvūnija ima migruoti į veidą, vienintelį atvirą paviršių, idant sujungtų su gyvūnais išorėje“ (Lingis 2002b: 53). Tačiau ne vien tai. Lingis nesitenkina įprasta žmogiško subjekto atsakomybės ir gyvūniško neatsakingumo priešprieša. Gyvybingumas, gyvenimo džiaugsmas jam yra pozityvus fenomenas, leidžiantis steigti atsakomybei kaip *atsakui* plačiąja prasme:

Iš tiesų mūsų kūnai, kaip ir žuvų skraiduolių, kolibrių ar zebūrų kūnai generuoja energiją, perteklinę energiją, pranokstančią jų poreikių ir reikmių patenkinimą. [...] Mūsų oda pažeidžiama ir vibruojanti, visur jautri, atvira ir sveikinanti pasaulį. [...] Tas, kurį susitinkame jo gyvenimo džiaugsmu, spinduliuoja šį džiaugsmą, kurį tuojau pat pajuntame savyje. Šis džiaugsmas reikalauja atsako (Lingis 2009: 165).

Labai dažnai kartodamas, kad jam labiausiai rūpi pozityvūs fenomenai, Lingis ir šiuo atveju siekia suformuoti pozityvią, ne kaltės ir bausmės įsisąmoninimu, o jautraus kūno rezonavimu, jo atsiliepimu į jį supančią aplinką grindžiamą atsakomybės sampratą. Prislėgti egzistencijos naštos ir vienas kito kaltinimų, sustingdyti begalinio atsakomybės reikalavimo, negalime veikti. Įkalinanti, kaltės persmelkta atsakomybė negali išvesti iš izoliacijos ir tapti tikroju mūsų veikimo pagrindu. Atsakomybė kaip atsakas, priešingai, yra grindžiama fenomenologiniu įsiziūrėjimu į situaciją, jautrumu jai. Pasak Lingio,

Matyti, kas yra dalykas pats savaime – tai matyti, ko jis reikalauja. Mūsų veikimas mobilizuotas suvokimo kažko, kas turi būti suvokiama, pataisyta, išgelbėta ar papildyta: mūsų gyvenimų, to, kas svarbu mūsų gyvenimuose ir kas svarbu savaime. Svarba, kurią atpažįstame asmenyje, gyvūne, inertiškame objekte ar meno kūrinyje, kreipia mūsų veikimą, uždraudžia tam tikrus veiksmus, galbūt primeta neveikimą (Lingis 2007b: 34).

Tokį atsaką Lingis vadina atsakomybe, mat jis gimsta kaip atsiliepimas į suvokiamą *imperatyvą*, o ne kaip juslinis suvokimas ar mechanistiniu determinizmu grindžiamas organizmo atsakas į patirtą stimulą. Tačiau kokio pobūdžio yra šis imperatyvas, kaip jis randasi? Tai imperatyvumas jautraus gyvenamo kūno lygmenyje, kai atliepiame į situaciją, o ne redukuojame ją į pažintinius turinius. Pasak Wolfgango W. Fuchso, „Lingis veikiau nori parodyti, kad žmonių sąveika su savo aplinka turi būti suprantama kaip *atsakas* į nurodymus, kylančius iš aplinkos, ir nėra nei reakcijos (kaip stimulo–atsako determinizme), nei vien intenciniai ir teleologiniai aktai (kaip įprastame fenomenologiniame mokyme apie suvokimą), nes pastarieji pripažįsta tik vieną suvokinių rūši, daiktus, fone išryškėjančias figūras“ (Fuchs 2003: 29). Taigi gyvenamo kūno patirtyje ne tik yra betarpiškai suvokiamas prasminis visetas, t. y. „spontaniška atskirų dalių sąranga“ (Merleau-Ponty 1945: 70; Merleau-Ponty 2007: 144), bet ir juntamas imperatyvas, o tai jau numato tam tikrą sąmonės sruvimo horizontalinės struktūros pertrūkį, kurį suponuoja pažeidžiamumo patirtis⁴. Taip imperatyvui, transcenduojančiam konkrečią situaciją, priešpriešinamas savotiškas imanentizuotas imperatyvas, kurį kaip tik ir liudija kūniško jautrumo patirtis.

Atsakomybė kaip atsakas visada situatyvi, ji neturi bendros formulės ar veikimo schemos. Atsakingas veikimas Lingiui reiškia pavienį, diskretų *taktu* pagrįstą veiksmą. Taktiškas veiksmas negali vadovautis tik bendrų principų išmanymu ar turimais įgūdžiais, jis reikalauja *jautrumo situacijai*, t. y. reikalauja surasti tinkamą

⁴ Lingis nemėgina šio pertrūkio specialiai įtvirtinti suvokimo struktūros lygmenyje (Levinas tam skyrė gerokai daugiau dėmesio, kalbėdamas apie pirminį išpūdį be retencijos ir protencijos). Nors Lingio svarstymuose ir juntamas leviniškasis pėdsakas, jo argumentacija visada „empirinė“ – tai dar vienas patirties aprašymas, turintis pademonstruoti, kad svarba, būtinumas, taigi ir imperatyvumas, patiriami pačioje situacijoje, neapeliuojant į transcendenciją. Situacija gali pranokti, versti rezignuoti, bet nuo jos konkretumo neatsiskiria. Viename interviu Lingis mini savo pirmąją kelionę į Indiją, kai Kolkatą (buv. Kalkutą), pliaupiant musoniniam lietui, buvo užplūdusios pabėgėlių iš Bangladešo minios. Lingis sako, kad dėl savo baltos odos jis iš karto buvo pastebėtas ir apspistas moterų, prie krūtinės spaudžiančių išsekusius vaikus. Grįžęs į viešbutį, jis visą naktį praleido drebėdamas iš siaubo. Net ir po kelių savaičių, kai draugas jam pasakojo apie pabėgėlių padėtį Indijoje, jį vėl užplūdo verksmas. Tą traumuojančią patirtį, kurią mąstymas atsisakė priimti, Lingis vadina kalte (Mary Zournazi 2003: 84–85). Vis dėlto šios situacijos aprašymas neskatina Lingio prisiminti Levino kartotą Dostojevskio frazę „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“ (Levinas 1994: 102). Lingis nebando suabsoliutinti šios situacijos ir kalbėti apie beribę atsakomybę. Priešingai, galima manyti, kad rauda ir buvo jo atsakas į minėtą situaciją.

prisilietimą, tinkamus žodžius, tinkamą toną ar netgi būtinybę tinkamai patylėti. Kaip rašo Lingis, „[i] mane atsigręžusiosios kančia, kančia matoma jos išbalusiame sielvartingame veide gali ir nebūti kančia dėl jos pačios alkio ir troškulio, o kančia dėl jos globojamų gyvūnų, gaištančių dėl sausros, ar dėl sakalų keleivių apnuodytoje padangėje, sielvartas dėl griūvančios šventyklos ar dėl jūros paukščių lizdų, kuriuos sugriovė potvynio banga, sielvartavimas dėl ledynų, tirpstančių dėl klimato poveikio, kai anglies dvideginio sluoksnis akumuluoja žemės kaitrą“ (Levinas 2009: 168). Taktiška atsakomybė stengsis suprasti situaciją, nepuls raminti kančios, kuri galbūt turi būti iškentėta, kuri galbūt yra reikalinga. Levino daromą skirtumą tarp „bergždžios [t. y. negalimos pateisinti] kito kančios“ ir „prasmingos mano kančios dėl kito“ (Levinas 2002: 164). Lingis ir sukonkretina, ir padaugina, peržengdamas tarpžmogiškųjų santykių sferą, apimdamas ir mūsų santykį su gyvūnais, gamtovaizdžiu ir pan. Sykiu Lingiui svarbu, kad tokia atsakomybė nebūtų tuščia, nereikštų begalinio sielvartavimo dėl to, kas mus pranoksta. Situatyvi atsakomybė iš manęs reikalauja daryti tai, ką būtent *aš* turiu padaryti. Turiu atsižvelgti į situaciją ir į savo turimus išteklius: neturiu nei lėšų, nei gebėjimų, kad atsižvelgčiau į visus aplinkinių ir savo paties poreikius, neprivalau atliepti į nesvarbius poreikius, kurių patenkinimas gali būti atidėtas. Situatyvios atsakomybės kaip takto samprata numato tam tikrą įgimtą ar išugdytą subtilumą, galbūt išmintingą jautrumą, tačiau Lingis to nedetalizuoja, tik dar kartą pabrėžia takto neatsiejamumą nuo kūniško jautrumo patirties: taktui būdingas prisilietimo lengvumas, lankstumas ir paslankumas, o taip pat susilaikymas, susitūrėjimas, atskiriantis jį nuo prisilietimo, kai stengiamės suvokti, sučiuopti, pasisavinti ar manipuliuoti apčiuopiamais daiktais. Eidamas Merleau-Ponty nužymėtu keliu ir išplėsdamas suvokimo sampratą, Lingis, kaip viso to sąlygą, nurodo kūnišką jautrumą, arba savotišką kūno „muzikalumą“, kaip Merleau-Ponty „komunijos su pasauliu“ atitikmenį. Taktas – tai tarpkūnišką patirtį suponuojanti mūsų galia atliepti: „Mes pagauname jo kalbos toną, jos klausimą, jo balsas rezonuoja mūsų pačių balse, atsakome žodžiais ar kalbos formomis, kurie yra jos. Mes suprantame primygtinį, įsiutusį, panišką, džiūgaujantį toną. Mes suprantame kačiuko murkimo lygmenį, paklaikusį paukščio klyksmą, nepasitikinčio žirgo prunkštimą, narve laikomos pumos skundą. Mes suprantame juodojo strazdo pelkės, Himalajų aukštybėse susimąsčiusio kaimelio, sutemose judančių kopų toną“ (Lingis 1998: 136–137). Todėl galima sakyti, kad mūsų kūniškas jautrumas daro mus potencialiai atsakingus kiekvienoje situacijoje, tačiau turime atliepti atpažindami imperatyvą, kurio reikalauja būtent ši konkreti situacija. Kita vertus, iš to, kas pasakyta, matyti, kad Lingis, kalbėdamas apie atsakomybę kaip atsaką, pagrečiui vardija tiek žmonių, tiek gyvūnų, tiek daiktų pavyzdžius: suprantame, pagauname ir atliepiame žmogaus kalbos toną, kačiuko murkimo toną ar kalnų

aukštybėse įsikūrusio kaimelio toną. Tokia pavyzdžių simbiozė reikalauja atidžiau panagrinėti žmogiškumo ir gyvūniškumo santykį Lingio atsakomybės sampratoje.

Gyvūnai viduje ir išorėje

Subjekto autonomija grindžiama atsakomybė rėmėsi žmogiškumo ir gyvūniškumo priešprieša, mat, įsisteigdamas kaip protingas, laisvas ir atsakingas veikėjas, peržengiu gamtiškumo ir, atitinkamai, gyvūniškumo, iracionalumo sritį, atsiribojau nuo jos. Šia priešprieša ar skirtimi rėmėsi ir kitos etinės problematikos lauke funkcionuojančios svarbios skirtys – moralumo ir nemoralumo, tikslų ir priemonių, asmens ir daikto, – o Immanuelis Kantas neretai minimas kaip vienas šias skirtis etinėje plotmėje įtvirtinančių filosofų. Pavyzdžiui, Kantas *Etikos paskaitose* samprotauja apie mūsų pareigas gyvūnams ir, remdamasis žmogiškumo ir gyvūniškumo skirtimi, t. y. tuo, kad gyvūnai egzistuoja tik kaip priemonės, neturi saviemonės ir pan., daro išvadą, jog mes neturime tiesioginių pareigų gyvūnams, mūsų pareigos jų atžvilgiu – tai tik netiesioginės pareigos žmonijai. Kantas rašo: „Jei žmogus nušauna šunį, nes neišgali jo daugiau išlaikyti, jis nesulaužo jokios pareigos šuns atžvilgiu, nes pastarasis negali [protingai] spręsti, tačiau taip jis pakenkia savo geroms ir žmogiškoms savybėms, kurias privalo lavinti remdamasis savo pareigomis žmonijai“ (Kant 1997: 212). Aišku, toks Kanto pozicijos pristatymas būtų kiek supaprastinantis. Kantas pripažįsta ir žmogaus gyvūniškumą, neleidžiantį likti ties griežta žmogiškumo ir gyvūniškumo perskyra. Kantas veikale *Religija vien tik proto ribose*, gilindamasis į pradinius gėrio įgimius žmogaus prigimtyje, išskiria tris žmogaus apibrėžimo elementus – žmogaus kaip gyvos būtybės gyvūniškumą, žmogaus kaip protingos būtybės žmogiškumą ir žmogaus kaip protingos ir atsakingos būtybės asmeniškumą (Kant 2000: 41). Tai reiškia, kad Kantas suvokia, jog natūralūs impulsai ir polinkiai yra mūsų racionalaus, tikslingo elgesio dalis⁵. Todėl tapsmo žmogumi procese žmogaus gyvūniškumas turi būti ne paneigtas, o lavinamas, disciplinuojamas. Kaip teigia Kanto *Pedagogikos paskaitas* nagrinėjantis Robertas B. Loudenas, „[g]yvūniškosios prigimties keitimas žmogiškąja jokių būdu nereiškia instinktų, geismų ir polinkių išnaikinimo ar išrovimo – tokio pobūdžio radikalus pokytis sukurtų būtybes, kurios jau nebebūtų žmogiškos“ (Louden 2011: 139). Taigi visi minėti gėrio įgymiai žmoguje (gyvūniškumas, žmogiškumas ir as-

⁵ Pavyzdžiui, žmogaus gyvūniškumui priskirta savimeilė, kuriai protas nereikalingas, prisideda prie racionalaus tikslingo elgesio reikšdamasi kaip savisauga, lytinis potraukis, siekiantis pratęsti rūšį, ir siekis bendrauti su kitais žmonėmis, visuomeniškumas (tiesa, nukrypęs nuo prigimties tikslų, žmogaus gyvūniškumas virsta ydomis: apsirijimu, gašlumu ir laukiniu neteisėtumu).

menybiškumas) prisideda prie žmogaus tapsmo moralia būtybe, jie „yra ne tik (negatyviai) geri (jie neprieštarauja moralės dėsniui), bet yra ir gėrio įgymiai (padeda šio dėsniui laikytis). Jie pradiniai, nes reikalingi žmogaus prigimties galimybei“ (Kant 2000: 43). Taip pat paminėtinas dar vienas aspektas, glaudžiai susijęs su nevienareikšmiu gyvūniškumo ir gamtiškumo apskritai vaidmeniu Kanto etikoje. Šis aspektas aptinkamas Kantui mėginant pereiti nuo estetikos prie etikos, nuo gamtos grožio kontempliacijos prie pagarbos moralės įstatymui (ne veltui Kantas *Praktinio proto kritikos* pabaigoje pamini žvaigždėtą dangų virš manęs ir moralės įstatymą manyje kaip du dalykus, pripildančius sielą vis stiprėjančio susižavėjimo ir giliausio pagarbumo (Kantas 1987: 186)). *Sprendimo galios kritikoje* šiam perėjimui prie etikos pasitelkiama estetinė – juslinė–jausminė – patirtis, įvardijama didingumo (*das Erhabene*) sąvoka, išreiškiančia tai, kas viršija mūsų pagavą. Kanto teigimu, stebėdami gamtos didingumą, esame apimami susižavėjimo ir pagarbios baimės jausmo, galinčio paskatinti įsisąmoninti atsakomybę. Vis dėlto eidamas šiuo keliu Kantas pabrėžia, kad didingumo jausmas ne atveria mus gamtai, bet išveda anapus jos. Pasak jo, „didingumo nėra jokiam gamtos daikte, jis yra tik mūsų sieloje, kiek mes galime įsisąmoninti, kad esame pranašesni už gamtą mumyse, o kartu ir už gamtą, esančią už mūsų“ (Kantas 1991: 117). Dar daugiau, galima netgi sakyti, kad galiausiai ne gamta ir netgi ne asmuo, o moralės įstatymas Kantui kelia didžiausią pagarbą. Taigi čia vėl aptinkame Lingio jau kritikuotą abstrahavimo judesį.

Todėl grįžkime prie Lingio. Perinterpretuodamas atsakomybę jautraus kūno atsako terminais, jis permąsto ir žmogiškumo sampratą bei minėtą žmogiškumo ir gyvūniškumo priešpriešą. Kalbėdamas apie žmogaus gyvūniškumą (gyvūnai viduje) ir žmogaus santykius su gyvūnais (gyvūnai išorėje), Lingis ieško atsvaros antropocentrizmui ir antropomorfizmui: jis teigia žmogiškumo ir gyvūniškumo susipynimą jautraus kūno plotmėje, tačiau toks teigimas suponuoja ne tik fenomenologinį aprašymą, bet ir santykį su minėta žmogiškumo ir gyvūniškumo perskyra, iš kurios negalima paprastai išsivaduoti. Todėl Lingio tekstuose, šalia patirties aprašymų, pateikiami biologijos mokslo teiginiai, primenantys, pavyzdžiui, kad mūsų burnoje veši šešių šimtų rūšių mikroorganizmų sodas (Lingis 2002b: 53), arba samprotaujama apie paukščių protinius gabumus (Lingis 2007a: 43–56). Šiais tarpais siekiama išklibinti žmogiškumo ir gyvūniškumo sąvokas, aktyvuoti jausmą, panašų į Kanto aprašytąjį didingumo jausmą, ir taip juos įveiksminti, kalbant apie konkretų situatyvų atsaką.

Pasitelkęs fenomenologinį paviršiaus ir gelmės santykį, Lingis kalba ne tik apie jautraus kūno paviršių, bet ir gelmę. Pasak Lingio, kūno gelmė slepia organizmo ir pasaulio gelmes, jai suvokti reikalingas mąstymas, etnobiologijos bei gyvūnų psichologijos sąvokos ir dėsniai. Tačiau sykiu organizmo gelmė yra ir gyvybingos

ištakos, užplūstančios mus pačius, kai stebime supantį aplinkinį pasaulį, grožimės juo. Pritariame Arūno Sverdiolo minčiai, jog Lingiui „[g]amtos grožis toks akivaizdus, kad žavėjimasis ja savaime įpareigoja, estetika tampa etikos pagrindu“ (Sverdiolas 2010: 11). Nors šis estetikos ir etikos santykis ir panašus į Kanto pastangą, pasiremiant didingumo sąvoka, pereiti nuo estetikos prie etikos, reikia pripažinti, kad gamtos didingumas Kantui tebuvo savotiškas triggeris, leidęs persijungti į etikos režimą ir išeiti anapus gamtos. Lingiui žavėjimasis gamtos grožiu yra nuoširdus, jis neišveda anapus gamtos, bet priešingai, skatina jai atliepti: žmogiškumu žavimės atpažinę jame gyvūniškumą, gamtiškumą. Pasak Lingio,

[n]enumaldomas vyro troškimas įgauti stiprią ir proporcingą briedžio muskulatūrą, o moters troškimas judėti grakščiai it pantera neužsitarnavo dorybės vardo. Šio troškimo šaknys ne etinėje kultūroje – jis kyla viliojant gamtai, kuri iš prigimtinio poreikio grožiui demonstruoja koralų, žuvų, drugių ir paukščių kūniškąjį paradą ir išdailina aklių moliuskų geldeles tokiais pat nuostabiais raštais bei spalvomis kaip ir fazanus. Poreikis kurti grožį gamtoje toks fundamentalus, kad visas mūsų susidomėjimas gamta – tai žavėjimasis jos grožiu. Mes žavimės savo rūšies atstovais, kadangi juose išvelgiame dalelę mėnulžuvės ar laumžirgio, leopardo ar erelio (Lingis 2002b: 61–62).

Gamtos grožio ir didingumo patirtyje Lingis atranda „džiaugsmo imperatyvą“, skatinantį peržengti gamtos ir visuomenės nustatytas ribas. Šis imperatyvas atpažįstamas iš mus užliejančio nerimo ir gyvybingumo. Jis kyla iš to, ką Lingis pavadina „savaiminės svarbos epifanija“ ar „daikto savaime regėjimu“ (Lingis 2002a: 14). Kantiškasis didingumo jausmas ir lingiškasis džiaugsmo imperatyvas skiriasi negatyvumo ir pozityvumo aspektu: didingumo jausmas, paneigdamas išorinius objektus, išryškina mūsų pačių noumeniškumą, o džiaugsmo imperatyvas šaukiasi konkretaus mūsų atsako – tai svarba, sykiu numatanti ir tai, ką reikia padaryti. Pasak Lingio, sukrėsti gamtos didybės, vandenynų prakilnumo ar šokio svarbos, suintensyviname mumyse glūdinčias galias ir atliepiame šiam imperatyvui, paversdami jį savuoju – „aš esu čia ir galiu tai padaryti!“. Mūsų *atsakas* gimsta iš aistros, kreipiančios mūsų gyvenimą. Aistra nėra mūsų apibrėžto charakterio savybė, veikiau priešingai, pati subjektyvybė gimsta iš aistros, kuriai angažuojasi. Subjektyvybė ar *pats* Lingiui randasi ne dėl įgytos savirefleksijos, o dėl aistros suintensyvavimo, jos padauginimo. Štai kaip Lingis aprašo besisteigiantį šokėjo *pats*:

Pasikliauji savo džiaugsmu, nes džiaugsmas ekspansyvus, jis plačiai atsiveria tam, kas yra ir kas nutiks, ir apšviečia jis plačiausiai ir giliausiai. Žodis, kurį įtvirtini savyje, yra įtvirtintas tavo julsme, tavo nervų schemeje, tavo paros ritmuose, tavo impulsuose, tavo tempe. Jis dingsta iš suvokiančio proto, kuris gali prisipildyti naujų žodžių ir veiksmų planų. Tau jau nebereikia tavo dėmesio reikalaujančių rytinių rūpesčių apsuptyje

prisiminti to ištarto savyje žodžio *šokėjas*; instinktyviai vyksti į šokio studiją ir jautiesi neramus ir suvaržytas, jei kas trukdo išvykti (Lingis 2010: 150).

Dar daugiau, pabrėždamas šį gyvastingąjį pradą, Lingis jame išvelgia žmonių bendrystę su gyvūnais, tokiu būdu „įgamtindamas“ žmogų. Iš gyvūnų mes semiamės kilnumo, jie suintensyvina mūsų gyvybines galias. Cituodamas laiškus, rašytus žmogaus, sergančio nepagydoma degeneruojančia nervine liga ir kenčiančio nenutrūkstamą skausmą, Lingis parodo, kokią gyvybinę jėgą šiam žmogui suteikia jo vaizduotės pagimdyti „vidiniai gyvūnai“: „Aš neišgalvojau nė vieno iš savo gyvūnų. Jie atėjo pas mane, nelaukti, nekviesti; bet dabar labai reikalingi. [...] vieną naktį, apie antrą valandą, visai netikėtai, kai kenčiau didesnę skausmą nei žmogus galėtų pakelti, jį perėmė ernis, bebaimis žudikas, urgzdamas, sėlindamas, ieškodamas to, kas kelia skausmą zoologijos sodui; tada Bengalijos tigras [...] užvaldė mane, blaškydamas kaip skudurinę lėlę. Kokia galia! [...] aš tapau toks galingas, toks *pajėgus* priešintis skausmui, mėgaudamasis galia, negalėdamas atitraukti akių nuo veidrodyje matomo savo kūno, įgyjančio nežmogiškus pavidalus“ (Lingis 2010: 192). Galima sakyti, kad Lingio mintis čia juda priešinga linkme nei Kanto, siekusio išryškinti grynąjį praktinį protą, grynąjį moralumą. Lingis kalba apie pagarbą šioms aistroms ir emocijoms kaip pagarbą, esančią anapus kantiškai suprantamos pagarbos. Tai pagarba ne tam, kas išveda anapus gamtos (išorinės ir vidinės), o tam, kas į ją panardina.

Lygiai taip pat Lingi žavi „animalinio proto gyvybingumas“, savotiškas proto „sveikumas“, kurį Kantas laikytų patologiniu, t. y. ne etiniu:

Toks protas gali mąstyti apie iškrypimus nesibjaurėdamas ir neužsikrėsdamas; tarsi pulkas varnėnų ar kirų, čirškiančių ir klegančių virš šiukšlių, išmestų į daubas ar jūrą, jis iškyla virš viso to su pašaipa, sąmoju ir juokdamasis. Šią proto sveikatą demonstruoja policininkas, kuris užaugo savo prižiūrimame rajone ir žino visus vietos chuliganų, narkomanų, prekeivių, smulkių ir stambių reketininkų planus bei aferas, išdavystes ir saviapgaulės, tačiau jam vis tiek nėra mielesnės draugijos nei ta, kurią jis randa lankydamasis jų susibūrimų vietose ir blogai pagarsėjusiuose baruose (Lingis 2002b: 62–63).

Šis proto „sveikumas“ yra ir jo tiesumas ar ištikimybė tiesai. Panagrinėkime atidžiau, ką Lingis turi omenyje sakydamas, kad toks protas gali mąstyti apie iškrypimus „nesibjaurėdamas ir neužsikrėsdamas“. Jau prieš tai minėjome, kad Lingis kalba apie atsakomybę ar atsaką, kuris atsisako abstrahuotis nuo situacijos; o juk moralizuojantis, besibjaurintis, smerkiantis protas kaip tik ir atlieka šį abstrahavimosi nuo situacijos veiksmą, iškelia save anapus jos. Tačiau ką reiškia mąstyti apie iškrypimus jais nesibjaurint ir neužsikrečiant, gebant pasijuokti? Ar palyginamas šio proto veikimą su virš šiukšlių kalnų klegančio paukščių būrio elgsena Lingis nori įkvėpti mus mąstymui, kuriam svetimas eskapizmas? Galbūt šioje vie-

toje mums padėtų kita Lingio vartojama sąvoka – drąsa, arba širdies jėga. Pasak Lingio, jos taip pat mokomės iš gyvūnų (toreodoro drąsa kyla iš jo priešpriešos su buliaus drąsa ir pan.). Be to, drąsa, kaip ir pasitikėjimas savimi ar orumas, jo teigimu, yra viena iš tų būsenų, kurių negalime įgyti intencionaliai ar valingai (Lingis 2002a: 16). Jos nėra ir tikslas pats savaime, bet gali pasirodyti tik kaip antrinis gerai atliekamų darbų padarinys.

Vietoje išvadų

Subjekto autonomija ir radikalia kito kitybe grindžiamas atsakomybės sampratas Lingis kritikuoja dėl jų abstrahavimosi nuo konkrečios pasauliškos patirties. Fenomenologinę patirtį labiau atitinka paties Lingio siūloma atsakomybės kaip taktiško atsako, besiremiančio daugialybiais pasauliškais ryšiais, samprata. Taktiškas atsakas – tai kūniškas jautrumas, kuris atsiliepia į mus supančio pasaulio pulsavimą, rezonuoja su juo reikšdamasis kūną užplūstančiomis intensyvumų bangomis, afektais ir emocijomis; dėl šio kūniško jautrumo gebame išvelgti svarbą ar imperatyvą, kylantį konkrečioje situacijoje, ir atsakyti į jį veiksmu ar susilaikymu nuo veiksmo. Sykiu matyti, kad, vengiant minėto abstrahavimo, Lingio aprašytasis atsakas neperkelia mūsų į „grynos“ etikos sferą, kaip kad Kanto ir Levino atsakomybės atvejais, o, priešingai, palieka sferoje, kur susipynusios estetika ir etika, gyvūniškumas ir žmogiškumas, iracionalumas ir racionalumas.

Galbūt Lingio atsakomybės kaip atsako samprata negali pasiūlyti veiksmingo atsako į globalias šiuolaikinės visuomenės problemas, tačiau ji veda prie konkretaus, situatyvaus veikimo būtinybės, prie konkrečios atsako patirties, tampančios savotiška veikimo strategija mikrolygmenyje. Tokia mikrostrategija atpažįstama tiek iš gausių Lingio kelionių aprašymų, savotiškų bandymų atliepti, atsidėkoti už kelionių metu gautas patirties dovanas, tiek iš bendravimo su namuose apgyvendintais egzotiniais gyvūnais⁶. Galbūt ši mikrostrategija gali tapti ir strategija filosofijos, nuo sistemų kūrimo atsigręžusios į konkrečios patirties aprašymą. Pačios filosofijos užduotį Lingis sieja su šių daugybinių imperatyvų atpažinimu: „Gyvybinė filosofijos užduotis – atpažinti daugybinius imperatyvus suvokiamame gamtovaizdyje, gaivaluose, naktėje, mirties bedugnėje. Pateikti džiaugsmo išvalgumą ir ryžtą kaip paklusimą imperatyvui“ (Watson 1999: 124).

*Gauta 2016 11 25
Priimta 2016 12 05*

⁶ Žr. http://www.collegian.psu.edu/archives/article_9db9a1f2-3fd0-539b-a220-2a1a4c954a64.html [žiūrėta 2016 11 15].

Literatūra

- Bacevičiūtė, D. 2013a. „Atsakomybės infliacija“, in *Baltos lankos*, 38/39, p. 214–241.
- Bacevičiūtė, D. 2013b. „Etika ir ontologija. Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje“, *Religija ir kultūra*, 12, p. 21–34.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus*. Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Derrida, D., Roudinesco, E. 2004. “Death Penalties”, in *For What Tomorrow: A Dialogue*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 139–165.
- Derrida, J. 2008. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Translated by D. Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fuchs, W. W. 2003. “Seeing the Named, Naming the Seen: Relations to the Tradition”, in Hooke, A. E.; Fuchs, W. W. *Encounters with Alphonso Lingis*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, p. 19–33.
- Girard, R. 1977. *Violence and the Sacred*. Translated by P. Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jonas, H. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Kant, I. 1997. *Lectures on Ethics*. Translated by P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 2000. *Religija vien tik proto ribose*, vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Pradai.
- Kantas, I. 1987. *Praktinio proto kritika*, vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Kantas, I. 1991. *Sprendimo galios kritika*, vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*, vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 2002. “Useless suffering”, translated by R. A. Cohen, in Bernasconi, R., Wood, D. (ed.). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London, New York: Routledge, p. 156–167.
- Lingis, A. 1997. *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, vertė M. Žukaitė. Vilnius: Baltos lankos.
- Lingis, A. 1998. *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingis, A. 2002a. „Asmens tapatumas“, vertė V. Aleksandravičius, *Problemos*, 61: 9–17.
- Lingis, A. 2002b. *Pavojingos emocijos*, vertė I. Skaržinskaitė. Vilnius: Baltos lankos.
- Lingis, A. 2007a. “Understanding Avian Intelligence”, in Simmons, L., Armstrong, Ph. *Knowing Animals*. Leiden, Boston: Brill, p. 43–56.
- Lingis, A. 2007b. *The First Person Singular*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Lingis, A. 2009. “Detotalization and Finitude”, in Šerpytė, R. *Levinas: On the Ruins of Totality*. Vilnius: Vilnius University Press, p. 161–171.
- Lingis, A. 2010. *Bendra kalba, paskiri balsai. Vilniaus paskaitos*, vertė D. Bacevičiūtė. Vilnius: Baltos lankos.
- Louden, R. B. 2011. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 2007. „Fenomenalinis laukas“, vertė J. Skersytė, *Baltos lankos*, 27: 137–151.
- Sparrow, T. 2007. “Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis”, *Janus Head*, 10 (1), p. 99–122.
- Sverdiolas, A. 2010. „Pratarmė“, in Lingis, A. *Bendra kalba, paskiri balsai. Vilniaus paskaitos*. Vilnius: Baltos lankos, p. 7–15.
- Watson, J. (ed.). 1999. *Portraits of American Continental Philosophers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zournazi, M. 2003. “Foreign Bodies: Interview with Alphonso Lingis (1996)”, in Hooke, A. E.; Fuchs, W. W. *Encounters with Alphonso Lingis*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, p. 83–98.

ALPHONSO LINGIS: THE LIMITS OF RESPONSIBILITY

Summary

The article deals with the problem of responsibility in the work of Alphonso Lingis, a Lithuanian-born American phenomenologist. Lingis discusses the problem of responsibility in two aspects: 1) by criticizing rational and autonomous responsibility that opposes humanity to animality; 2) by elaborating responsibility as our response to imperatives that are received in our environment. In the latter case, responsibility appears not as the power of autonomous subject, but as the responsibility that is provoked by the suffering of the other, by some importance and necessity. This responsibility supposes not the human–animal opposition but an affinity that emerges from our sensitive flesh. In the first part of the article, the author argues that Lingis criticizes the notions of autonomous subject and of radical otherness because these notions determine responsibility as the abstraction from the concrete worldly experience. In his turn, Lingis offers the notion of responsibility as a tactful response that (because of our sensitive body) makes us potentially responsible in every situation, but requires our concrete response in this particular situation. In the second part of the article, the author discusses the human–animal distinction and the notion of human animality in the ethics of Kant and Lingis. The author maintains that Lingis describes subjectivity (the self) not as the self-reflective account but as the intensification of passion and reveals the animal vigor of the mind so as to erase the human–animal distinction and inspire the thought that resists escapism.

KEYWORDS: responsibility, sensitive flesh, human animality, Alphonso Lingis.

Daina Habdankaitė

BŪTI / SEKTI GYVŪNU: IŠNIRUSIO LAIKO ONTOLOGIJA

Vilniaus universitetas

Filosofijos fakultetas

Universiteto g. 9, Vilnius

el. paštas: daina.habdankaite@fsf.stud.vu.lt

Jacques'o Derrida tekste *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* (*L'animal que donc je suis*) išskleistos nuogumo, autobiografijos, žvilgsnio asimetrijos ir buvimo paskui idėjos šiame straipsnyje skaitomos kito mąstytojo veikalo – *Marxo šmėklų* (*Spectres de Marx*) – perspektyvoje, pasitelkiant pastarajame veikale interpretuojamą išnirusio laiko metaforą. Gyvūno ir žmogaus ontologinį santykį interpretuojant kaip vėlavimą būti ir to buvimo suvokimo atidėjimą, Derrida diskursas apie gyvūno klausimą parodomas kaip nepakankamas praktiniam veikimui angažuoti (nes tebesiskleidžiantis dualistinėje mąstymo paradigmoje), tačiau sudarantis sąlygas kitokio ontologinio mąstymo galimybei (nes įtvirtinantis radikalų pertrūkį tarp dualistinės sistemos narių).

RAKTAŽODŽIAI: dekonstrukcija, Derrida, gyvūnas, laikas, ontologija, žmogus.

Gyvūno, gyvūnų, to, kas gyvūniška, ar gyvūniškumo klausimas Jacques'o Derrida mąstyme nėra atsitiktinis. Tekste *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* (*L'animal que donc je suis*) Derrida prisipažįsta to, kas gyva, ir gyvojo gyvūno klausimui visada

skyręs išskirtinį dėmesį. Pasak mąstytojo, šis klausimas jam „visada buvo svarbus, labiausiai lemiamas“ (Derrida 2006: 57). Jei pamėgintume atsekti Derrida veikalus, kuriuose tematizuojamas gyvūno klausimas, paaiškėtų, jog tokių esama ne vieno. Kaip vienas svarbesnių paminėtinas *Žvėris ir suverenas* (*La bête et le souverain*), o taip pat ir nemažai pokalbių, kuriuose Derrida nesyk kelia gyvūno klausimą, svarstydamas jį tokių mąstytojų, kaip Descartes'as, Levinas ar Heideggeris kontekste. Apskritai paėmus, gyvūno tema Derrida mąstyme pasirodo kaip dekonstrukcijos objektas ir kartu jos likutis, o taip pat kaip gausiai eksploatuojamų metaforų šaltinis: ežiai, gyvūnai-mašinos ir chimeros nesyk šmėščioja mąstytojo tekstuose, jis nemažai dėmesio skiria Rousseau ir Hobbes'o vilkams aptarti, o taip pat ir Levitanui, kurio šiukštu neleidžia statyti į vieną gretą su Chimera.

Nepaisant gausios Derrida raštų zoografijos, gyvūno, gyvūnų, to, kas gyvūniška, ar gyvūniškumo klausimas nelaikytinas svarbiausia mąstytojo projekto tema. Netgi galima būtų tarti, kad Derrida nerūpi gyvūnas *per se*: gyvūniškumo klausimas mąstytojo darbuose iškyla jam dekonstruojant subjekto ar subjektiškumo sampratą. Derrida svarstymuose išryškėja skirties tarp to, kas racionali, kalbiška, savivokiška, ir to, kas lieka priešais, o tiksliau, anapus prioretizuojamos aiškios ir ryškios *logosą* valdančiojo žmogaus srities. Gyvūno klausimas Derrida mąstyme pasirodo kaip pėdsakas ir kartu kaip likutis to, ką siekiama dekonstruoti. Tačiau kas yra tai, ką dekonstruoja Derrida, ir ką apskritai reiškia *dekonstruoti*?

Svarstydamas gyvūno klausimą Derrida kalba apie *ribotropiją* – tai ribų ir perskyrų radimosi procesas, o taip pat jų išryškinimo bei gausinimo veiksmas. Klaidinga būtų manyti, kad Derrida projekto tikslas – panaikinti perskyrą tarp to, kas gyvūniška, ir to, kas žmogiška. Pats mąstytojas norėtų būti matomas ir veikti kaip ribų identifikuatoras ir jų gausintojas. 1989 metais duotame interviu bičiuliui mąstytojui Jeanui Lucui Nancy, Derrida apie gyvūno klausimą svarsto šitaip: „Nieko negalima palikti nuošalyje. Kalbu apie „gyvūną“ patogumo dėlei ir tam, kad turėčiau nuorodą, kuri būtų ir klasikinė, ir dogmatiška. Skirtumas tarp „to, kas gyvūniška“ ir „to, kas augališka“ yra lygiai toks pat problemiškas. Žinoma, svarstant apie tai, ką vadiname „tuo, kas negyva“, „augališka“, „gyvūniška“, „žmogumi“ ar „Dievu“, santykis su savimi eksapropriacijoje yra radikaliai kitoks (dėl šios priežasties kalbama apie skirtumo, o ne priešpriešos mąstymą). Klausimas visada susiveda į skirtumą tarp to, kas gyva, ir to, kas negyva“ (Derrida 1992: 284). Nesiekdamas panaikinti perskyrų, o priešingai – jas gilindamas, Derrida manifestuoja dekonstrukcijos projekto nepabaigiamumą, o tuo pačiu ir gyvūno klausimo neišsprendžiamumą. Atkreiptinas dėmesys, kad reikalą čia turime su gyvūno *klausimu*, o ne tema, problema ar sąvoka. Klausimas apie gyvūną, gyvūnas kaip klausimas, galiausiai gyvūnui užduodamas klausimas – visa tai reikalauja

atsakymo, tačiau, kaip demonstruoja Derrida, net negalime būti tikri, ar teisingai formuluojame patį klausimą.

Derrida tekstas, kurio vertimą į lietuvių kalbą lydi šis straipsnis, pirmąsyk klausytoją pasiekė oraliniu būdu – o tai anaip tol nėra nereikšminga detalė, turint omenyje Derrida dėmesingumą skirtumui, besirandančiam rašte. *L'animal que donc je suis* – taip Derrida pavadina paskaitą, skaitytą 1997 metais Cerisy seminare, kurio tema – autobiografija. Pats Derrida norėjo, jog tradicine bičiulių susitikimo vieta tapusio filosofijos seminaro tema būtų „Autobiografinis gyvūnas“, savo norą motyvuodamas tuo, kad jau seniai ketinęs apibendrinti savo svarstymus gyvūno klausimu. Trečiajam iš keturių seminarų, skirtų jo mąstymui, Derrida parengė dešimties valandų pranešimą, kurio įžanga, pavadinta *L'animal que donc je suis (à suivre)*, publikuota iškart po susitikimo Cerisy, planuojant vėliau išleisti ir likusią pranešimo dalį. Visas Derrida skaityto pranešimo tekstas publikuotas jau po mąstytojo mirties, surinkus publikuotą medžiagą, seminaro užrašus ir įrašus. 2003 metais išleista paskutinė minėtojo seminaro dalis – antrąją seminaro dieną Derrida skaityta improvizuota paskaita apie gyvūno klausimą Heideggerio mąstyme. „Kas, jei gyvūnas atsakytų?“ (*Et si l'animal répondait?*) – taip vadinasi paskutinioji Derrida seminaro Cerisy dalis, kuri, ironiška ar ne, rekonstruota tik iš įrašo bei padrikų užrašų, likusių iš improvizuotos paskaitos. Taip tik darsyk įsitikiname, kad atsakyti į gyvūno klausimą tiek pat sudėtinga, kiek ir išgirsti gyvūno atsakymą.

Vis dėlto grįžkime prie Cerisy seminaro, pavadinto „Autobiografinis gyvūnas“, kur Derrida sako ilgą kalbą apie gyvūniškumą. Aplinkybės, kuriomis pirmąsyk pasaulį išvysta šis Derrida tekstas, yra reikšmingos bent dviem aspektais. Pirmą, Derrida kalba savo bičiuliams apie tai, kas yra asmeniška, autobiografiška. Neatsitiktinai mąstytojas kalbą pradeda išreikšdamas norą, jog jo žodžiai taptų nuogi. Nuogumo motyvas toliau pasikartoja dusyk: Derrida pasakoja stovįs nuogas priešais savo katę, o vėliau svarsto gyvūno ir žmogaus nuogumo (ne)galimybę. „Sakydamas, kad mane nuogą mato „tikra katė“, noriu pabrėžti jos nepakeičiamą singularumą“, – rašo Derrida. „Šis Derrida, būtent šioje konkrečioje kalbėjimo situacijoje, kuri vėliau bus užrašyta“, – galėtume pabrėžti ir mes, mat antrasis aspektas, reikšmingas Derrida tekstui suprasti, yra autobiografiškumo raštiškumas. Autobiografija kaip rašymas apie save, rašymas pirmu asmeniu, tematizuojami ir Derrida tekste. Palikti pėdsaką, likutį, pavadinti kitus ir pasivadinti pačiam – tai žmogui priskiriamos savybės, galbūt net „esmės“, kurių klasikiniame mąstyme atsakoma gyvūnui. Derrida parodo, kad gyvūnas, suprantas kaip nekalbantis, taigi ir nerašantis, pasirodo kaip negalintis susisiekti santykiu su savimi pačiu, taigi neturintis *auto* matmens, *autobiografijos* gebos. Nors Derrida kalba/rašo savąjį tekstą

kaip autobiografinis gyvūnas, netrunkame suvokti, kad nei Derrida yra gyvūnas, nei jo tekstas yra ištis autobiografinis.

Santykio su savimi ir savo paties nuogumu motyvas yra svarbiausia mąstytojo samprotavimo dalis, tačiau nepaisant itin atsargios ir niuansuotos Derrida prieigos prie gyvūno klausimo, jos galia angažuoti praktiniam veikimui dalies teoretikų ir aktyvistų vertinama skeptiškai. Šiame straipsnyje laikomasi pozicijos, kad Derrida svarstymai apie gyvūnus skaitytini jo veikale *Marxo šmėklos (Spectres de Marx)* išskleistos Shakespeare'o *išnirusio laiko (the time is out of joint)* metaforos kontekste. Gyvūno klausimas, pasižymintis ontologiniu, loginiu ir epistemologiniu atidėjimu, straipsnyje parodomas kaip turintis dvi plotmes: viena vertus, kaip pertrūkis mąstyme, kuriame randasi vietos pokyčiui, kita vertus, kaip pokyčio galimybė, kuri dar tik laukia būti išpildyta.

Išniręs laikas kaip Kito radimosi vieta

Jau minėtąjį nuogumą, o taip pat žvilgsnio asimetriją bei ėjimą iš paskos (*je suis – aš esu (sekdamas)*) išskirčiau kaip raktinius elementus aptariamam Derrida tekstui atrakinti. Tiek žvilgsniui visada būdinga asimetrija, tiek būtis einant iš paskos kaip vėlavimas išsidėsto išnarinto temporalumo struktūroje. Išniręs laikas – tai Derrida itin mėgiamas vaizdinys, kurį mąstytojas skolinasi iš Shakespeare'o *Hamleto* ir kuriam itin daug dėmesio skiria veikale *Marxo šmėklos (Les spectres de Marx)*. Žinoma, nederėtų pamiršti šios esė rašymo aplinkybių ir tematizuojamų klausimų konteksto – 1993 metais pasirodžiusiu tekstu Derrida reaguoja į radikalius politinius-istorinius poslinkius Europos lemtyje, o taip pat ir Fukuyamos ištara apie stojusią istorijos pabaigą. Atsižvelgdami į *Marxo šmėklų* parašymo aplinkybių ypatingumą, vis dėlto galime teigti, kad Derrida svarstymas apie išnirusį laiką taikytinas ne vien minėtai politinei-istorinei situacijai apmąstyti. *Marxo šmėklose* Derrida rašo: „*The time is out of joint*“ laikas yra *išsuktas*, *iškleiptas*, *išardytas*, *išskirstytas*, laikas yra *išvertas*, jį *vytasi* ir jis *išvertas*, *sutrikdytas*, sykiu sugedęs ir pamišęs. Laikas yra išsinėręs iš vyrių, *iškeltas už savęs paties*, *išardytas*“ (Derrida 1993: 42). Taigi nėra taip, jog būta laiko, kuris buvęs suvertas, tapatus sau, nuoseklus ir tvarkingas – laiko išnertumas veikiau yra jo ontologinė apibrėžtis, kad ir kaip ausį rėžtų „ontologijos“ terminas, pavartotas kalbant apie Derrida mąstymą. Gyvūno klausimo atveju žvilgsnio asimetriją ir vėluojantį buvimą iš paskos sieja būtent tai, kad abu dalykai pasižymi neatstatomu laikiniu išnarinimu. O tai reiškia, kad keldami gyvūno klausimą negalime ir neturime tikėtis atstatyti teisingos ar pirmąsios dalykų padėties, mat nei gyvūnų teisių gynyba, nei vegetarizmas ar

panašūs judėjimai nepajėgūs išvaduoti iš poliarizuojančio mąstymo, į kurio šerdį mėgina brautis Derrida. Ir nepaisant to, gyvūno klausimas ir toliau keltinas.

Leisdamasis į žaidimą dviprasmybe, susidarančia prancūziškajame *je suis* (kuris gali reikšti tiek *aš esu*, tiek *aš seku*, ir kurį toliau verčiame kaip *aš esu* (*sekdamas*)), Derrida įlieja žaismės ir į ontologinį lygmenį. Ką reiškia būti (sekant)? Kas seka ką? Kas eina pirmiau: gyvūnas ar žmogus? Kas įvyksta anksčiau: buvimas arėjimas paskui? Kas nutinka, jei *cogito* vietoje stojasi *kas nors kitas*? Ar ir tuomet išvesime *ergo sum*? Jau minėto Derrida pokalbio su Nancy metu įvyksta šis epizodas, kurį laikau reikšmingu deridiškojo *buvimo sekant* supratimui. Bičiuliai svarsto, kas yra tasai, kuris seka po subjekto, ir ką reiškia sekti.

NANCY: Tu krypti anapus klausimo „kas eina po subjekto?“, kuris grįžta kaip klausimas „kas eina iki subjekto?“.

DERRIDA: Taip, bet šis „iki“ nebeturi chronologinės, loginės ar, jei nori, ontologinės-transcendentalinės prasmės, jei atsižvelgiame, ką ir mėginau daryti, į tai, kas priešinasi tradicinėms ontologinių-transcendentalinių klausimų schemoms (Derrida 1992: 286).

„Buvimas paskui“ Derrida svarstymų kontekste pasirodo kaip žmogiškam subjektui esmiškas buvimo modusas, kurio daugiasluoksniškumas ne ką mažiau problemiškas nei mėginamas kelti gyvūno klausimas. „Būti pirmiau“ gyvūno sykiu suprastinas bent trimis aspektais:

1. Filosofijos istorijoje jau įprasti tapę žmogaus apibrėžimai kaip gyvūno, pasižyminčio tam tikru predikatu, kuris ir išskiria žmogų iš gyvūnų klasės, tuo pačiu įvardydamas žmogui esmišką savybę: kalbantis gyvūnas, mąstantis gyvūnas, politinis gyvūnas... Taip svarstant, gyvūnas yra pirmiau žmogaus, kaip kad tuščia drobė yra pirmiau tapytojo, kuris ją užpildys. Tačiau kaip drobės potencialas išpildomas tik tapytojui pridėjus ranką, taip ir gyvūno potencialas išpildomas tik žmogui apsibrėžus gyvūno sąvoka ir tokiu būdu nubrėžus bei patvirtinus esminę perskyrą tarp to, kas žmogiška, ir to, kas gyvūniška. Gyvūnas čia visą laiką veikia tik kaip predikatas, pajungiamas vienintelio subjekto – žmogaus – apibrėžimui.
2. Evoliuciniu požiūriu gyvūnas atsirado pirmiau nei žmogus, tačiau, kita vertus, žmogus, būdamas paskui gyvūną, kartu yra visos gyvūnijos priešakyje kaip užbaigiantis evoliucijos grandinę (žinoma, esamuoju laiku, mat negalime lengva ranka atmesti idėjos, kad dirbtinis intelektas ar dar kokia gyvybės ar sąmonės rūšis atsistos žmonijos priešakyje). Be to, žmogaus santykis su aplinka išlaiko „buvimo paskui“ dvilypumą: žmogaus santykio su gamta asimetrijos neišvengiama nei žmogui gamtą ir gyvuosius pajungiant savo reikmėms, nei žmogui vaduojant gamtą ir gyvuosius iš savo paties

sukurtos priespaudos. Tiek į vandenynus teršalus pilanti korporacija, tiek prieš kailių industriją kovojanti organizacija veikia kaip galią valdyti ar galią pokyčiui turintieji, kurie, skirtingai nuo pasyviai kenčiančių gamtos (kaip scenos) ir gyvųjų (kaip antraplanių veikėjų), yra aktyvūs tiek sprendimo, tiek veikimo lygmeniu.

3. Sukūrimo mitas, apie kurio biblinę versiją kalba ir Derrida, žmogų iškelia aukščiau už gyvūną dar kitu pagrindu. Šiuo atveju atsiradimo laike pirmumas nėra svarbus: žmogus yra aukščiau už gyvūną savo kilme (nes yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą) ir iš jos kylančia galia likusios kūrinijos atžvilgiu (nes suteikia gyvūnams vardus, juos valdo ir šia prasme yra už juos atsakingas). Būti paskui gyvūną ir vadovautis sukūrimo mito prielaidomis reiškia į „buvimo paskui“ semantinį lauką įvesti dar vieną reikšmę – persekiojimo, vijimosi, medžiojimo konotacijas. Žmogus yra gyvūnui iš paskos tik tol, kol jį vejasi, tik tiek, kiek jį pajungia savo valdžiai.

Kiekvienu iš aptartų buvimo paskui aspektų *aš esu (sekdamas)* ontologinio statuso suvokimas ateina per radikalų pertrūkį, kuris yra laikinės prigimties, t. y. pasižymi vėlavimo ir atidėjimo struktūra. Gyvūno ontologinis statusas, kaip neat-siejamas nuo žmogiškojo „buvimo sekant gyvūnu“, turi bendrų bruožų su šmėklos ontologiniu statusu, kaip „esančios po, nors niekad nebuvusios aktualiai“. Apibrėždamas specifinį šmėklos buvimo būdą kaip *hantologie* (naujadaras, radęsis sujungus *ontologie* (ontologija) ir *hanter* (vaidantis)), Derrida rašo, jog šmėkla prasideda grįždama (Derrida 1993: 32). Tai reiškia, kad kiekviena pradžia žymi ir pabaigą, o taip pat atvirkščiai. Tarsi šmėkla pati save grįstų, o ne tiesiog kartotų tai, kas jau sykį buvo. Dėl šios priežasties Derrida šmėkliškumui priskirs praeities ir ateities plotmes, kurios, skirtingai nei aktualiai duota dabartis, išvengia prezencijos ir jos įgalinamos reprezentacijos logikos, mat nėra niekaip duotos. Lygiai toks pat dvigubas mazgas užveržtas ir gyvūno klausimo ontologijoje: *je suis* dviprasmybėje buvimas pasirodo kaip santykiškas ir todėl niekuomet neduotas aktualiai *kaip toks*. Tačiau abiem – tiek šmėklos, tiek gyvūno – atvejais jų ontologinis dviplotmiškumas sukuria neatitikimą, kuriame gimsta politinio pokyčio galimybė (istorijos pabaigos situacijoje pasirodžiusios šmėklos atveju) ir galimybė mąstyti kitaip (gyvūną ir žmogų skiriančios ribos atveju).

Žvilgsnio asimetrija ir galios centrų perskirstymas

Svarbu pažymėti, kad ontologinė ribotropijos ar grįžtančios šmėklos problematika nelieka tik teoriniame lauke – abiem atvejais Derrida sudaro sąlygas galios pasis-

kirstymo svarstymams ir galios persikirstymo galimybei. Žvilgsnio asimetriškumas, Derrida mąstant apie gyvūno klausimą, paprastai tematizuojamas Levino idėjų kontekste. Derrida kritika leviniškai įpareigojančio veido etikai yra mažų mažiau-siai dviejų plotmių. Pirmiausia į akis šoka žmogiškas pernelyg žmogiškas veido, apie kurį rašo Levinas, pobūdis – tai ir turi omenyje Derrida, kai rašo: „sakydamas, jog „geriausias būdas susitikti su kitu asmeniu – tai net nepastebėti jo akių spalvos“ (Levinas 1994: 86), Levinas kalba apie žmogų, apie artimą, kuris yra žmogus, panašus į mus, broliškas, jis mąsto apie kitą kaip apie žmogų“. Tačiau teigdami, kad Levino, kaip, veikiausiai, didžiosios dalies mąstytojų, pastanga ką nors pasakyti apie Kitą visada telkiasi aplink žmogiškas kategorijas, atliktume tik dalį kritinio judesio, kurį šioje esė daro Derrida. Pasakodamas, kaip sugauna į jį nukreiptą katės žvilgsnį, o taip pat susivokia stebįs save stebimą katės, Derrida suproblemina žvilgsnio struktūrą, kurioje persikirstomi galios santykiai. Levinas kalba apie įpareigojantį kito žvilgsnį, tuo tarpu Derrida pasakojime įpareigojimą keičia sumišimas, o taip pat ima rikiuotis ir persirikiuoti objektyvuojančio žinojimo santykiai. Žvilgsnio struktūra Derrida mąstyme išsisluoksniuoja ne (tik) todėl, kad į jį žiūrintis Kitas yra katė, o ne žmogus, o pirmiausia todėl, kad mąstytojas itin dėmesingas situacijos singularumui ir jos trapumui (bet kuris iš stebėtojų ar stebimųjų gali bet kada išeiti iš kambario). Kaip zoografijos klausimui skirtoje monografijoje pažymi Calarco, pabrėždamas jį stebinčios katės singularumą Derrida užklausia galimybę tąją katę redukuoti į žinojimo objektą: Derrida nebežino, kas yra jį stebinti katė, kaip nebežino, kas yra jis pats – tai ir yra išnirusio laiko efektas (Calarco 2008: 125). Įstatykime vietoje žiūrinčios katės kurį nors personažą, paprastai tematizuojamą kaip Kitas – moterį, vaiką, svetimąjį – ir galėsime grįžti prie Levino įpareigojančio veido etikos praturtėję patirtiniu ir sąvokiniu įrankynu, o kartu suprasime, kodėl Derrida mąstymas netapatintinas su leviniškuoju Kito mąstymu, tačiau kartu nuo jo neatsiejamas.

Kaip matyti, gyvūno klausimas Derrida mąstyme neišvengiamai susijęs su subjekto klausimu, o taip pat su galios asimetrija, lytiškumu ir suvereno problema. 2001–2002 metais skaitytame seminare, kurio medžiagą surinkus ir sutvarkius, ji išleista knygos *Žvėris ir suverenai. I dalis* pavidalu jau po Derrida mirties, mąstytojas itin detalai analizuoja santykį tarp gyvūniškumo ir suvereniteto, dekonstruodamas filosofijos istorijoje įprastomis tapusias žmogaus apibrėžtis. Šiame seminare Derrida parodo, kad gyvūną ir suvereną sieja tai, kad nei vienas, nei kitas nepatenka į teisės veikimo lauką – gyvūnas yra žemiau teisės, suverenai yra aukščiau jos. Intertekstų ir nuorodų į tokius autorius, kaip La Fontaine'is, Hobbesas, Lawrence'as, Rousseau ir Machiavellis, gausiame kalbėjime Derrida apmąsto ir galios persiskirstymą lytiškumo aspektu. *Žvėris* ar gyvūnas (*la bête*) prancūzų kalboje yra

moteriškos giminės daiktavardis, tuo tarpu suverenas (*le souverain*) – vyriškos. Turint omenyje pirmojo sudaiktinimą ir jo pozicionavimą žemiau teisės bei antrojo personifikavimą ir iškėlimą virš teisės, nesunku numanyti, kad gyvūno klausimas Derrida mąstymo kontekste yra ne tik apie gyvūnus. Gyvūno klausimas mąstytojui yra klausimas apie tuos ir tai, kas atsiduria falologocentrinės piramidės apačioje. Suvereno ir gyvūno klausimui skirtuose apmąstymuose Derrida turbūt radikaliausiai užklausia falologocentrizmo logiką ir kartu jo ontologiją: „Ar falas, turiu mintyje *phallos*, būdingas tik žmogui? Jei tarčiau, kad falas būdingas suverenui, ar jis tebebūtų būdingas žmogui? Kuria prasme jis būtų būdingas? Ir žmogui kokia prasme, kuria prasme būdingas žmogui? O kas, jei falas yra gyvūniškumas/beprotybė [*bêtise*]?“ (Derrida 2009: 206). Dar daugiau, susiedamas falologocentrizmą su karnizmu (mėsos valgymu), Derrida demaskuoja net iš pažiūros taikiausios ideologijos karnofalologocentrinę struktūrą. Kalbėdamasis su Nancy, mąstytojas prasitaria: „Ir vegetarai valgo gyvūnus ir net žmones. Jie praktikuoja kitokį neigimo būdą. Etninis klausimas nėra ir niekuomet nebuvo „valgyti ar nevalgyti žmones ar gyvūnus“. Juk *reikia gerai* valgyti bet koku atveju ir tai yra gerai, tai skanu [*bon*], ir nėra jokio kito gėrio apibrėžimo, kaip tik *kaip gerai valgyti*“ (Derrida 1992: 296). Čia Derrida sau įprasta maniera išverčia į filosofijos istoriją įėjusių posakių ir filosofų logiką, parodydamas, kad už aristoteliškojo klausimo, kaip gerai gyventi, slepiasi klausimas, kaip gerai valgyti. Tai reiškia, kad ten, kur filosofams taip norėjosi nubrėžti aiškas ir ryšias skirtis tarp gėrio ir blogio, teisingumo ir neteisingumo, žmogaus ir nežmogaus, visada esama daugiasluoksnių galios pasiskirstymų. O taip pat tai reiškia, jog minėtąsias įtampas panaikinti ne tik nėra lengva, bet veikiausiai ir neįmanoma, dar daugiau – galbūt net nebūtina. Bet ar tikrai?

Įsiveiksminimo galimybė išnirusiame laike: ar gyvūnai turi ateitį?

Teigdamas, jog jo diskursas nelaikytinas besiskleidžiančiu nei loginėje, nei ontologinėje ar transcendentalinėje plotmėse, Derrida pastato skaitytoją į itin problemišką padėtį, mat tampa nebeaišku, kur įkurdinti mąstytojo kalbėjimą. Derrida kalbėjimo vietos problemiškas apmąstyti Martino Heideggerio filosofijos kontekste. Nesileisdami į daugiaplanį haideriškos destrukcijos ir deridiškos dekonstrukcijos lyginimą ar paralelių tarp *Differenz* ir *différance* vedimą, pažymėsime tik tai, kad gyvūno klausimu Derrida nesyk eksplacitiškai sueina į santykį su Heideggerio mąstymu. Tyrinėtojai sutaria, kad Heideggerio filosofija yra reikšmingas akstinas ir atspirties taškas Derrida keliant gyvūno klausimą ir tai veikiausiai lemia

ypatingas Heideggerio santykis su filosofijos tradicija. Suformulavęs labiausiai išplėtotą filosofinės tradicijos kritiką Heideggeris *galėjo* atverti galimybes plačiau ir gelmiškiau užklausti antropocentrizmą, tačiau to nepadarė (Calarco 2008: 194). Pats Derrida apie gyvūno klausimą Heideggerio mąstyme kalba šitaip: „Perskyra tarp gyvūno (kuris neturi ar nėra *Dasein*) ir žmogaus niekuomet Vakarų filosofijoje nebuvo tokia radikali ir griežta kaip Heideggerio mąstyme. Gyvūnas niekada nebus nei subjektas, nei *Dasein*. O taip pat jis neturi sąmonės (Freudas) ar santykio su kitu kaip kitu, jau nekalbant apie tai, kad nesama gyvūno veido (Levinas). Žmogaus žmogiškumą Heideggeris apibrėžia per *Dasein*. Kodėl taip nedaug kalbėdavau apie „subjektą“ ar „subjektyvumą“ ir tik šen bei ten užsimindavau apie „subjektyvumo efektą“? Todėl, kad kalbėjimas apie subjektą, net ir ten, kur pripažįstamas skirtumas, nesutapimas, atsivėrimas veikiant save patį ir t. t., subjektyvumas vis tiek siejamas su žmogumi. Net jei pripažįstama, kad „gyvūnas“ gali save veikti (ir t. t.), toks diskursas, žinoma, nepriskiria jam subjektyvumo – šios sąvokos trūksta visuose svarstymuose, kuriuos ką tik paminėjau. Tas pats, žinoma, galioja ir atsakomybės, laisvės, tiesos, etikos ir teisės sąvokoms“ (Derrida 1992: 283).

Suproblemindamas Vakarų filosofijoje stropiai brėžtas ir nuolat perbraižomas perskyras, Derrida pasiūlo būdą kritiškai užklausti dominuojančias diskurso ir tuo pačiu tikrovės struktūras. Vis dėlto klausimas, kiek įgalus Derrida diskursas įveiksminti politiniam pokyčiui, lieka atviras. Žmogaus, gyvūno ir mašinos triados santykį analizuojanti Donna Haraway suformuluoja priekaištą Derrida prieigai prie gyvūno klausimo taip, kad jis bene tiksliausiai reprezentuoja posthumanistinio diskurso kritiką šiam prancūzų mąstytojui: „Kančios klausimas atvedė Derrida prie gailestingumo dorybės – tai jau nemažai. Tačiau kiek daugiau žada tokie klausimai, kaip, ar gali gyvūnai žaisti, dirbti arba, ar galiu išmokti žaisti su šia kate? Ar aš, filosofė, galiu atsakyti į kvietimą arba atpažinti jį? Kas jei darbas ir žaidimas, o ne tik gailestis, atveria atsakymo vienas kitam galimybę, be vardų, vertinant rimtai kaip kasdienę praktiką, prieinamą tiek filosofijai, tiek mokslui? Kas jei žodis, pasitelktinas visam tam įvardyti, yra žaismė? Ir kas, jei klausimas, kaip gyvūnai įsitraukia vienas į kito žvilgsnį, užimtų svarbiausią vietą žmonėms? Kas, jei tai ir yra užklauskimas, tinkamai įtvirtintus protokolą, kurio forma pakeičia viską? Spėju, kad Derrida kaip žmogus vonioje visa tai suvokė, tačiau Derrida filosofas neturėjo jokio supratimo, kaip įveiksminti tokio pobūdžio smalsumą tą rytą priešais savo itin gerai regimą katę“ (Haraway 2008: 22). Haraway kritika Derrida atžvilgiu rezonuoja su jo paties požiūriu į Heideggerį: turėti visi reikalingi teoriniai įrankiai, tačiau conceptualinės plokštės neišjudintos tiek smarkiai, kiek buvo galima ar tikėtasi. Skirtumas tarp Heideggerio ir Derrida teorinio „užsisėdėjimo“ tas, kad Heideggerio atveju daug kas liko nepasakyta apie gyvūnus, jo paties retorika

vadovaujantis, gyvūno klausimas net nebuvo iškeltas. Derrida, priešingai, gyvūno klausimą formuluoja itin atidžiai ir jį plėtoja daugeliu pjūvių, tačiau čia pat glūdi ir *pharmakon* dvilypumas, vaistas išvirsta į nuodą: gyvūno klausimą suvedus vien į diskursyvinę plotmę atsimetama į žmogaus – kalbančio, racionalaus ir aktyviojo – valdomą sritį, gyvūnams išskiriant objektų vietą. Kaip pastebi Fraiman, gyvūnų klausimo tyrinėtojai šiandien yra pasiskirstę į dvi stovyklas: vieni atvirai savo veiklą sieja su gyvūnų teisių judėjimais, o kiti tokių sąsajų vengia. Pastaroji grupė, pasak mąstytojos, pasitelkia Derrida idėjas, kad atsiskirtų ne tik nuo gyvūnų teisių gynėjų, bet ir giminės studijų lauko bei kitų atviram politiniam angažuotumui ir veiksmui raginančių sričių (Fraiman 2012: 92). Ar tai reiškia, kad ir pats Derrida linkęs apie gyvūno klausimą kalbėti teoriškai, o praktiniam taikymui reikalingas kitoks pjūvis? Ir taip, ir ne.

Viena vertus, Derrida svarstymuose išlaikomas asimetriškas santykis tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo, taip tik darsyk patvirtinant mintį, jog mąstant dualumą – net jei toks mąstymas skleidžiasi ribotropiškai, o ne poliarizuodamas – visiška simetrija nėra įmanoma. Be to, gyvūno klausimas, kaip jau užsiminta, nėra tik apie gyvūnus: tiek, kiek jis keliamas santykiškai, t. y. kaip sąsaja su aktyviu subjektu, jis yra Kito klausimas, o tai reiškia, kad jis susijęs su visais ir visa, kas apibrėžiama kaip kita nei *homo* (labiau vyras nei žmogus). Derrida svarstymus apie gyvūno klausimą siedama su „vyriška“ prieiga prie gyvūno problemos, Fraiman pastebi, kad nepaisant katei suteiktos žvilgsnio galios, Derrida aprašomoje interakcijoje su kate išlaikoma klasikinė perskyra tarp to, kas regima, ir to, kas liečiama, t. y. tarp matymo-proto-suvokimo ir lietim-kūno-jausmo (Fraiman 2012: 96). Šiuo požiūriu aprašoma katė paklūsta žmogaus įsteigta tvarkai, pagal kurią matymas-protas-suvokimas užima aukštesnę vietą hierarchijoje ir todėl neatsitiktinai yra siejami su žmogumi, o ne gyvūnu. Turint omenyje pastarąjį pastebėjimą, ima aiškėti, kad Derrida aprašomas susidūrimas su moteriškos lyties gyvūnu nėra visiškai atsitiktinis: tol, kol išlaikoma minėtoji hierarchija, bet koks žmogaus ir gyvūno susitikimas bus pažymėtas lyties skirtumo ženklu: vyriškas žmogus *versus* moteriškas gyvūnas. Į vieną gretą sudėjus gyvūno ir moters klausimą, rizikuojama iš anksto pasmerkti bet kokį – tiek teorinį, tiek praktinį – sprendimą, mat aktyvusis (veikiantysis ir mąstantysis) išlieka Apšvietos idealų vedamas *homo*: labiau vyras nei žmogus.

Kita vertus, teorinio diskurso ir praktinio veikimo įtampa Derrida mąstyme sukuria conceptualinį pertrūkį, kuris laikytinas naujų sąvokų radimosi galimybe. Interviu apie feminizmo problematiką, duotame McDonald, Derrida lyties skirtumą sieja su choreografija ir pripažįsta, jog feministinio diskurso suderinamumas su revoliuciniu judėjimu gali būti problemiškas būtent dėl to, kad lyties skirtumo

šokis yra atopiškas, t. y., neturintis vietos, o taip pat ir beprotiškas, skirtingai nuo organizuotumo, kantrybės ir nuoseklaus darbo reikalaujančios feministinės pasipriešinimo kovos (Derrida, McDonald 1997: 28). Tikėtina, jog panašios pozicijos mąstytojas laikytųsi ir kovos už gyvūnų teises atžvilgiu, mat tiek moteriškumas, tiek gyvūniškumas pasižymi santykinumu – tai yra, abi sąvokos reikalingos *homo* dėmens. Ir atvirkščiai: *homo* suvoktinas tik per santykį su tuo, kas jis nėra. Šis ydingas konceptualinis ratas, be abejo, yra varomas dvipolio mąstymo, kurio Derrida niekada nesirengė įveikti: ribų gausinimas, o taip pat dekonstrukcija, veikia dualistinėje paradigmoje kaip jos šešėlis, išvirkščioji jos pusė, parodanti perskyrų siūles, nematomas, žiūrint į sistemą „iš gerosios pusės“. Išsivadavimas iš dvipolio mąstymo yra itin problemiškas judesys, jei priimame prielaidą, jog mąstymui iš principo būdingas dvipoliškumas. Dėl šios priežasties Wolfe'as, rašydamas įvadą savo knygai *Kas yra posthumanizmas? (What is Posthumanism?)*, pabrėžia, jog posthumanistiniam mąstymui atsirasti reikalingas mąstymo prigimties pokytis: pasak jo, negana tiesiog paneigti humanizmo idealus ir žmogaus prioretizavimą – reikalinga parodyti, kaip humanizmo idealai suklumpa jiems patiems mėginant konceptualizuoti problemą (Wolfe 2010: xvi). Nors Derrida ir nelaikytinas posthumanizmo mąstytoju *per se*, vis dėlto minėtoji Wolfe'o pozicija, kurią autorius skiria nuo humanizmo nuostatas tęsiančio ir gilinančio transhumanizmo, rezonuoja su dekonstrukcine Derrida laikysena, jam tariant šiuos žodžius: „Gyvūnas mus stebi, esame nuogi priešais jį. Galbūt čia ir prasideda mąstymas“ (Derrida 2006: 50). Ontologinį žmogaus ir gyvūno neapibrėžtumą skaitydami kaip išnirusio laiko atvejį, sučiuopiame dviploktį Derrida diskurso apie gyvūną pobūdį: viena vertus, būdami paskui gyvūną visada vėluojame jį apmąstyti ir įsiveiksminti jo atžvilgiu, o kita vertus, būtent šis vėlavimas, šis ontologinis neatitikimas, sudaro galimybę kitokiam mąstymui rasti. Visgi klausimas, kaip mąsto tasai, kuris yra (sekdamas), išlieka atviras.

Gauta 2016 11 30
Priimta 2016 12 06

Literatūra

- Calarco, M. 2008. *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Columbia: Columbia University Press.
- Derrida, J. 1992. „Il faut bien manger ou le calcul du sujet“, in *Points de suspension*. Paris: Editions Galilée, p. 269–303.
- Derrida, J. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Editions Galilée.
- Derrida, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Editions Galilée.
- Derrida, J. 2009. *The Beast and the Sovereign. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J., McDonald, V. 1997. „Choreographies: Interview“, in Holland, N. J. (ed.). *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, p. 23–43.

- Fraiman, S. 2012. "Pussy Panic versus Liking Animals: Tracking Gender in Animal Studies", *Critical Inquiry* 39 (Autumn 2012). Chicago: The University of Chicago, p. 89–115.
- Haraway, D. J. 2008. *When Species Meet*. London: University of Minnesota Press.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Wolfe, C. 2010. *What is Posthumanism?* London: University of Minnesota Press.

Daina Habdankaitė

**BEING / FOLLOWING THE ANIMAL:
THE ONTOLOGY OF THE DISJOINTED TIME**

Summary

The paper examines the ideas of nakedness, autobiography, asymmetrical gaze, and being after, developed in Jacques Derrida's *The Animal That Therefore I Am*, by reading them in the context of Derrida's *Specters of Marx* where the thinker offers his interpretation of the metaphor of the disjointed time. By interpreting animal–human relationship as being-late-to-be and as a postponement of the understanding of such a being, it is demonstrated that Derrida's discourse on the question of animal is insufficient for engaging one in practical action (since it remains within the dualist paradigm of thought), yet can be viewed as grounding the possibility of a different way of thinking (since it constitutes a radical rupture between the members of the dualist system).

KEYWORDS: animal, deconstruction, Derrida, human, ontology, time.

Audronė Žukauskaitė

GYVŪNIŠKOJI NEGALIA: GYVŪNO KLAUSIMAS JACQUES'O DERRIDA FILOSOFIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: zukauskaite.audrone@gmail.com

Straipsnyje aptariamas „gyvūno klausimas“ Jacques'o Derrida filosofijoje. Viena vertus, Derrida aiškiai pasisako prieš vadinamąjį gyvūnų „genocidą“ – perteklinį pramoninį gyvūnų auginimą bei masinį jų naikinimą ir žudymą. Kita vertus, Derrida atsisako kalbėti apie gyvūnų naikinimą gyvūnų teisių terminais, teigdamas, jog pats teisių konceptas turi būti persvarstytas. Bet koks teisių apibrėžimas įtraukia į galios diskursą, tuo tarpu gyvūną visada apibrėžia tam tikra negalia: Derrida, cituodamas Jeremy Benthamą, teigia, jog svarbiausia sąvoka, apibrėžianti gyvūną, yra kančia kaip tam tikras galios suspendavimas, kaip galios negalimybė. Analizuodamas Martino Heideggerio tekstus, Derrida pastebi, jog ši negalia kaip tam tikra baigtinumo ir mirtingumo patirtis yra būdinga ne tik gyvūnams, bet ir pačiam žmogui. Savo ruožtu Giorgio Agambenas teigia, jog gebėjimas suvokti savo negalią arba impotencialumą yra tai, kas leidžia atskirti žmogų ir gyvūną. Plėtojant Derrida ir Agambeno išvalgas, straipsnyje teigiama, jog būtent impotencialumas arba negalia sukuria žmogaus ir gyvūno bendramatiškumą, kuris reiškia negalimybę kurti hierarchijas ir atskirtis.

RAKTAŽODŽIAI: žmogus, gyvūnas, Coetzee, Derrida, Agamben, impotencialumas.

Gyvūno klausimas filosofijoje keliamas skirtingais būdais. Matthew Calarco (2015) skiria tris „gyvūno klausimo“ kėlimo tendencijas, arba sroves. Pirmasis – tai lygy-

bės modelis, presuponuojantis tam tikrą biologinį žmogaus ir gyvūno tęstinumą. Šiuo modeliu besiremiantys teoretikai – Peteris Singeris, Tomas Reganas, Paola Cavalieri – mano, jog tiek žmogiški, tiek nežmogiški gyvūnai yra lygiaverčiai „gyvybės subjektai“, todėl su jais turi būti elgiamasi vienodai. Būtent šis gyvybės tęstinumas leidžia manyti, jog žmogaus teisės gali būti perkeliamos gyvūnams. Geriausias tokio perkėlimo pavyzdys – tai Žmoginių beždžionių projektas (Cavalieri, Singer 1993), kurio tikslas yra išplėsti lygiaverčių subjektų bendruomenę, į ją įtraukiant visas žmogines beždžiones: žmones, šimpanzes, gorilas ir orangutanus. Tačiau šis egalitarizmu grįstas modelis neatsižvelgia į kitų gyvūnų, – nepanašių į žmogų, – teises. Tokiu būdu egalitarinis modelis ne tik nepadedą išsivaduoti iš antropocentrizmo, bet tam tikru būdu jį išplečia ir pakartoja, suteikdamas žmogaus teises tam tikriems, į save panašioms, gyvūnams.

Antroji „gyvūno klausimo“ kėlimo tendencija, arba srovė, – tai skirtumo modelis, kuriuo kvestionuojama galimybė apibendrinti ir įsteigti tiek universalų „žmogų“, tiek universalų „gyvūną“. Ne tik tarp gyvūno ir žmogaus, bet ir tarp gyvūnų rūšių esama daugybės skirtumų. Šio modelio atstovu galėtume laikyti Jacques'ą Derrida, kuris teigia, jog nėra nei universalus „žmogaus“, nei vieno ir apibendrinto „gyvūno“, bet esama daugybinių skirtumų pluoštų, kurių kiekvieną skiria praraja. Derrida kritikuoja ir paneigia biologinį kontinuitumą, – jo manymu, tarp žmogaus ir primatų esama neįveikiamos bedugnės, tačiau dar didesnė bedugnė skiria primatus ir kitas gyvūnų rūšis, pavyzdžiui, šikšnosparnius. Lygiai taip pat neįveikiama bedugnė skiria žmogiškus subjektus, nes ne visi „žmogiški gyvūnai“ gali pasinaudoti žmogaus teisėmis. Derrida griežtai kritikuoja ir patį žmogaus teisių perkėlimo gestą, teigdamas, kad žmogaus teisių modelis presuponuoja ir tam tikras pareigas, todėl negali būti perkeliamas gyvūnams. Be to, žmogaus teisės neišvengiamai įtraukia į galios dispozityvą, kurio veikimas nustato, ką žmogaus teisės apsaugo, o kas laikoma gyvybe, neverta gyventi. Kaip teigia Calarco, „skirtumo teoretikai mus teisingai moko atsargiai vertinti politinių projektų – tokių kaip Žmoginių beždžionių projektas ir panašių judėjimų už gyvūnų teises – pasekmes, kadangi jie remiasi panašumu ir analogija su klasikiniu, vyriškuoju subjektu grindžiamu, liberalizmu“ (Calarco 2015: 43). Būtent šis liberalistinis modelis įteisino moterų, vaikų, žmonių su negalia ir gyvūnų pašalinimą iš viešosios politinės sferos, todėl būtų nenuoseklu remtis šiuo modeliu „atstatant“ gyvūnų teises.

Trečioji tendencija, arba srovė, akcentuoja žmogaus ir gyvūno daugialypių formų tęstinumą, netgi neatskiriamumą, todėl dažnai vadinama neapibrėžtumo teorija. Ši pozicija, kildinama iš Gilles'io Deleuze'o ir Giorgio Agambeno tekstų, atskleidžia gyvūniškų ir žmogiškų asambliažų sąsajas bei hibridines sugyvenimo formas. Šios mąstymo krypties inspiruoti teoretikai mano, jog nepakanka dauginti

žmogiškų ir nežmogiškų būtybių skirtumus ir perskyras. Kaip teigia Calarco, „nors neabejotinai teisinga yra kritikuoti tradicinę žmogaus / gyvūno perskyrą kaip redukuojančią skirtumus, tačiau visgi nėra aišku, ar geriausias būdas įveikti šią perskyrą yra pakeisti ją smulkesnėmis, daugybinėmis ir labiau komplikuotomis perskyromis. Galbūt daug veiksmingiau būtų atsakyti šios perskyros bei antropologinio skirtumo(ų) ir – bent trumpam – pamėginti išvystyti alternatyvias minties linijas?“ (Calarco 2015: 51). Galbūt verta akcentuoti ne neįveikiamus skirtumus, bet žmogaus ir gyvūno sąsajas bei jų biologinį tęstinumą? Prekariato sąlygomis dirbantis, sergantis ar kankinamas žmogus dažnai kenčia taip pat kaip gyvūnas, ir nei žmogaus teisės, nei pagarba skirtumams jo nuo to neapsaugo. Tokiu atveju būtų prasmingiau kalbėti apie biopolitikos dispozityvą, kuris siekia pajungti tiek žmogišką, tiek nežmogišką gyvybę, todėl visi mes, kaip teigia Cary Wolfe'as, „esame gyvūnai prieš įstatymą“.

Šiame straipsnyje atidžiau paanalizuosiu Derrida poziciją, kuri, nors priskirta skirtumo modeliui, rezonuoja ir su kitomis „gyvūno klausimo“ sprendimo tendencijomis ar srovėmis. Gyvūno klausimas Derrida filosofijoje imamas kelti nuo 1997 metų, kai Cerisy konferencijoje jis perskaitė dešimties valandų paskaitą, skirtą gyvūnui. Tik nedidelė įvadinė paskaitos dalis buvo publikuota pavadinimu *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu (bus tęsiama)* (Derrida 1999), o daug vėliau, 2004 metais, publikuota ir paskutinė paskaitos dalis pavadinimu „O jei gyvūnas atsakytų?“ (Derrida 2004). Šie tekstai vėliau tapo vienos svarbiausių jo paskutiniųjų knygų – *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* (2006) – pagrindu. Gyvūniškumo tema atsikartoja ir kitose Derrida knygose – *Atskalūnas: dvi esė apie protą* (2008), *Žvėris ir suverenias* (2009; 2011) – kur ji aptariama galios kontekste. Derrida atskleidžia, jog kiekvienas sprendimas apie gyvūną skleidžiasi galios lauke, o kiekvienas predikatas, atskiriantis žmogų nuo gyvūno, reiškia galios panaudojimą. Šioje galios ekonomijoje gyvūną paprastai apibrėžia tai, ko jis *negali*: negali kalbėti, protauti, atsakyti, naudotis įrankiais, galiausiai – suvokti būties. Tačiau kas įgalina galią? Ir kas atsitinka, kai galios šaltinis išsenka, ir ją ima graužti jos pačios galimybė – negalia? Turint omenyje šiuos klausimus, Derrida gyvūno klausimą apsvarstysime genocido, gyvūnų teisių ir beteisiškumo, bei galios ir bejėgiškumo kontekste.

Gyvūnų holokaustas

J. M. Coetzee's romano *Nešlovė* protagonistas, literatūros profesorius Davidas Luris, perėjęs visus socialinių ir asmeninių pažeminimų ratus, imasi keistos misijos: vietinėje Gyvūnų globos klinikoje jis padeda numarinti niekam nereikalin-

gus gyvūnus, vėliau sukiša jų kūnus į plastikinius maišus ir nuveža sudeginti į krematoriumą. Tuo viskas nesibaigia: norėdamas apsaugoti gyvūnų palaikus nuo jiems gresiančios negarbės – mat krematoriumo darbininkai ima daužyti maišuose sustingusius kūnus kastuvais – jis pats kiekvieną pirmadienį sukrauna į ugnį maišus su šunų kūnais. Nors šunys negyvi, taigi nieko neišmano apie garbę ir negarbę, romano protagonistas norėtų gyventi pasaulyje, kuriame „žmonės nedaužo kastuvais negyvų kūnų, kad juos būtų patogiau perdirbti“ (Coetzee 2015: 169). Savo misiją jis įvardija vokišku žodžiu *Lösung*, kurį naciai vartojo nusakyti „žydų problemos sprendimą“. Ši keista analogija sugretina mirčiai pasmerktų gyvūnų numarinimą ir žydų išnaikinimą nacių koncentracijos stovyklose. Galbūt dėl to gyvūnų naikinimo scena darosi tokia nepakeliama. Nors romano protagonistas mano, kad turėtų priprasti prie savo misijos, tačiau taip neatsitinka: „Juo daugiau šunų padeda nužudyti, tuo labiau nervinasi. Vieną sekmadienio vakarą, važiuodamas namo [...], net turi sustoti pakeleje ir palaukti, kol atsipeikės. Iš akių plūsta ašaros, kurių negali suvaldyti; dreba rankos. Jis nesupranta, kas jam darosi“ (Coetzee 2015: 166).

Kitame Coetzee's romane *Gyvūnų gyvenimai* išgalvota rašytoja Elizabetha Costello atvyksta į Appletono koledžą skaityti kvietinės paskaitos. Savo paskaitoje ji pasirenka kalbėti ne apie savo kūrybą, bet apie gyvūnų gyvenimus ir mirtis. Senstanti, bejėgė ir pažeidžiama, Elizabetha kalba apie tą siaubą, kurį patiria pramoniniu būdu auginami ir žudomi gyvūnai. Šį siaubą ji palygina su nacių vykdytu žydų holokaustu, organizuotu ir industrializuotu jų išnaikinimu. Toks palyginimas daug kam atrodo šventvagiškas. Kitas išgalvotas rašytojas, Abrahamas Sternas, atsisako sėstis kartu su Elizabetha prie bendro vakarienės stalo. Savo laiške jis rašo, jog, palygindama Europos žydų išnaikinimą ir gyvulių skerdimą, ji neteisingai parinko, o gal net sąmoningai supainiojo palyginimo pagrindą. „Žmogus buvo sukurtas pagal Dievo pavyzdį, tačiau Dievas nėra panašus į žmogų. Jei su žydais buvo elgiamasi kaip su gyvuliais, tai nereiškia, kad su gyvuliais yra elgiamasi kaip su žydais. Ši inversija paniekina mirusiųjų atminimą. Ji taip pat nuvertina koncentracijos stovyklų siaubą“ (Coetzee 1999: 50). Kitą dieną Elizabetha dalyvauja diskusijoje, kur išsakoma daug jos mintims prieštaraujančių argumentų: pavyzdžiui, teigiama, jog gyvūnams mirtis yra neišvengiama jų gyvybės ciklo dalis, o žmogui mirtis yra metafizinis siaubas, kurio jis negali priimti. Kitas argumentas yra tas, kad gyvūnų mirtys yra neišvengiama būtinybė, reikalinga žmogaus gyvybei palaikyti. Į tai Elizabetha atsako: „[T]eigti, jog toks palyginimas nėra galimas, jog Treblinka buvo, kaip sakoma, metafizinis įvykis, nukreiptas į mirtį ir išnaikinimą, ir kad mėsos pramonė galiausiai skirta gyvybei palaikyti, [...] yra menka paguoda mirusiesiems, tarsi būtų galima – atleiskite už beskonybę – prašyti Treblinkos

aukų atleisti žudikams, nes jų kūnų riebalai buvo reikalingi muilui gaminti, o plaukai – čiūžiniams prikimšti“ (Coetzee 1999: 22).

Coetzee's romano personažai atkartoja visus žinomus Aristotelio, Tomo Akviniečio, René Descartes'o, Immanuelio Kanto argumentus, leidžiančius atskirti gyvūną ir žmogų. Tačiau, klausia Elizabetha, kodėl mes manome, jog nužudyti kažką, kas turi sąmonę, yra nusikaltimas, tuo tarpu gyvūnų žudymas vis tęsiamas ir lieka nebaudžiamas? Iš esmės ji kelia tą patį klausimą, kurį suformulavo Giorgio Agambenas: kas sprendžia, kurią gyvybės formą galima sunaikinti ir likti už tai nenubaustam? Kas sprendžia dėl to, kas yra mūsų visuomenės *homo / zoo sacer*? Jei Agambenas būtų dalyvavęs Elizabethos Costello paskaitoje, jis būtų galėjęs atsakyti, jog palyginimo pagrindas visgi egzistuoja: tai biopolitinis išskyrimas ir pašalinimas, kuris produkuoja tiek sugyventą žmogų, tiek ir humanizuotą gyvūną (Agamben 2004: 37). Biopolitinis pašalinimas produkuoja tam tikrą neapibrėžtumo zoną, kuri nuolat lieka tuščia, tačiau būtent joje brėžiama perskyra tarp žmogaus ir gyvūno, žmogaus ir nežmogaus, kalbančios būtybės ir gyvos būtybės. Vadinasi, bet kuri gyvybė, tiek gyvūno, tiek žmogaus, gali patekti į šią pilkąją neapibrėžtumo zoną, kur gyvybė tarsi atplėšiama nuo jos pačios ir virsta tuo, ką galime pavadinti *homo / zoo sacer*.

Šiame kontekste galime apsvarstyti ir Derrida teiginį, kurį jis išsako knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu*. Derrida kalba apie precedento neturinčią prievartą, kurią patiria gyvūnai, auginami ir veisiami pramoniniu būdu. Jis teigia, jog prievarta prieš gyvūnus galėtų būti pavadinta „pačiu baisiausiu genocidu“ (Derrida 2008: 26). Žinoma, šis ekstravagantiškas palyginimas tuoj pat sulaukė pasipriešinimo iš žydų bendruomenės. Derrida rašo, jog kalbėdamas apie gyvūnus paskaitoje, kurią skaitė Žydų universiteto teisės mokykloje, ir pavartojęs žodį „genocidas“, jis (kaip ir Elizabetha Costello) sulaukė pikto atsako: vienas asmuo pasakė, jog jam nepriimtina tai, kaip vartojamas žodis genocidas: „Mes žinome, kas yra genocidas“ (Derrida, Roudinesco 2004: 73). Tačiau, kaip pastebi Wolfe'as, Derrida, pats būdamas iš Alžyro kilęs žydas, puikiai suvokia, koks sudėtingas ir kartu rizikingas yra šis palyginimas (Wolfe 2013: 44). Vis dėlto, tęsia Derrida, jei pagalvosime apie tai, kaip šie gyvūnai yra auginami ir veisiami, pasitelkiant hormonus ir naujausias reproduktivines technologijas, o vėliau masiškai žudomi, tuomet genocido terminas nepasirodys toks nepriimtinas. Derrida manytu, „genocido vaizdiniu nederėtų nei piktnaudžiauti, nei skubėti manyti jį esant paaiškinimą. Mat šiuo atveju jis darosi dar sudėtingesnis: žinoma, vis dar kalbame apie rūšių naikinimą, tačiau dabar jis vyksta organizuojant ir eksploatuojant dirbtinį, pragarišką, praktiškai nepabaigiamą išlikimą...“ (Derrida 2008: 26). Čia galime pastebėti, jog masinis pramoninis gyvūnų veisimas keistai iliustruoja Foucault

ištarmę, jog senąją suvereno teisę atimti gyvybę pakeitė nauja teisė „priversti gyventi“.

Kitaip tariant, gyvūnai nėra tiesiog nužudomi kaip, pavyzdžiui, buvo įprasta medžioklėje; dabar jie dirbtinai priverčiami gyventi nepakeliamomis sąlygomis, tam pasitelkus farmakologines, hormonines ir genetines manipuliacijas. Šis „gyvūnų genocidas“, Derrida teigimu, pranoksta bet kurio istorinio genocido žiaurumus: „Įsivaizduokime, pavyzdžiui, jei užuot sukišę žmones į krematoriumus ir dujų kameras, gydytojai ir genetikai (tarkime, naciai) nuspręstų dirbtinio apvaisinimo būdu vykdyti žydų, čigonų ir homoseksualų perteklinę gamybą ir gimdymą. Ir visa tai tam, kad jų vis daugėjant ir jiems vis geriau nusipenint, jie įgyvendintų vienintelį jiems skirtą tikslą – tomis pačiomis pragariškomis sąlygomis kęsti genetinius eksperimentus ir būti naikinamiems dujomis ar ugnimi vis didesniais mastais“ (Derrida 2008: 26). Ši klaiki fantazija, pasak Derrida, turėtų padėti suvokti, kokia industrinė, mechaninė, cheminė, hormoninė ir genetinė prievarta yra vykdoma gyvūnų atžvilgiu, ir priverstų keisti tiek mūsų kasdienę elgseną, tiek persvarstyti gyvūno klausimą filosofijoje. Kitaip tariant, biopolitinė gyvybės manipuliavimo paradigma nėra tik išimtis iš normalaus politikos funkcionavimo (kaip buvo nacių atveju), bet sudaro pačią politinio veiksmo esmę. Kaip teigia Wolfe’as, „būtent šios praktikos, kurios leidžia maksimaliai sustiprinti gyvybės ir mirties kontrolę, kurios „priverčia gyventi“, Foucault žodžiais tariant, pasitelkdamos eugeniką, dirbtinį apvaisinimą ir selekciją, farmakologinį poveikį, skiepijimą ir kita, yra kaip niekada anksčiau biopolitinėje istorijoje plačiai vartojamos industrializuotam gyvūnų auginimui. Manau, jog šiandien būtent „gyvūnas“ – beprecedentiniu mastu žmonijos istorijoje – tampa pirminės dispozityvo formos pasireiškimo vieta ir veidu, rodančiu jo nenumatomas, košmariškas pasekmes“ (Wolfe 2013: 46).

Galėtume teigti, jog biopolitinių manipuliacijų tikslas yra ne tiek produkuoti ir vėliau išnaikinti gyvūnus, kiek kurti tokią gyvūniškumo formą (tiek žmogišką, tiek nežmogišką), kuria galima lengvai disponuoti. Šiuo požiūriu skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus nėra toks radikalus, kadangi tiek žmogaus gyvybė, tiek gyvūno gyvybė gali tapti disponuojamu gyvūniškumu, tuo socialumo likučiu, kurį galima lengvai išskirti ir pašalinti. Kaip teigia Wolfe’as, „viena stipriausių biopolitinės minties įžvalgų yra kelti šį nepatogų klausimą: jei perskyrą nustato taisyklės ir įstatymai, tai, kas tinkama ir kas netinkama, o ne tiesiog gamtos duota skirtis tarp to, kas jai priklauso ir nepriklauso, vadinasi, gyventi biopolitikos sąlygomis reiškia gyventi situacijoje, kurioje mes visi visuomet jau esame (potencialūs) „gyvūnai“ prieš įstatymą – ne tik tie, kurie pagal zoologinę klasifikaciją laikomi nežmogiškais gyvūnais, bet ir bet kuri gyvų būtybių grupė, kuri yra taip apibrėžiama“ (Wolfe 2013: 10). Ne tik žydų holokaustas, bet ir vergijos bei kolonializmo istorija, taip

pat vis dar tebesitęsianti migracijos krizė parodo, jog disponuojamas gyvūniškumas yra ne gamtinė, bet biopolitinė apibrėžtis ir ypatybė.

Teisės ir beteisiškumas

Šis disponuojamo gyvūniškumo apibrėžimas leidžia kelti klausimą, kokiomis sąvokomis turėtume kalbėti apie gyvūnus. Kol kas vienintelis būdas ginti disponuojamos gyvybės interesus yra teisių diskursas; tačiau, ar galime pagrįstai kalbėti apie gyvūnus žmogaus teisių terminais? Nors Derrida įvesta „genocido“ sąvoka suponuotų, jog visos gyvybės formos yra vienodai pažeidžiamos spaudžiant galios dispozityvams, vis dėlto jis atsisako įsitraukti į teisių diskursą. Kaip teigia Derrida, „pageidautina neįtraukti šios žmogaus ir gyvūno santykio problemos į jau egzistuojantį juridinį modelį. Nepaisant to, kiek aš simpatizuočiau gyvūnų teisių deklaracijai, saugančiai gyvūnus nuo žmogaus prievartos, nemanau, jog tai geras sprendimas“ (Derrida, Roudinesco 2004: 74). Derrida teigia, jog žmogaus teisių modelis remiasi karteziškąja subjektyvumo samprata, kuri subjektą apibrėžia sąmonės, suverenumo, valios, laisvės, kalbos sampratomis. Būtent dėl šios priežasties žmogaus teisės negali būti perkeliamos gyvūnams, kadangi tokiu būdu gyvūnai yra pajungiami humanizavimo paradigmai ir šiuo požiūriu patiria jau ne tik fizinę, technologinę, cheminę, bet ir conceptualinę prievartą. Taigi čia susiduriame su problema, jog siekdami „išlaisvinti“ gyvūnus, gyvūnų teisių aktyvistai remiasi tuo pačiu antropocentrinio modeliu, kuris ir sąlygojo esamą prievartą gyvūnų atžvilgiu. Kaip teigia Calarco, „esama tam tikros ironijos, kai gyvūnų teisių teoretikai ir gyvūnų gynėjai pasitelkia klasikinius humanistinius ir antropocentrinis kriterijus, siekdami garantuoti gyvūnams tam tikras teises ir apsaugoti juos nuo kančių, *nes būtent šie kriterijai buvo istoriškai įtvirtinti tam, kad pateisintų prievartą prieš gyvūnus*“ (Calarco 2008: 128).

Žinoma, tai nereiškia, jog gyvūno klausimas filosofijoje neturėtų būti svarstomas, tačiau akivaizdu, jog vis dar stokojame sąvokų, kuriomis šis klausimas galėtų būti tinkamai suformuluotas. Pokalbyje su Elisabetha Roudinesco Derrida teigia, jog „šiuo momentu turime apsiriboti tuo, jog išsiaiškintume jau egzistuojančias įstatymo [*droit*] taisykles. Tačiau neišvengiamai reikės persvarstyti šio įstatymo istoriją ir suvokti, jog nors gyvūnai ir negali būti analizuojami, remiantis tokiais sąvokomis kaip pilietis, su kalba susijusi sąmonė, subjektas ir t. t., vis dėlto jie nėra visiškai be „teisių“. Veikiau pats teisių konceptas turi būti „permašytas“. Apskritai paėmus, Europos filosofinėje tradicijoje nėra tokio (baigtinio) teisės [*droit*] subjekto, kuris nebūtų ir pareigos subjektas...“ (Derrida, Roudinesco 2004: 73–74).

Derrida šią problemą dar kartą aptaria knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu*, kurioje analizuoja 1989 m. Visuotinę gyvūnų teisių deklaraciją. Derrida klausia, ar pati „teisės“ sąvoka čia yra tinkama ir adekvati (Derrida 2008: 87–88). Sekdamas Kantu, Derrida teigia, jog žmogaus teisių sąvoka yra neatsiejama nuo tam tikros racionalistinės subjekto sampratos, kuri implikuoja ne tik teises, bet ir pareigas. „Kantas numato pertrūkį tarp šios subjekto subjektyvumo korelicijos tik dviem atvejais: vergo, kuris turi pareigas, bet neturi teisių, ir Dievo, kuris turi visas teises, bet nėra saistomas pareigų“ (Derrida 2008: 99–100). Kitaip tariant, negalime perkelti žmogaus teisių sampratos gyvūnams ir tuo pat metu nepajungti jų pareigoms, nepaversti jų pseudožmogišku subjektu. Perkeldami žmogaus teisių modelį gyvūnams atliekame konceptualios prievartos aktą ir paverčiame juos racionalių, liberalių ir autonomiškų subjektu.

Kita problema, su kuria susiduriame, yra ta, kad žmogaus teisių diskursas neatsiejamas ne tik nuo racionalaus subjektyvumo, bet ir nuo galios sampratos, kitaip tariant, žmogaus teisės dažniausiai atitenka tiems subjektams, kurie jau disponuoja galia. Kaip teigia Wolfe'as, nurodydamas į Cora Diamond tekstus, „[žmogaus] teisių modelis, net jeigu atsektume jo pradžią romėnų teisėje, yra sietinas ne su teisingumu ir užuojauta, bet su „privilegijavimo sistema“ ir tuo, kas ką gauna šioje sistemoje“ (Wolfe 2013: 17). Tuo tarpu gyvūnus apibrėžia ne galia, bet veikiau negalia ar negebėjimas (protauti, kalbėti, ir t. t.). Derrida reikšmingai formuluoja šią galios ir gyvūniškos negalios opoziciją. Jis atkreipia dėmesį į Jeremy Benthamą, kuris pasiūlė pakeisti klausimo apie gyvūnus formą: „Benthamas kalba maždaug taip: klausimas, į kurį reikia atsakyti, yra ne tai, ar gyvūnas gali mąstyti, samprotauti, kalbėti ar pan., kaip visada būdavo klausama (nuo Aristotelio iki Descartes'o ir ypač nuo Descartes'o iki Heideggerio, Levino ir Lacano; be to, šis klausimas siejasi ir su klausimu apie daugybę kitų *galių* ir *savybių*: galėti, turėti galią dovanoti, galią mirti, galią laidoti, galią rengtis, galią dirbti, galią išrasti techniką ir t. t., galią, kurią sudaro tam tikra turima geba kaip esminė savybė, taigi vienokia ar kitokia galia)“ (Derrida 2008: 27). Tačiau neturėtume klausti, ar gyvūnai geba kalbėti ar samprotauti. „*Pirminis* ir *lemiamas* klausimas veikiau yra, ar gyvūnai *gali kentėti*“ (Derrida 2008: 27). Tokiu būdu klausimas apie galėjimą arba gebėjimą, kitaip tariant, klausimas apie galias [*pouvoirs*] yra reformuluojamas į negalėjimo ar negebėjimo [*impouvoir*] klausimą. Tad kas gi yra šis negalėjimas ir kaip galime jį aprašyti? Kaip teigia Derrida, „galia kentėti nėra galia – tai galimybė be galios, negalimybės galimybė. Čia, kaip radikaliausias būdas mąstyti baigtinumą, kuriuo dalijamės su gyvūnais, glūdi mirtingumas, priklausantis paties gyvenimo baigtinumui, užuojautos patirčiai, galimybei dalintis šios ne-galios galimybe, šios negalimybės galimybe, šio pažeidžiamumo nerimu ir šio nerimo pažeidžiamumu“

(Derrida 2008: 28). Kitaip tariant, būtent pažeidžiamumas ir mirtingumas susieja mus su kitomis gyvomis būtybėmis. Šiuo požiūriu ne teisės (galia), bet negalėjimas (apsiginti nuo skausmo, jo išvengti) turėtų sukurti teorinį pagrindą, kuris leistų apsvarstyti mūsų sąsają su gyvūnais.

Gyvūniškoji negalia

Analizuodamas gyvūno negebėjimą (negebėjimą protauti, kalbėti, atsakyti), Derrida pastebi, jog toks negebėjimas būdingas ne tik gyvūnui, bet ir žmogui. Knygoje *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* Derrida ironiškai perfrazuoja garsiąją karteziškąją formulotę „mąstau, vadinasi, esu“ (*je pense donc je suis*), kurioje mąstymo dėmenį pakeičia gyvūniškumo komponentu. *L'animal que donc je suis* – „esu gyvūnas, vadinasi, esu“, arba „tiek, kiek esu gyvūnas, tiek ir esu“. Taip Derrida dekonstruoja racionalistinę filosofijos tradiciją, kurioje žmogus apibrėžiamas atribojant jį nuo gyvūno; priešingai, žmogus esti tik tuomet ir tiek, kiek įsisąmonina savo gyvūniškumą. Savo argumentams sustiprinti Derrida pasitelkia Martino Heideggerio tezes apie gyvūniškumą, kurias skaito priešingai paties autoriaus intencijoms. Savo seminare, kurį pavadino *Pamatinės metafizikos sąvokos: pasaulis, baigtinumas, vienatinumas* (1929–1930), Heideggeris pateikė garsiąją gyvybės formų klasifikaciją: akmuo neturi pasaulio [*weltlos*], gyvūno pasaulis yra skurdus [*weltarm*], o žmogus yra kuriantis pasaulį [*weltbildend*]. Derrida teigia, jog apibrėždamas akmens, gyvūno ir žmogaus perskyrą, Heideggeris svarbiausiu laiko pasaulio klausimą: Heideggerio teigimu, svarbiausias skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus yra tas, jog gyvūnui jis pats ir kiti esiniai nepasirodo savo būtyje „kaip tokie“, kitaip tariant, gyvūnui nepasiekiamą pati „kaip tokio“ struktūra [,*als*“-Struktur]. Kadangi gyvūnui esiniai nepasirodo „kaip tokie“, teigiama, jog gyvūnas nežino, kaip leisti esiniams būti; gyvūnas visada užmezga naudingumo, perspektyviškumo santykį, tačiau neleidžia daiktui būti tokiam, koks jis yra. Tačiau, klausia Derrida, kaip galime įrodyti, jog žmogui esiniai pasirodo būtent „kaip tokie“? Ar teigdamas, jog gyvūnas stokoja pasaulio, o žmogus – jį kuria, Heideggeris yra visiškai tikras, jog *Dasein* ir būtis-pasaulyje gali visiškai atsiriboti nuo gyvūniškumo? Kaip teigia Derrida, esame „priversti paklausti ar žmogui, ar pačiai žmogiškai būtybei, prieinama „kaip tokio“ [struktūra]?“ (Derrida 2008: 160).

Čia turime pasiaiškinti, ką reiškia leisti esiniams būti, leisti būti nepriklausomai nuo intereso ar perspektyvos. Juk jau Friedrichas Nietzsche teigė, jog kiekviena pozicija implikuoja tam tikrą perspektyvą, tad kaip gali būti įmanomas neperspektyviškas santykis? Derrida teigia, jog toks santykis galimas tik tuomet, kai pašalinama žmogiškoji pozicija, t. y. „kaip tokio“ struktūra atsiveria tik tuomet, kai pašali-

namas subjektas. „Susisieti su daiktais tokiais, kokie jie yra savyje, – tarkime, jei tai būtų įmanoma, – reiškia suvokti juos tokius, kokie jie yra, tokius, kokie jie būtų, net jei manęs nebūtų. Aš galiu mirti, ar galiu tiesiog išeiti iš kambario; aš žinau, kad jis bus toks, koks yra, ir liks toks yra. Būtent todėl mirtis yra tokia svarbi skiriamoji linija; tik tuomet, kai suvokiame mirtingumą ir galimybę mirti, tik tuomet galime leisti daiktams būti tokiems, kokie jie būtų man nesant, ir mano esatis reikalinga tik tam, kad parodytų, kokie daiktai būtų man nesant. Tačiau ar žmogus gali tai iš esmės atlikti?“ (Derrida 2008: 160). Savo ruožtu galime paklausti, ar baigtinumas ir mirtingumas nėra ne tik žmogaus, bet ir bet kurios gyvos būtybės, taip pat ir gyvūno, bruožas? Ar pats gyvybės (o kartu ir mirtingumo) principas nereiškia, jog gyvai būtybei „kaip tokio“ struktūra nėra prieinama? Ar pats gyvybės baigtinumas neimplikuoja, jog kiekviena gyva būtybė yra panardinta savo kūniškoje konkretybėje, savo aplinkoje (Jakobo von Uexküllio terminas, kuriuo Heideggeris apibrėžė gyvūno santykį su pasauliu), vadinasi, neišvengiamai yra gyvūniška, nepaisant to, ar tas gyvūnas yra žmogiškas, ar nežmogiškas. Tokiu būdu gyvūniškumas Derrida filosofijos kontekste pasirodo ne kaip negatyvus suplementas, bet kaip esminė bet kokios gyvos būtybės savybė. Tik tiek (ir tuomet), kiek (ir kai) esu gyvūnas, egzistuoju. Be šios būtinos jungties su savo gyvūniškumu nepasirodo nei *Dasein*, nei pasaulis, nei būtis „kaip tokia“.

Ir vėl ta Elizabetha Costello

Šis gyvybės baigtinumas ir mirtingumas mus vėl grąžina prie Coetzee's išgalvotos veikėjos Elizabethos Costello, kuri įkyriai keliauja iš vieno autoriaus romano į kitą. Kaip jau minėjau, Elizabetha yra senstanti rašytoja, primygtinai visiems dėstanti savo įsitikinimus – sunku įsivaizduoti labiau atgrasų padarą visuomenėje, kurioje svarbiausia yra įtikti ir patikti. Atvykusi skaityti kviestinės paskaitos apie gyvūnų gyvenimus ir mirtis, Elizabetha Costello palygina save su Franzo Kafkos apsakymu „Pranešimas akademijai“ personažu Raudonuoju Pėteriu. Tai apsakymas apie beždžionę, kuri, išmokusi žmogiškojo elgesio ir samprotavimų, sugebėjo pasiekti „vidutinio europiečio lygį“. Raudonasis Pėteris stoja prieš mokslo akademijos atstovus tam, kad papasakotų savo sužmogėjimo istoriją. Panašiai jaučiasi ir Elizabetha, stovėdama prieš kviestinės paskaitos auditoriją: jai atrodo, kad ji pati yra tarsi sužeistas ar pažeidžiamas gyvūnas. „Raudonasis Pėteris buvo ne primatų elgesio tyrinėtojas, bet įdagu pažymėtas, paženklintas, sužeistas gyvūnas, kuris prisistatė kaip kalbantis liudininkas mokslininkų susirinkimui. Aš nesu sąmonės filosofė, bet esu gyvūnas, kuris išstatė, vis dar yra išstatęs save mokslininkų susirinkimui, žaizda,

kurią aš slepiu po drabužiais, bet liečiu ją kiekvienu žodžiu, kurį ištariu“ (Coetzee 1999: 26). Taigi Elizabetha ne tik kalba *apie* gyvūnus, apie jų auginimą ir žudymą, apie neleistiną elgesį gyvūnų atžvilgiu. Ji taip pat kalba *kaip* gyvūnas, kaip sužeistas, senstantis ir niekam nereikalingas gyvūnas, savo kūnu jaučiantis artėjančią mirtį. „Tam tikromis akimirkomis [...] aš žinau, ką reiškia būti lavonu. Šis žinojimas man sukelia pasibjaurėjimą. Jis pripildo mane siaubo; aš nuo jo atšlyju, atsisakau juo mėgautis. Visi patiriame tokių akimirkų, ypač kai senstame. [...] Mes išgyvename neįmanomybę: gyvename anapus mūsų mirties, atsigręžiamo į ją, tačiau atsigręžiame taip, kaip gali tik mirusysis“ (Coetzee 1999: 32).

Ši savo baigtinumo ir mirtingumo patirtis, sako Elizabetha, sužlugdo žinojimo ir sąmonės struktūrą: „Kai aš žinau, remdamasi savo žinojimu, kad tuoj mirsiu, ką, kalbant Nagelio sąvokomis, aš iš tiesų žinau? Aš žinau tai, ką reiškia būti lavonu, ar aš žinau, ką reiškia lavonui būti lavonu?“ (Coetzee 1999: 32). Ši perskyra Elizabethai pasirodo triviali kaip ir visa sąmonės filosofija. Nagelis teigia, jog jis negali žinoti, ką reiškia šikšnosparniui būti šikšnosparniu. Jo sąmonės resursai yra per daug riboti. Tačiau Elizabethai atrodo, jog būti šikšnosparniu reiškia būti pilnam gyvybės, o tai tas pat, kas pilnas gyvybės žmogus. Taigi būti gyvūnu, – o Elizabethos manymu, mes visi esame gyvūnai, – reiškia būti įkūnytam gyvame kūne. „Mąstymui, galvojimui aš priešpriešinu pilnatvę, įkūnytumą, buvimo pojūtį, – ne savęs suvokimą kaip tam tikrą vaiduoklišką mąstymo mašiną, kuri mąsto mintis, bet, priešingai, jutimą – stipriai afektinį jutimą – jog esi kūne, kurio galūnės užima erdvę, jog esi gyvas pasauliui“ (Coetzee 1999: 33). Kaip teigia Cora Diamond, „suvokimas, jog kiekvienas mūsų esame gyvas kūnas, kuris yra „gyvas pasauliui“, kartu atskleidžia kūnišką pažeidžiamumo mirčiai pojūtį, gryną gyvūnišką pažeidžiamumą, pažeidžiamumą, kuriuo dalijamės su gyvūnais“ (Diamond 2008: 74). Šis suvokimas atsisveria kaip žaizda, žaizda, kurią savo kūnu jaučia Elizabetha Costello.

Impotencialumas kaip negalėjimas ir negalia

Tad kokių naujų konceptualių galimybių atveria ši pažeidžiamumo mirčiai patirtis? Ką reiškia filosofijai ši galimybė apmąstyti baigtinumą ir mirtingumą, kuriuo, kaip teigia Derrida, mes dalijamės su gyvūnais? Derrida tekste svarbus būtent šis perėjimas nuo galios, galėjimo ir gebėjimų (mąstyti, kalbėti, dirbti ir t. t.), prie negalėjimo ir negalios. Aš ši negalia būdinga tik žmogiškam ir nežmogiškam gyvūniškumui, ar tai daug bendresnė ontologinė duotis? Čia svarbu paminėti, jog negalios, arba impotencialumo, temą tyrinėja ir Agambenas knygose *Homo sacer: suvereni galia ir nuoga gyvybė* (1998) ir *Potencialumai* (1999) bei trumpame tekste „Apie tai, ko gali-

me nedaryti“ (2011). Agambenas teigia, jog nepaisant to, jog visa Vakarų filosofijos tradicija siekia apmąstyti galią arba potencialumą, lygiai taip pat svarbu reflektuoti ir negalėjimą / negalią, arba impotencialumą. „Jei potencialumas nori išlaikyti savo logiškumą ir tuoj pat nepradingti aktualume, jis būtinai turi būti potencialumas, gebantis *nepereiti* į aktualumą, potencialumas, kuris pagal savo sandarą reikštų *potencialumą nebūti arba neveikti*, arba, kaip teigia Aristotelis, kad potencialumas taip pat reikštų ir impotencialumą (*adynamia*)“ (Agamben 1998: 45). Šią savo įžvalgą Agambenas išplėtoja knygoje *Potencialumai*, kurioje siekia naujai interpretuoti Aristotelio teiginius. Aristotelio *Metafizikos* Theta knygoje randamos eilutės apie potencialumą įprastai verčiamos taip: „[S]akoma, jog daiktas yra potencialus, jei iš jo kylantis veiksmas, kuris buvo potencialus, yra realizuojamas, taigi nelieta nieko neįmanomo (impotencialaus)“ (Agamben 1999: 183; *Met* 1047a: 24–26). Paskutiniąją frazę *ouden estai adynaton* Agambenas interpretuoja visiškai kitaip nei anksteni interpretatoriai: įprastai ši frazė yra verčiama teiginiu „nelieka nieko neįmanomo (impotencialaus)“. Tokiu būdu išėitų, jog Aristotelis sako visiškai banalų ar trivialų dalyką: kai potencialumas yra realizuojamas, nelieta impotencialumo („nelieka nieko neįmanomo“). Tačiau Agambenas teigia, jog ši frazė reiškia ne galimybės kriterijų, bet apibrėžia „sąlygas, kuriomis potencialumas – kuris gali tiek būti, tiek nebūti, – gali save realizuoti. Tai, kas potencialu, gali pereiti į aktualumą tik tuomet, kai atmets savo potencialumą nebūti (savo *adynamia*). Atmesti impotencialumą reiškia ne jį sunaikinti, bet, priešingai, leisti jam išsipildyti, atsukti potencialumą prieš save tam, kad jis sutaptų su savimi“ (Agamben 1998: 46).

Vadinasi, atmesti impotencialumą jokių būdu nereiškia jį sunaikinti ar eliminuoti; impotencialumas ir potencialumas yra tarsi dvi to paties reiškinių pusės, jos visada koegzistuoja greta viena kitos: „[T]aigi potencialumas kartu yra ir to paties dalyko impotencialumas tuo pačiu atžvilgiu (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)“ (Agamben 1999: 182; *Met* 1046e: 25–32). Kitaip tariant, turėti galią arba potencialumą reiškia kartu būti santykyje su tos galios stoka – negalėjimu, negebėjimu ar negalia. Potencialumas reiškia, jog pojūčio galia yra santykyje su negebėjimu patirti pojūčius arba anestezija; žinojimo galia yra santykyje su nežinojimu arba žinojimo negalia; matymo galia yra santykyje su regėjimo negalia. Kitaip tariant, kiekviena galia ar gebėjimas egzistuoja tik santykyje su negalia ar negebėjimu. Agambeno manymu, būtent ši negalios, arba impotencialumo, savybė leidžia atskirti žmogų nuo visų kitų gyvų būtybių: „Kitos gyvos būtybės gali turėti tik savo specifinį potencialumą: jos sugeba [atlikti] viena ar kita. Tačiau žmogus yra gyvūnas, kuris gali turėti savo impotencialumą. Žmogaus potencialumo didybė yra matuojama žmogaus impotencialumo bedugne“ (Agamben 1999: 182). Vadinasi, kiekvienas potencialumas yra ambivalentiškas – jis gali reikšti tiek gebėjimą veikti

ar būti, tiek gebėjimą neveikti ir nebūti. Trumpame tekste „Apie tai, ko galime nedaryti“ (2011) Agambenas teigia, jog „potencialumas visuomet pagal savo sandarą yra ir impotencialumas, kad kiekvienas gebėjimas daryti kartu yra gebėjimas nedaryti [...] „Impotencialumas“ reiškia ne potencialumo nesatį, negebėjimą daryti, bet taip pat ir visų pirma reiškia „gebėjimą nedaryti“, gebėjimą nesinaudoti savo potencialumu. [...] žmogiškosios būtybės yra gyvūnai, gebantys turėti savo impotencialumą“ (Agamben 2011: 43–44). Tačiau, galime paklausti mes, iš kur Agambenas žino, jog gyvūnas negali naudotis savo impotencialumu? Jei žmogus suvokia tai, kad jis *gali* nebūti arba kažko nedaryti, kodėl manoma, kad to *negali* gyvūnas?

Vis dėlto Agambeno filosofija, net ir įvedusi impotencialumo sąvoką, iš pasakutiniųjų siekia išlaikyti antropocentrinį žmogaus išskirtinumą. Remdamiesi Agambeno teiginiais, galime daryti išvadą, jog žmogų apibrėžia ne tai, kad jis ko nors negali, bet tai, kad jis *gali*, bet to *nedaro* (paradigminis pavyzdys – Bartlebis, kuris teigia „beveičiau to nedaryti“). Šiuo požiūriu Agambenas pats iki galo neišplėtojo savo įžvalgų ir praleido progą peržengti antropocentrizmą bei apmąstyti impotencialumą kaip visoms gyvoms būtybėms bendrą gebėjimą. Einant toliau šia mąstymo kryptimi galima būtų teigti, jog impotencialumas reiškia ne specifiškai žmogišką preferenciją ar išskirtinę savybę, bet nusako visoms gyvoms būtybėms būdingą kęsmą, pažeidžiamumą ir mirtingumą. Tokiu būdu kiekvienos gyvos būtybės baigtinumas ir mirtingumas, jos pirminis impotencialumas tampa etinio ir politinio mąstymo sąlyga. Tai reikštų, jog etinė ir politinė bendruomenė įsteigiama ne per teisę turėti teises, kuri implikuoja bendruomenės narių išrūšiavimą, bet teigiant kiekvieno nario gyvybės pažeidžiamumą ir trapumą. Tokiu būdu bendruomeninio sugyvenimo pagrindu tampa ne galios modelis (kuris realizuojamas teisių, pilietybės ir nuosavybės privilegijomis), bet kiekvieną gyvą būtybę paženklusiusi negalia.

Kitas svarbus mąstymo apie impotencialumą aspektas yra tas, jog impotencialumas sustabdo „antropologinės mašinos“, kuri veikia išrūšiuodama ir pašalinama, veikimą. Kaip teigia Agambenas, „gyvybė [...] žymi šią radikalią negalimybę kurti hierarchijas ir perskyras. Imanencijos plotmė veikia kaip virtualaus neapibrėžtumo principas, kuriame augalo gyvybė ir gyvūno gyvybė, vidus ir išorė, ir netgi tai, kas organiška ir neorganiška, susilieja ir negali būti atskirta“ (Agamben 1999: 233). Šiuo požiūriu imanentinė gyvybė yra tokia gyvybė, kuri išvengia atskyrimo ir pašalinimo bei implikuoja visų gyvybės formų bendramatiškumą. Būtent negalia, arba impotencialumas, apibrėžia gyvybę kaip tokią ir iš esmės panaikina perskyras tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška, žmogiška ir gyvūniška. Tik tuomet, kai akcentuojamas ne racionalaus subjekto savaiminis pakankamumas, bet jo susisaistymas su kitomis gyvomis būtybėmis ir savo gyvenamąja aplinka, sukuriamas nediskriminacinis politinės bendruomenės pagrindas.

Taigi visų gyvybės formų bendramatiškumas veda prie tam tikro neapibrėžtumo principo, apie kurį užsiminiau teksto pradžioje. Deleuze'as, taip pat juo besiremiantys teoretikai ir teoretikės, pavyzdžiui, Donna Haraway ar Elizabeth Grosz, teigia visų gyvybės formų neapibrėžtumą, beasmeniškumą, ir netgi postuluoja tam tikrą „beasmeniškumo politiką“. Tačiau akivaizdu, jog nei Derrida, nei Agambenas nėra pasiruošę atsisakyti antropocentrizmo teikiamų privilegijų ir imtis „beasmeniškumo politikos“, kurioje nežmogiškos jėgos išstumia ir užima žmogiškos sąmonės vietą. Kaip jau minėjau, Agambenui impotencialumas yra ne tai, kas mus susieja su kitomis gyvomis būtybėmis, bet žmogaus didybės ir išskirtinumo ženklas. Derrida atlikta Heideggerio teksto dekonstrukcija ir „kaip tokio“ struktūros analizė rodytų, jog sukuriamos prielaidos suvokti kiekvienos gyvos būtybės mirtingumą ir pažeidžiamumą. Tačiau pats Derrida šios savo įžvalgos neplėtoja ir atsisako teigti žmogaus ir gyvūno tęstinumą. Jo manymu, žmogų ir gyvūną atiboja skirtumų bedugnė, kurios negali įveikti netgi gyvūnų sukeliamas erotizmas. Derrida knygos pradžioje aprašoma scena, kurioje jo katė žvelgia į jį nuogą vonioje, yra puiki tokios autoerotinės subjektyvumo struktūros metafora: nors ir sutrikdytas gyvūno žvilgsnio, subjektas toliau maudosi erotinės savirefleksijos garuose, ne persvarstydamas savo mąstymo pagrindus, bet apgaubdamas gyvūnus savo refleksyvaus rūpesčio humanizmu.

Gauta 2016 11 20
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2004. *The Open: Man and The Animal*. Translated by Kevin Attelt. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 2011. „On What We Can Not Do“, in *Nudities*. Translated by David Kishik and Stefan Pedatela. Stanford: Stanford University Press, p. 43–45.
- Calarco, M. 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Calarco, M. 2015. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs.
- Cavalieri, P., Singer, P. (eds.). 1993. *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Press.
- Coetzee, J. M. 1999. *The Lives of Animals*. Ed. and with an introduction by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- Coetzee, J. M. 2015. *Nešlovė*. Vertė Rasa Drazdauskienė. Vilnius: Sofoklis.
- Derrida, J. 1999. „L'animal que donc je suis (à suivre)“, in *L'animal autobiographique*, ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 2004. „Et si l'animal répondait?“, in *Cahiers de L'Herne*, no. 83, Jacques Derrida, ed. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud. Paris: L'Herne.
- Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

- Derrida, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 2009. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 1. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, J. 2011. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 2. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, J., Roudinesco, E. 2004. *For What Tomorrow: A Dialogue*. Translated by Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press.
- Diamond, C. 2008. "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", in Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I., Wolfe, C. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, p. 43-89.
- Wolfe, C. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

Audronė Žukauskaitė

ANIMAL IMPOTENTIALITY: THE QUESTION OF THE ANIMAL IN JACQUES DERRIDA'S PHILOSOPHY

Summary

The essay discusses the question of the animal in Jacques Derrida's philosophy. On the one hand, Derrida makes an explicit critique of what he calls "animal genocide" – the industrial production and massive annihilation of animals. On the other hand, Derrida refuses to discuss this killing of animals in terms of animal rights, arguing that the very notion of rights should be reconsidered. Every discussion of rights already presupposes the *dispositif* of power, whereas the animal is defined in terms of incapacity or inability. Referring to Jeremy Bentham, Derrida argues that the main question related to animals is whether animals can suffer. Suffering is not a power; it is passivity, a suspension or an impossibility of power. In this sense the question of the animal should be discussed not in terms of power but in terms of the suspension of power or impotentiality. Reading Heidegger's theses on animality, Derrida points out that a certain impotentiality as an experience of finitude and mortality is common both to man and animal. By contrast, Agamben, in discussing the notion of impotentiality, defines it as a specific feature that divides man from animal: according to Agamben, human beings are the animals who are capable of their own impotentiality. The essay opposes Agamben's insights and argues that it is impotentiality or incapacity which creates the common ground for humans and animals and implies the impossibility of establishing hierarchies and separations.

KEYWORDS: man, animal, Coetzee, Derrida, Agamben, impotentiality.

Dario Martinelli

ANIMAL COGNITION, SPECIESISM, HUMANISM: REFLECTIONS ON THE NOTION OF “SEMIOTIC ANIMAL”

*International Semiotics Institute,
Kaunas University of Technology
A. Mickevičiaus 37, LT-44244
Kaunas, Lithuania
isisemiotics@gmail.com*

The goal of this article is to assess the epistemological “suitability” of humanities to discuss the question of “humanity” and “human identity”, and their reiterated dialectic opposition to “animality”. The case study shall be the notion of “semiotic animal” (Deely 2005) within the framework of similar anthropocentric definitions aimed to establish a qualitative and dualistic distinction between the human being and the other animals. The motivations behind this differentiation – it is here maintained – appear to be more ideological than methodological, as illustrated by the long history of definitions of “humanity”, as instruments for qualitative distinction from the rest of the animals. On the contrary, the article defends the thesis of the (ethical, but not only) necessity to produce certain statements on a solid empirical (or at least scientifically-informed) basis. By analyzing notions like “semiotic animal”, the article seeks to expose some of their many scientific inaccuracies and to challenge their speculative construction.

KEYWORDS: semiotic animal, animal cognition, Umwelt, zoosemiotics, animal ethics.

The relation between humanities and animal studies is becoming more and more relevant in modern research. As Francesca Ferrando (2013) has correctly noticed,

we entered in an age of "post-anthropocentrism", which is "*post* to the concept of the human and to the historical occurrence of humanism, both based [...] on hierarchical social constructs and humancentric assumptions (Ferrando 2013: 29). However, encouraging such overcoming sounds (at least in the posthumanist program, which is what Ferrando is talking about), many open questions and many challenges remain. Humanism is a philosophical practice that espouses reason, ethics and justice as its main values. How does a "human" science discuss the subject of animals – and: is that a "humanist" discussion?

But most of all: has Ferrando's (and other scholars') analysis sedimented into the socio-cultural practices yet? Has it at least fully spread throughout the academic discourse in a similar way as gender or ethnic correctness have? Some examples seem to prove otherwise. An impressive amount of non-fiction books, on all possible topics except animals, start their arguments by emphasizing that that very topic is something that "distinguishes us from animals". One opens, say, an essay about interior design, and read things like "To be creative is part of the human psyche. It is one of those traits that set us apart from other animal species" (Dodsworth 2009: 8). Let alone that this statement is scientifically false (not only creativity in general, not only art, not only architecture, but even interior design specifically is something that other animals practice, and the case of the Satin bowerbird *Ptilonorhynchus violaceus* it is possibly the most outstanding): what is very interesting is to notice that emphatic incipits like this do *not* have a purpose in the economy of a text's contents: writers like Simon Dodsworth are not going to mention human uniqueness again, later in their book: what they need is a rhetorical device to kick off the book, and to (erroneously) claim the human uniqueness in whatever activity that book deals with sounds nice and solemn enough. So, what is actually worth of reflection is the *need* of recurring to this strategy, and its consequent appeal on the readership. For the record, a basic survey on Google of something like "unlike animals, man" (imagining any possible continuation after "man"), gives, as of mid 2016 (while I am writing these lines), 2,750 entries, most of which consisting of expressions and contexts where an anthrozoological comparison is either *not* called for, or terribly outdated ("Unlike animals, man is given a spirit in the likeness of God", "Unlike animals, man has the capacity of progress", "Unlike animals, man is endowed with a greater number of instincts", and so forth).

Naturally, the roots for such attitudes go much deeper than what Google or an interior design book may ever reveal. The basic belief of humankind as an entity separate from and superior to other animals, and as holding an intrinsic value within all forms of life (the latter regarded as resources that may justifiably be exploited for the benefit of human beings) is embedded in many religions and phi-

losophies. To perform an exhaustive summary of the many speculations on human uniqueness / superiority over non-human animals is of course a hopeless task, in such a restricted context, however, perhaps, a few relevant steps in the evolution of Western philosophy may be usefully reminded. In Aristotle we are presented with a natural hierarchy of living beings, where humans and other animals stand out for the possession of conscious experience, but humans only are considered “rational”. This basic template is followed by Thomas Aquinas, who adds that – because of the ability to be rational – humans are the only beings endowed with an intrinsic value: to them, and only to them, we can extend concern “for their own sakes”. Moreover, and that is of course very important for Aquinas, only human intellect can reach a level of knowledge and understanding of God. If Aristotle had denied rationality, but at least allowed conscious experience to nonhuman animals, the impact of René Descartes on Western thought also inaugurates a school of denial of consciousness as such, via the notorious equation between non-human animals and machines. In Immanuel Kant, we also witness the emergence of the notion of “autonomy”: both human and non human beings have desires, but only humans have “will”, that is, the ability of “deciding over desires” (including refraining from them). To conclude this short excursus, and set the tones for the central arguments of this article, it is important to mention Martin Heidegger, and his idea of the “poor in world” animal. In Heidegger, non human animals are excluded from the “worlding of world”, and are instead confined within their environment: human beings, on the contrary, are not captive to their environment, they can understand it “as environment” and they can experience entities and phenomena in their objective existence.

The establishment and the strengthening of such perspective(s) had of course an impact at various levels, starting from the moral one: the general assumption of an “inferior animal” became, and still is, ground for different legal treatments, economic forms of exploitation, scientific practices, and so forth: it is therefore no wonder that contributions to this paradigm come unceasingly from nearly all disciplines of philosophical nature – not just philosophy as such.

The semiotic approach to non-human animals

The main semiotic field that deals with non-human animals is famously zoosemiotics, introduced by Thomas Sebeok (1963). Initially a compromise between ethological and semiotic research, zoosemiotics developed specifically into the study of semiosis within and across animal species. This important shift in semiotics (a

discipline which had always been anthropocentric and logocentric) was in fact anticipated already in the late 19th century, as Charles S. Peirce acknowledged the semiotic nature of the non-human world, and a string of contributions was inaugurated (including the fundamental Jakob von Uexküll), leading to the development of biosemiotics first (Rothschild 1962) and zoosemiotics a bit later:

[...] semiosis is an indispensable characteristic of all terrestrial life forms. It is this capacity for containing, replicating, and expressing messages, of extracting their signification, that, in fact, distinguishes them more from the nonliving – except for human agents, such as computers or robots, that can be programmed to simulate communication – than any other traits often cited. The study of the twin processes of communication and signification can be regarded as ultimately a branch of the life science, or as belonging in large part to nature, in some part to culture, which is, of course, also a part of nature (Sebeok 1991: 22).

If this identification of the concept of “life” with nearly everything has often brought biosemiotics on the verge of metaphysical drift (I have discussed this elsewhere, most recently on Martinelli 2016: 144–152), on the opposite hand, it has not necessarily changed the status of humanity as an ontological domain that, after all, does *not* belong to nature: save few exceptions, the human subject was carefully kept outside the biosemiotic discussion. The obsessive recruitment of every single organism, atom, celestial body, cell in the biosemiotic (and, partly, zoosemiotic) program is counterbalanced by an equally meticulous exclusion of anything “human” from the discourse. Why so? Is *Homo sapiens* not a living form?

That the motivations behind this peculiar status quo are more ideological than methodological is quite clear when one analyzes the way semiotics has tackled the notion itself of “humanity”, resolving to defend the thesis of a qualitative / discontinuous uniqueness of our species within the animal kingdom – just like nearly every other field of inquiry. At one moment or another of history, indeed, the human being (“man”) has been defined as: the rational animal, the symbolic, the playful animal, the moral animal, the laughing animal, the spiritual animal, the social animal, the cultural animal, the linguistic animal, the abstract animal, the signifying animal, the political animal, the tool-maker animal, and more. Some of these definitions stemmed from authoritative thinkers, who, in a certain moment of philosophical history, reflected on the characteristics of human nature (the notion of rational animal comes from Aristotle, that of the symbolic animal is best known in Ernst Cassirer’s formulation, and so forth). Some others derived from recent studies in sociology, psychology or else, and some others, finally, were of a commonsensical or even superstitious / religious nature.

Speculative statements were usually followed by empirical counter-statements, and invalidated exactly in their claim of human *uniqueness*. Each of these definitions lasted a certain amount of time as “ultimate signs of human distinction”, until the likes of Charles Darwin, Karl von Frisch, Donald R. Griffin and others offered evidence of their scientific inaccuracy. Relentlessly, other scholars reworked their theories in search of *another* sign of human distinction, or even the same sign, but heavily narrowed in its definition, with the purpose of creating such a small circumscription of the concept that other animals would finally be kept out. It happened with “culture”, “language”, “mind”, “abstraction”, “art”, and other critical topics, whose definition and conceptualization are in constant progress, and therefore very liable to be re-discussed (i.e., in most cases, restricted). In more than one case, the process of restriction would generate a “friendly fire”-type of side effect, as the new definition would now be so narrow that several human communities or human subjects would be left out of it – creating a conceptual discrimination that, *in this historical moment*, is not really acceptable. Some of the most recurrent definitions of “music” are for instance so circumscribed that, while keeping out dangerously-melodic species like humpback whales or nightingales, they also end up discriminating the majority of musical cultures around the globe, plus illustrious musicians like John Cage or Karl-Heinz Stockhausen.

The (trouble with) the notion of “semiotic animal”

This “vital urge” (or at least it appears to be so), on the part of human beings, to establish their identity on the basis of claimed radical differences with other animals is the main concern of this article, and I intend to take semiotics as my case study. Just like many other fields, in semiotic history, too, there have always been a) scholarly enterprises in favor of the uniquely human application of semiotic studies (particularly in the European schools of Saussurean and Greimasian extractions), and / or b) attempts to contribute to those processes of progressive restriction of given concepts (semiotics had a go on at least “language”, “symbol”, “culture”, “abstraction” and “signification”), and / or finally c) creation (or participation to the creation) of new labels of human distinction (the linguistic animal, for one).

The last, specifically semiotic creation offered, and my case study here, is the concept of the “semiotic animal”. Originally developed by Prof. John Deely in 1990¹, this concept departs exactly from the American, Peircean tradition, which –

¹ That is, the first edition of Deely 2009, in this essay’s bibliography.

as we have seen – assumes the stand of “opening” semiotics to the multiple instances of non-human signification, communication and representation, “seeing cultural creation itself as a natural extension of the activities of the semiotic animal according to what is proper to it as part of nature” (Deely 2005: 26). The notion was apparently conceived to overcome the human–animal dualism and create that continuity-discontinuity dialogue envisioned by Giorgio Prodi (Prodi 1983: 180). The very species-specific characteristic of human beings, Deely argues, is the capability of emancipating their semiosis from the constrictions of their own Umwelt and a) access other organisms’ Umwelten (also, but not only, at a purely speculative level), and b) create possible worlds, i.e., Umwelten that are distant in time, in space, or that are not even existing at all, but are created through language (there is no such a thing like mermaids, yet there is such a thing like mermaids, at the very moment at least one person linguistically produces a concept, or an idea, of them). Such abilities, Deely points out, do *not* make the human being *something else* than an animal, yet they establish the ground for human biological identity. The bottom line being: the human beings, unlike other species, are *semiotic* animals.

With this in mind, there are a number of unanswered questions. First and foremost, why is it so important, for a semiotician (and other scholar), to establish a clear sign of qualitative distinction between human and other animals. The question is not rhetorical, nor in fact ethical (although it may appear so), but mainly historical and anthropological. There seems to be this “vital urge”, on the part of human beings, to define themselves as an ingroup possessing certain characteristics, in relation to a bigger outgroup which does not possess them.

At this specific historical moment, the other animals are identified as that outgroup, but it was not always like this. The original *Scala Naturae* conceived by Aristotle (from which the notion of rational animal is based), was not only an expression of human–animal dualism, but a comparison between a single category of privileged, male and free human beings over three main categories of unprivileged: women, slaves and, yes, other animals. The shaping of the ingroup identity was, until recently, not necessarily characterized by the urge of defining “humanity” *in toto*. It could take all sorts of disguises: male people, free people, white people, western people, sane people, rich people, Christian (or Muslim, or Hindu, etc.) people, heterosexual people, and so forth. What happened is that most of these forms of discrimination finally and thankfully came to an end, at least on a generally-accepted ethical level. There is no ground, anymore, for anybody to say that men are rational and women are not, or to advance any claim that people of Caucasian ethnicity are more intelligent than, say, Afro-Americans, without being taken for a dangerous idiot.

Given this picture – forgive the sarcasm – what is left to those poor intellectuals who still want to exercise their anthropological urge to be part of a small élite of “special” individuals? Racism, chauvinism, classism, Eurocentrism and all the rest are gone – vanished in that annoying black hole called civilization. How to reconcile the primary need for discrimination with the modern pressure of a civilized and tolerant outfit? The answer is what philosopher Peter Singer named *Speciesism*:

In recent years a number of oppressed groups have campaigned vigorously for equality. [...] The immediate appeal of the black liberation movement and its initial, if limited, success made it a model for other oppressed groups to follow. We became familiar with liberation movements for Spanish-Americans, gay people, and a variety of other minorities. When a majority group – women – began their campaign, some thought we had come to the end of the road. Discrimination on the basis of sex, it has been said, is the last universally accepted form of discrimination, practiced without secrecy or pretense even in those liberal circles that have long prided themselves on their freedom from prejudice against racial minorities.

One should always be wary of talking of “the last remaining form of discrimination”. If we have learnt anything from the liberation movements, we should have learnt how difficult it is to be aware of latent prejudice in our attitudes to particular groups until this prejudice is forcefully pointed out (Singer 1989: 148).

There is still ground for speciesist statements without the latter being labeled as politically incorrect. There is no formal program for a “he or she” formula, as applied to non-human animals, and the same expression “non-human animals” is easily replaceable by “animals”, achieving the same understanding of “all other animals except the human one”.

So, first and foremost we need to understand *why* such intellectual enterprises seem so important to the scholarly community. The theory of evolution is at present – from both the philosophical and the empirical points of view – the most reliable scientific theory for explaining life on this planet. Among the many important implications of the Darwinian revolution, there is also a firm warning not to discuss anymore the differences across species in terms of *qualitative* distinctions. Everything occurring in life is a natural continuation of a process in continuous development, with traces detectable in different living forms, and aspects that are only *quantitatively* developed in certain forms rather than others. However, and that is crucial, *no more* should scholars be allowed to place a threshold at any point of evolution and construct a *human and-all-other-animals* type of dualism, that is devoid of any scientific basis. Human beings are a species, not the ontological counterpart of the Animal Kingdom. Creating a “special” ingroup for humanity – in other words, creating a category of species-specificness that is not comparable to

other species-specificities, but display something radically different and unique – is an enterprise that has failed literally dozens of times, even if nobody likes to admit it. There is perhaps a lesson to learn, here.

Deconstructing the notion

Let us now return to the specific discussion on the “semiotic animal”, and to the reasons why, I believe, we should plea for more evidence and less (anthropocentric) assumptions. Another important question is: if humans are *semiotic animals*, what type of animals are the other animals? Deely clarified this during a presentation at the Summer School of Semiotics in Imatra (Finland), in 2009. Non-human animals, it appears, are semiosic animals – with an *s*. And what chiefly distinguishes semiotic from semiosic cognition is the above-mentioned creation of “possible worlds”.

So, clearly, a new semiotic threshold is now established and it is set to an extremely high point of cognition: “possible worlds” (after the old times when “intentionality” was the dividing line, in the semiotic canon). *Semiotic* are those animals that manage to create and access possible worlds, *semiosic* are those that cannot. Regrettably, such threshold does not seem a great improvement from the old one, which achieved the same identical result: humans above, other animals below. Not to mention that at this point one probably needs to diversify semiotics into two sub-fields: the logocentric (or metalogocentric) “semiotics”, and the huge (99% of semiosis, Sebeok used to say) “semiosics”, that is, a field that investigates all semiosic processes, except those that lead to the creation of possible worlds. Also, the upper level of the semiotic threshold should be considered as corresponding to the realm of abstract imagination (the one that, indeed, makes possible worlds cognitively possible, if the play of words is allowed). Or should it? Of course, that is not the end of the story: a crucial precondition to this form of imagination is the ability (this also attributed to humans only, in the “semiotic animal” formulation) of using signs and being aware that they are signs. Only with this *metasemiosis*, as Susan Petrilli (Petrilli 1998: 8) calls it, the human animal becomes aware that “there are signs”, and that these signs can be detached from any association and manipulated to create endless new associations, including imaginary ones. It is metasemiosis that makes mermaids (and unicorns, angels, gods, super-heroes...) possible. That, it is claimed, occurs only among humans.

Now: to tie inevitably metasemiosis with possible worlds, one should assume that metasemiosis *only* produces possible worlds. Because, if it produces something

else, then it is not just alien Umwelten that animals are not able to access: they would also fail to access all the other outcomes of metasemiosis, as metasemiosis, too is claimed to be species-specifically human. However, the awareness that “there are signs” is a precondition for a million of other cognitive abilities. Deception, play, symbolic representation, aesthetic semiosis, ritualization, interspecific communication... They all imply (simple or complex) forms of sign manipulation that are possible *only* by being aware that what is being used *is a sign*, and not the actual entity it refers to. There is no doubt, from the present state of animal studies (including zoosemiotics), that non-human animals are unmistakably capable of all these behavioral patterns: there are differences, of course, across species, and it would be very interesting to finally discuss *those*, rather than posing the problem in a dualistic human-versus-animals way, but few seem to be interested in that, as the outgroup “animals” is systematically treated as one big cauldron, where chimpanzees and cockroaches are more closely related than chimpanzees and human beings.

Returning specifically to possible worlds, would it be right to assert that no animal except the human one is able to cognitively access alien Umwelten, particularly the imaginary ones? It is an interesting question, with several possible answers:

1) Following the logics of Peircean abduction, one could quickly state that “As the unavoidable precondition for possible worlds cognition is metasemiosis”, and “As metasemiosis is an existing, empirically proven, cognitive condition in many non-human animals”, then there are good reasons to think that many non-human animals are able to cognitively construct possible worlds. That is: language is not the only condition for metasemiosis. If metasemiosis is equaled with possible worlds cognition, there is a *de facto* denial that the latter is produced exclusively by language. And, indeed, there are very good reasons to think so;

2) The concept itself of accessing alien Umwelten may be in fact a contradiction in principle. Taking Uexküll’s theories very faithfully, one shall deduce that if we, members of the Umwelt A, manage to cognitively access the Umwelt B, then we cannot really talk about different Umwelten anymore, because the occurrence of this very process would prove that the Umwelt B is simply part of the Umwelt A, therefore not “alien”.

3) Even accepting the language’s capacity to create strong dialectical, philosophical and possibly rhetorical configurations of alien Umwelten, a few questions remain unanswered. For instance, dialectics, philosophy and rhetorics do not provide *full* access to another Umwelt, even though they certainly allow some reflections and conclusions about it. This is important to remember, especially at an ethical level: too often we take for granted that we understand of other animals

all that is to be understood. For example, we may understand, speculate and dissert about echolocation, but a complete, senso-motorial, psycho-physiological access to a process like echolocation (at least so far) is not possible, and that makes a huge difference (especially when we think of the dominant role that echolocation have in the semiosis of many cetaceans). We can *represent* echolocation, but we do not *have* echolocation;

4) Our ability to invent myths, tales and superheroes should not be pushed to the extent of founding a new definition of "human being" upon it, because all the imaginary entities produced by language are *not* untied to our perception. They might not exist, but they are a combination of (mostly visual) perception-bound elements (a horse plus a horn for a unicorn, a human female plus a fish for a mermaid, etc.).

We know already from narratology (see at least Genette 1972; Searle 1975; Bruner 1986) that possible worlds are forms of a) parasitism and b) limitation of the real empirical world. We know from logic (see at least Lewis 1986; Herrick 1999; Divers 2002) that their ontological status in relation to reality is not independent, and in particular their modal status completely relies on this relation (the six propositions – true, false, possible, contingent, necessarily true and impossible – are no less than hermeneutic variations applied on empirical reality). We finally know, since the early days of psychoanalysis (Freud 1899), that the "true" abstract imagination, i.e., dreams (those we cannot even logically reconstruct after waking up because they escape the cerebral centers for thinking activity, which indeed do not function during dreams), belongs to a realm, the unconscious, which is neither linguistic nor para / pseudo / proto / pre-linguistic: it has simply nothing to do with language, but with cerebral centers for sensorial and nervous activities².

5) Let us anyway stay on this particular (perception-bound) case of abstract imagination – that is: the possible worlds constructed thanks to the rhetorical-narrative properties of linguistic semiosis (having understood that this is an entirely different matter from the truly intangible possible worlds investigated in psychoanalysis). The question is: what elements do we have to affirm that these features of human semiosis are *qualitatively* different from other animals? If many experiments in interspecific communication turned out to be a successful attempt to teach human language to other animals (see particularly the programs on interspecific communication performed on great apes like Washoe, Koko, Kanzi and

² Incidentally, dreaming activity in non-human animals, in the neurological (non speculative) sense, has been already investigated, in various degrees of complexity (i.e., beyond the stereotype that cats simply dream of catching mice): interesting readings, in this respect, are Smith (1995); Siapas & Wilson (1998); Poe et al. (2000), and Louie & Wilson (2001).

Chantek, or even other species like the parrot Alex or the dolphins Phoenix and Akeakamai, which gave access to the cognitive potentials of non human species to learn human language), and if language belongs to the human Umwelt, then it follows of their species to learn a sign system of that kind, not that they have learned *all* they will ever be able to learn.

6) The mentioned experiments in interspecific communication provide evidence that other animals are semiotically able to access only alien *existing* Umwelten, not imaginary ones. None of what has been remarked so far suggests actively that non-human animals are able to invent (let alone conceptualize) an imaginary entity. In this very detail, the notion of “semiotic animal” may be accurate: no trace of imaginary possible worlds has been found in non-human cognition. Or: no trace of imaginary possible worlds *appeared* in non-human cognition. It is a crucial correction, because in order to *find* something, we first need to look for it. Did we check whether non-human animals have their mermaids and gods? Namely: is it possible to detect a number of signs in a given animal, to separate the apparently meaningful from the apparently meaningless signs, then to analyze the apparently meaningless ones, and finally to understand that some of them are not in fact meaningless but refer to an imaginary entity?

Possibly, the closest we got to a systematic (and empirical!) study of animal imagination are the following cases:

- Works like that of Robert W. Mitchell (Mitchell 2002), which however tend to present a definition of imagination that is pre-linguistic and closely related to the idea of deception and play.

- Studies like these of Sergio P. Correia et al. (Correia et al. 2007), Nicola S. Clayton et al. (Clayton et al. 2003), Nathan J. Emery, Nicola S. Clayton (Emery & Clayton 2008a), Nicholas J. Mulcahy, Josep Call (Mulcahy & Call 2006), and Caroline R. Raby et al. (Raby et al. 2007), on alternative future-scenarios in the cognition of species like jays and apes. Once again, we might here object that, although “alternative”, those scenarios are always perception-bound, therefore providing another proof that it is *not yet* possible to investigate anything else than this.

- Studies like these of Murray Shanahan and Bernard Baars (Shanahan 2006; Shanahan & Baars 2005), where it is argued that the neurological prerequisites for consciousness, emotion and imagination are typical of the mammalian brain. This model – it has been suggested – can be applied to other animals too (Emery & Clayton 2008b: 135). We are extremely far from semiotics, here, but then again that is exactly the thesis defended here: speculative humanities have *not* the appropriate tools to investigate these issues on an empirical basis.

Even with those animals that learned human language the assessment is difficult. It is known that some of them are often caught performing signs at random, for their own entertainment or in front of their trainers. If we proceeded speculatively, we could easily launch the hypothesis that some of those random signs are actually the result of their own imagination. Maybe Kanzi or Koko are accessing imaginary *Umwelten*, and even describing them to us. It sure sounds a ridiculous hypothesis, and maybe it is, but once we are in the field of speculation, all logically-acceptable hypotheses have a similar ontological status.

In fact, there are authoritative speculations on this subject. Jane Goodall, during her very long experience with chimpanzees in their habitat, described a group performance that she called a "rain dance", which may show indications that chimpanzees perceive natural phenomena in a mythical way (Goodall 1971: 54). Darwin, too, was convinced that traces of belief in supernatural and transcendental entities were present in other animals as well (Darwin 1871: 67–68).

The hypothesis that only humans have this kind of imagination is constructed on two points chiefly: a) the fact that humans clearly have (and verbalize about) this ability; and b) the fact that no similar ability was "apparent" in other animals. This allows for a fair amount of speculation on the subject, but should not reasonably allow us to affirm that non-human animals, *therefore*, are not capable of imagination.

This seems to be the main problem: in most cases, speculations of this sort are delivered without the support of solid knowledge on animal behavior. Finding "empirical evidence" does not necessarily mean that humanists have to design and perform an actual experiment to prove their theories. It would already be remarkable if they could at least base their reflections on the works of those scholars who did perform field work. In other words, speculation for speculation, one prefers to trust Goodall's or Darwin's reflections on animals' spirituality, since they at least spent a life among non-human animals, so they may have a clue of what they talk about.

All in all, the lack of specific competences is the most puzzling thing in this whole enterprise. Nearly every semiotician (or philosopher, linguist, anthropologist, etc.) sooner or later has a go at non-human animals and at the human qualitative difference with them, yet nearly nobody displays a specific training in animal studies that would entitle them to issue such important statements. With few exceptions, essays on human uniqueness within the animal kingdom display a remarkable background on human knowledge, humanity and human behavior, and at the same time an impressively poor background on animal studies. They speak of what humans do and are and what other animals do not and are not, but

they know only what humans do and are, and display no care in backing their assumptions on what other animals do not or are not.

Defining the Semiotic Animal (Deely 2005) is a 95 page-long book, which, despite its brevity, still manages to contain no less than 134 bibliographical references. In a book that discusses so extensively the uniqueness of humankind over the rest of the Animal Kingdom, one would expect that, if not half, at least one third of the references would actually come from the enormous catalogue of studies in ethology, zoology, sociobiology, primatology, and so forth. If one says that Venezuelan people, *unlike Australians*, are such and such, it would be normal to expect that a comparative study of *both* Venezuela and Australia was performed, and that a respectable balance in the sources concerning both countries was displayed in the bibliography. Apparently, references to Australia are not necessary, because Deely's book (Deely 2005) contains no more than two references from animal studies: von Frisch's classic on bee-dance (1967) and a lesser known article on balloon flies (Kessel 1955). Two out of 134 (with the most recent of the two dating 38 years before Deely's book itself). Another example is "Bodies, Signs and Values in Global Communication", the article in which Augusto Ponzio and Susan Petrilli announce the birth of Semioethics, which displays a strong incipit – with no evidence or reference attached to it:

Similarly to nonhuman animals being-communication in human animals presupposes the construction of worldviews on the basis of a species-specific modeling device. However, while modeling and being-communication identify in nonhuman animals, in human beings they do not. The specific modeling device in humans, also called language, allows for interpretations, evaluations and responses. Humans are endowed with a capacity for metasemiosis or "semiotics" which presupposes language which is a species-specific primary modeling device. Syntax, deconstruction and reconstruction, the engenderment of infinite possible worlds, the capacity for "semiotics" thus understood, therefore, for evaluation, the assumption of responsibility, inventiveness, creativity and the capacity for planning are all prerogatives of language (Ponzio & Petrilli 2008: 113).

In this case, we have a 34 page long article, with 58 references: the article states that only humans, unlike other animals, display the abilities of interpretation, evaluation, response, syntax, deconstruction, reconstruction, assumption of responsibility, inventiveness, creativity and planning: the total amount of references about animal behavior and cognition is, quite simply, zero.

Conclusions

Explaining this peculiar phenomenon is not easy: maybe there is some kind of *topos* in humanities not to treat the animal subject seriously; maybe animals is one of those topics that everybody likes to discuss even when an acceptable background is lacking (probably because they are one of those things with which we are in a constant and multiple relation anyway); maybe – once again – the “vital urge” (as we called it) of defining human identity makes people rather tolerant towards their own prejudices. It is a fact, anyway, that the animal subject holds a record for being one of the most trivialized topics in the whole sphere of the humanities.

My conclusions, therefore, shall take the shape of a plea. There is nothing wrong, nor abnormal, in wishing to define the identity of the category one feels s/he belongs to. The formation of ingroup-outgroup dynamics, we learn from social sciences, are the result of a rather basic need to cope with the complexity of reality (see Allport 1954, for instance). It is the second step of this process to be heavily biased, i.e., constructing this identity while actively deconstructing the outgroup’s identity (and consequently placing the ingroup in a dominant position). In an ideal “live and let live” type of world, the outgroup’s identity is by no means a concern for the ingroup. The identity of the ingroup is not less consistent, if the issue of the outgroup is *not* addressed.

A person may characterize himself / herself as many things – let us say: Vaidas by name, Lithuanian by nationality, teacher by profession, single by marital status, basketball player and jazz listener by hobby. A bunch of characteristics of this type are certainly very relevant for this Vaidas to define his identity: it is obvious, indeed, that these and other conditions / activities of his make him a distinctive individual, clearly recognizable in many circumstances, and so on. That is, Vaidas clearly has an identity. Now, at no point of this process, which led to the definition of somebody’s identity, was there a need to outdo one or more persons who are *not* Vaidas: our Lithuanian friend does not need to add to his profile that he is such and such, *unlike* Pedro, William or Mariangela. This step adds nothing to the process. If Vaidas takes that step, it is not identity he is after: it is domination and discrimination. And if, on top of that, Vaidas compares himself to Pedro or Mariangela, without really knowing them, then, after domination and discrimination, one also has to write stereotype and prejudice. All of a sudden, Vaidas’s love of basket and jazz becomes very marginal compared to his strong identity trait of being chauvinist, ignorant and arrogant.

If scholars understand this, they might possibly understand also that the entire enterprise of defining human identity does not require compulsory additional comments on other animals. Particularly not if these scholars do not possess the necessary knowledge for making such comments (this way also ending up putting in question significant achievements of modern science, like the Darwinian Revolution). A discussion on human sociality, culture, language, etc. remains extremely interesting and important, if proposed by sociologists, culturologists, linguists, etc. Let other animals be taken care of by those who have devoted the necessary amount of time and energy to their study.

At the present state of things, instead, we find ourselves involved in a discussion that is ethically unfair, scientifically inaccurate and, I believe, philosophically hypocritical.

Received 2016 10 29
Accepted 2016 12 05

References

- Allport, G.W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Arnold, K. & Zuberbühler K., 2006. "Language Evolution: Semantic Combinations in Primate Calls", *Nature*, 441: 303.
- Bekoff, M. & Jamieson, D. (eds.). 1990. *Interpretation and Explanation in the Study of Animal Behaviour*. Boulder, CO: Westview Press.
- Bruner, J. 1986. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Cimatti, F. 1998. *Mente e linguaggio negli animali*. Roma: Carrocci.
- Clayton, N. S. et al. 2003. "Can Animals recall the Past and plan for the Future?", *Nature Reviews Neuroscience*, 4/8: 685–691.
- Correia, S. P. et al. 2007. "Western Scrub-jays anticipate Future Need States independently of their Current Motivational State", *Current Biology*, 17: 856–861.
- Darwin, C. 1871. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Murray.
- Deely, J. 2005. *Defining the Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being*. Sofia: Tip-Top Press.
- Deely, J. 2009. *Basics of Semiotics*. Tartu: Tartu University Press.
- Divers, J. 2002. *Possible Worlds*. London: Routledge.
- Dodsworth, S. 2009. *The Fundamentals of Interior Design*. Worthing: AVA Publishing.
- Emery, N. J. & Clayton, N. S. 2008. "Imaginative Scrub-jays, Causal Rooks, and a Liberal Application of Occam's Aftershave", *Behavioral and Brain Sciences*, 31: 134–135.
- Ferrando, F. 2013. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms – Differences and Relations", *Existentz*, 8(2): 26–32.
- Fouts, R. S. 1997. *Next of Kin*. New York: William Morrow.
- Freud, S. 1899. *Die Traumdeutung*. Leipzig and Vienna: Franz Deuticke.
- Frisch, K. von. 1967. *The Dance Language and Orientation of Bees*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gardner, A. R. et al. (eds.). 1989. *Teaching Sign Language to a Chimpanzee*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Genette, G. 1972. *Figures III*. Paris: Seuil.
- Goodall, J. 1971. *In the Shadow of Man*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Herrick, P. 1999. *The Many Worlds of Logic*. Oxford: Oxford University Press.

- Hill, J. H. 1980. "Apes and Language", in Sebeok, T. A. and Umiker-Sebeok, J. (eds.), *Speaking of Apes*. New York: Plenum Press, p. 331–352.
- Kessel, E. L. 1955. "The Mating Activities of Balloon Flies", *Systematic Zoology*, 4: 96–104.
- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford & New York: Basil Blackwell.
- Liebermann, P. 1972. *The Speech of Primates*. The Hague: Mouton.
- Louie, K. & Wilson, M. A. 2001. "Temporally Structured Replay of Awake Hippocampal Ensemble Activity during Rapid Eye Movement Sleep", *Neuron*, 29 (1): 145–156.
- Martinelli, D. 2016. *Arts and Humanities in Progress: A Manifesto of Numanities*. New York/Berlin: Springer.
- Mitchell, R. W. (ed.). 2002. *Pretending and Imagination in Animals and Children*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulcahy, N. J. & Call, J. 2006. "Apes save Tools for Future Use", *Science*, 312: 1038–1040.
- Patterson, F. & Linden, E. 1981. *The education of Koko*. New York: Holt, Rineheart & Winston.
- Petrilli, S. 1998. *Teoria dei segni e del linguaggio*. Bari: Edizioni B. A. Graphis.
- Poe, G. R. et al. 2000. "Experience-dependent Phase-reversal of Hippocampal Neuron Firing during REM Sleep", *Brain Research*, 855/1: 176–180.
- Ponzio, A. & Petrilli, S. 2008. "Bodies, Signs and Values in Global Communication", in Petrilli, S. (ed.). *Approaches to Communication. Trends in Global Communication Studies*. Madison, WI: Atwood Publishing, p. 113–141.
- Prodi, G. 1983. "Lingua e biologia", in Segre, C. (ed.), *Intorno alla linguistica*. Milano: Feltrinelli, p. 172–202.
- Raby, C. R. et al. 2007. "Planning for the Future by Western Scrub-jays", *Nature*, 445: 919–921.
- Rothschild, F. S. 1962. "Laws of Symbolic Mediation in the Dynamics of Self and Personality", *Annals of New York Academy of Sciences*, 96: 774–784.
- Searle, J. R. 1975. "The Logical Status of Fictional Discourse", *New Literary History*, 14: 319–332.
- Sebeok, T. A. 1963. "Communication in Animals and Men", *Language*, 39: 448–466.
- Sebeok, T. A. 1991. *A Sign is Just a Sign*. Bloomington: Indiana University Press.
- Shanahan, M. P. 2006. "A Cognitive Architecture that combines Internal Simulation with a Global Workspace", *Consciousness and Cognition*, 15: 433–449.
- Shanahan, M. P. & Baars, B. 2005. "Applying Global Workspace Theory to the Frame Problem", *Cognition*, 98: 157–176.
- Siapas, A. G. & Wilson, M. A. 1998. "Coordinated Interactions between Hippocampal Ripples and Cortical Spindles during Slow-Wave Sleep", *Neuron*, 21 (5): 1123–1128.
- Singer, P. 1989. "All Animals Are Equal", in Regan, T. and Singer, P. (eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, p. 148–162.
- Smith, C. 1995. "Sleep States and Memory Processes", *Behavioural Brain Research*, 69 (1–2): 137–145.

Dario Martinelli

GYVŪNŲ PAŽINIMAS, RŪŠIZMAS, HUMANIZMAS: „SEMIOTINIO GYVŪNO“ SAMPRATOS APMĄSTYMAI

Santrauka

Straipsnio tikslas – įvertinti humanitarinių ir socialinių mokslų epistemologinį „tinkamumą“ svarstyti „žmogiškumo“, „žmogiškos tapatybės“ ir atsikartojančios jų dialektinės opozicijos „gyvūniškumui“ klausimą. Atvejo analizės metodu bus nagrinėjama „semiotinio gyvūno“ (Deely 2005) samprata, kuri bus aptariama panašių antropocentrinių apibrėžčių, siekiančių įsteigti kokybinį dualistinį žmogiškos būtybės ir kitų gyvūnų skirtumą, ribose. Teigiama, kad šio skirtumo motyvai pasirodo esą labiau ideologiniai nei metodologiniai. Tai iliustruoja tiek ilga „žmogiškumo“ apibrėžimų istorija, tiek įrankiai, skirti nustatyti kokybinį žmogaus ir kitų gyvūnų skirtumą. Straipsnyje, priešingai, ginama tezė (etinės, bet ne tik) būtinybės ką nors teigti tik remiantis tvirtu empiriniu (ar bent jau mokslškai pagrįstu) pagrindu. Pavyzdžiui, analizuojant „semiotinio gyvūno“ sampratą, straipsnyje siekiama demaskuoti keletą iš daugybės mokslinių klaidų ir ginčyti jų spekuliatyvų aiškinimą.

RAKTAŽODŽIAI: semiotinis gyvūnas, gyvūno pažinimas, *Umwelt*, zoosemiotika, gyvūnų etika.

Kristupas Sabolius

GRYBAI, ŽMONĖS IR ABIPUSIAI VIRSMAI. APIE TARPRŪŠINĖS SIMBIOZĖS GALIMYBĘ¹

Filosofijos katedra
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9/1, LT-01513, Vilnius
El. paštas: kristupas.sabolius@fsf.vu.lt

Kaip įmanoma simbiozė su kitomis rūšimis? Straipsnis sutelkia dėmesį į menininkų Nomedos ir Gedimino Urbonų meninę ir mokslinę praktiką bei suformuluotą zooetikos sampratą, kurios kontekste pristatytas ir tęstinis projektas „Psichotropinis namas: Ballardo technologijų zooetikos paviljonas“ (Vilnius, 2015, San Paulas, 2016). Ši laboratorija buvo skirta įsivaizduojamiems ateities žinių gamybos principams ir žmonių sambūvio su grybais galimybių testavimui. Remiantis Bruno Latouro, Paulo Stametso, Catherinos Malabou, Wolfgango Iserio, Gilbert'o Simondon'o bei kitų autorių teorinių paradigimų derinimu, straipsnis brėžia galimas sinerginio mokslo ir meno veikimo strategijas, kuriose, aktyvavus fiktyvumo plotmę, išryškėja simbiotinių terpių steigties perspektyva.

RAKTAŽODŽIAI: zooetika, hibridai, simbiozė, plastiškumas, individuacija, fikcija, įsivaizduojamybė.

¹ Straipsnis parengtas pagal projekte „Hibridinė kūryba: šiuolaikinis menas ir mokslas“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos kultūros tarybos (sutarties Nr. S/TYR-3(6.51)-2016).

Zooetika ir hibridiniai būviai

Kaip dar praėjusio amžiaus pabaigoje pastebėjo Bruno Latouras, „Modernybė dažnai apibrėžiama humanizmo požiūriu: arba sveikinant žmogaus gimimą, arba skelbiant jo mirtį. Tačiau ir pats šis įprotis yra modernus, nes jis išlieka simetriškas – pamirštama, kad kartu gimsta ir „nežmogiškumas“, t. y. daiktai arba objektai, arba gyvūnai“ (Latour 2004: 19). Vis griežčiau atskiriant žmogiškumo lygmenis ir plotmes, tuo pačiu judesiu buvo dauginama tai, kas nežmogiška – daiktai, gyvūnai ar net iš žaidimo išmestas Dievas.

Toks Modernybės kritinės prieigos projektas, vildamasis griežtai apibrėžti objektą, t. y. atskirti mokslinį tyrimą ir socialinių santykių analizę, tuo pačiu dauginą hibridus. Modernybės šerdyje įsikuria gryninimo ir hibridizacijos dialektika. Draudžiant įsivaizduoti hibridus, stiprėja jų kryžminimas ir gausa. Hibridai susieja į neperskiriamą visumą mokslą, pramonę, kasdienį gyvenimą, religiją, ideologiją, moralę, analitiką, žiniasklaidą. Tačiau svarbiausia – hibridai apjungia gamtinius ir kultūrinius fenomenus, o kartu tai, kas žmogiška, ir tai, kas nežmogiška.

Sekti paskui hibridą, reiškia atrasti tinklą. Kaip žinome, ilgainiui ši Latouro nuostata įsitvirtina kaip „aktoriaus-tinklo“ teorija, kurioje veikiantieji aktantai gali būti ne tik žmonės, bet ir socialiniai fenomenai, ir gyvūnai ar net negyvosios gamtos jėgos (Latour 2005). Latouro pozicija siūlo įsisąmoninti hibridinę tokių objektų prigimtį ir tirti juos kaip tinklus.

Latouro akimis, tinklai – arba kitaip hibridiniai būviai, susiejantys įvairias sferas į neišpainiojamas sąveikas, – yra daugialypiai konglomeratai, realūs kaip gamta, naratyviniai kaip diskursas, kolektyviniai kaip visuomenė. Tinklai yra „tarsi kurdai, kuriuos savinasi Iranas, Irakas ir Turkija ir kurie naktimis slapčia kerta sienas, tuokiasi tarpusavyje ir svajoja apie bendrą tėvynę, kurią reikia atsiimti iš juos pasidalijusių valstybių“ (Latour 2004: 13).

Atožvalga į hibridiškumą dažnai tampa iššūkiu, ypač kai kalbame apie griežtomis, nors ir redukuotomis prieigomis besivadovaujantį mokslą. Šitaip iškyla tarpsritinių prieigų reikšmė. Kai kurios šiuolaikinės meninės praktikos sąmoningai pasitelkia hibridines sąveikas, kurių šviesoje modernioji gamtos ir kultūros skirtis, o kartu ir žmogaus bei nežmogiškumo santykis galėtų būti įvertinti naujais parametrais.

2015 m. Lietuvių menininkai Nomeda ir Gediminas Urbonai ŠMC parodoje „Baltijos trienalė“ pristatė tęstinį projektą „Psichotropinis namas: Ballardo technologijų zooetikos paviljonas“, kuris buvo pakartotas San Paulo bienalėje (2016, Brazilija). Šis spekuliatyvios laboratorijos modelis sugestijavo įsivaizduojamus ateities žinių gamybos infrastruktūros kūrimo ir veikimo principus, kai pats „psicho-

tropinis namas“ augina save generuodamas formas, vadinamuosius mikomorfus. Jį įgyvendindami Urbonai atkreipė dėmesį mokslinės fantastikos autoriaus J. G. Ballardo siužetus, kurių pagrindu prabilo apie „Ballardo technologijas“ (Januškevičiūtė 2015: 13–14).

Tiek Vilniuje, tiek San Paule pristatytas projektas veikė ne tik kaip mokslinio eksperimentavimo erdvė, bet ir kaip mokslinės fantastikos siužetų testavimo laboratorija. Pasitelktoji fikcija – novelių rinkinyje „Raudonieji smiltynai“ pasakojama istorija apie su žmonėmis bendraujančią psichotropinį namą, emocijas reiškiančius augalus ar drabužius – turėjo padėti užtikrinti hibridiškumo dėmenų savivoką, t. y. mokslo ir meno prieigų jungtį, įgalinančią įvairių sąsajų aspektus grybų ir žmogaus akistatoje.

Šio meninio projekto prielaida tapo tęstinis menininkų tyrimas, įvardytas zooetikos naujadaru. Dueto idėjas pristatančiame interviu Gediminas Urbonas pabrėžia hibridinio veikimo strategijas:

Mes teigiame, kad zooetika supina anti-etiką (*non-ethics*) ir poetiką. Žinia, anti-etika yra mąstymo, įsitikinimų sistema, kuri gali pralaužti priimtinas žinių sistemas. Mūsų akimis, skirtingų žinojimo rūšių kombinacija reikalinga tam, kad pakeistų mokslinio tyrimo logiką. Aš manau, kad zooetika kyla iš mūsų susidomėjimo sistemų teorija ir, tiksliau tariant, hibridinėmis sistemomis. Joms įkvėpimą suteikia keletas genealogijų. Viena jų – tai meno ir mokslo bendradarbiavimas, iš esmės kylantis iš Šaltojo karo metu išryškėjusio kibernetinio diskurso. Mus domina Šaltojo karo konfrontacija, suteikusi postūmų ir davusi pradžią, jei norite, modernioms kultūros formoms. Kaip tik tuo metu pasirodė pirmieji meno ir mokslo kolektyviniai dariniai, kvestionuojantys mokslo paradigmą.

Zooetikos tyrime taip pat aptinkame šiuos hibridus – pavyzdžiui, kaip žvelgiame į micelį, t. y. grybų šaknis. Micelis yra galingas tinklas, jau daugybę metų tokių mokslininkų kaip Paulas Stametsas ir kt. dėka žinomas dėl savo pajėgumo kolonizuoti ir paversti kitas rūšis – vabzdžius ar jūros dumblius – hibridais. Mūsų akimis, mąstymas apie šiuos hibridus ir kolektyvinius darinius tampa esminiu gravitacijos lauku minčių, įtraukiančių į zooetikos tyrimą (Urbonas, N., Urbonas, G., Larsen, L. B. 2016).

Taigi zooetikos idėją sudaro trys svarbiausi programiniai dėmenys:

- hibridizacija;
- anti-etika;
- poetika.

Tiek hibridiškumo suaktyvinimas, tiek anti-etinė pozicija visų pirma siekia uždaryti žinojimo sistemų – pvz., mokslinio veikimo modelių – atvėrimo, kuriuose hibridiškumas ne tiek maskuojamas, o veikiau paverčiamas pačiu veikimo būdu. Mokslinis žinojimas supinamas su kūrybinėmis technikomis ir meninėmis

praktikomis, tačiau mokslinės ir meninės metodologijos šiuo atveju niekur nedingsta. Veikia priešingai – jos galioja kartu, katalizuodamos viena kitos transformacijas.

Kita vertus, ši pozicija akcentuoja mėginimą pralaužti žmogiškąjį *ethos* – pagal antropocentrinę orientaciją veikiančias normų, taisyklių ir išpareigojimų visumas. Ir nors tai problemiška nuostata, dažniausiai ją mėginama įgyvendinti išcentruojant žmogaus perspektyvą, t. y. įvedant skirtingas ir dažnai nesuderinamas sistemines logikas, kurios agreguotų alternatyvias žinojimo rūšis. Toks vadinamasis posthumanistinis posūkis jau kurį laiką stebimas humanitariniuose ir socialiniuose moksluose – jis neatsiejamas nuo minėto Latouro, Gilles’io Deleuze’o, Donna’os Haraway, Rosi Braidotti darbų, o šiandienos kontekste dar ir to, kas vadinama naujuoju materializmu, spekuliatyvuoju realizmu ar objektiškai orientuota ontologija.

Kitaip tariant, etikos atsisakymas šiuo atveju reiškia ne tiek „amoralų elgesį“ ar „žmogaus moralinės reikšmės“ sumenkinimą, kiek veikiau humanistinio mato atmetimą kaip pirmą etinę poziciją. Ir nors šitaip neabejotinai turi būti persvarstoma ir žmogaus egzistencija, tai įgyvendinama įvertinus atogrąžą į kitas rūšis, o kartu pačios žmogaus tarprūšinės padėties specifiką, kuri keičia paties rūšiškumo statusą. Žmogus – nors tai įsisąmoninama retai ir tik specializuotuose kontekstuose – jau yra simbiotinė būtybė. Todėl etinis perorientavimas yra veikiau pagarbos aktas tam, kas buvo nuvertinta arba nebuvo vertinama apskritai. Donna Haraway, svarstydamą panašius klausimus, pabrėžia lotyniškų šaknų žodžių *species* (rūšis) ir *respecere* (gerbti) sąskambį bei prasminį susipynimą:

Atsigręžti [į kitas rūšis] tokiu būdu reiškia išvysti vėl, *respecere*, pagarbos veiksmą. Išlaikyti savo atodairioje, atsakyti, tokiu pat būdu žvelgti atgal, pastebėti, kaupti dėmesį, nuolankiai atsižvelgti, gerbti. Visa tai siejasi su mandagiu pasisveikinimu ir *polio*, kuriame susitinka rūšys, steigimi. Pasitelkti bendrakeleivius ir rūšis tokiam susitikimui reiškia įžengti į tapsmo kartu pasaulį, kuriame *kas yra kas (who and what are)* kaip tik ir turi būti iš naujo apibrėžta (Haraway 2007: 19).

Žmogaus svarba, jo etinė pirmenybė pasaulyje gali būti kvestionuotina pripažįstant kitų etikų galiojimą – net jei kalbame apie vabzdžius, grybus, bakterijas, jūros dumblius ir kt. Kitaip tariant, šiuo atveju anti-etika yra programiškas dėmesingumo ir pripažinimo aktas, kuris liudija pasirinktos perspektyvos kaitą, kai tai, ką laikome esant gera žmonėms (nors ir tai išlieka milžiniška filosofinė problema), nebūtinai yra vienodai gera jį supančiam pasauliui. Ir nors pati intencija tegali prasidėti kaip spekuliatyvus gestas – nes vargu, ar įmanoma išvysti esamą situaciją „grybų akimis“ – jo išdavos gali paveikti paties žmogiškumo kaip apibrėžto

socialinio subjekto, aiškios tapatybės arba vertybiškai orientuotos būtybės kaitą. Tarkime, galima pradėti grybus gerbti, į juos atsižvelgti, mėginti juos suprasti, iš jų mokytis, nenuvertinti jų nuomonės ir mąstymo būdo.

Galbūt iš pirmo žvilgsnio tai skamba ironiškai ar naiviai. Tačiau šioje perspektyvoje viskas – ir tai, ką laikome vertybėmis ar tiesa, ir tai, kas yra žinios, mąstymas, protas, jausmas, individualumo bei sąmonės mentalumo apibrėžtys – viskas gali pradėti keistis, jei žmogus nori persvarstyti savo įtaką pasauliui ekologinės pusiausvyros kontekste.

Šiandien visiškai legitimus atrodo klausimas apie alternatyvias kitų rūšių protingumo formas, kurios turi net įvairių pranašumų žmogaus mąstymo atžvilgiu. Nemažai diskusijų kelia, tarkime, gleivūnų mąstymo ir elgsenos modusai, kuriuos stebint atsiskleidžia sugebėjimas programuoti ir organizuoti savo tinklinę plėtrą tokiais būdais, kurie žmonių atveju reikalautų sudėtingo skaičiavimo ir technologinių prietaisų įsikišimo, nepaisant to, kad šie organizmai griežtąja prasme net neturi smegenų. Tarkime, japonų ir britų mokslininkų eksperimentas atskleidė, kaip viena gleivūnų rūšių – *Physarum polycephalum* – optimizuodama maisto paiešką, sugebėjo beveik identišškai pakartoti Tokijo priemiesčių geležinkelio planą atitinkantį tinklą – t. y. tokią išmanią struktūrą, kuriai sukurti prireikė sudėtingų matematinių ir inžinerinių resursų (Tero, et al. 2010). Kaip pastebi Stevenas Shaviro,

Galima pamatuotai teigti, kad *Physarum polycephalum* aktyviai jaučia ir mąsto – lygiai kaip ir aktyviai ieško ir vartoja maistą – nepaisant to, kad jame nesama audinių ir organų, kurie būtų specifiskai skirti šioms užduotims atlikti. *Physarum* nereikia turėti smegenų, viskas ko jam pakanka – tai turėti burną. Savojoje aplinkoje visas šis organizmas jau ir taip „elgiasi kaip smegenys“ (Shaviro 2016: 394).

Tai, kad būtina žmogus santykių konsteliacijos reforma, sąryšingumo su pasauliu pamatų revizija, yra akivaizdu. Ne ką mažiau svarbu, kad šios perspektyvos kaitos judesyje reikia naujai iškelti bendrabūvio – erdvės, *umwelto*, mus supančių terpių – klausimą. Jeigu Haraway kalba apie naujo tipo *polį* ar „tapsmo kartu“ pasaulį, Urbonų meninė prieiga sukonkretina tokios tarprušinės mainų sferos koordinatas. Jie pasiūlo psichotropinio namo idėją, t. y. konkretų bendrabūvio pasaulio modelį. Tai konkreti mainų erdvė, tam tikras *milieu*, kuriame gali vykti kelialypiai grybų ir žmonių sąveikų procesai. Prie to sugrįšime netrukus.

Mano akimis, grybų tyrimas sugestijuoja plastiškus santykius, kuriuose besiplečiantis micelio tinklas galimas interpretuoti kaip protingumo ir žinojimo forma, kurios veikimas leidžia išvesti paraleles su smegenyse besisteigiančiais sinaptiniais ryšiais. Micelio (grybų šaknų) atžvilgiu tokia samprata nėra atsitiktinė. Vienas svarbiausių grybų tyrinėtojų Paulas Stametsas yra pasiūlęs garsiąją įžvalgą:

„Aš tikiu, kad micelis yra neurologinis gamtos tinklas“ (Stamets 2005: 28), kurio egzistavimas visada buvo grindžiamas simbiotinė sąveika, turinčia įtakos kitų rūšių egzistavimui.

Pasak Stametso, „gyvūnai ir grybai, palyginus su kokiomis nors kitomis karalystėmis, turi daugiau giminiškų ryšių, kurie atsiskiria tik maždaug prieš 650 milijonų metų“ (Stamets 2005: 32). Grybienos tinklo plėtra ir organizacija nuolatos veikia jį supančias aplinkas, kuriose pats individualumo klausimas tampa problemiškas. Grybų ontologija yra nuolatinis ekosistemos rengimas, t. y. bendrabūvių konkretinimas ir aktyvavimas, kurio metu tai, kas naudinga grybams, gali tapti ir kitų organizmų bei rūšių nauda. Šitaip kuriasi įvairių lygmenų susipynimai, kuriuose ima ryškėti įtinklinto racionalumo bruožai. „Micelis nukreipia ekosistemų eigą, palaikydamas rūšių seką. Galiausiai micelis paruošia sau tinkamą tiesioginę aplinką, šitaip išaugindamas ekosistemas, kurios maitina savo maisto grandines“ (Stamets 2005: 35). Tai galima pavadinti plastišku veikimu, kuriame individuali forma ir išgaunama, ir koreguojama.

Pravartu prisiminti, kad šiuolaikiniame filosofiniame diskurse plastiškumo sąvoką su veikimu tinkle susiejo Catherine Malabou. Šia idėja Malabou ryžtasi atrinkinti ir Georgo Hegelio dialektiką, ir Martino Heideggerio metafizikos suardymą, ir neuromokslų atrastą smegenų kismo principą. Esminė plastiškumo apibrėžtis – jo dvilypė dialektika:

Plastiškumas priešinasi rigidiškumui. Tai jo tiesioginis antonimas. Kasdienėje kalboje, jis reiškia lankstumą, pajėgumą prisitaikyti, galimybę vystytis. Pagal jo etimologiją – iš graikiško žodžio *plassein*, minkyti – jis tuo pat metu reiškia įgauti formą (tarkime, „plastišku“ vadinamas molis) ir pajėgumą suteikti formą (kaip plastinių menų ar plastinės chirurgijos atveju). Taigi kalbėti apie smegenų plastiškumą prilygsta mąstymui apie smegenis kaip kažką modifikuojamo, „formuojamo“, bet ir formuojančio tuo pat metu (Malabou 2008: 5).

Plastiškumas ir įgauna, ir suteikia formą. Būtent ši graikiškoji santykio su forma prasmė Malabou yra svarbiausia interpretuojant Hegelį – plastiškumas kaip gebėjimas ką nors suformuoti, o taip pat kažko gebėjimas įgyti formą. Kita vertus, Malabou atkreipia dėmesį ir į šiuolaikinę šio žodžio vartoseną, pabrėžiančią galią griauti, sprogdinti, sudarkyti formą. Plastiškumas yra „plastiškai sprogu“. Kaip tik todėl, kaip teigia Malabou interpretatorė, plastiškumas yra „įsikūręs filosofijoje būtent kaip anihiliacinė formos galia“ (Šerpytė 2015: 167).

Visos šios reikšmės ima skambėti ir Malabou mąstant apie smegenis, kaip plastišką tinklą, kuriame forma įgaunama dėl sinaptinio performatyvumo, kai pri-

klausomai nuo kryptingo smegenų veikimo steigiasi naujos jungtys ir mezgami nauji tinklai.

Malabou nurodo į Jeaną Pierre'ą Changeux, kuris pastebi, kad nepaisant to, jog genų galia užtikrina smegenų savybes ir jų esminę architektūrą, jos išsaugo galimybę keistis ir varijuoti. „Jeigu neuroninė funkcija yra įvykis arba sukelia įvykius, taip yra kaip tik todėl, kad ji pati sugeba kurti įvykius, „sujvykinti“ (*evenementialiser*) programą ir tokiu būdu, tam tikra prasme, perprogramuoti ją“ (Malabou 2008: 8).

Dar daugiau, Malabou siūlomas plastiškumo įsisąmoninimas sugestijuoja dvilypę dinamiką – smegenų ir socialumo tarpusavio poveikio dialektiką. Plastiškumo galia reiškia, kad neuronų veikimas bei socialinis funkcionavimas pasižymi abipuse įtaka. Todėl šių dviejų sferų atžvilgiu nebeįmanoma nustatyti griežtų perskyrų. „Neuronų funkcionavimas ir socialinis funkcionavimas apibrėžia vienas kitą ir vienas kitam suteikia formą (čia ir vėl – plastiškumo galia) tokiu mastu, kad jau nebeįmanoma jų vienas nuo kito atskirti“ (Malabou 2008: 9).

Tokiu būdu tinklo, kuris supina organiškumo ir socialumo sferas, o kartu – hibridinio funkcionavimo idėja atsiduria ir Malabou neuromokslinių atradimų permąstymo centre. Jos manymu, „Mes nieko nežinome apie smegenų veikimą, bet puikiai suprantame, jog gyvename tinklinėje visuomenėje. Mes suvokiame, kad išgyventi reiškia būti prisijungus prie tinklo, sugebėti moduluoti savo pačių efektyvumą. Puikiai žinome, kad lankstumo praradimas paprastų paprasčiausiai reiškia buvimą išmestam“ (Malabou 2008: 10).

Urbonų tyrimo kontekste simbiotinių santykių revizija gali būti suprata kaip šios dvilypės plastiškumo dialektikos įtraukimas į savo akiratį, kartu sutelkiant dėmesį į autopoetinės mediacijos persiskirstymą. Mąstyti, išgauti tarprūšinės koegzistencijos žinias – tai plėsti tinklus ir veikti tinkle, kuriame griežtos individualaus subjekto ribos nėra nubrėžtos, bet nuolatos atliekamas performatyvus ir simbiotiškai angažuotas savikūros performansas. Tai įtinklintas ir tinkliškas procesas, steigiantis hibridines sąsajas ir pripažįstantis hibridines prigimtis.

Juo labiau, kaip pažymi šiuolaikiniai tinklų tyrinėtojai, žmogaus smegenų tinklas, analogiškai kaip ir micelio tinklas, negali būti supaprastintas iki pilkosios medžiagos galvoje. Pasak Christopherio Vitale, „smegenys negalėtų mąstyti tokiu pat būdu, jeigu kūnas „nemąstyty“ kartu su jomis“ (Vitale 2014: 58). Tas pats pasakytina apie emocijas, mus supančios aplinkos elementus ir t. t. „Mąstymas yra išskirstytas anapus smegenų, kai smegenys veikia kaip santykinai becentris tinklas, o mūsų savasties jausmas tėra vienas viso šito aspektas – dinamiškai tarp kitų atsirandantis tinklo efektas“ (Vitale 2014: 58).

Jei mąstymo veiksmas gali būti artikuliuotas kaip tinklo steigimas ir užlaidymas, tuomet ir grybų veikimą (plėtrą, kolonizavimą, simbiotinių konglomeratų kūrimą), galime suvokti kaip tam tikrą mąstymo formą, moduliacijos procesą, kuriame egzistuoja savarankiška plėtos logika.

Tokia nuostata ne tik išcentruoja žmogaus proto padėtį, bet ir užklausia apie racionalumo hierarchinę prigimtį. Jeigu patys esame nuolat koreguojamas, besitransformuojantis sąsajų tinklas, kurio pradžia negali būti apribota kūno kontūrais, kuriame centras yra išsisklaidęs, tuomet savastis tėra viena iš galimų materijos santykių konsteliacijų fazių. „Jeigu vis dėlto protas būtų regimas kaip esminė jausenos forma, kurios esama bet kurioje ir visoje materijoje, tokios sąvokos kaip „mąstymas“ ir „protas“ gali būti matomos kaip tai, kas įvyksta tuomet, kai materija kompleksiskai artikuliuoja (*complexifies*) tuos būdus, kuriais jaučiasi santykyje su pasauliu“ (Vitale 2014: 59).

Viename savo naujausių tekstų, kuriame persvarstomas Antropoceno ir smegenų problematikos santykis, Malabou pažymi, kad šiandien smegenis reikėtų suprasti ne tik plastiškai, bet ir medialiai – kaip santykį tarp to, kas yra radikaliai svetima, absoliučiai nuo santykio su žmogumi išlaisvinta tikrove (tai, ką šiandien spekuliatyvusis realizmas vadina archifosilijomis (Meillasoux 2006), ir tuo, kas tapo visa apimančiu žmogaus efektu, pradedant kultūra, baigiant geologija:

Ši „rūšis“, kuria tapo žmogus, išlieka grynai tuščia sąvoka tol, kol ji nepripildoma intucija, t. y. empiriškumo ir jausmo turiniu, ar net sąmoningumu. Atnaujinta ir perdirbta mentalumo sąvoka kaip tik ir gali padėti užtikrinant šį trūkstamą formos turinį. Neišvengiamai egzistuoja mentalinis sąmonės sąstingio ir paralyžiaus efektas, mentalinis naujos narkoleptinės žmonijos, kuri (nepajėgia) savęs reflektuoti, struktūros efektas (Malabou 2016: 13).

Smegenys yra tinkliškos, vadinasi, hibridiškos, priklausančios materijai, t. y. materialios, bet kartu leidžiančios savimi užmegzti naujus santykius su materija, juos koreguoti ir persikirstyti. Smegenų medialinis vaidmuo būtent ir reiškia transformacijos galimybę, t. y. pokytį, kuris numato naujo simbiotinio tarprūšiškumo perspektyvą. Tai komplikuoja, bet kartu artimiausioji materija, kuri pasiduoda kaitai, ją sugestijuoja, o kartu įtraukia mus į galimus neišmėgintus santykius su pasauliu, būtent todėl, kad pasaulis jau yra smegenyse išpaudęs savo žymę. Smegenys yra tinklai, ne tik apjungiantys organiškumo ir socialumo dimensijas, bet ir susiejantys su tuo, kas yra iki-organiška, užmezgantys santykį su tuo, kas reiškiasi kaip negyvoji, tylioji, neprakalbinama gamta: „Mentalumas yra hibridinė sąvoka, apimanti ne tik psichiškumą ir socialumą, bet ir pirmąpradį proto ir fosilijų bend-

ragalimumą, natūralumo įrašą mintyse ir elgsenoje. Šia prasme mentalumas yra įšaknytas smegenyse, o ne sąmonėje“ (Malabou 2016: 12).

Jeigu šiame kontekste grįžtume prie psichotropinio namo, turėtume iškelti klausimus – koku būdu įmanomas naujas grybų ir žmonių hibridinis sambūvis? Kokie būtų užmezgami sąveikos tinklai, priimant micelio kaip mėštančio tinklo, veikiančio pagal plastinės saviorganizacijos principą, prielaidą?

Mikomorvai – minėtoji menininkų pasiūlyta sąvoka – kaip tik ir išreiškia plastišką grybų veikimą. Tai grybų auginamos formos, kurios pasireiškia kaip plastiškos autopoetinės sistemos, kurios randasi žmogui veikiant ir darant įtaką, tačiau nėra produkuojamos pagal išankstinį žmogaus idėjos dizainą. Svarbu pažymėti, kad šios formos nėra absoliučiai autonomiškos – jų genezė nebūtų įmanoma (arba būtų kitokia) be tam tikrų žmogaus veiksmų įtakos – šiuo atveju tai yra Urbonų inicijuotas eksperimentavimas. Galima teigti, kad šių formų atsiradimui būtina įsteigti tam tikrą įtampos lauką, kuriame išryškėja nauji kontūrai, kaip tam tikri, Gilbert'o Simondon'o žodžiais tariant, metastabilūs būviai.

Taigi mikomorvai iškelia keletos sferų hibridinę sąveiką, kai mokslinė sistema įgauna estetinės sistemos aspektų. Todėl klausimas apie mikomorfų kūrimą nėra klausimas apie jų formos išpildymą. Veikiau tai klausimas – koku būdu artiku-liuoti šią autopoetinę sistemą ir kaip įsitraukti į jos procesus?

Fikcija, įsivaizduojamybė, tranzityvumas

Atsakant į šį klausimą, būtina atsižvelgti į dar vieną zooetikos programinę nuostatą. Urbonų teigimu, tarprušinio tinklo steigimas orientuojamas pagal poetikos dėmenį. Žinios, kurias mums teikia kitos rūšys, jų inicijuojami santykiai ir įvairūs steigiami naujų terpių hibridai, turi būti išbandomos fikcijos režimu, kurio dėka įgalinama pati mentalumo psichotropija.

Fikcijos būtinybė primena tai, ką savo veikale *Įsivaizduojami gyvenimai* suformulavo Marcelis Schwobas. Pasirinkęs realius istorinius personažus, jis aprašė išgalvotas jų biografijų versijas, įkūnydamas konkretybes, išrašydamas įsivaizduotas detales, tačiau tuo pat metu šitaip užmegzdamas galimas auditorijos sąsajas su, pvz., Empedokliu, Herostratu ir Lukrecijumi. Neutralizuodamas anonimiškumą, šis fiktyvus judesys reikalauja konkrečių detalių, t. y. apčiuopiamų pavidalų, kurie yra virsmo prielaida. Būtent tuo pasireiškia fikcijos įteisinama jėga. „Menas atsiduria kitoje bendrųjų idėjų pusėje, neaprašo nieko kita, tik tai, kas individualu, netrokšta nieko kita, tik tai, kas unikalų. Neįslaptina, bet išslaptina“ (Schwob 1896: 4).

Galima teigti, kad Urbonų atliekamas micelio tyrimas pasiūlo tam tikrą poetinį instrumentariumą, kuris veikia kaip įtampos mechanizmas ir kuriame atsiveria „išslaptinantys“ bei įtraukiantys įsivaizduojamybės registrai. Tokiu būdu įgyvendinama deklasifikacija – micelio veikimo išslaptinimas – visada turės fantomatinių bruožų, bet tik jie vieninteliai tegali užtikrinti žmogaus įsitraukimą į šį santykį. Grybų mąstymas visada išliks fikcija. Tačiau šioji fikcija išlaiko patį žmogų transformuojančią galią.

Fikcija čia yra tai, kas įgalina peržengimo veiksmą, įkuriančią tranzitinę eksperimentavimo zoną, kuri savo ruožtu nenumato reprezentatyvių rezultatų, bet aktyvuoja konkrečius procesus. Kitaip tariant, fikcija yra hipotezės alternatyva, iš esmės pasiūlanti kiek modifikuotą mokslinio veikimo logiką.

Žinia, hipotezė suformuluoja galimą teoriją apie dalykų, kuriuos reikia patikrinti, padėti. Taigi hipotezė projektuoja spėjimą esamos padėties versiją. Visiškai teisėta, jei hipotezė nepasitvirtina bei įrodoma kitokia tiesa. Spręsdamas vadinamąją demarkacijos problemą ir mėgindamas atskirti empirinius mokslus nuo tokių, jo manymu, pseudomokslų kaip psichoanalizė, jau Karlas Popperis pasiūlė garsiąją *falsifiability* idėją. Pasak jo, hipotezės moksliskumą patvirtina būtent falsifikacija – t. y. galimybė ją paneigti, pateikiant stebėjimui prieinamą prieštaraujantį atvejį – pvz., pastebėjus juodos gulbės egzistavimą, galima atmesti tvirtinimą, kad „visos gulbės yra baltos“ (Popper 2005: 47–50).

Tiesa, pastebėtas atvejis turi nebūti atsitiktinis, o įgauti „pasikartojantį poveikį“, tik tuomet įvykę ir reprodukuojami įvykiai ir paneigia teoriją. Ir nors būtent aktualiai prieinamų faktų nesutapimas su iš hipotezės išvedamais teiginiais gali paneigti (t. y. falsifikuoti) teoriją, vis dėlto perėjimas nuo stebėjimo prie dėsningumo išlieka problema.

Juk šiame pavienių atvejų virsme dėsniais egzistuoja tam tikra neišsprendžiama praeities ir ateities įtampa, kurios šerdyje atsiduria įsivaizduojamybės dimensija. Teorija tampa patikima tik tuomet, kai ją užtikrina pakankamas praeities duomenų kiekis. Tuo tarpu, hipotezė visada projektuoja ateitį. Galima būtų teigti, kad šiame kontekste nesutrinkama tampa prieštata tarp dedukcijos (grynai teorinės žiūros) ir indukcijos (žiūros, kuri paremta empiriniu stebėjimu).

Šiuo požiūriu hipotezė išlaiko tam tikrus fikcijos bruožus – ji keliama kaip ateities galimybė. Kita vertus, be hipotezės iš esmės neįmanoma aktyvuoti paties tyrimo veiksmo – ji pasitarnauja kaip tyrimo lauką ir kryptį įforminantis faktorius. Nors svarbu, kad hipotezės prielaidos remtųsi tikėtiniais svarstymais, būtų pagrįstos jau surinktais duomenimis, atliktais stebėjimais ar žinomais pavyzdžiais, jos neįmanoma ekstrapoliuoti iš jau žinomos dalykų padėties.

Kitaip tariant, čia ateities dimensija turi būti artimai susieta su jau žinoma ir artikuluota praeitimi. Vadinasi, nors turima omenyje praityje išaknytos ateities dimensija, hipotezės registre privaloma aktyvuoti įsivaizduojamybės registrą kaip realią būsimų mokslinių teorijų raidos prielaidą. Hipotezė yra ateities įsivaizdavimo būdas. Taigi įsivaizduojamybė čia veikia kaip apytikslis galimų scenarijų mediatorius, kuris priartina tai, kas dar nežinoma ar nesuprasta. Net ir nepasitvirtinus hipotezei, ji nustato mokslo raidos kryptį bei nulemia tam tikrus tyrimų įvykius, kurie gali sąlygoti kitokių faktų ar jų sąryšių aprėpiančių tiesų atsiradimą (išradimą). Taigi hipotezėse išradinėjamos tiesos versijos.

Gyvas, organiškas ar net mąstantis namas kaip tik užima hipotetinio būvio statusą – kaip viena iš galimų ir būsimų tiesų – tapdamas paviljone išbandomu modeliu arba eksperimentavimo krypties prielaida. Kaip teigiama jo pristatyme, „Zooetikos paviljono instaliacijos užduotis yra įsivaizduoti ir dokumentuoti, kaip žemiškas bendradarbiavimas tarp įvairių gyvybės rūšių – šiuo atveju grybų ir žmonių – gali padėti suprasti žmogaus vietą pasaulyje, palengvinti ekologinių problemų sprendimą“ (Šiaulytė 2015).

Egzistavimo kartu pasaulis, apie kurį kalba Haraway, čia sukonkretinamas iki iš dalies virtualaus, iš dalies aktualaus namo (taigi hipotetinio namo), kuriame ieškoma simbiotinių koegzistencijos modelių tarp žmonių ir grybų. Dar daugiau, fikcija tampa būtinu aktyvuotoju, kuris įjungia performatyvių veiksmų grandinės eigą.

Tokiu būdu fikcija, užimdama mokslinės hipotezės vietą, pakreipia pačią eksperimentavimo kryptį ir apibrėžia tarprūšinių mainų veikimo sceną. Ir nors jos siužetai nėra visiškai apibrėžti, šios hipotezės nereikia tikrinti falsifikacijos metodu. Teigiama, kad „šioje „Mikomorfų laboratorijoje“ bus testuojama iš mokslinės fantastikos atėjusi idėja, kad daiktus, pastatus ar formas galima ne tik pagaminti, bet ir užsiauginti“ (Šiaulytė 2015). Tačiau šios fikcijos nereikia tikrinti ar pagrįsti esama (t. y. jau įvykusia padėtimi). Šiame kontekste fikcija gali būti neįmanoma, iš esamos padėties neišplaukianti hipotezė, ji funkcionuoja kaip absoliučiai laisvas ir vaizduotėje gimęs siužetas, nepretenduojantis į realią verifikaciją.

Tačiau įdomu, kad net ir tokiu atveju, kai sunku tikėtis realaus pramanyto siužeto ar vaizdinio atitikimo (patvirtinimo arba paneigimo), fikcijos išlaiko savo mediacijos jėgą, kuri veda į iš anksto nenumatomas įvykių atkualizacijas. Fikcija visada medijuoja dar neišrastą tikrovę, turi įtakos įvykių eigai arba sugestijuoja galimus veikimo modelius.

Pasak Urbonų, mokslinės fantastikos autoriaus kontekstų įvedimas į mokslinio eksperimentavimo kontekstą kaip tik ir gali padėti pasiūlyti įprastų praktikų, žiūros taškų ir suvokimo modelių transformaciją. Fikcijos dėmuo šiame kontekste turėtų būti suvoktinas būtent dėl savo tranzityvaus ar transformuojančio potencialo.

Tai oksimoronas. Mes sakome, kad statome namą. Tačiau tokio namo neįmanoma pastatyti iki galo. Kita vertus, pasiūlome naują sąvoką – mikomorfus (t. y. grybų generuojamos autopoetinės formos). Tačiau kartu mikomorfus – tai forma, kurią reikia užpildyti pačiam, tai taurė ar indas, į kurį reikia įlieti mintis, turinį, įsivaizdavimus. Šiuo požiūriu Ballardo idėjos pasiūlo tiek praktinę, tiek mentalinę infrastruktūrą, o grybai yra labai tinkamas mediumas. Tokiu būdu – paviljono ir su juo susijusių procesų dėka – susikuria įsivaizdavimų erdvė.

Tad psichotropinio namo statymas yra veikiau pedagoginis veiksmas, kai eksperimentavimas tęsiamas nuolat įtraukiant žmones. Kartu jis verčia iš naujo persvarstyti *habitus* ir *habitat* prasmę, mėginti suprasti, kaip siejasi dvi ekosistemos. Tarkime, pristatant paviljoną Brazilijoje toje pačioje erdvėje atsirado idėja gaminti drabužius iš grybų. Ją pasiūlė paviljono lankytojai. Galbūt kitas projektas ir bus *mushroom fashion* linija. Kiti sumanė sukurti 3d spausdintuvą, netgi ėmė siūlyti brėžinius. Tačiau mes to jau nekontroliuojame.

Zooetikos laboratorija yra psichotropinio namo gamybos infrastruktūra, nuolatinis paieškos būvis. Mėgaujamės tuo, kad forma yra atvira, kad atsiranda žmonės, kurie nori tą formą užpildyti. Ballardas, grybai yra visiškai realu, bet tuo pat metu – visiška fantazija.

Kita vertus, atsiranda ir psichologiniai, ar net fiziologiniai aspektai. Kas psichotropiniame name atsitinka su objektais ir su mumis pačiais? Nors eksperimentuojame su grybais, tačiau iki galo micelio užvaldyti neįmanoma. Yra žinoma, kad sporos gali prasiskverbti į smegenis. Tad gali būti, kad ir grybai užvaldo mus (Urbonai, interviu su straipsnio autoriumi).

Taigi psichotropinis namas veikia kaip „pereinamasis objektas“, kurio veikimą aprašė Wolfgangas Iseris ir Donaldas Winnicottas. Pastarasis yra pastebėjęs, kad įvairūs žaislai ir buities daiktai (čiulptukai, seilineliai, pliušiniai žaislai, netgi kūno dalys) leidžia priskirti šiems daiktams gyvų padarų savybes, kartu pateikiant vaikui jaukesnę tikrovės versiją. Vaikui nebūdingas simbolinis mąstymas, nes fikcijas savo vaizduotėje jis priima kaip tikrus dalykus. „Simbolizmas pasireiškia tuo metu, kai kūdikis pradeda aiškiai skirti fantazijas nuo faktų, vidinius objektus nuo išorinių, pirminį kūrybiškumą nuo percepcijos“ (Winnicott 2009: 30).

Tačiau išsilaisvinimas iš fikcijos pamėklių neįmanomas iki galo. Pasak Iserio, meno kūriniai išlaiko šią tranzitinę funkciją, o „fiktyvumą galima pavadinti „perinamuoju objektu“, visada plevenančiu tarp realumo bei įsivaizdavimo ir juos jungiančiu. Kaip toks jis egzistuoja, nes jame glūdi visi sąveikos procesai. Tačiau kita prasme jis neegzistuoja kaip atskiras esinys, nes jį visą sudaro tiksliai tie transformavimo procesai“ (Iser 2002: 30).

Būtent todėl, kad fikcija veikia žaismės režimu, kurioje modeliuojamos galimų įvykių versijos, suvokėjų vaizduotė įsitraukia į šį perėjimo procesą. Taigi me-

nas yra visų pirma ne reprezentacijos, o transformacijos procesas, kuris vyksta įsivaizduojamybės plotmėje. Iseris sako, kad sufikcinimas veikia kaip Winnicotto „pereinamasis objektas“ tarp tikrovės ir įsivaizdavimo,

turintis itin svarbią aktualumo savybę. Aktualumas yra pamatinė sudedamoji įvykio ypatybė, o teksto intencionalumas yra įvykis ta prasme, kad jis nesibaigia referencijos laukų nubrėžimu, bet suardo juos, kad jų elementus paverstų medžiaga sau pasirodyti. Aktualumas yra tas būdas, kuriuo įsivaizdavimas veikia tikrovę (Iser 2002: 19–20).

Galima teigti, kad zooetikos projekto autoriams fikcijos logika, įsikurianti įsivaizduojamybės plotmėje, ima veikti kaip hibridizaciją reguliuojantis faktorius. Fiktyvūs ryšiai aktualizuoja mediacijos procesą, kurio metu įsteigiami nauji sąveikos modeliai, o kartu brėžiami laukai, kurių pagrindu tampa įmanomos įvairios hibridizacijos raidos kryptys. Ir jei, kaip teigia Iseris, pereinamieji objektai atlieka aktualizacijos funkciją, šis procesas remiasi ne tvirta objekto struktūra, o veikiau pirminiu suskaidymu. Fikcijoje įsteigiama nauja sisteminė sąjunga ima veikti kaip išbalansuojantis veiksnys, dėl kurio kas nors apskritai ir tegali pasirodyti.

Ballardo technologijos gali būti išmėginamos, nebūtinai tikintis prognozuojamo rezultato, bet veikiau tranzitinių objektų režimu – kaip galimas modelis, kuriame vyksta įvairios transformacijos, kuriantis potencialių siužetų įvairovę, bet kartu įtraukiantis deviacijas ir neatitikimus.

Urbonai primena, kad Ballardas savo novelių rinkinį išleidžia tuo pat metu, kai kitoje geležinės uždangos pusėje kuria Andrejaus Tarkovskio „Stalkerį“ įkvėpę broliai Arkadijus ir Borisas Strugatskiai. Savo knygoje jie aprašo tą garsiąją ir paslaptingą zoną, įsteigtą Žemę aplankiusių nežemiškų gyvybės formų, „kurių paliko mįslingus ir žmonėms dar nepažįstamus artefaktus. Ir nepaisant visų įdomių žinių, kurios leistų perprasti visatos klausimus, pajudinus šiuos objektus ir atskleidus juos žmonijai gali iškilti didelė grėsmė“.

Taigi fikcijos ir pavojaus sąlytis yra jos gyvybingumo sąlyga, visada sugesti-juojanti klausimą apie patekimą į tarpines zonas, kuriose keliamas išlikimo klausimas:

Mums pasirodė ištis įdomu, kad, pvz., Ballardas „Raudonuosiuose smiltynuose“ aprašo protingas sistemas, sistemas, kuriomis galbūt prabylama apie bio-empatiją. Tai vyksta apie 1971–1972 m., kai globaliu mastu randasi judėjimai, kuriuos būtų galima pavadinti aplinkosauginiais. Kartu tai užgimsta laikotarpis, kurį būtų galima pavadinti techno-humanizmu, teigiančiu įsitikinimą, kad naujos technologijos gali padėti užmegzti geresnį ryšį su aplinka. Ne tik užmegzti, bet suvokti, kad esame tos pačios sistemos dalimi. Tai idėja, dėl kurios po penkiasdešimties metų nesame tokie tikri (Urbonas, N., Urbonas, G., Larsen, L. B. 2016).

Konvergencijos ir divergencijos, konflikto taškai ir reaktyvuojamos paralelės – tai būtinos fikcijos kompozicinės dalys, kad ji produkuotų tolimesnio veikimo modelius. Kuo intensyvesnis įsivaizduojamybėje įsisteigiantis įtampos laukas, tuo didesnė performatyvių praktikų išeigos galimybė. Kitaip tariant, įtampa gimdo veiksmą.

Individuacija ir simbiozė

Grybų ir jų šaknų – micelio – santykis bei šiame kontekste Urbonų plėtojama simbiozės idėja iškelia klausimą ne tik apie rūšių sugyvenimą, bet ir apie pačią aplinką, terpę, t. y. tarpinę dimensiją, kurioje tokia koegzistencija tampa įmanoma. Kitaip tariant, jeigu priimsime Donna'os Haraway nuostatą, kad koreguojant kasdienį santykį su kitomis gyvybės rūšimis atsiranda naujų ir dar neišbandytų galimybių užmegzti kokybiškai kitokio tipo ryšį su mus supančiomis gyvybės formomis ir šitaip transformuoti mūsų supratimą apie jas (Haraway 2008), tuomet šis kaitos procesas gali pasirodyti kaip skirtingus polius apjungianti ontogenetinė choreografija, kurios metu keičiasi tiek žmonės, tiek grybai, o svarbiausia – jas siejanti terpė.

„Zooetikos paviljonas“ visų pirma suvoktinas tokių terpių (*milieu*) steigties aktas, kurio metu fikcijos varikliu aktyvuojami pasiūlymai perreguluoti tokią ontologinės medijos versiją, kurioje būtų eksperimentuojama su tolesnės tarprūšinės individuacijos prielaidomis. Kitaip tariant, čia formuojama aplinka, kurios įvairūs registrai keistų tiek grybų, tiek žmonių ontologines charakteristikas. Tokiu būdu šis eksperimentas kreipia dėmesį ne tik į grybienos elgesį įvairiose substrato savybėse. Tai ir atsivėrimas galimoms žmogaus transformacijoms.

Tai, kad individuacijos procese būtina atsižvelgti į medialinę dimensiją – t. y. terpės pirmenybę, – buvo išsamiai aptarta Gilbert'o Simondon'o filosofijos kontekste. Tam tikra prasme, Simondon'o manymu, į visų rūšių santykius įmanoma žvelgti iš pre-individualios būties perspektyvos, kai atskirų tapatybių išgryninimas tėra sąlyginis, reikalaujantis naujo persvarstymo, kuris atvertų galimas sąveikas. Jeigu nei žmogus, nei grybas nėra fiksuota ir apibrėžta esatis, tuomet jų ontologinė sąveika gali būti nuolatos keičiama, tikslinama ir koreguojama pagal abipusės poetikos registrą.

Simondon'o akimis „ieškoti individuacijos principo tame, kas egzistuoja pirmiau, nei pati individuacija, prilygsta pačios individuacijos redukavimui į ontogenezę“ (Simondon 2005: 28). Todėl esama skirtumo tarp individuacijos ir ontogenezės – jeigu pastaroji nužymi išskirtinai individo genezę, tai individuacijos dėka steigiasi ir individas, ir terpė, kurioje jis esti (*milieu*).

Tokiu būdu atmesdamas statiškas tapatybes ir būties, kurioje individualumas priimamas kaip fiksuota duotis, pirmenybę, Simondon'as išskiria skirtingus individuacijos režimus. Kaip pastebi Paolo Virno, nepaisant specifinių faktorių ar „principų“, individuacija „Simondon'ui yra būtent modalinė būsenų individuacija: tai yra, ji susideda iš grynos tėkmės nuo vienos būsenos prie kitos“ (Virno 2009: 63).

Sekimas trans-individualia grybų veikimo logika ir eksperimentavimas su miceliu gali būti įvardintas Urbonų laboratorijos ašimi. Kaip teigė patys menininkai interviu su šio teksto autoriumi, jiems buvo svarbu dirbti su tokiais mokslininkais, kurie patys praktikuoja išvedant įvairių grybų rūšis iš sporų – kitaip tariant, nagrinėja įvairias transindividuacijos formas. Tačiau susiklostė tokia padėtis, kad įvairiuose institutuose ir mokslo centruose dirbantys mikologai, 6 bei 7 dešimtmetyje dar augindavę grybus laboratorijose, paskutiniiais dešimtmečiais dėl įvairių priežasčių nustojo tai daryti. Dabar jų veikla dažnai apsiriboja tik sporų kaupimu. Šis praktinio bendradarbiavimo elementas turėjo ir daugiau svarbių niuansų.

Mokslininkai, kurie ne tik teoriškai, bet ir praktiškai dirba išvedant grybus, dažniausiai atsiduria grybų auginimo industrijoje (tarkime, Lietuvoje projekto partneriais tapo UAB „Baltic Champ“, kurios pagrindinė veikla – pievagrybių veisimas, taip pat inovatyvios organinės žemdirbystės formos). Tačiau tokiu atveju pagrindinis mikologų tikslas yra pagrįstas verslo logika – užauginti kuo daugiau sveikesnių vienos ar kitos rūšies grybų individų (pvz., pievagrybių).

Mokslo institutuose įsikūrę mikologai išlieka pernelyg tolimoje teorinėje distancijoje, užimdami veikiau stebėtojų, o ne eksperimentatorių vaidmenį. Kiti gi eksperimentuoja tik tokia kryptimi, kuri suteikia tam tikrą ekonominę naudą, t. y. gamina jau klasifikuojamus ir kvantifikuojamus grybų individus. Paradoksalu, tačiau prie-individualios terpės – micelio ir jo gyvenamo substrato sąveikos tyrimas – pats savaime retai patenka į mokslinio tyrimo lauką.

Tačiau vis dėlto – kas yra preindividuali būtis? Simondon'o nuomone, jai nebūdinga jokia struktūra ar apibrėžtis, „preindividualumas yra tokia (būties) būseną, kuri esti dar prieš bet kokią vienumą ir tapatybę“ (Simondon 1992: 301).

Taigi tapatybė bei vienybė nėra pirmaprads, jos įsteigiamos paties individuacijos proceso eigoje. Šiuo požiūriu svarbi ir perskyra tarp singuliarumo ir individualumo. Simondon'as preindividualumu vadina pirminę individo būseną, kuri dar gali būti apibrėžiama kaip „singuliari nebūdama individuali“ (Deleuze 2001: 44). Šią pirminę būties būklę – singuliarųjį momentą – lydi kitos apibrėžtys (integracija, unifikacija, įtampa, opozicija ir kt.), tarp kurių individuacijos procesu steigama komunikacija, o pasiektas konsensusas ir pasireiškia individo pavidalu.

Kita vertus, čia galime prisiminti ir Paulo Stametso įžvalgas. Pasak jo, micelio sąveika su savo terpėmis iškelia jo individualios būties problemą simbiotinėje

perspektyvoje. Ar įmanoma kalbėti apie grybus kaip apie paskirus individus nenukirtus jų šaknų, t. y. nesutraukius micelio tinklo? Individuacija micelio pasaulyje turi tobulai simondonišką charakterį – ji visą laiką vykstanti ir nėra iki galo įvykusi. „Micelis išlaiko nuolatinę molekulinę komunikaciją su savo aplinka, sudėtingiems iššūkiams sukurdamas skirtingus enzimatinius ir cheminius atsakus. Šie tinklai ne tik išgyvena, bet kartais ir plėsdamiesi pasiekia tūkstančių akrų dydį, įgaudami didžiausią individualaus organizmo masę šioje planetoje“ (Stamets 2005: 28).

Galbūt Ballardo psichotropinį namą šiame kontekste galima traktuoti kaip patį simbiotinių terpių registrą, kai įsteigtos ir palaikomos metastabilios būklės aktyvuoja individuacijos procesą – stebėjimą, registravimą ir sąveiką. Jeigu micelis, t. y. grybo šaknys, veikia visoje substrato terpėje, išitraukdamos į ją visais lygmenimis, t. y. ją virškindamas, ištraukdamas naudingas medžiagas, kaupdamas drėgmę, tuomet micelio tyrimas visų pirma yra būtent šio simbiotinio veikimo tematizacija, kai terpė ir organizmas sudaro nepertraukiamą sąveikų procesą, reikalaujantį atodairos į metastabilų būklių reguliavimą.

Kita vertus, čia atrandame ir paralelę su fikcijos faktoriumi. Jau minėjome, fikcijos performatyvusis pajėgumas yra priklausomas nuo steigiamo įtampos lauko. Kaip pastebi Grosz, transdukcijos procesą taip pat įveiksmia pre-individualiame būties būvyje atsiradusi įtampa. „Kaip tik dėl šios įtampos individuacija tampa įmanoma. Įtampa nėra iš būties kylanti sąlyga; veikiau įtampa yra pačios būties sąlyga“ (Grosz 1999: 222).

Drįsčiau manyti, kad būtent biotechnologinės įtampos artikuliacija yra viena esminių „Zooetikos paviljono“ projekto dalių. Pati instaliacija – parodų erdvėje įrengta laboratorija – tebuvo fazė, pristatanti nuolatinį tyrimą, kurio esmę sudarė išsiaiškinti gluosninės kreivabudės (lot. *Pleurotus ostreatus*) veikimą skirtingose aplinkose. Šio daugialypio proceso esmė – stebėti ir testuoti, kaip ši konkreti grybų rūšis kolonizuoja tam tikrus substratus, kokia aplinka šiai rūšiai palankesnė, kaip ji suvirškina ir paverčia kažkuo kitu savo substrato elementus.

Micelis siūlo įvairias hibridizacijos logikas, kurios nuolat koreguoja galimus mąstymo ir veikimo būdus. Tokiu būdu pats tyrimo objektas tikslina tyrėjo prieigą. Šio proceso įtakojimas, grybienos metabolizmo supratimas turi įtakos medžiagos savybių reguliavimui. Pasak Stametso, patys grybai pasižymi simbiotinės medicijos charakteriu, savo veikimu tapdami terpe arba kurdami terpes kitų rūšių sėkmingam egzistavimui. „Grybai yra esminė rūšis, sukurianti nuolat storėjančius dirvožemio sluoksnius, leidžianti puikiai gyvuoti būsimoms augalų ir gyvūnų kartoms“ (Stamets 2005: 25).

Todėl šiuo atveju *Pleurotus ostreatus* analizė įtraukė jos micelio raidos proceso stebėseną, o kartu *individuacijos įtampos* stimuliavimą ir reguliavimą – nuolat

struktūriškai katalizuojant tokius būvius, kuriuose grybo tinklinės struktūros galėjo plisti ir kolonizuoti įvairias terpes.

Kadangi grybai padeda paruošti dirvožemį, o išsiraizgęs micelio tinklas gamina kompostą, nuolat sprendėme šiuos klausimus, susijusius su grybų gyvenama terpe. Kuo pamaitinti grybus? Kartais – koku mastu greitinti, o kiek sustabdyti augimo procesą? Kiek jį kontroliuoti, moduluojant temperatūrą, drėgmę, šviesos ir anglies dvideginio kiekius?

Tarkime, *Pleurotus ostreatus* į Braziliją pateko iš Italijos. Pastebėjome, kad šios rūšies augimo greitis Brazilijoje – tris kartus lėtesnis nei Lietuvoje. Tačiau ir mitybos bei metabolizmo terpė čia gerokai skyrėsi. Šio tipo micelis Brazilijoje maitinasi visai kitais pašarais. Išbandėme tai, kas sociopolitine prasme galėjo būti suvokta kaip post-kolonijinis paveldas grybų mityboje. Eukaliptų pjuvenos, kavos pupelių lukštai, kukurūzų burbulių ir cukrašvendrių plaušai – tai, kas lieka, kultivuojant milžiniškas plantacijas (straipsnio autoriaus interviu su Urbonais).

Taigi šiuo požiūriu eksperimentavimas iškelia metastabilių būklių svarbą, kuriose tik ir gali būti aktyvuojami tam tikri virsmas. Metastabilumo terminas, kurį sutinkame ir Simondon'o filosofijoje, vartojamas visų pirma termodinamikoje, kai mėginama apibrėžti būseną, kuri yra nei stabili, nei iki galo nestabili. Įtampa tarp šių dviejų polių iš esmės nustato metastabilumo gyvavimo registrą – t. y. tokia padėtis, kurioje sistema yra visiškai pasiruošusi kaitai. Pasak Simondon'o, tai „būsena, turinti savyje pakankamai potencinės energijos, idant sukeltų staigų pokytį visoje sistemoje“ (Simondon 2005: 327).

Metastabiliose sąlygose sudėtingos sistemos išlaiko tokią pusiausvyrą, kuri, vos atsiradus menkiausiam dirgikliui, t. y., kai į sistemą patenka energija ar informacija, gali būti lengvai suardoma. Kaip pastebi Muriel Combes, sistema laikoma esanti metastabilios pusiausvyros būsenoje tada, „kai užtenka menkausio sistemos parametro (slėgio, temperatūros) pokyčio, idant sugriūtų bet kokia sistemos pusiausvyra“ (Combes 2012: 11). Stabilumo išlaikymas reikalauja tam tikro reguliaraus energijos kiekio, antraip metastabili sistema linksta į entropiją.

Simondon'o nuomone, bet kokios individuacijos sąlyga yra metastabilios sistemos egzistavimas. „Prieš įvykstant individuacijai, būtis gali būti suprantama kaip potencinės energijos kupina preindividualios būties sistema“ (Combes 2012: 11). Metastabilumo pagalba preindividuali būtis „nusakoma kaip potencialios energijos kupina sistema, kuri visuomet atvira tapsmui bei transformacijoms, todėl aptinkama nuolatiniame pertekliuje ir potencialybėje“ (Chabot 2012: 34).

Kaip jau buvo minėta, Urbonų projektas buvo nukreiptas ne į patį kvantifikuojamą objekto tyrimą (kai svarbus grybų kiekis), bet veikiau micelio kokybės supratimą ir kontrolę. Šiuo atveju substratas (aplinka, medija) ir jame plintančios

grybų šaknys negali būti tiriamos atskirai. Micelio savybės, jo gyvavimas, jo charakteristikos (stiprumas, tankumas, lankstumas) išryškėja tik keičiant jo terpės – *milieu* – metastabilumo parametrus.

Šiame procese yra daug kintamųjų, todėl reikalinga ilga eksperimentavimo trukmė. Pavyzdžiui, yra žinoma, kad emuliuojant gamtos sąlygas ir panaudojant medžio pjuvenas, galima auginti micelį medžio puvėsiuose. Tačiau kokių dar medžiagų reikia įdėti į substrato sudėtį? Keičiant ingredientus rezultatai išryškėja per tris savaites. Tada galima patobulinti substratą (straipsnio autoriaus interviu su Urbonais).

Simondon'o žodžiais tariant, darbas su miceliu reikalauja susitelkimo preindividualios būties fazėje, kurioje atskiri individai (pavieniai grybai) dar nėra išgryninti, o mezgasi tik pats jungčių tinklas. Svarbiausias čia tampa paties tinklo gyvybingumo ir suaktyvėjimo proceso tyrimas, kurio metu reguliuojami metastabilių būklių parametrai. Tai iš esmės skiriasi nuo dominuojančių taktikų – grynai teorinės mokslinės žiūros, kai apsiribojama sporų rinkimu, ar komerciškai orientuotų grybų veisimo. Dar daugiau, kadangi „grybai yra tarpiniai (*interface*) organizmai tarp gyvybės ir mirties“ (Stamets 2005: 24), micelio plėtroje svarbu registruoti irimo ir rasties logiką.

Šiuo atveju tyrimas turi ontogenetinį charakterį. Micelio plėtros kontrolė ir aktyvavimas reiškia ne tik pačių grybų egzistavimo sąlygų kaitą, bet mąstymą apie terpes, kuriose susilieja socialiniai, biotechnologiniai ir simbiotiniai registrai. Egzistavimo įtampa reiškia, kaip įvairių elementų mirtis tampa kitų gyvenimu.

Falsifikacija, kurią siūlo fikcija, čia atskleidžia savo produktyvumą (o kartu ir performatyvumą) aspektą – nesiekiant paneigti, kad įmanoma gyventi ir veikti gyvame name, nemėginant patikrinti savarankiškai augančių daiktų egzistavimo, „Ballardo technologijos“ aktyvuoja tematinę veiksmų įvairovę, kurią siūlo pats su gyvenimo su grybais apmąstymas ir išbandymas.

Kartu fikcijos pasiūlyti siužetai transformuojasi, sugestijuoja naujus asambliažus, alternatyvias praktikas ar jų konglomeratus, viršijančias paties Urbonų tyrimo lauką. Šitaip „Ballardo technologijos“ veikia kaip galimų, dar neegzistuojančių jungčių aktualizavimas ir iškėlimas. Jos steigia naujus tinklus, atveria jų plėtros kryptis, pažymi žmogiškumo raidos trajektorijas, skatina ir stabdo energijos tėkmę. Šia prasme grybų ir žmonių naujo tipo simbiozės tyrimas tik prasideda.

Gauta 2016 11 24
Priimta 2016 12 05

- Chabot, P. 2003. *La philosophie de Simondon*. Paris: Vrin.
- Combes, M. 2012. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Cambridge: MIT Press.
- Deleuze, G. 2001. "Review of Gilbert Simondon's *L'individu et sa genese physico-biologique*", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 12: 43–49.
- Iser, W. 2002. *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, vertė Laimantas Jonušys. Vilnius: Aidai.
- Januškevičiūtė, V. (kurat.). 2015. *XII Baltijos trienalė. Parodos gidas*. Vilnius: ŠMC.
- Grosz, E. 1999. *Explorations in Time, Memory, and Futures*. London: Cornell University Press.
- Haraway, D. J. 2007. *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Latour, B. 2004. *Mes niekada nebuvo modernūs: simetrinės antropologijos esė*, vertė Natalija Vyšniauskaitė. Vilnius: Homo liber.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, C. 2008. *What Should We Do with Our Brain?* Translated by S. Rand. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. 2016. "The Brain of History or the Mentality of the Anthropocene", *SAQ: South Atlantic Quarterly*, 116 (1). Prieiga per internetą: <http://eprints.kingston.ac.uk/35328/3/Malabou-C-35328-AAM.pdf> [žiūrėta: 2016 11 20].
- Meillassoux, Q. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil (L'Ordre philosophique).
- Popper, K. 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge / Taylor & Francis e-Library.
- Schwob, M. 1896. *Vies imaginaires*. Bibliothèque-Charpentier.
- Shaviro, S. 2016. *Discognition*. Repeater Books [iBooks].
- Simondon, G. 1992. "The Genesis of the Individual", in J. Crary & S. Kwinter (eds.), *Incorporations*. New York: Zone Books, p. 297–319.
- Simondon, G. 2005. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Jérôme Millon.
- Stamets, P. 2005. *Mycelium Running: How Mushrooms Can Help Save the World*. New York: Ten Speed Press, Crown Publishing Group, Random House [iBooks].
- Šerpytė, R. 2015. „Ontologija ir nihilizmas. Hegelio scena ir užkulisiai“, in Sodeika, T. (sud.), Šerpytė, R., Bacevičiūtė, D. *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Šiaulytė, V. 2015. „Zooetikos paviljonas XII Baltijos trienalėje 2015 rugsėjo 5 – spalio 18“. Prieiga per internetą: <http://www.zooetics.net/blog/zooetics-pavilion-at-xii-baltic-trienal> [žiūrėta 2016 11 20].
- Tero, A., Takagi, S., Saigusa, S., Ito, K., Bebbler, D. P., Fricker, M. D., Yumiki, K., Kobayashi, R., Nakagaki, T. 2010. "Rules for Biologically Inspired Adaptive Network Design", *Science*, 327 (Jan 22, 2010): 439–442.
- Urbonas, N., Urbonas, G., Larsen, L. B. 2016. "Nomedas & Gediminas Urbonas talk on the project Zooetics pavilion with Lars Bang Larsen" / „Conversa sobre projeto Pavilhão de Zooética com Lars Bang Larsen“. Prieiga per internetą: <http://www.32bienal.org.br/en/soundfield/o/2864/> [žiūrėta 2016 11 20].
- Virno, P. 2009. "Angels and the General Intellect: Individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon", *Parrhesia*, 7: 58–67.
- Vitale, Ch. 2014. *Networkologies: A Philosophy of Networks for a Hyperconnected Age – A Manifesto*. Winchester, Washington: Zero books [iBooks].
- Winnicott, D. W. 2009. *Žaidimas ir realybė*, vertė M. Morkytė. Vilnius: Vaga.

Kristupas Sabolius

**MUSHROOMS, HUMANS AND MUTUAL TRANSFORMATIONS.
ON THE POSSIBILITY OF THE SYMBIOSIS OF INTERSPECIES**

Summary

How is the symbiosis with other species possible? This article focuses on the artistic and scientific practices by Nomeda & Gediminas Urbonas as well as their proposed concept of “Zooethics” which aims to explore new ways of engaging human knowledge and research with other forms of life and to imagine designs, prototypes and interfaces for future interspecies ecologies.

In the context of a few exhibitions (Vilnius, 2015, São Paulo, 2016), they elaborated an on-going lab project, entitled “Psychotropic House – Zooethics Pavillion of Ballardian Technologies”, examining the interactions of mycelium within different environments. By combining various theoretical approaches, including Bruno Latour, Paul Stamets, Catherine Malabou, Wolfgang Iser, and Gilbert Simondon, the present article analyses the possible synergic strategies between science and art, which, through the activation of fictional regimes, enable the perspective of the constitution of symbiotic *milieu*.

KEYWORDS: Zooethics, hybrids, symbiosis, plasticity, individuation, fiction, the imaginary.

Lukas Brašiškis

KINEMATOGRAFINIS GYVŪNAS: NUO ANTROPOMORFIZAVIMO IKI ZOOMORFIZMO

Niujorko universitetas

Kino studijų fakultetas

721 Broadway, New York, NY 10003, USA

El. paštas: lb2892@nyu.edu

Straipsnyje svarstomi gyvūno reprezentacijos kine bei kino gyvūniškumo klausimai. Pirmoje dalyje apžvelgiama gyvūno vaizdavimo kaita kino istorijoje akcentuojant antropocentrinę tendenciją. Antroje dalyje pristatomas gyvūno vaidmuo kino teorijoje išryškinant André Bazino ir šiuolaikinių jo tekstų tyrinėtojų mintis apie ontologinį kino ir gyvūno ryšį. Galiausiai analizuojant Denis Côté filmą *Žvėrynas* (2012) aptariamos estetinių taktikų, galinčių suardyti antropocentrinės reprezentacijos konvencijas ir sukurti zoomorfinę demokratišką ekrano erdvę, galimybės.

RAKTAŽODŽIAI: kinematografinis gyvūnas, posthumanizmas, antropomorfizavimas, zoomorfinis kinas, Denis Côté, André Bazinas, Anat Pick.

„Ar įmanoma nufilmuoti gyvūną paliekant jį tuo, kas jis ir yra – gyvūnu?“

Denis Côté

Humanitariniam mąstymui Vakarų kultūroje įprastas nežmogiško gyvūno siejimas su lingvistiniams ar sociologiniams pjūviams bei struktūralistinei analizei nepasi-
duodančiu studijų objektu šiuolaikinėje akademijoje nebėra problema, trukdanti

studijuoti gyvūną ir gyvūniškumą, greičiau atvirkščiai – spekuliatyvūs klausimai vis dažniau įkvepia tarpdisciplinines, į nežmogiškus objektus orientuotas, studijas. Per pastarąjį dešimtmetį susiformavo filosofijos, gamtos mokslų, meno, klimato tyrinėjimų, medijų archeologijos ir kitų akademinių disciplinų perspektyvas derinantis posthumanistinių studijų laukas. Žmogaus ir gyvūno santykis šiose studijose neretai yra permąstomas iš esmės kritikuojant nusistovėjusį požiūrį bei akcentuojant antropocentrinio, neįveikiamą skirtumą tarp žmogaus ir nežmogaus steigiančio, mąstymo atsisakymą. Sekdama Michelio Foucault dvasia, naujoji į nežmogiškus objektus orientuotų studijų banga oponuoja kalbiniam nežmogiškumo simbolizavimui ir siekia permąstyti modernybės pamirštą nebylų gamtos vaidmenį, cituojant prancūzų filosofą, parašyti „šios tylos archeologiją“ (Foucault 1988: xi)¹.

Šiuolaikinės kino studijos – ne išimtis. Ar kino aparatas bei jo produkuojami vaizdai pasižymi nežmogiška ontologija? Kaip audiovizualinės medijos keičia gyvūno matymą ir kokių santykių tarp žmogaus ir gyvūno jos įtvirtina/griauna? Kokias naujas tarprūšines komunikacijos kryptis kinas gali įtvirtinti bei kokius nežmogiškus pasaulius jis gali atverti mūsų patyrimui? Ir galiausiai: ar įmanomas gyvūno pozicionavimas kine ir koks jis galėtų būti? Šie ir panašūs klausimai vis dažniau nuskamba kino teorijai ir kino filosofijai skirtose tarptautinėse konferencijose bei akademiniuose tekstuose. Keldami minėtus klausimus kino teoretikai ir filosofai renkasi skirtingus metodologinius kelius. Vieni atsigręžia į kino teorijos praeitį ir ją interpretuoja naujai, kiti koja kojon žengia su šiuolaikine į nežmogiškus pasaulius besiorientuojančia filosofija, treči bando derinti abi kryptis. Šiandienos diskusijose

¹ Į objektus orientuotos nežmogiškos filosofijos atstovus vienijantis kritikos objektas – pokantinėje filosofijoje vyraujančio žmogaus ir pasaulio koreliacionizmas (dėl Immanuelio Kanto transcendentaliųjų argumentų poveikio susidariusią situaciją filosofijos moksle, kai tapo visuotinai pripažįstama, kad žmogui pažinūs ir dėl to filosofijos mokslui įdomūs yra tik žmogaus sąmonės fenomenai, bet ne sąmonės išorėje egzistuojantys objektai-savaime) (Bryant, Srnicek, Harman 2010: 8–18). Nepaisant bendros pohanistinių filosofų (dar vadinamus spekuliatyviaisiais realistais bei spekuliatyviaisiais materialistais) suvienijusios kritikos, išsamiau vieningą judėjimo kryptį ir judėjimo atstovų darbo metodus apibrėžti yra gana sudėtinga. Pažymėtina, kad pastaraisiais metais pohanizmo stovyklai save priskiria vis daugiau filosofų, socialinių mokslų atstovų ir menininkų. Nors šiam mokslui ir meno srityse vykstančiam atsigręžimo į nežmogiškus objektus procesui apibūdinti prigijo bendras „spekuliatyviojo posūkio“ terminas (Bryant, Srnicek, Harman 2010: 4), tačiau, išskyrus judėjimo atstovus vienijančius tikslus (koreliacionizmo kritika ir posthumanizmo advokataivimas), judėjimą sudarančių mokslininkų tyrimų metodai varijuoja, o kartais net prieštarauja vieni kitiems. Amerikiečių filosofas Alexanderis Galloway'us pastebi, kad į objektus orientuota filosofija (-os) yra metodologiškai ir ideologiškai kompleksiškas darinys. Nehumanistinę (-es) filosofiją (-as) Galloway'us klasifikuoja pagal tris skirtingas prieigas, pasirenkamas nežmogiškam pasauliui suvokti: 1) įrodymų nereikalaujančią, nežmogaus koegzistavimą su žmogumi kasdienybėje teigiančią „empirinę“ prieigą, 2) žmogiškas teises ir privilegijas nežmogiškam pasauliui ekstrapoliuoti siekiančią „racionalią“ prieigą bei 3) žmogaus trūkumus nežmogiškų objektų atžvilgiu diagnozuojančią „negatyvią“ prieigą (Galloway savo poziciją pristatė 2016 m. seminare „The Nonhuman: Aesthetics and Politics of Personhood“ Harvardo universitete, Vizualinių ir aplinkos studijų fakultete). Reikia pripažinti, jog analizuojant meno kūrinis, taip pat ir filmus, „empirinė“ prieiga nežmogiškam pasauliui suvokti yra taikoma dažniausiai.

apie gyvūną kine ir kino gyvūniškumą – kinematografinį gyvūną – dažnai akcentuojami du esminiai klausimai: estetinės reprezentacijos klausimas bei sąlygų ir diskursų, kurių dėka gyvūnas tampa matomas ekrane, klausimas. Apžvelgdamas pavyzdžius iš kino istorijos bei kino teorijos, šiame tekste trumpai aptariu abu klausimus, bei, analizuodamas Denis Côté filmo *Žvėrynas* (2012) atvejį, bandau parodyti jų aktualumą šiuolaikinėje kinematografinėje praktikoje.

Gyvūnas kino istorijoje

1881 m. birželio 15 d. zoopraksiskopu pavadintu aparatu „išjudinęs“ šuoliuojančiam žirgui paraleliai sustatytomis stereoskopinėmis kameromis užfiksuotus dvilika statiškų kadru, išradėjas ir fotografas Eadweardas Muybridge'as viešai pristatė eksperimentą, pavadintą „Gyvūnas judėjime“². Per pristatymą buvo demonstruojama fotografinė žirgo judėjimo iliuzija. Šiuo proto-kinematografiniu eksperimentu Muybridge'as įsiterpė ne tik į mokslines, bet ir į etines bei estetines diskusijas, pavyzdžiui, įrodydamas, kad aštuonioliktojo amžiaus pabaigos ir devynioliktojo amžiaus pradžios romantinėje tapyboje vyravusi šuoliuojančių žirgų vaizdavimo konvencija visas keturias ristūno kojas vaizduoti pakilusias ore, buvo iš dalies teisinga. (Tik iš dalies, nes to meto paveiksluose šuoliuojančių ristūnų kojos būdavo vaizduojamos ištiestos, o Muybridge'o fotografijos parodė, jog žirgai virš žemės pakyla jas sulenkę.) Pažymėtina, kad Muybridge'as savo išrastu metodu fiksavo ir demonstravo ne tik žirgų, bet ir beždžionių, bizonų, kupranugarių bei kačių judėjimo subtilybes, atverdamas iki tol žmogaus regėjimui nepažiniais buvusius gyvūnijos aspektus. Taigi gyvūnai kaip kino aparato dėmesio objektas į kino istoriją pateko dar jos priešistorės metu. Broliams Lumière pristačius viešai filmus projektuojantį kinematografo aparatą, gyvosios gamtos vaidmuo kine nesumažėjo: gyvūnų vaizdai užpildė įvairių žanrų ankstyvojo kino kūrinius: aktualijų filmus, vaidybinius filmus bei animacinius filmus.

Vis dėlto pažymėtina, kad dvidešimtojo amžiaus pradžioje kinas vis dažniau ir dažniau pradėjo dauginti žiūrovui „paruoštus“ gyvūno vaizdinius. Kitais žodžiais tariant, nuo dvidešimtojo amžiaus pradžios gyvūnų reprezentacija populiariajame kine nebesiekė atskleisti žmogui svetimų ar nepažinių gyvūnijos aspektų, greičiau atvirkščiai, ji buvo instrumentaliuota žmogiškosios kasdienybės refleksijos, ideologijos sklaidos ir kultūrinių industrijų tikslams. 1931 m. parašytame trumpame tekste Walteris Benjaminas diagnozuoja šią gyvūnų vaizdavimo kine regresiją.

² Pastebėtina, jog kontinentinėje Europoje panašius fotografijas išjudinti siekiančius eksperimentus kūrė ir prancūzų fiziologas Etienne'as Jules'is Marey.

Akcentuodamas Disnėjaus animacinių filmų studijoje sukurtą Peliuko Mikio personažui priskiriamas žmogiškąsias ypatybes vokiečių filosofas šių filmų populiarumą aiškina paprastai: „taip yra paprasčiausia todėl, jog publika šiame gyvenime atpažįsta save“ (Benjamin 2014: 21). Po keturiasdešimt šešerių metų, esė „Kam žiūrėti į gyvūnus?“ Johnas Bergeris pratęsia Benjaminą mintį teigdamas, kad modernybės amžiuje žmogus, žvelgdamas į gyvūnus, juose mato save patį. Pagrindinis dėmesys šioje britų meno kritiko ir kultūros teoretiko, šiandien gyvūnų studijose programine pripažįstamoje esė yra skiriamas gyvūno ir jo vaizdo pozicionavimui moderniojoje kultūroje. Lygindamas vojeristinį zoologijos sodo fenomeno aspektą su gyvūnų reprezentacijomis meno istorijoje, Bergeris teigia, kad modernybės laikais žmonių poreikiams tenkinti pajungti (prijaukinti arba pasmerkti skerdyklai) laukiniai gyvūnai buvo ištrinti iš kasdienio gyvenimo. Modernioje kasdienybėje netekę autonomijos, Bergerio nuomone, gyvūnai buvo suspektaklinti – tapo zoologijos soduose ar populiariojoje ikonografijoje eksponuojamu perkamam ir pardudamam reginiu (Berger 1980: 24).

Kino ekspresijos industrializacija svariai prisidėjo standartizuojant ir komercializuojant gyvūnų vaizdinį. XX amžiaus pradžioje naujosios aktorijos antropologijos ir psichologijos mokslų srityse vykdyti vizualinės žmogaus percepcijos tyrimai sukūrė sąlygas atsirasti pirmiesiems kino montažo kodams, kurie neilgai trukus buvo pritaikyti plačiai auditorijai skirtų kino pasakojimų gamyboje³. Sekdami psichologinės žiūrovo identifikacijos su ekrane matomais vaizdais atradimais, komercinio kino kūrėjai netrukus sukūrė tęstinio montažo kodų sistemą, kurios vienas pagrindinių tikslų – konstruoti antropocentrinį pasakojimą. Ši sistema, kurios centrinis elementas yra apgražos montažo planas, iki šiol yra plačiai taikoma ne tik užtikrinant sklandų žiūrovo identifikavimąsi su ekrane matomų žmonių istorijomis, bet ir antropomorfizuojant ekrane pasirodančius nežmogiškuosius objektus. Tiek klasikiniai, tiek šiuolaikiniame Holivude sukurti laukinių ir prijaukintų gyvūnų istorijas pasakojantys filmai, tokie kaip *Bethovenas* (1992), *Liūtas Karalius* (1994), *King Kongas* (2005) ar *Katės ir šunys* (2013), paminint tik kelis iš begalės

³ Kaip pažymi kino istorikai, dar 1919 metais rusų kino avangardo atstovas Levas Kulešovas ėmė eksperimentuoti su montažo galimybėmis manipuluoti žiūrovo reakcijomis. Žinomiausiame savo eksperimente jis sumontavo tris skirtingas vaizdinių sekas, kuriose vienas kadras – stambus aktorius Ivano Možuchino planas – visada išlikdavo tas pats, tuo tarpu antrasis (sriubos lėkštė, patraukli moteris bei karste gulinti mergaitė) buvo kaskart keičiamas. Kalbėdamasis su skirtingas vaizdų sekas mačiusiais žiūrovais Kulešovas padarė išvadą, jog priklausomai nuo antrojo dėmens, pirmąją sekos dėmenį – Možuchino veido ekspresiją – jie interpretuoja skirtingai. Šio eksperimento metu sukauptas žinias Kulešovas, tikėdamas, jog filmas yra statinys, sudėtas iš tarpusavyje sklandžiai besijungiančių plytų (filmo kadru), vėliau naudojo tobulindamas savo filmų montažą ir taip svariai prisidėjo prie tęstinio pasakojimo montažo kodų plėtotės.

galimų pavyzdžių, sėkmingai taiko apgrąžos montažo planą nežmogiškų „aktorių“ žmogiškoms reprezentacijoms pateikti.

Tendencija antropomorfizuoti gamtą, ją pajungiant į sklandų pasakojimą, pastebėtina ne tik vaidybiniuose filmuose. Kaip teigia Sabine Nessel, daugelis dokumentinių filmų taip pat kuria ir palaiko asimetrinį žmogaus ir gyvūno santykį. Įdėmiau pažvelgus į gamtos dokumentikos žanrui priskiriamus filmus, juose galima išvelgti nemažai paralelių su Bergerio aprašytu (ir vėliau Randy Malamudo knygoje *Reading Zoos* išplėtoto) zoologijos sodo fenomenu. Įrėmindami gyvūnus taisyklingoje kompozicijoje, montuodami jų veiksmus į tęstinį pasakojimą, išryškindami atraktyvias jų kasdienybės detales (dažniausiai naudojant galingas optines priartinimo technologijas), „įgarsindami“ (uždedant ekrane matomą nežmogišką veiksmą dramatinizuojantį garso takelį) bei „paaiškindami“ („įdarbinant“ užkadrinį balsą) nufilmuotas situacijas, vadinamieji dokumentiniai-edukaciniai filmai apie gamtą iliustruoja Bergerio esė aprašytą pasyvų žmogiškajam spektakliui pajungtų gyvūnų būvį. Tokiam būviui, kaip teigia Malamudas, būdinga žiūrinio ir matomo nesutapimu pasižyminti gyvūno apropiacija (Malamud 2007: 2–4). Kine ši nesutapimą sąlygoja ne tik neperžengiamą ribą tarp kino žiūrovo ir vaizduojamosios gamtos brėžiantis ekranas, bet ir konkrečių estetinių elementų, tokių kaip tęstinumą užtikrinantis montažas ar vaizdo interpretacijai poveikį darantis garso takelis, taikymas. Todėl tiek populiariajame vaidybiniame kine, tiek konvencinėje dokumentikoje, gyvūnas nebėra tiesiog gyvūnas, jis tampa jo paties prezentaciją ir rodomą organizuojančios tvarkos dalimi (Nessel 2012: 46).

Gyvūnas kino teorijoje

Trumpai aptarti keli kino istorijos momentai iliustruoja, kad gyvūnų vaizdavimas kine yra glaudžiai susijęs su technologine ir estetine kino prigimtimi. Kaip teigia Jonathanas Burtas, vizualinio gyvūno kūnas buvo labai svarbus modernių technologijų plėtrai, ypač modernybės suvokimą formavusiam kinui. Pasak Burto, iki šiol tiesioginis žmogaus–gyvūno santykis yra susipynęs su medijuotomis jo formomis, todėl mąstant apie kiną, neišvengiamai mąstoma ir apie gyvūną (Burt 2002: 112). Tad gyvūno figūros vaidmuo kino teorijoje stebinti neturėtų. Dar 1924 m. vengrų kino teoretikas Béla Balázsas viename savo knygos *Matomas žmogus ir kino dvasia* poskyrių identifikuoja išskirtinę gyvūno poziciją kino technologijos atžvilgiu teigdamas, kad, priešingai nei žmogiškasis aktorius, gyvūnas priešais kamerą niekada ne vaidina (Balázs 2010: 60–61).

Šį Balázso pastebėjimą vėliau išplėtojo ne vienas mąstytojas apie kiną, bet neabejotinai svariausias indėlis apmąstant gyvūniškumą kine priskiriamas André Bazinui. Kaip akcentuoja prie Bazino teorijos teiginių pastaraisiais metais sugrįžtantys šiuolaikiniai kino teoretikai, prancūzų kino kritiko ir teoretiko tekstuose gyvūnas ontologiškai siejamas su kinematografiškumu ir atvirkščiai⁴. Žinomiausioje savo esė „Fotografinio vaizdo ontologija“ Bazinas pabrėžia, kad, kitaip negu tradicinių dailiųjų menų vaizdai, fotografinis vaizdas nėra pirminę formą žmogaus rankomis įgaunantis jo minties vaisius. Nors, pasak Bazino, estetinių kūrėjo pasirinkimų svarba negali būti nuvertinta, fotografinis vaizdas visų pirma gimsta susidūrus optiniam aparatui ir pasaulio objektui ir tai fotografiniam (bei kinematografiniam) vaizdai garantuoja išskirtinį ontologinį statusą (Bazin 2009: 7–9). Prancūzų kino kritiko ir teoretiko žodžiais, „nesuinteresuota kino optika“ gali užtikrinti naujo pasaulio suvokimo ir naujų ryšių su pasaulio objektais galimybę, „nuvilkdama kasdienius įpročius, žinomas sąvokas ir visus kitus griuvėsius, į kuriuos mano žinojimas yra suvyniojęs pasaulio objektus“ (Bazin 2009: 9). Kaip pažymi Jennifer Fay, Bazinas kiną suvokia kaip žmogiškosios percepcijos trūkumų kompensaciją (Fay, 2008, 51). Serge Daney savo ruožtu teigia, kad „pasakojimas apie gyvūnus Bazinui tampa kino esme“ (Marguilles 2003: 32). Daney išskiriamame prancūzų kino kritiko ir teoretiko tekste „Montažo galimybės ir trūkumai“, Bazinas pabrėžia ilgo plano svarbą perteikiant žmogaus ir gyvūno santykį. Kaip pavyzdį pateikdamas Charlie Chaplino filmo *Cirkas* (1928) sceną, kurioje liūto ir jo prižiūrėtojo interakcija yra nufilmuota vienu ilgu planu, Bazinas teigia, jog šis į skirtingas dalis nesukarpytas, erdvėlaikiškai homogeniškas planas iliustruoja kino galimybes atsiverti nehierarchiniams ryšiams tarp heterogeniškų dalyvių ekrane. Kitais žodžiais tariant, erdvėlaikinis tęstinumas prancūzų kritikui ir teoretikui čia svarbus ne tiek dėl priešais kameros esančios objektų mimetinės reprezentacijos, kiek dėl išsaugoto žmogiškų ir nežmogiškų objektų (šiuo atveju prižiūrėtojo ir liūto) susidūrimo nenuspėjamumo. Plėtodamas mintį apie kiną, kaip demokratišką erdvę visiems jame pasirodantiems objektams, tekste „Teatras ir kinas“ Bazinas rašo, kad kitaip negu klasikiniame teatre, kuriame žmogiškas veikėjas visada užima centrinę vietą, „kino ekrane, individas neprivalo būti dramos centru [...], todėl kine gali nebebūti žmogiškųjų aktorių, nes tokia pasaulyje žmogus nebeturi privilegijuoto statuso gyvūnų ir objektų atžvilgiu“ (Bazin 2009: 194). Taigi, naudojant šiuolaikinę terminologiją, galima teigti, kad Bazinas advokatauja posthumanistiniam kinui, kuriame žmogus neturi privilegijų nežmogiškų objektų, taip pat ir gyvūnų, at-

⁴ Jennifer Fay, Seung-hoon Jeongas, Akira Mizuta Lippitas, Anat Pick, Belinda Smaill – tai tik keli šiuolaikiniai kino teoretikai, savo tekstuose pabrėžiantys gyvūno svarbą Bazino kino teorijoje. Plačiau apie André Bazino minties potencialo reaktyvaciją šiandienos kino tyrinėjimuose žr. Brašiškis 2013: 167–182.

žvilgiu. Interpretuodama kino kritiko ir teoretiko tekstus, Fay teigia, kad Bazino apmąstymai šiandien tampa ir vėl aktualūs siekiant parodyti žmogaus vizijos ribas ir atskleisti pasaulį, kuriame žmogus ir gamta bei objektai egzistuoja lygiavertiškai, arba, dar daugiau, parodyti pasaulį, kuriame gyvūnai ir daiktai egzistuoja skyrium nuo žmogaus (Fay 2008: 42). Kitaip tariant, kino, kuriame nežmogiškieji objektai nebėra vien sužmoginti veikėjai ar žmogiškajam pasakojimui tarnaujantys foniniai scenografijos elementai, galimybė leidžia permąstyti žmogaus santykį su acentrišku ir heterogenišku pasauliu. Tekste „Apie Jeaną Painlevé“ Bazinas atkreipia dėmesį į tai, kad mechaninei technologijai tarpininkaujant gimęs kino vaizdas jo žiūrovui gali parodyti pasaulį taip, kaip nei kasdienė žiūrovo percepcija, nei vaizduotė jo parodyti negali. „Ar rastume tokį puikų choreografą, tokį emocingą tapytoją, poetą, kuris galėtų įsivaizduoti šiuos modelius ir šias formas, šiuos vaizdus? Kamera, ir tikrai kamera, turi raktą nuo šio pasaulio, kurio grožis gimsta iš gamtos ir atsitiktinumo, iš to, kas dažnai oponuojama menui“, – apie vandens gyvūnijos mikropasaulius fiksuojančius Jeano Painlevé filmus entuziastingai rašo Bazinas (Bazin 2009: 21). Ištrauka iš teksto apie Painlevé patvirtina dalinio kino automatizmo arba, kitais žodžiais, mechaninės vaizdų reprodukcijos, vaidmens svarbą Bazino teorijai.

Šis vaidmuo aptariamas ir amerikiečių filosofo Stanley Cavello veikalo *Patamytas pasaulis. Kino ontologijos refleksijos* „parašėse“. Cavello kino teorijoje iš dalies mechaninei vaizdų reprodukcijai yra priskiriamos dvi, iš pirmo žvilgsnio viena kitai prieštaraujančios funkcijos. Viena vertus, Cavellas teigia, jog neleidamas pasauliui matyti į jį žvelgiančio žiūrovo, kinas pastarąjį (jo paties neatsiklausus) patalpina į vojeristinę poziciją projektuojamos realybės atžvilgiu (Cavell 1979: 20–23, 40), antra vertus, filosofas pabrėžia, kad būtent dalinis kino automatizmas užtikrina galimybę pasauliui pasirodyti naujai (Cavell 1979: 40–41, 72). Šią kontradikciją Cavellas išsprendžia pripažindamas būtiną sąlygą, kinui leidžiančią gamtą žiūrovo žvilgsniui pateikti nepažeidžiant jos ir žmogaus ontologinės lygybės. Ši (gana baziniška) sąlyga yra kino automatizmo ir projektuojamo pasaulio tapsmo santykis (Cavell 1979: 119–120, 165–167).

Taigi tiek Bazinui, tiek Cavellui ontologinis ryšys tarp kino ir gyvūno yra dvipusis: kinas parodo gyvūno specifiškumą, tuo tarpu gyvūnas padeda atskleisti kino specifiškumą. Atkreipęs dėmesį į gyvūno ir žmogaus santykio reprezentacijas bei kino gyvūniškumą spekuliatyviai permąstančius diskursus, toliau pažvelgsiu į kanadiečių režisieriaus Denis Côté filmą *Žvėrynas* (2012), kuris, mano manymu, ne tik kritikuoja įprastą gyvūno pozicionavimą ekrane, pasiūlo kitokias estetiškes gyvūno ir žmogaus santykio reprezentacijos formas, bet ir iliustruoja kino bei gyvūno ontologinį ryšį, taip tapdamas aukščiau aptartų teorinių minčių praktine iliustracija.

Tarp gyvūno reprezentacijos kritikos ir demokratinio jo pozicionavimo: Denis Côté zoomorfinio filmo *Žvėrynas* atvejis

Denis Côté filmas *Žvėrynas* yra nufilmuotas zoologijos sodu žiemą virstančiame Kvebeko safario parke, todėl filmą galima būtų priskirti zoologijos sodus vaizduojančių dokumentinių filmų subžanrui. Brolių Lumière filmų *Liūtas, Londono zoologijos sodas* (1896) yra vienas pirmųjų šiam subžanrui priskiriamų filmų. Keturiasdešimties sekundžių trukmės ankstyvojo kino darbe vaizduojamas Londono zoologijos sode palei savo narvo grotas nervingai vaikštinėjantis liūtas, kurį vis paerzina už narvo stovintis zoologijos sodo sargas. Daugiau nei po šimto metų, pirmasis į video sklaidos platformą YouTube įkeltas video *Aš zoologijos sode* (2005) taip pat buvo nufilmuotas zoologijos sode. Aštuoniolikos sekundžių trukmės vaizdo klipe vienas iš YouTube platformos įkūrėjų Jawedas Karimas yra filmuojamas priešais narvą, kuriame matomi drambliai. Kadro centre stovintis vaikinys juokais komentuoja apie šių gyvūnų straublio ilgį. Galima teigti, jog tiek viename pirmųjų kino filmų, tiek pirmajame į YouTube platformą įkeltame klipe kamera objektyvizuoja gyvūnus, juos žiūrovui pateikdama kaip spektaklį ar kinematografinę atrakciją (perfrazuojant žymųjį Thomo Gunningo terminą ankstyvajam ikimontažiniam kinui apibūdinti). Tiek nufilmuoti žmonės, tiek žiūrovai šią atrakciją stebi saugiai. Tokiu būdu šie zoologijos sodo subžanrui priklausantys filmai funkcionuoja panašiai kaip kolonijinio laikotarpio palikimas – zoologijos sodai, kurie veikia kaip mokslinis gyvūnų kompendiumas, kuriantis ir palaikantis neteisingą supratimą apie gamtos administraciją, kontrolę bei įsisavinimą (Malamud 2007: 57–59, 123).

Akcentuodamas tris gyvūnų apropiaciją tradiciškai simbolizuojančius procesus – gyvūnų vaizdavimą tapyboje, jų eksponavimą zoologijos sode bei iškamšų gamybą – *Žvėryne* Côté pasirenka zoologijos filmų subžanrui neįprastas gyvūnų vaizdavimo taktikas. *Žvėryno* veiksmas vyksta trijose skirtingose erdvėse. Filmą prasideda klasėje, kurioje susikaupę studentai mokosi tapyti laukinius gyvūnus. Ši filmo dalis simbolizuoja žmogaus siekį gyvūnus pajungti antropocentrinei reprezentacijos sistemai. Stambiais planais nufilmuotas studentų mokymosi procesas sukuria erdvės ir laiko neapibrėžtumo jausmą, kuris yra plėtojamas antroje, taip pat simbolinę reikšmę turinčioje filmo erdvėje – gyvūnų iškamšų gaminimo cecho – ir labiausiai išskleidžiamas trečioje filmo erdvėje – zoologijos sode. Toliau analizuodamas filmą, stengsiusi parodyti, kad estetinių taktikų dėka *Žvėrynas* gali būti traktuojamas kaip: 1) hierarchinio žmonių ir gyvūnų santykio refleksija, 2) gyvūnų vaizdavimo konvencijų kine apvertimas, 3) zoomorfinio kino pavyzdys.

Valandos ir dvylikos minučių trukmės, iš kurių 54 minutės nufilmuotos zoologijos sode, filme pasirodo platus Kvebeke natūraliomis aplinkybėmis negyvenančių gyvūnų spektras. Filme *Žvėrynas* vaizduojami įvairiausi narvuose uždaryti gyvūnai, tarp kurių: liūtai, meškos, beždžionės, vilkai, žirafos, antilopės, zebrai, stručiai, hienos. Nemačius filmo galima būtų pamanyti, jog žiūrovui tiesiog rodant egzotiškų gyvūnų įvairovę siekiama šiuos kolonizuoti ir klasifikuoti vienakrypčiam žvilgsniui. Visgi filmo estetinių sprendimų analizė parodo, jog tokia interpretacija nebūtų teisinga: nors kontempliatyvus, ilgaisiais planais nufilmuotas filmas ir siekia suteikti laiko įvairių gyvūnų pasirodymams priešais kamerą, būdas, kaip tai daroma, akivaizdžiai oponuoja edukacinę misiją sau priskiriantiems konvenciniams filmams apie gamtą. Pirma, gyvūnai *Žvėryne* tik rodomi, žiūrovas apie juos neinformuojamas: nenaudojamas užkadrinis balsas, nepateikiama jokia ekstra diegetinė informacija apie ekrane rodomus gyvūnus ar instituciją, kurioje filmas buvo kuriamas. Antra, filmas pasižymi objektų ekrane atpažinimo apsunkinimo (jų sukeistinio) taktika, kuri prieštarauja dokumentiniame kine įprastam gyvūno vaizdavimui. Vienas iš tokios taktikos pavyzdžių yra kameros pasyvumas, t. y. ji dažniausiai necentruoja ir neseka kadre esančių veikėjų, leidžia jiems įeiti ir išeiti už jo kada tik panorėjus. Priešais statišką kamerą pasirodančius gyvūnus *Žvėryne* dažnai užstoja į kadra įkomponuojami architektūriniai zoologijos sodo interjero elementai. Filme taip pat gausu stambių fragmentuotų gyvūnų planų (tokių kaip ūsai, kailio fragmentas, besikilnojanti krūtinė ir panašiai), kurie dažnai nėra jungiami į tęstinę visumą. Eksperimentinė kadro kompozicija – žmogiškosios perspektyvos taisyklių nesilaikymas ar gyvūno kūno dalių apvertimas kadre – taip pat yra filme dažnai naudojama estetine strategija. Galiausiai dažnai nenuspėjamas garso šaltinis (aiškos skirties tarp diegetinių ir nediegetinių garsų neįvedimas) taip pat svarbus kuriant neįprastą filmo ritmą. Viso to rezultatas yra tas, kad *Žvėrynas* apriboja konvencinį žiūrovo suvokimą: gyvūnai čia filmuojami ir jų vaizdai montuojami taip, kad žiūrovas negalėtų jų lengvai identifikuoti ir priskirti vienai ar kitai rūšiai ar veislei. Nenuspėjamas filmo ritmas bei minėtos estetiškos audiovizualinės taktikos apsunkina žiūrovo identifikaciją su ekrane matomais vaizdais, suardydamas saugią ir komfortišką poziciją, kurioje jis arba ji atsiduria stebėdamas(-a) gyvūnus anksčiau aptartuose „zoologijos sodo“ filmuose. Kitais žodžiais tariant, užuot pozicionavęs gyvūnus kaip žmogaus matymui egzistuojančius objektus, taikydamas netradicines erdvėlaikinės estetinės priemonės, *Côté* filmas kuria neantropocentrinį gyvūnų patyrimą, kuriam apibūdinti puikiai tinka Anat Pick pasiūlytas *zoomorfinio kino* terminas. Bazinišką mąstymą pratęsiančios teoretinės idėjos pabrėžia filmo (tiek ilgųjų planų, tiek neracionalaus montažo – Bazino apmąstytų nereprezentacinio realizmo bruožų (Brašiškis 2013: 173–175)) potencialą transformuoti

kine matomo pasaulio vaizdą į demokratišką, žmogaus figūrą absorbuojančią lygiaverčių ekrano dalyvių plokštumą. Pasak Pick, nekonvencionalia pasakojimo estetika pasižymintis zoomorfinis kinas sukuria audiovizualinę erdvę heterogeniškų, žmogiškų ir nežmogiškų percepcinių pasaulių koegzistencijai (Pick 2011: 106). Derindama Bazino mintis apie kino nesuinteresuotumą su estų biologo Jakobo von Uexküllio idėjomis apie percepcinius gyvenamuosius pasaulius, Pick teigia, jog zoomorfinis kinas ignoruoja hierarchines skirtis tarp rūšių. Nors pati zoomorfinio kino teorija ir reflektuoja šių hierarchijų egzistavimą, Pick tiki zoomorfinio kino galimybėmis žiūrovo patyrimui pateikti gyvenamųjų pasaulių multipliškumą ir biodiversiškumą, destabilizuojant tradicinę skirtį tarp žmogaus ir nežmogaus (Pick 2015: 221–222). Kvestionuodamas įprastus atsakymus į klausimą, ką reiškia matyti gyvūną kine, Côté *Žvėrynas* visiškai atitinka zoomorfinio kino apibrėžimą. Britų kino filosofo Johno Mullarkey'aus nuomone, heterogeniškų objektų atžvilgiu demokratiškas zoomorfinis kinas žiūrovą gali priartinti prie buvimo objektu-ne-žmogui patyrimo, ar, mažų mažiausiai, patyrimo, kaip materialus pasaulis pasirodo ne žmogui iki to momento, kol jis tampa aiškia žmogaus sąmonės reprezentacija. Tokį kiną Mullarkey'us prilygina platesnės pasaulio objektų vizijos ir jos etinių implikacijų galimybes svarstančių objektyviosios fenomenologijos atstovų mintims. Britų filosofo žodžiais, objektyviosios fenomenologijos, skirtingai nuo kasdienei žmogiškajai percepcijai patenkinti pajungtos subjektyviosios fenomenologijos, siekis yra nežmogiškiems objektams sugrąžinti jų integralumą. Todėl objektyviosios fenomenologijos tikslus atliepiantis kinas susiduria su paradoksalia užduotimi – siekiant nežmogiškosios realybės vaizdavimo tolydumo (tai yra, sąlygų, kai ekrane matomi žmogiški ir nežmogiški objektai dalijasi lygiomis teisėmis), suardyti žmogiškajai percepcijai atpažįstamos realybės vaizdą (Mullarkey 2012: 42–43). Būtent tai, atsisakydamas įprasto antropocentrinio reprezentacijos modelio, padaro Côté filmas *Žvėrynas*. Zoologijos sode nufilmuotoje dalyje žiūrovui pateikiamos standartiniu apgąžos plano principu besivadovaujanti kino suvokimą griauančios nestabilios perspektyvos į gyvūnų pasaulius. Tokiu būdu, Côté filmas veikia kaip kinematografinio antropomorfizavimo ar biopolitinio gyvūnų matymo modelio kritika. Todėl *Žvėryną* galima vadinti ne tik zoomorfiniu naujų gyvūno pozicionavimo būdų ieškančiu kūriniu, bet ir gyvūnų vaizdavimo konvencijas reflektuojančiu metafilmu.

Apibendrinant, pastebėtina, kad nuo Eadweardo Muybridge'o proto-kinematografinių eksperimentų iki šiuolaikinio kino ir net YouTube vaizdo klipų, kinematografinis gyvūnas vaidina svarbų vaidmenį kino istorijoje ir inspiruoja kino teoriją. Klasikiniai teoriniai darbai apie gyvūną kine ir kino gyvūniškumą šiandien rezonuoja su šiuolaikinėmis filosofijomis ir atveria naujus horizontus tarpdiscipli-

ninėms vizualinių medijų suteikiamų galimybių pasaulį patirti iš neantropocentrinės perspektyvos studijoms.

Gauta 2016 11 25
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Balázs, B. 2010. *Early Film Theory: Visible Man and the Spirit of Film*. New York: Berghahn Books.
- Bazin, A. 2004. "Theater and Cinema", in Braudy, C. (ed.). *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. New York: Oxford University Press, p. 418–429.
- Bazin, A. 2009. *What Is Cinema?* Berkeley: University of California.
- Benjamin, W. 2014. "On Mickey Mouse", in Apgar, G. (ed.). *A Mickey Mouse Reader*. The University Press of Mississippi, p. 20–22.
- Berger, J. 1980. "Why look at animals?", in Berger, J. *About Looking*. London: Writers and Readers, p. 1–26.
- Brašiškis, L. 2013. „Nereprezentacinio kino realizmo galimybė: nuo André Bazino iki šių dienų“, in Milerius, N.; Žukauskaitė, A.; Baranova, J.; Sabolius, K.; Brašiškis, L. *Kinas ir filosofija*. Vilnius: Vilniaus universitetas, p. 167–182.
- Bryant, L. Srnicek N., Harman G. 2010. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press.
- Burt, J. 2002. *Animals in Film*. London: Reaktion.
- Côté, D. 2013. "Interview with the Filmmaker Denis Côté", *Bestiaire*. DVD, Contre-Allée.
- Cavell, S. 1979. *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Daney, S. 2002. "The Screen of Fantasy (Bazin and Animals)", in Margulies, I. (ed.). *Rites of Realism: Essays on Corporeal Cinema*. Durham: Duke University Press, p. 32–42.
- Fay, J. 2008. "Seeing/Loving Animals: André Bazin's Posthumanism", *Journal of Visual Culture*: 41–64.
- Foucault, M. 1988. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books Edition. Random House.
- Jampolskij, M. 2011. *Kalba – kūnas – įvykis: kinas ir prasmės paieškos*, vertė N. Arlauskaitė. Vilnius: Mintis.
- Malamud, R. 2007. *Reading Zoos: Representations of Animals and Captivity*. Basingstoke: Macmillan.
- Margulies, I. (ed.). 2003. *Rites of Realism: Essays on Corporeal Cinema*. Durham: Duke University Press.
- Mullarkey, J. 2012. "The Tragedy of the Object", *Angelaki, The Journal of the Theoretical Humanities*, 7/4: 39–58.
- Nessel, S. 2012. "The Media Animal: On the Mise-en-scène of Animals in the Zoo and Cinema", in Nessel, S.; Pauleit, W.; Rüffert, Ch.; Schmid K.H.; Tews, A. (eds.). *Animals and the Cinema: Classifications, Cinephilias, Philosophies*. Berlin: Bertz and Fischer, p. 33–49.
- Pick, A. 2011. *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*. New York: Columbia University Press.
- Pick, A. 2015. "Animal Life in the Cinematic Umwelt", in Lawrence, Michael and Laura McMahon (eds.). *Animal Life and the Moving Image*. London: British Film Institute, p. 221–238.
- Von Uexküll, J. 2010. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weil, K. 2012. *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?*. New York: Columbia University Press.
- Wolfe, C. (ed.). 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lukas Brašiškis

**CINEMATOGRAPHIC ANIMAL:
FROM ANTHROPOMORPHIZATION TO ZOOMORPHISM**

Summary

The article deals with the questions of animal representation in cinema and cinema's animality. Firstly, it delineates the changes in the representation of animals that have occurred throughout the history of film. The tendency to anthropomorphize the animal is emphasized. Secondly, focusing on the ideas by André Bazin and their contemporary interpretations, the ontological relation between cinema and animality is discussed. Finally, by means of the analysis of Denis Côté's film *Bestiarium* (2012), the possibility of unconventional aesthetics that can break the anthropocentric system of representation and establish a zoomorphic democratic screen space is discussed.

KEYWORDS: cinematographic animal, posthumanism, anthropomorphization, zoomorphic cinema, Denis Côté, André Bazin, Anat Pick.

Sigita Dackevičiūtė

GILLES'IO DELEUZE'O IR FÉLIXO GUATTARI TAPSMO GYVŪNU SAMPRATA IR PATRICIA'OS PICCININI HIPERREALISTINĖ KŪRYBA: SĄSAJOS IR SKIRTUMAI

Filosofijos ir socialinės kritikos katedra
Politikos mokslų ir diplomatijos fakultetas
Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, Kaunas 44248
El. paštas: dackeviciute@gmail.com

Straipsnyje nagrinėjama Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari *tapsmo*, *tapsmo gyvūnu* ir *tapsmo nesuvokiama* sąvokų reikšmė, *tapsmo gyvūnu* raiška meno plotmėje ir sąsaja su antirepresentacine Deleuze'o ir Guattari meno samprata (*jutimo logika*, jėgų išraiška, intensyvia formos samprata). Tyrinėjama, kaip *tapsmas gyvūnu* ir *jutimo logika* galėtų būti siejami su Australijos šiuolaikinės menininkės Patricia'os Piccinini hiperrealistine skulptūra – žmogaus ir gyvūnų hibridiniais vaizdiniais. Deleuze'o antirepresentacinė meno samprata, suformuluota studijoje *Francisas Baconas: jutimo logika*, sutelkta į jutimo logiką ir afekto perteikimą; antirepresentacinio meno devizas – ne atvaizduoti tikrovę, bet išreikšti jėgas. Patricia'os Piccinini kūryba atstovauja hiperrealistinei-siurrealistinei kryptčiai, kuri, priešingai, manipuliuoja reprezentacijomis kurdamą realių formų iliuzijas ir jų hibridines dermes. Straipsnyje keliamas klausimas, kokie gali būti sąlyčio taškai tarp *tapsmo gyvūnu* raiškos per *jutimo logikos* valdomą nereprezentuojantį meną, ir Piccinini meninio metodo, kurio neatskiriama plotmė yra hibridinių formų referencijos į realybę.

RAKTAŽODŽIAI: Deleuze'as, Guattari, tapsmas, tapsmas gyvūnu, tapsmas nesuvokiama, jutimo logika, Piccinini.

Tapsmo ontologiją Gilles'is Deleuze'as ir Félixas Guattari formulavo veikiami Henri Bergsono vitalistinės materijos ir Barucho Spinozos *vieningos galios* (*puissance*) sampratų, kurias suvokė kaip priešpriešą Vakarų tradicijoje įsitvirtinusiame statiskam būties ir jos esinių supratimui. *Tapsmas gyvūnu*, viena iš grandžių *tapsmų* grandinėje, išreiškė *tapsmą mažumomis*, kurios priešstatomos didelėms dominuojančioms visumoms (Deleuze, Guattari 2005: 291). *Tapsmas moterimi*, pirmoji pakopa *tapsmų* serijoje, labiau siejama su socialinės-politinės sferos vyksmu, tuo tarpu *tapsmas gyvūnu*, iki pat *tapsmo nesuvokiama*, iliustruojami literatūriniais pavyzdžiais, priartėja prie meninio – kūrybinio – vyksmo. Deleuze'o meno sampratoje *tapsmas gyvūnu* reiškiamas per *jutimo logikos* valdomą meną, kurio paradigmintis atvejis yra Francis Bacono tapyba. Gyvūno tema pasirodė ir šiuo metu kuriančių menininkų kūriniuose, jie remiasi kitokiomis strategijomis nei Deleuze'o antireprezentacinė *jutimo logika*. Ar skirtingos meninės priemonės, pvz., *tapsmo gyvūnu* tema Patricia'os Piccinini hiperrealistinėje skulptūroje, besiremiančioje reprezentacijų logika, gali būti siejama su *jutimo logikos* menine raiška, ar tai du visiškai priešingi meniniai metodai?

Tapsmas, tapsmas gyvūnu, tapsmas nesuvokiama

Deleuze'o ir Guattari *tapsmo* sąvoka nurodo į Spinozos *vieningos galios* reiškimąsi (ši *galia* yra „gebėjimas veikti ir būti veikiamam, formuoti asambliažus“ (Smith, Protevi 2012). Judėjimo ir kaitos ontologija implikuoja nuolatinį naujo produkavimą, tačiau *tapsmas* nereiškia, kad subjektas yra nepastovus. Pasak Danielio Smitho, kintančiose *daugybių* (pranc. *multiplicité*) kompozicijose Aš yra nuolat įtraukiamas į tapsmo zonas: „Daugybę apibrėžia ne jos centras, bet ribos ir pakraščiai, kur ji įeina į santykius su kitomis daugybėmis ir keičia prigimtį, transformuojasi, seka skrydžio liniją. Aš yra slenkstis, durys, tapsmas tarp dviejų daugybių, kaip Arthuro Rimbaud formuluotėje „Aš yra kitas“. Galima įeiti į tapsmo zoną su bet kuo, jei tik tam randamos literatūrinės ar meninės priemonės“ (Smith 2012: 203). Tad *tapsmas* reiškia nuolatinį subjektyvumo aspektų transformavimąsi *daugybių*, asambliažų sandūrose, ir glaudžiai siejasi su meniniu vyksmu.

Deleuze'o ir Guattari teorijoje *tapsmas* nėra nei biologinis giminingumas, nei vaizduotės veikla (imitavimas, susitapatinimas ar vaidinimas), nei evoliucija iš vieno į kita ar regresas; jis yra biologiškai negiminingų esybių aljansas (Deleuze, Guattari 2005: 237–238). *Tapsmas gyvūnu* – vidurinė grandis *tapsmų mažumomis* serijoje, kuri prasideda nuo *tapsmo moterimi*, *vaiku*, eina per *tapsmą gyvūnu*, *augalu*, *mineralu*, per *molekulinius* ir *ląstelinius* tapsmus, iki pat *tapsmo nesuvokiama*

(Deleuze, Guattari 2005: 248–249; 272). *Daugumos–mažumos* perskyroje *dauguma* yra ne kiekis, bet tam tikra „būklė ir standartas“, implikuojantis dominavimą: *binarinėje mašinoje*¹ mažuma (nedominavimo prasme) yra moterys, *visatos mašinoje* dominuoja žmogus, kuriam implikuojama „iš anksto duota teisė ir galia“, todėl *tapsmas moterimi*, *tapsmas gyvūnu* ir tolesni *tapsmai* yra *tapsmai mažumomis* (Deleuze, Guattari 2005: 291). *Tapsmas* yra *deteritorizacija*² – atsitraukimas nuo didelių molinių³ visumų tapatybės į „unikalią individuaciją“ (Deleuze, Guattari 2005: 291). Tai mažumos elemento afektyvus, deteritorizuojantis poveikis daugumos atstovui.

Tapsmas remiasi suartėjimo principu, kuriam judėjimo santykiai yra svarbiausi⁴. Judėjimų charakteristikų atitiktis reiškia „vidinių ar mums išorinių trukmių koegzistavimą“ (Deleuze, Guattari 2005: 238). *Tapsme* dalyvauja tik daugumos subjekto atskiri elementai, įtraukiami į tokius pat „judėjimo ir rimties, greičio ir lėtumo santykius“, sukuriant „dalelių *artimumo*, arba *bendro buvimo (ko-prezencijos) zoną*“, neskirtingumo zoną (pranc. *zone d'indiscernabilité*) (Deleuze, Guattari 2005: 272–273). Žmogaus ir gyvūno *bendra zona* nereiškia, kad žmogus iš tiesų tampa gyvūnu, ji reiškia panašių judėjimų (trukmių, greičių ir lėtumų) atradimą. Pasak Eugene'o Holland'o, pvz., „*tapsmas gyvūnu* tarp žmonių ir vilkų [...] slypi kažkur tarp jų: [...] yra elgesio ir socialinės struktūros elementai, kurie praeina tarp mūsų ir jų – apimant vaidmenų specializaciją ir būrio elgesius“ (Holland 2013: 105). *Tapsmas gyvūnu* siejamas su *daugybe (multiplicité)*, būriu, čia svarbu *gyvūno* kaip *būrio atstovo* elgsena ir įpročiai, o ne rūšies savybės: „Tai būrio jėgos poveikis, išjudinantis savastį, [...] ištraukiantis žmogų iš žmonijos tarpo, nors tik akimirkai“ (Deleuze, Guattari 2005: 240). *Tapsme* dalyvaujantis gyvūnas visada atstovauja *būrio* savybėms. Gyvūnų *būrio jėgos* poveikis atskiriamas nuo meilės naminiam gyvūnams (kurie *tapsmo* požiūriu tik verčia regresuoti), ir nuo archetipinių mito gyvūnų (Deleuze, Guattari 2005: 240–241).

Tapsmas veikia *rizomos*, neprognozuojamų mikrojungčių principu tarp skirtingų plotmių. *Tapsmas*, perduodamas per *ekspansiją* ir *užkratą*, įtraukia heterogeniškas būtybes („žmogus, gyvūnas ir bakterija, virusas, molekulė, mikroorganizmas“), taigi tai yra tarprūšinis, *nenatūralus dalyvavimas* bendroje zonoje,

¹ Deleuze'Ų ir Guattari teorijoje *mašina* vadinama įvairių lygmenų ir rūšių gamyba bei kūryba. *Binarinė mašina*, arba „didžioji lyčių kodavimo mašina“, įtraukia į priešingų lyčių tapatybės formavimą (Bogue 2010: 140).

² Priešingai *deteritorizacijai* – grupės (pvz., etninės) pakeitimui.

³ *Tūkstantyje plokštikalnių* molinio–molekulinio perskyra išreiškia priešstatą tarp susiformavusių didelių politinių darinių (pvz., valdymo institucijų) ir įvairių mikropolitinių vyksmų ar estetinės sferos jutimų (Conley 2010: 176). *Molinis* reiškia ir binarinį lyčių padalijimą, ir kitas dideles organizuotas „visumas“, priešingai neapibrėžtiems, unikaliems vyksmams (Deleuze, Guattari 2005: 275).

⁴ Deleuze'ui ir Guattari darė įtaką Spinozės substancinių formų kritika: Spinoza ieškojo mažiausių dalelių, nebeturinčių nei formos, nei funkcijos, bei besiskiriančių tik judėjimo ir rimties, greičių ir lėtumų santykiais (Deleuze, Guattari 2005: 253–254).

primenantis simbiozes gamtoje (pvz., vapsvos ir orchidėjos simbiozė) (Deleuze, Guattari 2005: 242). Gyvūnas kaip *būrio* atstovas, užkrečiantis būrio savybėmis, suprantamas kaip *kitoniškumo* jėga, siūlanti alternatyvas esamoms buvimo formoms: „būriai [...] nuolat veikia jose [molinėse visumose] iš vidaus ir trikdo iš išorės, su kitomis turinio ir išraiškos formomis“ (Deleuze, Guattari 2005: 242). *Tapsmas gyvūnu* vyksta per aljansą su *anomalija, išskirtiniu individu*⁵, paribių fenomenu (Deleuze, Guattari 2005: 243–244). Išskiriama tik viena anomalinio individo savybė – jo *afektai* (poveikiai kitiems kūnams⁶). Šie anomaliniai individai, „autsai-deriai“, yra *tapsmo* sąlyga, jie „vykdo tapsmo transformacijas“ (Deleuze, Guattari 2005: 249). Vienas iš Deleuze'o ir Guattari pavyzdžių – kapitono Ahabo *tapsmas* Mobiu Diku Hermano Melville'io romane: Mobis Dikas yra tokia anomalija, per kurią vyksta *tapsmas*. Literatūros ar meno kūrėjai (kuriuos Deleuze'as ir Guattari vadina *burtininkais* (pranc. *sorcier*)), išgyvenantys *tapsmą* per kūrybos procesą, ir patys užima anomalinę poziciją paribiuose bei sudaro aljanso ryšį su anomalinėmis jėgomis (Deleuze, Guattari 2005: 246).

Šalia judėjimo ir rimties santykių, ne mažiau svarbi *tapsmo* charakteristika yra spinoziškosios *galios* (poveikio kūnams ir gebėjimo priimti poveikį) laipsniai, *intensyvumai* (Deleuze, Guattari 2005: 260). Unikalus jų santykis nulemia konkretaus *tapsmo* individuaciją, kurią Deleuze'as ir Guattari vadina Dunso Škoto ir Spinozos sąvoka *šitybė (haecceity)* (Deleuze, Guattari 2005: 260–261). Tad *tap sme* dalyvaujantį kūną apibrėžia ne forma, substancija, subjektas, bet *šitybė*, unikalus ir konkretus, tą momentą susidaręs asambliažas, įtraukiantis veikėjus ir jų aplinkybes į vieną kompoziciją: „Sezonas, žiema, vasara, valanda, data turi tobulą individualumą, kuriam nieko netrūksta, net jei šis individualumas skiriasi nuo daikto ar subjekto individualumo. Jie yra šitybės ta prasme, kad jie susidaro išimtinai tik iš judėjimo ir rimties santykių tarp molekulių ar dalelių, iš gebėjimų veikti ar būti veikiamam“ (Deleuze, Guattari 2005: 261). Tad *šitybių* kompozicija yra išplėsta zona, apimanti veiksmo aplinkybes, unikalius judėjimus ir poveikius, nuspalvinančius konkretų *tap smą* nepakartojamu individualumu. Dalyviai „nustoja būti subjektais, bet tampa įvykiais asambliažuose“ (Deleuze, Guattari 2005: 262). Deleuze'o ir Guattari literatūriniai pavyzdžiai – Lawrence'o ar Faulknerio tam tikra dienos valanda, Federico Garcia Lorca'os „penkta valanda popiet“ (eilėraštyje „Ignacio Sanchezo Mejiaso apraudojimas“). Deleuze'as ir Guattari nesupriešina pastovios individualybės ir akimirksnio kompozicijos, bet skiria „gyvenimo ir subjekto individuacijas“,

⁵ Deleuze'o ir Guattari anomalinio individo reikšmė – tai *an-omalie* (gr.), neprilygstamas, šiurkštus (nenudailintas), esantis „ant deteritorizacijos briaunos“ (Deleuze, Guattari 2005: 244).

⁶ Deleuze'as perima Spinozos afekto apibūdinimą: „Afektą aš suprantu kaip poveikius (*affections*) kūnui, per kuriuos kūno galia veikti padidėja arba sumažėja, jai padėdama, arba ji varžoma“ (cituojama iš Deleuze 1998: 49).

nes jos priklauso skirtingoms plotmėms⁷ (Deleuze, Guattari 2005: 261–262; 263). Taigi *tapsmo* plotmė išryškinama, „nutildant“ subjekto, rūšinės klasifikacijos, formų, organų ir funkcijų plotmę, kuri trukdo suvokti *tapsmus*. Visų menų tikslas, pasak Deleuze'o ir Guattari, yra „išlaisvinti tapsmus“ (Deleuze, Guattari 2005: 272). *Tapsmas* yra „planas, programa ar greičiau diagrama, problema, klausimų mašina“ (Deleuze, Guattari 2005: 258), tad *tapsmą*, išreikštą meninėmis priemonėmis, galima interpretuoti ir kaip *klausimą*, kvestionuojantį esamą būklę. *Tapsmo*, kaip ir meno, tikslas – tai naujų aspektų patirtis. Etninis imperatyvas, pasak Holland'o, – „eksperimentuoti su tokiais tapsmo linijomis, [...] kad improvizuotum drauge su pasauliu ir sukurtum su juo tinklą“ (Holland 2013: 106).

Iš Deleuze'o ir Guattari *tapsmo gyvūnu* pavyzdžių galima išskirti Albertinos tapsmus iš Marselio Prousto *Prarasto laiko beieškant*: tik miegančios Albertinos odos tekstūra ir apgamas atitinka gėlės judėjimo ir rimties santykius (ji „atsiduria molekulinio augalo zonoje“), tik įkalinta ji ima skleisti „paukščio daleles“, tik pabėgdama ji „tampa žirgu, net jei tai mirties žirgas“ (Deleuze, Guattari 2005: 275). *Tapsmo gyvūnu* procese, ne tik žmogus savo dalele *tampa* gyvūnu, bet ir pats gyvūnas virsta „kažkuo kitu“ – meninės išraiškos priemonių junginiu. Paukščio tapymas yra menininko „tapsmas paukščiu“, kurio metu paukštis *tampa* „gryna linija ir gryna spalva“ (Deleuze, Guattari 2005: 304). Žmogus savo dalele *tampa* gyvūnu, o gyvūnas per šį *tapsmą* virsta meninės raiškos priemonių junginiu *tapsmui* išreikšti.

Paskutinis *tapsmų* serijos etapas – *tapsmas nesuvokiama*, ištirpimas aplinkoje (*milieu*). Deleuze'o pavyzdžiai – Richardo Mathesono *Susitraukiantis žmogus*, Paulo Morand'o *Ponas Niekas*. Vienas iš būdų *tapti nesuvokiama* – tai tapti tokiu, kaip kiekvienas, pasipriešinant savo moliniam buvimui: „buvimas kiekvienu“ yra molinis, tačiau *tapsmas kiekvienu* yra molekulinis vyksmas, kuris, „atmetus suvokimo [esinių] perteklių“, paverčia žmogų tik „abstrakčia linija“ (Deleuze, Guattari 2005: 279–280). *Tapsmo nesuvokiama* pavyzdys – mimikrija, užmaskuojanti biologinę struktūrą ir suliejanti gyvūną su aplinkos linijomis (Deleuze, Guattari 2005: 280).

Deleuze'as ir Guattari akcentuoja, kad *tapsmas gyvūnu* yra nieko nereprezentuojantis „afektas savaime“ (Deleuze, Guattari 2005: 259). Psichoanalizė (Freudas ir Jungas) kritikuojama dėl to, kad gyvūną mato tik kaip pasąmonės impulsų, Oidipo komplekso arba tėvų figūrų reprezentaciją, ar kaip nuorodą į simbolinius archetipinius vaizdinius, todėl atsieja jį nuo bendros situacijos, ir „sunaikina taps-

⁷ Deleuze'as ir Guattari įveda dviejų plotmių (dviejų požiūrių į tikrovę) perskyrą – tai *organizacijos* (struktūros) ir *konsistencijos* (kompozicijos) plotmės. *Organizacijos* plotmei priklauso subjektai, substancijos, formos, organai ir funkcijos, vystymasis ir skirtumai, struktūra ir genezė (Deleuze, Guattari 2005: 255; 265). O *tapsmai* (konkrečių asambliažų sankirtos) fiksuojami *konsistencijos* plotmėje, kuri neegzistuoja iki tos akimirkos, kol susiklosto *tapsmą* sukeliantis junginys (Deleuze, Guattari 2005: 252).

mą⁸ (Deleuze, Guattari 2005: 258; 259). *Tapsmai* yra neatsiejami nuo meninės kūrybos, kuri Deleuze'o ir Guattari meno teorijoje suprantama kaip nereprezentuojanti tikrovės, bet savo formomis tiesiogiai išreiškianti jėgas.

Tapsmas gyvūnu ir tapsmas nesuvokiama meno plotmėje

Tapsmo gyvūnu temą mene Deleuze'as išsamiausiai nagrinėja studijoje *Francisas Baconas: jutimo logika*. Pagrindinė *jutimo logikos* meno nuostata yra „ne reprodukuoti ar išrasti formas, bet užčiuopti jėgas“ (Deleuze 2003: 56). Meno kūrinys turi išreikšti *jutimą*, kuris suprantamas kaip pirminis poveikis nervų sistemos lygmeniu ir priešinamas percepcijai, racionaliai pirminių jutimų organizacijai⁹ (Smith 2003: xiv). *Jutimas* reiškia nuasmenintą materijoje veikiančių vitalinių jėgų patyrimą, „tai, ką įvykio jėga perduoda gyvos būtybės nervų sistemai, o šios būtybės veiksmai [perduoda jį] vėl atgal įvykiams“ (Grosz 2008: 72–73). Tad jėgos užčiuopiamos ir išreiškiamos veikiant jutimus. Pasak Anne Sauvagnargues, būtent *jėgos* sąvokos įvedimas atskiria meną kaip reprezentaciją nuo meno kaip *jutimo logikos*: „Kai forma siejasi su jutimu, ji išreiškia jėgas, o kai ji laikosi imitacijos [...], ji lieka klišių reproduktivumu“ (Sauvagnargues 2013: 45). Meno kūrinysje vitalines jėgas išreiškia ritmas, kurį Cezanne'as pavadino „jutimų logika“, ir kuris suprantamas kaip „jėga, konfrontuojanti su chaosu“ (Deleuze 2003: 42; 62). Meno kūrinysje ritmas veikia kaip organizuojanti jėga, įvedanti kryptis ir pulsavimą.

Kita sąvoka, kylanti iš Deleuze'o ir Guattari *tapsmo ontologijos* ir aiškinanti meną ne kaip reprezentavimą, bet kaip „naujos realybės“ kūrimą, yra *abstrakti mašina* (Deleuze, Guattari 2005: 142). Meno kūrinys, sukurtas *jutimo logikos* paradigmoje, pasak Stepheno Zepke's, yra „produkuojanti mašina, kuri nieko nereprezentuoja, [...] ir egzistuoja tik kaip materialių tėkmių bei jų išraiškos bruožų sąsaja“ (Zepke 2005: 117). *Jutimo logikos* tikslas – užčiuopti ir išreikšti jėgas – keičia ir meninio vaizdo sampratą. Pasak Sauvagnargues, veikiamas Spinozos, Deleuze'as pereina nuo ženklo kaip reikšmės prie ženklo kaip vaizdo sampratos, „ženklą kaip afektyvios jėgos, o ne signifikacijos“ (Sauvagnargues 2013: 35). Vaizdas suprantas

⁸ Freudo nagrinėtą mažojo Hanso pavyzdį Deleuze'as ir Guattari pateikia kaip *tapsmo arkliu* pavyzdį, kur tapsmo asambliažas apima visą kompleksinę situaciją „darbinis arklys-omnibusas-gatvė“, tačiau svarbiausia lieka, kiek Hansas pajėgtų savo dalelėmis įsijausti į arklio judėjimo ir rimties santykius (Deleuze, Guattari 2005: 257–258).

⁹ Danielis Smithas nurodo, kad *jutimo* sąvoką Deleuze'as perėmė iš fenomenologinės tradicijos, Erwino Strauso *Pirminio jutimų pasaulio* (1963). *Jutimas (le sentir)* yra pirmoji suvokimo pakopa, jį seka *percepcija* – „pirminio, neracionalaus jutimo lygmens antrinė racionali organizacija“ (Strausas cituojamas iš Smith 2003: xiv).

mas kaip veikiantis jutimą, o ne atspindintis realybę anapus paveikslo ar perkeltine prasme atvaizduojantis mintį.

Tapsmo gyvūnu tema Bacono tapyboje pasirodo ekspresyviai deformuojant vaizdą ir dezorganizuojant realius erdvinius santykius: *figūros*, ir ypač deformuotos *galvos* (suabstraktintos, neturinčios socialinio veido), pasak Deleuze'o, išreiškia gyvūnišką „kūnišką ir vitališką dvasią“ (Deleuze 2003: 20). Užtuot tradiciškai naudojės „formalius atitikimus“ tarp žmogaus ir gyvūno formų, Baconas kuria *tapsmo gyvūnu* tarpinę zoną, „neskirtingumo tarp žmogaus ir gyvūno zoną“, kurią Deleuze'as vadina „žmogaus ir gyvūno bendru faktu“ (Deleuze 2003: 21). Žmogaus ir gyvūno pavidalai jungiami į vieną („žmogus sujungtas su jo gyvūnu slaptose bulių kautynėse“) (Deleuze 2003: 22). Išryškindamas *tapsmo gyvūnu* sąvokos turinį Bacono tapyboje, Deleuze'as išskiria Karlo Philippo Moritzo psichologiniame romane *Antonas Reiseris* aprašytą susitapatinimo su gyvūnu jausmą per žalojamą kūniškumą: tai „gili tapatybė, neskirtingumo zona, gilesnė už bet kokią sentimentalų susitapatinimą: žmogus, kuris kenčia, yra žvėris, žvėris, kuris kenčia, yra žmogus. Tai yra tapsmo realybė“ (Deleuze 2003: 25). *Bendros zonos* turinys, „žalojamas kūniškumas“ Bacono paveiksluose yra arena, kurioje vyksta kančios spazmų kamuojamo kūno deformacijos. Nematomų jėgų deformuojama figūra, intensyviai konfrontuojanti su fono plokštumomis, yra ritminis vyksmas priešais žiūrovo akis: pasak Sauvagnargues, tai „materiali, jutiminė, nepastovi, intensyvi forma moduliacijoje, o ne duota, abstrakti forma“ (Sauvagnargues 2013: 143–144). Tokia „intensyvi forma“ yra metamorfozė, veikianti jutimą tiesiogiai (priešingai „analoguei formai“, kuri „skaitoma“ kaip metafora ar alegorija, ir kurios atveju „kūrinio reikšmės priskiriamos autoriaus, skaitytojo ar žiūrovo vaizduotės intencijoms“) (Sauvagnargues 2013: 150). Pats meninis vaizdas tampa nauja realybe, kuri nei nurodo anapus paveikslo, nei atvaizduoja asmeninį psichologinį turinį. Deleuze'o meno samprata ir menininkui suteikia universalių jėgų perteikėjo, o ne realybės reiškinių individualaus atspindėtojo statusą.

Paskutinis tapsmų serijos etapas, *tapsmas nesuvokiama*, Bacono kūryboje reiškiamas per nykstančią Figūrą, balansuojančią ties buvimo ir išnykimo riba. Ypač *Klykiančių figūrų* (1952–1953) serijoje, Figūra, pasak Deleuze'o, „patiria ypatingą tapsmą gyvūnu“ ir artėja prie išnykimo (Deleuze 2003: 32). *Tapsmo nesuvokiama* suabstraktintą zoną Deleuze'as traktuoja kaip „gryną jėgą be objekto“, o figūros išsiskaidymą (nutrinant ar nugramdant ją paveikslo plokštumoje) – kaip susiliejamą su molekulinėmis struktūromis (Deleuze 2003: 31). Vienas iš Bacono metodo pavyzdžių – žmogaus ir paukščio bendra zona (*Tapybos darbas*, 1946): paukščio pavidalą kuria paveikslo plokštumoje išdėstyti elementai (skerdienos „rankos“, skėtis, žmogaus burna). Tokį plastinį sprendimą (kai vienos figūros *jau*

nebėra, o kitos *dar nėra*) Deleuze'as vadina „grynos Figūros jėga, anapus figūratyvumo“ (Deleuze 2003: 157).

Apibendrinant, *jutimo logikos* meno tikslas buvo ne atvaizduoti regimojo pasaulio formas, bet išreikšti nematomas jėgas. Tradiciniam figūros vaizdavimui (kai nuorodos į realybę kuria pasakojimą, charakteristikų tinklą) *jutimų logika* priešstato metamorfozę, koncentruotą intensyvios formos išraišką, deformuotus ar nykstančius pavidalus. Referencijos į realybę čia lieka minimalios: tai abstrahuota figūra, apibendrinta neindividualizuota galva, suabstraktinti gyvūno ar paukščio pavidalai ar tik jų užuominos. Meno kūrinys virsta nauja realybe, kuri tiesiogiai veikia jutimus, o ne remiasi nuorodomis į formas ar turinius anapus meno kūrinio.

Patricia'os Piccinini hiperrealistiniai hibridai ir *tapsmas gyvūnu*

Tapsmo gyvūnu tema Piccinini kūryboje įgauna hiperrealistinių žmogaus-gyvūno hibridų išraišką (čia nagrinėjama ta Piccinini kūrinių grupė, kurioje eksploatuojama žmogaus ir gyvūno, dažnai vaikų ir gyvūnų, ar atskirų jų formų, jungtis¹⁰). Piccinini skulptūrų ir instaliacijų stiliui būdingos skirtingų realybės formų ar jų fragmentų nerealistinės (*rizomos* principu formuojamos) materialios jungtys. Gyvūnai, dalyvaujantys Piccinini hibridinėse jungtyse, visada atstovauja laukinėms rūšims, todėl siejasi su Deleuze'o ir Guattari *būrio gyvūnais*. Jie yra *anomaliniai individai* Deleuze'o ir Guattari teikiama prasme, nes jie priklauso *mažumoms*, išskirtinėms, išnykimo paribiuose atsidūrusioms rūšims, kurias molinės daugumos – žmogaus – dominavimas išstumia iš joms įprastų teritorijų. Hibridinės žmogaus ir gyvūno fragmentų jungtys atitinka fragmentiško *tapsmo gyvūnu* principą, kai tik atskiri elementai patiria gyvūniškus judėjimo santykius, gyvūniškas transformacijas. Drauge naujos hibridinės būtybės kelia santykio su *kitu*, *kitokiu* klausimą¹¹. Pavyzdžiui, Piccinini skulptūra *Guodėja* – tai keistos išvaizdos mergaitė, globojanti „neatpažįstamą amorfišką būtybę“ (Piccinini 2010). *Guodėja* vaizduoja hiperrealistiškai sukurtą žmogiškos ir gyvūniškos prigimties jungtį, kuri išreiškia gilumines genetines sąsajas ir mutacijas (mergaitės veidą ir kūną dengia kailis, tačiau nepa-

¹⁰ Tai *Natiurmortas su kamieninėmis ląstelėmis* (2002), *Jauna šeima* (2002), *Asmens sargybinis* (2004), *Surogatas* (2005), *Ilgai lauktas* (2008), *Aukojimas* (2009), *Jaunikliai* (2010), *Naujagimis* (2010), *Ramintoja* (2010), *Pagyrimas* (2011), *Laukiamas svečias* (2011), *Studentas* (2012), *Klausytojas* (2013), *Nepatyręs* (2015).

¹¹ Piccinini sako: „Tai, ką įsivaizduoju, nėra nei ateities aplinkos košmaras, nei tobulos mokslinės pažangos drąsus naujas pasaulis. Aš koncentruojuosi į vidinį emocinį naujų būtybių gyvenimą, drauge ir į klausimus, kokie santykiai galėtų susiklostyti su jomis“ (Piccinini 2011).

slepia jos gražių žmogiškų veido bruožų). Mergaitės vaizdas priešstatomas neatpažįstamam gyvūnui iš tos pačios „kūniškos“ materijos (tai tarsi užuomina į genų inžineriją). Skulptūros pavadinimas ir globojantis gestas kelia kitokybės recepcijos klausimą (kaip ir visa paroda, pavadinta *Anapus mūsų šeimos*). Piccinini žodžiais, šios parodos darbai kelia „intervencijų į gyvybės struktūrą“ etinius klausimus (Piccinini 2010). Galima paminėti ir figūrinę skulptūrą *Ilgai lauktas* (2008), eksponuotą Kauno bienalėje 2013 metais. Skulptūra vaizduoja vaiką, apsikabinusį hibridinę būtybę, pusiau jūros gyvūną (užuomina į naikinamas jūros gyvūnų rūšis), pusiau žmogų, ramiai ir saugiai miegančius ant suoliuko. Pasak Piccinini, susitelkdama į empatiją, ji išryškina etinių klonavimo klausimų sudėtingumą (Piccinini 2008).



Patricia Piccinini. *Ilgai lauktas*. Kauno bienalė Unitekstas, 2013. Fotografavo Kristina Čižiūtė

Hiperrealistinė meno kryptis operuoja referencijomis į realias formas, jos pagrindinė poveikio priemonė yra manipuliavimas realumo iliuzija (reprezentacija), priešingai *jutimo logikos* meno nuostatai išreikšti *jėgas*, sugriaunant erdvinę formos organizaciją ir siekiant *intensyvaus* vaizdo, o ne tikrovės reprezentacijos. Tačiau reprezentacija, realumo iliuzija Piccinini hibridiniuose kūriniuose nėra vien nuoroda į realybę: hibridinės formos kuria *naują* meninę tikrovę, išreiškiančią skirtingų sferų rizomines jungtis į vieną *bendrą zoną*. Ar *jutimo logika* ir Piccinini hiperrealistinė reprezentacijų logika iš tiesų eina visiškai skirtingomis kryptimis? Pirmoji, kuriai atstovauja Bacono tapyba, drastiškai deformuoja tikroviškus pavidalus, naikinda-

ma formų analogijas (reprezentaciją), siekdama *intensyvios* formos – metamorfzės, vykstančios priešais žiūrovo akis. Meno kūrinys nebenurodo į tikrovę anapus jo, bet pats tampa nauja tikrove. Antroji sieja skirtingas sferas per hiperrealistinių, įtaigiai tikroviškų formų nuorodas (per reprezentaciją), tačiau taip pat kuria naują hibridinę tikrovę: realumo įspūdis čia derinamas su nerealistinėmis negiminingų būtybių jungtimis. Taigi tai yra du skirtingi *naujos realybės* kūrimo būdai.

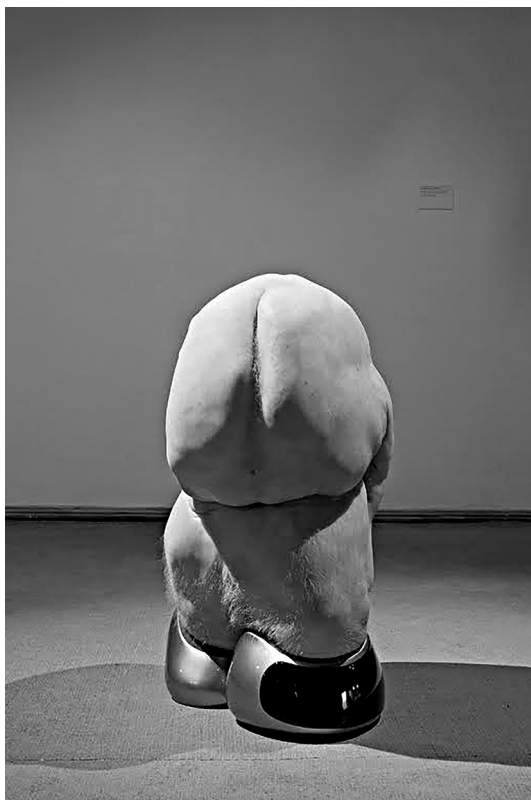
Meno kritikė Linda Michael Piccinini kūrybos hibridinį aspektą vadina „išplėsta realybės samprata“ (Michael 2003). Michael nuomone, jei norma–nenormumas – vienas kitą apibrėžiantys terminai, galima sakyti, kad Piccinini žaidžia šiuo skirtumu: naujos „mutantiškos figūros“ įgyja įprastų žmogiškų impulsų (Michael 2003). Žmogaus-gyvūno hibridinių mutantų kūryba atitinka Guattari „mutantiškų afektų“ siekį: Guattari akcentavo, kad kūrybiškumas, patiriamas per afektą, suprantamas kaip diferencijavimas, skirtumų ir singuliarumų išryškinimas, bei transversalių sąsajų kūrimas. Estetinės sferos „virtualūs komponentai“ („mutantiškų perceptų ir afektų blokai, pusiau-objektai, pusiau-subjektai, esantys ir jutime, ir už jo, galimybių sferose“), teigė Guattari, yra „tapsmai, suprantami kaip diferenciacijos branduoliai“ (Guattari 1995: 92). Tad Piccinini hibridų kūryba susisieja su Guattari kūrybos teorija ir atspindi virtualių galimybių eksploatavimą: diferencijavimą, skirtingų sferų jungimą ir naujų virtualių jungčių kūrimą. Piccinini kūrybą su *jutimo logikos* tapsmo gyvūnu išraiška sieja siurrealistinis skirtingų sferų esybių jungimas į vieną meninį vaizdą ir naujos realybės kūrimas, nors vaizdo kūrimo priemonės (realumo iliuzijos) yra priešingos antireprezentacinės *jutimo logikos* priemonėms – realios struktūros suardymui ir deformacijai.

Kitas ryškus skirtumas nuo *jutimo logikos* meno – pasakojimo lygmuo. Nors vaizdo-formos plotmė veikia savo netikėtu hibridiškumu, Piccinini kūryboje svarbi ir „naujosios mitologijos“ plotmė, referencijos į aktualias temas bei etines dilemas: tai biotechnologijos, genų inžinerijos, manipuliavimo DNR temos, bei apskritai žmogaus sandūra su *kitoniškumu* ir gebėjimas priimti jį į „savo šeimą“. Piccinini kūriniai konstruojami taip, kad inspiruotų problemų apmąstymus. Ši strategija siejasi su Guattari estetinės sferos, kaip inicijuojančios subjektyvumo tapsmą, samprata. Piccinini hibridinis formų suliejimas išreiškia vaizduotės šuolius, įkūnijant ir pratęsiant mintyse (virtualiu lygmeniu) šiuo metu pasaulyje vykstančius procesus. Jos hibridinė deformacija, kaip minėta, yra kitokio pobūdžio, nei ekspresionistinis-surrealistinis *jutimo logikos* vaizdų transformavimas: hibridus deformuoja neįprastos jungtys, o ne traukos ar sunkio jėgos. Tačiau kūrybos rezultatas – hibridinis kūnas – Piccinini kūryboje tampa jutiminio poveikio centru, kurį užkloja hiperrealių paviršių plotmė. Deleuze'as ir Guattari meno kūrinio recepciją vadino *sandūra* jutimų lygmeniu, ir galima teigti, kad Piccinini hibridinės formos savo

poveikiu atitinka jutiminės sandūros patyrimą.

Tapsmo nesuvokiama tema kai kuriais aspektais suartina *jutimo logiką* ir Piccinini kūrybą. *Jutimo logikos* tapyba išlaikė minimalų reprezentuojantį elementą, deformuotą figūros pavidalą, iki pat *tapsmo nesuvokiama*, kur šis pavidalas balansuoja ties išnykimo riba. Piccinini hibridų reprezentuojantis elementas, priešingai, išryškintas iki kraštutinės ribos, tačiau, nežiūrint paviršiaus realumo įspūdžio, kai kurie darbai priartėja prie neapibrėžtų vaizdų ir formų, kurių neįmanoma priskirti kokiam nors konkrečiai klasei ar rūšiai. Tad jie priartėja prie *tapsmo nesuvokiama* tarsi „iš kitos pusės“. Tai neapibrėžtos organinės formos kūrinuose *Natiurmortas su kamieninėmis*

ląstelėmis (2002), *Kylantis* (2008), *Atlasas* (2012). Pasak Piccinini, Sidnėjaus bienalėje (2002) eksponuotą *Natiurmortą su kamieninėmis ląstelėmis* (mergaitė, žaidžianti su neapibrėžtos materijos fragmentais) įkvėpė materijos plastiškumo idėja: „ląstelės, kurios iš esmės yra niekas, gali tapti bet kuo. Jos yra skaitmeninio amžiaus biomaterija“ (Piccinini 2002). Pasak Lindos Michael, šie fragmentai primena „šio pasaulio variklį“, atskleidžia „materijos kūrybinį potencialą“ (Michael 2003). Jie sugrąžina prie formų ir organizmų ištakų, prie pirminių jėgų, ir nurodo materijos daugybinės galimybes. Kita vertus, šie fragmentai įjungti į bendrą skulptūrinės instaliacijos siužetą. Kita skulptūra, *Atlasas*, yra tarsi Deleuze'o *kūno be organų* įkūnijimas, abstrahuotas kūniškas pavidalas veikia visų pirma tūriu, neatpažįstama fizine forma. Tačiau ši forma įjungta į gamtos ir civilizacijos sandūros temą: į dvigubą natūralumo ir dirbtinumo, kūniškumo ir techninių detalių priešpriešą. Pirmoji dirbtinumo–natūralumo perskyra yra tarp hiperrealistinės tikro kūno (nors ir neapibrėžto, nekonkretizuoto), kaip gyvos materijos, iliuzijos, ir negyvosios gamtos – šalmų–batų. Tuo pat metu natūralumo–dirbtinumo



Patricia Piccinini. *Atlasas*. Kauno bienalė Unitekstas, 2013.
Fotografavo Kristina Čižiūtė

perskyra apverčiama: dirbtinis yra būtent kūniškumas (silikoninis „susiklostęs į save“ kūnas), o šalmi pagaminti iš stiklo pluošto – įprastos šalmų medžiagos (Piccinini 2012). Piccinini pati įvardija savo metodą: „Tai kūriniai, kuriuose skulptūrinio proceso hiperrealizmą sunaikina pačių formų tyčinis anti-natūralizmas“ (Piccinini 2012). Čia galima įžvelgti ir Deleuze'o klostės motyvą – tai gamtiškos ir techninės plotmių susiklostymas. Taigi Piccinini kūrinuose neapibrėžtų formų fragmentai, kaip pirminių jėgų išraiškos, siejasi su Deleuze'o ir Guattari *tapsmu nesuvokiama*, tačiau, kita vertus, šie nesuvokiamų formų fragmentai panaudojami gamtos ir civilizacijos sandūrai išreikšti.

Meno kūrimas, Deleuze'o ir Guattari teigimu, yra ir menininko, ir žiūrovo subjektyvumo tapsmas. Deleuze'as išryškina menininko kontempliacijos, pasinėrimo ir tapsmo ryšį: „Mes nesame pasaulyje, mes tampame [drauge] su pasauliu; mes tampame jį kontemplanodami. [...]. Tai visų menų tiesa“ (Deleuze, Guattari 1994: 169). Tad meninė kūryba, pasineriant kontempliacijoje į nežmogiškas sferas, nėra vien pasyvus atsiribojęs reflektavimas, jis inspiruoja intensyvų dalyvavimą kuriamoje „visatoje“, *tapsmą* drauge su ja. Analogiškas afekto kaip *tapsmo* vyksmas turėtų apimti ir žiūrovą, stebintį ir įsigilinantį į kūrinį. *Tapsmas gyvūnu* jutimo logikos mene reiškiamas siurrealistiniu žmogaus ir gyvūno pavidalų jungimu, tačiau patys pavidalai patiria deformaciją ir nykimą, išreikšdami labiau gyvūnišką dvasią, nei formą. Piccinini siurrealistiniai hibridai, priešingai, išryškina realumo iliuziją, fantastines apčiuopiamų formų jungtis. Tačiau abiem atvejais gyvūno ir žmogaus pavidalų atsiejimas nuo jų kontekstų ir jungimas į naujas dermes veikia kaip išlaisvinimas iš įprastų klišių. Kaip pastebi Nancy Hightower apie Piccinini kūrybą, „tik toks bauginančio, žavaus ir keisto junginys gali nušluoti įprastas, klišėmis virtusias ribas ir reikalauti naujos rūšies refleaktyvaus, interaktyvaus proceso“ (Hightower 2012).

Apibendrinant galima teigti, kad *jutimo logika* ir hiperrealistinė reprezentacijų logika eina skirtingomis kryptimis, naudoja skirtingas priemones, nors galutinis rezultatas abiem atvejais yra *nauja realybė*. *Jutimo logika* naikina figūros tikroviškas formas, siekdama *intensyvaus* poveikio, priešingai analoginei tikrovės formų reprezentacijai. Ji veikia tiesiogiai jutimus, išryškindama pirminius elementus (linijų ritmus, spalvų skaidymą) ir niveliuodama antrinį, racionaliai suvokiamą ir atpažįstamą vaizdą. Figūros deformavimas, metamorfozė ir intensyvus vaizdo poveikis yra vienos iš pagrindinių *jutimo logikos* ir *tapsmo* išraiškos priemonių: „jėga konstituoja deformaciją kaip tapymo formą“ (Deleuze 2003: 59). Tuo tarpu hiperrealistinės-siurrealistinės krypties Piccinini kūryba susieja skirtingas sferas per formų reprezentacijas, kurdama realumo iliuziją, tačiau tuo pat metu ir ji kuria naują hibridinių kūnų realybę, kuri veikia jutimą. Nors formos raiška skiriasi

kardinaliai, tačiau abi šias kryptis sieja intensyvus poveikis jutimams ir skirtingų realybės sferų (gyvūno ir žmogaus) jungimas į vieną bendrą zoną.

Išvados

Apibendrinant galima teigti, kad *tapsmo* sąvoka išreiškia nuolatinį subjektyvumo praturtinimą, naujų aspektų formavimąsi. Žmogiškasis *tapsmas gyvūnu*, užkrečiant molinių daugumų atstovus kitomis judėjimo formomis, priartėja prie meninio vyksmo, tai kūrybinis požiūris į tikrovę, leidžiantis savo dalele *pasijusti kitu* ir atrasti naujų buvimo aspektų. *Tapsmų* tikslas – naujos patirtys, didinančios gebėjimą veikti.

Jutimo logikos meną veikusi intensyvi vaizdo samprata susiejo į vieną neatskiriamą visumą materialią formą ir reikšmę (turinį), tad siekis ne reprodukuoti formas, bet išreikšti *nematomas jėgas* meninį vaizdą pavertė nauja *intensyvumų* realybe. Piccinini hiperrealistiniai hibridai, priešingai, veikia realumo iliuzija, tačiau, jungdami skirtingų plotmių formas viename kūrinyje, jie taip pat yra nauja meninė realybė. Nors *jutimo logika* ir hiperrealistinė reprezentacijų logika naudoja labai skirtingas, net priešingas meninės raiškos priemones, tačiau Piccinini neatsako jutimus veikiančios formos, ir hibridinis junginys išlieka jutiminio poveikio centru, kurį pratęsia ir papildo nuorodos ir jų kuriami siužetai. Hiperrealistinė *tapsmo nesuvokiama* raiška suartina *jutimo logikos* meną su hiperrealistiniais hibridiniais kūriniais: neatpažįstamos hiperrealistinės formos praranda didžiąją dalį nuorodų, ir veikia jutimą savo tūriu bei ritmais. Kita vertus, hiperrealistinė hibridų kūryba daugeliu aspektų išlieka priešinga *jutimo logikai*, ypač realumo iliuzijomis ir išplėtotu siužeto („naujosios mitologijos“) plotme. Meno sfera yra *tapsmų* sritis: meninė kūryba neįmanoma be *tapsmo*, ir meno kūrinys, jei jis išreiškia molekulinis *tapsmus*, veikia žiūrovo subjektyvumą kaip išsivadavimas iš įprastų mąstymo ir matymo klišių.

Gauta 2016 11 20
Priimta 2016 12 06

Literatūra

- Bogue, R. 2010. *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Conley, T. 2010. "Molar", in Parr, A. (ed.). *Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 175–177.
- Deleuze, G. 1998. *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by R. Hurley. San Francisco: City Light Books.

- Deleuze, G. 2003. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Translated by Daniel W. Smith. London and New York: Continuum.
- Deleuze, G. Guattari, F. 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2005. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Translation and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Grosz, E. 2008. *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
- Guattari, F. 1995. *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Translated by Paul Bains and Julian Pefanis. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Hightower, N. 2012. Patricia Piccinini's Mythic Imagination. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://weirdfictionreview.com/2012/09/patricia-piccininis-mythic-imagination/>
- Holland, E. W. 2013. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A Reader's Guide*. New York: Bloomsbury.
- Michael, L. 2003. "We Are Family: Patricia Piccinini at the 50th Biennale of Venice", in *Patricia Piccinini: we are family* (Catalogue of an exhibition in the Australian Pavilion at the 50th Venice Biennale) (Texts by Linda Michael, Christine Wertheim and Margaret Wertheim). Strawberry Hills, N.S.W.: Australia Council. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://www.patriciapiccinini.net/writing/27/36/55>
- Piccinini, P. 2002. "Still life with stem cells", Biennale of Sydney. Patricios Piccinini internetinė svetainė. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://www.patriciapiccinini.net/writing/24/346/88>
- Piccinini, P. 2008. "The Long Awaited". Patricios Piccinini internetinė svetainė. Prieiga per internetą [žiūrėta 2017 01 14]: <http://www.patriciapiccinini.net/printessay.php?id=41>
- Piccinini, P. 2010. Patricia Piccinini apie parodą *Anapus mūsų šeimos* (Roslyn Oxley 9 galerijoje Sidnėjuje, Australija). *Roslyn Oxley 9 galerijos internetinė svetainė*. Prieiga per internetą [žiūrėta 2017 01 14]: <http://www.roslynnoxley9.com.au/news/releases/2010/11/11/191/>
- Piccinini, P. 2011. "The Fitzroy Series". Patricios Piccinini internetinė svetainė. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://www.patriciapiccinini.net/writing/32/337/80>
- Piccinini, P. 2012. "Those Who Dream by Night (First gallery)". Patricios Piccinini internetinė svetainė. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://www.patriciapiccinini.net/writing/38/330/81>
- Sauvagnargues, A. 2013. *Deleuze and Art*. Translated by S. Bankston. New York: Bloomsbury.
- Smith, D. W. 2003. "Deleuze on Bacon: Three Conceptual Trajectories in *The Logic of Sensation*", in *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. vii–xxvii.
- Smith, D. W. 2012. *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, D. W., Protevi, J. 2012. "Gilles Deleuze", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Prieiga per internetą [žiūrėta 2016 12 15]: <http://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>
- Zepke, S. 2005. *Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*. London & New York: Routledge.

Sigita Dackevičiūtė

GILLES DELEUZE AND FÉLIX GUATTARI'S NOTION OF
BECOMING ANIMAL AND PATRICIA PICCININI'S
 HYPERREALISTIC ART: CONNECTIONS AND DIFFERENCES

Summary

The essay analyzes the meaning of Deleuze and Guattari's notion of *becoming*, the explication of the notions of *becoming-animal* and *becoming-imperceptible* in *A Thousand Plateaus*. It also discusses the expression of *becoming-animal* in the field of art and its relationship to Deleuze and Guattari's non-representational conception of art (the logic of sensation, expression of forces, intensive conception of form). It also explores how the notion of becoming-animal and the logic of sensation could be related to the hyperrealistic sculpture created by contemporary Australian artist Patricia Piccinini and representing human-animal hybrids. Deleuze's non-representational conception of art, formulated in his book *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, is focused on the expression of forces, whereas Patricia Piccinini's art is treating representation and references as the main form of expression. The article examines the connections and disparities between these two very different methods of art and demonstrates how the notion of becoming-animal could be applied to Piccinini's work.

KEYWORDS: Deleuze, Guattari, becoming, becoming-animal, becoming-imperceptible, the logic of sensation, Patricia Piccinini.

Gintautas Mažeikis

LEONIDAS DONSKIS: MORALĖS IR EUROPOS VAIZDO FILOSOFAS, VIEŠASIS INTELEKTUALAS, POLITINIS AKTYVISTAS

Filosofijos ir socialinės kritikos katedra
Politikos mokslų ir diplomatinės fakultetas
Vytauto Didžiojo universitetas
Putvinskio 23, LT-44240, Kaunas
El. paštas: gintautas.mazeikis@vdu.lt

Straipsnio tikslas – aptarti bendriausius Leonido Donskio (1962–2016) filosofinių ir viešojo intelektualo samprotavimų bruožus, siejant juos su jo intelektualinės veiklos biografija. Straipsnis peržengia įprastines *in memoriam* žanro ribas ir siekia ne tik pateikti reikšmingas Donskio svarstytas idėjas, bet ir diskutuoti jas filosofijos ir kritinės teorijos kontekste. Pagrindiniai teiginiai apie jo samprotavimus išdėstyti remiantis tapsmo logika. Straipsnyje akcentuojamos šios Donskio mintys: a) Europos vaizdo idėja, kuri priešinama Martino Heideggerio pasaulio vaizdo kritikai; b) genijaus figūra, kuri priešinama Friedricho Nietzsche's *Übermensch*; c) originali Oswaldo Spenglerio ir Vytauto Kavolio idėjų sintezė, kalbant apie moralinės vaizduotės konfigūracijas ir trajektorijas; d) „tikratikio“ idėja, kuri nagrinėjama Czesławo Miłoszo ketmano, Ričardo Gavelio kanuko kontekste; e) viešojo intelektualo idėja, aiškinant inteligento-konformisto, dviveidžio prisitaikėlio fenomeną, o jo idėjoms priešinamas „jautrusis cinikas“ arba „dvasinė niekšybė“; f) literatūros ir politikos interpretacijos, ypač akcentuojant distopijas. Donskis, remdamasis Vytauto Kavolio ir Aleksandro Štromo idėjomis, kūrė platų tarpdisciplininį mąstymo ir viešosios kritikos būdą, viešojo ir veiklaus intelektualo ir politiko pavyzdį, kuriuo tęsė ir keitė dar Sąjūdžio laikų filosofų-rezistentų ir politinių aktyvistų tradiciją. Jo pasirinkta viešoji laikysena, idėjų istorijos metodas, vaizduotės

genealogijų analizė buvo pakankamai naujas ir skirtingas mąstymo būdas, kuris neretai jį supriešindavo su doktrininės filosofijos svarstymais. Šie vienas kito nesupratimai taip pat yra straipsnio analizės objektas.

RAKTAŽODŽIAI: moralinė vaizduotė, tikratikystė, ideologinis doktriniškumas, viešasis intelektualas, Europos paveikslas, genijus, prometižiškumas.

Įvadas

Žvilgsnių įtamos dėl Leonido Donskio filosofinio ir humanitarinio, politinio išaukštinimo ar nuvertinimo, jo minties platumo ar neapibrėžtumo, padeda suvokti viešojo filosofo arba viešojo intelektualo likimą Lietuvoje. Viešumą suvokiu ne kaip atvirumo manifestavimą, o kaip bendras veiklas ir mąstymą vienas kartu su kitu siekiant vertybinio, meninio, pilietinio tapsmo. Šiuo atveju aktyvų viešumą priešinu pasyviu atvirumui, kaip galimybei būti stebimam, kontroliuojamam, apskaičiuojamam, nurodomam. Filosofines, politines ir kultūrines aktyvaus viešumo trajektorijas užpildė Donskis, kiekvienoje sferoje siekdamas raidos, bendradarbiavimo, tinkliškumo. Viešojo, t. y. aktyviai bendradarbiaujančio, filosofo, tapusio populiariu intelektualu, likimas yra būti sukuryje išcentrinančių moralinių samprotavimų, politikos ir kultūros kritikos, įvairovės tapsmo. Jo plėtotą genijaus figūra kvietė neįsitemkti vienos doktrinos ar mokyklos ribose ir nuolatos peržengti ribas, t. y. vadovautis vaizduotės išcentrinimo principu, tačiau taip pat ir aukštosios kultūros, rafinuoto stiliaus, dvasios vertikalės siekiniais. Moralinės vaizduotės trajektorijų ir konfigūracijų analizė, radikali įvairiausių tikratikystės formų kritika, juoko kultūra ir estetiniai bandymai, žmogaus pilietinių laisvių gynimas – visa tai tapo jo viešojo veiksmo būdais, kuriuos realizavo nenuilstamai bendradarbiaudamas su daugeliu bendražygių. Gebėjimas rasti bendraminčius ir kurti pasitikėjimo tinklus virsdavo solidarumo akcijomis ir kartu padėjo kurti intelektualinę, kritinę, europinį mąstymo klimatą Lietuvoje.

Su Donskiu bendravau ilgai, nuo 1991 metų. Jo pasirodymas mano tyrinėjimams buvo neišvengiamas, pernelyg buvo ryškios sankirtos, bet ir skirtumai. Visada žavėjausi jo enciklopediškumu, manieringumu ir meniška retorika. Abu buvome italų Renesanso ir Baroko tyrinėtojai, tačiau skirtingo dramos ir simbolinio mąstymo formų aiškinimo. Jam imponavo ties literatūros riba kylantis titanizmas, o man – hermetizmo metamas iššūkis krikščioniškai Europai. Jo vienas iš mėgstamų filosofų buvo Giambattista Vico, mano – Giordano Bruno, kuriuo Donskis niekada nesižavėjo. Jį gundė tikros ir apgaulingos meilės dilema ir genijaus vaizdas, o mane kaustė deginamų žmonių košmaras ir metamorfozių ryžtas... Vis dėlto buvimas šalia vienas kito ir šnekėjimas apie panašius dalykus vertė girdėti

alternatyvas. Mes abu dalyvavome Santaros-Šviesos judėjime, tačiau su skirtingais elgesio ir sprendimų būdais, abu klausėmės Vytauto Kavolio ir Aleksandro Štro-mo paskaitų, tačiau jis į jų paskaitas įsitraukė kaip sekėjas ir mokinys, palikdamas nuošaliau Algio Mickūno fenomenologiją ar Arūno Sverdiolo supratimo filosofiją. Tačiau net ir skirtumai leido mums būti kartu ir todėl galiu sau leisti pateikti kelis apibendrinimus apie jo kūrybą.

Europos paveikslų mąstytojas

Donskis ilgą laiką plėtojo iškiliojo pasaulėvaizdžio tapsmą ir sklaidą, pabrėžiant, interpretuojant ar kritikuojant buvusias moralines ir estetines idėjų konfigūracijas, praktiškai įgalinant viešuosius demokratinis idealus ar neigiant Europą ardančius blogio vaizdinius. Jis dažnai remiasi paradoksu: dažniausiai kalbantys apie blogio figūras ir būtinybę jį persekioti yra pagrindiniai blogio vaizduotės platintojai, panašiai, kaip Inkvizicija buvo svarbiausia raganos vaizdo ir raganavimo praktikos kūrėja. Naikindama įsivaizduojamą šėtoniškumą ji sukūrė visas šėtoniškumo pasekmes. Tačiau ir priešingai, neretai tie, kurie neigė Europos vaizdą, jos išskirtinumą, atvėrė Europai naujus takus ir naujas galimybes bei tapo Europos paveikslų figūromis. Donskis mąstė ne tik Europą pasaulio vaizdo kontekste, bet tiksliau – „Europos paveikslą“, kaip tam tikrą idėjų asambliažą ar instaliaciją, į kurią pakliūna paveikslai tokių žymių dailininkų, kaip jo minėti ir aptariami Diego Velázquezas, Peteris Paulas Rubensas, Anthony van Dyckas, Rogier van der Weydenas, Hugo van der Goesas, Giovanni Bellini, Johannesas Vermeeris, Hansas Memlingas, Pietro Perugino, Claude'as Monet ir dešimtys kitų. Konkretizuoti abstraktų pasaulio ar Europos vaizdą realių ar įsivaizduojamų paveikslų būdu, scenografijos ar siužeto pavidalu – tai Donskio sprendimų būdas. Jo mąstomos figūros lengvai persikelia iš utopijos į konkretų paveikslą, iš dailininko paveikslą ir eilėraščių į teatro sceną, iš distopijos į kino filmą, taip realizuojant pasaulio vaizdą.

Pasaulėvaizdžio filosofijos galimybę aptarė Martinas Heideggeris kūrinyje *Die Zeit des Weltbildes* (*Pasaulėvaizdžio metas*, 1938), kuriame kritiškai aiškino porenesansinę pasaulio vaizdo kūrimo perspektyvą. Pasak jo, pasaulėvaizdžio metas rėmėsi antropocentrine, matematinės gamtotyros (*Mathesis universalis*), Apšvietos įgalinta filosofine ir mokslinė žiūra ir skatino estetikos, kultūros projektines veiklas ir nudievėjimą (Heidegger 1992). Pasaulėvaizdžio, vadinasi, ir Europos vaizdo metui, jis priešino ikisokratišką būties nepaslėpties viziją, atvertį, kuri neva kalba mums ikiprojektine graikų ar vokiečių kalba. Donskis buvo toli nuo Heideggerio šakninio fundamentalizmo, atverties mitologijos, Apšvietos kri-

tikos. Priešingai, Donskis plėtojo viešojo ir formuojančio, išplečiančio aktyvumo, net ribas peržengiančio genialumo idėjas. Atitinkamai Donskis buvo atitolęs nuo viso, kas kyla iš vadinamojo doktrininio ideologinio kalbėjimo ir nuosekliai laikėsi istoriškumo, moralinių ir estetinių genealogijų, trajektorijų principo. Jo puoselėjamas idėjų istorijos metodas neigė vienaliniškumą, bet kalbėjo apie civilizacinę įvairovę ir daugelio idėjų trajektorijų paralelizmą, tačiau ne tapatumą. Šiuolaikinė idėjų istorija kritikuoja europocentristinę, apokaliptinę istorijos interpretaciją, pabrėžiant daugialiniškumą ir civilizacijų bei kultūrų gausą. Apskritai Donskis veikiau pats yra Apšvietos išikūnijimas, su visa jos meile ironijai, šelmių romanams ir visuomenės bei Bažnyčios fundamentalistų kritika. Kitaip tariant, kai Heideggeris kritikuoja Apšvietą, Donskis ją gina ir jai atstovauja, o kai Heideggeris randa amžinuosius Būties šaltinius ir tapatybę, Donskis regi daugybę idėjų, santykių ir skirtumų. Tačiau Donskis buvo ne horizontalės filosofas, jis nediskutavo kaip Karlas Marxas ar Gilles'is Deleuze'as tinklinių ar empirinių intensyvumų, o buvo nuolatos atgręžtas į vertikalės konfigūracijas, siejamas su didingumo, genialumo, stiliaus ir rafinuotumo, kurtuazijos ir civilizuotumo kategorijomis. Štai kodėl jis remia antropocentrinę renesansinę perspektyvą, Baroko žaismingumą, kritinę Apšvietos laikyseną, kuriems utopijų tyrinėjimai ir volteriška ironija suteikia laisvės ir gyvenimo džiaugsmą, o kantiškasis savarankiškumas ir pilietiškumas vis dar matuoja moralinį pasirinkimą. Todėl jis liko tokio Europos vaizdo kūrėju ir saugotoju, kokius kritikavo Heideggeris, ir atvirkščiai. Donskis, priešingai Heideggerio nepasitikėjimui, plėtojo antropocentrinio pasaulio titanizmą, remdamasis ir kartu kritikuodamas Johanno W. Herderio, Jacobo Burckhardto, Jeano Michelet'o ir labiausiai Spenglerio kūrinius. Spengleris jam tapo pavyzdžiu, kaip galima kurti ir plėtoti pasaulio vaizdus, rasti naujas conceptualias interpretacijas nepriklausomai nuo tradicijos. Simpatijos Spenglerio įsivaizduojamoms Europos dvasios morfologijoms vėliau puikiai buvo derinamos su Kavolio moralinės ir estinės vaizduotės analize, su genealogijų metodu. Donskis pateikė originalią Spenglerio ir Kavolio metodų sintezę, atskleisdamas unikalių vaizduotės ir idėjų istorijos trajektorijų buvimą.

Prometėjiškumas

Ten, kur įvairūs kritikai norėjo neigti genialumą ir nuostabą, Donskis jį stiprindavo ir gindavo, išvaduodamas jį nuo tikratikystės gniaužtų ir ideologinio doktrinistikumo. Jį žavėjo rafinuotos vaizduotės ir iškiliojo meniškumo sąsajos, kuriomis švytėjo „didžioji Europa“ ir jos siela, kupina ne tik genialių meno kūrinių, bet ir savojo liberalaus moralinio kanono. Vis dėlto, Donskio herojus nėra ir komunitaras,

o veikiau kitus įkvepiantis ir savo pavyzdžiu vedantis, liberalus individualistas. Jis yra ir vienišas genijus, dvasios titanas, kultūros herojus, rodantis kelią kasdienybės veikėjų miniai. Šia prasme jis yra prometėjiškas: vienišas ir pasiaukojęs žmonijai titanas. Tik skirtingai nei Prometėjas, Donskis pats yra kupinas juoko ir savo ribotumo mąstymo. Jam yra artimi ir Jonathano Swifto herojai, kurie vykdo laisvės ar civilizuojančią misiją ne tik Liliputijoje, bet ir tarp gigantų. Kita vertus, Donskis yra toli nuo revoliucijų aistros, ir veikiau atstovavo Liudviko XVI dvarui, nei Maximilieno Robespierre'o aistrai kuriant naują pasaulį. Iš tiesų jo filosofija kupina Apšvietos sarkazmo ir gina talentų bei genijų Europą, didžiuosius kūrinius ir veikėjus, tačiau buvo toli nuo socialinių interesų, porevoliucinių diktatūrų ir tironijų. Ši apšviestojo dvaro, pasiaukojanti elito laikysena netrukdyt jam būti šiuolaikiškai atviram, liberaliam kovotojui prieš vergišką paklusimą, prieš aukos simuliaciją, prieš beveidiškumą, ir skatino didįjį diplomatijos, ne barikadų meną. Nietzsche kritikavo silpnųjų ir nuskriaustųjų retoriką, kaip naują prievartos instrumentą, o Donskis kritikuoja lietuvišką aukos sindromą, kuris politiniu požiūriu yra tiek pat iracionalus ir trukdo plėtoti racionalius kultūrinius bei politinius samprotavimus. Jo kultūrinė liberali, disidentiška laikysena gynė sielos estetinius lobynus: luvrus ir ermitažus, tačiau ne pilietinius karus dėl santvarkų. Ir karus jis kvietė stabdyti ne karu, o vėl pasitelkiant diplomatiją ir egalitarinių idėjų įkvėptus elitų susitarimus. Jo politinė laikysena brendė kaip disidentiška, distopijų analizės ir poetikos, muzikos įkvepiama kritika. Donskio ryžtas būti kartu su iškiliojo estetinio ir etinio pasaulio kūrėjais ir viešaisiais civilizacinių pasiekimų gynėjais gerokai skyrėsi nuo Marxo ir marksistų, nuo Maxo Weberio racionalistų samprotavimų, kurie nesvarstė kultūros idėjų modernizuojančios galios kaip ko nors itin rimta. Ypač marksizmas, kurį Donskis kritikavo, buvo toli nuo supratimo, kodėl Europai jos atmintis, kartu su muziejais ir teatrais, koncertų salėmis ir didžiųjų atlikėjų menu, yra taip svarbi ir kuo Europa esmingai skiriasi nuo likusio pasaulio. Didysis menas yra anapus nuskriaustojo ir aukos savimylės ir išskirtinių teisių ar net keršto reikalavimo. Marksizmas ir socializmas susvetimino elitinį meną, taip ir nesupratę jo civilizaciją generuojančios galios. Ir ši Didžioji Europa tapo ta alternatyva, kurią Donskis siūlė Lietuvai.

Genijus versus *Übermensch*

Jo pirminė Europos vaizdo perspektyva iškilo tarp Jacobo Burckhardto ir Spenglerio samprotavimų, suskliaudžiant Nietzsche's įtaką. Nietzsche ir visas jo vėlyvasis didikų kultūros šlovinimas liko paraštėse galbūt dėl jam priskiriamų antisemitinių

nuotaikų, o gal ir dėl tokios *Übermensch* sampratos, kuri aiškiai skyrėsi nuo kultūriškai ir moraliai pamatuotos, į visuomenę atgręžtos genijaus idėjos. Donskis visą gyvenimą išliko artimas, bet ir kritiškas Spengleriui ir jo kultūrų morfologijai. Remdamasis kultūros morfologijos principais, jis savo disertacijoje *Kultūros krizės ir jų filosofinė refleksija* (1990) ir jos pagrindu vėliau parašytoje knygoje *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys* nagrinėja Lewis'o Mumfordo miesto idėją. Po disertacijos Donskis tobulino mumfordišką miesto viziją, urbanistines erdves suvokdamas kaip titanų, genijų ir kultūros formų šaltinį, kaip muziejaus, teatro ir futbolo aikštės ištaką, o ne kaip klasinių ar socialinių santykių fenomeną, ne kaip fabrikų ir išnaudojimo vietą. Jo pirmosiose knygosose skamba tokia istorizmo samprata, kuriai yra grąžinta estetinė ir moralinė laisvė, atskleista jų svarba Europos sielos raidai. Nežinau Lietuvoje kito filosofo ir idėjų istoriko, kuris taip gintų, viešintų ir atstovautų apšviestųjų Europos elitų idealams. Donskis suvokia, kad būtent filosofijos prielaida yra kultūros morfologijos tyrinėjimai ir rašo: „Maceina iš istorijos krizių kildina net pačią filosofiją“ (Donskis 1993: 142), o tai reiškė, kad ir jis yra atsigręžęs į epochų dramas, tačiau tik taip, kaip jas atspindėjo didieji meno kūriniai, literatūra, muzika, teatras, o ne religiniai šaltiniai ir ne egzistencialai.

Idėjų ir moralinės vaizduotės trajektorijos ir konfigūracijos

Idėjų istorija tradiciškai yra priskiriama intelektinės istorijos porūšiui, tačiau taip pat yra plėtojama ir kaip filosofinė genealogijų analizės ar hermeneutinės interpretacijos dalis. Ir nors istoriją plėtoja profesionalūs istorikai, šią temą išskleidė filosofai Arthuras Lovejoy, Isaiah'as Berlinas, Michelis Foucault. Donskio kelias šiuo požiūriu buvo kitoks. Jo kultūros filosofija ir idėjų istorija kilo iš bendradarbiavimo su Kavoliu ir Santaros-Šviesos suvažiavimų ir draugų rato diskusijomis. Kavolis plėtojo moralinių, estetinių kultūrų ir lyginamųjų civilizacijų tyrinėjimus JAV ir Lietuvoje. Kavoliškos (idėjinės, morfologinės) ir santarietiškos (politinės, viešosios) perspektyvos buvo naujos tik ką nepriklausomybę atkūrusiai Lietuvai. Tipologijų, simbolinių organizacijų, konfigūracijų ir trajektorijų tyrimai, būdingi vėlyvojo Kavolio rašymams, tapo nauja Donskio tyrinėjimų perspektyva ir metodologine prielaida. Ilgainiui jis laikė Kavolį savo pirmuoju ir tikruoju mokytoju, pabrėždamas, kad jo santykis su disertacijos moksliniu vadovu Krescencijumi Stoškumi buvo veikiau formalus. Kavolis savotiškai atskleidė Donskio gebėjimą tirti laiko ir civilizacijos apibrėžtą moralinę, estetinę ir politinę vaizduotę, remiantis ne tik filosofijos, bet ir literatūros, vaizduojamųjų menų kūriniiais. Pavyzdžiui, straipsnyje „Žmogus istorijoje“ Kavolis kalba apie „lietuvių moralinės vaizduotės

evoliuciją“ ir rašo: „Biliūno moralinė vaizduotė priglaudžia ne vien žmoniją, bet ir gyvūniją („Brisiaus galas“), moralinis jautrumas netgi gimsta iš gyvuliui padarytos skriaudos pajutimo („Kliudžiau“)“ (Kavolis 1994: 121). Vis dėlto ši moralinės vaizduotės analizė neturi nieko bendra su Biliūno kritinio realizmo žanru, nei su kritine teorija, kuri būtų galėjusi išskleisti išnaudojimą, socialinę prievartą ir kitus ekstra-tekstualius dalykus. Šis dominuojantis intertekstualumas buvo peržengtas Donskio, kuris tekstualumus išskleidė ne socialinėje-politinėje ar ekonominėje aplinkoje, o elitų ar grupių santykių kontekste.

Ankstyvąjį kavoliškąjį Donskio etapą charakterizuoja jo simptomiško pavadinimo knyga *Moderniosios sąmonės konfigūracijos* (Donskis 1994). Šioje knygoje pasirodo naujos temos: kavoliškas Narcizo ir Prometėjo kultūrų supriešinimas, etnokultūrinio fundamentalizmo kritika Lietuvoje bei, pagaliau, Tomo Venclovos poezijos ir moralinės-politinės laikysenos tyrinėjimai. Iš esmės tai ir tapo Donskio savarankiška įžanga į moralinės vaizduotės trajektorijų ir konfigūracijų tyrinėjimus, kurie dar buvo aiškiai siejami su neokantiškomis „simbolinėmis organizacijomis“. Kitoje kavoliškojo etapo Donskio knygoje *Tarp vaizduotės ir realybės* autorius įtraukia jau daugiau socialinių-moralinių temų, kaip antai: aukos sindromo ir moralinės kultūros, bei svarsto Kavoliui artimų mąstytojų idėjas: Shmueelio Eisenstadto, Louis Dumont'o, Norberto Eliaso. Donskiui įspūdį paliko šių autorių išskleisti Kinijos mandarinų poetinio ir literatūrinio gyvenimo bei ypač prancūzų dvaro ir salono stiliaus aprašymai, tiek artimi jo elitinės ir genijų Europos vizijai. Dar viena jo kavoliška knyga yra *Tarp Karlailio ir Klaipėdos* (Donskis 1997), kur Karlailis nurodomas kaip Kavolio darbo aplinka: *Dickinson College, Carlisle*. Šioje knygoje Donskis aptarinėja kelias sau naujesnes temas: žydų likimą Lietuvoje, „Lietuvos intelektualai ir kultūriniai elitai“ bei „Antanas Maceina: doktrininis intelektualas“ ir nedrąsiai įvardija filosofo laikyseną: būti viešuoju intelektualu (*public intellectual*), kurį sieja su JAV kritikų draugijos tradicija. Skirtingai nei Michaelis Walzeris, vienas iškilių JAV viešųjų intelektualų, apibendrinęs savo mintis knygoje *Kritikų draugija* ir išsiskyręs antieitine laikysena (Walzer 1992), Donskis plėtoja aukštosios, elitinės kritikos, atgręžtos į politinę tautą, misiją. Ta proga minėtoje knygoje jis kritikuoja tuo metu Lietuvoje itin garbintą Antaną Maceiną: „Visa bėda, kad tauta Maceinai tapo ne politinėmis ir teisinėmis sąvokomis mąstoma realybe, bet gera mistizmo doze atmiežtų sociobiologinių apmąstymų ir praeities didvyrių kulto evokacijų objektu“ (Donskis 1997: 216). Vėliau jis, kritikuodamas Maceinos ir marksizmo doktrinizmą, išplėtojo „tikratikio“ fenomenologiją ir kritiką. Neigiamas Maceinos ikikarinių raštų vertinimas sukėlė tarp Lietuvos konservatyvių ir religingų filosofų nepasitenkinimą ir pasipriešinimą. Tačiau tai buvo tik viena iš prielaidų Donskio „simbolinei ekskomunikacijai“ iš „fundamentinių“

filosofų rato Lietuvoje. Tačiau ryškesnis diskusijos dalyvis filosofas Alvydas Joku-baitis buvo pakankamai tolerantiškas ir tikslus, aiškindamas ankstyvojo ir vėlyvojo Maceinos skirtumus, neneigdamas kai kurių Donskio išvadų. Nepaisant judviejų oponavimo – kultūrinis liberalas *versus* konservatyvių vertybių filosofas – abu puikiai vienas kitą jautė, girdėjo ir toleravo daugelio bendrų diskusijų metu.

Donskio svarstymams buvo mažiau būdingi bendrieji teoriniai samprotavi-mai. Be to, jis akcentavo ne tiek lyginamąją civilizacinę perspektyvą, su kuria jo mintis kartais nepamatuotai yra siejama, o Europos estetinių ir moralinių idėjų ir joms atstovaujančių žmonių santykių istorinę, idėjinę analizę. Lyginamoji civiliza-cijų analizė, dalykas, kurį jis aptarinėjo savo pirmojoje disertacijoje ir pirmuosiuo-se kūriniuose, vėliau buvo plėtojama kaip intelektualinio žemėlapiio dalis, kai vienos, europietiškos idėjos, buvo kritiškai apsaugojamos ar pagal analogijas lyginamos su tuo, ką kiti idėjų istorikai jau apčiuopė ir ištyrė Indijoje, Kinijoje, Afrikoje, Lotynų Amerikoje. Jo paties lyginamieji svarstymai daugiausiai apsiribojo arba epochų signatūrų (atminties, bet ne užmaršties) analize, arba Rusijos – Europos perspektyva. Rusijos civilizacijos savitumui jis suteikė ne fundamentinę, ne pri-gimtinę reikšmę (termino prigimtinis jis visados vengė), o kintančios simbolinės organizacijos, kuriai didžiausią reikšmę darė ne tiek ekonomika, o valdžios struk-tūra, tikėjimas, literatūra. Galbūt kritiškas artumas Nikolajui Berdiajevui neleido visiškai numesti į šoną Maceinos filosofijos, kuriai Donskis visados skyrė tam tikrą žvilgsnį. Pagaliau rusiškosios civilizacinės ir moralinių bei politinių genealogijų studijos paveikė jo plėtotą komunizmo kritiką bei politinę laikyseną Vladimiro Putino Rusijos atžvilgiu. Postšpengleriška idėjų istorijos sintezė su kavoliškais daugialiniškumo ir simbolinių organizacijų tyrinėjimais, su moralinės ir estetinės vaizduotės trajektorijų ir konfigūracijų aiškinimais, buvo organiška, tačiau mažiau įprasta XX amžiaus 10 dešimtmečio Lietuvos filosofų bendrijai, daugiau dėmesio skyrusiai huserliškiems, heidegeriškiems tyrinėjimams, analitinei filosofijai ir libe-ralizmo politinei filosofijai. Tai gana greitai paskatino atitolimą nuo „pamatinės“ lietuviškosios filosofijos lauko, paliekant sau intymesnę, atviresnę diskusiją nebent su Arvydo Šliogerio filosofiniais-politiniais mąstymais.

Viešieji intelektualai, inteligentai ir tikratikiai

Kitas autorius, Santaros-Šviesos judėjimo kontekste turėjęs įtakos Donskiui, buvo politikos analitikas ir kritikas, disidentas, viešasis intelektualas Aleksandras Štro-mas, tuomet dar dėtęs JAV ir Britanijoje. Santaros-Šviesos judėjimas, kuriam Lie-tuvoje atstovavo Vytautas Kavolis, Aleksandras Štromas, bet ir Liūtas Mockūnas,

Algis Mickūnas ir kiti išeivijos intelektualai, formavo viešosios visuomenės analizės ir kritikos kultūrą, kurios nebuvo Sovietų Sąjungoje, ir kurios negalėjo pasiūlyti Sąjūdžio filosofai: Arvydas Šliogeris, Bronius Genzelis, Romualdas Ozolas, Bronius Kuzmickas, Vytautas Radžvilas, Arvydas Juozaitis... Jie tuo metu buvo daugiau arba susitelkę kurti ir įgyvendinti Lietuvos laisvės idėją, arba plėtojo naujas politinių partijų programas, tačiau netapo sąmoningais kultūros ir politinio lauko viešaisiais intelektualais. Suprantu, kad šis mano teiginys yra silpnas ir sukels ginčą, ypač turint omenyje kritiškus to meto Šliogerio pasisakymus. Tačiau mano teiginys remiasi prielaida, kad koks nors procesas yra sąmoningai plėtojamas, kai išreiškia tam tikrą refleksyvią savimonę, ir kai nuosekliai yra vykdomas. Nors 10 dešimtmečio viduryje Sąjūdžio filosofai gana dažnai viešai kalbėjo ar buvo kritiški sovietinei visuomenei, tačiau savęs nesuvokė viešaisiais intelektualais, savęs nepozicionavo Vakarų viešųjų intelektualų ir kritikos draugijos kontekste, o buvo inteligentai, filosofai, kurie kalbėjo tautai ar kritikavo negeroves. Todėl jie nebuvo nei viešieji intelektualai, nei Kritinės teorijos atstovai (koku nebuvo ir Donskis, nemėgęs Frankfurto mokyklos samprotavimų). Donskis oponavo inteligento ir tautos gelbėtojo laikysenai ir pabrėžė viešojo intelektualo išskirtinumą bei misiją. Sovietinė bevalio inteligento, taip pat ir politiškai nejautraus filosofo, samprata bei savimonė turėjo būti pakeista ir įtraukta į nuolatinį pilietinį gyvenimą ir remtis šiuolaikine žiniasklaida. Viešojo intelektualo savimonė esmiškai skiriasi nuo religinės ar klasikinės sąmonės: pirmoji yra laisva viešojo pasaulio dalis ir remiasi pilietiškumu bei kultūra, o antrosios atstovauja grupių savimonei ir mažiausiai pabrėžia politinės ir kultūrinės viešumos svarbą.

Tai, kad buvo iškelta ir išskirta kontroversiška inteligento – viešojo intelektualo diskusija, nereiškė, kad Donskis tapo beatodairišku vienu ar kitų sekėju. Jam ypač svarbus buvo Rusijos ikirevoliucinių ir porevoliucinių intelektualų svarstymai, surinkti rinkiniuose „Kultūros barai“ (*Bexu*, 1909) ir „Iš gelmių“ (*Из глубин*, 1918), kur buvo svarstomas inteligentų vaidmuo ir likimas po pirmosios Rusijos revoliucijos (1905–1907) ir antrosios (1917). Rinkiniuose buvo pabrėžtas prisitaikėliškas, doktrinieriškas, niekšiškas inteligento istorinis vaidmuo, formuojant ir ginant patvaldystę ar romantizuojant bolševizmą. Donskis, tęsdamas šią tradiciją, itin kritiškai kalba apie inteligentus ir, mažiau kritiškai, apie viešuosius intelektualus, kurie yra atsakingi už įvairiausių politinių mitų, fundamentalizmo ir autoritarizmo, už Holokausto idėjinių prielaidų kūrimą. Visa ši kritika, adresuota inteligentams, turi daugelį sąsaskambių su Vidurio-Rytų Europos mąstytojais ir rašytojais, tokių kaip Milanas Kundera ar Günteris Grassas, laikysena ir kalbėsena apie inteligentų polinkį į ideologinį doktrinizmą, fundamentalizmą, ksenofobiją ir konspiracijų teorijas.

Jo viduriniojo laikotarpio, jau iš dalies pokavoliško, iškiliausia knyga laikau veikalą *Neapykantos formos*, kuris pirmiau pasirodė anglų kalba (Donskis 2003). Šis tyrimas buvo susietas su jo antrąja disertacija, ginta Helsinkio universitete. Knyga skirta ne tik neapykantos politiniam ir viešam fenomenui tirti, bet moralinių ir politinių, ideologinių „tikratikių“ kritikai. Tikratikystės fenomeną jis sieja su prisitaikėliško ir savo aistrų bei laisvo mąstymo bijančio, baigštaus dviveidžio inteligento laikysena. Europos ir Lietuvos „tikratikiai“ remiasi kolektyvine saviapgale, kurią patys ir kuria, taip bėgdami nuo laisvių, nuo atsakomybių, nuo būtinybės kurti valstybę ar pilietines saviorganizacijas. Savo trauminės neapykantos jie nukreipia prieš alternatyvius projektus, kritinę visuomenę ir kūrybingus europinius mąstytojus, tačiau dažniausiai tai daro paslapčia. Lietuvos tikratikių nuostata – savo įaudrintą nepakantą, susijusius politinius diskursus, konspiracijos teorijas ir religinę vaizduotę nukreipti prieš kintančio priešo paveikslą: lenko, bolševiko, žydo, laisvamanio, spekulianto... Tikratikiai puolė išlavintus ir kritiškus laisvamanius bei jų kritišką elitą, volteriškąją tautą, kuriai priklausė ir Donskis. Kaip ir Apšvietos epochos kritikai, jis buvo toli nuo Bažnyčios ir religingumo, nors ir nepabrėžė savo ateistinių pažiūrų. Todėl buvo keista stebėti katalikišką susitelkimą ir maldingumą, pamatinių vertybių aukštinimą šalia jo urnos ir kapo. Gyvas būdamas Donskis buvo nuolatos kritikuojamas tikratikių dėl jo kilmės ir protėvių genealogijų, dėl jo suartėjimo paskutiniuoju gyvenimo etapu su sociologu Zygmuntu Baumanu, kuris buvo kaltinamas buvęs „raudonasis“, kai kovėsi prieš nacistinę Vokietiją. Laidotuvių metu bent kelis kartus teko susidurti su „tikratikių“ abejonėmis ir net riksmomis apie tai, ar gali Donskio palaikus išlydėti vyskupas ir ar tikrai jo mama buvo lietuvė, o tik tėvas žydas, ar gali žydas gulėti netoliese palaidotų tremtinių ir partizanų... Knyga *Neapykantos formos* buvo itin palankiai priimta tarptautinės bendruomenės ir išversta į daugelį pasaulio kalbų, kaip viena iš autentiškiausių moralinės filosofijos knygų, kurią galima lyginti su Hannah Arendt tyrinėjimais. Tiesa, būta ir bohemiško-filosofinio jo išėjimo minėjimo, prie spontaniškai organizuoto filosofų pasisėdėjimo „Vingių Dubingių“ aludėje, kur klestėjo volteriškos tautos ir postmoderno dvasia.

Neapykantos formų kritika užsibaigia tokiu apibendrinimu: „Visiškai nuosekli neapykanta visada kalba grupių, anonimiškumo ir masių pamišimo kalba. Bet protas užmaskuoja neapykantą ir nusako ją kaip principingą moralę, pažangią politiką, gilų religingumą arba, dar blogiau, kaip meilę ir užuojautą, nes tobula neapykanta nuolat apsimeta meile“ (Donskis 2007a: 298). Ši citata nurodo į stereotipinę iliuziją, kuri pasklido po Donskio intelektualios televizijos laidos „Be pykčio“. Be pykčio jam reiškė tai, kad jokie asmenys, kupini neapykantos formų, negali būti draugiškai priimti. Tikratikiai, nirtulingo fundamentalizmo nešėjai nebuvo

„be pykčio“, tačiau vaizdavo apgaulingą meilę ir sielovadą. Laidos pavadinimas rėmėsi nuostata: demaskuoti kupinus apgaulingos meilės ir tikratikystės. Todėl „be pykčio“ nebuvo „be kritikos“ ir reiškė kovą su tikratikiais fundamentalistais ir jų Lietuva. Kažkada man su Remigijumi Ruokiu Šiauliuose, *hypilenduose* teko atidarinėti „Nesmurto zonas“, kurios reiškė, ne tai, kad mes neigiame fizinį pasipriešinimą, o tai, kad į šią zoną nekviečiami linkę smurtauti. „Be pykčio“ – tai zona, į kurią su pykčiu, kupini neapykantos formų yra neįleidžiami.

Vaizduotė, literatūra ir politika

Europos vaizdo ir Europos Sąjungos kūrimas, improvizavimas, plėtojimas sutapo su jo politikos ir didžiosios literatūros sąsajų tyrinėjimais. Šia tema jis parašė aibę straipsnių ir knygų, tarp kurių išsiskiria: *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature* (Donskis 2008) ir kiek vėliau analogas lietuvių kalba: *Galia, vaizduotė ir atmintis: politikos ir literatūros etiudai* (Donskis 2011). Europos žymiausi rašytojai nebuvo abejingi pasaulio politiniam tapsmui ir modernizacijai, tačiau tarp jų Donskis išsirenka tuos, kurie vienaip ar kitaip mąstė arba Vidurio Europos likimą, arba distopijas, arba priklauso didžiųjų klasikų, genijų plejadai. Distopijų ir sovietinio, totalitarinio žmogaus kritikams jis priskiria ir aptaria: Milaną Kunderą, Georgą Orwellą, Czesławą Miłoszą, o iš lietuvių autorių – Ričardą Gavelį. Visiškai atskirai ir kitaip buvo nagrinėjami jo didieji klasikai, įgalinę bendrą literatūrinę politikos kritiką. Jo mėgiami autoriai buvo Nicollo Machiavelli (ir kaip rašytojas), Miguelis de Cervantesas ir Williamas Shakespeare'as. Vadovaudamasis Štromo literatūros ir politikos tyrinėjimų pavyzdžiu, jis plėtojo savo literatūros ir politikos sąlyčių bei įtakų istoriją ir teoriją, kur įrodinėjo literatūrinių kūrinių ir politinės vaizduotės integralumą ir charakterių perkeliamumą. Šiai temai jis skyrė ypač daug dėmesio iki pat mirties.

Donskiui imponavo Baroko ir Apšvietos tema – genialumas. Genijaus gimties ir veiklos analizei jis skyrė straipsnius ir knygų dalis. Pavyzdžiui, net tolimoje filosofijai ir politikos mokslams eseistikos knygoje *Taip, bet... Napolitologiniai svarstymai apie politiką* (Donskis 2007 b) jis svarsto Wolfgango Amadeus Mozarto ir Rembranto genialumą, kaip išskirtinę kūrybinę, skonio ir jautros lyderystę. Genialumo temos Lietuvoje rimtai beveik niekas nenagrinėjo. Donskis ją išskleisdamas idėjų istorijos, o ne mistikos ir ne tuščio garbinimo kontekste, padarė lyderystės studijų prielaidą. Tuo jis oponavo Weberio charizmatinės lyderio teorijos sekėjams. Genijus yra ne charakterio ir ne valios, o laisvės ir kultūrinių pastangų, darbo ir atsidavimo kūrinys. Apie Spenglerio genialumą jis rašo: „Tik genialusis interpretatorius – neideologinis, nepasaulėžiūrinis, nepolitinis, nepartinis žmogus – gali

suvokti kultūros formų sklaidą ir konfigūraciją“ (Donskis 2016). Genialumas pasirodo kaip laisvės imperatyvas transcenduoti savo skonį anapus ideologinės indoktrinacijos, anapus bet kokio fundamentalizmo, anapus normų. Kita vertus, genialumas nėra socialinė-revoliucinė sąvoka ir veikiau išreiškia kultūrinio liberalizmo bei iškiliosios kultūros, o ne socialinio reformizmo ir egalitarizmo nuostatas. Daugiausiai jo genialumo laurų nusipelnė Shakespeare’as, kurio eilėmis jis mąstė žydų likimą, valdovų tuštybę, jų padėjų manipuliacijas, draugystės ir meilės jausmus. Sekdamas Kavoliu ir nuosekliai neigdamas įvairias sielos prigimties teorijas ir fundamentalizmą, esencializmą, jis tautiškumą laikė ne esme, o sąmonės ir jausmų tam tikra trajektorija bei konfigūracija, kuri nieko bendra neturi su krauju ir dirva: „Žydas – ne kūną ir kraują turintis žmogus, o sąmonės trajektorija ir sielos judesys, siekiantis kalba ir kūryba įveikti galią“ (Donskis 2013: 12).

Draugystės ir meilės poetinis aiškinimas tęsė kavoliškas moralinių kategorijų interpretacijas. Kavolis daug dėmesio skyrė pasitikėjimo grupių svarbai plėtojant komunitarinę politiką ir ekonomiką. Analogiškai pasitikėjimo kategoriją Lietuvoje svarstė istorikas, santarietis Egidijus Aleksandravičius ir kiti autoriai. Tačiau Donskis išplečia draugystės sąvoką, kaip moralinį, politinį ir kultūrinį veiksmažodį, kaip pasiaukojimą ir tvermės ištaką. Romantinės meilės problematiką ir kartu prielaidą politikai diskutavo ir Kavolis, tačiau šekspyriška tradicija, išreiškusi ir originalias poeto prasmes, buvo paties Donskio tyrinėjimų siekinys. Politinė antropologija taip pat daug dėmesio skiria meilės temai, kaip politinių santuokų ir skyrybų, dvaro ir klando intrigų temai. Didžiųjų politinių šeimų gyvenimas buvo nuolatos veikiamas santuokos ritualo, kuriam ardančią ir gaivinančią įtaką darė išpuoselėti emociniai ir kurtuaziniai jausmai. Nors Donskis ir netyrinėjo politinės antropologijos išteklių, jo meilės konfigūracijų aiškinimas atvėrė naujas įkultūrinto jausmo įtakas Europos raidai. Šiuo atveju susiduriame su Donskio opozicija ir įprastiniams meilės psichologijos tyrinėjimams, ir šiandien Lietuvoje paplitusiai geismų mašinų kritikai. Geismų mašinų analizė išblukina poetinių ir politinių tradicijų išpuoselėtą jausmų vaizduotės spektrą ir atitinkamai iš to kylančią emocinę kurtuaziją ir diplomatiją, kuri esmiškai skiriasi nuo masių ideologijos ir nuo finansinių srautų valdymo.

Literatūriniai politikos bei moralinės-politinės vaizduotės tyrinėjimai atvėrė ir kitas svarbias temas, susijusias su „tikratikystės“, ideologinių doktrinierių ir neaptekantų formų kritika. Viena iš tokių jo interpretacijų buvo skirta Czesławo Miłoszo kritikai, adresuotai sovietiniam apsimetėliui konformistui – ketmanui – apibūdinti. Ketmano figūrą Donskis sieja su Štromo mąstymais apie dvideidį komunistą ir kartu nomenklatūros atstovą: „Minėtąją intrastruktūrinės (uždarnos) kitamanystės, priešingos ekstrastruktūrinei (atvirai) kitamanystei, sampratą, išplėtotą

Aleksandro Štromo, regis, galima palyginti su Miłoszo pateikta ketmano interpretacija“ (Donskis 2007a: 150). Komunistinis nomenklatūrinis tipas, pasirengęs bet kada pakeisti savo įsitikinimus ir sprendimus, išduoti savo draugus, kai tik pasikeičia partinė valia. Donskis ketmano paveikslą lygina su islamo *Ummah* – „tikratikių bendrija“, kuri suskirsto tiesosakos ir melo modalumus, priklausomai nuo tikėjimo grupės tikrumo, artumo išpažįstamai tiesai. Ši tikratikių kritika yra toli nuo Machiavellio valdovo idėjos, kuri yra politinės diplomatijos instrumentas, o ne tikratikystės doktrina. Tikratikių galeriją papildė Donskio (ir ne tik jo) nagrinėtas Ričardo Gavelio „kanukas“. Įsivaizduojami kanukai, be vaginų ir penių, po simbolinės savi-kastracijos, yra energiją ir gyvybę siurbiantys sovietinio nomenklatūrinio pasaulio personažai, kurie po Nepriklausomybės atkūrimo persikūnijo ir toliau veikia laisvų žmonių gyvenimus. Kitame kontekste Donskis kalba apie Michelio Houellebecqo herojų (veikiausiai apie romaną *Elementariosios dalelės*), kuris yra ciniškai kūrybingas, pornografiškas, filosofiškas ir kupinas juodojo humoro. Jis aiškiai yra nei tikratikis, nei kanukas, nors į juos kažkuo panašus. Donskis kalba apie „jautraus ciniko“, kuris „be odos ir apnuogintais nervais, tačiau galios lauko žmogus, tyčiojimąsi ir humoru užmaskuotą neapykantą pavertęs preke ir savo sėkmės įrankiu“ (Donskis 2013: 134). Vis dėlto ši kitokia, jautraus cinizmo arba, kaip aš tai vadinu, „dvasingos niekšybės“ tema, jo kūriniuose liko tik pažymėta, didysis blogis temdė šelmių arba pikareskų romanų velnių žaismą.

Donskio tapimas europarlamentaru (2009–2014) paskatino jo aktyvią politinę veiklą. Svarbiausias jos akcentas buvo žmogaus teisių gynimas, pabrėžiant Rusijos, Baltarusijos ir Kinijos atvejus. Ta tema jis parašė labai daug publicistinių straipsnių, tačiau jo vidinės, kaip europarlamentaro, patirtys buvo atspindėtos trumpoje politinių charakteristikų, politinių portretų knygoje *Susitikimai: akimirkos portretai* (Donskis 2012).

Svarbiausia jam tarp jo naujų mąstymo stilių buvo aforistinio mąstymo eksperimentai. Aforistinė minties raiška, kurią aukštino Romos stoikai, kuria pasižymėjo Leonardo da Vinci, Arthuras Schopenhaueris ir kiti didieji menininkai bei filosofai, savo poetiniu turiniu primena abstrahavimą. Tačiau vietoje sustingusios ledo kategorijos, kurią atšildyti kiekvieną kartą reikia daug pastangų, aforizmai išsaugo savo unikalią verbalinę-ikonologinę formą, balsą ir veidą, bet kartu yra koncentruota samprotavimo forma. Aforizmai įveikia kategorinio simbolizmo brėžiamas ribas ir atveria parabolines sklaidos daugialypumus. Donskio aforistinis mąstymas skleidėsi kartu su ironija, anekdotais, savikritika ir kvietimu mąstyti alternatyvas ir tuo išskleisti diskusijų neapibrėžties lauką. Vienas jo aforizmų simptomiškai sako apie jo paties pasikeitusį santykį su istorija ir politine diplomatija: „Istorijos didybė – galios netekusi ir kultūra bei vaizduote virtusi praeities politika“. Šis afo-

rizmas liudija, kad jam įsitraukus į politinę, diplomatinę veiklą, aiškiai susilpnėjo įkvepiantis istorijos patosas, kuri būtų galima adresuoti dabarčiai.

Taki dabartis ir vaizduotės defigūracija

Vėlyvasis jo kūrybos laikotarpis pasižymėjo dialogais su Baumanu (Bauman, Donskis 2013) ir Venclova (Donskis, Venclova 2015). Su Baumanu jis aptarinėjo moralinio jautrumo ir reikšmingumo nykimą šiuolaikiniame pasaulyje. Tai jau yra kažkas kita nei tikratiųjų kritika. Ideologinis fundamentalizmas po Sovietų Sąjungos griuvimo nebetapo Lietuvoje masiniu reiškiniu. Šiuolaikinė moralinė nejautra yra didžiųjų industrijų ir neoliberalaus kapitalizmo rezultatas, kur net tikratiškai gali save vaizduoti kritikais ir nuopuolio pranašais. Donskis derina Baumano idėjas su kavoliškąja perspektyva: įforminančių trajektorijų ir konfigūracijų temą sieja su tirpdančiu ir menkinančiu takumu ir nyksmu, kai didžiąją blogio vaizduotę pamažu išstumia taki vartotojiška nejautra. 2015 metais pasirodžiusi pokalbių knyga su Venclova vėl atvėrė Rytų Europos dramas ir jų regėjimą istorinio lūžio, tirpdančio takumo ir elitų pasirinkimo perspektyvoje. Kartu buvo kalbinama ir jam gana nauja figūra – Oskaras Milašius, ne tik hermetiškas poetas, bet ir diplomatas, dekadentiškos meilės dainius ir didžiųjų idėjų puoselėtojas. Paskutinioji jo pristatyta knyga buvo *Didžioji Europa. Esė apie Europos sielą* (Donskis 2016), kurios turinys ir energija iš esmės perteikia tai, ką bandžiau šiame straipsnyje iškelti: kultūros elitų galią įtvirtinti ir skleisti būtų, kurti didžiųjų kūrinių ir aiškiai apibrėžtų moralinių sprendimų Europą.

Didžiojo Europos vaizdo kūrimas, įsitraukiant į moralinę ir estetinę kritiką, reprezentuojant ir komentuojant iškiliausius kūrinius, juos ginant viešosios kritikos būdais nuo beveidės takiosios modernybės, nuo tikratiųjų doktrinizmo, nagrinėjant neapykantos ir moralinio aklumo pavidalus, darė Donskį skirtingą nuo kitų Lietuvos filosofų. Tačiau jo filosofija buvo vertinama tokiais pat Didžiosios Europos projektais užimtų viešųjų veikėjų, kultūros elitų, muziejų ir leidyklų. Jo samprotavimams buvo atvira Santara-Šviesa, kurios idėjas jis išreiškė ir įkūnijo, ir daugelis jo studentų bei gerbėjų, pasklidusių visoje Europoje.

Gauta 2016 10 21
Priimta 2016 11 22

Literatūra

- Bauman, Z., Donskis, L. 2013. *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. London: Polity Press.
- Donskis, L. 1993. *Modernios kultūros filosofijos metmenys*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Donskis, L. 1994. *Moderniosios sąmonės konfigūracijos*. Vilnius: Baltos lankos.
- Donskis, L. 1997. *Tarp Karlailio ir Klaipėdos. Visuomenės ir kultūros kritikos etiudai*. Klaipėda: Klaipėdos universitetas.
- Donskis, L. 2003. *Forms of Hatred: The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*. Amsterdam & New York: Rodopi.
- Donskis, L. 2007a. *Neapykantos formos: įaudrinta vaizduotė modernioje filosofijoje ir literatūroje*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L. 2007b. *Taip, bet... Napolitologiniai svarstymai apie politiką*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L. 2008. *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature*. New York: Peter Lang.
- Donskis, L. 2011. *Galia, vaizduotė ir atmintis. Politikos ir literatūros etiudai*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L. 2012. *Susitikimai: akimirkos portretai*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L. 2013. *Paralelinės tikrovės. Aforizmai, įžvalgos ir mažosios europietiškos istorijos*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L., Venclova, T. 2015. *Optimizmo paieškos pesimizmo amžiuje: Rytų Europos nuojautos ir pranašystės*. Vilnius: Versus aureus.
- Donskis, L. 2016. *Didžioji Europa. Esė apie Europos sielą*. Vilnius: Versus aureus.
- Heidegger, M. 1992. „Pasaulėvaizdžio metas“, in Heideggeris, M. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, p. 136–167.
- Kavolis, V. 1994. „Sąmoningumo trajektorijos“, in Kavolis V. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga.
- Walzer, M. 1992. *Kritikų draugija*. Vilnius: Pradai.

Gintautas Mažeikis

LEONIDAS DONSKIS: THE PHILOPHER OF MORALITY AND EUROPEAN PICTURE, PUBLIC INTELECTUAL, POLITICAL ACTIVIST

Summary

The aim of the article is to discuss the main features of philosophical and public considerations of Leonidas Donskis (1962–2016) in the horizon of his intellectual biography. The article overcomes the limitations and transcends the borders of the traditional *in memoriam* genre and seeks not only to present the significant ideas of Donskis but to discuss them in the broader context of contemporary philosophy, sociology, and Critical theory. The main philosophical propositions of Donskis are interpreted by the logic of development. The article emphasizes these features and ideas that are prominent in Donskis' thinking: a) the idea of European picture is

opposed to Heidegger's critique of "The Age of World Picture"; b) the analysis of the figure of genius developed by Donskis is contrasted to Nietzsche's theory of *Übermensch*; c) the original and innovative synthesis of the ideas of O. Spengler and V. Kavolis on the configurations and trajectories of moral imagination; d) "true-believers" were considered in the context of Ch. Miłosz's "ketman", as an example of multifaced traitor and conformist-liar; e) the figure of public intellectual was understood by Donskis as opposed to both the Russian and Soviet *intelligent* and N. Berdyaev's critic of *intelligentsia*; f) the idea of literary-political interpretations was based on contemporary interpretations of the works of N. Machiavelli, Miguel de Cervantes, W. Shakespeare, G. Orwell, E. Zamiatin, G. Grass, M. Kundera, and T. Venclova. Donskis was especially involved in dystopian studies and their application to contemporary issues. He criticized the ideological doctrinaires, "true believers", foundationalism (as well as nationalism and totalitarianism related to it), and supported dissent movements. Public activism, the presentations of grand pictures of Europe, and elitism make him a Promethean figure in Lithuanian culture and philosophy. His considerations were based on the methodology of the history of ideas and the analysis of the genealogy of moral and aesthetic imaginations. V. Kavolis, A. Štromas and Z. Bauman were the main inspirations of his ideas. He takes the idea of moral imagination and the concepts of trajectories and configurations of ideas from the books of V. Kavolis and applies them to the philosophy and ethics; he takes the method of application of literary studies to political studies from A. Štromas and applies it to contemporary society and dystopias. He also develops the idea of liquidity taken from Z. Bauman and applies it to the studies of national and cultural identities and contemporary cultural traits.

KEYWORDS: moral imagination, true-believers, ideological doctrinaires, public intellectual, genius, European picture, Prometheism.

Naglis Kardelis

NEKASDIENĖ KASDIENYBĖS METAFIZIKA

Arvydas Šliogeris

Kasdienybės metafizika: iš filosofo dienoraščių.

Vilnius: Apostrofa, 2016, 424 p.

Arvydo Šliogerio veikalas *Bulvės metafizika: iš filosofo dienoraščių* (Vilnius: Apostrofa, 2010), kuriame gražia ir paprasta kalba, aforistiškai taupiu ir asketiškai elegantišku stiliumi perteikta Šliogerio filosofijos esmė, jau spėjo tapti lietuvių filosofijos klasika. Tai labai vientisa, turinio ir formos požiūriu visiškai užbaigta knyga, nereikalaujanti jokio papildymo ar pratęsimo ir primenanti filosofinės minties rutulį, gražiai apvalainą lyg tobula skulptūra ir panašų į būtiškąjį Parmenido sfairą ar lietuviškojo galvojimo akimis pamatytą metafizinę bulvę.

Nors *Bulvės metafizikai* nieko netrūko iki turinio ir formos tobulumo, ji su-
laukė tęsinio – antrosios knygos, kuri, kaip ir jos pirmtakė, pavadinta taip pat
paprastai ir nepretenzingai – *Kasdienybės metafizika*. Vis dėlto tai nėra nei *Bul-
vės metafizikos* papildymas, nei antrasis tomas, kuris kartu su pirmuoju sudarytų
vientisą visumą. Pasitelkę bulvės analogiją apie *Bulvės metafiziką* galėtume pasa-
kyti, kad apvalaina jos forma nuo pat pradžios buvo tobula, nereikalinga jokių ją
papildančių ar pratęsiančių atšakų bei protezų, bet, atėjus metui, ši bulvė iš savo
akučių pradėjo leisti daigus. Tai lėmė vidinė brandos logika, atitinkanti gelminę –
metafizinę – bulvės prigimtį. Viskas įvyko dėl vidinės, o ne išorinės būtinybės, nes
jokie išoriniai veiksniai nėra pajėgūs nei sulėtinti, nei pagreitinti vegetacinių pro-
cesų, spontaniškai vykstančių metafizinės bulvės gelmėse: vartodami kalbos figūrą
ir turėdami omenyje būtent metafizinį Arvydo Šliogerio mąstymą bei matymą,

galėtume teigti, kad bulvė – tai visais atžvilgiais laisva ir būtent dėl šios laisvės beveik dieviška būtybė, kurios neįmanoma išprievartauti.

Neseniai dienos šviesą išvydusiam naujam Arvydo Šliogerio veikalui ir visai jo filosofijai – ar, tiksliau tariant, *fotosofijai* – apibūdinti labai tinka ši Herakleito ištara: „kisdama rymo“ (*metaballon anapauetai*). Palyginti su tuo, ką yra išvydęs ir mums parodęs *Bulvės metafizikoje* ir visuose kituose, dar anksčiau parašytuose, savo tekstuose, *Kasdienybės metafizikoje* iškilusis lietuvių matytojas ir fotosofas regi tą patį imanentinės transcendencijos fenomenų vaizdą, kurį teoro žvilgsniu kontempliavo visada, ir mąsto tą pačią – iš esmės vieną vienintelę – pamatinę filosofinę mintį, kurią mąstė visą savo gyvenimą, bet šįkart mąsto šiek tiek kitaip, tarsi pasukęs gražiai apvaliną parmenidiškąjį Būties sfairą ar – tariant visiškai tiksliai – metafizinę Esmo bulvę kiek kitu kampu. Turėdami mintyje *Bulvės metafiziką*, galėtume teigti, kad *Kasdienybės metafizikoje* į pasaulį žvelgiama tartum kita tos pačios metafizinės bulvės akute: filosofinė mintis kasdien gimsta ir tveria toje pačioje terpėje – metafizinės bulvės substancijoje, fotosofinio teoro išvalgą maitina tie patys kasdienės mąstymo gyvasties šaltiniai, trykštantys iš metafiziškai svaraui bei sunkaus bulvės kūno ir atsiveriantys jos akutėse. Palyginti su *Bulvės metafizika*, galbūt šiek tiek skiriasi požiūrio kampas, filosofinė perspektyva, kuri projektuojama, sakytume, iš kitos bulvės akutės, nors yra steigama toje pačioje filosofinėje substancijoje – tos pačios kasdienės metafizinės bulvės kūne.

Vis dėlto šios knygos skaitytojas galbūt prisispyręs paklaustų: bet kas galų gale yra ta šliogeriškoji kasdienybės metafizika? Juk bet kokią metafiziką mes natūraliai suvokiame kaip *nekasdienį* mąstymą – ir dažniausiai kaip mąstymą *ne apie šį pasaulį*.

Kasdienybės metafizikoje kalbama apie kasdienės mirtingojo pastangas išsi-veržti iš žmogiškosios kalbos gniaužtų, atsisakyti kalbinės pseudotranscendencijos, per visą kasdienės sąmonės ir net filosofijos istoriją laikytos tikrąją Transcendenciją ir tikrosios Metafizikos objektu, vilionių. Skirtingai nei įprastai metafizikai būdingas transcendavimo judesys, kuriuo iš „šio“ pasaulio mėginama persikelti į „aną“ pasaulį, iš juslinės tikrovės – į antjuslinę, kasdienio metafizinio transcendavimo judesys, nuolat kartojamas šios knygos puslapiuose, – tai grįžimas į jusliškai patiriamų imanentinės transcendencijos fenomenų vietovę, dabar, naujai steigtos kasdienės metafizikos požiūriu, atstovaujančią tikrajai Transcendencijai, iš virtualiųjų ir niekingųjų Kalbos ir Ekranų teritorijų, kuriose, tartum lotofagų žemėse ar Kirkės bei Kalipsės salose, mirtingasis užsibuvo pernelyg ilgai. Šis kasdienio metafizinio transcendavimo judesys – tai lyg kasdien vis iš naujo pakartojamas sugrįžimas į kiekvieno iš mūsų Itakę.

Arvydas Šliogeris savo veikale atskleidžia, kad autentiškai gyventi kasdienybėje nėra lengva, nes daugelis mūsų įpratę ne gyventi, o *vartoti* gyvenimą – ir dažniausiai ne šiaip vartoti, o vartoti *kalbiškai*. Kasdienė neautentiškos, sakytume, plastikinės egzistencijos įveika, virstanti kasdiene mirtingojo gigantomachija su Kalbos ir Ekranu stabais, yra pagrindinė šios knygos tema, varijuojama pačiais įvairiausiais turinio ir formos pavidalais. Tuo galėtume paaiškinti ir tikrą ar tariamą daugelio fragmentų turinio kartojimąsi: veikalo ištarnos neretai panašios dėl to, kad kiekviena iš jų – tai tartum *kasdienis* vienos ir tos pačios pamatinės minties, vieno ir to paties pamatinio teorinio *pamatymo*, pagaliau vieno ir to paties kasdieni metafizikai būdingo transcendavimo judesio – grįžimo iš Kalbos bei Ekranu pseudoimanentinės pseudotranscendencijos į tikrąją Transcendenciją, kuri kartu yra ir tikroji Imanencija, – *pakartojimas*.

Kasdienybės metafizikoje Arvydas Šliogeris yra tuo pat metu ir konservatyvesnis, ir dar radikalesnis nei kituose savo veikaluose: konservatyvus įsišaknijimas gimtojoje žemėje ir gimtojoje lietuviškojo galvojimo dirvoje neišvengiamai įgyja itin radikalią formą, kurios pasirinkimą lemia autoriaus įsitikinimas, kad šaknų – ypač gilių – turėjimas yra nesuderinamas su galimybe pasitraukti iš savojo įsišaknijimo vietos. Antai ažuolas, giliai įsišaknijęs žemėje, neturi manevro, arba kompromituojančio kompromiso, laisvės – galimybės pasitraukti į saugesnę vietą kilus audrai: jis arba radikaliai pasipriešina siaučiančiai vėtrai ir išsaugo savo pozicijas, iš jų nepasitraukdamas ir jų neišduodamas, arba išrautas su šaknimis žūva.

Paradoksali radikalumo ir konservatyvumo dialektika, išryškėjanti šioje Arvydo Šliogerio knygoje, tampa aiškesnė suvokus, kad abstrakti radikalumo sąvoka ir kilo būtent iš lotyniško žodžio *radix*, reiškiančio šaknį, šaknis: prisirišimas prie įsišaknijimo vietos, kurios nederą ar net fiziškai neįmanoma palikti, migruojant ir nomadiškai iškeičiant į vis naujas laikino viešėjimo vietas, yra konservatyvus, *saugantis* ir *išsaugantis* tai, kas įsišaknijimo vietoje yra brangiausia, ir kartu *radikalus*, nes įsišaknijimo vietą tenka ginti principingai, nedarant jokių kompromisų, net žūtbūtinai. Tas, kuris išdidžiai stovi radikaloje konservatyvaus įsišaknijimo pozicijoje, nėra laisvas pasirinkti kitos stovėsenos vietos, nes jam tektų savo noru išsirauti su šaknimis ir žūti, bet kartu egzistencine prasme yra ir absoliučiai laisvas, nepriklausomas ir principingas, nes nėra ir negali būti stumdomas – tarkime, pastumtas ar nustumtas į kitas pozicijas, į kitą egzistencinės stovėsenos vietą.

Tai lyg kilnus pasmerktumas kompromisų nepripažįstančiai laisvei ir savų jų principų laikymuisi, pasmerktumas, kurio prigimtyje absoliuti būtinybė keistai dera su absoliučia laisve: tik suvokęs, kad jokiais sąlygomis ir aplinkybėmis neturi teisės virsti fiziniu ar metafiziniu (kaip neretai nutinka filosofams) pastumdėliu, kuris, išstumtas iš savo pozicijų kartu išraunamas su visomis autentiškos savasties

ir gyvasties šaknimis, radikalųjį konservatyvumą priimi kaip egzistencinę lemtį ir dovaną. Šią prakilnią ne tik autentiškos, bet ir unikaliai savitos – iš niekieno neperimamos ir niekam neperduodamos – teorinės žiūros vienišumui pasmerktos dvasios aristokrato laikyseną, liudijamą kasdieniu matymo ir mąstymo judesiu, regime kiekviename naujojo veikalo fragmente.

Arvydas Šliogeris *Kasdienybės metafizikoje*, man regis, ir iškyla būtent kaip radikalusis konservatorius – kilnus gimtosios žemės ir lietuviškojo galvojimo riteris, savąsias – lietuviškąsias – šaknis ginantis kaip savo paties gyvastį ir savastį. Radikali mąstytojo pozicija nėra kokia nors agresyvi filosofinio ekscentriškumo išraiška: tai žūtibūtinė kova už savąsias šaknis, už teisę išlikti savojoje įsišaknijimo vietoje, kurioje vienintelėje įmanoma išsaugoti tiek savo savastį, tiek pačią savosios dvasios gyvybę, o ne agresyvi nomadinė ekspansija į svetimas teritorijas, kėsinantis į svetimas pozicijas ir grasinant kitus išrauti su šaknimis iš jų gimtųjų vietų.

Būtina pripažinti, kad mąstytojo radikalumas kai kuriose veikalo vietose reiškiamas šokiruojančiu filosofiniu turiniu ir įgyja drastiškas kalbines formas, kurios kai kuriems skaitytojams, dar nesuvokusiems ganėtinai atsainios ir dėl to atlaidžios Arvydo Šliogerio pozicijos bet kokios žmogiškosios kalbos atžvilgiu esmės, galėtų pasirodyti neįprastos ir nepriimtinos. Jei pats veikalo autorius kalbą traktuotų taip rimtai, kaip mes – ar bent daugelis iš mūsų, jis tikrai nebūtų parašęs kai kurių šios knygos pasažų – arba būtų parašęs juos kitaip, gerokai švelniau. Po kai kuriomis šios knygos ištarmomis, matyt, nepasirašytų niekas, išskyrus patį jų autorių, bet, nepaisant to, net ir tie fragmentai, kurie yra labiausiai kontroversiški ir diskutuoti, vis tiek yra labai iškalingi ir pamokantys, nors ir reikalaujantys išradingos hermeneutikos.

Mano įsitikinimu, skaitydami daugelį aštresnių fragmentų turėtume atpažinti *bendrąją teorinę intuiciją*, kurią mums nori perteikti knygos autorius, ir sutelkti į ją dėmesį, užuot mikrologiškai preparavę paskirus šokiruojančiai skambančius žodžius ar frazes. Svarbu suvokti, kad už konkrečias kalbinės raiškos konfigūracijas gerokai svarbesnis yra bendrasis suvokimo – ar filosofinio *pamatymo* – įspūdis, pasiliekantis visam laikui, net ir po to, kai pamirštame paskiras žodines išraiškas, kurios iš pradžių mus galbūt šokiravo ir žeidė. Kai kurių filosofškai svarbių dalykų, jei tik juos apskritai būtina perteikti kalba, galbūt apskritai neįmanoma pasakyti kitaip, nei juos savo knygoje pasakė Arvydas Šliogeris.

Kai ateina metas stabu paverstai kalbai liudyti prieš save pačią filosofo lūpomis, filosofinė kalba, kuria formuluojama byla prieš ją pačią – ir prieš Kalbą apskritai, neturėtų pernelyg paisyti miesčioniškų manierų, nes perdėtas jos mandagumas tebūtų jos neįgalumo išraiška. Tad nesunku suvokti, kodėl gindamas Tėvynės – vietovės, kurioje regimais pavidalais skleidžiasi imanentinės transcendencijos

fenomenai, – šventumą, *Kasdienybės metafizikos* autorius taip drąsiai, be jokių skrupulų verčia iš sosto kalbos stabą, nors šis intelektualinis judesys, kuriuo ginamas juslinės tikrovės šventumas, kai kuriems galbūt pasirodys perdėm radikalus ir forsuoatas.

Arvydas Šliogeris, kaip tikras konservatorius, šioje knygoje mums parodo, kad visa, ką žmogus šioje žemėje turi kaip brangiausius, didžiausią egzistencinę vertę turinčius dalykus, yra jam tiesiog paprasčiausiai dovanota – nepelnyta savosiomis pastangomis, neišmąstyta spekuliatyviu protu, nesukurta iš kalbos ir neišsikalbėta kalbos priemonėmis, neuždirbta kruvinu prakaitu ir neišsikovota techninėmis gudrybėmis. Žalsvas pavasarį sprogstančių beržų rūkas bei rudenį suliepsnojančios klevai mirtingajam paprasčiausiai duoti – pasak autoriaus, būtent šias nepelnytas dovanas, už kurias nėra nieko vertingiau, žmogui – trapijai mirtingajai būtybei – ir yra sunkiausia palikti išeinant iš šio pasaulio. Kai tai suvokiame – ir kai Esmo amžinybė, transcendencijos fenomenų pavidalu duota žmogui kaip dovana, kilnios melancholijos akimirka sutampa su trumpa mirtingajam atseikėto laiko atkarpa, – mums iš karto tampa aišku, kad visas mūsų skubėjimas ir tikėjimas iliuziniais nesibaigiančios techninės pažangos pažadais netenka jokios prasmės. Būtent tą akimirką Arvydas Šliogeris, radikalusis konservatorius ir kasdienybės metafizikas, mums sugrąžina tai, ką visada turėjome kaip dovana, nors dėl skubėjimo negebėjome pastebėti, atpažinti ir įvertinti.

Daugelis fragmentų skamba kaip nuostabi lietuvių kalba sukurti himnai gimtajai žemei. Bylojimas – jau nesvarbu, filosofinis ar poetinis – apie garuojantį dirvos grumstą, rūkų gaubiamus klonius, žolės stiebą ir sietuvų gelmę dar kartą paliudija Arvydo Šliogerio kalbos galybę, nepaisant paties ištartų autoriaus rūstavimo prieš kalbą – vienintelę ir nepakeičiamą poezijos bei filosofijos stichiją. Šioje knygoje esama ir filosofinių eilėraščių – poetiškai ištartų filosofinių fragmentų, geriau nei sunkiasvorė proza atskleidžiančių pamatines kasdienybės metafiziko intuicijas. Žodžiais tapomi nuostabaus grožio nežmogiškos tikrovės vaizdai *Kasdienybės metafizikoje* ryškiai kontrastuoja su apokaliptinėmis žmogaus sukurtų technogeninių šiukšlynų vizijomis. Šie šiurpūs kontrastai bei filosofinio regėjimo disonansai atskleidžia, jog kiekvienam iš mūsų įprastą kasdienybės pasaulį, kurio tinkamai neįvertiname ir kurį laikome savaime suprantama duotimi, privalome išvysti nebanaliu – *nekasdieniu* – žvilgsniu.

Šliogeriškoji kasdienybės metafizika nėra banalios kasdienybės ar net šiaip banalybės metafizika: mokydama naujai atrasti nežmogiškos kasdienybės pasaulį, įdėmia ir jautria akimi stebėti gamtos grožį, ryte patekančią saulę teoro žvilgsniu kontempliuoti ir ja džiaugtis taip, tartum *kasdien* ji būtų – kaip vienoje savo ištaroje tvirtino Herakleitas – *nauja*, ši kasdienybės metafizika atsiskleidžia kaip

nekasdienė. Manoji užuomina apie kasdienės Arvydo Šliogerio metafizikos nekasdieniškumą nėra *contradictio in adjecto*, kokio nors ekscentriško minties ar žodinės raiškos oksimorono pasekmė, – ji tik leidžia suprasti, kad mes, beviltiškos švenčių, progų ir įvairiausių pompastiškų kalbos ritualų būtybės, deja, dar neišmokome ramiai, oriai ir nenuobodžiai gyventi kasdienybėje ir nebanaliai ja džiaugtis. Perfrazuodamas Martiną Heideggerį, tvirtinusį, kad mes dar nemąstome taip, kaip turėtume, – *nemąstome* tikrąja šio žodžio prasme, kartu su Arvydu Šliogeriu galėčiau pasakyti taip: įstabaus kasdienybės pasaulio mes – ar bent daugelis iš mūsų – deja, dar nematome taip, kaip privalėtume – ir, labai tikėtina, dar išvis *nematome* tikrąja šio žodžio prasme.

Tad kartu su iškiliausiu mūsų mąstytoju pažvelkime į pasaulį – į žalsvą beržų rūką, žalzganus žaibus ir ugnies žaromis liepsnojančius klevus – kasdien vis kita metafizinės bulvės akute.

O sykių pažvelgę nepaverskime šio įspūdžio kalbos hieroglifais, neatiduokime į atminties archyvą, bet stenkimės pasaulį kasdien pamatyti taip, tarsi jis būtų visiškai naujas ir anksčiau jo apskritai nebūtume regėję, – ir kad kartu su Herakleitu ir Arvydu Šliogeriu galėtume pakartoti, jog saulė – ir *metafizinė kasdienybės saulė* – mums yra kasdien nauja...

Tai ir bus išmintingiausia bei prakilniausia kasdienybės metafizika – metafizika, kurios mus neįkyriai ir nepretenzingai moko šios įstabios knygos autorius.

APIE AUTORIUS

Danutė Bacevičiūtė – Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro docentė ir Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotoja. Monografijos *Praeiga ir pertrūkis. Fenomenologinės laiko sampratos transformacija* (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016) autorė bei monografių *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Rita Šerpytytė), *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2015, kartu su Tomu Sodeika ir Rita Šerpytyte) bendraautorė. Mokslinių interesų sritys: etika, ontologija, fenomenologija, postfenomenologija.

Lukas Brašiškis – Niujorko universiteto Kino studijų departamento doktorantas. Kolektyvinės monografijos *Kinas ir filosofija* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Nerijus Milerius) bendraautoris. Mokslinių interesų sritys: materialumų reprezentacijos posovietiniame Rytų Europos kine ir videome, kinematografiško pakartojimo formos ir jų implikacijos ekrano atmintims, nežmogiški kino ir medijų aspektai, tarpdisciplininiai susikirtimai tarp kino, filosofijos bei antropologijos.

Sigita Dackevičiūtė – dailininkė, Lietuvos dailininkų sąjungos narė. 1983 baigė Valstybinį dailės institutą, skulptūros katedrą. Reiškiasi skaitmeninės grafikos ir skulptūros srityje, aktyviai dalyvauja parodose Lietuvoje ir užsienyje (2004–2017 darbus eksponavo daugiau nei 40 grupinių parodų). 2013–2015 surengė dvi personalines skulptūros parodas Vilniuje ir Kaune, 2017 – instaliacijų ekspoziciją bendroje trijų autorių parodoje (galerija „Meno parkas“, Kaunas). 2015 su skulptūros darbais dalyvavo Tarptautinėje meno ir kultūros bienalėje „Romart 2015“ Italijoje, Romoje; 2014 – Lietuvos šiuolaikinės dailės kvadrienalėje Q14 „Dailė ant vėliavos stiebo“ (Vilnius, Bastėja). Su grafikos darbais 2010 dalyvavo Tarptautinėje grafikos trienalėje Oldenburge „Grafika be sienų“ (Vokietija), 2008 – 7-oje tarptautinėje grafikos trienalėje Koči (Japonija). Filosofijos mokslų magistrė, 2016 baigė VDU Praktinės filosofijos magistrantūrą. Mokslinių interesų sritis – meno filosofija, estetika.

Mintautas Gutauskas yra Vilniaus universiteto Filosofijos katedros ir Religijos studijų ir tyrimų centro docentas. Mokslinių tyrimų sritys – fenomenologija, hermeneutika, postmodernioji filosofija. Dabartinis interesų laukas – kalba, gyvūniškumas, antropologinis skirtumas, intersubjektyvumas. Knygos *Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010) ir kolektyvinės monografijos *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Rita Šerpytytė) autorius.

Daina Habdankaitė – Vilniaus universiteto Filosofijos katedros doktorantė. Disertacijos tema – *Ateities ontologija šiuolaikinėje filosofijoje: Stiegleris ir Meillassoux*. Mokslinių interesų sritys: fenomenologija, prancūziškoji postmodernioji filosofija, naujieji materializmai ir spekuliatyvusis realizmas.

Linas Jokubaitis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotojas. Daktaro disertaciją *C. Schmitto politinė filosofija: „Politische Romantik“ svarba* apsigynė Vilniaus universitete 2015 metais. Domisi šiuolaikine politine teorija, politinės filosofijos istorija.

Naglis Kardelis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas. Knygų *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008), daugybės mokslinių ir mokslo populiarinimo straipsnių autorius. Platono veikalų (*Timajus, Kritijas, Faidras*) vertėjas ir komentatorius. Moksliniai interesai: Platono filosofija, dabartinė filosofija, kalbos filosofija, religijos filosofija, mokslo filosofija, lyginamoji kalbotyra, civilizacijų istorija, senosios kalbos, antikinė literatūra, kultūrinė antropologija, senovės istorija.

Dario Martinelli yra Kauno technologijos universiteto profesorius, KTU Semiotikos instituto direktorius, vizituojantis profesorius Helsinkio ir Laplandijos universitetuose. Paskelbė 11 monografių ir daugiau nei šimtą mokslinių straipsnių. Pastaraisiais metais išleido monografijas: *Menų ir humanitarinių mokslų ateitis: Numanitarinių mokslų manifestas* (*Arts and Humanities in Progress: A Manifesto of Humanities*, Springer, 2016), *Šviesos, kamera, lok! – Nežmogiškų gyvūnų reprezentacija, semiotika ir ideologija kine* (*Lights, Camera, Bark! – Representation, semiotics and ideology of non-human animals in cinema*, Kaunas: Technologija, 2014), *Kritinis zoosemiotikos vadovas: žmonės, keliai, idėjos* (*A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, 2010), *Apie paukščius, banginius ir kitus muzikus – įvadas į zoomuzikologiją* (*Of Birds,*

Whales and Other Musicians – An Introduction to Zoomusicology, University of Scranton Press, 2009), taip pat „populiariosios filosofijos“ leidinį *Laiškai būsimajam animalistui* (*Lettera a un futuro animalista*, Mursia, 2014). 2006 metais jam buvo suteiktas Italijos Respublikos riterio apdovanojimas už Italijos kultūros puoselėjimą svetur.

Gintautas Mažeikis – Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos ir socialinės kritikos katedros vedėjas, profesorius, vizituojantis profesorius daugelyje pasaulio ir Lietuvos universitetų. Jis yra monografių *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998), *Paraštės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005), *Propaganda ir simbolinis mąstymas* (Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2010), *Po pono ir vergo. Lyderystės ir meistrystės dialektika* (Kaunas: Kitos knygos, 2012), *Įsikitinimai: sąmoningumo metamorfozės* (Kaunas: Kitos knygos, 2013) autorius. Mokslinių interesų sritys: simbolinio mąstymo filosofija, socialinė ir politinė kritika, filosofinė antropologija.

Kristupas Sabolius, rašytojas ir Vilniaus universiteto Filosofijos katedros docentas, tyrinėja tradicines ir alternatyvias kūrybingumo formas bei analizuoja prieštaringą vaizduotės vaidmenį Vakarų mąstymo teorijose. Jis yra trijų mokslinių monografių autorius: *Proteus and the Radical Imaginary* (*Protėjas ir radikali vaizduotė*, Krokva: Bunkier Sztuki, 2016); *Įsivaizduojamybė* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013); *Įnirtingas miegas. Vaizduotė ir fenomenologija* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012). Dėsto estetikos, šiuolaikinės meno filosofijos ir vaizduotės teorijų kursus, bendradarbiavo kuruojant keletą parodų. 2006 išleido debiutinį romaną *Bloga knyga*, parašė keletą pjesių bei scenarijų kino filmui *Lošėjas* (bendraautoris rež. Ignas Jonynas), kuris 2014 buvo pripažintas geriausiu metų filmu Lietuvoje.

Audronė Žukauskaitė – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyriausioji mokslo darbuotoja. Pastaraisiais metais išleido monografijas *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos* (Vilnius: Kitos knygos, 2016) ir *Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika* (Vilnius: Baltos lankos, 2011). Sudarė rinktinę *Intensyvumai ir tėkmės: Gilles'io Deleuze'o filosofija šiuolaikinio meno ir politikos kontekste* (Vilnius: LKTI, 2011). Kartu su Stephenu Wilmeriu sudarė leidinius: *Apklausiąnt Antigoną postmoderniosios filosofijos ir kritikos kontekste* (*Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford: Oxford University Press, 2010), *Deleuze'as ir*

Beckettas (Deleuze and Beckett, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), Besipriešinant biopolitikai: filosofinės, politinės ir performatyvios strategijos (Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies, New York: Routledge, 2016). Mokslinių tyrimų sritys: šiuolaikinė filosofija, Deleuze'o ir Guattari filosofija, biopolitika, posthumanizmas, vizualumo studijos, performatyvumo studijos.

CONTRIBUTORS

Danutė Bacevičiūtė is Associate Professor of Philosophy at the Centre for Religious Studies of Vilnius University and a Research Fellow at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute. She is the author of the monograph *Passage and Rupture. The Transformation of the Phenomenological Notion of Time* (Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2016, in Lithuanian) and co-author of collective monographs *Secularisation and Contemporary Culture* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Rita Šerpytytė, in Lithuanian), and *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics* (Vilnius: Vilnius University Press, 2015, in Lithuanian) with Tomas Sodeika and Rita Šerpytytė. Her research interests include ethics, ontology, phenomenology and post-phenomenology.

Lukas Brašiškis is a PhD candidate at the Department of Cinema Studies of New York University. He co-authored the book *Film and Philosophy* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Nerijus Milerius, in Lithuanian). His research interests include the representation of materiality in post-Soviet Eastern European cinema and video art, cinematic forms of re-enactment and their implications for screen memories, nonhuman aspects of cinema and media, as well as the exploration of interdisciplinary intersections of film, philosophy, and anthropology.

Sigita Dackevičiūtė is a professional artist, a member of Lithuanian artist association. In 1983, she graduated from the State Institute of Art, Sculpture Department. She is working in the medium of sculpture and digital print, actively participating in exhibitions organized in Lithuania and abroad (in 2004–2017, her works were exhibited in more than 40 group exhibitions). She has organized 2 solo sculpture exhibitions (2013–2015), and a sculpture installation (in the group project at the gallery *Meno parkas*, Vilnius, 2017). In 2015, she participated with sculpture works in the International biennial of art and culture “Romart 2015” (Rome, Italy); in 2014, she took part in the Quadriennial of Contemporary art “Art on the Flagpole” (Vilnius, Lithuania). With print works she participated in the Oldenburg International Print Triennial “Print without Borders” (Germany, 2010), and in the International Print Triennial

in Kochi, Japan (2008). Sigita Dackevičiūtė received her MA from Vytautas Magnus University, Department of Philosophy, in 2016. Her research interests include art philosophy and aesthetics.

Mintautas Gutauskas is Associated Professor at the Department of Philosophy and the Centre for Religious Studies and Research of Vilnius University. His academic interests include phenomenology, hermeneutics, and postmodern philosophy. He focuses his research on language, animality, anthropological difference, and intersubjectivity. He authored the book *Space of Dialogue: A Phenomenological Approach* (Vilnius: Vilnius University Press, 2010, in Lithuanian) and co-authored the book *Secularization and Contemporary Culture* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Rita Šerpytytė, in Lithuanian).

Daina Habdankaitė is a PhD student at the Faculty of Philosophy of Vilnius University where she is preparing a dissertation *Ontology of the Future: Stiegler and Meillassoux*. Her academic interests include phenomenology, postmodern French philosophy, new materialisms and speculative realism.

Linas Jokubaitis is a Research Fellow at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania). He received his PhD from Vilnius University in 2015 for his dissertation *The Political Philosophy of C. Schmitt: The Importance of „Politische Romantik“*. His main academic interests include contemporary political theory and the history of political philosophy.

Naglis Kardelis is a Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at the Philosophy Faculty of Vilnius University. He is the author of two books, *The Insight of Unity in Plato's Philosophy* (Vilnius: Versus aureus, 2007, in Lithuanian), and *To Know or to Understand. The Horizons of Humanities and Natural Sciences* (Vilnius: Aidai, 2008, in Lithuanian), a few studies and numerous scholarly articles. He is also the translator of four Platonic dialogues (the *Timaeus*, the *Cratylus*, the *Phaedrus*, and the *Apology of Socrates*), as well as a number of texts from the corpus of early Christian classics, into Lithuanian. His research interests include Plato's philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, comparative linguistics, history of civilizations, ancient languages, classical literature, cultural anthropology, and ancient history.

Dario Martinelli is Director of the International Semiotics Institute, Full Professor at Kaunas University of Technology, and Adjunct Professor at the Universities of Helsinki and Lapland. He published 11 monographs and more than a hundred among edited collections, studies and scientific articles. Among his most recent monographs related to the areas of inquiry of the present lecture, one must mention at least: *Arts and Humanities in Progress: A Manifesto of Numanities* (Springer, 2016), *Lights, Camera, Bark! – Representation, semiotics and ideology of non-human animals in cinema* (Kaunas: Technologija, 2014), *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas* (Springer, 2010), *Of Birds, Whales and Other Musicians – An Introduction to Zoomusicology* (University of Scranton Press, 2009), plus the “popular philosophy” volume *Lettera a un futuro animalista* (Mursia, 2014). In 2006, he was knighted by the Italian Republic for his contribution to Italian culture abroad.

Gintautas Mažeikis is Professor of philosophy at Vytautas Magnus University, Department of Philosophy and Social Critique, visiting Professor at various universities in Lithuania and abroad. He is the author of the monographs *Symbolical Thinking of the Renaissance* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998, in Lithuanian), *On the Margins: Spider’s Webs of Thought* (Šiauliai: Saulės delta, 1999, in Lithuanian), *Pragmatics and Analytics of Philosophical Anthropology* (Šiauliai: Saulės delta, 2005, in Lithuanian), *Propaganda and Symbolic Thinking* (Kaunas: Vytautas Magnus University Press, 2010, in Lithuanian), *After Master and Slave. Leadership–Mastership Dialectic* (Kaunas: Kitos knygos, 2012, in Lithuanian), *Self-otherings: Metamorphoses of Consciousness* (Kaunas: Kitos knygos, 2013, in Lithuanian). Fields of research: philosophy of symbolical thinking, social and political critique, philosophical anthropology.

Kristupas Sabolius is Associate Professor of philosophy at Vilnius University (Lithuania) and Fulbright Scholar alumnus at SUNY (Stony Brook). He is the author of *Proteus and the Radical Imaginary* (Kraków: Bunkier Sztuki, 2015; 2016, in Polish and English) *The Imaginary* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, in Lithuanian), and *Furious Sleep. Imagination and Phenomenology* (Vilnius: Vilnius University Press, 2012, in Lithuanian) as well as numerous essays, signaling the contradictory function of imagination, appearing in all the major theories of Western thought. He is also an active public intellectual and a writer of novels, theatre plays and scripts, including *The Gambler* (co-writer with Ignas Jonynas), Lithuania’s nomination for the foreign-language category at the 2015 Oscars.

Audronė Žukauskaitė is Chief Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute. Her recent publications include the monographs *From Biopolitics to Biophilosophy* (Vilnius: Kitos knygos, 2016, in Lithuanian), and *Gilles Deleuze and Felix Guattari's Philosophy: The Logic of Multiplicity* (Vilnius: Baltos lankos, 2011, in Lithuanian), and an edited volume titled *Intensities and Flows: Gilles Deleuze's Philosophy in the Context of Contemporary Art and Politics* (Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2011, in Lithuanian). She also co-edited (with S. E. Wilmer) *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2010); *Deleuze and Beckett* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015); and *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies* (New York, London: Routledge, 2016). Her research interests include contemporary philosophy, Deleuze and Guattari's philosophy, biopolitics, posthumanism, visual studies and performance studies.

NURODYMAI AUTORIAMS

Leidinyje *Athena: filosofijos studijos* skelbiami moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimus. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos, filosofinių tekstų vertimai bei filosofinio gyvenimo apžvalga. Tekstai spausdinami lietuvių ir anglų kalbomis. Kiekvieną straipsnį vertina du anoniminiai recenzentai. Jei jų nuomonės dėl straipsnio nesutampa, sprendimą priima redkolegija. Rekomenduojama straipsnio apimtis – 1 lankas arba 40 000 spaudos ženklų (su tarpais).

Straipsnio struktūra:

1. straipsnio antraštė;
2. autoriaus vardas ir pavardė;
3. mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas, telefono numeris, autoriaus elektroninio pašto adresas;
4. straipsnio santrauka (apie 1000 spaudos ženklų, su tarpais) ir pagrindiniai žodžiai (ne daugiau kaip 5) kursyvu;
5. pagrindinis tekstas;
6. literatūros sąrašas;
7. straipsnio santrauka ir pagrindiniai žodžiai anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų, su tarpais, tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai) kalba.
8. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.

Nuorodos ir literatūros sąrašas:

Prašome cituojant ir nurodant šaltinius vadovautis Harvardo nuorodų sistema: skliaustuose rašoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.

Jeigu šaltinis turi daugiau negu du autorius, nurodoma tik pirmo autoriaus pavardė (Butler et al 2011: 254). Jeigu literatūros sąrašas du ar daugiau autorių yra bendrapavardžiai, autoriaus pavardė nuorodoje papildoma vardo inicialu.

Literatūros sąrašas pateikiamas lotyniškais rašmenimis, pagal abėcėlę (pavadinimai kalbomis, vartojančiomis nelotyniškų rašmenis, transliteruojami). Šaltiniai literatūros sąrašas nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

straipsniai iš žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

Jeigu tas pats autorius tais pačiais metais paskelbė daugiau nei vieną cituojamą ar nurodomą šaltinį, jie žymimi raidėmis a, b, c, ..., priduriamomis prie leidimo metų.

Išsamiau apie Harvardo citavimo sistemą (kaip cituoti elektroninius šaltinius ir kt.)

žr.: <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Straipsnių įteikimas:

Straipsniai, recenzijos, kronikos apžvalgos pateikiami skaitmeniniu pavidalu (Winword formatu) el. paštu baceviciute@gmail.com arba lkti@lkti.lt. Pateikiant straipsnio rankraštį elektroniniame laiške turi būti deklaruotas straipsnio originalumas, t. y. patvirtinama, kad straipsnis nebuvo publikuotas ir nėra pateiktas ar teikiamas publikavimui kitame leidinyje. Plagiato atveju redakcija turi teisę skelbti straipsnio atšaukimą.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Athena: Philosophical Studies is a philosophical journal publishing original scholarly articles and research papers devoted to all kinds of problems in contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Every volume of *Athena: Philosophical Studies* is dedicated to a different philosophical theme which is announced for potential contributors in advance. The journal also publishes translations of the original texts, book reviews, and the chronicle of academic life. The submissions are subject to double-blind peer-review by two scholars but the final decision to publish rests with the editors. The publishing languages are Lithuanian and English. It is strongly recommended for contributors not to exceed the size of 40 000 characters (including spaces).

Structure of submissions:

the manuscripts should be arranged as to include the following:

1. title;
2. author's name and surname;
3. author's academic affiliation, office postal address, phone number and author's e-mail address;
4. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in *Italic*;
5. main body of the paper;
6. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in English, if the article is written in Lithuanian, or in Lithuanian, if the article is written in English;
7. references;
8. please place notes as footnotes rather than endnotes.

References:

The authors are expected to provide references by adopting Harvard style:

in text references are to be provided in parentheses by writing name and year followed by semicolon and page number of the source. The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context.

If the source has more than two authors, only the name of the first author is provided (Butler et al. 2011: 254). If two or more authors have the same last name, the last name of the author should be supplemented by the initial letter of the first name.

Reference list entries should be alphabetized by the last names of the first author of each work. The sources in non-Latin alphabet languages are to be transliterated.

The sources should be indicated according to these examples:

monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. “Competition as a Discovery Procedure”, in: *The Essence of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

For more detailed instructions see <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Submission:

The authors should submit papers electronically in Microsoft Word document format, by email to baceviciute@gmail.com or lkti@lkti.lt. Submissions should be accompanied by a letter which declares that the paper is original, i.e. has not been published previously and is not submitted for publication in any other journal or book. In case plagiarised material is revealed in any of the published papers, the paper will be retracted and Editorial board will make a public notice to the readers.

ATHENA

Filosofijos studijos

2016 Nr. 11

Leidiny „Athena. Filosofijos studijos“ įtrauktas į šias tarptautines duomenų bazines:

Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL (Central and Eastern European Online Library,
<http://www.cceol.com>)

EBSCO Publishing, Humanities International Index (<http://www.ebscohost.com>)

The Philosopher's Index (<http://www.philinfo.org>)

Lietuvių kalbos redaktorė Margarita Dautartienė

Anglų kalbos redaktorius Naglis Kardelis

Viršelio dailininkas Adomas Matuliauskas

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Tiražas 150 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino UAB „BMK leidykla“, J. Jasinskio g. 16, LT-01112 Vilnius