

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, susigrąžina 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 būty „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 ištaros gyvūno klausimu kituose anksčiau išleistuose kūriniuose.

Heideggerio tekstai ir ištaros, 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 kliuvinys 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“ savaime 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 teisybės ir kiek jis pats gali tęsti kartu su juo savo minties linijas. Kitas, priešingas, būdas – Derrida dekonstrukcinis skaitymas (Derrida 1993, 2008), kuris nekelia teisybės 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 teisybės, 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?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kai kuriuos klausimus svarčiau 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 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 padėtys. 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 moksliskai 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 santykyje 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 atskiro 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* sinonimą<sup>2</sup>. Gyvūno klausimo kontekste dar reikšmingiau yra tai, kad pačią filosofiją jis tapatino su filosofavimu („*Philosophie ist Philosophieren*“) (Heidegger 1983: 4). Tai reiškia, kad jam

<sup>2</sup> 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). Koku 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 savaimė suprantamybių. Štai kaip Heideggeris pats aiškina zoologijos ir *Wesensaussage* santykį:

Iš kur kyla šis sakinyis – gyvūnas yra skurdaus pasaulio? Mes sakysime: iš zoologijos, nes ji kalba apie gyvūnus. Bet kadangi ji apie juos kalba, šis sakinyis yra ne jos tyrimo rezultatas, bet jos prielaida. Šia prielaida galiausiai iš anksto numatoma tai, kas priklauso gyvūno esmei, t. y. apribojamas 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 žmoguje 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 problemišumą 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 savaimė 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 savaimė 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 savaimė suprantamybių 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 „*Lebensympatie*“ (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 svarstymuose<sup>3</sup>. Gyvenimo ir gyvūno klausimus Heideggeris laiko neatskiriamais:

[M]ums reikia atsakyti [į klausimą] ne apie tai, kuo skiriasi gyvūnai ir žmonės koku 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 gyvybiškumą<sup>4</sup> (*Lebendigkeit des Lebenden*), skiriant tai nuo

<sup>3</sup> Matthew Calarco pabrėžia, kad, nepaisant Heideggeriui būdingo antropocentrizmo, jis bando mąstyti gyvūną ne antropocentriniais terminais ir išėiti anapus antropocentrizmo (Calarco 2008: 20). Nors ir tiesiogiai susijusi tema, filosofų antropocentrizmas ir antropocentrizmas apskritai reikalautų atskiro straipsnio.

<sup>4</sup> 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 buvimą 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 atskiro 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 dėkinaga, 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 formotis gyvūno kaip organizmo samprata. Kritikos susilaukia aristotelinė tradicija, tačiau, kaip sako McNeillas, Heideggeris „suproblemina ne tiek platonišką 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*, *Selbs-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, išsivystę 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 reikia<sup>5</sup>. 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 tu 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-

<sup>5</sup> 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 kokiam 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 formule – 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 vaidmuo<sup>6</sup>. 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 „beprasmiškas, prieš-

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

taringas ir perteklinis“ (Heidegger 1983: 301). Šis klausimas, „net nesupranta, ko jis klausia“ (Heidegger 1983: 304). Veikiausiai taip yra todėl, kad ištirpdyti subjekto klausimą galima, imant kalbą kaip atskaitos tašką žmogaus pasaulio konstitucijai (Husserliui išėities 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 konstitavęsis 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 subjektyvavimo<sup>7</sup>, 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* jokiū 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).

<sup>7</sup> 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, eida-mi-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, konceptualaus 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, klausiana, kiek galima atsistoti į jo vietą ir daugmaž adekvačiai suprasti, ką jis suvokia. Mūsų sąvokos gyvūno santykiui su jo „dais“ 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, dvejonų 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 galimybe 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 privertimas yra stabdomas, patenkinamas (*hemmen, enthemmen*). Apribotas, apjuostas gyvūnas gyvena savajame *Enthemmungsring*, t. y. poreikių, instinktų radimosi ir patenkinimo rate.

Pristatėme tik porą sąvokų darybos aspektų apie gyvūno *Benommenheit*, kuris 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 demonstruoja 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 *Enthemmungsring*, 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 savaimė 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 pasako, 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 pamatinė suvokimo ir supratimo struktūra. Tai plaukia iš fenomenologijos – objektai mums duoti „kaip kas nors“. 1929–1930 m. paskaitose būtent šį dalyką Heideggeris rezervuoja žmogui. Dėl to kai kur netgi gana radikaliai pasako: „iš esmės gyvūnas 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 tikra. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad žodelis „kaip“ *Būtyje ir laike* buvo rezervuotas parankumo santykiams. Šiose paskaitose jis apima ir objektinį santykį. Heideggerio 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 jusliškai 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 paslėptumui. 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 aiškiantis *Benommenheit*, bet žmogaus būti-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 prasingumą. 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 įtartinai, tačiau iš esmės neatsako į gyvūno mirties klausimą. Gyvūno „pasibaigimas“ lieka tamsus dalykas, tik kaip nuoroda į kažką kita, nes mirtis yra rezervuojama žmogui<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> 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 išplėtota refleksija ir nuolat kartojamomis išlygomis. Vargas dėl *weltarm* pasireiškia tuo, kad Heideggeriui niekaip nepavyksta išvengti to, ko jis labai saugojosi, t. y. „klaidinančios savaimės 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 gyvūnai 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.

Mintautas Gutauskas

**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*.