Tadej Pirc, Medina Baskar Weber

Ontološki status živali: dekonstrukcija antropocentrične metafizike

1 Uvod

Organizirano zagovorništvo pravic živali ima najmanj dvestoletno zgodovino, medtem ko boj za pravice ali dobrobit živali poteka že tisočletja (Phelps, 2007). Kljub dolgi tradiciji razmislekov o etičnem ravnanju z živalmi je področje pravic in dobrobiti živali na globalni ravni še zmeraj nerazrešeno, in to tako s pravnega kakor tudi, če ne še bolj, z etičnega vidika.

Majhni koraki, s katerimi se zlasti Evropska unija loteva omenjenega področja, se počasi kažejo v krepitvi ozaveščenosti javnosti o dobrobiti živali – ta se osredotoča na lajšanje trpljenja živali, česar »sploh ne moremo primarno imeti za etiko živali v polnem pomenu besede« (Grušovnik, 2016, 34) –, medtem ko je »globalno gledano gibanju za pravice živali v glavnem spodletelo« (Donaldson idr., 2013, 2). To se jasno odraža v dejstvu, da svetovna produkcija mesa in mesnih izdelkov neprestano narašča – od leta 1980 se je število ubitih živali za hrano skoraj početrilo in trenutno brez vodnih živali dosega 77 milijard ubitih živali za hrano na leto (Thronton, 2019), pri čemer pa ni ključno niti to, »ali lahko *mislijo*, niti to, ali lahko *govorijo*, temveč to, ali lahko *trpijo*« (Bentham, nav. v Garner, 2005, 12–13).

S pričujočim člankom želiva prispevati k razpravi o pravicah živali, in sicer skozi prizmo raziskovanja ontološkega statusa živali. V besedilu se vrneva na začetke filozofskega načina mišljenja, na začetke metafizike kot temeljne podstati znanstvenega mišljenja in zahodne antropocentrične kulture, kakršno poznamo, živimo in reproduciramo danes. V razpravi se ne lotevava etičnih vidikov skrbnega in spoštljivega odnosa do živali, saj ga postavlja v aksiomatično jedro vsakršnega odnosa, najsibo odnosa človeka do živali ali človeka do človeka. Prav tako je etični vidik tega razlikovanja že zelo dobro raziskovan in teoretsko podkovan, tudi v odnosu do antropocentrizma in zahodne filozofije (Steiner, 2010). Pretresanja statusa živali se zato lotevava skozi tematiziranje historične vloge filozofije v ustoličenju temeljne ontološke razlike med človekom in živaljo ter možnimi alternativami, ki so se v filozofiji pojavile v 20. stoletju.

Najin poglobitni namen je dekonstrukcija antropocentrične metafizike, ki je odnosu zahodne kulture do živali zagotovila trdne temelje. Tvorita jih odločna diferenciacija

DOI:10.4312/ars.15.1.183-195

med človekom in živaljo ter dominantna vloga, ki si jo v tem odnosu prisvaja človek. Če so za medčloveške odnose pomembni moralni zakoni in norme, v odnosu človeka do živali ti domnevno niso relevantni, saj je ta odnos utemeljen na jasni ontološki razliki, ki žival postavlja bliže neživim predmetom kakor človeku, ki si lasti izključne pravice nad kognitivnimi in emotivnimi procesi. Ob predpostavki, da ontologija zagotavlja metafizično podstat etiki ali je z njo vsaj vzajemno in sistemsko prepletena, je kritična analiza ontološkega statusa živali nujen korak k rekonceptualizaciji razmerij ne le med človekom in živaljo, ampak vsemi živimi bitji.

2 Človek ni žival in žival ni človek

Teza, da so ljudje izrazito drugačni in metafizično ločeni od preostale narave, je pomembna stalnica v razvoju filozofije vse od Aristotela naprej, ki je o živalih sicer govoril v množini. Dihotomija človek – žival se je porajala iz esencialističnega naziranja, da ima vsaka entiteta bistveno naravo oziroma skupek lastnosti, brez katerih ne bi bila to, kar je, in kar jo fundamentalno ločuje od drugih. Izhodišče razlikovanja je bilo utemeljeno na podlagi določene zmožnosti ali lastnosti, ki naj bi jo človek imel, naj bo to razum, subjektivnost ali moralnost, živali pa ne.

Aristotel je v svoji filozofiji postuliral jasno razmejene naravne vrste oziroma kategorije. Raznovrstnost v naravi je le navidezna, saj vsi organizmi brez izjeme pripadajo samo eni določeni vrsti, hibridi pa so zgolj »deformacija starševske vrste« (Granger, 1989, 246). Zato so ljudje in živali kategorično različne entitete, pri čemer so ljudje zaradi domnevne sposobnosti racionalnega mišljenja uvrščeni nad živali. Če po eni strani to definira človeka v opoziciji do živali, ima to prav tolikšne ontološke posledice za živali, ki so v tej shemi definirane v razlikovanju do človeka. Iz tega izhajajoč sklep očitno izraža antropocentrično diferenciacijo, ki živalim odreka sposobnost racionalnega mišljenja. S tem jih posledično podreja človeku. Kot ugotavlja Calarco (2015), so filozofi skozi zgodovino ne le reproducirali antropocentrične težnje dominantne kulture, ampak so si v številnih primerih prizadevali ponuditi sistematičen zagovor velikega dela naših najnasilnejših interakcij z živalmi.

Vendar ta prepad med ljudmi in živalmi ni bil v vseh obdobjih enako izrazit (Reszitaryk, 2012). Platon je denimo kategorično poudarjal pomen razuma na račun občutkov in percepcije, vendar je njegova teorija o transmigracijah čez meje živalskih vrst do določene mere omilila razlikovanje med ljudmi in živalmi (Salkever, 1994). Podobno je Aristotel človeka definiral kot racionalno žival oziroma *zoon logon ekhon* (Aristotel, 2002, 1.7; Wey, 2014), torej kot živalsko vrsto, katere posebnost je, da je zmožna uporabljati razum, in ne kot posebno vrsto, ki ima inherentno vrednost in je zaradi nje strogo ločena od ostalih.

Skrajnejšo verzijo antropocentrizma gotovo uteleša Descartes. Na več mestih, najbolj eksplicitno v drugi meditaciji (Descartes, 2004), trdi, da imajo samo ljudje zavest

ter sposobnost razmišljanja in čustvovanja, medtem ko so živali roboti, ki nimajo umskih zmožnosti in ne čutijo bolečine, zato je z njimi nemogoče kruto ravnati (Calarco, 2015; Harrison, 1992). To stališče je Malebranche povzel s sklepom, da živali »ne jedo z užitkom, jočejo brez bolečine, rastejo, ne da bi se tega zavedale; ne hrepenijo po ničemer, se ničesar ne boje in ne vedo nič« (Malebranche, 1958–70, II., 394).

Podobno negativen odnos do živali je mogoče najti pri Kantu, ki vztraja, da živali nimajo samozavedanja in da zgolj služijo človeku kot sredstvo za doseganje cilja. Za razliko od Descartesa sicer ne trdi, da živali ne morejo trpeti, a sočutja do živali kljub temu ne razume kot dolžnosti človeka do drugih, temveč kot dolžnost človeka do sebe (Passmore, 1975, 202). Skladno s Kantovim izvajanjem se tako morajo ljudje krutosti do živali vzdržati le zaradi možnosti prenosa tovrstnih vedenjskih vzorcev v medčloveške odnose.

Esencialistična tipologija in antropocentrično dojemanje narave sta bila postavljena pod drobnogled šele v luči novih odkritij v biologiji v 19. stoletju. Darwin je zavrnil tipološki način razmišljanja o bioloških vrstah in poskušal dokazati, da so vse skupine živih organizmov populacije, ki jih sestavljajo enkratni posamezniki (Hey idr., 2011). Sicer pa so se v biologiji že prej razvila tudi druga pojmovanja biološke vrste, med njimi transformistična, skladno s katerimi so vrste podvržene procesu nenehnega spreminjanja. Vendar antropocentrične metafizike, ki je povsem nezdružljiva z Darwinovo evolucijsko teorijo o biološki kontinuiteti med vrstami, kljub temu ni nadomestila ustreznega metafizika kontinuitete. Antropocentrični način razmišljanja se je v luči novih znanstvenih dognanj zgolj nekoliko modificiral.

S popačenjem koncepta naravne selekcije je bil človek – zaradi svoje domnevno edinstvene zmožnosti razvijanja jezikovnih in etičnih sistemov – vendarle postavljen na vrh evolucijske lestvice. Večina filozofov bo priznala fundamentalno kontinuiteto med živalmi in ljudmi, vendar jih bo velik del kljub temu prišel do zaključka, da so ljudje normativno vredni več od živali, ontološko rečeno pa obstajajo na drugačen način od živali, domnevno višji. A kot nas opomni Rollin (1981, 78), z zornega kota sodobne evolucijske teorije lestvice, ki hierarhizira nižje in višje organizme, sploh ni tako. Gre za diferencialno reprodukcijo, v kateri je človek na vrhu te lestvice zgolj zato, ker se je tja postavil sam, saj je – skladno z antropocentričnim motrenjem sveta – človek tisti, ki kategorizira.

3 Metafizični obrat

Ontološka diferenca je temeljni metodološki pojem Heideggerjeve metafizike, ki jo razvija v delu *Bit in čas* (Heidegger, 2005). Kljub na videz enostavni strukturi koncepta je naravo ontološke difference mogoče interpretirati na različne načine, v vsakem primeru pa je treba privzeti ontološko branje Heideggerjeve filozofije in ne ontičnega. Če

se slednje loteva preučevanja določenih bitij, torej entitet, ki bivajo v svetu, se ontologija osredotoča na motrenje tega bivanja samega oziroma na obče in najbolj temeljno filozofsko vprašanje, kaj pomeni biti to, kar je.

Heidegger si je prizadeval razumeti pomen ali smisel bivanja vobče, zlasti pa raziskati, kaj sploh pomeni biti. Odgovor je začel iskati s postavitvijo temeljnega antropološkega vprašanja, kaj pomeni biti človek. Šele jasna predstava o tem, kaj je smisel človeškega obstoja, nas lahko privede bližje resnici o tem, kaj je smisel biti same. Človek je po Heideggerju namreč predontološko bitje, torej takšno, ki že poseduje – sicer nejasen – pojem biti. Človek si postavlja ontološka vprašanja, saj se mu že v predontološkem zrenju svita, kaj pomeni biti (Heidegger, 2005, 36–37).

Pestra zgodovina kartezijanskega mišljenja subjekta, ki se razteza od njegovega iniciatorja Descartesa do zadnjega velikega kartezijanca Husserla, je subjekt razumela in definirala kot biti-pri-zavesti, pri čemer se je opirala na fenomenološko teorijo intencionalnosti, ki izhaja iz spoznanja, da je zavest vedno zavest o nečem ali zavest nečesa. Ni prazne zavesti, zato se zavest ali bit, s tem ko misli samo sebe, obenem vzpostavlja, omogoča in priteguje v eksistenco. Tu je Heidegger (2005, 201–216) naredil odločen preobrat in zahteval novo pojmovanje biti, ki se manifestira kot uprostorjenje biti. Biti-pri-zavesti se prelevi v biti-tukaj oziroma biti-tu, *Dasein*, *tubit*. Bit, ki misli samo sebe, je s tem postala bit, ki s svojim mišljenjem same sebe ne vzpostavlja zgolj same sebe, marveč tudi ves okolni svet, svetno bit oziroma bit sveta kot bit svetovne zgodovine. Parmenidovsko rečeno: isto je mišljenje in bit oziroma »[I]sto je uvidevanje in (edino resnično) Bivanje« (Parmenid, 1995, 3. fragment).

Grondin (2007, 31) trdi, da je prav Heideggerju uspelo izpostaviti ontološki status živali v kontekstu metafizike. V freiburških predavanjih (Heidegger, 2004) je prikazal zgoraj orisani problem zgodovinske tradicije metafizike, ki vse od novoveške filozofije naprej nastopa kot metafizika subjektivitete, v kateri bistvo resnice in razlago biti določa človek kot subjekt. Napaka, ki je po Heideggerju (1995a, 184–186) posledično odprla vrata metafizičnemu antropocentrizmu, je nerazlikovanje med bitjo in bivajočim. Človeka ne moremo razložiti z uveljavljeno metafizično razlago kot *animal rationale*, pač pa se bistvo človeka določa iz bistva resnice po biti sami, torej iz človekovega razmerja do biti (Heidegger, 1995b, 184–186).

Razlikovanje, ki ga Heidegger vzpostavi med človekom in živaljo, se sicer sklada z esencialističnim motrenjem edinstvenosti človeka v vesolju – »ljudje razumejo bit, medtem ko živali ostajajo ujete na ravni 'bitij'« (Grondin, 2007, 32) –, vendar je v njegovi filozofski antropologiji mogoče najti element, ki povezuje vsa bitja. Samoohranitev, ki jo Heidegger preoblikuje v tesnobo ob spoznanju nujnosti smrtnosti, je pravi metafizični absolut, ki velja za vse živo, torej za vse tisto, kar se bori za preživetje, za vse tisto, kar izkazuje voljo do biti ali strastno slo oziroma lakomnost do življenja; »in če obstaja volja, obstaja tudi življenje oziroma svet ... in dokler nas navdaja volja

do življenja, nam ni treba skrbeti za svoj obstoj, in sicer tudi vpricho smrti ne« (Schopenhauer, 2008, 293).

Grušovnik (2020, 81) v potencialu nesmrtnosti sicer razbira očitno motivacijo za vzpostavitev temeljnega razlikovanja med človekom in živaljo, a se schopenhauerjevska volja do življenja primarno vendarle odraža v samoohranitvenem gonu. Čeprav to voljo človek deli z živalmi in drugimi bitji, ostaja jasno, da se Heidegger prepušča tako ontološkemu esencijalizmu kakor tudi dualizmu med človekom in živaljo – zlasti v tezi, ki živalim odreka moč samorefleksije, kar lahko s parafrazo Nietzschejevega aforizma enostavno prevedemo v nedoločenost človekovega značaja oziroma prikažemo s »poenostavljenim razlikovanjem, ki človeka prepriča v to, da se je izvil vplivu gonov«, hkrati pa »pomeni, da so ljudje sposobni določati red stvari v svojem svetu in delovati naproti svobodno izbranim ciljem« (Grondin, 2007, 32). To razlikovanje živali mehanicistično zreducira na bitja brez razuma, brez zmožnosti kognicije, zavedanja (samih sebe), percepcije, sklepanja, predvidevanja, razsodnosti, gotovo tudi brez domišljije, morebiti tudi brez sposobnosti empatije, brez aspiracij ter intencionalnih hotenj. Če se živali ne morejo iztrgati determinizmu, se človek zaradi svojih sposobnosti motrenja lahko. Človek je namreč »tisti, ki lahko reče: Ne, je asket življenja, večni protestant zoper vso golo resničnost« (Scheler, 1998, 49). Človek poseduje svobodno voljo.

Nietzsche, srdit kritik nazora, da je človek »središče bivanja« (Nietzsche, 2004a, 18), ter krščanske tradicije razlikovanja med ljudmi in živalmi, ki obsoja in moralistično kroti človekovo domnevno živalsko plat, je prav slednjo poudarjal kot človekovo najpomembnejšo lastnost. Ta je namreč bliže svobodi, ki jo teptajo morala, vrednote in svetohlinska samocenzura. Morala – utemeljena v privilegiranju refleksije nad senzibilnostjo in preudarnosti nad instinktom – je odraz hierarhičnega razlikovanja med človekom in živaljo, medtem ko je »Nietzschejeva moralna filozofija temeljno usmerjena proti opoziciji med 'človekom' in 'živaljo' ter proti vsem ostalim metafizičnim opozicijam, ki tej služijo in jo ohranjajo« (Singer, 2011, 20). V tej luči lahko razumemo tudi kritiko kartezijskega dualizma, kjer Nietzsche odločno zavrača človekovo potlačitev telesnosti, torej njegove domnevno živalske plati, saj naj bi bili »jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!« (Nietzsche, 1984, 38).

Heidegger v svoji filozofski antropologiji veliko dolguje Nietzscheju, pa vendar ga kritizira, ko gre za dojemanje živali ter razlikovanje med živaljo in človekom (Heidegger, 1995a, 91), s čimer ostaja zvest antropocentrični metafiziki subjektivitete. Čeprav je bil Heideggerjev cilj slednjo dekonstruirati, vprašanje sveta in živali pa zastaviti na nov način, njegova perspektiva motrenja živali kljub vsemu ostaja globoko kartezijanska. Ne glede na metafizični obrat in prvi korak naproti premisleku ontološke superiornosti človeka Heidegger vztraja pri trditvi, da se ljudje po svojem bistvu od živali razlikujejo po tem, kar jim v svetu pripada: ljudje razumejo bit, imajo privilegiran

dostop do biti, medtem ko živali ostajajo ujete na ravni bivajočega. Živali so oropane sveta, revne v svetu, človek pa svet dejavno oblikuje, s čimer gotovo oblikuje tudi postulate metafizičnega mišljenja in iz tega izhajajoče ontološke hierarhije.

Ta Heideggerjev »pogled od zgoraj« (Grondin, 2007, 33) tudi Derrida opredeljuje kot posedujoč kartezijanske, antropocentrične značilnosti. »Sem' tako kot pri Descartesu tudi po Heideggerju prvenstveno ne pomeni 'živim' ali 'diham'« (Derrida, 2008, 111). Vendar prepad med živalmi in ljudmi po Derridaju ni tako nepremostljiv, kot sugerira prevladujoči filozofski diskurz. Navsezadnje že Nietzsche »ni le govoril o živalih, temveč jim je pustil do besede« (Derrida, 2008, 119; Grondin, 2007, 35).

4 Diferencialna ontologija in ontološka celota

Derrida je eden redkih filozofov, ki se je izčrpno ukvarjal z »vprašanjem živali«, to besedno zvezo pa skoval kot kritiko edninske rabe samostalnika. Izogibal se je edninski obliki, saj govoriti o živalih v ednini pomeni, da že na samem začetku uberemo napačno pot. Vztraja, da je glavna omejitev metafizične tradicije v tem, da se dosledno trudi zmanjšati ali celo zabrisati razlike med različnimi oblikami živalskega življenja. Ni torej dovolj, da napademo zgolj svoje moralno stališče do živali, temveč moramo radikalno podvomiti tudi v metafizične temelje tega odnosa (Calarco, 2008).

Izraz »žival« se je v interpretaciji Calarca (2008, 10) uveljavil, ker ljudi razmejuje od množice živih vrst, s katerimi človeku ni v interesu pravično ravnati. Pojem »žival« v ednini sugerira, da med živalmi ni razlik in da so tako ontološko kot normativno strogo ločene od ljudi. Vendar živih vrst ne moremo zreducirati na en sam – naj bo preprost ali kompleksen – skupek skupnih značilnosti. Esencialistični diskurz o »živali« poskuša homogenost ustvariti tam, kjer je mogoče najti le heterogenost. Ta redukcijo živalskih vrst odpravi na skupni imenovalc in temu pripeto kategorijo »žival«, s čimer se ponudi možnost za oblikovanje širše kategorije bitij oziroma množice, ki vsebuje tudi ljudi, ti pa z živalmi tvorijo ontološko celoto. S področja univerzalnega so živali izključene zgolj zaradi človeških predsodkov, kategorizacij ter normativnih in moralnih sodb, kar pa v tradicionalni esencialistični ontologiji človeka dela človeka. A kot priča Nietzsche (2004b, 200, a333), je »neka žival, ki je lahko govorila, rekla: 'Človečnost je predsodek, za katerim vsaj me živali ne trpimo.'«

Živali so bile v Aristotelovi filozofiji vključene v območje univerzalnega (Timofeeva, 2018, 9–10); še v srednjem veku so živalim sodili po enakih načelih in pravu kot ljudem (Ferry, 1999). Živali so tako formalno, zakonsko uživale (skoraj) enak status kot ljudje (Timofeeva, 2018, 37). Šele v času humanizma se je pojavil argument, da živalim ne moremo soditi, ker ne posedujejo moči razuma, estetske percepcije in moči sodbe, vsekakor tudi ne morale. Ta prepričanja so paradoksalno postala podlaga za obravnavanje živali kot predmetov, reči v svetu, s katerimi lahko prosto in mehanicistično

upravlja človek. Prav ta temeljna prepričanja o esencialno drugačnih parametrih (domnevno neobstoječe) živalske zavesti opravičujejo nasilje in izkoriščanje, ki ga nad živalskimi bitji izvajamo ljudje.

Kako na ontološki ravni dojemamo živali, se torej neposredno odraža tudi v našem vsakdanjem odnosu do njih, saj antropocentrična ontološka pozicija zagotavlja trdne metafizične temelje normativnim in moralnim sodbam o živalih. Žival je *locus* tako konceptualnega kot dejanskega nasilja, spolne podreditve, v primeru klavnic bi lahko govorili tudi o genocidu (Derrida, 2008, 26). »Kakorkoli to interpretiramo, kakršnekoli praktične, tehnične, znanstvene, pravne, etične ali politične posledice odkrijemo, nihče danes ne more več zanikati tega dogajanja – teh nezaslišanih razsežnosti podreditve živali. To podreditve, katere zgodovino skušamo interpretirati, bi lahko imenovali nasilje v moralno najbolj nevtralnem pomenu tega pojma« (Derrida, 2008, 25).

Vprašanje nasilja in sočutja do živali pa je dilema, za katero Calarco (2008, 6) trdi, da je ni mogoče v celoti rešiti znotraj filozofije in znanosti; ne samo zato, ker sta obe tradiciji omejeni s svojim antropocentričnim izvorom, temveč tudi zato, ker sta nezmožni doseči revolucijo v jeziku in misli, ki bi bila potrebna, da bi se lahko s to dilemo uspešno spoprijeli. Navsezadnje je jezik filozofije in znanosti sam konstitutiven za antropocentrični diskurz, ki se z uporabo afirmira, reproducira in trajno ohranja. Možnost preobrazbe tega jezika lahko ponudi le dekonstrukcija diskurzivnih praks, ki so se – kakor sva prikazala – v svojem več kot dvatisočletnem obstoju dodobra zakoreninile prav v metafizičnih predpostavkah zahodne filozofije in njeni bistveno esencialistični ontologiji.

Zato je bila Derridajeva kritika zahodne metafizike usmerjena prav v tradicionalne vzorce, ki bit kategorizirajo skladno z binarnimi opozicijami, kot so forma/materija, telo/duša, subjekt/objekt, razum/poželenje, kultura/narava. Problem ontološke taksonomije (Gorman, 2015) je v tem, da je v binarni opoziciji en pojem vedno a priori superioren drugemu, kar vodi do vzpostavitve hierarhije, ki ne odraža dejanskega stanja v naravi. V skladu s hierarhično ureditvijo biti, ki je osnovana z vero v onstranstvo in v antropomorfne boga, so bitnosti pojmovane kot nespremenljive in statične, saj posnemajo metafizične resnice. Namesto da bi dva protipola obravnavali kot inherentno soodvisna, ju interpretiramo kot individualni in medsebojno izključujoči se bitnosti. Na tak način tudi dihotomija človek – žival daje prednost »človeku« in »inherentno človeški« lastnosti na račun »živalske«, kar ustreza antropocentričnim matrikam tako grške in krščanske kakor tudi racionalistične in moderne filozofske teorije, ki prisegajo na esencialistično ontologijo.

Pojmovanje nečloveških živali kot homogene kategorije z nespremenljivo identiteto je imelo za posledico, da so filozofi o živalih večinoma razmišljali in pisali v ednini, torej o živali in ne o živalih. Zdi se, kot da se ne bi zavedali, da obstaja velikanško število različnih vrst živali (Derrida, 2008, govori o »tipih« živali) ter da so lahko

razlike med njimi izjemno velike in pestre. Prav tako so, kot pravi Derrida, velike razlike med ljudmi (Calarco, 2008, 3. pogl.). Derrida filozofski tradiciji očita, da je v celoti in namerno pozabila na živali, skupaj z njimi pa tudi na človekovo živalskost, »ki nam križa pot, a jo filozofija vztrajno prikriva ter izključuje iz nečesa, kar naj bi bilo lastno le človeškemu bitjem« (Grondin, 2007, 34). V tem Derrida skorajda povsem sledi zgoraj omenjenim Nietzschejevim stališčem o animalnosti (človeka). Derrida skratka zavrača lagodno prepričanje filozofske tradicije, da ljudje nismo žival(i), čeprav tudi sam ohranja neproduktivno distinkcijo med človeškim in živalskim.

Rekonceptualizacijo človeka narekuje potreba, da prenehamo razmišljati proti živalim in začnemo razmišljati z njimi (Lestel idr., 2014, 190). Distancirati se moramo od tradicionalne metafizične perspektive in privzeti relacijsko, po kateri ne obstaja bit ali partikularne *tubiti*, temveč obstajajo zgolj »sobitnosti«. Ljudje in druge živalske vrste so si medsebojno različni, a so »kot prsti iste roke« neločljivo povezani. Na tej točki lahko v eksistencialistični maniri – »eksistenca predhodi esenci« – trdno oporo in metodološki zasuk ponudi diferencialna ontologija, ki identiteto ali bistvo entitete naslavlja skozi temeljni in konstitutivni pojem razlike. Razlika kot relacija nastopa kot metafizična substanca, ki šele sekundarno proizvede identiteto. Za razliko od esencialistične ontologije je v perspektivi diferencialne ontologije razlika tista, ki nosi metafizično breme identifikacije različnih si bitnosti v relaciji.

Deleuze si je vse od svojih zgodnjih tekstov (Deleuze, 2004, 15–19), v katerih obravnava idejo, da ne obstaja esencialistično pojmovana »ontologija bistva«, temveč le »ontologija smisla«, prizadeval za ontologijo čiste razlike, torej takšne, ki se ne ravna več skladno s pojmom negacije, temveč misli razliko kot čisto relacijo. Kako drugače motriti stvar kot skozi esencialistično poglobljanje v jedro stvari? Pa je stvari na ta način sploh mogoče priti do dna? V vsakem pojmu namreč tiči še bolj temeljni, jedrni pojem, zato filozofiji ne preostane drugega, kot da se odpove površnemu esencializmu in se osredotoči na razliko – razliko, lastno sami biti.

Konstitutivni pomen razlike je primarno v tem, da je bistvena spojina vsakega mnoštva, obenem pa ključni dejavnik in nepogrešljiv element identitete ali objektivne subjektivitete subjekta. Zakaj drugi ni jaz? Nanašajoč se na kvalitete drugega lahko vzpostavim sebe. Drugi je jamstvo moje lastne eksistence, s čimer posega v temelje ontološke konstelacije in metafizične identifikacije subjekta. Svet je poln teh razlik, partikularnosti, ločnic in kvalitet, ki se medsebojno dopolnjujejo, a ne prekrivajo. Še več, svet je poln *tubiti*, od katerih vsaka vzpostavlja svoj svet, pa čeprav je to obenem isti svet vseh ostalih *tubiti*. Heideggerjevsko rečeno se ta *tu*, ta *locus*, namreč nanaša prav na ta, en svet, ki je vseobsegajoča bit.

Deleuzov lokalni kriterij ali kriterij mesta v strukturi (Deleuze, 1995, 44–47) pravi, da elementi strukture – torej »prsti iste roke« – nimajo ne zunanjega označevanja ne notranjega pomena. Nič drugega nimajo kot le smisel, in sicer »smisel, ki je nujno in

edino le smisel 'položaja'« (45). Ne gre niti za kraj v realni razsežnosti niti za mesto v imaginarni razsežnosti, temveč za kraje in mesta v zares strukturnem, namreč topološkem prostoru. Strukturen je prav sam prostor, ki pa je nerazsežen in predobsežen prostor, z eno besedo, čisti *spatium*. Mesta v čisto strukturnem prostoru so prvotna glede na reči in realna bitja, ki jih zasedajo; prvotna tudi glede na razmerja z imaginarnimi vlogami in dogodki, ki se nujno pojavijo, ko so ta mesta zasedena.

Deleuze se tako opira na strukturalistično šolo, ko pravi, da smisel kot tak izhaja iz kombinacije elementov, ki sami po sebi nimajo pomena, in se potemtakem vzpostavlja iz položaja oziroma *locus* v spletu interakcij in razmerij, ki bi ga lahko s sklicem na teorijo »akterja-mreže« (Latour, 2005) opisali kot »*assemblage*«. Pri tem gre za to, da so lahko dejavniki v omrežju, ki vzpostavlja vsakokratni »dejanski svet« – in tu gotovo govorimo o svet-porajajoči ontologiji –, tudi nečloveške bitnosti, vključno s tistimi, ki jih vsaj morfološko in biološko tradicionalno kategoriziramo kot živali. Diferencialna ontologija tako skozi fenomenološko (zmeraj-prvoosebno) in konstruktivistično (svet-oblikujočo) zrenje vzpostavlja notranje heterogeno, nehierarhično ontološko celoto.

5 Sklep

V pričujočem članku sva pretresla temelje prevladujoče težnje filozofije po izključitvi živali iz ontologije ter podvomila v predpostavke o domnevni drugačnosti in superiornosti ljudi. Ontološki status živali sva preučevala od začetkov zahodne filozofije do pomembnih premikov v miselnosti na tem področju v 20. stoletju, začenši s Heideggerjevim metafizičnim obratom od biti-pri-zavesti do uprostorjene tubiti. Heideggerjevo dognanje razlike med bitjo in bivajočim je sicer ponudilo priložnost za dekonstrukcijo antropocentrične metafizike, ki pa je Heidegger ni izkoristil in je človeka preprosto ponovno postavil nad živali z argumentom, da človek poseduje pojem biti, s čimer prevzema odgovornost za konstrukcijo sveta.

Posebno pozornost sva posvetila Derridaju, ki se je izčrpno ukvarjal z vprašanjem živali in s svojim drugačnim diskurzom v razpravo vnesel nove možnosti alternativnega mišljenja ontologije živali. Ključen je njegov poudarek, da je temeljni problem ontološke tradicije v težnji po zmanjšanju razlike med različnimi živalskimi vrstami, zaradi česar so filozofi o živalih večinoma govorili v ednini.

Živali so bile pred radikalizacijo metafizike subjektivitete pod Descartesovim vplivom sicer še v območju univerzalnega, nikoli pa se ni med živimi bitji vzpostavila ustrežna metafizika kontinuitete, ki bi odražala dejstvo, da *sem* prvenstveno pomeni *živim*, kar se neposredno odraža tudi v vsakdanjem odnosu do živali. Zato se tematike živali lotevava z ontološkega vidika ter rešitve išče v rekonceptualizaciji ontološke strukture in ne zgolj skozi prizmo etike.

Nujnost rekonceptualizacije se jasno kaže v času, ko so vse bolj očitne posledice človekovega strogega razmejevanja med družbo in naravo. Enega izmed možnih pristopov k problemu odkrivava v Deleuzovi diferencialni ontologiji, ki v nasprotju z esencialistično vzpostavlja heterogeno in nehierarhično ontološko celoto. V skladu s to miselno zasnovno je svet sistem, ljudje in druge živali pa elementi znotraj tega sistema, ki nimajo inherentne vrednosti, temveč relacijsko. Ostra metafizična ločnica med ljudmi in drugimi živimi bitji je ne le nesmiselna, temveč tudi nemogoča, človek pa s svojo pokroviteljsko držo do (preostale) narave in s svojimi (nepremišljenimi) dejanji vpliva na ravnoesje celotne strukture.

Bibliografija

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana 2002.
- Calarco, M., *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008.
- Calarco, M., *On the Separation of Human and Animal*, 2015, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://stanfordpress.typepad.com/blog/2015/09/on-the-separation-of-human-and-animal.html>.
- Deleuze, G., Po čem prepoznamo strukturalizem?, v: *Sodobna literarna teorija* (ur. Pogačnik, A.), Ljubljana 1995, str. 41–64.
- Deleuze, G., *Desert Islands and Other Texts (1953–1974)*, Los Angeles 2004.
- Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*, New York 2008.
- Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 2004.
- Donaldson, S. idr., *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford 2013.
- Ferry, L., *Novi ekološki red. Drevo, žival, človek*, Ljubljana 1999.
- Garner, R., *The Political Theory of Animals Rights*, Manchester 2005.
- Gorman, C., *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*, Newcastle upon Tyne 2015.
- Granger, H., Aristotle's Natural Kinds, *Philosophy* 64/248, 1989, str. 245–247.
- Grondin, J., Derrida and the Question of the Animal, *Cités* 30/2, 2007, str. 31–39.
- Grušovnik, T., *Etika živali: o čezvrstni gostoljubnosti*, Koper 2016.
- Grušovnik, T., Nelagodna bližina: smrtnost živali in človeka, v: *Pojmovanja živalskih smrti: antropocentrizem in (ne)možne subjektivitete* (ur. Vičar, B.), Koper 2020, str. 73–87.
- Harrison, P., Descartes on Animals, *The Philosophical Quarterly* 42/167, 1992, str. 219–227.
- Heidegger, M., *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1995a.
- Heidegger, M., *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995b.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt 2004.
- Heidegger, M., *Bit in čas*, Ljubljana 2005.
- Hey, J. idr., Regarding the Confusion between the Population Concept and Mayr's »Population Thinking«, *The Quarterly Review of Biology* 86/4, 2011, str. 253–264.
- Latour, B., *Reassembling the Social*, Oxford 2005.
- Lestel, D. idr., The Animal Outside the Text, *Angelaki* 19/3, 2014, str. 187–196.
- Malebranche, N., *Oeuvres complètes*, Pariz 1958–1970.
- Nietzsche, F., *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1984.
- Nietzsche, F., *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot*, Ljubljana 2004a.
- Nietzsche, F., *Jutranja zarja*, Ljubljana 2004b.

- Parmenid, *Fragments*, Maribor 1995.
- Passmore, J., The Treatment of Animals, *Journal of the History of Ideas* 36/2, 1975, str. 195–218.
- Phelps, N., *The Longest Struggle: Animal Advocacy from Pythagoras to PETA*, New York 2007.
- Reszity, A., *Animals and Philosophy: from Anaximander and Aristotle to Heidegger and Derrida*, 2012, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://reszita.wordpress.com/2012/09/07/animals-and-philosophy-from-anaximander-and-aristotle-to-heidegger-and-derrida/>.
- Rollin, B., The metaphysics of anthropocentrism: A review of Paul Ehrenfeld's »The Arrogance of Humanism« and Mary Midgley's »Beast and Man«, *International Journal for the Study of Animal Problems* 2/2, 1981, str. 75–80.
- Salkever, S., Animal Minds and Human Morals, *Bryn Mawr Classical Review* 10/2, 1994, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://bmcr.brynmawr.edu/1994/1994.10.02>.
- Scheler, M., *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998.
- Schopenhauer, A., *Svet kot volja in predstava*, Ljubljana 2008.
- Singer, J., All Too Human: »Animal Wisdom« in Nietzsche's Account of the Good Life, *Between the Species* 14/1, 2011, str. 18–39.
- Steiner, G., *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2010.
- Thronton, A., *This is how many animals we eat each year*, 2019, poskus dostopa 20. 10. 2020. <https://www.weforum.org/agenda/2019/02/chart-of-the-day-this-is-how-many-animals-we-eat-each-year/>.
- Timofeeva, O., *The History of Animals: A Philosophy*, London 2018.
- Wey, L., *Logos und ousia: Sein und Sprache bei Aristoteles*, Berlin 2014.

Tadej Pirc in Medina Baskar Weber

Ontološki status živali: dekonstrukcija antropocentrične metafizike

Ključne besede: ontologija živali, antropocentrična metafizika, esencialistična ontologija, metafizični obrat, diferencialna ontologija

V članku pretresava temelje prevladujoče težnje filozofije po izključitvi živali iz ontologije ter podvomiva v predpostavke o domnevni drugačnosti in superiornosti ljudi. Ontološki status živali preučiva od začetkov zahodne filozofije do pomembnih premikov v miselnosti na tem področju v 20. stoletju, začenši s Heideggerjevim metafizičnim obratom od biti-pri-zavesti do uprstorjene tubiti. Posebno pozornost posvetiva Derridaju, ki se je izčrpno ukvarjal z vprašanjem živali in s svojim drugačnim diskurzom v razpravo vnesel nove možnosti alternativnega mišljenja ontologije živali. Tematike živali se lotevava z ontološkega vidika ter rešitve iščeva v rekonceptualizaciji ontološke strukture in ne zgolj skozi prizmo etike. Enega izmed možnih pristopov k problemu odkrivava v Deleuzovi diferencialni ontologiji, ki v nasprotju z esencialistično vzpostavlja heterogeno in nehierarhično ontološko celoto.

Tadej Pirc and Medina Baskar Weber

The Ontological Status of Animals: A Deconstruction of Anthropocentric Metaphysics

Keywords: ontology of animals, anthropocentric metaphysics, essentialist ontology, metaphysical turn, differential ontology

In this article, we discuss the prevailing tendency of philosophy to exclude animals from ontology, and question the assumed difference and superiority of human beings. We study the ontological status of animals from the beginnings of Western philosophy and important shifts in mindset in this field in the 20th century, starting with Heidegger's metaphysical turn from being-conscious to the spatialized *Dasein*. We devote special attention to Derrida, who dealt thoroughly with the question of animals and using his novel discourse introduced alternative possibilities of thinking about the ontology of animals. We approach the topic of animals from an ontological point of view, looking for solutions in the reconceptualization of the ontological structure, and not merely through the prism of ethics. We discover one possible approach to the problem in Deleuze's differential ontology, which, contrary to the essentialist ontology, establishes a heterogeneous and non-hierarchical ontological whole.

O avtorici in avtorju

Medina Baskar Weber je študentka filozofije in sinologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njeni raziskovalni interesi segajo tudi na področja filmskih študij ter sodobnih kulturnih in političnih procesov v Aziji in Afriki. Kontakt: medinabw@gmail.com

Tadej Pirc (1988) je študiral filozofijo na univerzah v Ljubljani, Burgundiji, Sarajevu in Tübingenu. Leta 2015 je doktoriral na Univerzi v Ljubljani. Ta ga je leta 2017 izvolila v naziv docenta za filozofijo. V preteklosti se je znanstvenoraziskovalno izpopolnjeval na Univerzi v Gradcu in na Slovaški akademiji znanosti, medtem ko zadnja tri leta sodeluje z Univerzo v Leipzigu. Primarno se ukvarja z metafizičnimi vprašanji odnosa med biološkim, psihološkim in političnim ter si prizadeva za celostno motrenje biti kot temeljnega raziskovalnega pojma znanosti. Vse bolj ga zanimajo koncepti razvoja, napredka in mišljenja prihodnosti, svoje raziskovalne interese pa dopolnjuje tudi z dejavnostjo na področju afriških študij. Kontakt: tadej.pirc@uni-leipzig.de

About the authors

Medina Baskar Weber is studying Philosophy and Sinology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research interests also include Film Studies and contemporary cultural and political processes in Asia and Africa. Contact: medinabw@gmail.com

Tadej Pirc (1988) has studied Philosophy in Ljubljana, Burgundy, Sarajevo, and Tübingen. In 2015, he obtained his PhD from the University of Ljubljana, where he was also granted Assistant Professorship of Philosophy in 2017. He has been a researcher at the University of Graz and the Slovak Academy of Sciences, and is currently affiliated with the University of Leipzig. His work primarily deals with the metaphysical issues of the relationships among the biological, psychological, and political. He is also striving towards a comprehensive contemplation of being as the fundamental research notion of science. Additional areas of interest include concepts of development, progress, and thinking of the future, and African Studies. Contact: tadej.pirc@uni-leipzig.de