
NEPRIPOZNANJE TRPLJENJA ŽIVALI: EKZISTENCIALNI RAZLOGI

Tomaz Grušovnik

Uvod

Pričujočo razpravo pričenjamo z razmišljanjem Michaela Murrayja in Glenna Rossa, dveh britanskih teologov analitične tradicije, ki sta z odlomkom, navedenim v nadaljevanju, iz članka »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering« očitno pripravljala teren za Murrayjevo kontroverzno monografijo *Nature Red in Tooth and Claw*, natančneje za njeno drugo poglavje, ki predstavlja sodoben razmislek o starodavnem problemu *teodiceje*, vprašanju koeksistence božje dobrote in zla na svetu:

Med temi predlaganimi strategijami, ki se specifično ukvarjajo s trpljenjem živali in njihovo bolečino, nekatere temeljijo na Descartesovem »standardnem nazoru«, ki vsebuje to, kar John Cottingham imenuje »monstruozna teza«, namreč »da so živali popolnoma brez občutkov«. V skladu s tem Descartesovim standardnim nazorom so živali zgolj avtomati in posledično posedujejo zgolj tiste lastnosti, ki jih najdemo v preostanku mehanistične narave. Nečloveškim bitjem s tem niso odrečeni le misel, razum ali zavest, temveč tudi to, da imajo občutja kakršne koli vrste. V skladu s tem nazorom živali ne čutijo bolečine, ker sploh nimajo nikakršnega izkustva. V bistvu niso nič drugega kot premikajoči se stroji. Cvilež in tulež živali ni nič bolj izraz bolečine kot škripanje in klopotanje stroja, ki ga je treba naoljiti. V skladu s tem nazorom teistu ni treba pojasnjevati nobenega zla, saj je trpljenje živali zgolj navidezno.

Kljub svojim očitnim prednostim pri pojasnjevanju navideznega zla vzbuja »monstruozna teza«, po kateri so živali popolnoma brez občutij, močne negativne reakcije, od nejevere do moralne zgroženosti. Ne glede na to bova trdila, da lahko formuliramo različne ubranljive neo-kartezijanske pojasnitve in jih uporabimo pri soočanju s problemom zla, ki ga povzroča navidezno trpljenje živali.¹

¹ M. Murray in G. Ross, »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering«, *Faith and Philosophy* 23, 2, april 2006, str. 170.

Naj takoj povemo, da se v pričujoči razpravi povsem strinjamo z Johnom Cottinghamom in njegovim poimenovanjem te teze in da delimo simpatije s tistimi, ki izražajo nejevero in moralno zgroženost nad takšnim razmišljanjem. Seveda pa se pretresa tovrstnega zanikanja trpljenja živali ne smemo lotiti s preprostim *argumentum ad hominem*, temveč s hladnim premislekom dejstev, povezanih s to vročo temo: vprašanjem (ne)navideznosti trpljenja živali, povezanim tudi s praksami sodobnega načina življenja.

Naš premislek najprej začenjamo s poglavjem, ki skuša argumentirati, zakaj smo upravičeni trditi, da gre v primerih, kot je zgornji, zares za zanikanje. To pomeni, da bomo po drugi strani skušali pokazati, zakaj smo upravičeni trditi, da je trpljenje živali povsem realno in prav nič »navidezno«. Za razliko od drugih tekstov, ki se vprašanja trpljenja živali lotevajo bodisi s pomočjo etoloških raziskav in kognitivne znanosti bodisi s pomočjo nevroloških dognanj ali evolucijske biologije ter posledično skušajo ubrati strategijo argumentacije, ki zagovarja realnost občutkov živali na podlagi njihove analogije s človeškim izkustvom, bomo mi ubrali drugo taktiko, saj bomo skušali izpostaviti simptome tovrstnega zanikanja, na podlagi katerih bomo sklepali na realnost tega trpljenja. Menimo, da je ta strategija boljša, saj je imuna na neo-kartezijanske protiargumente, ki v vsako tovrstno primerjavo trmasto vnašajo dobršno mero skepticizma, povezanega z očitkom antropomorfizacije in pripisovanja intencionalnih (ali kakšnih drugih kognitivnih) stanj živalim.

Če pa je trpljenje živali povsem realno in nič kaj navidezno, je treba pojasniti, zakaj misleci, kot so Rene Descartes, Michael Murray in Ross Glenn, vendarle mislijo, da morda cviljenje in klopotaње slabo naoljenega stroja. Konec koncev gre za ljudi – sploh v primeru Descartesa, ki predstavljajo našo, zahodno intelektualno smetano. Pokazali bomo, da gre v teh primerih za strah pred razkritjem kontingence človekovega bivanja, njegove končnosti in smrtnosti, pred katerim filozofski um vse prerad zbeži v antropocentrični in specistični² elitizem. Z drugimi besedami: nekateri lju-

² »Specizem (angl. speciecism) – skovanka Richarda Ryderja, 1973, pomeni diskriminacijo, ki enako kakor ostale diskriminacije (seksizem, rasizem) spregleduje in podcenjuje podobnosti med diskriminirancem in diskriminiranim. Vrsta živali je za človeka manj vredna, kar se odraža v spektru družbenih praks, kjer so živali sredstva za doseganje ciljev človeka (živali za medicin-

dje živalim enostavno morajo odreči »dušo«, saj v tem vidijo edini način, kako povzdigniti in posledično odrešiti svojega duha. Gre za zanimivo potezo človekovega duha, ki – kakor je opozoril že Plinij starejši, avtor monumentalnega *Naravoslovja* – za tolažbo pred strahom smrtnega krča sebi prihrani to, kar drugim živim bitjem odreče:

Toda človekova ničevost se razširja celo v bodočnost in si v trenutku smrti laska z življenjem po tem. Kajti nekateri pripisujejo nesmrtnost duši; spet drugi si umislijo transfiguracijo; nekateri zopet podelijo smisel tistim, ki prebivajo v spodnjih regijah; in častijo manes, s čemer naredijo boga iz tega, ki je prenehal biti človek: kot da bi način človekovega dihanja bil kaj drugačen od ostalih živih bitij; ali kot da na tem svetu ne bi mogli najti številnih drugih stvari, ki živijo mnogo dlje od človeka; in vendar jim noben človek ne prerokuje podobne nesmrtnosti.³

Trpljenje živali

Kot rečeno, se študije, ki skušajo »dokazati« trpljenje živali, običajno sklicujejo na: a) etologijo ali primerjalno psihologijo⁴ oziroma kognitivno znanost; b) nevrologijo in anatomijo; c) evolucijsko biologijo. Preden si bomo na kratko ogledali argumente iz teh ved, dodajmo, da v stroki obstaja določeno (sicer ne popolno) strinjanje glede nujnosti razlikovanja med »bolečino« in »trpljenjem«, saj po mnenju številnih avtorjev bolečina nujno še ne pomeni trpljenja. Kar je namreč *conditio sine qua non* trplje-

ske poskuse, živali za prehrano, živali za cirkuse, živali za krzno itn.).« S. Štuva, »Dialog antropologije z etiko živali (vloga živali znotraj antropologije)«, *Annales ser. hist. sociol.* 23, 1, 2013, str. 141, op. 12.

³ Pliny (the Elder), *Natural History*, zv. 2, prev. P. Holland (London: Barclay 1847), str. 248–249. Gre za odlomek iz sedme knjige *Naravoslovja*, ki je posvečena razpravljanju o človeku; ker ta knjiga še ni prevedena v slovenski jezik, se je avtor pričujočega prispevka lotil prevoda iz angleščine ob upoštevanju izvirnika. V izvirniku se odlomek sicer glasi takole:

Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat et in mortis quoque tempora ipsa sibi vitam mentitur, alias immortalitatem animae, alias transfigurationem, alias sensum inferis dando et manes colendo deumque faciendo qui iam etiam homo esse desierit, ceu vero ullo modo spirandi ratio ceteris animalibus distet aut non diuturniora in vita multa reperiantur, quibus nemo similem divinat immortalitatem.

⁴ Na področju preučevanja vedénja živali vlada določena disciplinarna zmeda: nekateri govorijo o »etologiji« (ki ima, mimogrede, isti etimološki izvor kot »etika«, torej gr. ἠθικός), drugi o »primerjalni psihologiji«, spet tretji o »vedénju živali« (ang. *animal behaviour*). Situacija je še bolj zapletena, če pomislimo, da dovršen del »človeške psihologije« temelji na študijah, opravljenih na živalih (kar še posebej velja za behaviorizem).

nja, je vsaj določena mera, celo *kvaliteta zavesti o bolečini*: »Nerefleksivna zavest in trpljenje ne gresta skupaj. Trpljenje in bolečina, ki je zaznana kot neprijetna, sta emocionalno izkušnja, refleksija pa je predpogoj take izkušnje.«⁵

Med najbolj slavnimi primeri obstoja refleksivne zavesti pri živalih (poleg znamenitih šimpanzov, kitovcev in gorile Koko, ki so se sposobni zaznati v ogledalu in naj bi posledično premogli »samozavedanje«), ki jo odkriva kognitivna znanost in v našem zadnjem primeru tudi nevrologija, so trije eksperimenti:

1. poizkus z makaki (*Macaca mulatta*) Roberta Hamptona, ki naj bi dokazoval metakognitivne zmožnosti teh opic, in sicer njihovo sposobnost refleksije spomina (torej tega, da *vedo*, da se spomnijo, in obratno, da *vedo* tudi, kdaj so pozabile);⁶
2. poizkus z isto vrsto opic J. Davida Smitha in sodelavcev, ki naj bi dokazoval, da imajo določene vrste živali zmožnost oceniti svojo presojo kot »negotovo«, kar posledično zopet dokazuje metakognicijo;⁷

⁵ B. Bermond, »A Neuropsychological and Evolutionary Approach to Animal Consciousness and Animal Suffering«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge 2008), str. 109.

Dodajmo, da pod pojmom »nerefleksivna zavest« avtorji razumejo »zavest brez preteklosti in prihodnosti, ki k izkustvu ne doda nobene refleksije« (*N. d.*, str. 100). Seveda se vsi strokovnjaki ne strinjajo z idejo, da kognitivno »višje« razvite živali trpijo bolj od »manj« razvitih: »Zato trdimo, da ima razvrščanje primerov 'kognitivne kompleksnosti' – sposobnosti procesiranja informacij, ki jih morda ne moremo enostavno pojasniti s pomočjo 'preprostejših' (npr. asociativnih) oblik učenja – omejeno vrednost pri identifikaciji obstoja zavesti o občutkih.« M. Mendl in E. S. Paul, »Consciousness, Emotion and Animal Welfare: Insights from Cognitive Science«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge, 2008), str. 73.

⁶ Bistvo tega eksperimenta je sledeče: živalim (šlo je za dve opici) je bila najprej pokazana podoba na zaslonu, ki je potem izginila. Čez nekaj časa sta živali imeli na voljo izbiro, da s testom bodisi nadaljujeta bodisi ga prekineta. Če sta nadaljevali, sta morali med štirimi različnimi podobami izbrati pravo (tj. identično tisti, ki je bila pokazana na začetku), kar je prineslo nagrado, ki sta jo imeli najraje: arašid. Če sta se zmotili, nista dobili ničesar. Če pa sta test zavrnili, sta dobili t. i. »briket za primata«, tj. nagrado, ki pa je nista imeli tako radi kot arašid. Iz rezultatov je jasno razvidno, da sta opici uspešno ocenili svojo možnost pomnjenja in takrat, ko sta precenili, da je njun uspeh negotov, izbrali zavrnitev testa. Gl. R. R. Hampton, »Rhesus Monkeys Know When They Remember«, *PNAS* 98, 9, april 2001, str. 5359–5360; M. Mendl in E. S. Paul, *n. d.*, str. 74. Dodajmo, da golobi na tem testu niso bili uspešni.

⁷ V sklopu teh eksperimentov sta opici (znova je šlo za dve živali) morali ocenjevati gostoto kvadratov (velikih 100 x 200 pik), prikazanih na zaslonu. Izbrati sta morali bodisi »visoko gostoto« (2.950 pik in več) bodisi »nizko gostoto« (2.949 pik in manj) ali pa – v primeru negotovosti – poizkus odložiti. Kvadrati, prikazani v posameznih poizkusih, so bili različnih gostot in včasih dlje od meje, včasih bližje. Kadar so bili prikazani kvadrati blizu meje, sta opici – enako

3. pojav »slepega vida« pri opicah.⁸

Seveda lahko ob omembi vseh teh primerov takoj dodamo, da njihove ugotovitve niso univerzalno sprejete⁹ in da v vsakem primeru veljajo le za zelo ozko skupino živali.

Glede na skupino živali, ki jih pokrivajo, je v primeru nevrofizioloških in anatomskih študij, ki se opirajo na prisotnost istih ali podobnih substanc, katerih funkcija je inhibicija bolečine in ki so prisotne tako pri ljudeh kot pri živalih, nekoliko drugače:

Centre za bolečino in ugodje, podobne tistim, ki jih najdemo pri ljudeh, so našli v možganih ptičev, sesalcev in rib; in živčni mehanizmi, odgovorni za bolečinsko vedenje, so neverjetno podobni pri vseh vretenčarjih. Anestetiki in analgetiki nadzorujejo to, za kar se zdi, da je bolečina, pri vseh vretenčarjih in nekaterih nevretenčarjih; in kar je morda še najbolj dramatično, biološki mehanizmi povratne zanke, ki nadzorujejo bolečino, so neverjetno podobni pri vseh vretenčarjih, vsebujejo pa serotonin, endorfine in enkefaline ter substanco P (endorfine so našli celo pri deževnikih). Že sam obstoj endogenih opiatov pri živalih je močen dokaz, da čutijo bolečino. Živali bi le stežka premogle nevrokemikalije in sisteme za inhibicijo bolečine, podobne našim, in le stežka bi izkazovale iste znake pojemanja bolečine, kot jih mi, če njihova izkušena bolečina ne bi bila nadzorovana s temi mehanizmi na enak način, kot je naša. V določenih eksperimentih šokiranja so bili travmatiziranim živalim dani veliki odmerki naloksona, ki je zaviral delovanje endogenih opiatov. V nadaljevanju eksperimenta je bilo pokazano, da živali, s katerimi tako ravnamo, umrejo zaradi nekontrolirane bolečine. Leta 1987 je bilo pokazano, da bradikininski antagonisti nadzorujejo bolečino tako pri ljudeh kot tudi pri živalih.¹⁰

kot ljudje – uspešno precenili, da je bolje odnehati in na nagrado nekoliko počakati kot pa ugibati in tvegati, da boš ostal brez nagrade. Gl. J. D. Smith et al., »The uncertain response in humans and animals«, *Cognition* 62, 1997, str. 83–84.

⁸ Pri »slepem vidu« gre za nezavedno procesiranje vizualnih informacij; bolniki s prizadetim možganskim centrom za vid v določenih primerih poročajo, da v vidnem polju ne vidijo ničesar, a vendarle uspejo zaznati npr. smer gibanja kakšnega predmeta v tem vidnem polju. Ideja je, da gre za okvaro dela možganov, ki je odgovoren za zavestno procesiranje vida; ker center možganov, ki nezavedno procesira vizualne informacije, ni prizadet, imajo lahko pacienti kljub vsemu nezaveden dostop do teh informacij. Poroča se, da pri opicah obstaja podoben pojav, zaradi česar lahko sklepamo, da opice – podobno kot ljudje – zavestno procesirajo vid. Prim. P. Stoerig in A. Cowey, »Blindsight in man and monkey«, *Brain* 120, 1997; M. Mendl in E. S. Paul, *n. d.*, str. 75.

⁹ Za kritiko slepega vida pri opicah glej npr. C. Mole in S. Dorrance Kelly, »On the Demonstration of Blindsight in Monkeys«, *Mind & Language* 21, 4, september 2006, str. 475–483.

¹⁰ B. E. Rollin (2008), »Animal Pain«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izd. (London: Routledge, 2008), str. 135.

Tudi evolucijska biologija nam postreže z argumenti glede realnosti trpljenja živali oziroma njihove sposobnosti zaznavanja bolečine. Pravkar navedeni Bernard Rollin v nadaljevanju svojega teksta takole predstavi osrednji evolucionistični argument za realnost živalske zavesti o bolečini:

Zanikanje zavesti o bolečini pri živalih pa ni nekompatibilno zgolj z neurofiziologijo, temveč tudi s tem, kar lahko ekstrapoliramo iz evolucijske teorije. Obstajajo razlogi za verjetje, da evolucija ohrani in nadaljuje uspešne biološke sisteme. Glede na to, da so mehanizmi bolečine pri vretenčarjih enaki, je nekredivilno predlagati, da zavest o bolečini nenadoma vznikne na nivoju človeka. Seveda pa zaradi teoretikov, kot sta Gould in Lewontin, postaja vse bolj popularno domnevati, da v evoluciji obstajajo kvantni preskoki, kot pa domnevati, da evolucija napreduje postopoma z majhnimi spremembami. Toda gotovo je taka hipoteza najbolj aplikabilna na tiste primere, kjer obstajajo dokazi o morfoloških lastnostih, ki se nenadoma pojavijo v fosilnih ostankih. Glede mentalnih lastnosti bi to hipotezo morda lahko aplicirali na pojav jezika pri ljudeh, če imajo Chomsky in ostali s svojim argumentom, da je človeški jezik po svoji vrsti kot tudi po stopnji drugačen od komunikacijskih sistemov ostalih vrst, prav. Toda na področju mentalnosti – na večini področij razen pri najbolj sofisticiranih intelektualnih zmožnostih –, pa je v navezavi na osnovni mentalni nabor za preživetje, kot je ta, ki je povezan z bolečino, takšna hipoteza gotovo *ad hoc* in neplavzibilna.¹¹

Vsi ti primeri iz kognitivne etologije, neurofiziologije in evolucijske teorije sposobnost zaznavanja bolečine očitno razširijo daleč onkraj človeka in opic, vse do nevretenčarjev. Vendarle pa – kot je to sicer pričakovati, saj imamo opraviti s tako izmuzljivimi koncepti, kot sta »zavest« in »zaznava« – na tem področju vlada velika mera skepticizma glede zaključkov etologov in zagovornikov ideje, da živali čutijo bolečino in celo trpijo. Najbolj »filozofski« argument, ki se pojavlja v literaturi in ki skuša izpodbiti njihovo veljavnost, je tipičen skeptični argument. V nekem spletnem odgovoru na val kritik, ki jih je sprožila že zgoraj omenjena knjiga Michaela Murrayja, ta teolog tako pravi: »Znanstveni podatki ne rešijo filozof-

¹¹ *N. d.*, str. 136. Tukaj lahko dodamo, da številni avtorji – recimo Aldo Leopold, ki je trdil, da je »etika« vrsta »simbioze« (prim. A. Leopold, *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press 1949), str. 202), ali pa Peter Kropotkin, ki je uvedel »vzajemno pomoč« kot evolucijski dejavnik, ki je enakovreden tekmovalnemu »boju za preživetje« (prim. P. Kropotkin, *Mutual Aid – A Factor of Evolution* (New York: McClure Phillips & Co. 1902)) – zagovarjajo idejo, da je tudi etika posledica »evolucije« (prim. denimo M. Midgley, »The Origin of Ethics«, v: Singer, P. (ur.): *A Companion to Ethics* (Malden, Massachusetts: Blackwell 1991), str. 3–13.

skega vprašanja. In zato ne moremo vedeti, ali se soočamo s problemom živalske bolečine.¹² Po njegovem mnenju je težava namreč v tem, da nikakor ne moremo biti gotovi, da je »živalska kognicija podprta z istimi podstrukturami kot človeška,«¹³ celo v primeru, če v anatomskem smislu pri nečloveških organizmih odkrijemo takšne strukture, kot je prefrontalna skorja.¹⁴ Glavna ovira pri razumevanju bolečine in trpljenja živali tako ni ne anatomsko ne vedénjska, temveč epistemološka: človek preprosto nima dostopa do živalske psihe, zato enostavno ne moremo vedeti, ali živali trpijo ali ne.

Tak skeptični odgovor se sooča z znano težavo: če namreč stvari zaostrimo do te mere kot Murray, potem se nam – tako kot Descartesu – seveda zastavlja vprašanje, ali sploh lahko dostopamo do česar koli drugega kot do lastnih zavestnih stanj in svoje psihe. Kako lahko vem, da imajo zavest drugi ljudje, če pa do nje ne morem dostopati? »Ravnokar vidim z okna ljudi, ki hodijo po trgu in tudi o njih imam prav kakor o vosku navado reči, da jih vidim – a kaj vidim razen klobukov in oblek, pod katerimi bi se lahko skrivali avtomati?«¹⁵ Problem takega zastavka pa ni le morebitna grozovita osamljenost subjekta, temveč njegova nekoherentnost: kot je pokazal Ludwig Wittgenstein v svoji pozni filozofiji skozi kritiko »zasebnega jezika«, tako radikalen dvom naposled spodmakne tla tudi samemu sebi, saj v tem primeru ne morem vedeti niti, kaj besede, kakor sta »bolečina« ali »duševno stanje«, sploh pomenijo, pa naj gre za »mojo«, »vašo« ali kakršno koli drugo »bolečino«.¹⁶

¹² M. Murray, »Animal Pain Re-Visited«, *Reasonable Faith with William Lane Craig*, Question and Answers #350, <http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited>, 9. 9. 2015.

¹³ *Prav tam*.

¹⁴ Tukaj moramo omeniti še Murrayjev »kognitivno-anatomski« argument, ki gre nekako takole: če bolnikom s kronično bolečino z lobotomijo odstranimo prefrontalno skorjo, le-ti poročajo, da sicer še čutijo bolečino, a jih ta »ne moti več« (dodamo lahko, da tudi ljudje z demenco pogosto sploh ne čutijo bolečine, denimo pri zlomljeni medenični kosti). Zato smo po Murrayju tudi upravičeni meniti, da živali ne trpijo, saj nimajo možganske strukture, ki bi bila identična zdravemu odraslemu človeku. Ta argument trpi za očitno pomanjkljivostjo, ki jo Murray v svoji knjigi *Nature Red in Tooth and Claw* sicer opazi: za razliko od lobotomiranih bolnikov in dementnih ljudi, ki ne kažejo znakov trpljenja, trpeče živali kažejo očitne vedénjske znake, značilne za močno bolečino (M. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw – Theism and the Problem of Animal Suffering* (Oxford: Oxford University Press 2008), str. 57, op. 34). Primera sta tako različna, da bolj ne bi mogla biti.

¹⁵ R. Descartes, *Meditacije* (Ljubljana: Slovenska matica 1988), str. 62.

¹⁶ Prim. T. Grušovnik, »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba – prolegomena k Wittgensteinovim zapiskom o estetiki, psihoanalizi in religiji«, v: Wittgenstein, L.: *Predavanja in pogovori*

Prav zaradi teh epistemoloških težav, na katere naletimo, če se vprašanja bolečine in trpljenja živali lotimo iz tradicionalne perspektive, smo prepričani, da se je problema bolje lotiti po ovinku, pretresti razloge za naš dvom in pokazati, zakaj smo na podlagi drugih dejstev upravičeni domnevati, da ljudje živimo v svetu, v katerem je za nas bolečina in trpljenje živali nekaj povsem – da ne rečemo *zelo* – realnega. V tem smislu lahko Murrayju pritrdimo v točki, ko pravi, da je vprašanje trpljenja živali predvsem *filozofsko* vprašanje; le da bomo mi dodali, da ni toliko epistemološko kot *eksistencialno*.

Živimo v svetu, v katerem je za nas, za človeško vrsto, trpljenje živali nekaj povsem stvarnega. Ravno zaradi tega na področju etike živali ali medvrstne etike (slednje ime se je začelo uveljavljati v strokovni literaturi) nikakor ne začenjamo iz nič, kakor bi nam radi dopovedali ne samo skeptiki, temveč tudi tisti teoretiki, ki se problema lotevajo tako, kakor da bi tovrstno etiko morali najprej šele utemeljiti. So kot tisti intelektualci, ki jih nekje omenja Bill Cosby: »Intelektualci so tisti ljudje, ki preučujejo stvari, ki jih drugi ljudje naredijo spontano.« Kajti v resnici je ravno nasprotno: trpljenje živali moramo *aktivno odmisлити*, če naj premoremo okrutnost in nasilnost do njih. V tej točki se naš odnos do živali skorajda ne razlikuje bistveno od našega odnosa do soljudi.

Zelo jasna podkrepitev te trditve prihaja iz fenomena, ki ga je – če uporabimo še eno ime iz popularne kulture – ilustriral Paul McCartney: »Če bi klavnice imele steklene stene, bi bili vsi vegetarijanci.« Zares: v 19. stoletju, ko so zahodne družbe vstopile v dobo industrializiranega kmetijstva in posledičnega klanja živali, ki ni bilo več vpeto v rituale sprave, so se pojavile prve zahteve po institucionaliziranih klavnicah, ki bi »umaknile pogled s klavnic na javnih prostorih«. ¹⁷ Ta senzibilnost seveda vztraja še danes, kajti »prostori za javne klavnice, postavljeni zunaj mestnih središč tako v ZDA kot v Evropi, so bili zasnovani in umeščeni tako, da zmanjšujejo razmišljanje in prevpraševanje s strani javnosti in delavcev«. ¹⁸ Tako v 19. stoletju kot tudi še danes arhitektura klavnic služi »zmanjšše-

o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju (Ljubljana: Nova revija 2007), str. 104.

¹⁷ A. J. Fitzgerald, »A Social History of Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications«, *Human Ecology Review* 17, 1, 2010, str. 60.

¹⁸ *Prav tam*.

vanju kulturne krivde«. ¹⁹ Seveda te kulturne krivde ne bi bilo, če ne bi ljudje že vnaprej čutili, da je z industrializiranim načinom klanja nekaj hudo narobe. Tukaj bi sicer lahko morda kdo ugovarjal, da je bil pogled na ubijanje živali pred industrializiranim klanjem za ljudi bistveno manj boleč; a ne smemo pozabiti, da je bil zakol živali praktično v vseh kulturah poseben *spravni obred, žrtvovanje*, kar je dejstvo, ki nam že samo po sebi priča o tem, da zakol kakega prašiča preprosto ni isto kot razbijanje vaze – nasilje nad živalmi je zmeraj terjalo svojo *etično upravičitev*, bodisi religiozno bodisi moralno: ²⁰ »Takrat sem vedel, da je ta jeza [starejših nad neprimernim vedénjem udeleženca – otroka] imela opraviti z zakolom, ki je bil ritual, opravljen kot Ritual. Vse je bilo opravljeno hitro in brez neumnosti. Brez šale, z zelo malo pogovarjanja. Ljudje so opravljali svoje delo – moški in ženske – vedoč, kaj narediti. In zmeraj s spoštovanjem do živali, ki bodo postale naša hrana.« ²¹

Toda pri nasilju, zagrešenim nad živalmi, ne gre le za to, da bi bilo »neprijetno« in v navzkrižju z našo, morda rahločutno senzibilnostjo. Gre predvsem za to, da so ljudje, ki so mu izpostavljeni – recimo mesarji klavci –, na dobri poti k temu, da doživijo doživljenjske travme, na las podobne tistim, s katerimi se morajo soočati vojni veterani. Stranska posledica tega je pregovorni mesarski alkoholizem, pa tudi nasilje v družini. Povejmo še natančneje – klavci so izpostavljeni t. i. PITS ali »perpetration-induced traumatic stress«: gre za sindrom, ki je podoben posttravmatskemu, ²² s to razliko, da tukaj oseba trpi zato, ker je sama povzročila nasilje. ²³ Jennifer

¹⁹ *Prav tam.*

²⁰ Kot vemo, se prvi ugovori proti žrtvovanju pojavijo že z budizmom; znana je denimo 5. sutra iz palijskega kanona *Digha Nikaya* s podnaslovom *Žrtvovanje brez prelivanja krvi*, v kateri Buddha prepričuje nekega kralja, naj namesto zakola več sto živali sredstva, namenjena za praznovanje, spusti v obtok med ljudi in na ta način poveča blaginjo svojih državljanov.

²¹ G. Keillor, »Hog Slaughter«, v: Grossman, D.: *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (New York: Little, Brown & Co. 2009), str. xxvi.

Tudi Georges Bataille se v nekem svojem zaznamku o fenomenu klavnice obreigne ob dejstvo, da je ubijanje danes nevtralizirano in mehanizirano, pri čemer izgubi svoj sakralni moment, ki ga je včasih imelo. Prim. G. Bataille, »Abattoir«, *Documents* 7, 1930, str. 389–397. Več o klanju skozi zgodovino in različne kulture, ki je skoraj zmeraj zahtevalo obred v M. Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (San Francisco: Conari Press 2010), str. 19–21.

²² Za PTSD pri mesarjih klavcih prim. tudi *n. d.*, str. 33. M. Joy poroča tudi o tem, da so mesarji klavci v različnih kulturah pripadali posebnemu družbenemu redu, ki ga sama poimenuje »nedotakljivi«, gl. *n. d.*, str. 84–85.

²³ Prim. J. Dillard, »A Slaughterhouse Nightmare: Psychological Harm Suffered by Slaughterhouse Employees and the Possibility of Redress through Legal Reform«, *Georgetown Journal of*

Dillard denimo takole navaja argumente za obstoj PITS-a pri mesarjih klavcih: »Anekdotna literatura o klavniških delavcih ponuja trdne dokaze o simptomih PITS-a. Simptom PITS-a so, denimo, ponavljajoče se sanje o nasilnem aktu. Virgil Butler se spominja, da je imel nočne more o kokoših, in poroča, da so sodelavca morali 'odvleči v umobolnico' zaradi ponavljajočih se sanj.«²⁴

Da bi klavci sploh bili sposobni opravljati svoje delo, se morajo zato emocionalno popolnoma distancirati od klavnih živali, kar pa zopet povzroča psihološko škodo. Številni si pri tem pomagajo z alkoholom. O tem je pred kratkim poročala Urška Šestanjan v pismu bralcev v enem izmed slovenskih dnevnikov: »Veliko mesarjev je imelo ob delovnih pulatih skrite kanistre vina, da so sploh lahko preživeli svoj delovnik. Verjetno tudi njim ni bilo lahko početi takšna grozodejstva.«²⁵ Številni zato tudi razvijejo sadistično deviantne osebnosti,²⁶ še sploh, ker so v klanje prisiljene mladoletne osebe – Šestanjeva poroča: »Moji sošolci pa so imeli zakol obvezen, da so lahko dokončali šolo. V klavnici pa sem videla posledice klanja in poslušala sošolce, kaj so imeli za povedati: od tega, da so kravo nekajkrat ustrelili v glavo, pa se je vedno znova postavila nazaj na noge, do tega, kaj vse so počeli s konji v klavnici Fram, kjer so žive živali iz zabave prebadali z noži.«²⁷ Seveda ne gre za izjeme: »Nepreštevne zgodbe o zaposlenih v klavnicah, ki živalim zadajajo bolečino 'zgolj za šalo', indicirajo, da je narava klavniškega dela pri zaposlenih morda zapustila psihološko škodo, ker dejanja zaposlenih gotovo predstavljajo nenormalni nivo okrutnosti, ki bi pri splošni populaciji vzbujal skrb.«²⁸

Poverty Law and Policy 15, 2008, str. 7. O tem, da povzročanje nasilja – denimo prisiljenost v akt ubijanja – pri posameznikih pusti večje travmatske posledice kot opazovanje nasilja ali celo utrpevanje nasilja, groza, strah, izčrpanost in ostali dejavniki, ki spremljajo bojišče, prim. D. Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (New York: Little, Brown & Co. 2009), in sicer poglavje »The Burden of Killing«, str. 86–92.

²⁴ J. Dillard, *prav tam*.

²⁵ U. Šestanjan, »Pretrsljiva izpoved bivše slovenske mesarke: na praksi v klavnici sem doživela pravo grozljivko«, *Dnevnik*, 22. 11. 2013, <https://www.dnevnik.si/1042614041>, 9. 9. 2015.

²⁶ O povezavi med poklicem mesarja klavca in povišano kriminaliteto, poimenovani »Sinclairjev efekt«, glej A. J. Fitzgerald, L. Kalof in T. Dietz, »Slaughterhouse and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From 'The Jungle' Into the Surrounding Community«, *Organization & Environment* 22, 2, 2009.

²⁷ U. Šestanjan, *prav tam*.

²⁸ J. Dillard, *n. d.*, str. 6–7.

Ob teh primerih bi zdaj že moralo postati očitno: zdrava človeška oseba preprosto ne more ravnati v skladu s teoretskimi argumenti, ki jih ponujata Descartes in Murray, ter v tuljenju in cviljenju živali slišati zgolj klopotanje slabo naoljenega stroja. Odnos zdrave človeške osebe do živali zaznamuje to, kar bi skupaj z Erichom Frommom lahko imenovali »biofilija«. ²⁹ Človek preprosto ne more biti zel niti do ljudi niti do živali, ne da bi razvil uničujoče psihološke simptome. Da bi sploh lahko ubijal, mora človek najprej »duševno otopeti« ³⁰ oziroma se, kot pravi Fromm, »čustveno umakniti«: »Obstajajo zanesljivi klinični dokazi, ki potrjujejo predpostavko, da do destruktivne agresivnosti (vsaj v večji meri) pride v povezavi s trenutnim ali trajnim čustvenim umikom.« ³¹ Klati in ubijati se je treba zato najprej šele naučiti: eden glavnih problemov v vojnah je tako bila denimo nizka pogostost streljanja na sovražnika, zaradi česar je bilo treba zasnovati posebne psihološke programe, da bi to pogostost zvečali. ³² Vojaški psiholog Dave Grossman zato nazorno pravi: »navkljub neprekinjeni tradiciji nasilja in vojne človek po naravi ni ubijalec«. ³³ In še: »Z zelo maloštevilnimi izjemami vsak, ki je povezan z ubijanjem v boju, požanje bridko žetev krivde.« ³⁴ Tukaj seveda nismo omejeni samo na medčloveške odnose – tudi nasilja nad živalmi se je treba primerno naučiti in, denimo, znati ignorirati bolečino živali: »veterinarje v ZDA pred letom 1989 so preprosto naučili ignorirati bolečino živali«. ³⁵

Vsekakor za človeka glede trpljenja živali potemtakem ni najbolj problematično to, da ga ne znamo »dokazati«, temveč prej to, da ga je tako težko odmysliti. Ali kot pravi Larry Carbone, veterinar pri raziskavah na

²⁹ Prim. E. Fromm, *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla* (Ljubljana: DZS 1987), str. 35.

³⁰ Prim. M. Joy, *n. d.*, str. 82.

³¹ E. Fromm, *Anatomija človekove uničevalnosti* (Ljubljana: Mladinska knjiga 2013), str. 164.

³² D. Grossman, *n. d.*, str. xix, 28. O programih za pripravo vojakov za ubijanje glej še posebej poglavje »Killing in Vietnam: What Have We Done to Our Soldiers?«, str. 249–299. Še posebej okrutno pa je dejstvo, da specializirane vojske pri spopadu z gverilskimi enotami računajo s človekovo spontano averzijo do ubijanja: ker strategji vedo, da bo v improviziranih gverilskih enotah obstajal odpor do ubijanja in da bodo »streljali nad glave« v upanju, da bodo s tem prestrašili sovražnika, se za ubijanje posebej usposobljene enote profesionalnih vojsk toliko samozavestneje frontalno soočajo z njimi – in zmagojejo. Prim. *n. d.*, str. 13.

³³ *N. d.*, str. xvi.

³⁴ *N. d.*, str. 88.

³⁵ B. Rollin, *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science* (Oxford: Oxford University Press 1989), str. xii, 117–118; po L. Carbone, *What Animals Want* (Oxford: Oxford University Press 2004), str. 150.

živalih: »Če bi bila privolitev uveljavljena norma pri raziskavah na živalih, bi se cel posel končal – pa ne zato, ker ne moremo razumeti, kaj nam živali pravijo, temveč zato, ker lahko.«³⁶

Strah pred kontingenco bivanja

Če je tako – če je človekov odpor do ubijanja bodisi ljudi bodisi živali nekaj povsem naravnega in če ob krikih in stokanju živih bitij takoj razumemo, da gre za trpljenje in bolečino –, zakaj imamo potem opraviti z zanikovalci, kot sta Descartes in Murray? Kot bomo pokazali v tem poglavju, razlogi za to niso niti anatomski, niti kognitivni, niti epistemološki, temveč *eksistencialni*. Natančneje: gre za strah pred kontingenco človekovega bivanja, pred zavestjo o smrtnosti živih bitij.

Že Plinij nam je v uvodu sporočil svoje začudenje nad tem, da medtem ko sebi radi pripišemo nesmrtnost, le-to odrečemo drugim živim bitjem. Z drugimi besedami: že v antiki so slutili, da ima pripisovanje nesmrtnosti ljudem in smrtnosti živalim nekaj opraviti z našimi poizkusi, kako se soočiti z *Sein-zum-Tode*. Še bolj nam to postane jasno, če pogledamo kontekst, v katerem se pojavljajo Descartesovi in Murrayjevi zanikovalski argumenti. Poglejmo si najprej Descartesovo izjavo, ki izraža prezir do tistih, ki menijo, da imajo živali »dušo«, iz zadnjega odlomka petega dela *Razprave o metodi*:

Kajti nobena zmota, razen zmote zanikovalcev Boga – in to sem, kot mislim, zgoraj dovolj prepričljivo ovrgel – ne odvrča šibkih duhov od ravne poti kreposti bolj od predstave, da je živalska duša po naravi enaka kakor naša, in da se potemtakem, ravno tako kot muhe in mravlje, nimamo česa bati ali nadejati po tem življenju. Če pa, nasprotno, vemo, kako se obe duši razlikujeta, veliko bolj razumemo argumente, ki dokazujejo, da je naša duša po naravi povsem neodvisna od telesa in da potemtakem ne more umreti skupaj z njim. Ker ne vidimo drugih vzrokov, ki bi jo lahko uničili, se samodejno nagibamo k sodbi, da je nesmrtna.³⁷

Iz tega odlomka povsem jasno vidimo, da Descartes potrebuje »razliko« med obema dušama – človeško in živalsko – natanko zato, da lahko

³⁶ L. Carbone, *n. d.*, str. 179.

³⁷ R. Descartes, *Razprava o metodi* (Ljubljana: ZRC SAZU 2007), str. 87.

človeški zagotovi nesmrtnost; to pa tako, da jo postavi »na varno«, onkraj narave in njenega materialnega učinkovanja. Duša tako postane neuničljiva in posledično nesmrtna, a seveda za ceno, da je povsem izolirana od preostalega bivajočega – vključno z »*l'âme des bêtes*«, torej »živalsko dušo«.

Da gre pri Descartesovem zanikanju trpljenja živali za miselno operacijo, ki vpeljuje umišljeno distinkcijo med človekom in živaljo brez stvarnega temelja, saj so na materialni ravni telesa živali istovetna s človeškimi, lahko sicer najbolje vidimo na sledečem odlomku iz *Les Passions de l'âme*: »Kajti čeprav [živalim] manjka razum in morda celo misel, so vsa gibanja duhov in žleze, ki pri nas proizvajajo občutja [*les passions*], pri njih vendarle prisotna, čeprav pri njih služijo zgolj temu, da okrepijo gibanje živcev in mišic, ki običajno spremljajo občutja, ne pa – tako kot pri nas – tudi občutij samih.«³⁸ Povedano drugače: gre za uvajanje razlike tam, kjer je ni; tak postopek je znotraj novoveškega filozofskega zastavka gotovo nekoherenten že zaradi tega, ker na podlagi nemožnosti našega dostopanja do občutij živali seveda ne moremo sklepati na njihov neobstoj (enako bi potem morali, kot že rečeno, sklepati tudi na neobstoj občutij drugih ljudi, kar pa – vsaj v tem primeru – ni slučaj). Prav ta nekoherentnost pa nam lahko daje misliti, da je njen izvor nekje drugje kot v eksplicitnem filozofskem skeptičnem sistemu, s kakršnim nas soočijo misleci, kot je Descartes. Ravno zato bomo v nadaljevanju iskali ozadnji kontekst tistih miselnih zastavkov, ki zanikujejo trpljenje živali na podlagi lastnih filozofskih argumentov.

Ob tem pa lahko najprej omenimo še, da nas postopanje, ki uvaja razliko žival — človek, pri čemer je en par te diade (v našem primeru pojem »živali«) definiran izključno v *opoziciji do drugega*, spominja na druge številne tovrstne distinkcije v filozofiji, morda še najbolj na opozicijo moški – ženska, ki jo kritizira feminizem. Kot izpostavlja francoska feministična filozofinja Luce Irigaray, gre pri tej distinkciji za golo negacijo: »drugi« subjekt je zaznan *zgolj kot drugi od mene*, nekdo, ki je nasprotje moje subjektivnosti in je posledično morda celo *brez nje* (ne pa kot nekdo, ki ima svojo lastno subjektivnost). L. Irigaray zato pravi: »Kajti drugi je zmerom

³⁸ R. Descartes, *The Passions of the Soul*, Prvi del, paragraf 50, v: Descartes, R.: *The Philosophical Writings of Descartes*, zv. 1, prev. R. Stoothoff et al. (Cambridge: Cambridge University Press 1985), str. 105.

zazan kot drugi od istega, kot drugi subjekta, ne pa kot drugi subjekt«. ³⁹ Skepticizem, ki se prilepi na to pozicijo – skepticizem v tistem smislu, ki zanika obstoj samolastne subjektivnosti drugega – lahko zato vidimo kot izraz subjektive želje po preseganju kontingence. Rachel Jones zato tako le pokomentira Descartesov univerzalni dvom, ki ga »manj žene iskanje gotovosti kot meditatorjeva želja po tem, da se osvobodi odvisnosti od česar koli, kar izvira zunaj njega«. ⁴⁰ Prav zato lahko že v tej točki začutimo naš polni, že zgoraj omenjani sklep: zanikanje trpljenja živali je posledica človekovega eskapizma, poizkusa njegovega bega pred končnostjo.

Toda pred koncem pričujočega prispevka in eksplikacijo konsekvenc, ki ga ima tak skeptični zastavek, lahko še nekoliko natančneje obdelamo problematiko skepticizma v navezavi na človekovo mučno zavest o lastni končnosti: v tej točki se bomo v nadaljevanju zatekli k filozofiji ameriškega filozofa Stanleyja Cavella, saj lahko prav v njegovih ključnih delih iz druge polovice prejšnjega stoletja najdemo eno najizvirnejših interpretacij skepticizma.

Izvirnost Cavellovih interpretacij skeptičnih miselnih zastavkov lahko najdemo predvsem v ideji, da skepticizem ni toliko posledica epistemoloških zagat kot eksistencialne problematike. Pri dvomu v obstoj »zunanjega« (od subjekta neodvisnega) sveta in dvomu v obstoj »drugih duhov« (drugih zavesti; drugih subjektov) ne gre toliko za to, da bi izkušali kako realno težavo našega spoznavnega aparata (tako kot denimo okvaro vida), temveč prej za to, da nismo sposobni vzeti nase meja našega bivanja, da se nismo sposobni soočiti z nami samimi kot končnimi, včasih grešnimi bitji: zato to bivanjsko težavo premestimo na raven spoznavnoteoretske in iz življenja naredimo uganko. Skepticizem je zato po Cavellu eksistencialna problematika, transponirana na raven epistemološke zagate. Cavell v svoji zbirki esejev o Shakespearu tako pravi, da je treba vzrok skepticizma iskati v poizkusu, »da bi človeško stanje, stanje človeštva, preobrazili v intelektualno težavo, uganko (da bi interpretirali 'metafizično končnost kot intelektualni manko')«, ⁴¹ zato »skeptičnega 'dvoma' ne motivira (celo tam ne, kjer je tako izražen) kakšna (napačno usmerjena) intelektualna

³⁹ L. Irigaray, »The Question of the Other«, *Yale French Studies* 87, 1995, str. 8.

⁴⁰ R. Jones, *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy* (Cambridge: Polity 2011), str. 105.

⁴¹ S. Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), str. 138.

skrupuloznost, temveč (premeščeno) zanikanje, sebe požirajoče razočaranja, ki išče svet požirajoče maščevanje«. ⁴² Ko interpretira Othellovo zločin, zagrešen nad Desdemono, Cavell zato izpostavlja Othellovo ljubosumje, ki je primer »živečega skepticizma«, pri čemer izpostavlja, da Othella muči ravno obstoj Desdemone kot od njega ločenega, končnega bitja iz mesa in krvi, ki hkrati naznanja njegov, Othellov končni obstoj. ⁴³ To isto interpretativno gesto pa Cavell ponovi tudi pri branju, ki je za nas še zanimivejše, in sicer pri branju *Pesmi starega mornarja*. Takole namreč razkriva enigmatski umor albatrosa, za katerega se na prvi pogled zdi, da nima pravega razloga:

Mornar je morda hotel hkrati utišati ptičev klic in z njim vzpostaviti tesnejšo povezavo od te, ki zavzema zgolj skrb zanj: povezavo onkraj sile njegovih človeških odgovornosti, bodisi konvencionalnih bodisi osebnih, pri čemer se za obe lahko zdi, da sta arbitrarni. V sanjanju svoje rešitve, da ga predre s svojo puščico, je strl vednost, da bodo posledice tega dejanja pomenile smrt narave, tega koščka narave. ⁴⁴

Tudi pri mornarjevem umoru albatrosa torej ne gre za nič drugega kot za subjektovo nemožnost sprejeti končno eksistenco drugega bitja, ki hkrati naznanja njegovo lastno končnost, ločenost od preostalega živečega in bivajočega. Seveda gre v Cavellovih primerih za analizo literarnih del, toda podobnost med Descartesovim teoretskim aktom in Othellovim ter mornarjevim literarnim je tolikšna, da jo je težko spregledati, saj smo ob navedbi Descartesovega zanikanja obstoja živalskih »duš« lahko povsem eksplicitno videli, da je posledica želje po nesmrtnosti in neuničljivosti.

Nič bistveno drugače pa ni niti s sodobnim Murrayjevim zanikovanjem živalske bolečine: spomnimo se, da je le-ta zanikana zato, da lahko Murray odgovori na teodicejo, torej na problem obstoja zla na svetu ob predpostavki obstoja vsemogočnega in dobrega Boga: da bi Murray lahko obdržal svojo idejo Boga kot dobrega in vsemogočnega, mora zanikati obstoj trpljenja živali, ker to trpljenje preprosto ni združljivo s takšnim –

⁴² *N. d.*, str. 6.

⁴³ Kot nekakšen slovenski »uvod« v misel Stanleyja Cavella, še posebej pa v njegovo razumevanje skepticizma, prim. T. Grušovnik, »Cavell, skepticizem in samovzgoja«, *Phainomena* 23, 90–91, 2014, str. 117–136. Gl. tudi slovenski prevod Cavellovega teksta o *Othellu*: S. Cavell, »*Othello* in zastavek drugega«, *Literatura* 24, 251–252, 2012, str. 127–149.

⁴⁴ S. Cavell, *In Quest of the Ordinary* (Chicago: Chicago University Press 1988), str. 60.

vsemogočnim in dobrim – Bogom (prav takšen Bog pa je – po mnenju teologov, kakršen je Murray – nujen za upanje na nesmrtnost in odrešitev).

Vendar pa teologi Murrayjevega kova in kartezijski misleci niso edini, ki potrebujejo ostro razliko med živalmi in človekom, da bi slednjemu na ta način priskrbeli posebno »dostojanstvo«. Da je prav miselna degradacija živali – recimo temu njihova moralna redukcija – nujna za to, da bi filozofi obdržali človeka na nebu, lahko vidimo na številnih drugih primerih. Tukaj se bomo za ilustracijo te poante dotaknili samo še enega, ki smo ga namenoma vzeli iz Descartesu in Murrayju popolnoma nasprotnega konca – sodobnega komunizma. Gre za razmišljanje francoskega misleca Alaina Badiouja, ki v nekem svojem tekstu pravi sledeče:

V najbolj grozljivih razmerah, v katere je vržen Človek, se pokaže, kaj je, kolikor se izvzame iz raznolikega grabežljivega življenjskega toka, namreč nesmrten. ... Toda na koncu vsi umremo, in da smo zgolj prah, v ničemer ne spremeni identitete Človeka kot nesmrtnega, brž ko ta zatrdi, da noče-bit-žival, v kar ga silijo razmere. In vsak človek je, kot je znano, na nepredvidljiv način *zmožen* biti to nesmrtno bitje ...⁴⁵

Tudi pri Badiouju mora človek potemtakem očitno sebi nasproti postaviti žival, da bi dosegel nesmrtnost. Badiou sicer ne zanika trpljenja ali bolečine živali, vendarle pa gre za idejo, da mora biti žival *Drugi* človeka – utelešenje »golega življenja« –, če naj bo slednji nesmrten. Ali: človek je nesmrten ravno toliko, kolikor ni žival, kar nam daje zopet vedeti, da je prav pojem »živali« marsikje povsem umetno skonstruiran zato, da bi človeku priskrbel upe na nesmrtnost. Dodajmo še, da po našem mnenju Badioujevimi in sorodnim domislicam še najlepše odgovarja Lord Byron z napisom, ki ga je dal vklesati na nagrobnik svojega novofundlandca:

Kadàr se v prah povrne kak zemljan,
ne po zaslugah – le po rodu znan,
takrat klesàr napne prav vse moči,
da mrtvi z žare čim bolj zablesti,
da sploh ne bereš v glosi slikoviti
kaj bil je – temveč – kaj bi moral biti.
A bedni pes, ta tvoj prijatelj vdani,
ki prvi te pričaka, prvi brani,

⁴⁵ A. Badiou, *Etika: razprava o zavesti o Zlu* (Ljubljana: Analecta 1996), str. 14.

ki v tvojem srcu svoje ima srce,
 ki srečen je, če zate v ogenj sme –
 ta gre v pozabo, ker mu ne prizna
 Bog duše, ki na svetu jo ima;
 medtem ko človek, ta mrčes mrčesa,
 lahko s kesanjem upa na nebesa.
 O, človek, bedna, enodnevna muha,
 ti hlapčevsko ničè, ti cvet napuha!
 Kdor te spozna, te s studom zapusti,
 ti grudica izprijene prsti.
 Prijateljstvo ti je le goljufija,
 ljubezen – strast, smehlaj – hipokrizija!
 Če na dve nogi vstala bi žival,
 bi se lahko v dno duše sramoval! –
 Kdor pred to žaro si postal – odidi!
 ni vredna, da ti jo oko sploh vidi:
 prijatelju v spomin ta grob stoji;
 le enega imel sem – tu leži.⁴⁶

Zares: zdi se, da Badioujevim kriterijem za »nesmrtnost« marsikdaj v veliko večji meri kot ljudje zadostijo nesebične, požrtvovalne in načelne živali, polne nepreračunljivega dostojanstva, ki je človeku zaradi njegove nenehne vpetosti v kalkuliranje z Drugim in instrumentaliziranje Drugega pogosto nedosegljivo.

Namesto zaključka – zanikanje narave

Za zaključek lahko dodamo, da niso samo živali žrtev človekove sle po nesmrtnosti in preseganju kontingence bivanja. Da bi sebi priskrbel dostojanstvo, mora človek zanikati ne le dostojanstvo živali in drugih ljudi (kot v primeru skepticizma glede »drugih duhov«), temveč pogosto tudi naravo, celo življenje kot tako. Prav zato je »narava« vsaj v zahodni filozofski tradiciji pogosto pojmovana kot »mehanistična«, kot »stroj«, kot »gola fizična moč«. Oglejmo si en tak primer:

V neizmernosti narave in v nezadostnosti naše zmožnosti, da izoblikuje mero, ki bi bila v sorazmerju z estetsko oceno velikosti njenega *področja*, smo trčili

⁴⁶ G. Byron, *George Byron*, prev. J. Menart (Ljubljana: Mladinska knjiga 2002), str. 17.

na našo lastno omejitev. Vendar smo hkrati v naši zmožnosti uma našli neko drugo, nečutno merilo, ki subsumira kot enoto neskončnost samo, in glede na katerega je vse v naravi majhno, v naši čudi smo torej srečali premoč nad naravo celo v njeni neizmernosti. Prav tako na ozadju nepremagljivosti njene moči sami kot naravna bitja sicer spoznavamo našo *fizično* nemoč, hkrati pa odkrivamo neko zmožnost, da presojamo sami sebe kot neodvisne od narave. Odkrivamo premoč nad naravo, na kateri temelji čisto drugačna samoohranitev, kakor je tista, ki jo lahko narava zunaj nas spodbija in ogroža, pri čemer človeštvo v naši osebi ne doživi ponižanja, tudi če človek tej sili podleže. Na ta način narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker priključuje v nas našo moč (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje) kot majhne. Moči narave (ki smo ji glede teh stvari kajpada podvrženi) pa kljub temu nimamo za takšno silo nad nami in našo osebnostjo, da bi se ji takrat, ko gre za naša najvišja načela in za to, da se jih držimo ali da jih opustimo, morali ukloniti.⁴⁷

Tukaj se sicer ne bomo spuščali v podrobnejšo analizo Kantovega zastavka, ki je analogen Descartesovemu, Murrayjevemu in Badioujevemu v tem, da reducira X zato, da bi povzdignil Y («žival», »drugega človeka« ali »naravo« zato, da bi povzdignil »človeka« oziroma predvsem »subjekt« – sebe?). Dodajmo le, da morata tako etika živali (oziroma »medvrstna etika«) kot tudi okoljska etika pri svojem poslanstvu – razširjanju kroga moralne odgovornosti na nečloveška bitja – očitno računati z *odporom*, s potlačitvijo človekove vselej že moralne naravnosti do drugega bivajočega, ki je posledica strahu pred kontingenco bivanja.

Gotovo se lahko vprašamo, ali ni kakšne druge poti za zagotavljanje nesmrtnosti, za preseganje kontingence kot ta, da na tej poti nujno pohodimo in reduciramo Drugega. Najbrž je, a zanjo so potrebne drugačne miselne navade od teh, ki smo jih filozofi v veliki meri prevzeli v zadnjih štiristo letih.

Bibliografija

1. Badiou, A. (1988), *Etika: razprava o zavesti o Zlu*. Ljubljana, Analecta.
2. Bataille, G. (1930), »Abattoir«, *Documents* 7, 389–397.

⁴⁷ I. Kant, *Kritika razsodne moči* (Ljubljana: ZRC SAZU 1999), str. 102.

3. Bermond, B. (2008), »A Neuropsychological and Evolutionary Approach to Animal Consciousness and Animal Suffering«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 99–112.
4. Byron, G. (2002), *George Byron*, prev. J. Menart. Ljubljana, Mladinska knjiga.
5. Carbone, L. (2004), *What Animals Want*. Oxford, Oxford University Press.
6. Cavell, S. (1987), *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press.
7. Cavell, S. (1988), *In Quest of the Ordinary*. Chicago, Chicago University Press.
8. Cavell, S. (2012), »Othello in zastavek drugega«, *Literatura* 24, 251–252, 127–149.
9. Descartes, R. (1985), *The Passions of the Soul*, v: Descartes, R.: *The Philosophical Writings of Descartes*, prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 325–404.
10. Descartes, R. (1988), *Meditacije*. Ljubljana, Slovenska matica.
11. Descartes, R. (2007), *Razprava o metodi*. Ljubljana, ZRC SAZU.
12. Dillard, J. (2008), »A Slaughterhouse Nightmare: Psychological Harm Suffered by Slaughterhouse Employees and the Possibility of Redress through Legal Reform«, *Georgetown Journal of Poverty Law and Policy* 15, 391–408. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1016401, 9. 9. 2015.
13. Fitzgerald, A. J., Kalof, L. in Dietz, T. (2009), »Slaughterhouse and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From 'The Jungle' Into the Surrounding Community«, *Organization & Environment* 22, 2, 158–184.
14. Fitzgerald, A. J. (2010), »A Social History of Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications«, *Human Ecology Review* 17, 1, 58–69.
15. Fromm, E. (1987), *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla*. Ljubljana, DZS.
16. Fromm, E. (2013), *Anatomija človekove uničevalnosti*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
17. Grossman, D. (2009), *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. New York, Little, Brown & Co.
18. Grušovnik, T. (2007), »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba – prolegomena k Wittgensteinovim zapiskom o estetiki, psihoanalizi in religiji«, v: Wittgenstein, L.: *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ljubljana, Nova revija, 85–139.
19. Grušovnik, T. (2014), »Cavell, skepticizem in samovzgoja«, *Phainomena* 23, 90–91, 117–136.
20. Hampton, R. R. (2008), »Rhesus Monkeys Know When They Remember«, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98, 9, 5359–5362.
21. Irigaray, L. (1995), »The Question of the Other«, *Yale French Studies* 87, 7–19.
22. Jones, R. (2011), *Irigaray: Towards a Sexuate Philosophy*. Cambridge, Polity.
23. Joy, M. (2010), *Why we Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*. San Francisco, Conari Press.

24. Kant, I. (1999), *Kritika razsodne moči*. Ljubljana, ZRC SAZU.
25. Keillor, G. (2009), »Hog Slaughter«, v: Grossman, D.: *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. New York, Little, Brown & Co., xxv–xxvi.
26. Kropotkin, P. (1902), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York, McClure Phillips & Co..
27. Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac*. Oxford, Oxford University Press.
28. Mendl, M. in Paul, E. S. (2008), »Consciousness, Emotion and Animal Welfare: Insights from Cognitive Science«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 71–83.
29. Midgley, M. (1991), »The Origin of Ethics«, v: Singer, P. (ur.): *A Companion to Ethics*. Malden, Massachusetts, Blackwell, 3–13.
30. Mole, C. in Dorrance Kelly, S. (2006), »On the Demonstration of Blindsight in Monkeys«, *Mind & Language* 21, 4, 475–483.
31. Murray, M. in Ross, G. (2006), »Neo-Cartesianism and the Problem of Animal Suffering«, *Faith and Philosophy* 23, 2, 169–190.
32. Murray, M. (2008), *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford, Oxford University Press.
33. Murray, M. (2014), »Animal Pain Re-Visited«, *Reasonable Faith with William Lane Craig*, Questions and Answers #350. [Http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited](http://www.reasonablefaith.org/animal-pain-re-visited), 9. 9. 2015.
34. Pliny (the Elder) [Plinij starejši] (1847), *Natural History*, zv. 2, prev. P. Holland. London, Barclay.
35. Rollin, B. E. (1989), *The Unbeeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Oxford, Oxford University Press.
36. Rollin, B. E. (2008), »Animal Pain«, v: Armstrong, S. J. in Botzler, R. G. (ur.): *The Animal Ethics Reader*, 2. izdaja. London, Routledge, 135–140.
37. Smith, J. D., Shields, W. E., Schull, J. in Washburn, D. A. (1997), »The uncertain response in humans and animals«, *Cognition* 62, 75–97.
38. Stoerig, P. in Cowey, A. (1997), »Blindsight in man and monkey«, *Brain* 120, 535–559.
39. Šestan, U. (2013): »Pretresljiva izpoved bivše slovenske mesarke: na praksi v klavnici sem doživela pravo grozljivko«, *Dnevnik*, 22. II. 2013. <https://www.dnevnik.si/1042614041>, 9. 9. 2015.
40. Štuva, S. (2013), »Dialog antropologije z etiko živali (vloga živali znotraj antropologije)«, *Annales ser. hist. sociol.* 23, 1, 133–144.