

www.piron.culturecenter-su.org

БРОЙ # 22 / 2022 / ЖАК ДЕРИДА: ФРОНТОВЕ

URL: http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2022/01/Rui-Matsuba_Animality-of-hunger.pdf

Животното и гладът

Руи Мацуба

Резюме: Понятието за животното често се мисли като една от слабите точки на Еманюел Левинас и е било критикувано от много философи като Дерида. За да разгледам значението на това понятие, аз представям една от основните критики на Левинасовата безотговорност по отношение на животните, която е развита от Дерида в „Животното, което следователно съм“. После анализирам животинския характер на глада, който може да се мисли като начална точка за етиката на Левинас. Най-сетне, поставям въпроса дали това понятие може да осигури основа за екологична, а не антропоцентрична, етика. По този начин се очертава истинското значение на животинскостта за Левинас.

Ключови думи: животно, глад, Левинас, Дерида, етика, екология, антропоцентризъм

Руи Мацуба преподава Университета Дошия, Киото. Има докторска степен от Киотския университет с дисертация върху мисълта на Левинас. На японски е превеждал Мигел Абенсур.

Въведение

Понятието за животинскост се припознава като една от слабостите на Еманюел Левинас, която е критикувана от множество философи, сред които е и Жак Дерида. Той твърди, че докато Левинас развива необикновената си идея за етика, която започва с лицето на Другия, той избягва да мисли другостта на животните, независимо от факта, че несъзнателно препраща към някои животни. Макар Левинас да не може напълно да тематизира понятието, ние все пак откриваме някои аспекти, които свързват въпросната другост с ядрото на неговата етическа мисъл.

За Левинас началната точка на етиката е страданието на Другия, чието несравнимо затруднение в неговата конкретна ситуация може да суспендира всички съществуващи редове, включително и езиковите, законовите или самата рационалност. Такова страдание се дължи на факта, че всички разумни същества са потопени в света, винаги се нуждаят от материалността, за да съществуват. Тази нужда се нарича глад, който подтиква субекта, да отговаря на другия, като го храни, независимо от своя собствен глад. В този момент Левинас акцентира върху животинскостта на глада.

За да изследвам значението на понятието, аз въвеждам една от основните критики на, така да се каже, безотговорността на Левинас към животните, която е била ясно разгърната в ръкописа на Дерида за семинара „Животното, което следователно съм“. И след това анализирам животинскостта на глада, която се смята за начална точка на Левинасовата етика. Накрая в текста трябва да се запитаме, дали това понятие ни дава основа за екологична етика вместо за антропоцентрична. В процеса на работа със сигурност можем да очертаем границите на значенията на животинскостта у Левинас.

1. Критиката на Дерида

Дерида е един от философите, които могат да разберат етиката на Левинас в нейната дълбочина. Той се опитва да се обърне чрез проекта си назад към историята на философията не само чрез артикулиране на Левинасовите аргументи, но и чрез навлизане в теми, с които последният не се е занимавал достатъчно. Една от тях е животинскостта: още от статията си „Насилие и метафизика“, която е един от най-ранните коментари върху „Тоталност и безкрайност“ на Левинас, Дерида

разсъждава за отсъствието на мисъл върху животинскостта у Левинас¹. Неговата най-важна забележка по този въпрос се намира в „Животното, което следователно съм“, ръкопис за конференция в Серси ла Сел през 1993 г. Той изтъква два аспекта на мисълта на Левинас, които са еднакво ключови за традиционния антианимализъм.

Първо, като се отнася към животното като към централна тема за своята етика, Левинас не засяга неговата животинскост. Той внимателно избягва тази тема в дискусия с Джон Люлин, но не може, вероятно несъзнателно, да спре да мисли за змии, маймуни и за кучето „Боби“ по традиционен начин, т.е. като за не-човешкото. Дерида ни кара да обърнем внимание на забележката на Дьо Фонтене, която разкрива, че Левинас не засяга въпроса за животинскостта като пре-осмисляне на себе-дефинирането на човечеството, за разлика от други еврейски мислители на модерността като Кафка, Сингър, Канети, Хоркхаймер и Адорно².

Второ, според Дерида другостта в мисълта на Левинас е ограничена до човешкото. Неговата етика е конструирана въз основа на братството на човечеството и може да изключи животните от своята област, макар че те могат да бъдат по-други други от някой друг брат човек – така е по думите на Дерида. Така да се каже, безкрайната отговорност на субекта, призован от другия, може да пренебрегне крясъка на страдащите животни. С пародийната фраза по Левинас, „животното, което все пак е по-друг друг от другия човек“, той пише:

*Ако аз съм отговорен за другия, и пред другия, и вместо другия, за сметка на другия, не е ли животното все пак по-друг друг, по-радикално друг, ако мога така да се изразя, отколкото другия, у когото разпознавам свой брат, отколкото другия, когото привиждам като свой приятел или свой ближен? Ако имам дълг – нещо, което дължа преди всяко задължение и преди всяко право, – към другия, не би ли бил той също така и към животното, което е все пак по-друг друг от другия човек, от моя брат или моя ближен? Всъщност не. Изглежда именно, че за Левинас *animot* не е друг.³*

С едно ново понятие, *animot*, което съчетава две думи, *animaux* („животни“) и *mot* („дума“), Дерида проблематизира традиционните философски позиции:

¹ Дерида, Ж., *Писмеността и различието*, Наука и изкуство, София: 1998, с. 119.

² По този въпрос вж. също Orietta Ombrosi, « « ECCE ANIMOT » : La passion des animaux selon Jacques Derrida », in *Archives des philosophie*, t. 73, mars 2010, p. 511-526.

³ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Marie-Luise Mallet(ed.), New York : Fordham University Press, 2008, p. 107.

представителите им са използвали „животно“ в единствено число, за да обсъждат животинскостта, което е пренебрегване на разликите между видовете животни, и така са ги обрекли на ирационалност без думи в контраст с човешката рационалност. С това свое твърдение той преоткрива историята на животните и възможността за философия на животните, която ни прави способни да живеем заедно по нов начин⁴. В този смисъл аргументът на Левинас може да бъде сметнат за антропоцентризм, който изключва гледната точка на животните.

Тези две забележки са основната интерпретация на животинскостта или на липсата на такава в етиката на Левинас, както е според анализа на Флорънс Бургат⁵. Животните винаги са обекти на субекта човек. Сигурно е, че Левинас никога не е тематизирал самата животинскост, нито я е дефинирал⁶.

Все пак аз се съмнявам във втората забележка, че животните могат да бъдат по-други други от другите хора, що се отнася до изказване в термините на Левинас. Трябва да бъдат обмислени три точки. Първата точка е, че, по думите на Левинас, другостта може да бъде намерена само като следа, която дори отрича своето пришествие в миналото, така че нито хората, нито животните могат да бъдат другият като поява. С други думи, никой не може да каже кой е другия и кой е по-друг, преди те да напуснат и да оставят следа. В допълнение, опасно е твърдението, че животните са по-други други от другите хора, защото това отсъждане ще ни даде възможност да обожествим животните или да ги изключим от човешката логика като „други“ същества или като *animus sacer*, ако заемем израза на Агамбен. Нещо повече, на трето място, за нас ключовият проблем с тази критика е, че Дерида използването на термина животинскост в самата етика на Левинас. Левинас описва другия като гладен, който иска да яде хляб, но понятието за глад е квалифицирано като животинскост.

⁴ *Ibid.*, p. 47-51.

⁵ Florence Burgat, *Une autre existence : La condition animale*, Paris : Albin Michel, 2012, p. 54-72.

⁶ Корин Пелушон, философ, който е развил етиката на животните като продължение на Левинасовата етика, все пак признава тази критика. Corine Pelluchon, *Pour comprendre Levinas*, Paris : Seuil, 2020, p. 110-112.

2. Животинскостта на глада

Левинас понякога обяснява това, че етиката започва с гладните, позовавайки се на равина Йоханан. Ето го абзацът от „Тоталност и безкрайност“.

Да оставиш хората без храна е падение, което никакви обстоятелства не извиняват; разликата между неволно и преднамерено тук е неприложима“ – казва равинът Йоханан. Пред глада на хората отговорността се измерва само „обективно“. Тя е неопровержима. Лицето открива изначалния разговор, в който първото слово е задължение, което никаква „интериорност“ не позволява да отклоним.⁷

В етиката на Левинас, Другият, който започва етическото отношение, изисква конкретен отговор от субекта. С други думи, Другият е чул не само с добре известната забрана да убиваш и с неизбежното ѝ спазване, но също и със задължението да даваш хляб. Хлябът не е ограничен до конкретния хляб, а символизира най-простата материалност.

Този глад е дефиниран от Левинас чрез животинскостта на човека. Ето определени реплики:

Безумната претенция по невидимото – тогава, когато остро чувство за човешкото в ХХ век ни учи, че човешките мисли са роден от потребностите, обясняващи обществото и историята, че гладът и страхът може да бъдат причината за човешката съпротива и основанието за всяка свобода! Няма никакво съмнение в човешката нищета, в тази империя, където вещите и злото господстват над човека, в тази скотщина⁸. Но да си човек значи да знаеш това.⁹

Левинас изтъква факта, че човекът притежава не само метафизически невидимото, но също и физическите необходимости, животинските нужди, които са така силни, че понякога надмогат духовния аспект на човешкостта. Животинскостта е представена като съществуване, предопределено от телесните

⁷ Левинас, Е., *Тоталност и безкрайност*, УИ „Св. Климент Охридски“, София: 2000, с. 163

⁸ „Животинскост“, animality е в превода на английски, използван от Мацуба – бел. прев.

⁹ Левинас, Е., *Тоталност и безкрайност*, УИ „Св. Климент Охридски“, София: 2000, с. 12.

нужди, и е поставена в контраст с човешкостта като битие, което знае, че „това“ е така.

Все пак, животинскостта не предоставя само основа за метафизическата човешка рефлексия. Левинас също така я припознава като важна като начална точка на етиката, защото той винаги се занимава с „добрата воля“ и „искреността“, с които ядем това, от което се нуждаем в глада си. В „Съществуване и съществуващи“ той пише: „Ние ядем, защото сме гладни. Желанието няма по-нататъшни интенции зад себе си, като мисли например; то е добра воля; всичко останало принадлежи на нивото на биологията. Желаното е *terminus*, цел.“¹⁰

На това ниво на биологията, пише той, все още няма „загриженост за битието“, нито онтологически въпрос, а само „потопяне в света“¹¹. Ние не „ядем и дишаме в илюзорен свят“, а се тревожим „повече за хляба, отколкото за безпокойството“¹². Тази ежедневна материалност показва, че нуждата от храненето за живота идва преди субектността и материалността като система от инструменти. Сякаш *Dasein* трябва да си вземе сандвич, преди да поеме по пътя за никъде (*Holzwege*), защото е вече гладно. Гладът е разположен от Левинас в пред-философската област, която предхожда онтологията. Нещата не са обекти, които са строго подредени в субективната перспектива, пропорционално спрямо удобството и способностите на субекта, а са храни, които характеризират и дефинират неговото съществуване. Пред-тематичното отношение към нещата може да бъде дефинирано като „наслада“ от света¹³. Обектът на насладата ще бъде „погълнат“ от субектността в смисъла на това, че ще остане извън разпознаването. Хилетичната даденост така губи своето хюле, когато бъде дадена на субекта. Това движение се артикулира чрез модела на „яденето“. В яденето на неща субектът се „самопостига“¹⁴ като верифицира модела.

Материалното отношение със света е „интенция“, в обичайния смисъл, или „имплицитно познание“, което избягва интелектуалното разбиране на съзнанието¹⁵. Той също така пише за величието на глада, който ще бъде въздигнат в хуманизъм:

¹⁰ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris : Vrin, 2013[1947], p. 36.

¹¹ *Ibid*, p. 39.

¹² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris : PUF, 1987[1947], p. 42.

¹³ *Ibid*, p. 46.

¹⁴ *Ibid*.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 50.

Има нещо повече от простото отрицание, което масите противопоставят на елитите, като се тревожат повече за хляба, отколкото за безпокойството. Оттам произхожда и характерното величие, което прераства в хуманизъм, произхождащ от икономическия проблем; оттам идва самата сила исканията на работническата класа да бъдат въздигнати в хуманизъм.¹⁶

Изглежда странно Левинас да пише тук, че животинскостта на глада е величие, което прераства в хуманизъм. Ако етиката според Левинас е невъзможността да пренебрегнем глада на другия, то можем ли да кажем същото в този смисъл за животните? Ако гладът е равен за човека и животното, можем ли да помислим за и да се заемем с разработването на пред-философската област, въз основа на която разграничението между човек и животно може да бъде заличено?

3. Екологията на глада

И така сега, от позицията на тези въпроси, ще се съсредоточим върху обхвата на етиката на глада. Доколкото гладът може да бъде споделен от всички, ние трябва да мислим за глада на всички живи същества. Именно Корин Пелушон, която предлага възможност за еко-етика от своята гледна точка, в книгата си нарича феноменологията на храненето философия на политическото тяло („Храненето: философия на политическото тяло“, 2016). Материалността се явява на субекта, чието пред-онтологическо гладно тяло е потопено в света на сетивността, и се явява като „хранене“, преди да се яви като обекти или сечива¹⁷. Това ни кара да помислим за оригиналното значение на „есо (οἶκος)“, „да имаш дом“, „същността, в която действията, спомените и идентичността се обединяват“, която деконструира дуализма на природа/култура чрез пресупозицията на човешкостта¹⁸.

Ако резюмираме аргументите на Левинас в нейната терминология, Пелушон реконструира мисленето на телесността в етиката. „Утвърждаването на централността на глада служи, не само за да подчертае крехкостта на човека, неговата уязвимост към болката и факта, че лишаването от храна води до слабост и смърт; фокусът върху глада също така радикализира рефлексията върху нашата

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 42.

¹⁷ Corine Pelluchon, *Les Nourritures : Philosophie du corps politique*, Paris : Seuil, 2015, p. 13.

¹⁸ *Ibid*, p. 14.

телесност.¹⁹ Това е твърдението на нейната екология, която отива отвъд човешките ценности като културата, религията или езика, за да постави под въпрос началната точка на самата човешкост. Да ядеш означава да споделяш „био-сферата“²⁰ и етиката и политиката с живи същества. Радикалността на нейното мислене се състои в спиране на ограничаването на гладните до другите хора. Ако започнем от глада, ще бъде необходимо да се занимаем с животинския глад в етиката, нещо като „повик на животните“ или „другост на животните“²¹. С други думи, животното може да бъде трето лице, което обвинява глада на другия. При Левинас няма удовлетворителни теоретични основания за запазване на хуманизма само за хората. „Можем да отидем толкова далеч, че да твърдим – чрез изместване на Левинасовата категория за отговорност за Другия и за поставяне на неговото място, - че сме заложници на въпроса за животните.“

Тя разбира неизбежността на използването на животните като олицетворения, когато човешките същества си въобразяват етиката на животните. Човешките същества могат да го направят само от своята гледна точка и в този жест има етическа необратимост. С това Тя разширява Левинасовото мислене за отговорността към гладните други, която прераста в неизбежната отговорност за всички живи същества. Да се започне с тази необратимост е едно от нейните правила на еко-етиката²², наречено „зоополитика“²³.

Що се отнася до глада като телесност, до сетивността, потопена в света, тази нова еко-етика на Пелушон ни кара да мислим за живота на растенията. В своята книга „Животът на растенията“, Емануел Кочия се пита защо не смятаме растенията за етически деятели. От своето понятие за растителна субектност той развива удивителна екология, насочена против традиционния антропоцентризъм или, така да се каже, анимозцентризъм. Разбира се, те не действат така бързо, както животните, освен определени видове насекомоядни и месоядни растения, но растенията живеят, действат, комуникират и помирисват по своя собствен начин. Ако можем да чуем зова на животните, няма причини, които да оправдават убиването на растителен живот. „Опитът да се изгради отново космология – единствената форма на

¹⁹ *Ibid*, p. 22.

²⁰ *Ibid*, p. 11.

²¹ *Ibid*, p. 134.

²² *Ibid*, p. 263.

²³ *Ibid*, p. 126.

философия, която би могла да се смята за легитимна, – трябва да започне с изследване на растителния живот“, казва Кочия²⁴. Трябва ли да помислим за етика на растенията?

За да разширим рамката на Кочия, можем да отбележим, че гладът непосредствено обозначава всеки модус на автономно битие, което поглъща елементи извън себе си. Трябва да отидем по далеч. Следователно етиката на глада не може да бъде ограничена до животни или растения. Трябва да се замислим защо правим разлика между това да дадеш хляб на някой друг, това да дадеш риба на някоя котка, вода на дърво или да покачиш температурата в центъра на някой тайфун. „Най-далече са звездите“, казва Кочия, като ни кара да ги приемем за дейтели в изграждането на космологията²⁵. Тези въпроси не са така смешни, както изглеждат на пръв поглед, защото именно Левинас дефинира самоидентичността, потопена в храненето, като полюс на „спирала“. В „Тоталност и безкрайност“ той пише:

Наслаждението е кръжене в себе си, инволюция. Това, което наричат афективно състояние, не е глупава монотонност, а е вибрираща екзалтация, в която Азът се извисява. В крайна сметка Азът не е носител на наслаждението. „Интенционалната“ структура тук е изцяло различна. Азът е самата контракция на чувството, полюсът на спирала, в която наслаждението формира извивките и навивките: фокусът на извивката е част от извивката.²⁶

Следователно субектът на храненето не е твърдо идентифициран преди неговите храни, а е виртуален фокус на извиването на сетивността. Ако не искаме да се връщаме към нещо като традиционни витализми, не трябва ли да предложим причина за това защо животът е така привилегирован? Изправени сме пред космологична прентерпретация на известната формула на Дерида: „всеки друг е напълно друг“²⁷.

Ако се осмелим да потърсим отговор в текстовете на Левинас, то ще бъде анализ на реципрочността на справедливостта. След като чуе вика на другия, субектът винаги може да остане при него, защото винаги има още един,

²⁴ Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, Paris : Payot, 2017, p. 36.

²⁵ *Ibid*, p. 110-111.

²⁶ Левинас, Е., *Тоталност и безкрайност*, УИ „Св. Климент Охридски“, София: 2000, с. 88

²⁷ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris : Galilée, 1999.

„третият“ стоящ до другия в света и призоваващ за сравняване на отговорностите. „Тя [отговорността] веднага бива разколебана и проблематизирана, щом третият се намеси.“²⁸ За да бъдем способни да отсъдим на кой друг ще бъде помогнато в такива ситуации и да определим границите на отговорността, Левинас също така подчертава важността на „реципрочността“ или „обективността“ сред тези деятели в „политическия ред на граждани на Държава“. Това е реципрочността на егалитарното „гражданство“²⁹. На нас може да ни бъде проблем, че за животните не може да се каже, че се считат за граждани, защото не могат да се държат като другите граждани в реда на реципрочността или да го поддържат заедно с тях. За да избегнем използването на животните като олицетворения, винаги човешките същества ще бъдат тези, които са отговорни за упражняването на справедливостта, както самата Пелушон казва, а ние никога не бива да казваме, че определени субекти трябва винаги да бъдат отговорни за упражняването на справедливостта в терминологията на Левинас. Можем да смятаме животинскостта за начална точка на Левинасовата етика, но в неговата мисъл практиката на политики на животните е ограничена.

Заклучение

Можем накратко да резюмираме понятието за животинскостта на глада в мисленето на Левинас. То е дефинирано като пред-философско условие на субектността, което предлага за разбирането на искреността на материалистичния хуманизъм на Левинас. Срещу критиката на Дерида можем да кажем, че животинскостта в мисленето на Левинас присъства и е ключово понятие за етиката на другия. Разбира се, трудно е да се заключи, че той е оценил правилно животинскостта като главен проблем или че той е мислел за етика на животните или за еко-етика. Все пак, това е само резултат от отсъствието на аргументи у Левинас и за нас не е задължително да се движим по него докрай. Също така е истина, че като продължение на тази рамка, можем да ги открием като възможни, както е показала Пелушон. Възможно е да се започна да се мисли за справедливостта по нов начин с животните и растенията отвъд теорията на Левинас.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Le Livre de Poche, 1990[1974], p. 200.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Paris : Le Livre de Poche, 1997[1987], p. 62.

Остава много за осмисляне, например можем ли – ако гладът на животното е само версия на страдащото животно, което е интерпретирано от Бентъм до Сингър, – да си зададем въпроса „Могат ли да страдат?“³⁰, или да запитаме дали етиката на изкуствените същества, клонингите или ксеноботите (биороботите) е възможна³¹, или дали изкуственият интелект притежава чувствителност, с която съществува в света³² и т.н. Етиката на глада разкрива нови хоризонти, в които можем поне да поставим под въпрос традиционните ограничения на етическите деятели, както Левинас е направил с понятието за другия.

Превод от английски: **Георги Илиев**

³⁰ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, op. cit., p. 27-28.

³¹ Ф.- Д. Себах поставя, въпроса дали появата на „лицето на клонингите“ би била възможна в термините на Левинас. Той твърди, че ако се спори по въпроса, няма да спорим *ниче* помежду си, а самите клонинги. За този аргумент вж. François-David Sebbah, « Visage de clone », в *Les Études philosophiques*, n°78, mars 2006, p. 353-366.

³² В препратка към последните изследвания в областта на биогенетиката и кибернетиката, К. Малабу се опитва да свърже двете понятия: „интелект“ и „автоматизъм“. Автоматизмът, дефиниран като механизъм, който прекъсва повторенията в тесния смисъл на думата, е същностна характеристика на интелекта. Ако в този случай бъде възможно да сравним биологическата автономия и автоматизма, не можем ли да твърдим, че изкуствения интелект притежава чувствителност? Catherine Malabou, *Métamorphoses de l'intelligence : Que faire de leur cerveau bleu ?*, Paris : PUF, 2017, p. 127-137.