

Post/h/um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 5, numărul 2, 2020

Non-umanul Animale

Stacy Alaimo
Ted Benton
Lorraine Daston
Donna J. Haraway
Linda Kalof
Patricia MacCormack
James Stanescu
Cary Wolfe

Cary Wolfe

Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities

© 2009 by Modern Language Association of America (www.mla.org). All rights reserved.

Published initially in *PMLA*, vol. 124, no. 2, March 2009, pp. 564-575.

Reproduced by permission of copyright owner.

Linda Kalof

Modernity, 1800-2000

Published initially in Linda Kalof, *Looking at Animals in Human History*, Reaktion Books, London, 2007, pp. 137-164.

© 2007 by Linda Kalof. All rights reserved. Reproduced by permission of the author.

Ted Benton

Humanism = Speciesism?: Marx on Humans and Animals

© 1988 by Radical Philosophy Ltd.

Published initially in *Radical Philosophy*, vol. 50, Autumn 1988, pp. 4-18. Revised version published in John Sanbonmatsu (ed.), *Critical Theory and Animal Liberation*, Rowman & Littlefield, Plymouth, 2011. Reproduced by permission of copyright owner.

Preface to the Romanian translation
© 2020 by Ted Benton

Lorraine Daston

Intelligences: Angelic, Animal, Human

© 2005 by Columbia University Press. All rights reserved.

Published initially in Lorraine Daston & Gregg Mitman (eds.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 37-58. Reproduced by permission of the publisher.

Donna J. Haraway

Chicken

© 2008 by Donna J. Haraway. All rights reserved.

Published initially in Donna J. Haraway, *When Species Meet* (Posthumanities, vol. 3), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007, pp. 265-274. Reproduced by permission of the publisher.

Stacy Alaimo

Jellyfish Science, Jellyfish Aesthetics: Posthuman Reconfigurations of the Sensible

© 2013 by McGill-Queen's University Press. All rights reserved.

Published initially in Cecilia Chen, Janine MacLeod & Astrida Neimanis, *Thinking with Water*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2013, pp. 139-164, <https://www.mqup.ca/thinking-with-water-products-9780773541801.php>. Reproduced by permission of the publisher.

James Stanescu

Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals

© 2012 by Hypatia, Inc. All rights reserved.

Published initially in *Hypatia*, vol. 27, no. 3, 2012, pp. 567-582. Reproduced by permission of Cambridge University Press.

Patricia MacCormack

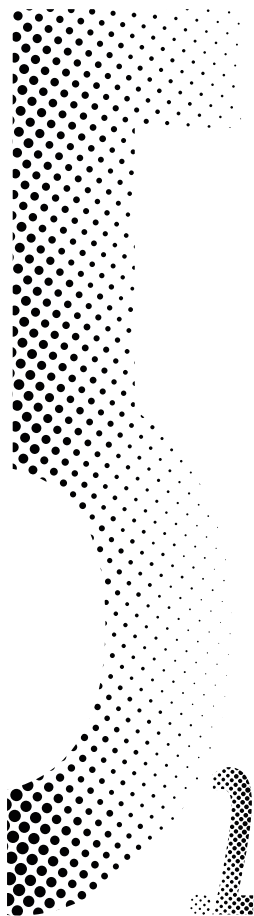
Animalities: Ethics and Absolute Abolition

© 2012 by Patricia MacCormack. All rights reserved.

Published initially in Patricia MacCormack, *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Ashgate Publishing, Farnham & Burlington, 2012, pp. 47-78. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste



EDITORI:

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

ARTICOLE DE:

Stacy Alaimo
Ted Benton
Lorraine Daston
Donna J. Haraway
Linda Kalof
Patricia MacCormack
James Stanescu
Cary Wolfe

TRADUCERI DE:

Daniel Clinci
Iulia Militaru
Gina Săndulescu
Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Anca Biriș
Florin Buzdugan
Paul Mihai Paraschiv

posthum.ro
ISSN 2392 – 7208
ISSNL 2392 – 7208

Sumar

A N I M A L E

Cary Wolfe

Omenesc, prea omenesc. „Studiile despre animale”
și umanoarele (trad. de Paul Mihai Paraschiv) / 7

Linda Kalof

O privire asupra animalelor în istoria umană.
Modernitatea, 1800-2000 (trad. de Sînziana Cotoară) / 31

Ted Benton

Umanism = speciism? Marx, despre oameni
și animale (trad. de Iulia Militaru) / 73

Lorraine Daston

Inteligențe. Angelice, animale, umane
(trad. de Gina Săndulescu) / 106

Donna J. Haraway

Puiul (trad. de Daniel Clinci) / 134

Stacy Alaimo

Știința meduzelor, estetica meduzelor. Reconfigurări
postumane ale sensibilului (trad. de Daniel Clinci) / 151

James Stanescu

Încurcăturile speciilor. Judith Butler, doliul și viața precară
a animalelor (trad. de Florin Buzdugan) / 185

Patricia MacCormack

Animalități. Etică și abolire absolută
(trad. de Anca Biriș) / 208

Despre autori și traducători / 241

CARY WOLFE

Omenesc, prea omenesc „Studiile despre animale” și umanoarele

Traducere din limba engleză
de Paul Mihai Paraschiv

Încercarea de a prezenta pe larg înfloritorul domeniu cunoscut ca „studii despre animale” este asemănătoare, dacă îmi permiteți expresia, cu mânărea unei turme de pisici.¹ Recursul la analogia asta vrea să sugereze că „animalul”, dacă ne gândim puțin, este prezent peste tot (inclusiv în metafore, comparații, proverbe și narațiuni care ne sunt piatră de temelie de secole întregi – milenii, chiar). Predă un curs sau scrie un articol pe subiect și sugestii bine intenționate despre materiale interesante vor curge din toate direcțiile. În domeniul meu, să zicem, nu e vorba doar despre rolul principal al ursului, cerbului și câinelui în *Pogoară-te, Moise* al lui William Faulkner sau despre faptul că nu poți să ți-l închipui pe Ernest Hemingway fără fraternitatea lui cu taurii, lei și peștii ori pe Marianne Moore menajeria ei de pangolini și meduze. Mai e vorba și de *King Kong, Babe*, Pânza lui Charlotte, *Seabiscuit*, Tăcerea mieilor, *The Horse Whisperer* și *The Fly*. Mai e și arta lui Damien Hirst, Joseph Beuys, Sue Coe, William Wegman,

¹ Titlul articolului este o aluzie, bineînțeles, la Nietzsche și, mai exact, la importantul volum *Omenesc, prea omenesc*, în special la introducerea și la prima secțiune, intitulată „Animal” (*Fuss*). Din motive care vor deveni clare, sintagma „studii despre animale” ar trebui să fie gândită în întregime cu ghilimelele de rigoare; la fel, „animale” ar trebui să fie înțeles ca o prescurtare pentru „animale non-umane”, din nou din motive care vor deveni clare la în acest articol.

Bill Viola, Carolee Schneeman, Lunn Randolph și Patricia Piccinini. Mai sunt și toate acele poeme despre păsări, de la ciocârlia lui Percy Shelley și privighetoarea lui John Keats, la corbul lui Edgar Allan Poe și mierla lui Wallace Stevens. După cum știe orice medievalist sau orice cercetător al modernității timpurii, problema animalului este și mai centrală în epocile respective; de fapt, studiile cele mai recente propun o imagine în care ideea de animal pe care am moștenit-o de la Iluminism și de la gânditori precum Descartes și Kant este specifică doar unei perioade scurte (chiar dacă este perioada care ne-a construit principalele instituții intelectuale, politice și juridice), încadrată de un pre- și un postumanism care concep cu totul diferit distincția om/animal. Prin urmare, mai există și William Hogarth și Hieronymus Bosch, *The Faerie Queene* și *Beowulf*. Și, desigur, mai avem și locul central al animalului în literatura și cultura non-occidentale, scrise și vorbite, care ar necesita un articol separat.²

Dincolo de literatură, artă și cultură, canonul filosofic occidental și concepția lui asupra diferenței dintre animal și om sunt reconfigurate și reinterpretate nu doar cu instrumentele filosofiei continentale, ci și în anumite direcții ale tradiției analitice. Și există o mulțime de joncțiuni (mai ales în zona analitică) între filosofie și sfera juridică în înfloritorul domeniu al legilor pentru drepturile animalelor, în fruntea cărora se află cercetători ca Gary Francione și Steven M. Wise. (Potrivit Fondului pentru Apărarea Juridică a Animalelor [Animal Legal Defense Fund], în Statele Unite există peste 80 de facultăți de drept care au cursuri de legislație pentru animale.) Există și foarte multe programe TV cu animale, inclusiv potopul de mici știri, portrete, studii de teren, viniete sau expozeuri de pe canale ca Animal

² Lucrări despre animale au apărut în toate domeniile enumerate: modernismul literar (Norris, Rohman), literatura americană (Allen, Mason), romantismul britanic (Kenyon-Jones), metaforă și poetică (Malamud), filmul și cultura de masă (Burt, Lippit, Wolfe, *Animal Rites* și *What*, Shukin, Clarke), artă și afișaj (Lippit, Baker, *Picturing* și *Postmodern Animal*, Kac, *Signs* și *Telepresence*, Thompson, Wolfe, *What*, Rothfels), cultură și teologie modernă și medievală timpurie (Salisbury, Fudge, *Brutal Reasoning*, *Perceiving* și *Renaissance Beasts*, Tester, Daston & Mitman, Shannon, Boehrer, Agamben, Linzey). Această listă este reprezentativă, dar nu exhaustivă.

Planet. Și, nu în ultimul rând, există problema mâncării, cu toate dimensiunile ei ritualice, sacrificiale, psihologice, etice și ecologice, explicate pe înțelesul tuturor în texte extrem de populare ca *Dilema omnivorului*³ de Michael Pollan.

Litania de mai sus are rolul de a arăta câteva dintre provocările implicate în analizarea studiilor despre animale, una dintre ele fiind interdisciplinaritatea intimidantă care nu poate fi despărțită de însăși originea lor (ceea ce face ca interdisciplinaritatea dintre, să zicem, studiile literare și istorie să pară, prin comparație, o chestie cum nu se poate mai firească). S-ar crede că mare parte din materialul pe care l-am menționat până acum ar putea să rămână foarte bine în grija cercetătorilor axați pe interpretări literare sau, mai general, culturale, dar în studiile despre animale specializarea nu e îndreptățită în momentul ăsta mai mult decât a fost în studiile feministe sau teoria queer în tumultuoasele zile ale apariției lor. Studiile despre animale, ca ramură a studiilor culturale (până la urmă voi vorbi și despre această asociere), nu ar exista, cel puțin nu în forma lor actuală, fără contribuțiile din domeniul ecologiei și al etologiei cognitive din ultimii douăzeci – treizeci de ani (Allen & Bekoff; Bekoff; Griffin; Pepperberg; Savage-Rumbaugh, Shanker & Taylor) – contribuții prezentate cu patos imaginației populare prin filme ca povestea lui Dian Fossey, *Gorillas in the Mist*, și documentarul lui Jane Goodall, *The People of the Forest: The Chimps of Gombe*, sau de documentare TV ca *The Animal Mind*, din seria *Nature* de la PBS. De asemenea, ele nu ar fi putut exista, în mare măsură, fără mișcarea pentru drepturile animalelor, apărută în anii 1970, și fără lucrările ei fondatoare, *Animal Liberation* de Peter Singer și, mai târziu, *The Case for Animal Rights* de Tom Regan (lucrări pe care studiile despre animale, dată fiind cotitura lor critică din ultimii ani, au început să le reconsidere și să le conteste).

³ În filosofia continentală, discuțiile reprezentative îi cuprind pe Lawlor, Calarco, Steeves, Acampora, Wolfe, *Animal Rites* și „Thinking”; în filosofia analitică, pe Mack, DeGrazia, Rachels, Regan, Singer, Cavalieri, Steiner, Cavell *et al.*, Nussbaum; în drept, pe Francione, *Animals as Person* și *Animals, Property, Wise*; în problema mâncării, pe Pollan, Marcus, Scapp & Seitz.

Desigur, în umanioare și în domeniul științelor sociale, diverse lucrări despre animale au început să apară încă din anii 1980; să ne gândim la importantul studiu istoric al lui Harriet Ritvo *The Animal Estate*, care investighează problema „reproducerii” [*breeding*] în cultura victoriană în context de clasă și specie, la *In the Company of Animals* a lui James Serpell, la analiza economiei psihice și simbolice a animalului de companie făcută de Marc Shell, la variata și importanta operă din și din jurul ecofeminismului a lui Carol Adams, la Andrée Collard și la alții, iar, în studiile literare din Statele Unite, la texte precum *Beasts of Modern Imagination* a lui Margot Norris. Iar cartea-reper *Primate Visions* a Donnei Haraway a deschis anii 1990 cu o remarcabilă sinteză interdisciplinară care a pus, de fapt, bazele unei noi ere hotărât a studiilor culturale prin ceea ce avea să se numească studii despre animale. Difuze, dar la fel de importante sunt discuțiile care aveau loc în literatura teoretică – meditațiile lui Gilles Deleuze și Félix Guattari asupra „devenirii-animal” din *Mii de platouri* (și, de asemenea, într-un registru diferit, cele din studiul despre Kafka), analiza lui Jacques Derrida asupra tezei lui Heidegger despre animal ca „sărac în lume” din *Of Spirit: Heidegger and the Question, Theory of Religion* a lui Georges Bataille și lucrările Juliei Kristeva despre abjecție.

Însă ceea ce pare diferit în dezvoltarea studiilor despre animale este deschiderea treptată a unui spațiu teoretic și critic specific. Un semn sigur al apariției și consolidării studiilor despre animale este numărul tot mai mare de conferințe, simpozioane, locuri de publicare și numere speciale dedicate lor în reviste științifice din America de Nord și aiurea. A existat un val de conferințe pe această temă, care a început cam odată cu „Millennial Animals”, la The University of Sheffield în 2000, extinzându-se până la ceea ce se anunță cea mai mare adunare academică pe această temă, „Minding Animals”, care va avea loc în Australia în 2009. Între timp, au existat evenimente la York University, Vanderbilt University, University of Wisconsin, Milwaukee, Harvard University, University of Texas, Austin, și la multe alte instituții; un flux continuu de mese rotunde la ultimele câteva conferințe (atât naționale, cât și internaționale) ale Societății

pentru Literatură, Știință și Artă; și un interes tot mai mare din partea Asociației pentru Studiul Literaturii și Mediului. Două dintre cele mai vechi serii de cărți au fost „Animals, History, Culture” a lui Harriet Ritvo, la Johns Hopkins University Press, și „Animal”, coordonată de Jonathan Burt și impecabil publicată de Reaktion Books, care are o abordare unică, dedicând fiecare volum unui singur animal (deocamdată, printre ele se numără câinele, stridia, furnica, șobolanul și încă vreo 20). Alte edituri au o colaborare continuă, dacă nu devotată, cu autorii din domeniul studiilor despre animale, cum ar fi University of Illinois Press (Animal Studies Group; Baker, *Picturing*; Fudge, *Renaissance Beasts*; Linzey), University of Chicago Press (Wolfe, *Animal Rites*; Kuzniar; Grenier), Routledge (Haraway, *Primate Visions*; Tester; Fuss), State University of New York Press (Steeves; Scapp & Seitz; Mitchell, Thompson & Miles) și MIT Press (Tompson; Burghardt; Diamond, *Realistic Spirit*; Kac, *Signs of Life*).

O deosebită atenție trebuie acordată seriei „Posthumanities” de la University of Minnesota Press (care a publicat *When Species Meet* de Donna Haraway și a republicat *The Parasite* al lui Michel Serres și are în pregătire studii consacrate temei aparținând unor cercetători mai tineri, precum Nicole Shukin și Tom Tyler). Columbia University Press, sub conducerea lui Wendy Lochner (director editorial la categoria religie, filosofie și studii despre animale), a publicat titluri importante de Leonard Lawlor, Gary Francione (*Animals as Persons*), Stanley Cavell & contributorii și Matthew Calarco, printre alții. La fel de frapant este și numărul de ediții speciale ale revistelor din ultimii ani, inclusiv *Animal Beings*, un număr special al *Parallax*, editat de Tom Tyler; *DerridAnimals*, pentru *Oxford Literary Review*, editat de Neil Badmington; recente numere speciale din *Configurations*, intitulate „Thinking with Animals” și editate de Richard Nash și Ron Broglio; și nu una, ci două ediții speciale ale *Mosaic* dedicate subiectului (*The Animal*). Există și noua revistă online *Humanimalia* (www.depauw.edu/humanimalia), partea consistentă H-Animal a forumului on-line de umanioare H-Net (www.h-net.org/~animal), *Journal for Critical Animal Studies*, publicat de Institutul pentru Studii Critice despre Animale (www.criticalanimalstudies.org/JCAS),

și *Society and Animals*, publicat de Animals and Society Institute, care operează sub denumirea „studii despre om-animal” (o etichetă a cărei miză o voi discuta imediat). Și, dacă această listă de lecturi nu vi se pare suficientă, o bibliografie masivă despre studiile animale este disponibilă online (Kalof *et al.*).

În linii mari, este adevărat, cum susține Erica Fudge (un important istoric britanic al studiilor despre animale) despre disciplina ei, că noile lucrări despre animale, așa cum sunt cele ale lui Nigel Rothfels, se îndepărtează „de o formă anterioară a istoriei care s-a concentrat asupra ideilor și a atitudinii umane față de animale, în care animalele erau simple pagini goale pe care oamenii le umpleau cu sens” și, în schimb, acum „urmăresc numeroasele moduri în care oamenii au construit și *au fost construiți* de animale de-a lungul timpului” („History”). Dar problema mai largă – datorată probabil modelului studiilor culturale, asociate cu o conștiință etică și politică, utilizat pentru a asimila studiile despre animale – ține de modul în care disciplinaritatea internă a istoriei sau a studiilor literare sau a filosofiei este tulburată atunci când animalul este luat în considerare nu doar ca un alt subiect sau obiect de studiu printre multe altele, ci ca unul cu cerințe proprii. În loc să trateze animalul ca pe o temă, o figură de stil, o metaforă, o analogie, o reprezentare sau un dat sociologic (în care, să zicem, relațiile de clasă, de rasă sau de gen sunt înfățișate și discutate cu ajutorul monedei simbolice a animalității și a diferenței de specie), cercetătorii din studiile despre animale, indiferent de disciplinele lor de bază, par preocupați acum nu numai de discursurile și schemele conceptuale care ne-au modelat relațiile cu și înțelegerea animalelor non-umane, ci și de natura lor non-generică (care explică de ce, după cum spune Derrida, este „stupid” să vorbim despre „animal” la singular [*Animal*, p. 31]). Iar această ireductibilitate a chestiunii animalului este complex legată de problema poziționării etice a animalelor ca subiecte directe sau indirecte ale justiției⁴ – o problemă care necesită o practică critică și nu doar descriptivă a

⁴ Pentru o serie de perspective asupra acestei chestiuni, vezi Cavell *et al.*, Francione, *Animals, Property, Wise*.

disciplinarității pentru a evalua modul în care această nouă entitate puternică numită animal este analizată, respinsă sau împletită cu alte forme de identitate, cu alte discursuri (de rasă, gen, clasă, diferență sexuală), în literatură și cultură.

Cu alte cuvinte, după cum spune Cora Diamond, diferența dintre animalele umane și cele non-umane „se poate considera într-adevăr că provine dintr-o diferență biologică, dar ea devine specifică pentru gândirea umană prin faptul că a fost preluată și transformată în *ceva* – de generații de ființe umane, în practicile lor, în arta, literatura, religia lor” (*Realistic Spirit*, p. 351). Problema pentru studenții la literatură și cultură este cum să evite etnocentrismul aprofundat prin această realizare, cum să articuleze o viziune critică a acestei „transformări” – o întrebare care devine din ce în ce mai presantă în lumina persistenței comparații (făcute de Diamond, Derrida, J. M. Coetzee în *The Lives of Animals* și de Charles Patterson într-o întreagă carte numită *Eternal Treblinka*) între abuzarea sistematică și uciderea animalelor la scară masivă și Holocaustul celui de-al Doilea Război Mondial. (În realitate, dimensiunea celor două este incomparabilă, din moment ce zece miliarde de animale terestre sunt ucise în fiecare an numai în Statele Unite pentru hrană, marea majoritate a acestora – aproximativ 80% – în condițiile deplorabile ale agriculturii industriale [*factory farming*] [Center for Food Safety].) Ne-am putea gândi că noi, în calitate de cercetători ai literaturii și culturii, putem lăsa deoparte toate lucrurile pe care le-am aflat despre animale și capacitățile lor remarcabile, în ultimii 20-30 de ani, din domenii ca etologia cognitivă, dar evaluarea noastră asupra sensului și mizelor unui roman sau a unui film nu se schimbă, se întrebă studiile despre animale, după ce (măcar o parte din) animalele tratate în el suferă o turnură ontologică de la statutul de lucruri la, într-un anumit sens, cel de persoane – o turnură recent înregistrată cu o forță cutremurătoare prin decizia parlamentului spaniol, din iunie 2008, de a extinde drepturile fundamentale ale omului la marile primare, pentru a le proteja de experimentele dureroase și de alte forme de exploatare. Mai exact, așa cum au subliniat Étienne Balibar, Giorgio Agamben, Marjorie Spiegel și alții, violența împotriva celorlalți oameni (și mai

ales a celor marcați rasial) a funcționat adesea prin intermediul unei duble mișcări care îi animalizează în scopuri de dominare, opresiune sau chiar genocid – o manevră care este eficientă din cauză că luăm de-a gata presupuziția anterioară, care spune că violența împotriva animalului este permisă din punct de vedere etic.

După cum am argumentat în altă parte, acest aspect arată două lucruri importante legate de studiile despre animale: în primul rând, că acestea studiază atât o entitate materială (fințele non-umane), cât și un discurs al diferenței de specie care nu trebuie să fie limitat la aplicarea sa numai la non-oameni și, în al doilea rând, că luarea în considerație a studiilor despre animale nu are nimic de-a face, strict vorbind, cu faptul că îți plac sau nu îți plac animalele. Având în vedere ceea ce am învățat în ultimele decenii despre o mulțime de animale non-umane – bogăția vieții lor mentale și emoționale, complexitatea formelor lor de comunicare și interacțiune – mulți cercetători consideră că suntem obligați acum să facem același tip de schimbare în etica lecturii și a interpretării care a însoțit luarea în considerație a diferenței sexuale în anii 1990 (sub forma teoriei queer) sau a rasei și a genului în anii 1970-1980. Înțelese într-o astfel de genealogie, studiile despre animale sunt doar cea mai recentă fațetă a unor studii culturale care reacționează social și etic, și care încearcă să fie la curent cu noile mișcări sociale (în acest caz, mișcarea socială numită adeseori „drepturile animalelor”), și care la rândul lor sunt o expresie academică a unui impuls democratic mai larg spre o incluziune sporită a fiecărui gen, rasă ori orientare sexuală, sau – acum – specie.

Această genealogie, însă, oricât de atrăgătoare ar fi ea, ar trebui problematizată din cel puțin câteva motive care au legătură cu adoptarea prea rapidă a modelului de studii culturale pentru studiile despre animale. Categoriile *studii despre animale* și *studii om – animal* sunt ambele problematice, consider, dacă avem în vedere chestionarea fundamentală a disciplinarității umanoarelor și a studiilor culturale realizată de studiile despre animale. În opinia mea, problemele care preocupă studiile despre animale nu pot fi rezolvate adecvat decât dacă le chestionăm la două niveluri: nu doar la nivelul conținutului,

al tematicii și al obiectului cunoașterii (animalul studiat de studiile despre animale), ci și nivelul abordării teoretice și metodologice (*modul* în care studiile despre animale studiază animalul). Mai exact, simplul fapt că studiem animalele non-umane nu înseamnă neapărat că nu rămânem umaniști – și, prin urmare, prin definiție, antropocentriști. De altfel, una dintre mărcile umanismului – și, mai precis, ale tipului de umanism numit liberalism – este tocmai înclinația acestuia pentru un fel de „pluralism” care extinde sfera de preocupare (intelectuală sau etică) la grupurile anterior marginalizate, fără a destabiliza sau a pune în discuție câtuși de puțin schema umanului care stă la baza acestei pluralizări. Iar în acest caz pluralismul devine încorporare, iar proiectele umanismului (intelectual) și ale liberalismului (politic) sunt extinse – ba chiar extinse într-un fel destul de clasic.

Călărind [*piggybacking*] modelul studiilor culturale (dacă veți permite formularea în acest context), studiile despre animale se confruntă și ele cu unele dintre problemele care i-au îndepărtat pe mulți cercetători de studiile culturale. Ellen Rooney, spre exemplu, a observat că studiile culturale sunt „poate chiar mai zdravăn prinse în dilema definirii formei lor adecvate decât critica literară”; ele sunt „o amestecătură de metode concurente (și chiar incompatibile) și o formă (cvasi)disciplinară din ce în ce mai dificil de apărut, intelectual sau politic” (p. 21). Și mai la subiect, Tilottama Rajan a susținut că această „dereferențializare” și „neclaritate incluzivă” a permis ca o mare parte din studiile culturale să fie apropiată în interesul operei ideologice a ordinii neoliberale, în care globalizarea capitalistă este reambalată ca pluralism și atenție la diferență (p. 69). Ca „tehnică de vânzare soft și ca personalizare a științelor sociale” (p. 74), studiile culturale au efectul, dacă nu și scopul, în cadrul științelor umaniste, „de a simula păstrarea societății civile în urma transformării sferei publice clasice” într-o logică a „reprezentării” care în esență este comercială și consumistă (pp. 69-70). În ceea ce mă privește, problema nu constă doar în incoerența disciplinară sau în lipsa de claritate a modelului actual de studii culturale; problema este că această incoerență sau lipsă de claritate servește la menținerea unei anumite forme

istorice, ideologice și intelectuale de subiectivitate, pe care o prezintă ca fiind pluralism – inclusiv (în cazul nostru) ca pluralism extins la animalele non-umane. Înțelegem astfel, studiile despre animale, dacă ar fi luate în serios, nu ar extinde sau rafina un anumit model de studii culturale, ci i-ar pune capăt.⁵

Acest lucru se întâmplă pentru că studiile despre animale, dacă le înțelegem altfel decât ca simplă tematică, contestă în mod fundamental schema subiectului cunoscător și a presupuzițiilor sale antropocentrice susținute și reproduse în protocoalele disciplinare actuale ale studiilor culturale (ca să nu mai vorbim de cele ale studiilor literare). (Într-adevăr, așa cum remarcă Susan McHugh, privind în ansamblu cercetarea literară a animalelor, „o abordare sistematică a interpretării animalelor din literatură implică în mod necesar să cazi de acord cu o disciplină care, în multe privințe, pare să fie organizată în jurul evitării premeditate tocmai a acestei chestiuni.”) Pentru Rooney și Rajan – mulți alții ar putea fi adăugați pe listă –, problema studiilor culturale, cel puțin în variantele lor hegemonice practicate în America de Nord, este că, în ciuda aparentelor angajamente opoziționale, materialiste și multiculturală, ajung, până la urmă, să reproducă un model de subiectivitate ideologic familiar, bazat, filosofic și politic, pe canoanele umanismului liberal (a cărui expresie bine-cunoscută ar fi extinderea subiectului juridic al „drepturilor” de la sfera umană la cea animală).⁶ Forța deplină a studiilor despre animale deci se află în puterea lor de a ne reaminti că nu este suficient să recitim și să reinterpretăm – de la o distanță ontologică sigură, ca să zicem așa – relația dintre metaforă și diferența de specie, polenizarea încrucișată

⁵ Spun „un anumit model” deoarece, cum pe bună dreptate au remarcat mulți autori, e greu să generalizăm când există atâtea tipuri de studii culturale care au câștigat o largă răspândire în Statele Unite, Australia și Marea Britanie (ca să menționez doar trei).

⁶ Asta nu înseamnă că utilizarea mijloacelor legale și juridice existente pentru protejarea animalelor n-ar trebui apreciată în absența altor opțiuni viabile. Trebuie doar să observăm că, după cum spunea Calarco (pe lângă mulți alții), „dificultatea se referă la constrângerile *antropocentrice* tacite din instituțiile politice și juridice și la modul în care discursul despre drepturile animalelor ajunge să adere la și să reproducă constrângerile care fundamentează și susțin aceste instituții” (p. 8).

a structurilor discursive sexiste, rasiste și speciiste din literatură ș.a. Fără îndoială, această întreprindere este lăudabilă și de mult așteptată, dar dacă ea lasă nechestionată schema umanistă a subiectului cunoscător care întreprinde o astfel de lectură, atunci susține tocmai acel umanism și acel antropocentrism pe care studiile despre animale le pun la îndoială. Din acest motiv, dacă sunt luate în serios, studiile despre animale nu ar trebui privite ca ultima modă a lunii din ceea ce James Chandler numește „câmpul subdisciplinar”, unul dintr-o „întregă serie de domenii și practici academice”, care încă din anii 1970 „au ajuns să fie numite *studii*: studii de gen, studii de rasă și studii culturale, desigur, dar și studii de film, studii media, studii de jazz...” – lista este practic interminabilă (p. 358).⁷

Observația mea este destul de diferită de cea a lui McHugh, conform căreia studiile despre animale sunt „un domeniu de cercetare interdisciplinară, care se unește în jurul unor probleme legate de agentivitate și social”. McHugh are dreptate, fără îndoială, atunci când este de acord cu Fudge că distincția între „subiectivitate” și „agentivitate” este utilă în această privință, permițându-ne să înțelegem (după modelul teoriei actor-rețea, spre exemplu) felul în care animalele și interacțiunile noastre cu ele au modelat istoric lumea, fără să fie nevoie să ne referim la probleme ca intenționalitatea sau capacitatea de înțelegere a animalelor în cauză (s-ar putea spune același lucru și despre oameni, desigur). Însă o astfel de explicație nu prea are nimic de spus despre diferențele etice care participă la interacțiunile noastre cu agenții neînsuflețiți și simțitori. Scopul literar și filosofic al studiilor despre animale a fost reprezentat tocmai de aceste diferențe, dintr-o varietate de motive, inclusiv mobilizarea, în textele literare, a identificării și a imaginației simpatetice față de animale și a modului în care acestea experimentează lumea, intensitatea atașamentului nostru emoțional față de ele și, în filosofie, evaluarea critică doar a acelor tipuri de întrebări fenomenologice, etice și ontologice și a motivului pentru care ele contează.

⁷ Despre problema și teoria disciplinarității discut mult mai pe larg în „Animal Studies,» Disciplinarity, and the (Post)Humanities”, în *What is Posthumanism?*.

Însă perspectiva mea este, de asemenea, diferită de noțiunea fundamental gramsciană de conștiință critică care stă la baza unor abordări foarte diverse în studiile culturale, o noțiune exprimată, de exemplu, prin afirmația că practica disciplinară „devine un mediu productiv, nu reproductiv”, atunci când, „în spiritul reflecției critice [...], intersubiectivitatea semnificației poate fi expusă, iar instituțiile de învățământ, sala de clasă, disciplina și universitatea pot fi văzute construind și condiționând cunoașterea”, astfel încât „studiul literar, ca studiu al textualității [...], să dezvăluie structurile epistemologice care organizează modul în care cunoaștem, modul în care cunoașterea noastră este transmisă și acceptată” (Peck, p. 51) – așa cum călărețul studiilor despre animale tocmai a remarcat: animalele, pe modelul studiilor culturale, sunt recunoscute acum ca parteneri (ca agenți) în această întreprindere. O astfel de imagine a conștiinței critice – oricât de atrăgătoare și de bun-simț ar fi ea – izolează de fapt omul față de animalul studiilor despre animale și, astfel, reinstaurează diviziunea om/animal într-un mod mai puțin vizibil, dar mai profund, în timp ce vrea să arate ostentativ că aceasta a dispărut. De altfel, pe lângă întregul registru al preocupărilor sale (oricât de prezumtiv progresive, multiculturală sau antiantropocentrice), trebuie examinată în totalitate și schema asumată tacit a subiectivității care stă la temelia acestei practici disciplinare (imaginea umanului, constituită, spre exemplu, prin introspecție critică și autorefecție, care reprezintă, până la urmă, un semn distinctiv al umanismului). Este vorba, așa cum spunea Derrida, despre natura „auto-” a omului ca „animal autobiografic”, despre „ceea ce se numește pe sine om”, conceptul de uman pe care „omul” [*man*] „și-l povestește sieși” pentru a permite mai apoi recunoașterea celui alt non-uman într-un gest de „bunăvoință” complet caracteristic umanismului liberal (*Animal*, pp. 29-30).

Îl aduc în discuție pe Derrida deoarece studiul său târziu „L'Animal que donc je suis” (și cartea recent publicată cu același titlu) este probabil cel mai important eveniment din scurta istorie a studiilor despre animale. În acest studiu, forța celebrei întrebări a lui Jeremy Bentham despre locul animalelor – întrebarea nu dacă pot vorbi sau dacă pot gândi, ci dacă pot suferi – constă în faptul că:

cuvântul „a putea” [*pouvoir*] își schimbă sensul și semnul de îndată ce cineva se întreabă „Pot ele suferi?”. De acum înainte, cuvântul oscilează. De îndată ce punem o astfel de întrebare, nu mai contează doar ideea de tranzitivitate sau de activitate (a fi capabil să vorbească, să gândească și așa mai departe); *important este, mai degrabă, ceea ce îl împinge spre autocontradicție, acel ceva pe care ulterior îl vom pune în relație cu autobiografia* (*Animal*, pp. 27-28, s.n.).

Pentru Derrida, reformularea chestiunii animalului în felul acesta „schimbă totul”, fiindcă, „de la Aristotel la Descartes și, în special, de la Descartes la Heidegger, Levinas și Lacan”, problema a fost pusă în termenii capacității de gândire sau de vorbire, ceea ce a „condus la atât de multe alte probleme cu privire la *putere* sau la *capabilități* [*pouvoirs*] și *atribute* [*avoirs*]: a fi capabil, a avea puterea de a oferi, de a muri, de a îngropa morții, de a se îmbrăca, de a munci, de a inventa o tehnică” (p. 27). Bentham reușește să reformuleze problema într-un mod atât de influent pentru că această „chestiune este acum tulburată de o anumită *pasivitate*. Ea devine dovada, manifestarea încă din întrebare a unui răspuns care atestă o suferință, o pasiune, o neputință.” „Ce putem spune despre vulnerabilitatea simțită pe baza acestei incapacități?”, continuă el; „ce este această non-putere din mijlocul puterii? [...] Ce drept ar trebui să i se acorde? În ce măsură ne privește?” Ne privește într-un mod foarte direct, de fapt, pentru că „mortalitatea se află acolo, ca cel mai radical mijloc de a gândi finitudinea pe care o împărtășim cu animalele, mortalitatea care aparține chiar finitudinii vieții, experienței compasiunii” (p. 28). În loc să discute despre poziția morală a animalelor din cauza agentivității sau a capacităților pe care le au în comun cu noi (aceasta fiind strategia dominantă, mai ales în filosofia drepturilor animalelor a lui Singer sau Regan), Derrida chestionează în mod fundamental structura lui „auto-” (ca autonomie, ca agentivitate, ca autoritate asupra propriei autobiografii) din subiectivitatea umanistă, atrăgând atenția asupra finitudinii încorporate pe care o împărtășim cu animalele non-umane, finitudine pe care umanismul a încercat mai tot timpul s-o nege. (În această privință, i s-au alăturat lui Derrida și alți

filosofi importanți, cum ar fi Agamben, Cavell și Diamond, pentru a numi doar trei.)

Dar la fel de important pentru chestiunea de față (și acest aspect este adesea trecut cu vederea în opera târzie a lui Derrida cu privire la „chestiunea animalului”) este faptul că există *două* tipuri de finitudine cu care lucrează „omul” „*umanioarelor*”; iar primul tip (vulnerabilitatea fizică, încorporarea și, în cele din urmă, mortalitatea) ne este, paradoxal, inaccesibil, imposibil de apropiat, tocmai prin ceea ce îl face accesibil și apropiabil – un al doilea tip, „a nu fi capabil”, care este finitudinea pe care o experimentăm în subiectivarea noastră față de tehnicitatea și mecanicitatea radical a-umane ale limbajului (înțeles în sensul cel mai larg, ca sistem semiotic prin care creaturile își „răspund” una alteia). Acest aspect are consecințe profunde asupra a ceea ce credem, pripit, că sunt conceptele „noastre”, lecturile „noastre”, istoriile „noastre” și care nu sunt, într-un sens important, deloc ale noastre. Opera lui Derrida despre animale ne permite să abordăm problema etnocentrismului ridicată anterior de Diamond în legătură cu ceea ce am făcut din relația noastră cu animalele, dar fără a ne lăsa luați în coarne de celălalt aspect al dilemei – indiferent că e vorba despre conștiința critică gramsciană sau de căutarea universalilor etice, endemice filosofiei drepturilor, care este menită să satisfacă acest etnocentrism.

Idea de bază a lui Derrida este că, într-adevăr, lucrurile pe care noi le considerăm personalitate, cunoaștere și așa mai departe sunt inseparabile de ceea ce suntem „noi”, în discursurile și disciplinele noastre, dar, în același timp, „noi” nu suntem „noi”; noi nu suntem acel „auto-” din „autobiografia” pe care umanismul și-o oferă sieși. Mai degrabă, „noi” suntem întotdeauna, în mod radical, altul, ceva care este deja in- sau a-uman în propria noastră ființă – nu doar ca fapt evolutiv, biologic, zoologic al vulnerabilității noastre fizice și al mortalității, pe care le împărtășim, ca animale, cu animalele, ci și în ceea ce privește alcătuirea și subiectivarea noastră față de materialitatea și tehnicitatea limbajului, aflat întotdeauna pe scenă înaintea noastră, ca o condiție radical a-umană a subiectivității noastre. Iar asta înseamnă, așa cum spune Derrida, că „ceea ce *el* numește om”,

ceea ce „noi” numim „noi” ascunde întotdeauna un și mai radical „a nu fi capabil” care face posibil, prin asta, viața noastră conceptuală (*Animal*, p. 30). Tocmai aici, în acest al doilea aspect al finitudinii radicale, putem localiza diferența dintre schema subiectului cunoscător pe care se bazează umanismul (sau studiile culturale gramsciene) și regândirea acestei scheme prin intermediul unor studii despre animale luate în serios. Acest lucru nu înseamnă că cea mai mare parte a cercetării realizate până acum în domeniul studiilor despre animale nu se bazează pe modelul studiilor culturale (se bazează); și nici nu înseamnă că contribuțiile, în spiritul studiilor culturale, din domeniul studiilor despre animale nu sunt valoroase. Pur și simplu, trebuie subliniat că s-ar putea ca studiile despre animale să fie preocupate mai mult decât orice alt tip de „studii”, în regândirea fundamentală a problemei cunoașterii și a modului în care ea este limitată, de supra-determinarea și parțialitatea „finței noastre generice” (pentru a folosi faimoasa exprimare a lui Marx [p. 77]); în excavarea și examinarea presupuzițiilor noastre cu privire la cine poate fi subiect cunoscător; și în încorporarea acestei confruntări în propriile practici și protocoale disciplinare (astfel încât, de exemplu, locul literaturii să fie reîncadrat radical într-un univers de comunicare, răspuns și schimb mai larg, care să cuprindă numeroase alte specii).

La fel de important pentru studiile despre animale este faptul că acest al doilea tip de finitudine, susține Derrida, este împărțit de oameni și de non-oameni din momentul în care încep să interacționeze și să comunice – să „răspundă”, așa cum spune el – cu ajutorul oricărui sistem semiotic, chiar și a celui mai rudimentar. După cum spune Derrida într-un celebru pasaj din interviul „Eating Well”:

Dacă cineva definește limbajul în așa fel încât să fie rezervat pentru ceea ce numim om, ce mai rămâne de spus? Dar dacă cineva reînscrisce limbajul într-o rețea de posibilități care nu îl cuprinde pur și simplu, ci îl marchează ireductibil din interior, totul se schimbă. Mă gândesc, în special, la marcă, în general, la urmă, la iterabilitate, la *diferanță* [*différance*]. Aceste posibilități sau necesități, fără de care nu ar exista limbaj, *nu sunt doar umane*. [...] Și ceea ce propun aici ar trebui să ne permită să luăm în considerație cunoștințele științifice

despre complexitatea „limbajelor animale”, a codificării genetice, a tuturor formelor de marcare în interiorul cărora așa-numitul limbaj uman, oricât de original ar fi, nu ne permite să „tăiem” o dată pentru totdeauna acolo unde am dori, în general, să tăiem (pp. 116-117).

În această privință, așa cum am argumentat în detaliu în altă parte, studiile despre animale se intersectează cu problematica mai largă a postumanismului; nu în sensul unei fantezii de a transcende întruchiparea umană (așa cum, pe bună dreptate, se îngrijorează Katherine Hayles în *How We Became Posthuman*), ci mai degrabă în sensul unei reîntoarceri a noastră la densitatea și finitudinea întruchipării umane și la evoluția umană ca formă specifică de animalitate, unică și diferită de alte forme, dar nu mai diferită, poate, decât este diferit un urangutan față de o stea de mare. Implicațiile acestui aspect pentru primul termen al conceptului *studii despre animale* sunt într-adevăr tonice, întrucât, dacă privim cu atenție diversitatea formelor animal și a modurilor lor de a fi în lume, suntem obligați să conchidem, așa cum spune Matthew Calarco, că „distincția om/animal este, strict vorbind, lipsită de sens. Cum ar putea o simplă (sau chiar extrem de rafinată) distincție binară să poată face dreptate complexelor chestiuni etice și ontologice aflate în discuție?” (143). Bazându-ne pe forța acestei slăbiciuni, a acestei prăbușiri, ne întoarcem la un nou sens al materialității și al particularității nu numai a animalului și a multitudinii sale de forme, ci și a aceluși animal numit om.

În ceea ce privește celălalt termen din *studii despre animale*, vreau să subliniez faptul că practicarea acestei discipline poate fi umanistă sau postumanistă. Acea idee este acoperită de generică titulatură de *studii*, care maschează modul în care dubla finitudine pe care abia am discutat-o determină în mod unic studiile despre animale. Simplul fapt că un istoric sau un critic literar acordă atenție subiectului sau temei animalelor non-umane nu înseamnă neapărat că forma familiară a umanismului nu este menținută prin practici disciplinare interne care se bazează pe o schemă specifică a subiectului cunoscător și pe un gen de cunoaștere pe care el sau ea îl poate avea. Astfel, chiar dacă disciplinari-tatea ta exterioară este postumanistă când vine vorba de luarea în serios

a existenței și a mizelor etice în ceea ce privește ființele non-umane (în acest sens, pune la îndoială antropocentrismul), disciplinaritatea ta interioară poate rămâne umanistă la bază. (De altfel, aceasta este acuzația standard îndreptată împotriva filosofiei drepturilor animalelor a lui Singer și Regan: că extinde tacit un model de subiectivitate umană la nivelul animalelor, care ar avea genul nostru de personalitate într-o formă redusă.⁸) Acest lucru nu înseamnă neapărat repudierea umanismul, ci doar indicarea felului în care multe dintre ambițiile și valorile sale admirabile (bunătațe și caritate față de cei slabi, inocenți și oprimați, de exemplu) sunt subminate de cadrele conceptuale folosite pentru a face bine. Prin urmare, este vorba despre găsirea unui loc pentru animalul din studiile despre animale și de contestarea modelelor umaniste de lectură, interpretare și gândire critică nu doar „acolo”, printre păsări și fiare, ci și „aici”, în centrul acestui lucru pe care îl numim om.

Bibliografie

Acampora, Ralph R., *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2006.

Adams, Carol J., *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York, 1989.

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, trad. de Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford, 2004.

Allen, Colin & Bekoff, Marc, *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, MIT Press, Cambridge, 1999.

Allen, Mary, *Animals in American Literature*, University of Illinois Press, Urbana, 1983.

Animal Legal Defense Fund, „Where Should You Go to Law School?”, <https://aldf.org/article/where-should-you-go-to-law-school/>.

⁸ Mulți critici au dat glas acestei acuzații. Vezi în special cap. 1 din cartea mea *Animal Rites* (pp. 21-43); Calarco, pp. 6-10; Diamond, „Difficulty”. Pentru o expunere detaliată a modului în care aceste diferențe disciplinare interne legate de studierea animalului se desfășoară pe terenul filosofiei contemporane, consultați articolul meu „Exposures.”

The Animal – Part 1, număr special din *Mosaic*, vol. 39, nr. 4, 2006, pp. 1-213.

The Animal – Part 2, număr special din *Mosaic*, vol. 40, nr. 1, 2007, pp. 1-213.

Animal Studies Group, *Killing Animals*, University of Illinois Press, Urbana, 2006.

Badmington, Neil (ed.), *DerridAnimals*, număr special din *Oxford Literary Review*, vol. 29, nr. 1, 2007, pp. V-VII, 1-125.

Baker, Steve, *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*, University of Illinois Press, Urbana, 2001.

Baker, Steve, *The Postmodern Animal*, Reaktion Books, London, 2001.

Balibar, Étienne, „Racism and Nationalism”, în Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London, 1991, pp. 37-67.

Bataille, Georges, *Theory of Religion*, trad. de Robert Hurley, Zone Books, Brooklyn, 1992.

Bekoff, Marc, *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*, Oxford University Press, New York, 2003.

Boehrer, Bruce, *Shakespeare Among the Animals: Nature and Society in the Drama of Early Modern England*, Palgrave, London, 2002.

Burghardt, Gordon M., *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, MIT Press, Cambridge, 2005.

Burt, Jonathan, *Animals in Film*, Reaktion Books, London, 2003.

Calarco, Matthew, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.

Cavaliere, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Cavell, Stanley *et al.*, *Philosophy & Animal Life*, Columbia University Press, New York, 2008.

Center for Food Safety, *What's Wrong with Factory Farming?*, <http://www.centerforfoodsafety.org/files/factoryfarmingfactsheet.pdf>.

Chandler, James, „Critical Disciplinarity”, în *Critical Inquiry*, vol. 30, nr. 2, 2004, pp. 355-360.

Clarke, Bruce, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, Fordham University Press, New York, 2008.

Coetzee, J.M., *The Lives of Animals*, ed. și introd. de Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Collard, Andr e & Contrucci, Joyce, *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.

Daston, Lorraine & Gregg Mitman (eds.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York, 2006.

DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka. Pentru o literatur  mino-r *, trad. și postfa  de Bogdan Ghiu, ART, București, 2007.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mii de platouri. Capitalism și schizofrenie 2*, trad. de Bogdan Ghiu, ART, București, 2013.

Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, ed. de Marie-Louise Mallet, trad. de David Wills, Fordham University Press, New York, 2008.

Derrida, Jacques, „Eating Well,» or The Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”,  n Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes after the Subject?*, Routledge, New York, 1991, pp. 96-119.

Derrida, Jacques, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trad. de Geoff Bennington & Rachel Bowlby, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Diamond, Cora, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”,  n Cavell, Stanley *et al.*, *Philosophy & Animal Life*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 43-89.

Diamond, Cora, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1991.

Francione, Gary, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Columbia University Press, New York, 2008.

Francione, Gary, *Animals, Property, and the Law*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.

Fudge, Erica, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

Fudge, Erica, „The History of Animals”, <https://networks.h-net.org/node/16560/pages/32226/history-animals-erica-fudge>.

Fudge, Erica, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Macmillan, Basingstoke, 2000.

Fudge, Erica (ed.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*, University of Illinois Press, Urbana, 2004.

Fuss, Diana (ed.), *Human, All Too Human*, Routledge, New York, 1996.

Grenier, Roger, *The Difficulty of Being a Dog*, trad. de Alice Kaplan, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Griffin, Donald, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Haraway, Donna J., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm, Chicago, 2003.

Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York, 1990.

Haraway, Donna J., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

Kac, Eduardo (ed.), *Signs of Life: Bio Art and Beyond*, MIT Press, Cambridge, 2007.

Kac, Eduardo, *Telepresence and Bio Art: Networking Humans, Rabbits, and Robots*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.

Kalof, Linda *et al.*, „Animal Studies Bibliography”, *Ecological and Cultural Change Studies Group*, Ecological and Cultural Change Studies Group.

Kenyon-Jones, Christine, *Kindred Brutes: Animals in Romantic-Period Writing*, Ashgate Publishing, Burlington, 2001.

Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. de Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1982.

Kuzniar, Alice A., *Melancholia's Dog: Reflections on Our Animal Kinship*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.

Lawlor, Leonard, *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007.

Linzey, Andrew, *Animal Theology*, University of Illinois Press, Urbana, 1995.

Lippit, Akira, *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

Mack, Arien (ed.), *Humans and Other Animals*, Ohio State University Press, Columbus, 1999.

Malamud, Randy, *Poetic Animals and Animal Souls*, Palgrave, New York, 2003.

Marcus, Erik, *Meat Market: Animals, Ethics, and Money*, Brio, Boston, 2005.

Marx, Karl, „Economic and Philosophic Manuscripts of 1844”, în *The Marx-Engels Reader*, ed. de Robert C. Tucker, ed. 2, W. W. Norton & Company, New York, 1978, pp. 66-125.

Mason, Jennifer, *Civilized Creatures: Urban Animals, Sentimental Culture, and American Literature, 1850–1900*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005.

McHugh, Susan, „One or Several Literary Animal Studies?”, <https://networks.h-net.org/node/16560/pages/32231/one-or-several-literary-animal-studies-susan-mchugh>.

Mitchell, Robert W., Thompson, Nicholas S. & Miles, H. Lyn (eds.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, State University of New York Press, Albany, 1997.

Nash, Richard & Broglio, Ron (eds.), *Thinking with Animals*, număr special din *Configurations*, vol. 14, nr. 1-2, 2006, pp. 1-192.

Norris, Margot, *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Patterson, Charles, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern, New York, 2002.

Peck, Jeffrey M., „Advanced Literary Study as Cultural Study: A Redefinition of the Discipline”, in *Profession*, 1985, pp. 49-54.

Pepperberg, Irene, *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Pollan, Michael, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Penguin, New York, 2006.

Rachels, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, New York, 1999.

Rajan, Tilottama, „In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University”, in *Diacritics*, vol. 31, nr. 3, 2001, pp. 67-88.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Ritvo, Harriet, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Rohman, Carrie L., *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*, Columbia University Press, New York, 2008.

Rooney, Ellen, „Form and Contentment”, in *MLQ*, vol. 61, nr. 1, 2000, pp. 17-40.

Rothfels, Nigel (ed.), *Representing Animals*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

Salisbury, Joyce E., *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, Routledge, London, 1994.

Savage-Rumbaugh, Sue, Shanker, Stuart G. & Taylor, Talbot J., *Apes, Language, and the Human Mind*, Oxford University Press, New York, 2001.

Scapp, Ron & Seitz, Brian (eds.), *Eating Culture*, State University of New York Press, Albany, 1998.

Serpell, James, *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Serres, Michel, *The Parasite*, trad. de Lawrence Schehr, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

Shannon, Laurie, „Poor, Bare, Forked: Animal Sovereignty, Human Negative Exceptionalism, and the Natural History of *King Lear*”, în *Shakespeare Quarterly*, 2009.

Shell, Marc, „The Family Pet”, în *Representations*, vol. 15, 1986, pp. 121-153.

Shukin, Nicole, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Avon, New York, 1975.

Spiegel, Marjorie, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror, New York, 1997.

Steeves, H. Peter (ed.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, State University of New York Press, Albany, 1999.

Steiner, Gary, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005.

Tester, Keith, *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*, Routledge, London, 1991.

Thompson, Nato (ed.), *Becoming Animal: Contemporary Art in the Animal Kingdom*, MIT Press, Cambridge, 2005.

Tyler, Tom (ed.), *Animal Beings*, număr special din *Parallax*, vol. 12, nr. 1, 2006, pp. 1-128.

Tyler, Tom, *Ciferae: A Bestiary in Five Fingers*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2012.

Wise, Steven M., *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Perseus, Cambridge, 2000.

Wolfe, Cary, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Wolfe, Cary, „Exposures”, în Cavell, Stanley *et al.*, *Philosophy & Animal Life*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 1-41.

Wolfe, Cary, „Thinking Other-Wise: Cognitive Science, Deconstruction and the (Non)Speaking (Non)Human Animal Subject”, în Jodey Castricano (ed.), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a*

Cary Wolfe

Posthuman World, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, 2008, pp. 125-143.

Wolfe, Cary, *What Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

LINDA KALOF

O privire asupra animalelor în istoria umană Modernitatea, 1800-2000

Traducere din limba engleză
de Sînziana Cotoară

Animalele continuă să fie considerate ființe demne de o privire etică și morală și în perioada modernă. Vor trebui să treacă aproape două sute de ani de la interzicerea prin lege a legării plugului de cozile cailor și a smulgerii pe viu a lânii de pe oi* în Irlanda pentru ca problemele legate de bunăstarea animalelor să se coaguleze într-o serie de măsuri legislative împotriva cruzimii față de animale și în Anglia. Direcția a fost dată de un proiect de lege pentru protecția animalelor propus de Richard Martin (1754-1834) și votat în 1822, alături de o lege care „împiedica căsătoriile clandestine”. Scrisă ca o „hotărâre pentru prevenirea tratamentului crud sau necorespunzător al vitelor”, legea Martin din 1822 interzicea maltratarea „armăsarilor, iepelor, cailor castrați, catârilor, măgarilor, vacilor, juncilor, juncanilor, boilor, oilor și altor vite [*cattle*]”¹, termenul *cattle* fiind derivat din *chattel*, care se referă la toate patrupedele domestice cu statut de

* Legea din 1635 interzicea două practici obișnuite în Irlanda, atașarea plugului de cozile cailor fiind răspândită în rândul celor care aveau pluguri mici, fără harnașament (n. tr.).

¹ Richard Martin, „Legea de Prevenție a Tratatului Crud și Necorespunzător al Vitelor”, în *United Kingdom Parliament Legislation*, Leeds, 1822.

proprietate mobilă.² Societatea Regală pentru Prevenirea Cruzimii față de Animale a fost înființată în 1824 („Regală” a fost adăugat ulterior, printr-un decret regal, în 1840), iar luptele cu sau între animale au fost interzise în 1835.³ Legea din 1835 împotriva luptelor cu sau de tauri, urși, bursuci, câini, cocoși și orice alte animale domestice sau sălbatice era o continuare a legii Martin, care suferise o serie de amendamente după promulgare, în 1822.⁴

Interzicerea sporturilor crude, scrie Keith Thomas, avea la bază nu doar dorința de a proteja animalele de maltratare, ci și „repulsia față de obiceiurile categoriilor inferioare [...], clasa de mijloc [fiind] revoltată atât de haosul pe care îl creau sporturile cu animale, cât și de cruzimea lor”.⁵ Multe dintre distracțiile clasei muncitoare au fost interzise, dar la fel s-a întâmplat și cu sporturile crude ale elitei, cum ar fi vânătoarea de berbeci de la Eton College, care presupunea uciderea ritualică a unui berbec cu un ciomag în Weston’s Yard; pe de altă parte, „ocupațiile gentlemanilor ca vânătoarea de vulpi, pescuitul și trasul la țintă au rămas neatînse”.⁶

Inițial, elementele reformiste – precum Societatea Regală pentru Prevenirea Cruzimii față de Animale – nu erau preocupate de tratamentul barbar la care erau supuse animalele în sporturile sângeroase, ci de practicile crude care aveau loc pe stradă și în piețele de carne din Londra.⁷ Caii, măgarii și câinii erau bătuți fără milă și siliți să tragă încărcături grele, oile și vitele a căror carne era vândută în piețe suferea îngrozitor în mâinile păstorilor și îndurau dureri și mai mari când erau sacrificate, fiind ucise prin metode pline de cruzime.

² În vreme ce în textele englezești mai vechi, cum ar fi versiunea King James a Bibliei, *cattle* se referă la toate animalele domestice, uzul contemporan al termenului se referă doar la bovine.

³ Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, Pantheon, New York, 1983.

⁴ Brian Harrison, „Animals and the State in Nineteenth-Century England”, în *The English Historical Review*, nr. 99, 1973, pp. 786-820.

⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁶ *Idem*.

⁷ Brian Harrison, *op. cit.*, p. 788.

Ca animale de transport și tracțiune, în secolul al XIX-lea caii erau însă cei mai chinuți. Diana Donald scrie că, pe la mijlocul secolului, sute de cai bătrâni sau bolnavi erau cumpărați de ecarisorii din Londra și omorâți în curtea casei, iar cadavrele lor profitabile erau transformate apoi în hrană pentru animalele de companie, câini și pisici, grăsimea fiind folosită pentru producerea de unsori și oasele, ca îngrășământ. După o perioadă îndelungată în care sufereau crunt de foame și de sete, caii erau uciși noaptea, pentru ca leșurile lor să poată fi fierte în timp util până la sosirea, de dimineață, a negustorilor.⁸

Piața Smithfield, înființată la Londra în anii 900, era o zonă deosebit de problematică în privința abuzurilor asupra animalelor și principala preocupare a reformiștilor. Nouă secole la rând, Smithfield fusese locul în care se puteau cumpăra, vinde și sacrifica boi, oi, miei, viței și porci. Aflată în centrul orașului, piața era de mult o țintă a reformelor. Dar reforma de la Smithfield a constat, cu precădere, în mutarea practicilor în suburbii⁹, înscriindu-se în „eforturile tot mai mari nu de a închide abatoarele, ci de a le ascunde de ochii lumii”¹⁰. Abia după declanșarea epidemiei de holeră din anii 1840 a devenit lumea îngrijorată de modul în care se aruncau sângele, leșurile și carnea stricată din zonă, iar în 1855, Smithfield, ca piață de animale vii, a fost închisă.¹¹

Privită prin ochii unui londonez din secolul al XIX-lea, piața de carne Smithfield se vede cel mai bine în acest fragment din romanul lui Charles Dickens, *Oliver Twist*:

Era zi de târg. Pe jos erau numai noroi și murdărie care-ți ajungeau până la glezne. Un abur gros, care se ridica din trupurile animalelor, se amesteca cu ceață care atârna greu de coșurile caselor. Toate țarcurile din centrul acestei zone largi, dar și altele încropite pe moment în spațiile libere erau pline cu oi. Priponite de stâlpi, de-a lungul canalului,

⁸ Diana Donald, „«Beastly sights»: The Treatment of Animals as a Moral Theme in Representations of London, 1820-1850”, în *Art History*, nr. 22, 1999, pp. 514-544.

⁹ *Ibidem*, p. 530.

¹⁰ Keith Thomas, *op. cit.*, p. 299.

¹¹ Diana Donald, *op. cit.*, p. 530.

se mai puteau vedea și alte animale, boi și vaci, înghesuite într-un șir lung. Oameni de la țară, măcelări, negustori de vite, băiețandri, hoți, oameni fără ocupație și vagabonzi de cea mai joasă speță formau o masă. Fluierăturile ciobanilor, lătratul câinilor, mugetul vitelor, be-hăitul oilor, grohăitul și guițatul porcilor, clinchetul clopoșeilor și zumzetul vocilor care se auzeau de la fiecare crâșmă, aglomerația, îmbulzeala și strigătele de tot felul, ca și fetele nespălate, neîngrijite ori murdare care alergau de ici-colo, îngrămădindu-se, formau o scenă atât de amețitoare, că rămâneai năucit.¹²

Cum se simțea acest infern pentru boii, oile, mieii, vițeii și porcii comercializați și sacrificați la Smithfield e pur și simplu de neimaginat.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, îndreptarea condițiilor de viață a animalelor era considerată parte a unui program mai amplu de reforme privind pedepsele, închisorile, salariile, legea săracilor și statutul femeilor.¹³ Reformatorul umanitar Henry S. Salt scria în 1892:

Asuprirea și cruzimea se bazează, invariabil, pe o lipsă de compasiune în imaginație; tiranul sau torționarul nu se poate identifica cu victima nedreptății pe care o săvârșește. Odată trezit sentimentul afinității, tiraniei i-a sunat ceasul, iar acordarea esențială de „drepturi” devine o chestiune de timp. Condiția de azi a animalelor domestice care trăiesc în mod organizat este foarte similară, din multe puncte de vedere, cu cea a sclavilor negri de acum o sută de ani: priviți în urmă și veți vedea în cazul lor exact aceeași excludere de la masa obișnuită a omeniei; aceleași aberații ipocrite pentru a justifica excluderea și, pe cale de consecință, aceeași încăpățânare deliberată de a le nega „drepturile” sociale. Priviți în urmă – e bine să o facem – și apoi priviți înaintea, va fi imposibil să nu vă dați seama care e morala.¹⁴

¹² Charles Dickens, *Oliver Twist*, traducere de Maria Petrescu, Luminița Cocârță și Sorina Chiper, Editura pentru Literatură Clasică și Contemporană, București, 2013, pp. 290-291 (ediție exclusiv digitală - <http://scoalaturliuanu.info/wp-content/uploads/2015/02/Charles-Dickens-Oliver-Twist.pdf>).

¹³ Keith Thomas, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴ Henry S. Salt, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, Macmillan & Co., New York & London, 1894, pp. 16-17.

Dar despre legătura dintre asuprirea animalelor și privarea de drepturi a unor oameni nu a vorbit doar o mână de bărbați albi intelectuali și bogați. Coral Lansbury scrie că și femeile, și clasa muncitoare sărăcită din Anglia secolului al XIX-lea s-au opus vivisecției, pentru că se identificau cu animalele exploatare. Convinși că medicii chirurghi făceau experimente pe animale pentru că pe oameni nu puteau, săracii trăiau permanent cu teama că după moarte vor ajunge pe masa de disecție, corpurile fiindu-le fie furate din cimitire, fie date de azile sau spitale pe mâna chirurgilor aflați mereu în căutare de cadavre pe care să le deschidă.¹⁵ Exemplare tipărite din seria de gravuri *The Four Stages of Cruelty* a lui Hogarth se distribuiau pe scară largă în Marea Britanie, și nu numai. Erau atârinate chiar și pe pereții hanurilor și tavernelor din diverse orașele. Și ultima gravură (ilustrația 1) cu Tom Nero pe masa de disecție a fost cea care a stimulat imaginația clasei muncitoare cu privire la ce pățesc săracii după moarte.¹⁶

Lansbury scrie că femeile care erau împotriva vivisecției empatizau cu animalele vâdate, private de libertate și schingiuite, văzându-se pe sine ca pe niște cai biciuiți și câini imobilizați pe masa de vivisecție. Unele femei medic s-au raliat mișcării împotriva vivisecției după ce au văzut că femeile sărace care aveau nevoie de asistență ginecologică erau tratate ca niște animale în spitalele de caritate – erau legate de un cadru care le ridica pelvisul, cu picioarele prinse cu niște hamuri și înconjurare de studenți la Medicină care le examinau organele genitale.¹⁷ De altfel, revoltele Brown Dog din 1907 au început după ce două studente la Medicină au asistat la vivisecția unui câine cafeniu care avea o plagă deschisă pe o parte, semn că fuseseră făcute experimente pe el recent, o încălcare a legii din 1876 care interzicea efectuarea mai multor vivisecții pe un singur animal – după vivisecție, animalul nu mai putea fi reanimat și folosit la un nou experiment, ci trebuia anihilat.¹⁸ Femeile și-au notat observațiile sub forma unui

¹⁵ Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 85.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 9-10, 16-21.



1. William Hogarth, „The Reward of Cruelty”, gravură din seria *The Four Stages of Cruelty*, 1751. Cadavrul criminalului este disecat, ciclul cruzimii continuând și după moarte.

jurnal, publicându-le mai târziu în *The Shambles of Science* [Măcelul științei], în care demascau vivisecțiile ilegale de la University College. Cu toate acestea, cercetătorul care a condus vivisecția câinelui cafeniu a intentat proces de calomnie și a câștigat, spre bucuria studenților la Medicină, iar în 1906, opoziții vivisecțiilor au ridicat o cișmea cu statuia unui câine mare, sub care au scris:

În memoria terierului cafeniu exploatat până la moarte în laboratoarele de la University College în februarie 1903, care a suportat vivisecții repetate pe o perioadă mai mare de două luni, ajungând pe diverse mese de vivisecție până când moartea l-a eliberat. De asemenea, în

memoria celor 232 de câini pe care s-au făcut vivisecții în același loc în 1902. Bărbați și femei ai Angliei, cât mai trebuie să dureze aceste lucruri?¹⁹

Vreme de trei ani, studenții la Medicină au organizat proteste și deranjat întâlnirile sufragetelor și ale opozanților vivisecțiilor, și, în ciuda sprijinului localnicilor pentru cauza antivivisecționistă, în 1910 statuia a fost luată în toiul nopții de patru angajați ai Primăriei asistați de polițiști și distrusă apoi într-o curte din zona londoneză Battersea. Mișcarea împotriva vivisecției de la începutul secolului XX a dat greș. Din punctul de vedere al lui Lansbury, interesul față de animale era umbrit de asocierea cu drepturile femeilor și ale muncitorilor, problemele sociale fiind atât de strâns legate între ele, încât era greu să despartă mișcarea antivivisecționistă de socialismul clasei muncitoare și de feminism. „Cauza animalelor a avut de pierdut când acestea au început să fie privite ca surrogate ale femeilor sau ale muncitorilor [...]. Dacă ne uităm la animale și ne vedem numai pe noi, le negăm realitatea propriei existențe”²⁰, explică Lansbury.

Trăsuri trase de câini, rabie și sex

În timp ce caii au continuat să muncească pe străzi, trăgând încărcături grele, până în anii 1920, câinii au fost eliberați destul de devreme de trasul trăsurilor, al săniilor și al plugurilor, cel puțin în Anglia. „Dog Cart Nuisance Act” [„Legea împotriva vătămării câinilor de trăsură”] a interzis folosirea trăsurilor trase de câini pe o rază de 15 mile de la intersecția londoneză Charing Cross, iar în 1854 interdicția a fost extinsă în toată Anglia.²¹

Oprobiul public față de maltratarea câinilor a fost alimentat de reprezentările grafice ale abuzurilor pe care le sufereau câinii de tracțiune. Un călător a descris cruzimea pe care a văzut că o îndurau niște

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 188.

²¹ Stanley Coren, *The Pawprints of History: Dogs and the Course of Human Events*, Free Press, 2003, p. 152; Brian Harrison, *op. cit.*, p. 789.

câini înhămați la o trăsură, cel mai probabil în Belgia, unde trăsurile cu câini au continuat să fie folosite mult timp în secolul XX (ilustrația 2): „Patru indivizi beți erau trași de trei câini istoviți, bătuți până la sânge [...] (un) animal beteag nu mai putea să alerge îndeajuns de repede, l-au ucis lovindu-l cu picioarele și cu bâtele, lăsându-i leșul apoi în mijlocul drumului”²².



2. Ferdinand Lintz, *A Dog Cart Holland 1890*, acuarelă pe hârtie. Bourne Gallery (colecție privată), Reigate, Surrey. Câinii erau folosiți la scară largă ca animale de tracțiune de oamenii săraci care nu-și permiteau să aibă cai sau măgari.

În Anglia, opinia publică a început să susțină abolirea trăsurilor trase de câini de frica rabiei. Stanley Coren scrie că totul a început când un anume lord Brougham a ținut o cuvântare convingătoare în Parlament, în care a spus că câinii de trăsură suprasolicitați răspândesc rabie.

²² Citat anonim în William Secord, *Dog Painting: The European Breeds*, Suffolk, Antique Collectors' Club, 2000, p. 23.

Legătura „științifică” dintre rabie și câinii de trăsură a fost demonstrată prin mărturia cuiva care observase câinii înfuriindu-se când oamenii îi agresau fizic sau verbal înainte să se urce în trăsură; iar când trăsura era grea sau alergau prea repede, făceau spume la gură.²³ Trăsurile cu câini erau folosite, în general, de muncitori, băcani și brutari prea săraci ca să-și permită un cal sau măcar un măgar, iar când interdicția a intrat în vigoare, aceștia au rămas fără mijloacele necesare de a-și întreține familia, ca să nu mai vorbim de animalul care acum nu mai muncea. Așa că singura soluție a fost să scape de câini. În cele din urmă, interzicerea transportului cu câini și impunerea unei taxe pe câinii lucrători s-a soldat cu măcelărirea sau abandonarea a sute de mii de exemplare.²⁴

Creșterea rapidă a numărului de câini abandonați ulterioră reglementării statutului câinilor lucrători a condus la apariția primului adăpost privat pentru câini (și la o serie de articole critice în presă care sugerau că mai bine s-ar fi construit un adăpost pentru copiii străzii și pentru cei flămânzi).²⁵ În ciuda criticilor, în 1860, Mary Tealby a înființat Căminul Temporar pentru Câini Pierduți și Flămânzi în curtea unor grajduri din nordul Londrei, care în 1871 a devenit Căminul Câinilor din Battersea, iar în 1883 a început să ofere găzduire și pisicilor abandonate.

Câinii ajunși la adăpostul lui Mary Tealby aveau mare noroc. Mii de câini erau uciși cu regularitate de autorități în baza suspiciunii de rabie în anii 1800, cum se întâmplase și în secolele anterioare, când se credea că transmit boli „spurcate” și contagioase. Harriet Ritvo notează că trei sferturi din câinii omorâți în Anglia secolului al XIX-lea aveau epilepsie sau arătau ciudat, mai puțin de 5 % fiind, în realitate, turbați.²⁶ Rabia intrase deja în declin în urma vânării și,

²³ Stanley Coren, *op. cit.*, p. 153.

²⁴ M. B. McMullan, „The Day the Dogs Died in London”, în *London Journal*, vol. 23, nr. 1, 1998, p. 39.

²⁵ Stanley Coren, *op. cit.*, p. 155.

²⁶ Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

practic, a extincției lupului în Europa Occidentală²⁷, iar dintre cei 150 000 de câini îngrijiți la căminul temporar al lui Mary Tealby între 1860 și 1877, doar unul a fost turbat.²⁸

În secolul al XIX-lea au circulat numeroase teorii cu privire la cauzele rabiei. Pe lângă ideea că era o consecință inevitabilă a existenței câinilor de trăsură suprasolicitați, boala a fost pusă și pe seama condițiilor de viață precare ale clasei muncitoare; a izolării, a vieții în puf și a abstenenței sexuale specifice câinilor crescuți în casă ai burgheziei; a botniței obligatorii care inhiba impulsurile naturale ale câinilor; a coprofagiei și a frustrării sexuale.

Kathleen Kete a analizat pe larg legătura dintre sex și rabie în Franța.²⁹ Explicând că teama de rabie era parte din „imagarul fobic” al epocii, Kete arată că boala era adeseori asociată cu sexul, violența și represiunea.³⁰ Fascinantă și înspăimântătoare, în același timp, rabia apărea în studiile din anii 1850 ca o condiție incontrollabilă, nereprimată, asemănătoare cu nimfomania și satiriazisul, cu victime care făc spume la gură, dominate de crize epileptice, hidrofobie și dorința puternică de a mușca.³¹ Mai mult, cum nimfomania și apetitul sexual incontrollabil la bărbați erau considerate efecte ale abstenenței sexuale îndelungate, la fel și rabia a fost considerată o consecință spontană a frustrării sexuale canine.³²

Legătura dintre rabie și sexualitate este reprezentativă pentru o epocă în care „clasificarea pe criterii de gen coincidea cu diferențierea de specie”, așa cum era asocierea menstruației la femei cu căldurile la cățele.³³ Legăturile sexualizate dintre corpurile animalelor și corpurile femeilor erau frecvente în cultura vizuală și narativă europeană a secolului al XIX-lea. De exemplu, în pictură, femeile și caii apăreau

²⁷ Katharine MacDonogh, *Reigning Cats and Dogs*, St. Martin's Press, New York, 1999.

²⁸ Harriet Ritvo, *op. cit.*, p. 170.

²⁹ Kathleen Kete, *The Beast in the Boudoir: Petkeeping in Nineteenth-Century Paris*, University of California Press, Berkeley, 1994.

³⁰ *Ibidem*, p. 98.

³¹ *Ibidem*, pp. 101-102.

³² *Ibidem*, pp. 103-104.

³³ *Ibidem*, p. 104.

de multe ori împreună în ilustrări cu caracter sexual, ca în tabloul lui Edwin Landseer *The Shrew Tamed* [*Scorpia îmblânzită*] (1861), în care este reprezentată o femeie sprijinită de un cal care stă întins într-un grajd. Deși imaginea este interpretată, în general, ca reprezentarea unei femei care a îmblânzit calul, pe baza, de asemenea, a faptului că modelul era faimoasa călărează Annie Gilbert, există destul de multă ambiguitate și estompare a granițelor pentru a spune deopotrivă că un cal a îmblânzit o scorpie de femeie.

Pictură foarte cunoscută și controversată, ea a fost privită ca o ilustrație a schimbării relațiilor dintre genuri, a sexualității și a masculinității în Europa mijlocului de secol al XIX-lea, pornind de la ideea că și femeile, și cail trebuiau, de multe ori, ținute în frâu.³⁴ Potrivit lui Whitney Chadwick, *The Shrew Tamed* a fost expus la trei ani după ce dresorul de cai John Solomon Rarey publicase *The Art of Taming Horses*, în care își dezvăluia metoda de îmblânzire a cailor.³⁵ Considerat primul *horse whisperer*, Rarey prindea calul cu un ham sau cu o curea de piele cu care îi ridica un picior din față, după care îl așeza în fân. Apoi calul era „îmblânzit” cu vorbe și mângâieri; uneori, Rarey se întindea și el lângă animal și își punea capul pe copite. Făcând furori într-o cultură în care cail erau, de obicei, struniți prin călărire până la epuizare, Chadwick scrie că metoda lui Rarey pune la îndoială nu numai relația convențională stăpân – sclav dintre om și animal, ci și autoritatea masculină, inspirând caricaturi intitulate „Îmblânzirea șoțului”.³⁶

Arena narativă a secolului al XIX-lea a scos la iveală și mai multe legături neașteptate între animale, femei și sex. Coral Lansbury observă că „limbajul pornografiei este limbajul grajdului, cu femei obligate să «arate cum știi să se miște» și să se «prezinte» la ordinul călărețului stăpân, care le biciuiește și le seduce până se supun”.³⁷

³⁴ Whitney Chadwick, „The Fine Art of Gentling: Horses, Women and Rosa Bonheur in Victorian England”, în Kathleen Adler & Marcia Pointon (eds.), *The Body Imaged: The Human Form and Visual Culture since the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 89-107.

³⁵ *Ibidem*, pp. 100-101.

³⁶ *Ibidem*, p. 102.

³⁷ Coral Lansbury, *op. cit.*, p. 99.

Pornografia victoriană reprezenta femeile „strunite cu zăbala [...], supuse și legate cu curele ca să poată fi încălecate și biciuite mai ușor, mereu victime recunoscătoare la final, dresate să le placă biciul și curelele și mândre că le-au putut oferi plăcere stăpânilor lor”³⁸. Lansbury vorbește pe larg despre semnificația „zăbalei”, o constantă în pornografia victoriană, în care femeia, asemenea calului, „trebuie să învețe să o primească în gură”, învingându-și teama și îndoiala și știind că nu trebuie să muște niciodată.³⁹

Vinietele cu relații între animale și oameni erau o modalitate împământenită de a învăța femeile îndărătnice și clasa muncitoare ce înseamnă conformismul și obediența.⁴⁰ Literatura populară spunea povești cu cai dornici să muncească din greu pentru stăpânii lor și, într-o serie de convorbiri din *The Girl's Own Paper*, revistă pentru fete apărută în 1880, caii învățau că egalitatea și independența erau cu neputință, drepturile fiind stabilite de stăpân.⁴¹

Și artiștii plastici foloseau animale ca să illustreze știri și opinii politice în desene și gravuri satirice. Inspirat de gravurile lui William Hogarth din anii 1750, James Gillray era un artist prolific care folosea simbolismul animal în opera sa. De pildă, în *More Pigs than Teats* [*Mai mulți porci decât țâțe*] din 1806, treizeci și doi de porci cu cap de om, fiecare o figură politică cunoscută, erau reprezentați sugând de la scoafa britanică până când aceasta își dădea duhul. Unul dintre ticăloșii preferați ai lui Gillroy era Charles James Fox (1749-1806), cunoscut ca „Omul Poporului” pentru că vorbea despre drepturi ale omului elementare, contesta puterea regelui și saluta Revoluția Franceză. În *The Bear and His Leader* (ilustrația 3), Charles James Fox este reprezentat ca un urs cu botniță care ține în labe o bonetă roșie, semn că e simpatizant al Revoluției franceze. Este dresat să danseze de prim-ministrul William Wyndham Grenville, care are în mână o bătă pentru Urși Neascultători și recompense pentru Urșii Ascultători în buzunar. În caricatură apar și alți politicieni, unul înfățișat ca un

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁴¹ *Idem.*

violonist care se preface că e orb și infirm și altul, ca o maimuță care dansează ținând ursul de coadă.



3. James Gillray, *The Bear and His Leader*, 1806, gravură colorată de mână. Ursul cu botniță îl reprezintă pe Charles James Fox (1749-1806), om politic, susținător al Revoluției franceze și primul secretar de stat pentru afaceri externe și ale Commonwealth-ului.

Satira din secolul al XIX-lea surprindea, prin folosirea corpurilor animale cu scopul de a reprezenta dezordinea socială și o lume anapoda, și îngrijorările din jurul teoriei evoluționiste. De exemplu, la doi ani după publicarea *Originii speciilor* a lui Charles Darwin (1859), *Punch* publica *The Lion of the Season* [*Leul vremii*], o caricatură care înfățișa groaza unui gentleman britanic de la o sindrofie la vederea unui primat îmbrăcat elegant ca un gentleman din înalta societate.⁴² Iar douăzeci de ani mai târziu, la scurt timp după descoperirea

⁴² Martha Lucy, „Reading the Animal in Degas’s *Young Spartans*”, în *Nineteenth-Century Art Worldwide: A Journal of Nineteenth-Century Visual Culture*, primăvara, 2003, pp. 1-18, la http://www.19thc-artworldwide.org/spring_03/articles/lucy.html.

picturilor rupestre de la Altamira, în 1879, tema evoluționismului a devenit, cu siguranță, parte a tradiției artistice prin tabloul lui Fernand Cormon, *Cain Fleeing before Jehovah's Curse* [*Fuga lui Cain din calea blestemului lui Iahve*], care îl reprezenta pe Cain și ai săi ca pe un trib de oameni preistorici ai peșterii mergând prin deșert înfășurați în piei de animale și ducând unelte preistorice.⁴³

Istorie naturală și vânătoare

Alimentat de creșterea interesului față de istoria naturală, activitățile de explorare tot mai numeroase și expansiunea colonialismului, secolul al XIX-lea a fost o vreme a reprezentărilor spectaculoase de „specimene” animale. După cum observă Vernon Kisling, era o perioadă în care tot ceea ce exista în natură era considerat demn de colecționare și de cercetare.⁴⁴ Încurajarea îmbinării divertismentului cu educația, apărută la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a continuat în perioada modernă cu și mai mult entuziasm datorită Revoluției industriale și răspândirii muzeelor și a instituțiilor de învățământ specializate în literatură.⁴⁵ În această perioadă de „divertisment educațional”, cabinetele de curiozități din Renaștere au fost transformate în muzee de istorie naturală, având în centru specimenul ca reprezentare a bizarului, a exoticei și, cel mai important, a spectaculosului.

Potrivit lui Stephen Asma, istoric al muzeelor de istorie naturală, muzeele stârnesc curiozitatea oamenilor prin etalarea de spectacole.⁴⁶ La începuturile muzeelor, „spectacolele” erau simple diorame cu animale așezate într-un decor care reprezenta mediul lor natural⁴⁷, ca India Museum deschis de William Bullock la Londra în 1801

⁴³ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁴ Vernon N. Kisling, Jr., „Ancient Collections and Menageries”, în Vernon N. Kisling, Jr. (ed.), *Zoo and Aquarium History: Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*, CRC Press, Boca Raton, 2001, pp. 1-47.

⁴⁵ Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *Zoo: A History of Zoological Gardens in the West*, Reaktion Books, London, 2002.

⁴⁶ Stephen T. Asma, *Stuffed Animals & Pickled Heads: The Culture and Evolution of Natural History Museums*, Oxford University Press, New York, 2001.

⁴⁷ Harriet Ritvo, *op. cit.*, p. 248.

(ilustrația 4). La sfârșitul secolului, în muzee erau prezente, în mod obișnuit, relațiile ecologice complexe dintre plante și animale, cum ar fi luptele urangutanilor pentru teritoriu, turmele de bizoni americani și alte colecții de habitate, în care erau expuse animale împăiate reprezentate în acțiune pe niște fundaluri pictate elaborat.⁴⁸



4. Muzeul lui Bullock, începutul secolului al XIX-lea, British Library, Londra. O încercare timpurie de a furniza informații despre animale și habitatul lor într-un cadru muzeal.

În zilele noastre, vizitatorii muzeelor consideră spectacolele de istorie naturală la fel de atractive ca acum o sută de ani. Observând că

⁴⁸ Stephen T. Asma, *op. cit.*, p. 42.

„instituțiile de învățământ și de divertisment se întâlnesc pe teritoriul comun al spectacolului”, Asma consideră că violența și sângele etalate în muzeele de istorie naturală de astăzi sunt „melodrame” care așază animalele împăiate în diorame artificial înspăimântătoare sau în locuri surprinzătoare, gata să-ți iasă în cale de după colț sau atârând din tavan.⁴⁹

Oamenilor se pare că le plac imaginile care înfățișează moartea animalelor, ca rezultat îndeosebi al noilor tehnologii sau al cooperării la o scară mai largă, cum ar fi excursiile de tip safari. O manifestare timpurie a acestei fascinații sunt reacțiile generate de o pictură rupestră descoperită la Valltorta, în Castellón, în care niște vânători trag cu arcul într-o turmă de căprioare, mânăndu-le spre o stâncă, strategie de vânătoare foarte răspândită în preistorie.⁵⁰ Există reprezentări ale unei astfel de vânători din jurul anului 6500 î.Hr, cu un grup de aproximativ 150 de paleoindieni care hăituiesc 190 de bizoni spre o stâncă în Colorado.⁵¹ Un exemplu contemporan de vânătoare similară se găsește la Muzeul de Istorie Naturală din Washington. Exponatul surprinde o scenă asemănătoare, cu bizoni împinși de pe o stâncă de amerindieni înarmați cu arcuri și săgeți, fiind una dintre cele mai populare diorame ale muzeului.

Chiar dacă păstra legătura tradițională cu imaginile masculinității și ale dârzeniei, în Statele Unite vânătoarea de bizoni era o activitate foarte diferită de vânătoarea ca sport nobil, care a caracterizat mii de ani activitățile vânătorești. Între 1850 și 1880, zeci de milioane de bizoni au fost măcelăriți în mare parte pentru piele, limbă și picioarele din spate, resturile fiind lăsate, de obicei, să putrezească pe Great Plains.⁵² Pe lângă dorința de a supune amerindienii din

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵⁰ Francis Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, eds. Evelyn Antal & John Harthan, MIT Press, Cambridge, MA, 1971.

⁵¹ Cf. J. B. Wheat, *apud* Juliet Clutton-Brock, *A Natural History of Domesticated Mammals*, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 21.

⁵² Jody Emel, „Are You Man Enough, Big and Bad Enough? Wolf Eradication in the US”, în Jennifer Wolch & Jody Emel (eds.), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso Books, London, 1998, pp. 91-116.

regiune, suprimându-le principalele mijloace de subzistență care le asigurau independența, alții vânau bizonii în scopuri comerciale, atât uciderea în masă a bizonilor, cât și conservarea și distribuirea pieilor fiind posibile în urma progreselor tehnologice din secolul al XIX-lea. Pieile de bizon erau extrem de profitabile: la începutul anilor 1870, pielea putea fi tăbăcită mai eficient prin tratamente chimice, existau arme mai puternice și mai precise, care puteau ucide de la o distanță de până la 600 de metri, iar cu ajutorul transportului feroviar, pielea putea ajunge în locuri mai îndepărtate.⁵³ De asemenea, calea ferată le oferea oamenilor multiple posibilități de a ucide bizonii chiar și din tren, relativ ușor și fără riscuri.

Dacă în Statele Unite bizonii erau vânați de pe calea ferată, în Anglia vânătoarea de vulpi a devenit o componentă foarte importantă a vieții rurale, de vreme ce, potrivit lui James Howe, în secolul al XIX-lea vulpea rămăsese singurul animal care mai putea fi vânat călare.⁵⁴ Defrișările și extinderea urbanizării au decimat „vânatul nobil”, cum erau mistrețul și cerbul roșu, iar printre englezi vânătoarea călare era o emblemă a statutului, indicând bogăția necesară pentru a avea cai, harnașament și haine de călărie, timp de vânătoare și moșie.⁵⁵ Howe scrie că vânătoarea era una dintre principalele caracteristici ale aristocratului englez, așa apărând și vorba aceea cu gentlemanul care se trezește dimineața și exclamă: „Măi să fie, ce dimineață frumoasă! Ce să mai omorâm noi azi?”⁵⁶

Spectacolul vânătorii de trofee

Vânătoarea, aristocrația și etalarea avuției, puterii și prestigiului sunt și ele aspecte centrale ale dezvoltării muzeelor de istorie naturală

⁵³ Keith Miller, „The West: Buffalo Hunting on the Great Plains: Promoting One Society While Supplanting Another”, 2002, <http://hnn.us/articles/531.html>.

⁵⁴ James Howe, „Fox Hunting as Ritual”, în *American Ethnologist*, nr. 8, 1981, pp. 278-300.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 284, 294.

⁵⁶ Cf. Henry Charles Fitz-Roy Somerset, al optulea Duce de Beaufort, *apud* James Howe, *op. cit.*, p. 279.

în secolul al XIX-lea. Cele mai spectaculoase animale care făceau deliciul mulțimilor în muzeele timpurii erau carnivorele de talie mare, preferabil cele ucise în sălbăticie prin „procesul romantic, brutal și periculos de confruntare și cucerire” specific vânătorii de trofee.⁵⁷ Într-adevăr, animalele împăiate expuse în muzee pot fi interpretate ca simboluri ale colonizării imperialiste și ale anexării de teritorii sălbatice. Potrivit lui Harriet Ritvo, fiecare animal sălbatic mort „reprezenta o victorie sângeroasă pe câmpul de luptă [...] coarnele și pieile, capetele etalate pe pereți și corpurile împăiate erau o trimitere clară la fața nevăzută, eroică și brutală a imperialismului”⁵⁸. Dorința de a-și umple proprietățile cu trofee îi împingea pe colecționari să dispună uciderea animalelor mari pentru a-și completa lista de specimene sălbatice, în vreme ce exploratorii își finanțau aventurile din vânzarea și vânzarea de animale și din contrabandă, ceea ce a distrus fauna din zonele coloniale.⁵⁹ Chiar și oameni de stat și politicieni renumiți participau la uciderea și colecționarea faunei. Aflat în fruntea unei expediții științifice pe teritoriul Africii în 1909, Theodore Roosevelt a strâns 14 000 de exemplare de mamifere, păsări, reptile și pești pentru Institutul Smithsonian.⁶⁰ Mândru îndeosebi de animalele mari pe care le ucisese pentru Smithsonian, Roosevelt se lăuda că „nu a mai existat nicio expediție de felul acesta care să aducă din Africa sau din Asia o colecție de specimene asemenea celor pe care le-am adus noi [...] pieile [și] [...] scheletele, sau rinocerii cu gura pătrată, girafa reticulată, elandul gigant, antilopa bongo, antilopa-samur din nord, antilopa lechwe cu piept alb și antilopa de mlaștină a lui Vaughn [...] nu au pereche în niciun muzeu european”⁶¹.

Piele și scheletele de animale au fost elemente esențiale în reconstituirea vieții în sălbăticie pentru expunerea muzeală. La începuturile ei, taxidermia avea o miză științifică, fiind o deprindere foarte

⁵⁷ Harriet Ritvo, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 248.

⁵⁹ Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *op. cit.*, pp. 114-115.

⁶⁰ Theodore Roosevelt, „Wild Man and Wild Beast in Africa”, în *The National Geographic Magazine*, nr. 22, 1911, pp. 1-33.

⁶¹ *Ibidem*, p. 4.

valoroasă pentru naturaliștii și zoologii interesați de conservarea specimenelor de animale pentru studiu. Odată introdusă în muzee, în secolul al XIX-lea, taxidermia a devenit o modalitate de a spune o poveste despre relația cultură – natură, o poveste asemănătoare cu reprezentările mai vechi ale relațiilor ecologice dintre animale și plante. Într-o descriere a Sălii africane de la Muzeul American de Istorie Naturală, o colecție de 28 de diorame africane cu majoritatea mamiferelor mari de pe continent, Donna Haraway notează că taxidermia a jucat un rol crucial și complex în organizarea expoziției, care începea în sălbăticie, unde erau vânată animalele, și se încheia în muzeu ca dioramă.⁶²

Haraway povestește că Carl Akeley, artist, om de știință, taxidermist și vânător de la începutul secolului XX, alegea cu mare atenție animalele sălbatice pe care să leucidă pentru a face apoi din ele expozate de istorie naturală.⁶³ Akeley încerca să găsească animalul perfect, un trofeu valoros, de cele mai multe ori un mascul adult. Femelele și puii, indiferent de specie (dacă nu trebuia asamblată o „familie”) erau considerate exemplare banale, necorespunzătoare, la fel ca elefanții cu colții asimetrici, animalele cu culori mai puțin frumoase și speciile de talie mică. Există o ierarhie a trofeelor dezirabile: lei, elefanții și girafele erau printre favorite, dar cel mai apreciat specimen era gorila. Haraway descrie câteva zile dintr-o expediție la vânătoare de gorile a lui Akeley ca pe o căutare neobosită a celor mai bune animale de fotografiat (pentru construirea unei diorame realiste) și de ucis, în cele din urmă (pentru împăiere și așezare conform „acțiunii” imortalizate de aparatul foto). Akeley și echipa lui de vânători masacrau sau încercau să masacreze toate primatele care le ieșeau în cale. În prima zi de vânătoare, Akeley a ucis și a jupuit o gorilă, confecționând apoi o mască mortuară a animalului, utilă într-o reproducere realistă a vieții după moarte. A doua zi, a ratat doi masculi, dar a reușit să omoare o femelă, iar asistenții lui i-au ucis puiul. A treia zi, Akeley

⁶² Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York, 1989.

⁶³ *Ibidem*, pp. 30-41.

și-a luat cu el aparatul și a immortalizat un grup de gorile pe șaizeci de metri de film, ceea ce a devenit plictisitor după o vreme, așa că „în cele din urmă, simțind că am scos tot ce se putea de la grupul respectiv, am ales una care mi s-a părut că e un mascul tânăr [...] am tras și am omorât-o, ca să descopăr cu mare regret după aceea că era femelă”⁶⁴. După ce s-a săturat de vânat gorile, Akeley i-a pus pe ceilalți, care așteptau la bază, să vină și ei să vâneze și cineva a ucis un mascul mare, cu spatele argintiu, un animal impresionant, împăiat și expus acum în Sala africană. Ca parte a dioramei grupul de gorile, Uriașul de pe Karisimbi este expus într-un decor naturalist african și se înalță deasupra celorlalte gorile din dioramă „bătându-se cu pumnii în piept ca semnal de alarmă și cu o privire de neuitat, în ciuda handicapului ochilor de sticlă”⁶⁵.

Privirea animalului e o idee esențială pentru experiența vizitatorilor de la Muzeul de Istorie Naturală. Haraway notează că fiecare din cele douăzeci și opt de diorame din Sala africană are cel puțin un animal care se uită în ochii privitorului. Și, chiar dacă există un geam care desparte observatorul de obiectul observat, privirea provoacă „penetrare vizuală [...]”. Animalul este immortalizat într-un moment de supremă vitalitate.⁶⁶ Tentative similare de a regiza aparența vieții la animale moarte există și în fotografia cu trofee. În timp ce vânătorul și soția lui au ținut sus capul Uriașului de pe Karisimbi ca să facă o poză dupăucidere, era evident că în fotografie era un cadavru, gorila având maxilarul flasc și corpul umflat și greoi.⁶⁷ Într-un studiu despre reprezentarea trofeelor în revistele de vânătoare din zilele noastre, am găsit împreună cu Amy Fitzgerald sute de imagini cu animale abia ucise așezate în așa fel încât să pară vii – cu ochii deschiși, capul întors spre obiectiv și picioarele strânse frumos sub ele, ca să pară că se odihnesc.⁶⁸ Sângele și rănilor erau ascunse, iar unele animale erau

⁶⁴ Cf. Carl Akeley, *apud* Donna Haraway, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁵ Donna Haraway, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁸ Linda Kalof & Amy Fitzgerald, „Reading the Trophy: Exploring the Display of Dead Animals in Hunting Magazines”, în *Visual Studies*, nr. 18, 2003, pp. 112-122.

așezate în diverse feluri, astfel încât să pară că fac lucruri obișnuite, ca în cazul cerbului mort sprijinit cu un fir de iarbă în gură ca să pară că mănâncă. De multe ori, corpul nu avea nicio importanță – trofeul erau perechea de coarne spectaculoase, cele mai sinistre imagini fiind cele cu capete de cerb tăiate și prezentate ca proaspăt „retezate”, care erau cărate de pe câmpul de vânătoare prinse de rucsacul vânătorului sau înșirate pe peluza din fața casei. Am ajuns împreună la concluzia că imaginile arată că, în discursul vânătorii, corpurile animalelor sunt extrem de obiectificate, decapitate și dezmembrate, diverse fragmente fiind expuse ca decorațiuni sau obiecte casnice, cum ar fi plicurile de muște din coadă de elefant sau coșurile de gunoi din picior de elefant (ilustrația 5).



5. Picior de elefant transformat în coș de gunoi.

Rareori se încearcă recrearea sau simularea unei imagini a vieții în fotografii cu animale rău famate în discursul vânătorii. De exemplu, studiind fotografiile contemporane cu trofee, am văzut că, în cazul prădătorilor periculoși, victoria e celebrată, cadavrele lor fiind înfățișate „evident moarte [...] lincșii și vulpile ținute pentru poză triumfător cu capul în jos, coioții puși pe umăr ca un sac de rufe murdare”⁶⁹. Așadar, dacă la începutul secolului XX vânătoarea de trofee se baza pe confruntarea eroică dintre vânător și pradă, percepția asupra prădătorilor a încurajat în Statele Unite uciderea acestora prin orice mijloace. Fundamentate pe teama ancestrală de zone sălbatice, îngrijorările cu privire la siguranța animalelor domestice și la menținerea controlului asupra animalelor și pământului, exterminarea prădătorilor, mai ales a mamiferelor de talie mare, a fost foarte răspândită în Statele Unite încă de la venirea primilor coloniști.⁷⁰ În vreme ce recompensele pentru „dăunători” erau un instrument esențial al managementului vânătorii, Serviciul Forestier din Statele Unite angaja oameni care să pună capcane pentru a reduce populația de prădători și, în 1915, Congresul a alocat un buget pentru controlul prădătorilor, lăsând în seama Biroului de Cercetări Biologice sarcina de a ucide ucigașii, program devenit rapid „pentru fermierii din vest o companie semiindependentă de exterminare”⁷¹. Ura față de prădători era foarte răspândită. Thomas R. Dunlap scrie că Ernest Thompson Seton, iubitor de animale și autor de lucrări naturaliste, considera lupii niște ucigași periculoși și lacomi; William Hornaday, militant pentru protejarea animalelor sălbatice, susținea că șoimii sunt cei mai buni împăiați, bufnițele sunt hoașe și criminale, iar lupii sunt vicleni, nemiloși și lași; chiar și conservacionistul Aldo Leopold a sprijinit în anii 1920 eliminarea totală a prădătorilor mari din New Mexico.⁷² Vânat pentru recompensă și hăituit, ultimul lup din New England a fost omorât

⁶⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁷⁰ Thomas R. Dunlap, „The Coyote Itself: Ecologists and the Value of Predators, 1900-1972”, în *Environmental Review*, nr. 7, 1983, pp. 54-70.

⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

⁷² *Ibidem*, pp. 55-56.

la Maine în 1860, iar în 1905, în Texas, New Mexico și Arizona mai rămăseseră foarte puțini lupi.⁷³ Nebunia iscată de exterminarea lupilor a condus și la uciderea altor specii. Potrivit lui Jody Emel, otrăvuri ca stricnina și compusul 1080 (fluoracetatul de sodiu) nu au ucis numai lupi, ci și câini, copii și cai care păscuseră iarba pe care salivaseră lupii înainte să moară.⁷⁴ Consecințele controlului prădătorilor au fost imortalizate cu mândrie în anii 1920. De exemplu, într-o fotografie din 1921 intitulată *Eagle's Nest Catch* („Captura din cuibul vulturului”) (ilustrația 6), apăreau trei șiruri de coioți morți expuși pe un cadru de lemn și piatră în ținutul Sweetwater din Wyoming. Două centuri de gloanțe de pușcă erau întinse sub un linx mort, iar pe jos zăceau doi bursuci lângă un trepied realizat din puști. Ilustrația 7, fotografie făcută în 1925, înfățișează o etalare elaborată a unor prădători masacrați care se dorește amuzantă. Coioții morți sunt manipulați cu grijă, legați cu sfori și atârnați în jurul unui automobil, unul fiind proptit la volan, ca și cum ar conduce o mașină cu cadavre.

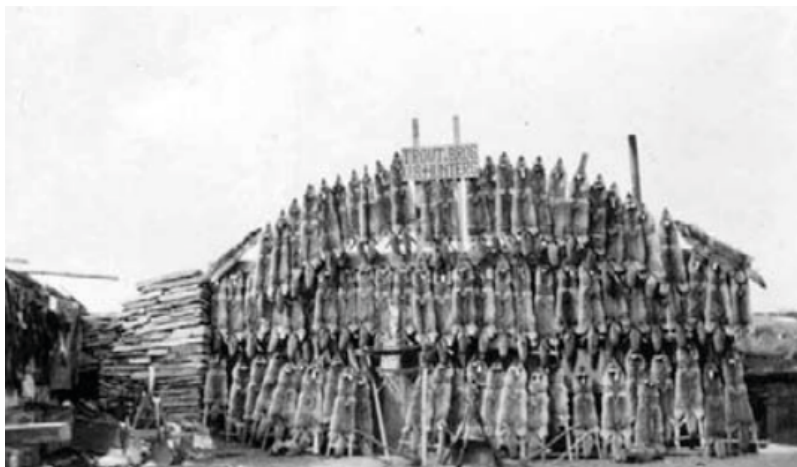
Masacrarea în masă a coioților a avut un efect devastator asupra ecologiei locale. În 1927, de pildă, ținutul Kern din California a fost invadat de milioane de șoareci, nestingheriți de niciun prădător, întrucât, cu doi ani înainte, Biroul de Cercetări Biologice masacraseră toți coioții din regiune, iar fermierii omorau periodic șoimii și bufnițele din împrejurimi.⁷⁵ Abia în anii 1950 opinia publică și științifică a început să conteste politica de eradicare a prădătorilor; până atunci, toată lumea credea că animalele de pradă vor fi, și ar trebui să fie, eliminate și păstrate numai în locuri special amenajate pentru cercetare sau vizitare⁷⁶, cum ar fi grădinile zoologice.

⁷³ Jody Emel, *op. cit.*, pp. 96, 99.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 98.

⁷⁵ Thomas R. Dunlap, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 57-58.



6. *Eagle's Nest Catch*, realizat de vânătorii din statul Wyoming, 1921. Un perete întreg e îmbrăcat cu cadavre de coioți.



7. Cadavre de animale pe un automobil, 1925. O mașină este decorată cu coioți împușcați, dintre care unul e așezat la volan.

Spectacolul grădinilor zoologice

John Berger spunea că animalele sunt marginalizate atunci când sunt expuse și privite ca pur spectacol, și nicăieri nu e mai evidentă marginalizarea animalelor decât la zoo.⁷⁷ Deși s-ar putea crede că pentru prădători e mai bine să fie expuși în grădinile zoologice decât să fie masacrați cu totul, multă lume deplânge soarta acestora, susținând că viața în captivitate nu e viață. Berger critică grădina zoologică pe care o consideră un loc al privirii unilaterale, un loc în care animalele sunt văzute de oameni, dar în care ele nu îi văd niciodată, în care animalele sunt izolate unele de altele și nu există interacțiune între specii, fiind dependente total de îngrijitori și așteptând pasiv orice fel de intervenție în habitatul lor, cum ar fi ora mesei. Cușca este un fel de ramă în jurul animalului, iar vizitatorii trec de la una la alta, observând și uitându-se la animalul dinăuntru, asemenea vizitatorilor dintr-o galerie de artă care se opresc în fața unui tablou, după care trec la următorul exponat.⁷⁸ Bob Mullan și Garry Marvin au o perspectivă similară – grădinile zoologice sunt o galerie de imagini aranjate pentru om și plăcerea lui, care exprimă puterea culturii asupra naturii.⁷⁹ Iar Randy Malamud explică foarte bine de ce grădinile zoologice sunt fundamental legate de imperialism, consumism, consum, închisoare, sclavie, sadism și voyeurism, captivitatea creând o reprezentare culturală pervertită a animalelor.⁸⁰

Spre deosebire de grădinile zoologice timpurii, care puneau accentul pe spațiul din jurul animalului (plante, munți artificiali ș.a.) și îl plasau într-un decor elaborat, în secolul al XIX-lea grădina zoologică a început să pună în evidență „conținutul spațiului (zoologia), și nu spațiul în sine”⁸¹. Privirea umană asupra exponatului animal a fost amplificată prin cuștile mici și aranjamentele circulare sau hexagonale,

⁷⁷ John Berger, *About Looking*, Pantheon Books, New York, 1980.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁹ Bob Mullan & Garry Marvin, *Zoo Culture*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1987.

⁸⁰ Randy Malamud, *Reading Zoos: Representations of Animals and Captivity*, New York University Press, New York, 1998.

⁸¹ Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *op. cit.*, p. 80.

asemenea designului special al menajeriei de la Versailles din secolul al XVII-lea, probabil sursa de inspirație pentru panopticul sau casa inspecției a lui Jeremy Bentham (vezi capitolul 5). Michel Foucault vorbea despre panopticul lui Bentham, găsim în el asemănări cu modul în care societatea modernă își exercită puterea și controlul prin supraveghere permanentă, evaluare neîncetată și clasificare:

Principiul lui este cunoscut: la periferie, o construcție inelară; în centru, un turn prevăzut cu ferestre largi ce dau spre fața interioară a inelului; clădirea periferică este împărțită în celule ce ocupă întreaga grosime a construcției; acestea au, fiecare, câte două ferestre, una spre interior, către ferestrele turnului, cealaltă spre exterior, permițând astfel luminii să străbată celula dintr-o parte în alta. E suficientă în aceste condiții plasarea unui supraveghetor în turnul central, iar în fiecare celulă închiderea unui nebun, a unui bolnav, a unui condamnat, a unui muncitor ori a unui școlar. Datorită efectului de contre-jour din turn, pot fi observate, decupându-se cu precizie în lumină, micile siluete captive aflate în celulele de pe circumferință. Câte cuști, tot atâtea mici teatre, în care fiecare actor e singur, perfect individualizat și în permanență vizibil. Dispozitivul panoptic organizează unități spațiale ce fac posibile vederea continuă și recunoașterea imediată. Într-un cuvânt, principiul carcerii se inversează; sau, mai degrabă, dintre cele trei funcții ale acesteia – închiderea, privarea de lumină și aceea de a se sustrage privirilor –, nu se păstrează decât prima, renunțându-se la celelalte două. Lumina zilei și privirea unui supraveghetor captează mai bine decât umbra, care, până la urmă, proteja. Vizibilitatea este o capcană. [...] Fiecare se află la locul lui, bine închis într-o celulă de unde supraveghetorul îl vede din față; pereții laterali îl împiedică să intre însă în contact cu ceilalți deținuți. Este văzut, dar nu poate să vadă; obiect pentru o informație, dar nici o clipă subiect al unei comunicări.⁸²

⁸² Michel Foucault, *A supravegherea și a pedepsii. Nașterea închisorii*, traducere, note și postfață de Bogdan Ghiu, ediția a II-a, Paralela 45, Pitești, 2005, p. 254. Publicată inițial în 1975.

Felul în care Foucault aplică principiul panopticismului la instituțiile disciplinare, așa cum sunt închisorile, fabricile, cazarmile, școlile și spitalele, poate fi ușor extrapolat la grădinile zoologice, prin conceptualizarea puterii asupra celor supravegheați ca un mecanism care-i „obiectivază insidios pe cei pe care îi are în vedere”⁸³.

Ideea de spectacol bântuie deopotrivă istoria grădinilor zoologice și atitudinile istorice față de bolnavii psihici. Potrivit lui Y.F. Tuan, până să fie închis Bethlem Royal Hospital din Londra (cunoscut ca Bedlam), în 1770, 96 000 de oameni plățiseră intrarea în instituție pentru a urmări comportamentul amuzant al pacienților și, dacă nu erau destul de distractivi, ca în cazul pacienților imobilizați, vizitatorii îi hărțuiau sau le dădeau gin ca să vadă ce fac când se îmbarcă.⁸⁴ La fel și la zoo, oamenii se așteaptă ca animalele să fie distractive, iar dacă nu sunt, unii spectatori, se știe, le chinuie ca să facă ceva. Randy Malamud observă că vizitatorii de la zoo „tind să își piardă din ce în ce mai mult înclinațiile nobile, cum ar fi curiozitatea sau interesul epistemologic și empiric, pe măsură ce trec de la o cușcă la alta”⁸⁵. Mullan și Marvin relatează că au existat crocodili uciși cu pietre de spectatori care încercau să-i facă să se miște, iar Peter Batten, povestind despre aligatori cărora li s-au scos ochii și păsări cărora li s-au rupt picioarele, conchide că „nu se știe dacă în America există vreo grădină zoologică care să nu fi fost vandalizată, sub o formă sau alta, de oameni sadici, ignoranți sau proști”⁸⁶.

Una dintre cele mai bune metode de a determina animalele captive să facă ceva este să le dai de mâncare. Pentru oameni, hrănirea animalelor sălbatice a fost multă vreme unul dintre spectacolele preferate, care, la fel ca toate spectacolele cu animale, reafirmă dominația culturii asupra naturii. Anticilor le plăcea să urmărească cum își făceau apariția animalele sălbatice în anumite locuri în căutare de hrană (ademenite la locurile cu pricina de Orfeu), devenind astfel mai ușor

⁸³ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁴ Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets*, Yale University Press, New Haven, 1984.

⁸⁵ Randy Malamud, *op. cit.*, p. 226.

⁸⁶ Cf. Peter Batten, *apud* Bob Mullan & Garry Marvin, *op. cit.*, p. 135.

de ucis. Nigel Rothfels notează că cel mai popular țarc din grădinile zoologice din secolul al XIX-lea era groapa cu urși, o groapă circulară adâncă cu un trunchi de copac așezat vertical în mijloc, pe care urșii se puteau cățara cât să ajungă să prindă mâncarea aruncată de spectatori, care îi urmăreau de sus.⁸⁷ În groapă, urși impunători erau reduși la niște performeri comici, gata să dea o reprezentație pentru hrană, patru sau cinci urși întrecându-se să ajungă în vârful stâlpului ca să primească mâncare și sporind astfel atractivitatea spectacolului și amuzamentul oamenilor.⁸⁸ Ora la care sunt hrănite animalele captive este foarte populară printre vizitatorii grădinilor zoologice, care au posibilitatea, de multe ori, să urmărească ferocitatea animalelor sălbatice în acțiune. Spectacolele hrănirii în fața publicului aduc în scenă jaguari care rag și rod oasele de la o halcă de carne de cal, șerpi care mănâncă șobolani vii (unii șerpi refuză hrana moartă) și lei care mănâncă diferite părți dintr-o vacă.⁸⁹ Încurajată în grădinile zoologice din secolul al XIX-lea, hrănirea animalelor de către vizitatori a fost interzisă pentru prima oară la începutul anilor 1900, prohibițiile devenind un lucru obișnuit în anii 1950.⁹⁰

De-a lungul secolului XX au avut loc și alte schimbări în maniera de expunere a animalelor. „Iluzia libertății” a fost introdusă prin înlocuirea imaginii animalului captiv cu imaginea animalului în mediul lui natural, primul care a expus animale în „cuști fără gratii” fiind Carl Hagenbeck⁹¹, proprietarul unei afaceri profitabile în comerțul cu animale exotice, care captura nenumărate specii sălbatice pentru grădinile zoologice. În douăzeci de ani, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, compania Hagenbeck a importat 700 de leopardzi, 1000 de lei, 400 de tigri, 1000 de urși, 800 de hiene, 300 de elefanți, zeci de mii de maimuțe și peste 100 000 de păsări.⁹² În 1907, Hagenbeck

⁸⁷ Nigel Rothfels, *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2002.

⁸⁸ Harriet Ritvo, *op. cit.*, p. 220; Nigel Rothfels, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁸⁹ Randy Malamud, *op. cit.*, pp. 231-235.

⁹⁰ Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *op. cit.*, p. 185.

⁹¹ *Ibidem*, p. 237.

⁹² Cf. Herman Reichenbach, *apud* Bob Mullan & Garry Marvin, *op. cit.*, p. 112. S-a estimat că, pentru fiecare animal expus în grădinile zoologice din secolul al XIX-lea,

a deschis Animal Park, o panoramă cu animale exotice și oameni indigeni, așezați astfel încât să pară în mediul lor natural. Animalele erau separate unele de altele și de vizitatori printr-o serie de șanțuri ascunse, iar vizitatorii puteau contempla exoticele fără gratii sau bariere, design revoluționar care a devenit un model pentru expozițiile de animale de-a lungul secolului XX.⁹³

Cu toate acestea, aparența libertății animalelor care umblă nestințgherite prin parcurile fără gratii a fost impusă prin inovări ale designului arhitectural și prin idei învechite despre cum se țin animalele în captivitate. Baratay și Hardouin-Fugier scriu că șanțurile erau uriașe, unele late de șase metri, și reprezentau obstacole de netrecut, iar când erau umplute cu apă, închideau eficient anumite specii ca pe o insulă, cu stânci, munți și văi artificiale, care creau impresia unor peisaje naturale. Însă, în vreme ce maimuțele se jucau pe stânci artificiale și erbivorele pășteau pe o pajiște amplasată recent, carnivorele rămâneau în cuști, panouri de sticlă separau șerpii de spectatori, păsările răpitoare erau legate cu lanțuri de stânci, celor acvatice li se tăiau aripile și comportamentul animalelor se afla sub supravegherea permanentă și controlul riguros al dresorilor.⁹⁴

Spectacolul parcurilor tematice

Controlarea comportamentului animalelor prin dresaj este o componentă principală a parcurilor tematice cu animale, acele spații de spectacol în care animalele performează pentru un public uman. Parcurile tematice cu animale sunt echivalentul modern al grădinilor zoologice din secolul al XIX-lea și al parcurilor de recreere [*pleasure parks*] care încurajau promenada, practica plimbării prin grădini pitorești, departe de civilizație, în mijlocul naturii. Ca un moment de escapadă din zonele urbane îmbâcsite și aglomerate, promenada

erau ucise alte zece – mamele și alți adulți erau măcelăriți periodic pentru a li se lua puii și nenumărate animale mureau pe drum (vezi Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *op. cit.*, p. 118).

⁹³ Nigel Rothfels, *op. cit.*, p. 9.

⁹⁴ Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *op. cit.*, pp. 238-242.

era o activitate importantă pentru clasa muncitoare, care se plimba duminica, și pentru burghezi, care se plimbau în fiecare zi pentru recreere și forme de contact social, întâlnindu-se, de pildă, cu alți oameni sau ieșind, pur și simplu, pentru a fi văzuți.⁹⁵

Parcurile tematice contemporane sunt promovate, de asemenea, ca spații democratice, deschise tuturor celor care au bani de bilet.⁹⁶ Dar, în vreme ce la începutul secolului XX parcurile de distracții erau amplasate pe lângă orașe și vizitate de clasa muncitoare urbană, noile parcuri tematice au fost construite în suburbii, cu un public în principal alb, din suburbii și clasa de mijloc și o taxă de intrare fixă, ceea ce schimbă ideea de recreere și relaxare cu cea a unei activități planuite din timp.⁹⁷ Lanțul Sea World, care a deschis primul parc în 1964, a avut extrem de mult succes, promovând natura și fauna marine, divertismentul cu animale și oameni și punând accentul pe „piesa de rezistență” – spectacolele cu cetacee.⁹⁸ Într-un „amestec de muzeu, grădină zoologică și carnaval”, Sea World încurajează depășirea granițelor dintre specii prin întâlnirea unor „animale din altă lume [care] sunt etalate în moduri menite să producă emoții pozitive [...] care creează apropiere între oameni și animale”⁹⁹. Marine World, alt parc tematic marin prezentat ca zoo, circ și carnaval deopotrivă, expune nu numai mamifere marine, ci și lei, tigri, elefanți, cimpanzei, urangutani, rinoceri și păsări.¹⁰⁰ Marine World nu își propune să recreeze decoruri realiste pentru animalele care performează în spectacole sau stau în zone special amenajate, ci își face reclamă mizând pe educația prin divertisment, lăsându-i pe oameni să se apropie de fauna exotică și culegând astfel laurii pentru conservarea animalelor sălbatice.¹⁰¹ Jane Desmond scrie că succesul parcului se

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 100-101.

⁹⁶ Susan G. Davis, *Spectacular Nature: Corporate Culture and the Sea World Experience*, University of California Press, Berkeley, 1997.

⁹⁷ Susan G. Davis, *op.cit.*, pp. 22-23.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 25-28.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰⁰ Jane C. Desmond, *Staging Tourism: Bodies on Display from Waikiki to Sea World*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 193.

bazează pe menținerea „autenticității naturalului” prin dresarea draconică a animalelor prezentată ca „îmbunătățire în slujba naturii”.¹⁰² Discursurile umane propagate în show-urile cu animale pretind că animalele performează comportamente naturale, că sunt „muncitori mulțumiți, bine hrăniți și entuziasmați de munca pe care o fac [...], animalele vor să facă lucrurile astea”¹⁰³. Desmond susține că ideea asta, că animalele aleg să performeze, ascunde raporturile diferite de putere dintre oameni și animale pe care le presupun aceste spectacole. Dacă „discursul despre natural” structurează reprezentațiile, dresorii țin animalele sub control prin forță, restricții, izolare și dominație, orice rezistență din partea animalelor fiind bine ascunsă.¹⁰⁴

Luptele cu tauri ca ritual

Trăsăturile intrinseci ale comportamentului animal atât de bine ascunse în reprezentațiile animalelor la Sea World și Marine World – nesupunere, luptă, violență – sunt celebrate public într-un alt tip de spectacol cu oameni și animale, lupta cu tauri (sau corida) (ilustrația 8). Devenită un ritual în Spania la sfârșitul secolului al XVIII-lea, corida a început să fie un eveniment săptămânal la Madrid în secolul al XIX-lea și, deși mai rară în nord-vestul Spaniei, Catalonia și Insulele Baleare, e considerată o obsesie națională.¹⁰⁵ Coridele sunt împărțite în „acte”, fiecare cu specificul lui. Mai întâi, taurul este adus de la locul de pășunat și ținut în întuneric într-un țarc de lângă arenă. Când începe evenimentul, este eliberat vijelios în arenă. Apoi intră călare picadorii și, cu ajutorul unor țepușe lungi de lemn pe care i le înfig în ceafă, slăbesc forța taurului. Când taurul, rănit, sângerează, intră în scenă *banderillas* (niște țepușe mai mici), cu care matadorul (sp. *matador* – „ucigaș”) înjunghie taurul progresiv. În

¹⁰² *Ibidem*, p. 200.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 204-205.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 150, 197.

¹⁰⁵ Bartolomé Bennassar, *The Spanish Character: Attitudes and Mentalities from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, trad. de Benjamin Keen, University of California Press, Berkeley, 1979.

ultimul act, matadorul folosește o mantie și o sabie și o omoare taurul, eveniment care se numește „momentul suprem”.¹⁰⁶ Durează mai puțin de douăzeci de minute de când taurul e eliberat în arenă până când catării îi trag cadavrul din ring; în acest timp foarte scurt, matadorul stăpânește animalul jucându-se cu instinctele lui în etape succesive, la sfârșitul cărora taurul ajunge din ce în ce mai dominat.¹⁰⁷



8. Francisco José de Goya y Lucientes (Francisco de Goya), *Bullfight, Suerte de Varas [Primul act, înțepare cu lancea]*, 1824, ulei pe pânză. Muzeul J. Paul Getty, Los Angeles. Taurul înfruntă picadorul, al cărui cal este plin de sânge.

Secole de-a rândul, spaniolii au profitat de orice prilej ca să organizeze coride: în cinstea anumitor evenimente, cum ar fi ceremoniile

¹⁰⁶ José Luis Acquaroni, *Bulls and Bullfighting*, trad. de Charles David Ley, Editorial Noguer, Barcelona, 1966.

¹⁰⁷ Juan Belmonte, *Killer of Bulls: The Autobiography of a Matador*, Doubleday, Doran & Co., Garden City, NY, 1937.

de acordare a titlului de doctor, la diferite sărbători sau pentru plăcerea familiei regale.¹⁰⁸ Însă luptele cu tauri nu sunt populare doar în Spania. Anumite regiuni din sudul Franței organizează și ele coride ca ritual și alte festivaluri cu tauri (taurine), și asta încă din Evul Mediu.¹⁰⁹ Portugalia este cunoscută pentru luptele cu tauri fără vărsare de sânge și o comunitate portugheză din California zilelor noastre organizează de sărbători în Central Valley o coridă la care se folosesc săgeți cu vârful înfășurat în velcro (în locul țepușelor tradiționale și ale *banderillas*) și bucați de velcro așezate pe spatetele taurilor, care au coarnele înfășurate ca protecție.¹¹⁰ Și, în Peru, Machu Picchu Pueblo Hotel promovează o fiesta organizată anual în prima săptămână din decembrie cu o luptă cu tauri primitivă, în care un condor este prins de spinarea taurului, cei doi urmând să se lupte până la moarte.

În Andaluzia, luptele tradiționale cu tauri sunt un eveniment exclusiv urban. Garry Marvin scrie că aducerea taurului de pe pășunile rurale în mediul urban deșrădăcește animalul din mediul lui (natura sălbatică) și îl aduce în oraș (în cultura civilizată).¹¹¹ Luptele cu tauri reprezintă întâlnirea triumfală dintre animal și om, care simbolizează confruntarea dintre natură și cultură și, prin controlarea atentă a unui taur puternic cu mișcări imprevizibile, matadorul își demonstrează public dominația asupra naturii.¹¹² *Banderillas* sunt înfășurate în hârtie viu colorată și, după ce sunt înfipte în taur, animalul este astfel „decorat sau împodobit, semn al impunerii culturii asupra naturii și, mai departe, al faptului că taurul își pierde treptat natura [...] [fiind] adus mai aproape de acele animale considerate, în mod obișnuit, domestice”¹¹³.

Dacă spațiile urbane stau sub semnul ordinii și al controlului, mediul rural este considerat o lume subumană a plantelor și

¹⁰⁸ Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, pp. 158-160.

¹⁰⁹ Julian Pitt-Rivers, „The Spanish Bull-Fight and Kindred Activities”, în *Anthropology Today*, nr. 9, 1993, pp. 11-15.

¹¹⁰ Jennifer Reese, „Festa”, în *Via May*, 2003, http://www.viamagazine.com/top_stories/articles/festa03.asp.

¹¹¹ Garry Marvin, *Bullfight*, University of Illinois Press, Urbana, 1994.

¹¹² *Ibidem*, pp. 134-136.

¹¹³ *Ibidem*, p. 138.

a animalelor, cu țărani aflați într-o permanentă luptă cu natura și prin urmare niciodată civilizați în adevăratul sens al cuvântului.¹¹⁴ Estomparea graniței dintre natură și cultură se oglindește în practicile de sărbătoare rurale, bazate, de multe ori, pe un ritual secular în care bărbații se costumează în animale și femei. De exemplu, pe perioada sărbătorii aratului, în satele spaniole din Alta Maragatería, ciobani îmbrăcați în piei de oaie se înhamă la pluguri trase de ciobani în travesti și ară împreună o brazdă lungă cu muzică în fundal.¹¹⁵ Mai târziu, ciobanii se adună în sat și evocă evenimentele din anul care a trecut și cusururile femeilor din sat, „cusururi simbolizate prin împărțirea de diferite fragmente dintr-un măgar mort: gaița primește limba, nerușinata, coada [...]. Scopul este să asigure fertilitatea pământului, a oilor și a caprelor, dar și să le reamintească femeilor de îndatoririle lor.”¹¹⁶

Așa cum sărbătorile rurale din Spania constau în rituri de fertilitate și în reafirmarea comportamentului și identității de gen, la oraș, luptele cu tauri au la bază construcții culturale similare. În cultura andaluziană, ele sunt un ritual adresat bărbaților, valorile masculine (potența sexuală, tăria de caracter, independența) reprezentând cadrul întregului eveniment, iar taurul simbolizând un amestec al virtuților bărbătești și caracteristicilor animalice necesare pentru asigurarea fertilității.¹¹⁷ Chiar dacă pătrunderea femeilor în universul luptelor cu tauri, printre care și performarea în arenă ca matadoare, i-a făcut pe cercetători să pună la îndoială interpretarea luptelor cu tauri ca ritual masculin¹¹⁸, Pitt-Rivers arată că evenimentul este definit, în general, ca „ritualul reafirmării bărbăției în sensul superiorității sexuale”¹¹⁹.

Sexul, masculinitatea și expunerea agresivității animalelor sunt, de asemenea, ingredientele esențiale ale altor ritualuri sângeroase

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 130.

¹¹⁵ Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, p. 158.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ Garry Marvin, *op. cit.*, pp. 132-133, 142; Julian Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁸ Sarah Pink, *Women and Bullfighting: Gender, Sex and the Consumption of Tradition*, Berg, Oxford, 1997.

¹¹⁹ Julian Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 12.

populare, cum ar fi luptele de cocoși și de câini. Într-o lucrare clasică despre luptele cu cocoși dintr-un sat din Bali, Clifford Geertz spune că identificarea bărbaților din Bali cu și atașamentul ridicat față de cocoșii lor (joc de cuvinte și în balineză) reprezintă o amplificare a egoului masculin.¹²⁰ Balinezii au o frică și o oroare profunde față de orice înseamnă animalitate și folosesc luptele de cocoși la sărbători ca să arate „ordinea socială, oroarea abstractă, masculinitatea” și să îmbuneze spiritele rele.¹²¹ Alt studiu etnografic despre luptele de cocoși a descoperit că participanții umani (în principal, bărbați albi de la țară care se ocupă cu munca manuală) au viziuni hipermasculiniste care pun accentul pe reafirmarea identității masculine prin teme ca autoritarismul, animismul sexual și camaraderia dintre bărbați.¹²² La fel, și cu asta închei, luptele de câini au în centru și ele validarea masculinității, participanții, predominant bărbați albi din clasa muncitoare, folosind luptele dintre pit bulli (descendenți ai rasei folosite în *bull-baiting* până în secolul al XIX-lea) pentru a obține și a-și păstra onoarea și statutul social.¹²³ În cultura luptelor de câini, la fel ca în cazul luptelor de cocoși, animalul este considerat o reflecție a omului care îl deține, iar câinii care nu mai vor să lupte în ring sunt uciși imediat, stăpânul asigurând astfel un sfârșit rapid și violent unei vieți canine prea puțin agresive și recâștigându-și astfel statutul pierdut prin intervenția neîntârziată și rezolvarea „problemei”.¹²⁴

Uciderea animalelor este întotdeauna ritualică, spune Jonathan Burt, și, chiar și atunci când animalele vii sunt celebrate, ca în documentarele despre natură și filmele sentimentale de familie, relațiile om – animal au în centru moartea și pierderea.¹²⁵ Una dintre cele mai întâlnite teme din filmele de familie în care apar animale este părintele absent sau mort, al cărui copil, rămas singur acum, trebuie

¹²⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

¹²¹ *Ibidem*, p. 442.

¹²² Fred Hawley, „The Moral and Conceptual Universe of Cockfighters: Symbolism and Rationalization”, în *Society and Animals*, nr. 1, 1993, pp. 159-168.

¹²³ Rhonda Evans, DeAnn K. Gauthier & Craig J. Forsyth, „Dogfighting: Symbolic Expression and Validation of Masculinity”, în *Sex Roles*, nr. 39, 1998, pp. 825-838.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 833.

¹²⁵ Jonathan Burt, *Animals in Film*, Reaktion Books, London, 2002.

să parcurgă până la capăt rituri dificile de trecere, printre care des-părțirea, inițierea și întoarcerea.¹²⁶ Uciderea animalelor în cadrul fes-tivităților ritualizate a fost tema unuia dintre primele filme care s-au făcut vreodată – o luptă cu tauri din Sevilla în 1896.¹²⁷ Iar moartea animalului ca spectacol cinematografic a constituit, de asemenea, tema scurtmetrajului lui Thomas Edison din 1903 *Electrocuting an Elephant*, în care Topsy, o femelă elefant de la Luna Park, Coney Island, care a omorât trei oameni, a fost electrocutată cu noul sistem de curent direct al lui Edison.¹²⁸ La sfârșitul anilor 1880, scrie Lippit, Edison a organizat, de asemenea, spectacolul electrocutării a sute de câini și pisici din New Jersey, punând la dispoziția organelor legisla-tive din statul New York dovada că spânzurătoarea trebuia înlocuită cu electricitatea de înaltă tensiune, aplicată victimei legate în prealabil cu curele de un scaun, ca metodă de ucidere rapidă.¹²⁹ Filmarea morții animalelor e o dovadă pentru „natura încărcată” a imaginilor vizuale și se concentrează asupra fascinației și repulsiei deopotrivă pe care o trezesc anumite tipuri de reprezentare a animalelor, printre care și „împăcarea problematică a pornirilor omenoase și a celor crude, care coexistă”¹³⁰. Potrivit lui Steve Baker, reprezentările vizuale sunt esențiale în procesul de „zugrăvire” a abuzului împotriva animalelor, cum sunt adoptarea atributelor parțial umane și parțial animalice și scoaterea din centru a entității umane.¹³¹ Abia pe scena postmodernă, cu interesul ei față de reprezentările care destabilizează umanul și dezobiectifică animalul, vedem că dislocarea, fascinația și repulsia promit să restructureze relațiile om – animal.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 177.

¹²⁷ Jonathan Burt, „The Illumination of the Animal Kingdom: The Role of Light and Electricity in Animal Representation”, în *Society and Animals*, nr. 9, 2001, pp. 203-228.

¹²⁸ Akira Mizuta Lippit, „The Death of an Animal”, în *Film Quarterly*, nr. 56, 2002, pp. 9-22.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁰ Jonathan Burt, *op. cit.*, p. 212.

¹³¹ Steve Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*, University of Illinois Press, Urbana, 2001 (publicat inițial în 1993).

O privire asupra animalului postmodern

Pentru început, să aruncăm o privire asupra vampirilor. De obicei, nu ne gândim la vampir ca la un animal postmodern, ci ca la personajul principal din romanul lui Bram Stoker, *Dracula*, apărut în 1897. Cu toate acestea, imaginea lui Stoker despre vampir ca ființă transgresivă, jumătate om, jumătate animal, eterogenă și misterioasă, este esența postmodernismului. Donna Haraway scrie că vampirii transformă și transcend categoriile – nu sunt nici buni, nici răi, ci perturbatori ai naturalului, inclusiv ai purității descendenței, mobili, extrem de ambigui și stârnesc reacții ca dorința și frica deopotrivă.¹³² De exemplu, OncoMouse™, primul animal patentat din lume, este o construcție postmodernă, o refigurare și o invenție, iar „statutul de invenție pe care-l are ea, care [*whol/which*] rămâne un animal viu, este ceea o transformă într-un vampir, locuitor al tărâmurilor morților vii [*undead*]”.¹³³ Vampirii violează integritatea corpului, a comunității și a legăturilor de rudenie; ei sunt imigranții și deștrădăcinații; ei sunt aceia care dau naștere la „asocieri și disocieri inadecvate [...] [care] vin să demonteze, cu siguranță, ideea pe care o avem despre sinele ca același [*self same*]”¹³⁴.

Demontarea „sinelui ca același” este un aspect-cheie în demersul postmodern prin care se trece de la noțiunile de separare, excludere și aversiune întemeiate pe diferență la accentuarea granițelor fluide și recunoașterea importanței diferențelor. De exemplu, Haraway spune că trebuie să gândim în termeni de *afinitate*, și nu de *identitate*, punând accentul pe încheierea de alianțe cu cei cu care avem interese comune, nu aceleași trăsături esențiale. Ea evită ideea de apropiere pe criteriul înrudirii ca specie și al legăturilor de familie, observând că a venit timpul „să teoretizăm un inconștient «nefamiliar», o scenă

¹³² Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*, Routledge, New York, 1997.

¹³³ *Ibidem*, p. 79.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 215.

primară [*primal scene*] în care nu totul e determinat de dramele identității și ale reproducerii”¹³⁵.

Idei foarte asemănătoare apar în opera lui Gilles Deleuze și Félix Guattari, care propuneau în 1980 conceptul *devenire-animal* pentru a reprezenta ideea de relații om – animal pe baza afinității, nu a identificării, imitării sau asemănării.¹³⁶ Deleuze și Guattari vorbesc și despre imaginea vampirului, o „mulțime lipsită de unitatea unui strămoș”, o ființă hibridă, sterilă, care „nu filiaționează”, ci contaminează, termenii „contaminare” și „epidemie” indicând diferența, eterogenitatea și anomalul.¹³⁷ Pentru a deveni-animal încheiem alianțe cu anomalul – inegalul, diferitul, straniul, veneticul –, cum sunt vampirul, vârcolacul, șobolanul Ben și cașalotul Moby Dick. Deleuze și Guattari ne prezintă povestea lui Moby Dick ca pe o capodoperă a devenirii. Moby Dick este anomalul, veneticul, demonul cu care căpitanul Ahab intră într-o „alianță monstruoasă”. Căpitanul Ahab o urmărește pe Moby Dick, devenirea lui balenă, lucru necesar dacă vreau „să ajung până la întrea haită și să trec, prin ea, mai departe”, pentru că prin alegerea anomalului ne angajăm în devenirea-animal.¹³⁸

Steve Baker scrie că unul dintre principalele obiective ale lui Deleuze și Guattari este să evite gândirea în termeni de subiecți, sine și indivizi, iar conceptul *devenire-animal* reușește să se debaraseze de identitate (umană și animală deopotrivă) și subiectivitate.¹³⁹ Baker spune că, pentru Deleuze și Guattari, „ceea ce face *devenirea-animal* seamănă cu ceea ce face arta” și, astfel, artiștii (scriitorii, pictorii, muzicienii) ar fi implicați direct în transformarea experienței care constituie o *devenire-animal*.¹⁴⁰ Alți artiști au folosit fotografia ca să reprezinte animalele dintr-o perspectivă postmodernă. De pildă, Britta Jaschinski, fotografă, surprinde esența captivității și a închisorii

¹³⁵ *Ibidem*, p. 265.

¹³⁶ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie 2. Mii de platouri*, trad. de Bogdan Ghiu, ART, București, 2013.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 317-320.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 321-322.

¹³⁹ Steve Baker, *The Postmodern Animal*, Reaktion Books, London, 2000.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 104, 138.

în lucrările ei cu animale de la zoo, imagini alb-negru care subliniază decorporalizarea [*disembodiment*], artificialitatea, irealitatea și imposibilitatea cunoașterii.¹⁴¹ William Wegman a făcut poze treizeci de ani cu prepelicării lui de Weimar, care estompează distincția dintre corpurile canine și corpurile umane, îmbrăcându-și câinii tovarăși ca alte specii, printre care modele umane care poartă accesorii de ultimă modă, cum ar fi pălării, genți și pantofi.

Baker arată că arta postmodernă își propune să se distanțeze de animale, creând o perspectivă distorsionată asupra corpurilor animale și imagini care sunt fracturate, stingheritoare și nedrepte.¹⁴² De exemplu, există artiști postmoderni care au expus animale împăiate reconstruite (*botched taxidermy*) – câini și pisici cu capete modelate, un manechin de croitorie drapat cu o piele de vacă, porci și rechini conservați în formaldehidă și o sculptură din animale moarte trase în smoală, împodobite cu pene și atârinate într-un copac.¹⁴³ Un exemplu extrem de macabru al fascinației postmodernismului față de moartea animalelor este expoziția cu „carasul auriu din blender”, care a avut loc la un muzeu danez din Kolding în 2000. Inspirat de dorința de a le oferi oamenilor posibilitatea de a alege între viață și moarte, artistul de origine chiliană Marco Evaristi a expus zece blendere umplute fiecare cu apă și cu câte un caras auriu. Spectatorii puteau să transforme opera în „supă de pește” prin simpla apăsare a unui buton.¹⁴⁴ Doi pești au fost uciși în felul acesta de un vizitator anonim, iar directorul muzeului a primit o amendă de 269 de euro pentru că a lăsat blenderele în priză, deși promise avertisment să nu facă asta. Un tehnician de la compania care produsese blenderele a depus mărturie în instanță că durează mai puțin de o secundă până când lamele aparatului ajung la 14 000-15 000 de rotații pe minut din momentul în care e apăsat butonul, ucigând peștele „pe loc și într-un mod uman”, așa că amenda a fost anulată. În perioada

¹⁴¹ Randy Malamud, *op. cit.*, p. 275.

¹⁴² Steve Baker, *op. cit.*, pp. 54, 189.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 61, 106-7, 112.

¹⁴⁴ Anonim, „Liquidising Goldfish «Not a Crime»”, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/3040891.stm>.

controversei, directorul muzeului a spus că opera era un comentariu asupra oamenilor care se fac uneori stăpâni ai (controlului asupra) vieții și morții, cum se întâmplă în cazul avorturilor și al aparatelor de respirație artificială. La tribunal, a refuzat să plătească amenda, subliniind că licența artistică permite crearea de opere care sfidează conceptele de bine și de rău.

O privire asupra animalelor în lumea postmodernă a cyberspațiului vine în completarea regretului profund al lui John Berger că animalele au fost complet marginalizate de-a lungul timpului. O arenă electronică vastă de imagini digitale, realitate virtuală și site-uri s-au alăturat filmului și fotografiei (și expunerii artistice), prezentând noi idei despre animale și despre relația om – animal.¹⁴⁵ Randy Malamud spune că tehnologia electronică face posibilă o „nouă transformare postmodernă” a modului de a privi animalele, care include abilitatea de a vedea „ceva ce nu se află acolo”, mai mult control și mai multă distanță față de acestea și posibilitatea spectatorilor de a-și „păstra dominația culturală/cognitivă asupra animalelor, dar fără să le mai miroasă rahatul”¹⁴⁶. Privitul animalelor prin intermediul tehnologiei electronice presupune camere de filmat cu telecomandă, lentile telescopice și alte echipamente cu care animalele pot fi văzute permanent¹⁴⁷, o supraveghere postmodernă în tradiția mecanismului panoramic al lui Foucault, discutat mai devreme în acest capitol.

Și, cel mai important, autenticitatea animalelor se pierde în lumea electronică postmodernă a animalelor virtuale, a realității virtuale și a programării digitale. În Webster's Dictionary, definiția cuvântului „virtual” spune tot: care este în vigoare sau în fapt, deși nu în realitate sau explicit ca atare. Cu aproape 150 de dolari, putem cumpăra (online, firește) un bust de cimpanzeu-robot animatronic complet articulată, în mărime naturală care, cu ajutorul vederii cu

¹⁴⁵ Gail Davies, „Virtual Animals in Electronic Zoos: The Changing Geographies of Animal Capture and Display”, în Chris Philo & Chris Wilbert (eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, Routledge, London, 2000, pp. 243-67.

¹⁴⁶ Randy Malamud, *op. cit.*, p. 258.

¹⁴⁷ Gail Davies, *op. cit.*, p. 258.

infraroșu și al auzului stereoscopic, poate imita sunetele, mișcările și comportamentul unui cimpanzeu viu, „exact ca animalul adevărat!”. Robopet, alt animal virtual, echipat și el cu vedere cu infraroșu și senzori de sunet, poate fi manevrat cu telecomandă pentru a manifesta o varietate de atitudini, de la amabilitate la impolitețe, pe lângă capacitatea de a răspunde la comenzi, cum ar fi să se întindă, să șadă, să miroasă, să facă cu lăbuța, să alerge, să latre, să urle, să scheaune, să gâfâie „și, da, chiar să tragă părțuri”. Și, poate cea mai neautentică experiență cu animale dintre toate, pe site-ul Switcheroo Zoo, promovat ca o binecuvântare pentru profesorii care caută planuri de lecție și resurse de cercetare utile la clasă, putem crea diverse animale. Cu ajutorul unei arhive digitale care conține 142 de specii, vizitatorii „grădinii zoologice” pot schimba între ele capetele, picioarele și cozile animalelor pentru a realiza creaturi noi. Creatorul poate să-i dea un nume noului animal și să-l înregistreze pe site, punând astfel bazele unei armate de specii noi, cum ar fi iepulupul, maimugheparusca și curcafantul. Deși mult spus originale, aceste specii noi sunt, ca monstrul lui Frankenstein din romanul lui Mary Wollstonecraft Shelley, creații realizate prin asamblare de părți ale corpului – refigurări care transcend și perturbă categoriile naturale. Așa cum ne avertizează Donna Haraway, „este cu neputință să nu emitem judecăți distorsionate” despre ființe ambigue care sfidează categoriile și schimbă granițele.¹⁴⁸

Însă cu adevărat tulburătoare este realizarea faptului că, în vreme ce copiii învață cum să manipuleze specii deja existente pentru a-și crea propriul animal, noi înlăturăm pe nesimțite nenumărate animale de pe planetă în fiecare an. O situație care amintește înapămintător de mult de *Visează androizii oi electrice?* de Philip K. Dick. În povestea science-fiction a lui Dick din 1968, în 2021 au dispărut deja specii întregi, ceea ce îi obligă pe oameni să construiască simulări realiste ale animalelor pentru a înlocui ființele vii, dintr-o dorință disperată de a trăi alături de animale, de a le integra în existența umană. Este limpede că nu e nevoie să mai treacă 15 ani ca să realizăm scenariul

¹⁴⁸ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 215.

acesta înfiorător – lumea noastră se dovedește, mai mult ca niciodată, o lume în care contactul vizual dintre oameni și animale este extins. Idee în care, vai, nu e nici urmă de science-fiction.



9. *Girafă* de Britta Jaschinski

TED BENTON

Umanism = speciism?

Marx, despre oameni și animale

Traducere din limba engleză
de Iulia Militaru

Prefață la traducerea în limba română

Mă onorează decizia revistei de a-mi traduce articolul. A fost scris cu mult timp în urmă, în 1988, așa că anumite informații cu privire la contextul istoric și la rolul lui ar putea să le fie utile cititorilor. Cercetarea mea se desfășura, atât intelectual, cât și politic, într-un cadru larg de orientare marxistă, materialist-istorică. Diverse direcții precum „marxismul analitic” și cel structural al lui Louis Althusser orientaseră deja tradiția materialistă spre școala de gândire critică și reînnoirea perspectivelor teoretice – elementele-cheie ale gândirii lui Marx și Engels puteau fi păstrate și dezvoltate, în timp ce alte aspecte erau supuse analizei critice. Politic, mulți, dacă nu cei mai mulți dintre cei care reprezentau stânga în Marea Britanie la acea vreme și-au dat seama de nevoia dezvoltării unei critici a autoritarismului, a statului centralizat sau a regimurilor staliniste care își justificau existența prin trimitere la Marx. În același timp, apăreau noi mișcări sociale, adeseori anticapitaliste, care protestau împotriva exploatării și a opresiunii femeilor, a animalelor non-umane și a naturii în general.

Speranța mea era să regândesc tradiția materialistă, atât pentru a contribui la aceste mișcări, cât și pentru a deschide, în același timp, căi de comunicare și de acțiune comună. Studiul de față se situează la începutul acestui drum dificil. Am folosit *Manuscrisele* lui Marx din

1844 ca principală sursă pentru că ele influențaseră puternic direcția luată de perspectivele antistaliniste și umaniste ale marxismului – ceea ce uneori numim „marxism occidental”. Deși cochetam politic cu acest proiect, mi se părea totuși că anumite concepte din *Manuscrise* – mai precis, opoziția om/animal și viziunea lui Marx asupra „umanizării naturii” – erau incompatibile cu nevoia de a critica oprimarea capitalistă a celorlalte animale și creșterea exploatării distructive a (restului) naturii. Critica pe care am adus-o acestor idei din perioada de început a lui Marx a fost considerată de unii marxiști ortodocși (vezi, de exemplu, Foster & Clarke, 2018, și Stache, 2018) ostilă față de Marx și marxism.

De fapt, studiul încearcă să pună în discuție aspectele contradictorii din *Manuscrise* și să demonstreze că o perspectivă mult mai naturalistă cu privire la om ca parte a naturii și formă de existență naturală activă este și ea prezentă în *Manuscrise* și că ar putea fi dezvoltată în direcții care să facă posibilă o critică etică a modului în care sunt tratate animalele, similară celei pe care o formulează Marx când critică „alienarea” muncitorilor (a se vedea, în special, secțiunea finală a articolului). În plus, perspectiva lui Marx asupra oamenilor ca parte a naturii, dependenți de interacțiunea cu ea pentru a-și satisface nevoile corporale și spirituale, ar fi putut pune bazele unei sinteze între gândirea socialistă și cea ecologistă. Aceste idei se coagulară în multe țări la vremea respectivă sub forma unor alianțe „roșu”/„verde” sau a perspectivelor „stângii verzi” sau ecosocialiste. În Marea Britanie, Red-Green Study Group a fost înființat în 1992 ca forum pentru discutarea acestor idei (vezi R.-G.S.G., 1995). De atunci, activitatea mea și-a extins cadrul de lucru, ajungând să cuprindă conservarea biodiversității și monografiile ale unor grupuri de insecte (vezi, de exemplu, Benton, 1998, Benton, 2006, și Benton, 2018).

Referințe bibliografice

Benton, Ted, „Rights and Justice on a Shared Planet”, în *Theoretical Criminology*, vol. 2, nr. 2, 1998, pp. 149-175.

Benton, Ted, *Bumblebees*, New Naturalist Series, HarperCollins, London, 2006.

Benton, Ted, „Reconciliation of Nature and Society”, în Markku Oksanen, Ashley Dodsworth & Selina O’Doherty (eds.), *Environmental Human Rights: A Political Theory Perspective*, Routledge, Oxford & New York, 2018.

Foster, John Bellamy & Clark, Brett, „Marx and Alienated Speciesism”, în *Monthly Review*, decembrie 2018, pp. 1-20.

Red-Green Study Group, *What on Earth is to be Done?*, Red Green Study Group, Manchester, 1995.

Stache, Christian, „On the Origins of Animalist Marxism: Rereading Ted Benton and the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*”, în *Monthly Review*, decembrie 2018, pp. 22-41.

*
* *

Natura este *corpul anorganic* al omului – natură, adică în măsura în care nu este ea însăși corp uman. Omul *trăiește* din natură – înseamnă că natura este *corpul* lui, cu care trebuie să rămână într-un schimb permanent ca să nu piară. Faptul că viața fizică și spirituală a omului este legată de natură nu înseamnă altceva decât că natura este legată de ea, căci omul este parte din natură.¹

În citatul de mai sus, din *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Marx nu se referă numai la un interes personal ecologic de suprafață, conștientizat al speciei.² Perspectiva comunismului în jurul căreia se structurează întregul conținut al *Manuscriselor* acordă un loc central unei relații etice, estetice și cognitive adecvate cu natura, inseparabilă de împlinirea autentică a omului. Această idee fundamentală pe care Marx o formulează în *Manuscrise* merită să fie reținută. Cu toate acestea, în argumentația din *Manuscrise* există două elemente care par să nu-și găsească locul lângă naturalismul pasajului citat mai sus și

¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. III, Lawrence & Wishart, London, 1975.

² Acest studiu a apărut prima dată, într-o formă mai amplă, în *Radical Philosophy*, vol. 50, 1988, pp. 4-18.

interpretarea lui în cheia ecologiei profunde. Aceste aspecte sunt, pe de-o parte, folosirea opoziției om/animal ca principal instrument în critica etică a înstrăinării muncii sub regimurile de proprietate privată, iar, pe de alta, felul particular în care vede Marx emanciparea umană, care ar presupune „umanizarea naturii”.

În ceea ce privește opoziția om/animal, argumentul este, în linii mari, următorul: pentru Marx, înstrăinarea muncii are consecințe dezastruoase asupra ființelor umane, a relațiilor dintre ele, cât și a relațiilor acestora cu ceea ce e în afara lor, cu lumea materială. Aceste consecințe dezastruoase pot fi rezumate spunând că înstrăinarea muncii reduce viața omului la condiția celei animale și că, în cadrul vieții umane, ea inversează relația dintre om și animal. Combaterea înstrăinării presupune readucerea ființelor umane la starea lor specific umană și refacerea relațiilor dintre ele, dar și cu restul naturii. Însă ce înseamnă „restul naturii”? Sunt incluse aici și celelalte animale? Faptul că Marx folosește metafora „corp anorganic” sugerează că nu. Pe de altă parte, nimic din ce spune el în legătură cu metafora asta nu se susține dacă nu *sunt* incluse și animalele. O viață umană care să depindă de forțele și mecanismele naturii anorganice, fără medierea altor forțe ale vieții, este imposibilă. Nu avem niciun motiv să ne gândim că Marx credea, de fapt, c-ar fi posibilă. Și, lăsând la o parte argumentele că azi există *posibilitatea* unei vieți umane care să nu depindă de consumarea și exploatarea altor animale, ideea că „omul trăiește din natură”, formulată în 1844, trebuie să fie înțeleasă ca o referință la un întreg sistem de utilizare a animalelor, ca sursă de energie în activitatea agricolă și industrială, dar și ca hrană, distracție și companie.

În același timp, dacă pentru Marx emanciparea omului presupune o transformare calitativă a relației pe care o avem cu restul naturii, o „umanizare” a naturii, și dacă natura cuprinde și alte specii de animale, atunci emanciparea omului trebuie să presupună și o transformare a relațiilor noastre cu celelalte animale. Dar ce ar putea însemna, de fapt, această transformare? O „umanizare” în sens literal, prin care să le „facem umane” prin reproducere selectivă (sau, pentru noi, inginerie genetică)? Sau e vorba, ca în cazul restului naturii, despre

o modificare deliberată a caracteristicilor lor, astfel încât să îndeplinească mai bine scopurile omului (o continuare a acelor înmulțiri și practici de „creștere” prin care animalele de fermă au devenit mai productive și mai docile, cele de companie, mai „domesticite”, mai prietenoase, mai asemănătoare cu copiii și așa mai departe)? Dacă asta ar spune Marx, critica lui privind înstrăinarea omului de natură și-ar pierde toată forța: „umanizarea” animalelor (ca parte a naturii) în oricare dintre aceste sensuri ar fi o continuare și o accentuare, nu o transcendere, a felului cum sunt tratate animalele în capitalism, dar, ce-i drept, și în societățile precapitaliste. Mai mult decât atât, pentru a-și fundamenta critica etică la modul de viață capitalist, Marx folosește o opoziție absolută și universală între animal și om, nu una trecătoare, care s-ar putea schimba de-a lungul istoriei. Dacă problema cu societățile astea este reducerea oamenilor la condiția de animale, atunci transcenderea capitalismului, prin restabilirea umanității omului, restabilește deopotrivă diferența dintre om și animal. Dacă problema cu capitalismul este, în esență, că nu face diferența dintre om și animal înseamnă că antidotul capitalismului trebuie să aibă în vedere restabilirea acestei distincții. Dar exact asta pare să refuze noțiunea de „umanizare”. Baza ontologică a criticii etice a capitalismului (parte integrantă a conceptului de înstrăinare) pare să fie în contradicție cu formularea coerentă a transcendenței sale (în special, cu noțiunea de „umanizare” în relație cu animalele ca parte a naturii). După cum voi arăta în continuare, e o dilemă care poate fi rezolvată prin revizuirea ontologiei *Manuscriselor*, care nu va știrbi însă în nici un fel o mare parte din critica etică a societății capitaliste.

Umanitatea ca „ființă generică” [*species being*]

Afirmația că omul este o „ființă generică” se află în centrul analizei lui Marx cu privire la natura umană:

Omul este o ființă generică, nu doar pentru că în practică și în teorie adoptă specia (atât pe a lui, cât și pe a celorlalte lucruri) ca propriu obiect, dar – iar asta este doar o altă modalitate de a o exprima – și

pentru că se raportează la sine ca la o specie concretă, vie; și pentru că se raportează la sine ca la o ființă *universală* și deci liberă.³

Această „universalitate” a activității teoretice și practice a omului deosebește oamenii de (celelalte) animale. Capacitățile senzoriale, cognitive și transformatoare ale celorlalte animale sunt exersate „sub imperiul nevoilor lor fizice imediate”. Ele produc „în concordanță cu norma și nevoia” speciei lor. Oamenii, dimpotrivă, care pot să producă în concordanță cu norma *oricărei* specii, produc *cu adevărat* doar în deplină libertate față de nevoile fizice imediate și utilizează întreaga lume naturală ca obiect al capacităților lor practice, estetice și cognitive.

În timp ce animalele produc pentru a-și satisface propriile nevoi sau pe cele ale puilor, activitatea ființelor umane individuale este, cel puțin la nivel potențial, o parte a activității speciei ca întreg. Așadar, activitatea umană este universală nu numai în sensul că își ia ca obiect întreaga lume naturală, dar este universală și în sensul că este o activitate extrem de generică. Activitatea fiecărui individ nu este doar o *variantă* a genului său, ci mai degrabă, o *parte* vie a unui întreg interconectat – activitatea sau „viață” speciei.

Prin separarea vieții individuale de viața speciei și răsturnarea raportului specific dintre ele – așa cum se întâmplă în capitalism –, înstrăinarea muncii împinge umanitatea la o formă de existență în care particularitățile distinctive ale speciei sale nu se pot manifesta. Potențialul uman rămâne nerealizat, dezvoltarea este împiedicată,

³ Karl Marx & Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 275. Bibliografia despre scrierile de început ale lui Marx este, desigur, foarte cuprinzătoare. Vezi mai ales C. J. Arthur, *Dialectics of Labour*, Blackwell, Oxford, 1986, Auguste Cornu, *The Origins of Marxian Thought*, Thomas, Springfield, 1957, György Márkus, *Marxism and Anthropology*, Van Gorcum, Assen, 1978, Richard Norman & Sean Sayers, *Hegel, Marx, and Dialectic*, Harvester Press, Brighton, 1980, Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971 și Allen Wood, *Karl Marx*, Routledge, London, 1981. Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Verso, London, 1983 este o sursă importantă pentru perspectiva târzie a lui Marx asupra naturii umane. Aproape toate analizele fac referire în treacăt la opoziția dintre animal și om a lui Marx, puține oprindu-se asupra problemei într-un comentariu critic mai amplu. Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, capitolul 2 și György Márkus (1978) sunt doar excepții.

iar capacitățile omului sunt exersate într-o formă distorsionată sau inversată.

Prin urmare, calitatea de „om” ca „ființă generică” nu este o particularitate manifestă, decelabilă empiric în societățile contemporane. Este, mai degrabă, un potențial încă neîmplinit. Împlinirea acestui potențial cade în sarcina procesului istoric uman. Astfel, ideea de umanitate ca ființă generică implică și ideea de umanitate ca ființă *istorică*. Și asta nu înseamnă doar o ființă ale cărei activități și forme de asociere se schimbă de-a lungul timpului. În plus, aceste schimbări ale activității manifeste și ale formelor de asociere au un caracter cumulativ și direcțional, o schemă preexistentă în funcție de care putem să înțelegem fiecare perioadă sau fază succesivă. În acest sens, specia umană este istorică pentru că specia ca întreg trece, în cadrul progresului istoric, prin ceva similar cu procesul de dezvoltare prin care trec atât ființele umane individuale, cât și celelalte animale în tranziția lor de la embrion la nou-născut la copil. Abia în faza de adult sunt complet realizate potențialitățile copilului. Dezvoltarea individului este procesul realizării de sine. Așadar, în cazul speciei umane, societatea comunistă este forma prin care tot ceea ce, în stadiile istorice anterioare, era doar potențial devine acum efectiv.

Analiza înstrăinării muncii arată că nu există o legătură necesară sau universală între procesul de dezvoltare a speciei și procesul de dezvoltare a individului. Dacă munca este înstrăinată, dezvoltarea speciei are loc cu prețul dezvoltării individuale. Pe de altă parte, dezvoltarea istorică a speciei este o precondiție pentru dezvoltarea forțelor umane caracteristice ale indivizilor. Așadar, oamenii sunt diferiți de celelalte animale prin faptul că au capacitatea de a se dezvolta atât la nivel de specie (dezvoltarea *istorică*), cât și la nivel de individ. În cazul speciei umane, dezvoltarea speciei poate să aibă loc cu prețul opririi sau denaturării dezvoltării indivizilor, dar, pe termen lung, dezvoltarea deplină a individului în raport cu cele mai caracteristice trăsături umane este posibilă doar în urma atingerii unui nivel înalt de dezvoltare a speciei. Niciuna dintre aceste considerații nu se aplică în cazul celorlalte animale, care, pentru Marx, sunt caracterizate de o relație fixă, caracteristică speciei, între nevoie, instinct și forțele

transformatoare, fiecare producând „în concordanță cu standardele și nevoile speciei căreia îi aparține”⁴.

Dezvoltarea supraindividuală a omului este posibilă datorită caracterul specific al activității umane ca „activitate conștientă și liberă”:

Totuși, viața productivă este viața speciei [...] Toate particularitățile speciei – caracterul de specie [*species-character*] – sunt conținute în particularitățile vieții sale active; iar activitatea conștientă, liberă reprezintă caracterul de specie al omului.⁵

O ființă care se angajează liber și conștient într-o activitate practică este capabilă să analizeze critic acea activitate practică, să o schimbe în funcție de scopurile deja existente sau de cele abia formulate. Așadar, practica transformatoare conștientă de sine și liberă are în ea însăși un potențial pentru schimbare și dezvoltare pe care activitatea directă, instinctuală și de satisfacere a nevoilor imediate a (celorlalte) animale nu îl are. Și, de vreme ce această „viață productivă” este viața speciei, descrierea dezvoltării sale – dezvoltarea forțelor productive ale omului – este, de fapt, descrierea a ceea ce e esențial în procesul de formare a umanității înseși:

Prin urmare, tocmai prin acțiunea sa asupra lumii obiective, omul se dezvăluie sieși a fi o *ființă generică*. Această producție reprezintă viața lui activă de specie. Prin acest tip de producție, natura se dezvăluie ca lucrarea *lui* și ca realitatea lui. Obiectul muncii este, așadar, *obiectificarea vieții de specie a omului*: pentru că omul se duplică pe sine nu numai în conștiință, ca intelect, ci și activ, în realitate, și astfel se vede pe sine într-o lume pe care a creat-o chiar el.⁶

Și, mai departe:

⁴ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 305.

⁵ Karl Marx & Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 297.

⁶ *Ibidem*, p. 277.

Însă, de vreme ce, pentru omul socialist întreaga așa-numită istorie a lumii nu este altceva decât creația omului prin munca umană, nimic altceva decât manifestarea naturii pentru om, el are în acest fel dovada evidentă și irefutabilă a propriei *nașteri* prin sine, a propriei *geneze*.⁷

Așadar, procesul istoric de dezvoltare trebuie înțeles ca o augmentare progresivă și multilaterală a forțelor transformatoare umane în relație cu natura. Acest proces poate fi înțeles ca o formă de creație *de sine* a omului, sau ca realizare *de sine*, pentru că *purtătorul* acestor forțe se transformă odată cu obiectul asupra căruia își exercită forțele (natura). În particular, puterile cognitive umane („știința”) reprezintă baza dezvoltării forțelor de producție, iar ele se dezvoltă la rândul lor prin reflecție asupra rezultatelor activității de producție. Puterile senzoriale ale omului se dezvoltă în același fel odată cu transformările *obiectelor* percepției umane: capacitatea de a crea obiecte ale frumosului și dezvoltarea sensibilității estetice a subiectului uman sunt profund corelate una cu cealaltă. Și, în cele din urmă, *scopul* activității transformatoare este el însuși transformat de-a lungul istoriei pe măsură ce oamenii acumulează noi nevoi în cursul propriei dezvoltări istorice de sine. Așadar, creația istorică de sine a umanității este un proces în cadrul căruia forțele și responsabilitățile umane transformatoare, senzoriale, estetice și cognitive sunt transformate și augmentate odată cu transformarea structurii nevoii umane înseși. Dar acest proces nu este unul care se petrece în vid, ca să spunem așa. Nu ar avea niciun sens să vorbim despre aceste forțe, responsabilități și nevoi fără să ne referim la obiectul lor: „natura”.

Proiectul comun, la nivel de specie, prin care umanitatea se creează pe sine este rezumat de Marx ca „umanizare a naturii”. Natura ca forță externă, amenințătoare și constrângătoare va fi învinsă de-a lungul unui proces istoric îndelungat de transformare colectivă. Lumea transformată complet prin acțiunea omului va fi o lume asupra căreia identitatea umană însăși își va fi pus amprenta, și nu va fi resimțită ca o lume exterioară sau înstrăinată:

⁷ *Ibidem*, p. 305.

Doar atunci când lumea obiectivă devine pretutindeni pentru omul din societate lumea forțelor esențiale ale omului – realitatea umană și, din acest motiv, realitatea *propriilor* sale forțe esențiale –, doar atunci toate *obiectele* devin pentru el *obiectificare* a lui însuși, devin obiecte care îi confirmă și îi împlinesc individualitatea, devin obiectele *lui*.⁸

Iar acest lucru nu se aplică doar obiectelor rezultate prin acțiunea forțelor transformatoare și practice ale omului, ci și lumii ca obiect al forțelor senzoriale și cognitive ale omului („omul se afirmă în lumea obiectivă nu doar prin actul gândirii, ci prin *toate* simțurile lui”⁹). Aceste citate, și altele ca ele, sugerează o anumită perspectivă asupra transformării făurite de istoria umană, ca interacțiune între ființele umane și mediul lor natural. Relația externă, limitată, condiționată dintre cele două este transformată în avantajul unei relații interne, nelimitate și necondiționate (universale) care echivalează cu o fuziune de identități. Conflictul dintre om și natură este depășit prin integrarea fără rest a naturalului în domeniul umanului. Numai atunci când întreaga lume va fi apropiată la nivel cognitiv, estetic și practic vom putea spune că umanitatea s-a împlinit complet pe sine:

Acest comunism, ca naturalism complet împlinit, este echivalent cu umanismul și, ca umanism complet împlinit, este echivalent cu naturalismul; reprezintă rezolvarea *autentică* a conflictului dintre om și natură și dintre om și om – adevărata rezolvare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectificare și confirmare de sine, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie.¹⁰

Această viziune asupra istoriei este clar incompatibilă cu metafora lui Marx, prezentă peste tot în text, de natură ca „corp anorganic al omului”, prin care insistă asupra necesității *permanente* a „metabolismului” dintre oameni și mediul lor natural ca o condiție a supraviețuirii. Realitatea naturii ca ordine cauzală complexă, independentă de

⁸ *Ibidem*, p. 301.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 296-297.

activitatea umană, stabilește permanent condițiile și limitele în cadrul cărora ființele umane, ca ființe naturale, pot să-și modeleze și să-și direcționeze propriile acțiuni. Aceste teze materialiste legate de relațiile umanității cu natura, la care Marx subscrie și în alte părți, lipsesc din această viziune idealistă și utopică asupra emancipării umane.

Marx subliniază ideea că relația adecvată dintre specia umană și mediul său natural nu se reduce la o activitate instrumentală, de satisfacere a nevoilor (oricât de importantă ar fi aceasta, desigur). O relație așa cum se cuvine a omului cu natura este o relație multilaterală în cadrul căreia aspectele estetice, cognitive, practice și de formare a identității sunt împlinite în comun. Această relație adecvată, multilaterală a omului cu natura nu se limitează doar la satisfacerea nevoilor, ci *devine* ea însăși nevoia umană de bază.

Aceste idei au forță, sunt convingătoare și în mare măsură în consens cu ecologismul modern. Dar când ne îndreptăm atenția asupra specificațiilor lui Marx asupra felului de relație cu natura care ar putea să împlinească aceste valori, potențialul lor critic este viciat. Dacă ne putem simți în lume ca acasă, la locul potrivit, umani, conectați cu lumea doar pe baza unei capacități de transformare activă a acesteia în deplin acord cu propriile noastre intenții, atunci ce rost mai are valorizarea naturii în virtutea proprietăților ei *intrinseci*. Dacă ne putem „vedea pe noi înșine în” sau ne putem identifica doar cu o lume pe care *noi* am creat-o, ce mai rămâne din condiția noastră de *parte* a naturii? Natura, se pare, este un partener acceptabil pentru umanitate numai în măsura în care poate fi privată de tot ceea ce o făcea să fie Celălalt, în măsura în care, adică, a devenit ea însăși umană. Acest mod de a privi relația adecvată dintre om și natură este cu siguranță departe de perspectiva utilitaristă, instrumentală, însă valoarea conținutului său este la fel de antropocentrică. Ba chiar se arată a fi un fantastic narcisism de specie.

Opoziția dintre om și animal

Am văzut că pentru Marx (celelalte) animale sunt caracterizate de o anumită fixitate normată deja în modul lor de a trăi. Chiar dacă

sunt capabile să transforme activ natura exterioară, o fac în concordanță cu o „normă” bine definită, proprie speciei lor, iar activitatea lor este îndreptată către satisfacerea nevoilor individuale (deja stabilite și ele, și proprii fiecărei specii) și ale urmașilor lor. Dimpotrivă, ființa umană acționează asupra lumii exterioare liber, conștient și prin coordonare socială. Din cauza acestor trăsături distinctive ale activității umane, formele de asociere și tipurile de angajare practică în lume a oamenilor sunt subiectul transformărilor istorice dirijate. Cu alte cuvinte, omul se deosebește de animale prin ceva care devine evident abia în cursul istoriei umane înseși.

Opoziția între om și animal este, așadar, atât o opoziție între oameni și celelalte animale, cât și între umanitatea complet dezvoltată și umanitatea nedezvoltată. Istoria însăși este o parte *reală* a *istoriei naturale* – a naturii care se dezvoltă pentru a deveni om.¹¹ Procesul dezvoltării istorice reprezintă o mișcare de la originile similare cu cele ale animalului până la completa împlinire de sine a omului, atât în ceea ce privește forțele și responsabilitățile noastre, cât și nevoile. Pe de altă parte, chiar dacă forțele transformatoare ale omului sunt complet dezvoltate, însă înstrăinarea muncii nu a fost depășită, adevăratele nevoi umane nu se manifestă. Muncitorul are anumite nevoi și este constrâns să le îplinească într-o formă care îi afectează adevăratul său potențial uman, adică în felul animal de a simți și de a-și satisface nevoile.

Luând ca puncte de reper atât conceptul de dezvoltare istorică, cât și critica înstrăinării, pentru Marx există o deosebire între ceea ce el numește nevoia „animalică”, „fizică”, „brută”, pe de o parte, și nevoia „umană”, pe de alta:

El (animalul) produce doar sub dominația nevoii fizice imediate, în timp ce omul produce chiar și atunci când este liber de orice nevoie fizică și produce cu adevărat doar în libertate față de aceasta.¹²

¹¹ *Ibidem*, p. 239.

¹² *Ibidem*, p. 276.

Și mai departe:

Simțul captiv în cruda nevoie practică este doar un sens *limitat*. Pentru omul înfometat nu există nicio formă specific umană de hrană, ci numai existența ei abstractă ca hrană. Ar putea la fel de bine să fie prezentă în cele mai brute forme ale ei și atunci ar fi imposibil să spunem cu ce anume este diferită această activitate de hrănire față de cea a animalelor.¹³

Încercarea lui Marx, din pasaje ca cele de mai sus, de a oferi o explicație naturii umane în termenii unei opoziții continue între om și animal este în deplină concordanță cu filosofia occidentală modernă *mainstream* și cu discipline mult mai recente ca antropologia culturală și sociologia. Opozițiile conceptuale natură/cultură, animal/om, corp/minte joacă un rol structural, fundațional în construcția teoretică care domină aceste discipline.

Pentru toate aceste matrice disciplinare, o opoziție între animal și om implică de asemenea și o opoziție înăuntrul omului, între ceea ce este (asemănător cu un) animal și ceea ce este cu adevărat uman. În paradigma filosofiei dualiste a lui Descartes, de exemplu, diferența dintre persoane și animale implică o diferență înăuntrul persoanei între un mecanism corporal extins în spațiu și o substanță gânditoare conștientă de sine. Lucrurile distincte și valoroase din natura umană sunt accentuate, iar autonomia acesteia este păstrată intactă, însă cu riscul de a face neinteligibilă *legătura* dintre oameni și restul naturii și, înăuntrul persoanelor, între aspectele care sunt și cele care nu sunt specific umane.

Viziunea utopică a lui Marx despre posibila reunificare a umanității cu ea însăși și cu natura pare, la prima vedere, să promită o cale de ieșire din dilemele create de această gândire dualistă. Cu toate acestea, folosirea sistematică a opoziției om/animal în scrierile sale de început nu susține această teorie. Nicăieri nu apare ideea că aceste opoziții ar putea fi depășite istoric. Dimpotrivă, tocmai capacitatea umană

¹³ *Ibidem*, p. 302.

de transcendență istorică este cea care ne *diferențiază* de animale. Indiferent ce schimbări au loc în relația noastră umană cu natura, animalele sunt, și vor rămâne, simple animale.

Problemele filosofice și etice ale ideilor dualiste din scrierile de tinerețe ale lui Marx sunt de fapt chiar surprinzătoare, nu numai prin ceea ce propun, ci și prin alte aspecte legate de proiectul global, practic și teoretic, al lui Marx. Să luăm în considerare, mai întâi, dualismul „exterior” al lui Marx dintre om și animal. O să analizez, pe rând, fiecare particularitate prin care Marx descrie această opoziție:

1. Animalele sunt doar instanțieri ale propriei specii, în timp ce oamenii stabilesc cu aceasta un raport între parte și întreg. Pentru Marx, acest aspect determină capacitatea oamenilor de a coopera fără limite la nivel social. Este potențialitatea, încă nerealizată, a unei cooperări deschise în cadrul speciei pentru un proiect comun întregii specii. Însă marea diversitate culturală, recunoscută de asemenea de Marx prin noțiunea de „creativitate liberă”, face neverosimilă această proiecție istorică. Pe ce anume ne putem baza atunci când ne așteptăm la fuzionarea spontană a diferitelor direcții, separate geografic și diverse cultural, ale dezvoltării istorice și ale viziunilor asupra viitorului? Ce motive avem ca să susținem că oamenii au capacitatea de a elabora, la uriașul nivel necesar, forme non-coercitive de coordonare socială?

În ceea ce privește animalul din opoziția lui Marx, studiile etologice ulterioare au relevat existența unei vieți sociale bogate și complexe la celelalte specii. În cazul unor animale precum câinii și pisicile, sau a animalelor de turmă, ca oile și vitele, marea lor sociabilitate a fost o condiție inițială necesară pentru ca oamenii să le poată folosi în modul în care o fac. Putem spune chiar că a existat un anumit grad de maleabilitate și de deschidere a formelor lor de sociabilitate. Dacă lăsăm deoparte, așadar, simpla speculație în opoziția lui Marx – proiecția ei încă neîmplinită istoric – imaginea devine cea a unor capacități foarte diferite în funcție de specie și a unor forme de sociabilitate diferite în funcție de specie, dar și între specii. Amploarea și forma sociabilității umane sunt, într-adevăr, distincte, dar acest lucru este valabil pentru toate speciile sociale. Capacitatea

de și dispoziția pentru coordonare socială *ca atare* nu este, așadar, o trăsătură distinctivă a speciei noastre.

2. Oamenii consideră că lumea în întregime este obiectul activității lor, în timp ce animalele își apropiază lumea doar parțial și numai în concordanță cu normele fixe ale speciei. Din nou, partea umană a acestei opoziții ne poate induce în eroare. Desigur, este plauzibil să extrapolăm vechea expansiune a sferei geografice de acțiune a omului și să ajungem la supoziția că, într-o bună zi, întreaga suprafață a globului va purta amprenta activității umane intenționale – ultimele jungle și păduri sălbatice distruse sau cultivate, polii populați și industrializați, oceanele cultivate sau secate de resurse prin acumularea deșeurilor toxice și așa mai departe. Dar ceea ce se presupune azi a se întâmpla pe scară largă, mecanismele de interacțiune extrem de complexe ale circuitului în natură și ale transferului de energie la nivel chimic și fizic din biosferă, sugerează că specia noastră se va fi distrus pe sine (și pe multe altele) prin consecințele neintenționale ale propriei activități cu mult înainte ca astfel de posibilități „utopice” să poată fi puse în act. Întreaga activitate de transformare presupune o distincție între acele proprietăți ale obiectelor care suferă modificări și acele proprietăți ale obiectelor, condițiilor și agenților de acțiune a căror durabilitate, neschimbată în timpul procesului, este indispensabilă acestei activități. Din această cauză, chiar dacă luăm în calcul o creștere nelimitată a forțelor tehnologice umane în orice direcție imaginabilă, noțiunea de subordonare fără reziduuri a lumii, intensiv sau extensiv, scopurilor umane este lipsită de logică.

Cât privește animalul din această opoziție, studiile etologice au relevat, o spun din nou, o mare diversitate a celorlalte specii de animale, cu privire la întinderea, natura și variabilitatea intra-specie a interacțiunii lor cu mediul înconjurător. Așa cum precizează Marx, păsările își construiesc, într-o măsură considerabilă, cuiburi specifice speciei în ceea ce privește materialele folosite, locurile alese și forma. Cu toate acestea, multe specii dau dovadă de o mare adaptabilitate în toate privințele, mai ales când se confruntă cu condiții de mediu non-standard. Inventarea, crearea, folosirea și învățarea

intergenerațională a folosirii uneltelor sunt recunoscute astăzi ca forțe ale primatelor non-umane, în special ale cimpanzeilor. Sigur că există diferențe profunde între oameni și alte specii în ceea ce privește aceste capacități, dar la fel de adevărat este că astfel de diferențe profunde separă între ele și speciile de animale non-umane. Pentru scopurile sale intelectuale, Marx exagerează atât fixitatea și limitările sferei de acțiune a celorlalte animale asupra mediului înconjurător, cât și flexibilitatea și universalitatea sferei de acțiune a omului. În același timp, el face abstracție de diversitatea speciilor de animale non-umane și trece cu vederea diversitatea ecologică a omului printr-o extrapolare istorică globală. Aceste tactici intelectuale, în loc să identifice structurile complexe ale diversității de specie, contribuie la formarea unei opoziții categoriale dualiste.

3. Oamenii au potențial istoric, în timp ce animalele manifestă scheme standard, fixe de activitate de la o generație la alta. Această diferență presupune existența primelor două, însă merge și mai departe în anumite privințe. Pentru a înțelege mai bine cum funcționează opozițiile și care sunt dificultățile care apar dacă le păstrăm în forma inițială, este necesar mai întâi să clarificăm noțiunea de „potențial istoric”, dar și pe aceea de „dezvoltare istorică”, strâns conectate la Marx. În primul rând, este important să deosebim între forțe, sau capacități, pe de o parte, și potențialități, pe de alta. A atribui o forță sau o capacitate unui, să spunem, organism înseamnă a spune despre el că este *capabil* să facă ceva (chiar dacă în fapt s-ar putea să nu o facă – să nu o fi făcut niciodată). A atribui un *potențial* înseamnă a spune că el are capacitatea să dezvolte anumite capacități sau forțe viitoare pe care în prezent nu le are.

Noțiunea lui Marx de potențial istoric cuprinde și ideea de potențialități deținute de grupuri de organisme individuale asociate. În mod caracteristic, oamenii își produc mijloacele de subzistență, de exemplu, prin anumite tipuri de structuri mai mult sau mai puțin stabile de combinații de activități ale unui număr mai mic sau mai mare de indivizi. Forțele productive ale grupului sunt cu siguranță diferite în grad, ba chiar se poate susține că sunt diferite ca fel de cele

pe care le au indivizii. Această diferență între capacitățile individuale și cele de grup este valabilă și în cazul altor specii de animale sociale. Albinele și viespile sociale, castorii și animalele de pradă ca lei, hienele și altele sunt toate specii ale căror subpopulațiile alcătuiesc grupuri mai multe sau mai puțin stabile care dețin capacități pe care indivizii nu le pot avea în afara grupului.

Dar putem spune că *potențialitățile* de grup sunt diferite de simplele *capacități* de grup? Grupurile au și ele procese de dezvoltare și de învățare analoage celor de la nivel individual, care să poată servi ca fundament pentru achizițiile cumulative ale forțelor de-a lungul timpului? Grupurile își amplifică forța de coordonare pentru propria activitate sau pentru a transforma mediul înconjurător? În măsura în care o fac, putem vorbi despre „potențialități colective”. De fapt, potențialitățile colective aparțin într-un grad semnificativ numai anumitor animale sociale din rândul mamiferelor și, într-un grad ridicat, numai oamenilor.

Sunt evident multe de spus despre elaborarea și apărarea acestor distincții. Dar au fost spuse deja destule cât să-mi permită cel puțin să îmi argumentez poziția împotriva felului în care Marx a folosit conceptul de potențial istoric pentru a susține opoziția dintre oameni și animale. În ceea ce privește omul din această opoziție, mi se pare că atribuirea potențialităților istorice *de specie* omului este, ca să nu spunem mai mult, extrem de speculativă. Cu siguranță, acesta este cazul dacă încercăm să-l urmărim pe Marx când spune care sunt aceste potențialități (umanizarea naturii și așa mai departe). Mai mult, nu este limpede dacă conotația normativă pe care o are în general noțiunea de potențial la Marx se aplică și potențialităților istorice, fie ele individuale sau colective. Potențialul istoric individual de a aduce moarte în masă la apăsarea unui buton depinde de împlinirea potențialului istoric colectiv de a construi armament de înaltă tehnologie. Dar cum evaluăm această realizare istorică? Vedem în ea doar o formă de desfășurare istorică a naturii umane, o dimensiune a împlinirii omului, odată cu creșterea capacităților noastre de a vindeca boala, de a transforma deșertul într-o oază, și așa mai departe? Dacă alegem această opțiune, atunci recunoaștem că oamenii au, ca parte

din natura lor, un potențial pentru distrugere, pentru rău. În acest caz, s-ar putea ca obținerea bunăstării omului și căutarea fericirii să implice găsirea unor căi de a suprima sau de a bloca anumite potențialități ale noastre. Bunăstarea și „viața bună” nu pot fi echivalate direct cu împlinirea potențialului nostru uman.

Alternativa ar fi să păstrăm conotația normativă pozitivă a noțiunii de potențial, refuzând să recunoaștem *ca* potențialități acele posibilități istorice a căror realizare ar fi nedorită – rea, distructivă și, în cele din urmă, autodistructivă. Această opțiune este evident o formă particulară de speciism care nu poate fi apărută nicum. Tentația unei orbirii utopice față de importanța causală a acelor posibilități istorice individuale și colective care neagă statutul potențialităților este nu numai puternică, ci și periculoasă. După cum a arătat foarte bine Mary Midgley, opoziția om/animal a servit ca instrument simbolic convenabil prin care am atribuit animalelor dispoziții pe care nu am reușit să le contemplăm în noi înșine.¹⁴ Scopul acestor considerații este de a sugera că, chiar dacă s-ar dovedi că Marx a avut dreptate cu supoziția conform căreia numai oamenii dețin potențialități istorice, nu se deduce automat de aici că între animal și om se deschide un hău de netrecut cu privire la statutul lor *moral*.

Semnificația acestei poziții devine și mai clară dacă privim diferența stabilită de Marx în ceea ce privește partea animală a binomului. După cum am văzut, multe specii de animale afișează în comportamentul lor o complexitate, diversitate și adaptabilitate negate în viziunea lui Marx, care le consideră riguros stereotipice, în sensul că reprezintă modalitatea lor de existență caracteristică speciei. În cazul multor specii de animale non-umane putem vorbi de potențialități de dezvoltare și învățare, de forțe colective elementare și chiar, într-un grad limitat, de potențialități colective. Există unele dovezi de transmitere culturală a abilităților învățate în cazul unor specii de primat, însă (cel puțin până acum) nu și de o transmitere perpetuă

¹⁴ Vezi, de exemplu, Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Harvester Press, Brighton, 1980, capitolul 2.

de la o generație la alta a acestor abilități colective.¹⁵ Acest lucru *chiar* pare a fi o trăsătură distinctivă a omului în opoziție cu celelalte specii de animale care locuiesc astăzi Pământul. Trebuie totuși să admitem că această chestiune este pur contingentă. Nu există niciun motiv a priori pentru a presupune că alte specii n-ar putea să-și dezvolte aceste potențialități în viitor; și există temeuri empirice solide pentru a crede că planeta noastră a fost locuită anterior de alte specii de primare care *chiar* dețineau potențialități istorice.

Diferența *morală* pe care Marx o stabilește între *potențialul istoric* al umanității și modul de existență înstrăinat, deformat, oprit din evoluție, *pur și simplu animal*, aflat sub dominația muncii înstrăinate este valabilă numai cu două condiții. Mai întâi, este necesar să pui semnul de egalitate între împlinirea potențialului istoric uman și bunăstarea, prosperitatea oamenilor în ceea ce privește forma lor de asociere, dintre ei, dar și dintre ei și mediul înconjurător material. Tocmai am arătat că această echivalență nu se justifică.¹⁶ În al doilea rând, este necesar să atribuim ființelor umane capacitatea de a exista sub două forme opuse: ca simplă existență sau supraviețuire,

¹⁵ Unele dintre cele mai fascinante dovezi de transmitere culturală ne-au fost aduse de Jane Goodall și colaboratorul ei, care au petrecut mai bine de 25 de ani observând o colonie de cimpanzei în sălbăticie la Gombe, în Tanzania. Vezi Jane Goodall, *In the Shadow of Man*, Fontana, Glasgow, 1974 și *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, 1986. Cimpanzeii sunt văzuți frecvent folosind bețe ca unelte pentru a culege termite din mușuroaie. Ei îndepărtează la început frunzele de pe crengi ca să obțină bețe adaptate scopului, iar tinerii învață deprinderile adecvate prin observație și imitarea celor mai în vârstă. Vezi însă analiza interesantă a lui Gould despre interpretările lui Goodall, în Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin*, Penguin, Harmondsworth, 1981.

¹⁶ Asta nu înseamnă, desigur, a nega existența unor *legături* între bunăstare și împlinirea potențialului. Cred că Marx avea dreptate să susțină că posibilitatea de împlinire a potențialului este, pentru oameni, o nevoie. Se deduce de aici că împlinirea potențialului este un element necesar al bunăstării. Dar nu toate potențialele pot fi realizate într-o perioadă de timp reprezentând viața unui individ uman sau în contextul unei culturi anume. Unele potențiale trebuie să rămână pur și simplu nerealizate. Mai mult, după cum am arătat mai sus, realizarea anumitor potențiale umane nu este de dorit. În alte situații, realizarea simultană a două potențiale opuse poate fi imposibilă sau indezirabilă, chiar dacă nu apare nicio problemă atunci când sunt analizate separat.

ca ființe ale căror nevoi „primare”, „fizice” sau „doar animale” sunt împlinite (ca simpli purtători ai capacității de a munci și de a-și pune în practică această capacitate) și, dimpotrivă, ca dătător de viață, ca desăvârșit, ca „om deplin”.

Dar trimiterea la „nevoile animale” și folosirea conexă a opoziției om/animal pentru a susține critica etică a înstrăinării omului sunt imposibile fără *negarea* acestei capacități în cazul animalelor. Animalele, ar trebui să presupunem, doar există. Acestea, ca animale, au doar nevoi animale, iar satisfacerea acestor nevoi este deopotrivă necesară și suficientă pentru existența și reproducerea vieții individului și a speciei. Dar dacă, după cum am văzut, (unele) animale au și ele capacități și potențialități de dezvoltare, învățare – de specie, contextuale și colective – atunci este posibil să diferențiem și în cazul lor între simpla existență, pe de-o parte, și prosperitatea, bunăstarea și împlinirea diferitelor potențialități, pe de altă parte. Simplul fapt al existenței unor potențialități istorice umane distincte nu împiedică cu nimic, în cazul celorlalte animale, nici distincția etică între prosperitate și simpla existență, nici presupuziția lor ontologică.

Idea aici nu este doar că Marx pur și simplu a greșit în privința animalelor.¹⁷ Ci că a greșit în moduri care îi subminează propria

¹⁷ Aici, ca și în alte părți ale acestui capitol, aș putea fi acuzat că criticarea lui Marx aici este anacronică, din moment ce literatura etologică a apărut la un secol și mai bine după moartea sa. De fapt, nu sunt interesat să arăt că Marx greșește la nivel empiric, ci să prezint și să utilizez constructiv unele dintre tensiunile conceptuale și contradicțiile din textul lui. Cu toate acestea, scrierile lui Marx din perioada de început și de la mijlocul anilor 1840 pot fi puse într-o opoziție interesantă cu caietele lui Darwin (nepublicate, desigur, la acea vreme) despre *Om, minte și materialism*. Scrise între 1838 și 1839, acestea sunt pline de observații și speculații despre inteligența, exprimarea emoțiilor și sociabilitatea altor animale, dar și de însemnări despre analogiile evidente dintre oameni și celelalte animale din aceste puncte de vedere. De exemplu: „Platon spune în *Phaidon* că «ideile imaginare ivite din preexistența sufletului nu sunt izvorâte din experiență» – înlocuieți preexistența cu maimuțele. 1. Tânărul urangutan de la grădina zoologică își țuguie buzele. Parțial (din) nemulțumire. [...] Când se bosumflă își țuguie buzele. Omul, deși nu-și țuguie buzele când se bosumflă, strânge din ele când e nemulțumit, dezgustat sau sfidător” (H.E. Gruber, *Darwin on Man*, Wildwood House, London, 1974, p. 290). Această idee se deosebește izbitor de cea a lui Marx din caietele din 1839 despre *Filosofia epicuriană*: „Dacă un filosof nu consideră că este scandalos să-l considere pe om un animal, atunci nu poate fi făcut

perspectivă asupra necesității unei schimbări în relația umanității cu natura în viitoarea societate comunistă. Mai mult, el se înșală în privința animalelor într-un mod care îl împiedică să extindă și să aprofundeze propria critică etică a formelor (capitaliste) dominante de apropiere a naturii. În plus, devierile patologice de la formele de viață specific umane pe care Marx încearcă să le cuprindă prin conceptul său de „înstrăinare” sau de „alienare” sunt într-o măsură considerabilă analoage cu modurile de existență impuse animalelor de exact aceleași structuri ale acțiunii sociale. Spre exemplu, tratamentul aplicat animalelor considerate simple mijloace pentru scopuri externe, fragmentarea forțată a activității lor existențiale și disoluția legăturilor sociale dintre ele sunt trăsături ale agriculturii comerciale care s-au intensificat progresiv din vremea lui Marx prin fiecare restructurare tehnică a producției agricole. Critica etică a unor astfel de practici nu ar trebui privită ca o *alternativă* a criticii marxiste asupra formelor capitaliste moderne ale disciplinei muncii, ci, mai degrabă, ca o prelungire și o aprofundare a ei. Dar opoziția dintre om și animal a lui Marx anulează temeiul ontologic necesar pentru această analiză critică a formelor de suferință împărtășită deopotrivă de animale și de oameni, care sunt captivi într-o rețea cauzală comună.

4. Faptul că Marx le atribuie animalelor un mod de activitate fix și standardizat în relație cu natura, alături de aparenta lui incapacitate de a admite existența, sub orice formă semnificativă, a unei vieți sociale a animalelor non-umane, contribuie la utilizarea sintagmelor „nevoie fizică” și „nevoie animală” într-un mod care le face să pară echivalente. Acest aspect contribuie la negarea complexității și diversității vieții sociale, psihice și emoționale a celorlalte animale. Această negare face ca istoria descrisă de Marx ca „natură desăvârșită în om” să fie o simplă figură retorică, care în același timp elimină două surse semnificative de înțelegere a naturii umane și a istoriei. Cea dintâi, care ar presupune

să înțeleagă nimic” (Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. I, Lawrence & Wishart, London, 1975, p. 453). Ar fi interesantă investigarea trecerii de la acest antinaturalism neechivoc, prin „naturalismul umanist” instabil din *Manuscrite*, la poziția clar prodarwinistă din 1859.

acordarea unui conținut teoretic serios ideii de „natură desăvârșită în om”, ar putea fi o investigație a originilor preistorice ale speciei umane și a proceselor noastre de diferențiere față de celelalte ramuri ale primatelor. Cea de-a doua, dependentă parțial de justificarea rațională a cele dintâi (adică o recunoaștere a înrudirii oamenilor cu celelalte animale), ar putea fi o psihologie comparată și o etologie în care ceea ce este cu adevărat distinct la ființele umane să poată fi privit în lumina a ceea ce este comun pentru oameni și animalele non-umane. Faptul că aceste direcții de cercetare au o îndelungată istorie postdarwinistă de utilizări eronate, tendențios politice și suspecte din punct de vedere metodologic¹⁸ nu este un motiv suficient pentru abandonarea totală a demersului. Deși teoria evoluționistă modernă lasă destul loc pentru controverse legitime, nu mai e deloc rezonabil să negi principalele idei ale perspectivei evoluționiste în legătură cu originile omului într-un fond de primat și cu relația de rudenie dintre om și primatele contemporane. Dacă cercetătorii din științele sociale nu doresc să pactizeze cu susținătorii Pământului plat, cu inchizitorii și cu creaționiștii biblici, nu au de ales decât să se ocupe de problemele ridicate de natura și originile noastre animale.

Împotriva viziunii dualiste a lui Marx cu privire la natura umană

În definitiv, cele mai convingătoare argumente împotriva aspectelor dualiste din opera de început a lui Marx au legătură cu dualismul *din interiorul* naturii umane care rezultă din dualismul exterior animal – om. Este caracteristic abordării dualiste, care încearcă să evite o perspectivă pe deplin idealistă a naturii noastre, să identifice la om

¹⁸ O introducere utilă în dezbaterile din jurul determinismului biologic poate fi găsită în Arthur L. Caplan (ed.), *The Sociobiology Debate*, HarperCollins, New York, 1978. O critică tăioasă se găsește în Marshall D. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, Tavistock, London, 1977 și R.C. Lewontin, Steven Rose & Leon J. Kamin, *Not in Our Genes*, Penguin, Harmondsworth, 1984. Perspective feministe asupra acestei probleme apar în Janet Sayers, *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*, Tavistock, London, 1981 și Lynda Birke, *Women, Feminism and Biology*, Harvester, Brighton, 1986.

un element, un strat sau un aspect animal. Omul *este* un animal, dar un animal cu ceva special în plus care face toată diferența – suflet, minte, voință, rațiune și așa mai departe. Scrierile timpurii ale lui Marx, așa cum am văzut, încă se încadrează în această tradiție.

Din moment ce oamenii muncesc doar pentru a-și satisface nevoile vitale și nu au experiența muncii ca nevoie în sine, activitatea lor nu este decât una animală. Din moment ce activitățile lor de agrement, mâncatul și băutul, îmbrăcatul și așa mai departe sunt scopuri în sine, separate de mai largul proiect de specie, ele nu sunt decât simple „funcții animale”. Atunci când omul flămând se hrănește, „va fi aproape imposibil de spus prin ce diferă această activitate de hrănire de cea a animalelor”¹⁹. Această reproducere a opoziției animal/om din interiorul omului implică separarea anumitor nevoi, forțe, funcții și activități ale noastre, considerate animalice, sau asemănătoare celor ale animalelor, de celelalte (în general plasate mai sus în ierarhia valorilor și înzestrate cu un statut ontologic mai important), desemnate ca „umane”.

Principalele obiecții aduse acestei ample strategii de a înțelege ce este omul pot fi împărțite în trei grupuri.

1. Acele forțe, nevoi, activități, funcții (etc.) care au fost atribuite părții umane a binomului sunt reprezentate ca un complex – *sui generis* – autosuficient, autonom, ceea ce le face să fie de neînțeles în relație cu restul (partea animală) existenței umane. Dar ce sens poate avea, spre exemplu, forța umană de gândire dacă este separată de nevoile și activitățile corpului în care este exercitată? În cazul particular al lui Marx, idealul etic al umanității este un tip de ființă care integrează diferite activități ale persoanelor în cadrul unui proiect colectiv coerent. Această noțiune de autoîmplinire completă rămâne incompatibilă cu dualismul rezidual din *Manuscrise*.

2. Acele forțe, activități, nevoi, funcții (etc.) care sunt aparțin părții „animale” a binomului sunt corespunzător descalificate ca, să

¹⁹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. III, ed. cit., p. 302.

zicem, trăsături mai degrabă condamnabile, reziduale. Prezența lor continuă, inconfortabil de persistentă, izbucnirile și întreruperile sunt înjositoare și ne deposează de întregul simț al respectului de sine la care ne simțim îndreptățiți. O întregă combinație de spaimă și de dispreț față de existența și funcțiile corporale se întrezărește ușor în mare parte din dualismul filosofic. Acesta oferă temeiul și suportul pentru evaluarea muncii intelectuale ca superioară muncii manuale, a masculinității („cultura”) ca superioară feminității („natura”), a rațiunii ca superioară sentimentului, a minții ca superioară materiei și a celui „civilizat” ca superior „sălbaticului”. Toate acestea determină ca cultura să fie apăsată de sentimentul de vinovăție, înspăimântată și confuză în ceea ce privește acele trăsături fundamentale comune condiției umane și celei animale, precum sexualitatea și moartea.

3. Moștenirea filosofică dualistă este prezentă în multe forme și practici instituționale contemporane dintre cele mai problematice. Dezvoltarea sistemului de sănătate modern ca formă organizată, high-tech de „mecanică a corpului” (în cazul cel mai bun), care identifică, diagnostichează și corectează defectele mașinării corporale, reprezintă fără îndoială o moștenire carteziană. Rolul jucat de aspectele și contextele psihologice, emoționale, culturale și socio-economice ale persoanei, atât în ceea ce privește cauzele bolii, cât și recuperarea, a fost înțeles abia în ultimii ani.²⁰ Va mai dura destul de mult timp până ce își va câștiga locul central pe care-l merită în disputele legate de politica și reforma sistemului de sănătate. În alte zone ale politicilor publice, separarea nevoilor „de bază” (adică fizice) de nevoile „superioare” (emoționale, culturale, de autoîmplinire) stă la baza priorităților statului bunăstării [*welfare state*] în privința unor domenii ca: dreptul la locuire, stabilirea standardelor nutriționale și

²⁰ O figură importantă în dezvoltarea acestei noi modalități de înțelegere a fost Thomas McKeown în perioada lui târzie – vezi *The Role of Medicine*, Blackwell, London, 1979. Vezi, de asemenea, studiile lui L. Roger și Giovanni Bignami în Steven Rose (ed.), *Against Biological Determinism*, Allison and Busby, London, 1982 și Lesley Doyal & Imogen Pennell, *The Political Economy of Health*, Pluto, London, 1979, în special capitolul 1.

chiar educația.²¹ O bună parte a politicilor de ajutor internațional ignoră, de asemenea, contextele culturale, socio-economice și de mediu în care sunt satisfăcute aceste nevoi „de bază”, precum mâncarea și adăpostul. Împărțirea nevoilor pe clase, adeseori bine motivată, are de fiecare dată consecințe dezastruoase. Nevoile interconectate complet, atât ca fel în care sunt trăite, cât și în sensul îmbinării condițiilor cauzale de satisfacere, sunt adeseori vizate sumar prin intervenții cu o singură prioritate care lasă în urma lor șiruri de consecințe neintenționale. Costurile sociale și de mediu ale exportului de tehnologii ale „revoluției verzi” în multe zone din Asia și America Latină este un foarte bun exemplu.²²

Naturalism fără reducționism sau speciism?

În final, aș vrea să propun o schiță de interpretare alternativă și de reconstruire a *Manuscriselor* tânărului Marx, concentrându-mă pe acele elemente care sunt atât împotriva dualismului, cât și a idealismului filosofic și care favorizează o perspectivă asupra naturii umane mai degrabă naturalistă, dar nu și reducționistă. Adică o perspectivă care să pună în lumină caracterul specific și distinctiv al speciei umane, dar fără să compromită ceea ce rămâne de apărut din afirmația lui Marx după care „omul este parte a naturii”.

²¹ Oarecum paradoxal, o sursă importantă pentru această perspectivă asupra nevoii a fost opera lui A. H. Maslow, „A Theory of Human Motivation”, în *Psychological Review*, London, 1943, pp. 370-396 și *Motivation and Personality*, Harper and Row, New York,; Evanston & London, a doua ediție, 1970). Deși Maslow susține o perspectivă holistă și antidualistă a naturii umane, clasificarea ierarhică a nevoilor (psihologice, de siguranță, iubire, respect și împlinire de sine) a dus în cele din urmă, de fapt, la restabilirea unui dualism între nevoile de ordin superior și cele de ordin inferior. Discuții recente importante asupra conceptului de nevoie cu o direcție similară argumentării mele în această lucrare sunt Kate Soper, *On Human Needs*, Harvester, Brighton, 1981 și Len Doyal & Ian Gough, „A Theory of Human Needs”, în *Critical Social Policy*, vol. 10, 1984, pp. 6-38.

²² O introducere utilă în literatura care abordează această problemă este Michael Redclift, *Development and the Environmental Crisis*, Methuen, London, 1984, pp. 107-110. Vezi, de asemenea, W.H. Matthews (ed.), *Outer Limits and Human Needs*, Dag Hammarsjold Foundation, Uppsala, 1976.

Unele dintre cele mai promițătoare materiale textuale pentru abordarea lui alternativă se găsesc, fără să fie neapărat surprinzător, în manuscrisul intitulat „Critica dialecticii hegeliane și a filosofiei ca întreg.”

Omul este fără îndoială o *ființă naturală*. Ca *ființă naturală* și ca *ființă naturală* vie, el este pe de-o parte înzestrat cu *forțe naturale*, *forțe vitale* – este o *ființă naturală activă*. Aceste forțe se află în el sub forma înclinațiilor și abilităților – ca *instincte*. Pe de altă parte, ca *ființă naturală*, corporală, senzorială, obiectivă, el este o creatură *suferindă*, condiționată și limitată, la fel ca animalele și plantele. Astfel, *obiectele* instinctelor lui există în afara sa, ca *obiecte* independente de el; totuși, aceste obiecte sunt *obiecte* de care el *are nevoie* – *obiecte* esențiale, absolut necesare manifestării și confirmării forțelor sale esențiale. [...] *Foamea* este o *nevoie* naturală; astfel are nevoie de o *natură* în afara ei; un *obiect* în afara ei, pentru a se satisface, pentru a fi domolită.²³

În acest pasaj, Marx afirmă condiția omului ca *ființă naturală*, o condiție pe care o împarte cu (celelalte) animale și cu plantele. Ca *ființe naturale*, oamenii au trei trăsături interconectate pe care le împart cu celelalte *ființe vii*. În primul rând, ei au nevoi naturale ale căror obiecte se află în afara lor, independente de ei. Toate lucrurile vii, spre exemplu, au nevoi nutriționale. Obiectele acestor nevoi – alimentele – au o existență independentă față de ele. În al doilea rând, toate *ființele vii* au *forțe naturale* care le permit să-și satisfacă aceste nevoi și înclinații naturale („instincte”) pentru a le exercita. În al treilea rând, această activitate de satisfacere a nevoilor în relație cu obiectele exterioare este esențială pentru „confirmarea” sau „manifestarea” forțelor esențiale ale speciei.

Cu alte cuvinte, interacțiunea cu natura exterioară este necesară pentru supraviețuirea tuturor *ființelor naturale*. Fiecare specie de *ființă naturală* are propriul mod sau pattern de interacțiune cu natura – viața ei de specie. Și, în cele din urmă, (un membru din) fiecare specie își manifestă integral natura sa specifică doar – devine

²³ Karl Marx și Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. III, ed. cit., pp. 336.

doar ceea ce deține ca potențial de devenit – în virtutea participării la această viață de specie caracteristică.

„Dar”, spune Marx mai departe, „omul nu este doar o ființă naturală: el este o ființă *umană* naturală. Mai exact, el este o ființă pentru sine.”²⁴ După vorbise despre natura umană într-un mod cu totul naturalist, Marx pare să dea înapoi și să refacă opoziția dualistă, de această dată între „uman” și „natural”. Dar de fapt o asemenea grilă de lectură nu este necesară. „Uman”, aici, poate fi înțeles ca o însușire, o specificație sau o subdiviziune *din interiorul* „naturalului”, nu neapărat opusul lui. Aceasta rămâne o formă de naturalism, prin faptul că ceea ce are omul în comun cu celelalte ființe naturale este considerat în continuare fundamental din punct de vedere ontologic, motiv pentru care scopul înțelegerii și explicația a ceea ce sunt oamenii au prioritate. Dar nu este un naturalism reducționist, fiindcă permite recunoașterea integrală a specificității și particularității oamenilor, a formelor lor de sociabilitate, cât și a potențialităților acestora în cadrul ordinii naturale. În timp ce explicațiile dualiste și idealiste ale naturii umane se concentrează asupra unor caracteristici care ar trebui să ne diferențieze de (celelalte) animale și să propună, pe această bază, o perspectivă asupra naturii umane, abordarea naturalistă pornește de la situația comună a ființelor naturale și, pe această bază, încearcă să clarifice diferențele specifice dintre ele cu privire la constituție, structură și mod de viață.

Fiecare specie are propriile caracteristici ale vieții de specie. Organismele își pot confirma sau manifesta forțele esențiale numai în contextul propriei vieții de specie, astfel că se poate spune că ele înfloresc numai atunci când sunt îndeplinite condițiile de viață ale modului de viață caracteristic speciei. Astfel, putem să distingem, pentru fiecare specie, condițiile necesare simplei supraviețuirii organice – îndeplinirea cerințelor nutriționale minime, protecția față de prădători și așa mai departe – de condițiile necesare împlinirii, trăirii vieții de specie. Dar *modul* în care este făcută această diferențiere, condițiile specifice de supraviețuire și condițiile identificate de hrănire, va varia de la o specie la alta. Determinarea empirică a acestor condiții face parte din conținutul unor științe precum etologia și ecologia.

²⁴ *Ibidem*, p. 337.

Până acum, așadar, interpretarea mea alternativă, non-dualistă a *Manuscriselor* lui Marx din perioada de început, a propus o schimbare importantă în metodele conceptuale cu care poate fi abordată tema centrală a lui Marx din acest text: înstrăinarea muncii. Sub regimul de proprietate privată, condițiile care favorizează supraviețuirea muncitorilor sunt asigurate, însă condițiile necesare pentru a-și putea afirma forțele și potențialitățile în trăirea vieții lor specifice de specie le sunt refuzate. Consecința este un mod de viață denaturat și patologic. Această temă poate fi identificată și elaborată mai departe fără a se reduce cu nimic din forța etică a criticii lui Marx, ba chiar cu dublul avantaj că exact același cadru de analiză poate fi folosit în critica modului de viață impus multor alte specii vii captive în acest tip denaturat de viață umană, și că noțiunea extrem de speculativă a lui Marx de potențial „istoric de specie” specific uman este redundantă.

O descriere naturalistă a naturii umane, după cum am arătat, ar presupune diferențierea și apoi elaborarea trăsăturilor noastre specifice pornind de la recunoașterea inițială a esenței comune a condiției de ființă naturală pe care o împărtășim cu celelalte creaturi vii. Dar acest proces de diferențiere, de a spune ce este specific uman, poate să alunece cu ușurință într-o metodă dualistă. Dacă se concentrează pe specificarea acelor forțe, potențialități, dorințe și așa mai departe deținute de oameni „în plus și pe deasupra” celor pe care le împărtășesc cu animalele, atunci abordarea nu va fi naturalistă. Acest lucru nu înseamnă negarea *existenței* unor lucruri (citatul, scrisul, vorbitul),²⁵

²⁵ Studiile recente au pus în discuție chiar și caracterul specific al capacității de limbaj a omului. Deși încercările timpurii de a învăța cimpanzeii și alte primat din captivitate să vorbească nu au avut niciun rezultat, R.A. și B.T. Gardner au reușit să-l învețe pe cimpanzeul Washoe să folosească limbajul semnelor până la un anumit nivel. Experimentele lui Eugene Linden cu simboluri de plastic au fost aduse ca exemple de prezență a unei capacități intelectuale de limbaj la unele primat. Desigur, limbajul poate fi definit astfel încât să excludă aceste capacități ca înclinații veritabile de învățare a limbajului, iar toate aceste experimente au, metodologic, punctele lor slabe. Cu toate acestea, e greu să citești toată această literatură fără să te convingi de existența unei continuități mult mai mari între om și celelalte primat din punctul de vedere al capacităților de gândire și simbolizare decât s-a presupus, în general, până acum. Vezi R.A. și B.T. Gardner „Early Signs of Language in Child and Chimpanzee”, în *Science*, vol. 187, 1975, pp. 752-753; Eugene Linden, *Apes*,

compunerea de simfonii, inventarea armelor de distrugere în masă și așa mai departe) pe care oamenii și numai oamenii le pot face. Mai degrabă, înseamnă că acele lucruri pe care doar oamenii le pot face chiar trebuie înțelese în general ca fiind înrădăcinate în *modurile* specific umane de a face anumite lucruri pe care și celelalte animale le fac. Această trăsătură, vreau să precizez, este marca abordării naturaliste.

Am putea arăta cum arată această abordare în practică prin studierea felului în care Marx dezvoltă conceptul de „nevoie” în *Manuscrise*. După cum am văzut, Marx vorbește în diferite feluri despre nevoile „brute”, „fizice” sau „animale”, punându-le în opoziție cu „nevoile umane”. În anumite pasaje pare că nevoile umane formează o clasă separată, *sui generis*, de nevoi considerate superioare nevoilor noastre „animale” necesare supraviețuirii și nespecifice nouă, oamenilor. Putem distinge două mari tipuri de nevoi umane care intră aici. Mai întâi, așa numitele nevoi ale împlinirii de sine:

Ființa umană *bogată* este în același timp ființa umană care tânjește după totalitatea manifestărilor umane din viață – un om pentru care propria realizare de sine există ca o necesitate interioară, ca *nevoie*.²⁶

Marx pare să sugereze că această nevoie interioară de împlinire de sine, de împlinire a potențialului este valabilă numai în cazul ființelor conștiente de sine, și chiar și așa ea se dezvoltă complet numai pe baza unui îndelungat proces istoric de dezvoltare.

Cea de-a doua clasă de nevoi specific umane este legată, la fel, de statutul nostru de ființă conștientă de sine, dar nu în mod necesar și de istoricitatea noastră. Marx vorbește despre elementele mediului nostru extern („plante, animale, pietre, aer, lumină etc.”²⁷) ca formând o „hrană spirituală” în măsura în care acestea sunt obiecte ale științei și artei umane. Pe lângă aceste nevoi (pe care oamenii le împărtășesc

Men and Language, Penguin, Harmondsworth, London, 1976. O prezentare detaliată, echilibrată a dezbaterii apare în Isidor Wallimann, *Estrangement*, Greenwood, London, 1981, capitolele 9 și 10.

²⁶ Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. III, ed. cit., p. 304.

²⁷ *Ibidem*, p. 275.

cu celelalte animale) prin care natura este apropiată fizic, oamenii au nevoia spirituală de a apropria natura estetic și cognitiv. Această interpretare este puternic sugerată în pasaje ca următorul:

El (animalul) produce doar sub dominația nevoilor fizice imediate, în timp ce omul produce chiar și atunci când este eliberat de orice nevoie fizică și produce cu adevărat numai în libertate.²⁸

Există, se pare, două tipuri posibile de practici umane în relațiile cu natura: prima, satisfacerea nevoilor fizice, pe care o împărtășim cu animalele; cealaltă, satisfacerea nevoilor spirituale (estetice, cognitive), care ne sunt specifice și reprezintă producția în „adevăratul” sens. Această diferență re apare în scrierile de mai târziu ca o distincție între domeniul „necesității” și cel al „libertății”.

Cu toate acestea, este posibilă și o interpretare alternativă, naturalistă a pasajului. Pentru a le atribui nevoilor calitatea de specific umane nu trebuie neapărat ca producția să nu aibă nicio legătură cu satisfacerea nevoilor fizice, ci mai degrabă aceasta nu ar trebui executată sub *dominația imediată* a nevoilor fizice. Lăsând deoparte aparenta echivalență între animal și „nu pe de-a-ntregul om”, Marx poate fi interpretat plauzibil ca făcând o distincție nu atât între practicile care satisfac diferite nevoi, cât între diferite moduri de satisfacere a nevoilor comune. Satisfacerea nevoilor estetice și cognitive nu cere obligatoriu executarea unor practici suplimentare, în plus și pe deasupra practicilor prin care nevoile fizice sunt împlinite. În cazul practicilor de producție complet umane și „adevărate”, nevoile fizice ar putea fi împlinite într-un *mod* satisfăcător din punct de vedere estetic și cognitiv. Cel puțin pentru această subclasă de nevoi „umane”, așadar, putem spune că nu sunt un complex *sui generis* de necesități, în plus și pe deasupra nevoilor fizice, ci sunt, mai degrabă, necesități care influențează maniera în care nevoile fizice sunt *simțite, identificate și satisfăcute*. Să luăm ca exemplu nevoia fizică de hrană.²⁹

²⁸ *Ibidem*, p. 276.

²⁹ Aceste exemple pot fi înșelătoare. În cazul de față, avem, într-adevăr, de-a face cu o nevoie fizică comună omului și animalelor ca „ființe naturale”. Cu toate astea,

Această nevoie este comună atât omului, cât și animalelor. Unele animale non-umane, însă nu toate, au destul de multe asemănări psihologice și de comportament cu noi încât să putem vorbi neme-taforic și univoc despre faptul că ele simt foamea și caută și consumă mâncare. Pentru toate aceste animale, obiectele și substanțele care pot avea statutul de mâncare sunt doar o subclasă a unui domeniu de obiecte și substanțe care le-ar putea satisface necesitățile nutriționale. De asemenea, doar anumite modalități de obținere și consum ale acestor obiecte și substanțe sunt caracteristice modului de viață a speciilor respective sau sunt activități în care forțele și potențialitățile lor specifice sunt manifestate sau împlinite. Activitățile de hrănire în care sunt implicate ca atare asemenea animale sunt rezultatul supra-determinat al predispozițiilor moștenite, învățării și ansamblurilor de șanse pe care le oferă mediul.

Aceste lucruri sunt toate adevărate în ceea ce privește omul și multe alte specii de animale, în special mamiferele și păsările. Astfel, în pasajul citat mai sus, paralela făcută de Marx între acțiunea de hrănire a „omului înfometat” și aceea a animalelor este subminată. Nici pentru om, nici pentru celelalte specii nu putem să punem pur și simplu semnul egal între simpla satisfacere a necesităților de hrană și acțiunea de hrănire caracteristică speciei. Relația deformată sau patologică cu hrana indusă de înfometare în cazul oamenilor nu este o relație animală (sau asemănătoare) cu hrana, ci o deformare sau o patologie a activității de hrănire specifică *omului*. Dar lăsând la o parte această echivalare eronată a omului patologic cu animalul, comentariul lui Marx lasă loc pentru o interpretare lămuritoare și naturalistă. Relația omului înfometat cu hrana devine o relație patologică prin faptul că obiectul foamei există *numai și numai* ca

cum sper că am clarificat până aici, *nu* sunt adeptul ideii că toate nevoile comune omului și celorlalte animale sunt fizice. Dimpotrivă, eu aș include și nevoile afective, sexuale, de reproducere (etc.) la capitolul nevoi comune în acest sens. Ele sunt nevoi pe care le împărtășim cu celelalte animale, dar pe care, în același timp, le simțim, identificăm și încercăm să le satisfacem în moduri specific umane (și, mai concret chiar, în moduri care variază de la o cultură umană la alta, de la o perioadă istorică la alta și de la un grup social la altul).

mâncare; singura lui semnificație este aceea că consumarea lui va liniști foamea. Acest gen de activitate de hrănire este executată sub dominația nevoilor imediate. Această activitate de hrănire este o activitate mijloc/scop, nu o activitate cu o satisfacție intrinsecă. Este, de asemenea, o activitate din care lipsesc dimensiunile estetice, cognitive și spirituale ale activității umane.

Din perspectiva acestei interpretări naturaliste, așadar, diferența dintre modalitatea umană „corectă” și completă de satisfacere a foamei și cea mai puțin umană sau patologică de satisfacere a aceleiași nevoi constă în prezența sau absența satisfacțiilor cognitive și estetice intrinseci prezente sau nu în activitatea prin care nevoia este satisfăcută. În acest moment ne apropiem de răspunsul la întrebare: care sunt condițiile care permit ca satisfacerea foamei să ia o formă specific umană? Pe lângă disponibilitatea elementelor nutritive din mediu și forțele tehnologice ale indivizilor de a le apropria, aceste condiții trebuie să includă, de asemenea, regulile și resursele estetice și cognitive corespunzătoare.

Ideea că există o dimensiune estetică, cognitivă, normativă, spirituală – cu alte cuvinte, culturală – în felul în care oamenii își împlinesc nevoile fizice și care este indispensabilă pentru împlinirea acestor nevoi într-o formă „specific” umană poate să pară o revenire ascunsă la dualism. Dar lucrurile nu stau așa. Ideea principală este că punctul de plecare al analizei constă în recunoașterea unei nevoi comune atât oamenilor, cât și animalelor non-umane. Descrierea umanului în ceea ce are el caracteristic se face, așadar, nu prin identificarea unei clase suplimentare, superioare de nevoi pe care le-ar avea doar oamenii, ci mai degrabă prin identificarea *modului* specific de specie *prin care* oamenii își împlinesc nevoile pe care le au în comun cu celelalte specii. Acest aspect lasă deschisă calea pentru construirea de diferențe și comparații suplimentare edificatoare între oameni și celelalte specii, evitând totodată ștergerea diverselor diferențe dintre animalele non-umane referitoare la modurile lor specifice de satisfacere a nevoilor fizice.

Dar ce putem spune despre acele nevoi – nevoia de împlinire de sine – care par să fie specifice exclusiv ființelor istorice și conștiente de sine? Din nou, nu este necesar, din perspectiva tipului de naturalism

pe care îl susțin, să fie negată existența unor astfel de nevoi. Mai degrabă, angajamentul constă în a le privi ca pe o consecință, într-un anumit sens, a nevoilor comune ființelor naturale sau a modurilor specifice, pentru fiecare specie, în care aceste nevoi sunt împlinite. O strategie explicativă potrivită pentru aceste nevoi adiționale ar putea fi înțelegerea lor ca nevoi comune fundamentale (din punct de vedere ontologic). De fapt, încercarea lui Marx de a explica fragmentările și deformările vieții personale și sociale a omului în capitalism ca pe o consecință a relației patologice cu natura este, evident, una dintre acele strategii care ar trebui apărută. Freud și conceptul lui de sublimare sunt un alt caz clar de a încerca explicarea, într-o formă non-reducționistă, înrădăcinării anumitor activități umane specifice (esteticul și științificul, spre exemplu) în nevoile și înclinațiile (sexualitate și afectivitate) pe care le avem în comun cu alte specii.

În concluzie, suferința pe care o cauzăm altor specii, fragmentarea și deformarea vieților acestora de către sistemul nostru social și economic actual au multe în comun cu starea deplorabilă în care se găsesc mulți oameni prinși în acest sistem de relații. Dacă admitem continuitatea dintre oameni și celelalte specii în ceea ce privește atât nevoile noastre organice, cât și pe cele sociale și psihologice, atunci problema etică a transformării acestor relații este limpede: eliberarea animalelor non-umane, cât și emanciparea completă a omului sunt amândouă necesare.³⁰ Alte animale pot fi considerate suficient de asemănătoare cu ființa umană încât să fie pe drept cuvânt purtătoare de biografie și subiecți morali. Considerentele etice trebuie, așadar, să facă parte din modul în care interacționăm cu ele. Este rău să continuăm să le tratăm ca pe simple instrumente sau resurse de exploatat pentru scopurile specifice umane.

³⁰ Petru o analiză completă a acestor argumente, vezi Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights, and Social Justice*, Verso, London, 1993.

LORRAINE DASTON

Inteligențe. Angelice, animale, umane

Traducere din limba engleză
de Gina Săndulescu

Introducere. Antropomorfismul și nemulțumirile lui

După cum bine știm, nu e ușor să ne imaginăm gândirea, sentimentele și felul de-a fi în lume ale altei persoane. Se spune că este imposibil să ne imaginăm trăirea [*lived experience*] altor forme de viață – nu doar a liliecilor sau a marțienilor, ci chiar și a câinilor sau a maimuțelor. Felul în care Tolstoi își imaginează viața lăuntrică a Annei Karenina pălește prin comparație cu perspectiva reconstituirii din interior a cum e să fii maimuță – sau înger. Există totuși scriitori îndrăzneți pe care spectrul imposibilității nu i-a descurajat să încerce – ne putem gândi la două exemple de autori geniali, John Milton și Franz Kafka. Iată explicația lui Milton, prin vocea arhanghelului Rafael într-o discuție cu Adam, despre cum gândesc îngerii:

Astfel din rădăcină răsare mai ușor lujerul verde,
Iar din tulpină, frunze verzi apar
Și în sfârșit strălucitoarea floare, ce răspândește
Esențe înmiresmate; floarea și fructu-i
Ce hrana Omului alcătuiesc, sublime
Pe scară graduală, aspiră la vitalul spirit
Și animalul, și intelectualul; iar împreună,
Viața și simțurile dăruiesc, la fel înțelegerea

Și închipuirea, din care sufletul primește rațiunea,
Iar rațiunea este ființa ei, ba discursivă,
Ba intuitivă; de multe ori discursul e al vostru,
Iar intuiția mult mai mult a noastră,
Deosebite doar în trepte, de același fel
Sunt amândouă.¹

Și acum, relatarea lui Kafka, scrisă sub forma raportului unei maimuțe către o academie nenumită, în care aceasta își amintește cum a fost adusă-n cușcă din Africa în Europa:

Am supraviețuit acestei perioade. Să gem înfundat, să mă puric pricinindu-mi dureri, să ling obosită o nucă de cocos, să ciocănesc peretele lăzii cu țeasta, să scot limba când se apropia cineva de mine – astea au fost primele îndeletniciri în noua viață. În toate acestea, însă, doar un singur sentiment totuși: nicio scăpare. Firește că toate simțămintele mele de maimuță de-atunci nu le pot reproduce azi decât cu cuvinte omenești și așa le și consemnez, dar, chiar dacă nu mai pot atinge vechiul adevăr al maimuței, cel puțin el există în sensul descrierii mele, în privința asta nu încap nicio îndoială.²

Niciuna dintre aceste acrobații ale imaginației nu se debarasează de antropomorfism – Milton se bazează pe un continuum al ființei, trecând de la corp la spirit și de la rațiune discursivă la rațiune intuitivă, ca să facă viața îngerilor comprehensibilă pentru Adam și pentru cititorii umani, iar ideea esențială a povestirii lui Kafka este că maimuța a fost umanizată prea mult „de mentori excelenți, de sfaturi, de aclamații și muzică de orchestră” pentru a mai putea să-și descrie viața de până atunci. N-aș vrea însă să insist asupra evidenței – că oamenii întâmpină probleme mari, poate insurmontabile, când încearcă să înțeleagă cum ar fi să fie non-umani. Dată fiind inutilitatea probabilă a căutării, mă interesează mai degrabă să aflu de ce există încercări sistematice și susținute de a ieși din antropomorfism, de a

¹ John Milton, *Paradisul pierdut*, trad. de Adina Begu, Aldo Press, București, p. 142.

² Franz Kafka, „O dare de seamă pentru o academie”, în Franz Kafka, *Metamorfoza și alte povestiri*, trad. de Mihai Isbășescu, Polirom, Iași, 2012, p. 124.

pătrunde cu gândul în minți cu adevărat diferite. Aceste încercări sunt, ce-i drept, rare, în special dacă părăsim tărâmul literaturii fan-teziste și ne limităm la investigații bazate pe argumente și dovezi. Cu toate acestea, astfel de tradiții intelectuale există; cele două asu-pra cărora mă voi concentra aici, pentru care pasajele din Milton și Kafka sunt emblematice, fac parte din angelologia medievală și din psihologia comparată de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.³

Motivul pentru care am ales aceste două exemple anume, și mai ales pentru care le voi trata în tandem, ar putea să pară o extrava-ganță. Ele se află la distanță mare unul de altul ca perioadă istorică, context intelectual și cultural, practici de analiză, scopuri fundamen-tale și, cel mai mult, ca temă – îngeri versus maimuțe (sau, mai exact, îngeri versus câini).⁴ Teologia rațională de acest tip, studiată la Paris în secolul al XIII-lea de gânditori înrudiți cu Bonaventura și Toma din Aquino, se deosebește radical de știința empirică a comporta-mentului animal pe care Charles Darwin, George Romanes, Erich Wasmann, Conwy Lloyd Morgan și alții s-au străduit s-o întemeieze după publicarea lucrării lui Darwin *Descendența omului și selecția sexuală*, în 1871. Există totuși paralele între cele două tradiții, edi-ficatoare pentru cercetarea antropomorfismului și a nemulțumirilor lui. Ambele au privit antropomorfismul ca pe o teribilă amenințare la adresa propriilor demersuri – să nu uităm că acesta a fost un păcat

³ Etologia cognitivă din ultimele decenii oferă un posibil al treilea caz. Pentru o privire de ansamblu asupra acestei chestiuni și literaturii aferente, vezi Donald R. Griffin, *Animal Minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1992; pentru o critică incisi-vă a acestui program, vezi J.S. Kennedy, *The New Anthropomorphism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁴ Ar fi fost în mai mare concordanță cu practica istorică obișnuită dacă aș fi comparat viziunile asupra îngerilor și a animalelor din aceeași perioadă. Problema este că bes-tiarele și enciclopediile medievale propun o abordare mai mult plată și alegorică a minților animale, în vreme ce angelologia secolului al XIX-lea nu se poate compara cu rafinamentul și meticulozitatea predecesoarei sale din secolul al XIII-lea. Pentru mostre reprezentative din fiecare, vezi F.J. Carmody (ed.), *Physiologus latinus. Éditions préliminaires, versio B*, Librairie E. Droz, Paris, 1939, respectiv Joseph Blackburn Leslie, *The Angels of God Viewed in Light of Philosophy and Scripture*, T. Woolmer, London, 1885.

teologic cu mult înainte să devină unul științific.⁵ Aplicarea categoriilor umane la Dumnezeu, chiar și la inteligențele diferite cunoscute, în general, ca îngeri, era considerată de teologii medievali riscantă și totodată inevitabilă – problemă recunoscută, în mare parte, și de psihologii comparațiști postdarwiniști. Atât psihologii, cât și teologii se bazau pe analogie pentru a concilia ireconciliabilul – cu toate că erau diferite în anumite privințe, și organizarea ierarhică strictă a creației divine, pe de-o parte, și teoria evoluționistă, pe de alta, postulau continuuuri care susțineau analogia. Mai mult, și teologii, și psihologii erau interesați în egală măsură de două aspecte ale comparației uman/non-uman: gândire și sentiment. Simt îngerii tristețe? Pot recunoaște indivizi? Au animalele concepte? Simt vreodată remușcare? În ambele cazuri, cercetările asupra universului mintal al non-umanilor au servit la șlefuirea și rafinarea conceptelor de înțelegere și de emoție umane.

Acesta este punctul în care diferențele dintre cele două tradiții devin deopotrivă edificatoare. Ce se înțelegea, mai exact, prin „înțelegere”, fie ea angelică, animală sau umană? Nici angelologia, nici psihologia comparată n-au urmărit inițial să exploreze viața mintală a omului, dar aspirațiile lor de a cerceta minți non-umane au generat, vrând-nevrând, asemănări și deosebiri între ele. Într-adevăr, respectivele explorări ale minților non-umane ar putea fi considerate, pe bună dreptate, unele dintre cele mai îndrăznețe încercări de a studia în profunzime natura și limitele minții omenești care au existat vreodată.

Juxtapunând cele două tradiții ale cercetării minților non-umane, îmi propun să arăt că semnificația antropomorfismului s-a schimbat profund, odată cu ideile despre viața mintală. În acest sens, tratarea a două cazuri disparate, extrem de îndepărtate în timp, are avantajele ei. Deosebirile ies în relief. Cum e oare să fii liliac – sau înger, sau

⁵ Despre interdicția teologică a antropomorfizării lui Dumnezeu în tradițiile iudaică și creștină, vezi Charles T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphism of the Greek Pentateuch*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1943; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: Essays in Anthropomorphism*, Oxford University Press/Humphrey Milford, London, 1937; Klaus Heinrich, *Anthropomorphe: Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Stroemfeld/Peter Stern, Basel, 1986.

șoarece? Pentru psihologii comparațiști, ca să afli răspunsul la această întrebare trebuia să reconstitui experiența conștientă a altor forme de viață, despre care se credea, în schimb, că e profund influențată de sistemul senzorial și structura corporală. Pe scurt, răspunsul era experiența subiectivă de a fi respectiva formă de viață, lucru care nu se putea deduce decât observând comportamentul acesteia printr-un geam opac. Lucrările psihologilor comparațiști erau pline de distincții între subiectiv și obiectiv când mințile animale ridicau probleme (sau, la drept vorbind, toate mințile în afară de a lor). În privința asta, le călcăm pe urme: când se întrebă „Cum e oare să fi liliac?”, lui Thomas Nagel, filosof contemporan, i se pare de la sine înțeles că răspunsul ar trebui să vizeze „stări mentale conștiente [...] caracterul subiectiv al experienței”⁶.

Nu acesta era genul de răspuns pe care-l căutau teologii medievali în studiile de angelologie (chiar dacă, în rest, metodele lor seamănă izbitor cu ale filosofilor analitici moderni ca Nagel). Nu numai că ei nu cunoșteau termenii (și, fără îndoială, nici conceptele) „obiectiv” și „subiectiv”⁷, ci și urmăreau cu totul altceva, și anume, natura și mecanismele înțelegerii angelice. Eforturile de a analiza psihicul angelic erau cu siguranță presărate cu la fel de mult antropomorfism ca ale psihologilor comparațiști dornici să studieze în profunzime conștiința canină, dar atât „anthropos”-ul [gr. *anthropos*, „om”, „ființă umană” – n.tr.], cât și „morphos”-ul [gr. *Morphe*, „formă” – n.tr.] în cauză erau lucruri foarte diferite. Poate nu e chiar așa surprinzător că ceea ce se consideră *sine qua non* pentru om la un moment dat se schimbă odată cu contextul istoric și cultural. Mai surprinzător poate este că și forma înțelegerii non-umanului – „morphos”-ul din „antropomorfism” – se schimbă radical.

Poate că cea mai radicală schimbare de acest fel a avut loc în cazul răspunsului la întrebarea „Cum gândește și simte un înger – sau

⁶ Thomas Nagel, „Cum e oare să fi liliac?”, în Thomas Nagel, *Veșnice întrebări*, trad. de Germina Chiroiu, ALL, București, 1996, p. 166.

⁷ Despre istoria termenilor și conceptelor „obiectiv” și „subiectiv”, vezi Lorraine Daston, „Objectivity and the Escape from Perspective”, în *Social Studies of Science*, vol. 22, nr. 4, 1992, pp. 597-618.

un animal?”. Începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, cercetătorii au transformat automat întrebarea în „Cum ar fi să fii înger sau animal?”. Cu alte cuvinte, porneau de la premisa că problema studierii minților non-umane este echivalentă cu problema trăirii subiectivităților non-umane. Să știi cum gândește și simte o maimuță înseamnă să-ți imaginezi conștiința ei, așa cum și-ar putea imagina un romancier viața lăuntrică a unui personaj. Dar atât terminologia, cât și conceptele „obiectiv” și „subiectiv”, cel puțin în sensul lor obișnuit, datează abia de la începutul secolului al XIX-lea.⁸ Pentru că distincția dintre obiectivitate și subiectivitate a devenit fundamentală în ceea ce privește modurile de gândire moderne, e greu să concepem feluri alternative de a pune întrebarea cum să înțelegem mințile non-umane altfel decât în termenii comportamentului obiectiv și ai conștiinței subiective. De aceea, angelologia medievală are utilitatea ei, dovedindu-se un fel de experiment metodologic de gândire: Dacă înțelegerea altor minți, atât umane, cât și non-umane, nu e legată de examinarea unor subiectivități străine, adică de trăirea indirectă a unor stări necunoscute de conștiință, atunci de ce e legată ea?

Astfel, studiul de față încearcă să facă apel la antropomorfism: ce concluzii ar putea trage un istoric din proiecțiile umane asupra non-umanului, în special din cele profund conștiente de capcanele antropomorfismului, în legătură cu cele mai înrădăcinate presupoziii privitoare la mintea umană și cum au variat ele de-a lungul timpului? Care sunt formele pe care le-ar putea lua cunoașterea non-umanului? Ce anume din mințile non-umane – fie ele angelice sau animale, extraterestre sau robotice – invită atât de irezistibil la speculații visătoare (visătoare pentru că aproape sigur sunt eronate)? Dacă fenomenul antropomorfismului este incontestabil, de ce e atât de arzătoare dorința de a-l depăși? Pe scurt, la ce ne-ar ajuta să gândim din perspectiva îngerilor și a animalelor, dacă n-am reușit niciodată s-o facem cu adevărat? Și, în final, de ce, în ciuda acestei dorințe arzătoare și în ciuda imperativelor metodologice repetate cu asprime ca niște porunci („Să

⁸ Lorraine Daston & Peter Galison, „The Image of Objectivity”, în *Representations*, nr. 40, 1992, pp. 81-128.

nu făptuiești antropomorfism”), plăcerile interzise de-a ne imagina arhangheli și vererițe la fel ca noi, doar că înveșmântate în costume ciudate și vorbind limbi incompreensibile, ne sunt atât de dragi?

În spațiul destinat unui articol succint, astfel de probleme pot să abordez numai schematic. În următoarele două secțiuni, despre inteligențe angelice și animale, voi încerca o distilare a viziunilor și practicilor teologilor și, respectiv, psihologilor în problema antropomorfismului și a celui mai bun mod de a descrie viața mintală non-umană. Voi arăta că există o diferență serioasă între modurile de a înțelege mințile non-umane înainte și după apariția distincției moderne obiectivitate/subiectivitate. În formularea concluziei, revin la întrebările legate de motivul pentru care antropomorfismul este atât de împovăraător și de încântător în același timp.

Inteligențe angelice

Printre sursele folosite de Milton pentru a relata viața angelică în *Paradisul pierdut* s-a numărat aproape sigur un tratat grecesc, *Despre ierarhia cerească*, aparținând probabil unui călugăr sirian anonim din secolul al V-lea e.n., dar atribuit multă vreme în Occidentul latin lui Dionisie Areopagitul, atenianul care s-a convertit la creștinism după ce a ascultat predica Sfântului Pavel (cf. Faptele Apostolilor, 17:34) și care în secolul al II-lea e.n. era considerat primul episcop al Atenei. *Despre ierarhia cerească*, lucrare care înglobează ideile iudaice despre îngeri și neoplatonismul elen, a fost tradusă în latină de Ioan Scotus Eriugena în secolul al IX-lea, dar și în alte limbi începând cu secolul al XII-lea. În perioada de apogeu a Evului Mediu, acest text, în special capitoul al cincisprezecelea, a devenit, de-a lungul secolului al XVII-lea, izvorul principal al teologiei, artei și literaturii angelice în creștinismul occidental.⁹ Când, de exemplu, descria rangurile îngerilor ca flăcări și relua cele nouă ordine ale „acestei ierarhii

⁹ *Despre ierarhia cerească*, precum și alte tratate atribuite lui Pseudo-Dionisie se pot găsi traduse în latină în J. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, 161 vol., Migne, Paris, 1857-66), vol. 3-4, iar în engleză în *The Complete Works of Pseudo-Dionysius*, trad. de Colin Luibhuid, Paulist Press, New York, 1987.

divine”, Dante se baza pe Pseudo-Dionisie, care asemuise îngerii cu elementul foc.¹⁰ Alături de pasajele din Vechiul și Noul Testament care menționează îngeri, *Despre ierarhia cerească* (precum și tradiția cărților de specialitate, inițiată de *Sententiae* a lui Petri Lombardi) a ghidat și ea eforturile teologilor din secolele al XII-lea și al XIII-lea de a descoperi natura îngerilor.¹¹

În angelologia lui Bonaventura și Toma din Aquino, există, cu toate astea, o schimbare pronunțată de direcție față de reflecțiile mistice și religioase timpurii inspirate de Pseudo-Dionisie. Folosirea interschimbabilă a termenilor „îngeri” și „intelligențe” de la Pseudo-Dionisie a încurajat teologii secolului al XIII-lea să echivaleze îngerii cu inteligențele din filosofia greacă (în special din astronomie)¹² și, dintr-un punct de vedere mai general, să se îndrepte către angelologie, fără să mai fie preocupați atât de simbolismul și de misiunea îngerilor, cât de natura lor diferită. Mai mult, apariția metodelor dialectice de tip *quaestio* în universități ca cea din Paris (centru de angelologie medievală) a încurajat un mod de analiză logic și filosofic, perfecționat prin competiții ritualice, cum ar fi dezbateri scolastice și întreceri între profesori pentru studenți plătitori de taxe și pentru funcții ecleziastice superioare. Aceste condiții intelectuale și instituționale au deschis calea înfloririi a ceea ce am putea numi angelologia rațională din secolul al XIII-lea, care înclina timid mai

¹⁰ Dante Alighieri, „Paradisul” (cca 1315), „Cântul 28”, în *Divina Comedie*, traducere de George Coșbuc, Polirom, Iași, 2000, pp. 691-697. Pseudo-Dionisie a aranjat cele nouă ordine (subdivizate în trei ierarhii), după cum urmează, de sus în jos: serafimi, heruvimi, tronuri; domnii, puteri, stăpâniri; începătorii, arhangheli, îngeri.

¹¹ Despre angelologia din secolul al XII-lea, vezi Marcia Colish, „Early Scholastic Angelology”, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 62, 1995, pp. 80-109. Colish discută despre o schimbare semnificativă în teologia îngerilor care a avut loc odată cu introducerea filosofiei naturii aristotelice, de la liberul-arbitru angelic la cunoașterea angelică – vezi Marcia Colish, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹² J.A. Weisheipl, „The Celestial Movers in Medieval Physics”, în *The Thomist*, vol. 24, 1961, pp. 286-326. Cu privire la îngeri ca subiect al experimentelor de gândire în fizica și metafizica medievale, vezi Wolfgang Breidert, „Naturphilosophische Argumente in der Engelslehre”, în Albert Zimmermann & Andreas Speer (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, 1. Halbband, Walter de Gruyter, Berlin, 1991, pp. 468-77.

mult spre rațiune decât spre revelație, până la Condamnarea din 1277 a episcopului parizian Étienne Tempier, care a descurajat această direcție a teologiei speculative.¹³

Teologii raționali au fost nevoiți să-și imagineze minți definite nu doar ca diferite, ci și ca superioare celor ale oamenilor; mai mult, mințile angelice nu erau legate la organele de simț¹⁴ – idee deosebit de problematică pentru psihologia scolastică, care se baza pe maxima „Nu există nimic în minte fără să fi fost mai înainte în simțuri”. Descrierile minții divine, aflate la o distanță infinită de mințile umane, erau, în anumite privințe, mai simple: toate ipostazele desăvârșirii puteau fi duse, pur și simplu, la limita lor extremă. Mințile angelice erau totuși finite, chiar dacă supraumane, iar punțile șubrede construite din materiale extrase din pasaje biblice, învățături patristice, precum și psihologia și epistemologia aristotelice se bazau pe judecăți de finețe cu privire la analogie și grad. Gândurile și emoțiile angelice trebuiau deduse din gândurile și emoțiile umane, dar cu băgare de seamă față de întreaga însemnătate a unei structuri complet diferite (predominant sau cu totul spirituale, în opoziție cu îmbinarea de spiritual și trupesc), față de modurile diferite de a dobândi cunoaștere despre lume (mai mult prin forme inteligibile [*intelligible forms*] decât prin simțuri) și față de structura morală diferită (voințe necontaminate de păcat și în deplină concordanță cu voința Domnului). În ceea ce urmează, voi încerca să redau numai savoarea acestor inferențe, fără să pătrund

¹³ David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 73-90. Keck observă că o șeptime din principiile condamnate în 1277 aveau legătură cu angelologia (inclusiv câteva puncte de vedere formulate de Toma din Aquino, precum imaterialitatea îngerilor) și documentează efectul descurajator al decretului privitor la activitatea teologică ulterioară din acest domeniu: vezi pp. 112-14. Ș Dante are lucruri dure de spus la adresa angeologiei scolastice – vezi *Paradisul*, „Cântul 39” (*sic*), II, pp. 70-75, în *Divina Comedie*, ed. cit.

¹⁴ Fie că îngerii erau un amestec de formă și materie (așa cum spunea Bonaventura), fie că erau formă pură (Toma din Aquino), problema era dezbătută cu ardoare, având totodată consecințe religioase: vezi O. Lottin, „La composition hylemorphe des substances spirituelles. Les debuts de la controverse”, în *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 34, 1932, pp. 21-41; David Keck, *op. cit.*, pp. 93-99.

în numeroasele dezbateri care au existat pe marginea unor chestiuni specifice. Mă voi concentra asupra ideilor lui Toma din Aquino, care au reprezentat, fără îndoială, apogeul angelologiei scolastice, cu puțin timp înainte de Condamnarea din 1277. Având în vedere scopul acestui studiu, importante sunt forma de inferență de la uman la non-uman și potențialul acesteia de a da naștere la noi posibilități psihologice.

Cum ajung să cunoască îngerii lucruri materiale, conform lui Toma din Aquino, dacă ei înșiși sunt complet imateriali și nu pot nici vedea, auzi, mirosi, gusta sau pipăi? Pentru Toma din Aquino, faptul că trebuie să le cunoască derivă din ordinea ierarhică a creației: dacă mințile umane pot cunoaște lucruri materiale, atunci îngerii trebuie, *a fortiori*, să le cunoască și ei, fiind superiori în ierarhia ființelor.¹⁵ Dar modurile de cunoaștere angelică sunt diferite de cunoașterea umană și divină a acelorași obiecte. Dumnezeu cunoaște toate lucrurile pentru că sunt întru totul emanații ale esenței divine; oamenii cunosc obiectele materiale prin abstragere din senzațiile imprimare în organele lor de simț. Din contra, îngerii tind spre aceeași cunoaștere prin forme inteligibile [*intelligible species*] pe care Dumnezeu le-a sădit în ei în momentul creației.¹⁶ În psihologia scolastică există o cale mai eficientă de cunoaștere decât abstragerea din simțuri, având în vedere că ceea ce a doua dobândește cu greutate prima obține direct, printr-o intuiție nemijlocită a formei (care în ambele cazuri reprezintă obiectul propriu cunoașterii). În plus, îngerii reușesc să cunoască mult mai multe lucruri cu mai puține forme inteligibile. La fel, ordinele îngerești superioare au mai multe forme universale decât cele inferioare, de exemplu, serafimii față de tronuri sau arhangheli.

¹⁵ Toma din Aquino, *Summa theologia*, vol. I, q. 57, art. 2, ed. de Alexander Baumgarten, trad. de Alexander Baumgarten, Cristian Bejan, Andrei Bereschi, Gabriel Chindea, Marcela Ciorrea, Emanuel Grosu, Laura Maftei, Mihai Maga, Adrian Muraru, Laura-Maria Popoviciu, Vasile Rus, Delia Savinescu, Wilhelm Tauwinkl, Polirom, Iași, 2009; *Summa contra Gentiles. Summa gegen die Heiden*, vol. II, cartea 2, q. 99, ed. și trad. de Karl Albert & Paulus Engelhardt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992, pp. 504-6.

¹⁶ Toma din Aquino, *Summa theologia*, ed. cit., q. 55, art. 2; *Summa contra Gentiles*, vol. II, q. 91, 96, ed. cit., pp. 464-69, 486-90.

Totuși, cunoașterea formei inteligibile nu este încă o cunoaștere a indivizilor. Formele devin indivizi prin amestecul lor specific de materie – în terminologia scolastică, potențialitatea materiei nu a fost perfecționată cu totul de formă. Drept urmare, motivul pentru care o broască sau un cristal anume diferă de semenii lui ține de nesupunerea materiei, care se opune formei inteligibile. Pot îngerii, care sunt formă pură, să deosebească indivizii dintr-o specie? Aceasta este o întrebare cu numeroase consecințe în credința creștină: îngerii păzitori trebuie să poată face diferența între oamenii pe care îi veghează și ceilalți; arhanghelii și ceilalți îngeri nu degeaba denumiți așa (adică „mesageri”) sunt trimiși de Dumnezeu în misiuni care vizează indivizi anume – arhanghelul Gavriil, de exemplu, trebuie să fie competent ca s-o poată identifica pe Maria, cea promisă lui Iosif din casa lui David, dintre toate femeile tinere din Galilea, și s-o anunțe că „Sfântul care se va naște din ea va fi chemat fiul lui Dumnezeu” (Luca, 1:35). Pe scurt, cel puțin în cazul ordinelor îngeresti inferioare (începătorii, arhanghelii și îngerii), să poți face deosebirea între indivizi e în fișa postului.¹⁷ Toma din Aquino arată că, în timp ce mințile umane cunosc prin analiză (*resolutio*), mințile angelice identifică indivizii prin sinteză (*compositio*), adică prin reunirea tuturor formelor inteligibile în care se încadrează individul (ca un fel de diagramă Venn în care se intersectează toate formele relevante pentru individul în cauză).¹⁸ Chiar dacă este descris ca având înfățișare umană și ochi, Gavriil nu o „vede” pe Maria; el o intuiește printr-o combinație de forme inteligibile.¹⁹

¹⁷ Au existat controverse cu privire la faptul că ordinele superioare de îngeri erau trimise în misiuni. Vezi Marcia Colish, *op. cit.*, p. 93 și *pass.*

¹⁸ Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, vol. II, q. 100. Conform unui punct de vedere controversat al autorului, îngerii nu pot fi individualizați prin materie, fiind formă pură, și fiecare trebuie așadar să facă parte dintr-o formă diferită, înmulțirea formei fiind mai nobilă decât înmulțirea indivizilor din cadrul ei – *Summa contra Gentiles*, vol. II, q. 92; cf. Toma din Aquino, *Summa theologica*, vol. I, q. 57, despre necesitatea ca îngerii să poată recunoaște indivizi pentru a-și duce la bun sfârșit misiunea.

¹⁹ Despre soarta ulterioară a cunoașterii indivizilor în dogmatismul târziu, vezi Sebastian J. Day, O.F.M. [*Ordo Fratrum Minorum*, „Ordinul Fraților Minoari”],

Deși Milton îl pune pe arhanghelul Rafael să-i explice lucrurile lui Adam, judecățile angelică și umană diferă și generic una de cealaltă, prima fiind intuitivă și cealaltă discursivă. Judecata discursivă, pe care Rafael le-o atribuie oamenilor, ajunge la cunoaștere printr-o înlănțuire de argumente, ca în demonstrația matematică; cunoașterea intuitivă a îngerilor este, dimpotrivă, directă și apriorică. În aceeași linie cu parcursul continuu al producerii și coruperii tuturor lucrurilor din lumea sublunară, judecata umană ajunge de la un lucru la altul printr-o inferență necesară și speculativă. Îngerii trebuie să recurgă și ei la această judecată discursivă treptată când încearcă să prevadă viitorul, ceea ce nu pot face decât prin inferențe de tip cauză-efect, sau să ghicească gândurile ascunse ale oamenilor, ceea ce, din nou, necesită inferențe indirecte pornind de la semnele exterioare ale trupului. (Doar Dumnezeu cunoaște nemijlocit viitorul și cele mai lăuntrice gânduri și dorințe din spatele judecății și voinței umane.) Dar inteligența angelică este, în primul rând, intuitivă, descoperind consecințele unei premise imediat, printr-o cunoaștere fulgerătoare, instantanee și cuprinzătoare – ca și cum cineva ar putea să înțeleagă toată matematica într-un moment de iluminare.²⁰ Și totuși, există un fel de scară, sau cel puțin o succesiune, a nivelurilor de înțelegere ale minții angelice. Mințile angelice înțeleg mai mult cu ajutorul mai puținor forme inteligibile decât mințile umane, dar și îngerii au nevoie de asemenea forme și trebuie să-și exercite voința pentru a alege forma pe care s-o contemple, nici ei neputând înțelege mai multe lucruri deodată. Numai Dumnezeu înțelege toate lucrurile simultan.²¹

Până aici merge Toma din Aquino cu speculația pe marginea cuprinsului conștiinței angelice – până la mirare, pentru a pune o

ramură a ordinului franciscan – n.tr.], *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York, 1947; Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1998, pp. 119- 120, 260-261.

²⁰ Toma din Aquino, *Summa theologiae*, vol. I, q. 58, art. 3; q. 57, art. 3-4.

²¹ Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, vol. II, q. 101.

întrebare profund anacronică: „Cum e oare să fi înger?” . Angelologia medievală discută și despre sentimentele angelice – îngerii cunosc bucuria, dar nu și tristețea, și sunt mistuiți de dragoste, dar este vorba despre bucuria beatitudinii și despre dragostea arzătoare față de Dumnezeu, stări atinse doar de sfinții umani, cel puțin în viața aceasta.²² Teologii își bazau teoriile despre mințile angelice pe analogie, oscilând între facultățile umane superioare ale intelectului și rațiunii și omnisciența lui Dumnezeu, iar ocazional pe ierarhia creației: ființele superioare trebuie să înțeleagă tot ceea ce înțeleg ființele inferioare și mai mult de-atât; înțelegerea angelică este la fel de incoruptibilă precum eterul pur în care sălășluiesc îngerii. Însă încercările de a cunoaște înțelegerea angelică prin intermediul empatiei aproape lipsesc, chiar dacă Toma din Aquino împărtășește viziunea lui Grigore cel Mare, citându-l: omul simte la fel ca fiarele și înțelege la fel ca îngerii.²³

Așadar, antropomorfismul angelologiei medievale era mai mult structural decât subiectiv. Teologii din secolul al XIII-lea erau la fel de profund conștienți de capcanele bizuirii exagerate pe modele umane ca psihologii comparațiști din secolul al XIX-lea, chiar dacă și unii, și alții propuneau o logică principială (poate diferită) pentru limitarea utilizării analogiilor cu omul. La drept vorbind, provocarea de a investiga natura inteligențelor imateriale care „există independent una de alta” o făcea să pălească pe cea de a înțelege mințile animale: câinii și maimuțele măcar au corp și simțuri care seamănă cu alte noastre. Nu încapă îndoială că tratatele angelologilor erau, astfel, cel puțin la fel de pline de antropomorfism precum cele ale psihologilor comparațiști postdarwiniești, lucru valabil într-o măsură copleșitoare și în cazul reprezentărilor literare și artistice ale îngerilor bazate pe aceste tratate. În anecdotele lui Darwin și Romanes, nicio maimuță nu zburdă vreodată cu o asemenea bucurie ca îngerii ludici care se joacă și dansează în *Paradisul* lui Dante sau în *Judecata de Apoi* a lui Fra Angelico. Însă încercările de a înțelege mintea angelică nu

²² David Keck, *op. cit.*, pp. 105-109.

²³ Toma din Aquino, *Summa theologica*, vol. I, ed. cit., q. 54, art. 5.

erau totuna cu încercările de a înțelege conștiința angelică. Oricât de antropomorfică ar fi fost, angelologia medievală nu avea în vedere subiectivitatea îngerilor.

Inteligențe animale

În *Descendența omului și selecția sexuală* (1871), Darwin aduce timid în discuție problema așa-ziselor facultăți superioare – abstractizare, conștiință de sine, individualitate – la animale:

Se poate ușor admite că niciun animal nu este conștient de sine, dacă prin acest termen se implică faptul că el reflectează asupra unor asemenea puncte ca de unde vine și unde se va duce sau ce e viața și moartea și așa mai departe. Însă cum putem fi siguri că un câine bătrân cu o memorie excelentă și o oarecare capacitate de imaginație, după cum se vede din visurile sale, nu reflectează niciodată asupra plăcerilor sau suferințelor sale trecute din timpul vânătorilor? Și aceasta ar constitui o formă de conștiință de sine. [...] Este indiscutabil că animalele își păstrează individualitatea lor mintală.²⁴

Printre evoluționiști, presupuziția că câinii și alte mamifere au o formă de conștiință, dacă nu conștiință de sine, era aproape universală. Dacă aveau simț moral, inteligență și chiar gândire era o chestiune mai controversată²⁵, dar până și aceste dezbateri erau influențate de o presupuziție generală conform căreia respectivele calități se manifestau ca un tip anume de trăire conștientă. Chiar și Lloyd Morgan, psiholog comparatist britanic, faimos pentru scepticismul lui față de

²⁴ Charles Darwin, *Descendența omului și selecția sexuală*, trad. de Eugen Margulius, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, p. 76.

²⁵ După ce a relatat diverse povești pentru a ilustra facultățile de judecată ale animalelor, Darwin a considerat că e o idee prea evidentă ca să stăruiască asupra ei, cel puțin pentru stăpânii de câini: „Cine nu se lasă convins de fapte precum acestea și de ceea ce poate observa la propriii câini, că animalele pot judeca, nu se va lăsa convins orice așa mai adăuga eu.” Charles Darwin, *op. cit.* [fragment omis în traducerea românească (p. 71) – n.tr.].

gândirea animală (dar nu și față de inteligență), aborda problema în termenii unui anume fel de trăire conștientă (firește, la un câine):

Când vede osul pe care bucătarul i-l întinde binevoitor, dar la o distanță cât să nu-l poată atinge, câinele nu are doar o impresie clară a osului la care se concentrează conștiința lui înfometată, ci este conștient de multe alte lucruri – de bucătar, de bufet, de tavanul bucătăriei și așa mai departe, toate fiind, desigur, de un interes cu totul secundar pentru el, dar asta nu înseamnă că sunt mai puțin prezente în conștiința sa. [...] Există o diferență însemnată între a percepe un obiect aflat la distanță și a percepe distanța față de obiect.²⁶

Că vorbim despre osul apetisant, care e concret, sau despre distanță, care e abstractă, facultățile mintale ale câinelui lui Lloyd Morgan se reduc la dimensiunea conștienței sale.

În această secțiune, scopul nu este să discut despre dezbaterile plurivalentă pe marginea minților animale căreia i-a dat naștere teoria evoluționistă a lui Darwin²⁷, ci să examinez rolul și natura antropomorfismului în argumentele psihologilor comparațiști, care au încercat să aducă dovezi în sprijinul și împotriva continuității dintre facultățile mintale umane și animale. Voi arăta că, spre deosebire de cercetările angelologilor medievali, cele ale psihologilor comparațiști postdarwiniești au fost marcate de un fel de antropomorfism subiectiv ca scopuri și concepție. Nu spun că antropomorfismul practicat de angelologii medievali ar fi fost „obiectiv” în vreun fel (nu cred că era nici subiectiv, nici obiectiv); ideea e că distincția dintre obiectiv și subiectiv, doar puțin mai veche decât darwinismul însuși, a reformulat semnificația și practica antropomorfismului.²⁸ În loc să compare structurile și funcțiile minților umane și non-umane, ca angelologii,

²⁶ Conwy Lloyd Morgan, „The Limits of Animal Intelligence”, în *The Fortnightly Review*, vol. 60, 1893, p. 232.

²⁷ Vezi excelenta relatare a lui Robert J. Richards din *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 190-234, 375-404.

²⁸ Despre impactul distincției subiectiv/obiectiv în știința secolului al XIX-lea, vezi Lorraine Daston, „Objectivity Versus Truth”, în Hans Erich Boedeker, Peter

practicanții antropomorfismului de mai târziu făceau analogii referitoare la trăirea conștientă a două specii.

O conștientizare acută a necesității și pericolului antropomorfismului deopotrivă a bântuit literatura psihologiei comparate de la apariția *Descendenței omului și selecției sexuale*, în 1871, până la triumful behaviorismului, în anii 1920. Scepticii și dreptcredinșii în chestiunea facultăților de judecată și a judecății morale la animale erau uniți în această privință. George Romanes, discipolul înflăcărat al lui Darwin și autor al unei culegeri succinte de povești despre presupusele facultăți mintale ale animalelor, de la protozoare la maimuțe, și Margaret Washburn, susținătoare a noilor metode experimentale din psihologia comparată și critic aprig la adresa anecdotelor pline de culoare ale lui Romanes, în privința asta erau de acord. Romanes susținea validitatea analogiei minții animale cu cea umană pe criterii evoluționiste, recunoscând, în același timp, caracterul inevitabil al acesteia, antropomorfismul fiind totodată o virtute și o necesitate:

Dacă observăm o furnică sau o albină care pare să manifeste simpatie sau furie, trebuie fie să conchidem că e o stare psihologică ce seamănă cu simpatia sau cu furia, fie să refuzăm cu totul să ne gândim la subiect; faptul observabil nu lasă nicio inferență deschisă.²⁹

Washburn, chiar dacă bănuia evoluționiștii ca Romanes că sprijină inteligența animală și deplângea observațiile „neștiințifice” ale acestuia, era de acord cu felul în care descria situația ingrată a psihologilor preocupați de animale: „vrem, nu vrem, trebuie să fim antropomorfiști în ideile pe care le formulăm despre ce e în mintea unui animal”³⁰. Chiar și psihologul american Edward Thorndike, un cruciat al experimentului în psihologia comparată și un necredincios

Reill & Jürgen Schlumbohm (eds.), *Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750–1900*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 17-32.

²⁹ George J. Romanes, *Animal Intelligence*, Kegan Paul, Tench, & Co., London, 1882, p. 9.

³⁰ Margaret Floy Washburn, *The Animal Mind: A Text-Book of Comparative Psychology* [1907], ed. III revizuită, Macmillan, New York, 1926, p.12.

declarat în chestiunea inteligenței animale, spunea că poate să evalueze deliberarea la pisicile din experimentele lui atât urmărindu-le cu privirea, cât și măsurând curba de învâțare în cazul fiecăreia.³¹

Antropomorfismul în cauză se referea la experiențele mintale ale altor animale. Romanes, care credea că a adunat suficiente dovezi pentru inteligența și gândirea animalelor, a definit aceste facultăți superioare spunând că ele presupun „cunoașterea conștientă a relației dintre mijloacele întrebuințate și scopurile atinse”³². Conștiința era, în schimb, modelată de corp și de organele de simț ale respectivului animal; nevertebratele nu aveau cum să simtă furia la fel ca vertebrale; conștiința câinilor și a căprioarelor ar fi fost dominată de senzații olfactive; la animalele cărora le lipsește „simțul geometric al pipăitului” pe care-l are omul trebuia ca impresiile mintale să fie foarte diferite.³³ Psihologul german Wilhelm Wundt credea că, în principiu, nu există nicio diferență între stabilirea stărilor conștiente ale minților animale și a stărilor inconștiente ale minților umane în funcție de comportament; în ambele cazuri, „trebuie să traducem procesul care a condus la rezultatele [observate] în limbajul conștiinței noastre”³⁴. În această tradiție psihologică, cunoașterea minții – personale, a altor oameni și a animalelor – echivala, *ipso facto*, cu cunoașterea conștiinței subiective. În mult citata sa lucrare *Handbook of Psychology*, psihologul american James Mark Baldwin sublinia că „cea mai specifică dimensiune a stărilor mintale este natura lor subiectivă”, considerație care, în mintea lui, nu știrbea în niciun fel importanța psihologiei comparate.³⁵ Întrebarea „Cum e oare să fii animal?” devenise inevitabilă în studierea altor minți.

³¹ „Fiecare dintre cele douăsprezece pisici a fost testată în mai multe cutii, și în cazul niciuneia nu am văzut ceva care măcar să aducă cu o contemplare a situației sau o deliberare asupra posibilelor căi de a-și câștiga libertatea.” E.L. Thorndike, „Do Animals Reason?”, în *Popular Science Monthly*, vol. 55, 1899, p. 482.

³² George J. Romanes, *op. cit.*, p. 17.

³³ Margaret Floy Washburn, *op. cit.*, p. 3; Conwy Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, Edward Arnold, London, 1890-91, pp. 333, 338.

³⁴ Wilhelm Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* [1863], ed. de Wolfgang Nitsche, vol. I, Springer-Verlag, Berlin, 1990, p. 443.

³⁵ James Mark Baldwin, *Handbook of Psychology: Senses and Intellect*, ed. II, Henry Holt, New York, 1896, pp. 5, 15.

Reținerile cu privire la excesul de antropomorfism din psihologia comparată nu au răsturnat neapărat viziunea conform căreia cunoașterea minților animale echivalează cu cunoașterea conștiinței animale. Renumitul canon al lui Lloyd Morgan (el l-a numit „principiu fundamental”), care continuă să fie și astăzi un reper în studiile de psihologie comparată³⁶, prevede că „în niciun caz nu putem interpreta o acțiune ca rezultat al exercițiului unei facultăți psihice superioare, dacă aceasta poate fi interpretată ca rezultat al exercițiului uneia aflate mai jos în ierarhia psihologică”³⁷. Pentru Lloyd Morgan, aplicarea consecventă a acestui principiu arăta că animalele pot fi foarte inteligente, fără a avea însă și gândire abstractă; pot manifesta simpatie, dar nu și simțul dreptății – nici măcar câinele său „preferat și deștept”³⁸. Stăpânii iubitori de animale de companie, avertiza Lloyd Morgan, își proiectează obsesiv concepțiile și standardele de integritate asupra animalelor, combinând faptele observate cu concluziile trase din ele. Atunci când Carlo, câinele doamnei Mann, îl prinde pe proscrisul câine Toby în fapt când fură ceva, nu o face neapărat dintr-un simț al dreptății. Dacă câinele unui prieten știe să pună jos coșul cu ouă pe care-l duce-n dinți înainte să sară gardul nu e neapărat pentru că și-ar da seama că ouăle altfel s-ar sparge.³⁹ Cu toate astea, ideea fundamentală în baza căreia Lloyd Morgan respingea gândirea abstractă și moralitatea acestor câini (dar nu și inteligența și simpatia lor) era motivul subiectiv, nu comportamentul obiectiv. El nu se dădea în lături, ca behavioriștii de mai târziu, să speculeze pe marginea cuprinsului inaccesibil al conștiinței animale; mai degrabă, scotea în evidență ruptura dintre stările subiective și comportamentul obiectiv, care aparent demonstrează rațiune și simț moral, și făcea din

³⁶ Vezi Elliott Sober, „Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology: Morgan’s Canon and Cladistic Parsimony”, în Lorraine Daston & Gregg Mitman (eds.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 85-99.

³⁷ Conwy Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, Walter Scott, London, 1895, p. 53.

³⁸ Conwy Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, ed. cit., p. 350.

³⁹ *Ibidem*, pp. 406, 367.

subiectivitate principalul criteriu de analiză.⁴⁰ Nu era îndeajuns să acționezi rațional sau just – acțiunile trebuiau să fie însoțite de stările mintale corespunzătoare.

Este grăitor de remarcat ce stări subiective deduceau cu cea mai mare siguranță psihologii comparațiști din comportamentul observat – cu alte cuvinte, cazurile în care apelau la antropomorfism fără rețineri. Darwin era ferm convins că câinii simpatizează cu stăpânii lor; la fel și Wundt.⁴¹ La fel și Romanes când aducea ca argument povestea unei doamne E. Picton care își determina câinele refractar să se lase îmbăiat ignorându-l toată săptămâna.⁴² Chiar și precautul Lloyd Morgan cita povestea fără ezitare, adăugând:

Faptul că câinii pot simpatiza cu omul nu prea poate fi pus la îndoială de nimeni care a cunoscut compania acestor prieteni patrupezi. Uneori par să ne înțeleagă instinctiv dispoziția, să fie tăcuți în prezența noastră când suntem ocupați, să-și pună capul blănos pe genunchii noștri când suntem îngrijorați sau triști și să se învioneze pe dată când suntem bucuroși și veseli – atât de ascuțite sunt percepțiile lor.⁴³

Poate cea mai elocventă dintre toate era reacția celor încredințați că au observat la animale simpatie față de congeneri răniți. Romanes relatează o serie de povești cu vânători care au avut remușcări profunde după ce au rănit sau omorât maimuțe – nu din cauza actului de violență în sine, ci din cauza reacțiilor îndurerate ale celorlalte maimuțe. Capacitatea de a simți simpatie – recunoscută astfel fără ezitare de observatorii umani – aducea laolaltă speciile sensibile într-un fel de comunitate morală.⁴⁴ Tocmai facultatea care pe oameni îi ajută să deducă emoțiile animale – imaginația simpatică – era cea

⁴⁰ *Ibidem*, p. 400.

⁴¹ Charles Darwin, *op. cit.*, p. 91. Wilhelm Wundt, *op. cit.*, vol. I, p. 456.

⁴² George J. Romanes, *op. cit.*, pp. 440-441.

⁴³ Conwy Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, ed. cit., pp. 398-399.

⁴⁴ George J. Romanes, *op. cit.*, pp. 472-476. Despre cultivarea reacțiilor simpatice la animale în Anglia victoriană, vezi Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, pp. 125-166. Vezi, de asemenea, Gregg Mitman, „Pachyderm

pe care psihologii comparațiști credeau cu tărie că o pot descoperi la alte specii și, de asemenea, cea care făcea animalul să crească cel mai mult în ochii lor din punct de vedere moral.

Inferențele despre facultățile intelectuale ale altor specii erau o problemă mult mai controversată, în parte deoarece cuvintele-cheie „instinct”, „inteligentă” și „gândire” aveau definiții foarte diferite în funcție de autor. Ca *longue durée* în istoria psihologiei, cel puțin la fel de remarcabilă ca frământările dezbaterilor pe marginea definițiilor este presupuziția aproape universală că toate cele trei facultăți variază la indivizi din aceeași specie, inclusiv în cadrul speciei umane. Chiar dacă faptul că indivizii sunt diferiți ca durată a memoriei, imaginație, profunzime analitică, înțelepciune, agerime a judecății și o mulțime de alte competențe intelectuale este un loc comun din vremuri imemorabile, unitatea rațiunii a definit specia umană. Inteligența, așa cum a ajuns ea să fie redefinită în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, era, în schimb, o facultate mintală generală, aplicabilă în orice domeniu și măsurabilă ca o calitate constantă pe care indivizii o au în mai mare sau mai mică măsură. În opera lui Francis Galton, exponent britanic de frunte al „diferenței enorme dintre capacitățile intelectuale ale oamenilor”, exista o componentă darwinistă evidentă: variabilitatea la nivel de individ furniza materialul prin care putea funcționa selecția naturală.⁴⁵ Dar până și comentatorii noului concept de inteligență care nu erau interesați de darwinism, ca Hippolyte Taine, accentuau importanța studierii diferențelor individuale (în special a devierilor evidente, în cazul lui Taine).⁴⁶ Metodele de a discerne diferite nuanțe în înzestrarea morală și intelectuală – frenologie, antropometrie, ulterior teste de inteligență și personalitate – reflectau un nou mod de înțelegere a minții. Mințile nu mai erau diferite calitativ una de alta – spirit cugetător față de spirit animal, inteligență masculină față de inteligență feminină; în schimb, ele se

Personalities: The Media of Science, Politics, and Conservation”, în Lorraine Daston & Gregg Mitman (eds.), *op. cit.*, pp. 175-195.

⁴⁵ Francis Galton, *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences* [1869, 1892], Peter Smith, Gloucester, Massachusetts, 1972, p. 58.

⁴⁶ Hippolyte Taine, *De l'Intelligence* [1870], vol. I, Hachette, Paris, 1888, p. 16.

diferențiau doar cantitativ și puteau fi (cel puțin în cazul inteligenței) reprezentate ca puncte într-un continuum.⁴⁷

Astfel, cercetarea minților animale a devenit doar o problemă mai extinsă de descifrare a modului în care funcționează alte minți umane, dificultățile de a înțelege câinele cuiva deosebindu-se doar ca nivel de dificultățile de a înțelege un francez. Fără îndoială, doctrina care spunea că „natura nu face salturi” a evoluției darwiniste acorda un sprijin solid acestei perspective, dar cuprindea, de asemenea, distincții de clasă și educație, precum și de rasă și specie. Llyod Morgan își așeza cu precauție punctele în continuumul de inferențe analogice cu privire la alte minți:

Dacă el e un englez cu același statut social ca al nostru, cu gusturi și o gândire asemenea, educat în același sistem de învățământ, similaritatea va fi destul de mare, chiar dacă și aici vor fi ușoare diferențe individuale. Dar dacă ar fi un străin, cu un statut social diferit de al nostru, care s-ar deosebi de noi ca gusturi și gândire, educat într-un alt sistem de învățământ decât al nostru, ar apărea o plajă mai largă de deosebiri. Nu mică ar fi dificultatea să ne punem în locul lui, să înțelegem privindu-l în față cum poate avea asupra cutărilor și cutărilor fapte perspectivele pe care spune că le are, să ne convingem că găsește vreo plăcere în ceea ce pe noi ne-ar plictisi de moarte sau ne-ar irita simțul estetic, ori ne-ar jigni extrem de tare în sensibilitățile noastre. Atunci când avem de-a face cu australieni din nord, cu maori, cu locuitori ai insulelor din Pacific sau cu indieni roșii, dificultățile cu care ne confruntăm cresc proporțional.⁴⁸

Chiar și înțelegerea propriilor copii era un exercițiu de proiecție analogică. Totuși, introspecția rămânea singurul mijloc de a progresa în continuum, de la copii la francezi, la maori și la alte specii; astfel, chiar șiologii trebuiau inițiați în „analiza psihologică” a propriilor

⁴⁷ Pentru inteligențele masculine și feminine, vezi Lorraine Daston, „Die Quantifizierung der weiblichen Intelligenz”, în Renate Tobies (ed.), *Aller Männerkultur zum Trotz*, Campus, Frankfurt, 1997, pp. 69-82.

⁴⁸ Conwy Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, ed. cit., pp. 41-42.

minți.⁴⁹ Nici distincțiile dintre aceste categorii nu erau absolute: Lloyd Morgan s-a apărat în fața acuzațiilor de antropocentrism pe care i le-a adus respingerea ideii că animalele au gândire abstractă, susținând că există un număr mare de oameni, „oameni practici de toată stima”, care acționează inteligent, dar nu și rațional. Într-adevăr, inferențele inteligente ale anumitor animale le-ar putea depăși pe „cele ale omului, care este distrat adeseori de multe gânduri”⁵⁰.

Asta însemna că și indivizii din alte specii trebuiau studiați luând în seamă diferențele față de semenii lor. În studiile despre rolul instinctului și al comportamentului puilor incubăți, Lloyd Morgan n-a avut niciun scrupul să-l nominalizeze pe unul dintre ei, „Blackie”, ca deosebit de aventuros și isteț.⁵¹ A făcut mai mult decât să relateze pur și simplu cum câinele său, Tony, a învățat să ridice zăvorul de la poarta grădinii; a decis chiar să facă o gravură în lemn cu o reprezentare individualizată a lui Tony ridicând zăvorul cu capul, care apare în prefața cărții sale *Animal Mind*.⁵² Wundt credea că antropocentrismul e responsabil de presupuziția naturaliştilor de odinioară că omogenitatea în cadrul speciei constă în „expresiile sufletești”; o știință mai luminată a comportamentului animal ar fi descoperit o eterogenitate individuală.⁵³ Romanes spunea că între câini ar putea exista diferențe de clasă așa cum există și între oameni, câinii cu „statut aristocratic” fiind mai sensibili la durere și arătând mai multă „mândrie, demnitate și stimă de sine” decât congenerii lor de rând.⁵⁴ Tocmai metoda observării îndelungate a aceluiași animale, precum și forma narativă a anecdotei sau poveștii asociate tindeau să individualizeze subiecții animali. Experimentele nu conduceau nici ele neapărat în cealaltă direcție – experimentele controlate foloseau și folosesc animale individuale –, dar metodele bazate pe media rezultatelor obținute la mai

⁴⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁰ Conwy Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, ed. cit., p. 377.

⁵¹ Conwy Lloyd Morgan, „The Limits of Animal Intelligence”, ed. cit., p. 226 și *passim*.

⁵² Conwy Lloyd Morgan, *The Animal Mind*, Edward Arnold, London, 1930, pp. 5-7.

⁵³ Wilhelm Wundt, *op. cit.*, p. 444.

⁵⁴ George J. Romanes, *op. cit.*, p. 439. Vezi Paul S. White, „The Experimental Animal in Victorian Britain”, în Lorraine Daston & Gregg Mitman (eds.), *op. cit.*, pp. 59-81.

mulți indivizi înlocuiau sistematic grupurile („treisprezece pisici”) cu indivizi („Pestrița”). Cu toate acestea, atât timp cât și psihologia umană, și cea animală aveau la bază introspecția și analogia, individualizarea experienței mintale părea un corolar firesc al apelului la analiza directă a propriei minți pentru a o putea înțelege pe a altora.

Nici experiența mintală, nici individualizarea nu se regăseau în relatările angelologilor medievali. Ei erau interesați mai cu seamă de operațiile mintale și de afectele îngerilor, dar nu încercau să-și imagineze cum ar fi să fii unul. Și, chiar dacă îngerii erau fără îndoială superindividualizați, fiecare o formă [*species*] în sine sau, potrivit unor autorități în domeniu, chiar un gen întreg⁵⁵, speculațiile pe marginea felului în care se deosebeau unii de alții aproape lipseau, cel puțin în cadrul fiecăruia dintre cele nouă ordine. Totuși, antropomorfismul teologilor din secolul al XIII-lea se baza la fel de mult pe analogie ca antropomorfismul psihologilor comparațiști de secol XIX, fiind justificat, în ambele cazuri, de presupuziții solide cu privire la continuitatea în ierarhia ființelor. E adevărat că teologii aveau convingerea că merg în susul acestei ierarhii, iar psihologii, în josul ei, dar, cu toată diferența de direcție, metoda analogiei și ideea că există o ierarhie fin delimitată rămâneau neschimbate.

În ciuda acestor metode și presupuziții obișnuite, există un contrast ireductibil între cuprinsul antropomorfismului practicat în cele două cazuri: angelologii căutau structurile categoriilor; psihologii, experiența subiectivă a indivizilor. În spatele acestui cuvânt inofensiv, „antropomorfism”, se ascund o mulțime de *anthropoi*, o mulțime de tipuri de umanitate – în acest caz, de minte –, precum și o mulțime de *morphoi*, de forme de înțelegere a altor minți.

⁵⁵ Anselm de Canterbury, de exemplu, a adus în discuție (*pace* perspectiva lui Origen că până și Lucifer și alți îngeri rebeli se puteau reabilita) că, din moment ce fiecare înger reprezintă un gen în sine, dacă Hristos și-a asumat natura angelică pentru a mântui îngerii decăzuți, doar respectivii îngeri vor fi mântuiți, sacrificiul nefiind transferabil de-a lungul genului. Marcia Colish, *op. cit.*, p. 87.

Concluzie. De ce subiectivitate?

Acest mic galop prin cele două episoade de antropomorfism conjugat a fost mai mult un experiment de gândire decât o istorie veritabilă a vreunuia dintre ele. Sunt multe alte lucruri care ar fi putut fi spuse despre varietățile de antropomorfism și diferitele lor forme de uz și abuz: ceea ce s-ar putea numi „sociomorfismul” analogiilor dintre societățile umane și animale (în special de insecte)⁵⁶ sau antropomorfismul „rece” al teoriei jocurilor aplicate la comportamentul animal, spre deosebire de antropomorfismul „cald” al empatiei (în special în studierea primatelor)⁵⁷. Totuși, ideea n-a fost să fac o taxonomie sau o critică a antropomorfismului, nici să-i arăt (încă o dată) ubicuitatea. Nu vreau nici să laud, nici să blamez și cu atât mai puțin să îngrop această practică venerabilă și pestriță. Aș vrea mai mult să-i înțeleg repulsiile și atracțiile izvorâte din spaimă, tabuurile metodologice care o refuză, precum și ambițiile intelectuale care o cultivă. Întrebările angelologilor medievali și psihologilor comparațiști postdarwinisti sunt foarte utile în acest scop, pentru că, în ambele cazuri, ambivalența lor e evidentă: și unii, și ceilalți apelau la antropomorfism dintr-un fel de disperare, conștienți de riscurile și de limitele lui, dar convinși că nu există altă cale de a juca jocul și că jocul merită osteneala.

Ce joc era acesta și de ce trebuia jucat? Spre deosebire de antropomorfismul didactic din fabulele lui Aesop sau de tradiția bestiarilor, ori de antropomorfismul reflexiv utilizat în poveștile pentru copii și filmele Disney, în aceste două cazuri antropomorfismul era deliberat și avea o natură investigativă, fiind un instrument de studiu care scotea la iveală natura altor minți. Convingerea că există și alte

⁵⁶ Vezi, de exemplu, Jean-Marc Drouin, „L'image des sociétés d'insectes à l'époque de la Révolution”, în *Revue de Synthèse*, nr. 113, 1992, pp. 333-346; Jeffrey Merrick, „Royal Bees: The Gender Politics of the Beehive in Early Modern Europe”, în *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 18, 1988, pp. 7-37.

⁵⁷ Ca exemplu de antropomorfism „rece”, vezi John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, New York, 1982; pentru antropomorfismul „cald”, vezi Franz de Waals, *Peacemaking Among Primates*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

minți, precum și curiozitatea de a le cerceta nu erau și nu sunt nici astăzi câtuși de puțin universale. Convingerea și curiozitatea exprimă o dorință de a transcende limitele propriilor intelect, emoții și experiențe. Căutarea transcendenței urmărește două aspecte contradictorii: pe de-o parte, exotismul unor anumite tipuri de antropologie, istorie și literatură fantezistă (în special science-fiction), care se delectează cu varietatea uimitoare a altor minți, și, pe de altă parte, distilările filosofice, care caută esența rațiunii sau dreptății, independent de manifestările ei particulare. Dacă căutarea exotismului aduce aminte de psihologii comparațiști care contemplau viața furnicilor, aspirațiile universaliste arată că încă există o doză mare de angelologie camuflată chiar și în cea mai secularizată filosofie. Când Kant cugetă dacă formele sinteticului leagă *a priori* toate ființele gânditoare, nu doar oamenii⁵⁸, sau când, mai recent, Thomas Nagel invocă „perspectiva de nicăieri”⁵⁹, ne-am putea întreba dacă îngerii nu cumva stau încă la baza acestor fantezii epistemologice. Dar, numindu-le „fantezii”, n-aș vrea sub nicio formă să le contest utilitatea filosofică: o imaginație bogată în privința potențialului altor minți ar putea fi o precondiție a epistemologiei creative, de la egoul decorporalizat al lui Descartes la statuia lui Condillac și la „ființele gânditoare” obscure ale lui Kant.

Atât abordarea exotistă, cât și cea universalistă ale transcendenței împărtășesc, cel puțin în forma lor modernă, o preocupare față de limbajul perspectivei. Una aspiră la flexibilitatea perspectivei, cealaltă, la o ieșire totală din perspectivă, dar nici una nu poate funcționa fără metaforă. Faptul că metafora perspectivei în descrierea altor minți ar trebui să pară inevitabilă este totuși un fenomen destul de recent. Leibniz a folosit-o în faimoasa *Monadologie*, dar în scopuri semnificativ diferite: și anume, să arate că, de vreme ce înțelegerea fiecărei monade este inerent limitată și parțială, se impune cu necesitate un fel de integrare panoramică a tuturor monadelor pentru o cunoaștere

⁵⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. III, IRI, București, 1998, p. 45.

⁵⁹ Thomas Nagel, *Perspectiva de nicăieri*, trad. și postfață de Bogdan Lepădatu, Vellant, București, 2009, pp. 7-24.

desăvârșită.⁶⁰ Ideea că abilitatea de a-ți asuma alte perspective e deopotrivă posibilă și salvatoare și că o ieșire totală din perspectivă ar fi cu atât mai mult pare să fi apărut în forță, cu tot cu metafora punctului de vedere și a perspectivei, în a doua parte a secolului al XVIII-lea, în ceea ce se numea pe-atunci știința moralei – și odată cu facultatea simpatiei.⁶¹ O istorie riguroasă a simpatiei nu s-a scris încă, dar chiar și textele care deja există arată cât de importantă a devenit ea atât în teoria, cât și în practica vieții sociale la sfârșitul secolului al XVIII-lea.⁶² Acesta e contextul în care antropomorfismul a fost inevitabil corelat cu antropocentrismul, chiar dacă nu există neapărat o legătură între ele: ambele au fost criticate ca dovezi ale unei presupozii obtuze și egocentrice că perspectiva individuală e, într-un fel sau altul, privilegiată.

Limbajul perspectivei poartă în sine presupozii hotărâtoare cu privire la ce înseamnă să înțelegi alte minți. În cadrul modelului unei lumi împărțite între obiectiv și subiectiv și înarmate cu metoda proiecției simpatice, să înțelegi altă minte ar putea însemna doar să privești prin ochii altuia (sau să miroși prin nasul altuia, ori să auzi prin sonarul altuia, depinde de specie) – „pune-te în locul său”, cum își intitula Lloyd Morgan unul dintre capitole.⁶³ Înțelegerea prin metoda perspectivei presupunea experiență și, în plus, experiență individualizată. Aici nu pot decât să amintesc în treacăt cele câteva schimbări intelectuale și culturale care au creat metoda perspectivei: obiceiurile de observare interioară cultivate de anumite forme de

⁶⁰ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Monadologie* [1714], J. Vrin, Paris, 1974, pp. 56-58.

⁶¹ Adam Smith, *Teoria sentimentelor morale*, trad. de Dan Crăciun, Publica, București, 2017, p. 111 și *pass.*; Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Friederich Lanckerischeus Erben, Leipzig, 1752, pp. 95-96.

⁶² Cele mai elocvente încercări de până acum aparțin istoricilor literari: vezi, de exemplu, David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau, and Mary Shelley*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, Glenn Hendler, *Public Sentiments: Structures of Feeling in Nineteenth-Century American Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001 și Amit S. Rai, *Rule of Sympathy: Sentiment, Race, and Power, 1750–1850*, Palgrave, New York, 2002.

⁶³ Conwy Lloyd Morgan, *The Animal Mind*, ed. cit., pp. 21-39.

pietate, limbajul tot mai rafinat al subiectivității individuale, dezvoltat în romanul secolelor XVIII-XIX, semnul de egalitate pus între experiența senzorială și sine de psihologia senzaționalistă, individualismul politic și economic, cultul simpatiei, care s-a extins mai întâi la copii, apoi la animale și, în cele din urmă, la rezidenții altor timpuri și locuri. Indiferent de forțele istorice care au făcut-o posibilă, metoda perspectivei a fost, indiscutabil, o creatură a istoriei. Ea nu e pur și simplu o altă formă de subiectivitate; e apoteoza subiectivității ca esență a minții. Niciun teolog medieval nu ar fi recomandat vreodată adoptarea perspectivei unui înger pentru înțelegerea minții angelice, nu mai mult decât ar încerca un specialist în inteligență artificială să adopte punctul de vedere al computerului. Însăși sintagma „perspectiva unui înger” l-ar fi izbit pe Toma din Aquino ca un oximoron: îngerii nu au nici ochi să vadă, nici poziții fixe din care să observe.

La fel, plăcerile antropomorfismului ar putea fi diferite în funcție de momentul istoric. Pentru noi, modernii, cel puțin ele sunt plăceri vinovate. Credem că s-ar cuveni să știm mai bine de-atât, nu să tot încercăm să înțelegem mințile câinilor și castorilor, și cu atât mai puțin pe ale albinelor și peștilor. Adulții care se dedau fără ascunzișuri la aceste plăceri sunt suspecți că au o fire copilăroasă, aici însemnând mai mult ignoranță decât inocență. Aceste reacții se pot compara foarte bine cu reacțiile istoricului de profesie la anacronism: ar fi distractiv să ne imaginăm grecii antici prostindu-se cu hula-hoopuri în agora, dar ar fi o distracție stânjenitoare. Ea nu ar reuși să ascundă alteritatea celorlalte minți. Acesta nu e doar un reproș la adresa narcisismului, deși este și asta. Nu e nici o învinuire de rigiditate perspectivală: condiția prealabilă pentru a râde la benzile desenate *Far Side* este capacitatea de a observa neconcordanța dintre perspective – acum și atunci, uman și animal.⁶⁴

Mai degrabă, reproșul este la bază o acuzație morală de autosuficiență și empatie precară. A-ți lăsa imaginația să se delecteze cu

⁶⁴ Charles D. Minahan, „Humanimals and Anihumans in Gary Larson’s Gallery of the Absurd”, în Jennifer Ham & Matthew Senior (eds.), *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, Routledge, New York, 1997, pp. 231-251.

castori antropomorfizați și greci anacronizați, ca să zic așa, înseamnă să fii mulțumit cu ceea ce știi și ce simți, refuzând să faci efortul de a înțelege prin empatie adevăratul străin. În schimb, empatia este considerată condiția prealabilă a simpatiei emoționale și morale. Fie înțelegem subiectiv alte minți, fie nu le înțelegem deloc. Să gândești și să simți ca un castor sau ca un grec antic este probabil imposibil; și totuși, orice altceva este, pe modelul ăsta, un eșec. Concluzia inevitabilă a acestui raționament pare să fie că suntem sortiți să-i înțelegem numai pe cei ca noi, pentru că înțelegerea empatică și simpatică nu are sorți de izbândă decât în lumea din jurul nostru (și nici în interiorul acestor limite succesul nu e garantat). Paradoxul este că trebuie invocate empatia și simpatia, liantul comunităților, pentru a determina comunitățile să rezoneze cu minți la fel ca ele, adică cu propria specie și cu contemporanii lor: dacă extinzi un gest tovărășesc de recunoaștere dincolo de secole sau specii, ești bănuțit că nu iei în seamă alteritatea altor subiectivități. Poate că, dacă am putea să formulăm întrebări despre înțelegerea altor minți altfel decât „Cum e oare să fii un X?”, am recupera și reabilita în parte, atât din punct de vedere intelectual, cât și moral, plăcerile antropomorfismului.

Puiuul

Traducere din limba engleză
de Daniel Clinci

COCOȘUL: *Ego dixi: Coccadoodul du.*
GĂINILE: *Gallus magnifice incendens exclamat. Nunc venit agricola.*
(*Grunt: Pigorian Chant from Snouto Domoinko de Silo*)*

Găinile nu sunt fricoase. De fapt, aceste păsări războinice au făcut pe cocoșii de luptă în jurul lumii încă din vremurile în care orătăniile au fost de acord să lucreze pentru oameni, pe undeva prin Asia de Sud și Sud-Est.¹

Anxios, dar curajos, Puiu' mic [*Chicken Little*] a fost multă vreme îngrijorat că cerul se va prăbuși. Și are o poziție bună pentru a evalua această chestiune; pentru că Puiu', alături de mai șiretul său tovarăș *Homo Sapiens*, a fost martor și a participat la toate marile evenimente

* Notă despre epigraf: „Am spus: Cucurigu. Strigă cocoșul țanțoș. Acum vine țărănul”, din *Grunt*, cânt porcorian de la Snouto Domoinko de Silo, interpretat de Ad Hog Camerata, descoperit, tradus, notat și tălmăcit de Sandra Boynton, New York, Workman Publishing, 1996, p. 12.

¹ Pentru o educație serioasă în domeniul artelor liberale, vezi Page Smith & Charles Daniel, *The Chicken Book*, University of Georgia Press, Athens, 2000; în original, Boston, Little Brosn, 1975. Istoricul Smith și biologul Daniel au colaborat la University of California Santa Cruz în anii 1970, mai întâi pentru a preda un seminar și apoi, cu ajutorul cercetărilor studenților lor, pentru a scrie această carte unică despre găini, care cuprinde puncte de vedere culturale, istorice, religioase, biologice, agricole, politice, economice, comunitariste și epistemologice. Când am început să predau la UCSC în 1980, am moștenit jocul cu găini de tip leagănul pisicii pe care Smith și Daniel îl jucau cu studenții și colegii lor.

ale Civilizației. Puiu' a muncit la piramidele egiptene, atunci când faraonii crescători de orz au pornit prima industrie de masă a ouălor pentru a-i hrăni pe muncitorii umani, corecrutați odată cu păsările. Mai târziu – după ce egiptenii și-au înlocuit sistemul de schimb bazat pe orz cu monedele, comportându-se ca niște capitaliști progresiști, așa cum se pare că și-au dorit întotdeauna de la acea parte de lume partenerii lor de schimb – Iulius Cezar a adus în Britania Pax Romana, dar și rasa de găini „englezească antică”, Dorking. Puiu' mic știe totul despre șocul și groaza [*shock and awe*] Istoriei și este un maestru al identificării rutelor Globalizării, vechi și noi. Nici tehnostiința nu-i e străină. Pe lângă toate astea, Puiu' știe multe despre Biodiversitate și Diversitate Culturală, indiferent că e vorba despre uimitoarea varietate a felurilor de găini din cei cinci mii de ani de afaceri domestice cu umanitatea sau de „rasele îmbunătățite” care însoțesc formațiunile capitaliste de clasă din secolul al XIX-lea și până în prezent. Niciun târg de țară nu este complet fără minunatele găini „de rasă pură”, care știu multe despre istoria eugeniei. E greu să deosebești șocul de groază în țara găinilor. Indiferent dacă firmamentul se rostogolește catastrofal sau nu, Puiu' susține o bună jumătate de cer.

În 2004 e.n., Puiu' mic și-a pus iar pintenii și a intrat în războiul cu cuvintele în care l-au împins Evenimentele Curente.²

² O versiune mai timpurie a acestui capitol a apărut în Bregje Eekelen, Jennifer Gonzalez, Bettina Stötzer & Anna Tsing (eds.), *Shock and Awe: War on Words*, New Pacific Press, Santa Cruz, 2004, pp. 23-30. Un grup de prieteni, studenți și colegi de la UCSC și din alte părți au contribuit la acel mic volum pentru a încerca re-poziționarea forțelor în războiul asupra cuvintelor lansat de Casa Albă în timpul mandatului lui Bush după 9/11. Am ales litera „C” pentru a vedea cum arată lumea din punctul de vedere al puiului [*Chicken*]. Susan Squier, profesoară la Pennsylvania State University, realizează o cercetare minunată care leagă dimensiunile biomedicale, biologice, literare și feministe cu cele științifice în relațiile dintre găini și oameni. Vezi Susan Squier, „Chicken Auguries”, în *Configurations*, care a apărut în 2007, și vezi și recenta ei carte *Poultry Science, Chicken Culture: Practicing AgriCultural Studies*. Profesoară la Te Whare Wananga o Waitaha/University of Canterbury din Noua Zeelandă, Annie Potts scrie în prezent *Chicken* pentru extraordinara serie despre animale de la Reaktion Books, coordonată de Jonathan Burt. Potts este cofondatoarea Animal Studies Aotearoa.

Întotdeauna un transgresor de gen [*gender bender*], Puiu' s-a alăturat Brigăzii LGBT și a devenit o găină postcolonială, transnațională, plină de nervi și o feministă nebună.³ Puiu' recunoaște că el/ea s-a inspirat din toate cluburile de luptă underground ale fetelor (umane) despre care a aflat de pe www.extremchickfights.com. Lăsând la o parte sexismul lui „puicuță” [*chick*], extrem sau nu, industria porno și scena pedofiliei care a degradat numele de „pui”, Pasărea noastră le-a răpit pe acele fete luptătoare din Istorie și le-a adus în lumea sa SF transsexuală, pregătită să se confrunte cu Vulturii Războiului și cu Căpitanii Industriei. Ea/el a simțit această putere răpitoare pentru că și-a reamintit nu doar de exploiturile Vărului Phoenix, ci și de anii în care și el/ea fusese o imagine a lui Isus Înviat, care le promitea credincioșilor că se vor ridica din cenușa grătarelor Istoriei.

Grătarul. O amintire neplăcută a locului în care Puiu' mic și-a concentrat cel mai bine atenția. La finele unui mileniu, în 2000, zece miliarde de pui au fost măcelăriți doar în Statele Unite. În întreaga lume, cinci miliarde de găini – 75 % dintre ele aflate în spații mici, supraaglomerate, denumite cuști-baterie – făceau ouă, în frunte cu stolurile din China, urmate de cele din Statele Unite și Europa.⁴

³ LGBT: Lesbiană, Gay, Bisexual/ă, Transgender/ă. A nu se confunda cu BLT (sendviș cu șuncă, salată verde și roșii [*bacon, lettuce and tomatoes*]). Una este o formațiune politică și culturală a corpului. Cealaltă este la fel, dacă ne gândim la nodurile lumii multispeciei conectate în salata verde, șuncă, roșii, grâu, drojdie și zahăr, dar și în ouăle, uleiul, sarea și zeama de lămâie din maioneză. Puiului nu-i este străin nici LGBT, nici BLT.

⁴ Întotdeauna vigilent – mulțumită tuturor zeităților de pe pământ –, aparatul de salvare a animalelor din vremurile moderne nu le-a neglijat pe găinile reformate [*spent hens*], chiar dacă nici că se putea sarcină mai bună pentru Sisif. Pentru o poveste despre o găină reformată salvată, care și-a trăit ultimele zile la o fermă bogată și a învățat cum să fie o găină adevărată, cu tot comportamentul elaborat specific rasei ei, pe care viața în baterii i l-a făcut inaccesibil, vezi Patrice Jones, „Funny Girl: Fanny and Her Friends”, în *Best Friends*, septembrie – octombrie 2005, pp. 54-55. În 2006, industria de găini și ouă din Petaluma a transformat găinile reformate în compost, deoarece piața de mâncare pentru animale și alte utilizări ale cărnii tari a găinilor nu mai acoperea costurile sacrificării și procesării. Unele găini reformate au supraviețuit gazării cu dioxid de carbon și îngropării în grămezile de compost, împleticindu-se spre politicile și ziarele din Sonoma County.

Exporturile de pui din Thailanda au ajuns la 1,5 miliarde de dolari, într-o industrie care furnizează produse piețelor japoneză și europeană și angajează sute de mii de cetățeni thailandezi. Producția de pui la nivel mondial a fost de 65,6 milioane de tone, iar întreaga operațiune a crescut cu 4 % pe an. Căpitani ai Industriei, într-adevăr. Puiul' a putut trage concluzia că vocația aviară majoră pare să fie micul dejun și cina, în timp ce lumea e în flăcări.⁵

Contrar opiniei prietenilor ei pisălogi din mișcarea transnațională pentru drepturile animalelor, Pasărea noastră Oportunistă nu este împotriva cedării unui kilogram de carne la schimb cu dreptul de a ciuguli, într-un aranjament contractual naturalcultural care i-a domesticit și pe hominizii bipezi, și pe înaripatele galinacee. Dar versiunile curente ale teoriei contractului global multispecii sunt de-a dreptul murdare.⁶

Unul dintre modurile de a pune problema (un detaliu printre alte mii): un studiu de trei ani din Tulsa, Oklahoma – un centru pentru producția avicolă industrială – a arătat că jumătate din rezerva de apă este periculos de poluată de dejecțiile păsărilor. Haideți, băgați-vă bureții de vase la microunde oricât de des vă sfătuiesc polițiștii mâncării curate; bacteriile inventive vor fi mai inteligente decât voi în alianța lor cu păsările.

Hai, încă un detaliu. Manipulate genetic încă din 1950 pentru a le crește rapid megapiepturi, găinile care au de ales aleg mâncarea plină de analgezice. „Ratele de creștere nesustenabile” ar trebui să se rezume la fantezii dot-com și la piețele de acțiuni inflaționiste. În lumea Puiului, totuși, acest termen denușește imolarea zilnică

⁵ Cifrele provin de la United Poultry Concerns, www.upc-online.org (accesat pe 6 mai 2007). Vezi și en.wikipedia.org/wiki/United_Poultry_Concerns.

⁶ În *Anthropology 2010* (MIT Press, Cambridge, în curs de apariție), Michael Fischer mi-a arătat că noțiunea lui Michel Serres de „contract” se bazează pe sensul termenului latinesc de la care provine, *con-trahere*, sau strângere laolaltă, ca în strângerea velelor unui vas. Sforile trebuie să fie ajustate unele în funcție de altele pentru a-și face bine treaba în bătaia vântului. Fischer citează discuția despre respectivul înțeles al termenului „contract” din Kerry Whiteside, *Divided Natures: French Contributions to Political Ecology*, MIT Press, Cambridge, 2002. Acest sens al teoriei contractului ar fi util în naturileculturile pe care eu încă mi le imaginez posibile.

prin maturizarea forțată și dezvoltarea disproporționată a țesutului care produce o pasăre tânără și (destul de) gustoasă care, deseori, nu poate să meargă, să-și fluture aripile sau chiar să stea în picioare. Mușchii, legați în istoria evoluției și în simbolismul religios de zbor, exhibare sexuală și transcendență, trag acum de fiare pentru industriile transnaționale de creștere. Nesatisfăcuți, unii oameni de știință din agrobusiness încearcă să folosească cercetarea genetică pentru dezvoltarea unei cărni albe și mai de succes.⁷

Din moment ce găinile au fost primele animale de fermă permanent izolate în interior și puse să muncească în sisteme automate bazate pe cele mai rafinate tehnologii genetice ale Tehnoștiinței, pe cele mai bune cercetări cu privire la eficiența conversiei de hrană și pe medicamentele-minune (nu analgezice, ci antibiotice și hormoni)⁸, Puiu' poate fi iertat că nu a fost impresionat de acordul din 2000 al McDonald's Corporation cu privire la obligația furnizorilor săi de a acorda cu 50 % mai mult spațiu pentru fiecare pasăre dintre cele care urmau să devină Chicken McNuggets și Eggs McMuffin. Cu toate acestea, McDonald's a fost prima corporație din lume care a acceptat că durerea și suferința sunt concepte familiare creierelor subestimate ale păsărilor. Lipsa de grațitudine a Puiului nu-i de mirare, pentru

⁷ Miostatina reglează dezvoltarea musculară, iar gena ei este extrem de studiată. Interesul comercial este legat de principala boală genetică a lumii (distrofia musculară), de alte tulburări debilitante (precum îmbătrânirea și pierderea de masă musculară asociată cu SIDA), de atrofia musculară indusă de zborurile spațiale, de sport (aveți grijă, furnizori de steroizi!) și de mușchii puilor, care cresc din ce în ce mai repede și devin din ce în ce mai mari. Vezi G.N. Scheuermann, S.F. Bilgili, S. Tuzun & D.R. Mulvaney, „Comparison of Chicken Genotypes: Myofiber Number in Pectoralis Muscle and Myostatin Ontogeny”, în *Poultry Science*, vol. 83, nr. 8, 2004, pp. 1404-1412.

⁸ Pentru importanța găinilor (ouă și carne) în istoria economică a standardizării animal-industriale, vezi Glenn E. Burgos, „Intellectual Property Protection in the American Chicken-Breeding Industry”, în *Business History Review*, vol. 66, primăvara 1992, pp. 127-168 și Roger Horowitz, „Making the Chicken of Tomorrow: Reworking Poultry as Commodities and as Creatures, 1945-1990”, în S. Schrepfer & P. Scranton (eds.), *Industrializing Organisms*, New York, Routledge, 2004, pp. 215-236.

că puține legi dintre cele de sacrificare „umană” din Statele Unite și Canada se aplică astăzi și la găini.⁹

În 1999, Uniunea Europeană a decis interzicerea cuștilor-baterie începând cu 2012. Acest lucru ar trebui să permită o tranziție lină. Germanii, mai sensibili probabil la analogiile întotdeauna la

⁹ Cred că McDonald's a fost forțat să adopte această poziție radicală, încă șocant de inadecvată, cu privire la spațiile în care trăiesc găinile de mult hulita mișcare pentru drepturile animalelor. Noile standarde pentru îngrijirea animalelor stabilite de McDonald's pentru furnizorii lui au mers mult mai departe decât regulamentele legale. Corporația nu a recunoscut pe deplin rolul jucat de People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) și de Animal Liberation Front în tot procesul, dar este greu de negat că campania lor, McCruelty to Go, a atras atenția conducerii corporației. Controlul imaginii, dacă nu interesul pentru viața păsărilor, este o mare afacere. Vezi Rod Smith, editorul Feedstuffs, „McDonald's Animal Care Guidelines Described as Aggressive, Realistic”, în *FactoryFarming.com: Current Issues*, 1 mai 2000, www.factoryfarming.com/mcdonalds.htm. Încă se discută ce e radical și ce e normal în interacțiunile animal – om. În cazul legilor sacrificării animalelor, termenul „uman” [*humane*] merită să stea între ghilimelele de rigoare, nu doar pentru că legile (și cu atât mai puțin aplicarea lor) nu sunt, de obicei, prea umane, ci și pentru că acest cuvânt scoate în evidență nepotrivitul standard umanist aplicat uciderii animalelor. Cred că actul de a ucide are nevoie de o analiză mai profundă pentru a putea ști dacă mâncatul de pui și de alte animale al ființelor umane va mai putea exista în nodul viețuirii înfloritoare multispeciei – dacă acest lucru va mai fi posibil în lumea neoliberală globalizată și „dezvoltată”. În 2004, doar California, Utah și Dakota de Nord aveau legi care reglementau cruzimea în cazul sacrificării păsărilor și stabileau că cruzimea nu este o practică adecvată. În același an, PETA – nu este grupul meu preferat, nici pe departe, dar nici unul pe care să nu-l iau în seamă – a obținut filmări clandestine ale unei cruzimi extreme (muncitorii călcau pe puii vii și îi izbeau de ziduri) dintr-o fabrică de ambalat carne din West Virginia care produce pentru Kentucky Fried Chicken. Vezi www.peta.org/feat/moorefield (accesat în 6 mai 2007). Aceste incidente s-au bucurat de o atenție considerabilă din partea mediei naționale mainstream. Muncitorii umani exploatați și dereglați și păsările brutalizate conviețuiesc într-un infern normalizat pe care Marx și Engels au știut să-l descrie în cazul muncitorilor din Manchester în secolul al XIX-lea. Secolul XXI are o panoplie plină de asemenea lumi conduse de fantezie și de maximizarea profitului, în care capacitatea de-a simți înseamnă aproape zero protecție, indiferent de specie, iar cu un sistem limbic nu ajungi nicăieri. Corpul inzestrat cu sens devine doar carne și este deci ușor de ucis în logica sacrificiului. Vezi discuția despre Derrida și această logică influentă în capitolul 3, „Sharing Suffering”, dar și Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Palo Alto, 1998. Vezi și Charlie LeDuff, „At a Slaughterhouse: Some Things Never Die”, în Cary Wolfe (ed.), *Zoontologies*, pp. 182-197.

îndemână cu Holocaustul, vor scoate în afara legii aceste cuști încă din 2007. În Statele Unite înnebunite de piață, speranțele Puiului par să se afle în ouăle de designer pentru cei care vor acizi grași omega-3 și în găinile certificate organic pentru cei loviți de conștiință și de puritatea alimentației.¹⁰ Pretențioșii moralei de ultimă oră își pot procura doza de pui la fel ca cetățenii din *Oryx și Crake*, romanul SF (în sensul de ficțiune speculativă) al lui Margaret Atwood (publicat în 2003). Acolo, „Chicken Nobs” – organe gustoase care nu sunt asociate cu niciun organism, lipsite de capetele enervante care simt durerea și care poate că au și idei despre ce înseamnă o viață potrivită pentru păsările domestice – fac parte din meniu. „Mușchii fără animale” produși de ingineria genetică sunt un exemplu perfect pentru ceea ce Sarah Franklin numește etică de designer [*designer ethics*], care vrea să depășească lupta culturală prin evoluții ale „în-altei tehnologii” picate la țanc.¹¹ Eliminatăi controverselor cu ajutorul

¹⁰ Fermele Petaluma de lângă mine, din California, sunt o sursă de „DHA Omega-3 extranutritiv” (se pretinde pe cutie) din ouă provenite de la găini crescute fără cuști și care mănâncă vegetale organice. Eticheta merge și mai departe, numind întreprinderea „fermă de găini sălbatice”. Cunoscută în industrie ca „ouă de specialitate” [*specialty eggs*], ouăle de designer [*designer eggs*] au reprezentat 5 % din vânzările de ouă din Statele Unite în 2004. Există loc de creștere. În 2003, americanii au consumat 74,5 miliarde de ouă, adică 254 de persoană. Cred că întreprinderile ca Fermele Petaluma merită sprijinul meu, dar când dau de semiotica (și realitatea) științifică și de clasă ale marketingului de nișă fac indigestie. Vezi Carol Ness, „The New Egg”, 7 aprilie 2004, www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?file=/chronicle/archive/2004/04/07/FDGNM5VFB1.DTL. Îi mulțumesc lui Dawn Coppin pentru informația asta. Un studiu despre ouăle de designer în agricultura din Florida în jurul anului 2000 se găsește la edis.ifas.ufl.edu/PS048 (accesat în 6 mai 2007).

¹¹ Sarah Franklin, „Stem Cell R Us”, în A. Ong & S. Collier (eds.), *Global Assemblages*, Blackwell, London, 2004, pp. 59-78; Margaret Atwood, *Oryx and Crake*, McClelland and Stewart, Toronto, 2003 [ed. rom.: *Oryx și Crake*, trad. de Florin Irimia, ART, București, 2017]. Puii fără pui nu sunt doar ficțiunea speculativă a unei scriitoare. Pentru o interpretare fascinantă a *Oryx și Crake* la intersecția dintre feminism, filosofie și biologie, vezi Traci Warkentin, „Dis/Integrating Animals: Ethical Dimensions of the Genetic Engineering of Animals for Human Consumption”, în *AI and Society*, vol. 20, 2006, pp. 82-102. Nu sunt de acord cu reducionismul mecanicist al interpretării biologiei moleculare pe care o face Warkentin, dar sunt de acord cu critica mecanomorfismului din zona practicilor agrobusiness, inclusiv în ceea ce se numea înainte „cercetare pură”. Să ne gândim la sistemul de cultură a țesuturilor de porc,

designului și toți anarhiștii ăia care umblă liberi [*free-range*] vor fi nevoiți să plece acasă. Dar țineți mine că Puiu' cotcodăcește chiar și după ce i s-a tăiat capul.

Nu ne putem baza pe lege. La urma urmelor, în industria avicolă și muncitorii umani sunt supraexploatați. Când se gândește la cuștile-baterie pentru găini, Puiu' mic își amintește de toți imigranții ilegali, femeile și bărbații desindicalizați, de toți oamenii de culoare și de foștii pușcăriași care procesează pui în Georgia, Arkansas și Ohio. Nu e de mirare că cel puțin un soldat american care a torturat prizonieri irakieni a fost procesator de pui în viața civilă.

Pentru o Pasăre sensibilă asta e destul cât să i se facă rău, fie din cauza virusului politicii transnaționale, fie din cauza altor tipuri de virus. O epidemie de gripă aviară care a avut loc în șapte țări din Asia a șocat lumea în iarna lui 2004, iar teama de o pandemie globală a rămas vie și în 2007. Din fericire, până la mijlocul anului 2006, muriseră doar 130 de oameni, spre deosebire de zecile de milioane care au murit în perioada 1918-1919. Sacrificarea în masă a rămas singura soluție recomandată la nivel oficial pentru orice apariție a bolii în stolurile domestice, la fel de serioase fiind și amenințările sporadice cu uciderea păsărilor migratoare.¹² Puiu'

dezvoltat la universitatea din Utrecht în laboratoarele lui Henk Haagman, cu celule stem de porc, firește. Vezi Marianne Heselmans, „Cultivated Meat”, www.new-harvest.org/article09102005.htm (accesat în 6 mai 2007). În 2005, guvernul olandez a finanțat proiectul cu două milioane de euro. Alt jucător este Tissue Genesis din Hawaii. Succesul, definit ca dezvoltarea a ceva suficient de comestibil și de ieftin pentru piață, se așteaptă să fie atins în cinci ani, după estimările lor. Vezi Lakshmi Sandhana, „Test Tube Meat Nears Dinner Tables”, 21 iunie 2006, www.wired.com/news/technology/0,71201-0.html?tw=rss.technology. Animalele au fost de mult prezentate ca „bioreactoare” în publicitatea tehnologică la industria farmaceutică și agrobusiness. Tehnologiile stem și transgenice au amplificat acest gen de gândire. Cercetările recente sunt alte exemple de implozii ale metaforei și cărnii, pentru că bioreactoarele sunt „literalmente” animale. La tipul ăsta de literalizare mă refer, printre altele, când spun „material-semiotic”, metafora și carnea conviețuind întotdeauna, co-constituindu-se întotdeauna. Pentru o analiză etnografică, vezi Karen-Sue Taussig, „Bovine Abominations: Genetic Culture and Politics in the Netherlands”, în *Cultural Anthropology*, vol. 19, nr. 3, 2004, pp. 305-336.

¹² Invocând constrângeri financiare, Indonezia nu a făcut sacrificări în masă ca reacție la morțile umane din cauza gripei aviare și, în consecință probabil, numărul total

mic nu a reușit să afle numărul total de păsări moarte din cauza bolii și a sacrificării la nivel mondial. Dar până la finalul anului 2004, aproape 20 de milioane de găini au fost ucise profilactic numai în Thailanda. Programele TV de știri din întreaga lume ne-au prezentat muncitori umani neprotejați care îngrămădesc în saci nenumărate păsări, le aruncă, încă în viață, în gropi comune și pun deasupra lor var nestins. În Thailanda, 99 % dintre afacerile cu pui sunt – în termenii Limbajului Global – „mici” (mai puțin de o mie de păsări, fiind nevoie de cel puțin 80 000 pentru a fi considerate „mari”) și nu-și permit măsuri de biosecuritate – nici pentru oameni, nici pentru păsări. Prezenterii de știri au vorbit cu elocvență despre amenințarea la adresa acestei industrii transnaționale, dar n-au scos niciun cuvânt despre viețile găinilor și ale fermierilor. Pe de altă parte, purtătorii de cuvânt ai guvernului indonezian negau în 2003 existența gripei aviare în cartierele salubre, deși asociațiile indoneziane de veterinari susțineau că milioane de păsări prezentau semne ale gripei aviare încă din luna octombrie a acelui an. Iar în 2016 Indonezia s-a clasat pe neplăcutul loc întâi în clasamentul victimelor umane.

Este posibil ca publicația *Post* din Bangkok, în numărul din 27 ianuarie 2004, să fi punctat cel mai bine în războiul lumilor, al cuvintelor și al imaginilor, cu un desen în care păsările migratoare venite din nord lansează bombe – găinaș plin de virusul gripei aviare H5N1 – asupra geocorpului națiunii thailandeze.¹³ Această

al morților umane înregistrate aici până la mijlocul lui 2006 l-a depășit pe cel din Vietnam, care a sacrificat și a vaccinat agresiv păsările. Sacrificarea în masă este foarte nepopulară și reprezintă un risc politic, dar la fel este și o pandemie umană. Observatorii au estimat că în jur de 9,5 milioane de păsări au murit de gripă aviară în Indonezia între 2003 și 2005. Vezi www.planetark.com/dailynewsstory.cfm/newsid/31828/story.htm (accesat în 6 mai 2007). Sacrificări în masă au avut loc în multe state, de la Canada la Turcia, la Egipt și India; aceasta din urmă a ucis în jur de 700 000 de păsări în februarie 2006 ca reacție la un focar de infecție în Maharashtra. Vezi edition.cnn.com/2006/health/conditions/02/20/birdflu.asia.wrap/index.html (accesat în 6 mai 2007).

¹³ Vezi Chris Wilbert, „Profit, Plague, and Poultry: The Intra-Active Worlds of Highly Pathogenic Avian Flu”, în *Radical Philosophy*, vol. 139, septembrie – octombrie 2006, www.radicalphilosophy.com/default.asp?channel_id=2187&editorial_id=22192.

glumă postcolonială despre bioterorismul transfrontalier reprezintă o inversare simpatică a temerilor americane și europene cu privire la imigranții din toate speciile veniți din Sudul global. În defini-tiv, modelul acestei industrii avicole tehnolo-științifice, orientată pe export și prietenoasă cu epidemiile a fost parte importantă din programul Peace Corps (o temă preluată mai târziu de General Agreement on Tariffs and Trade), alături de laptele artificial pentru bebeluși. Mândru progenitor al acestui progres cărnos, statul ame-rican avea mari speranțe că va câștiga Războiul Rece din Asia cu ajutorul găinilor standardizate de carne și de ouă care purtau cu ele valorile democratice. În romanul din 1958 al lui Eugene Burdick și William J. Lederer, *The Ugly American*, a cărui acțiune se desfășoară în națiunea fictivă din Asia de Sud-Est numită Sarkan, crescătorul de găini și profesorul de studii agricole Tom Knox este singurul american decent. Nici lui Knox, nici Experților în Dezvoltare care i-au urmat nu le păsa de variata coexistență între oameni și găini care se dezvoltase de câteva mii de ani în Asia. În 2006, după câte am văzut eu, mai toate știrile TV prezentau găini nestandardizate care trăiau în contact apropiat cu oamenii de rând pentru a ilus-tra înapoierea și eșecul politicilor de sănătate publică, cu excepția reclamelor – difuzate din când în când – la păsările gustoase și crescute liber [*free-range*] din Uniunea Europeană și America de Nord, destinate nișelor bogate ale piețelor transnaționale. Chiar și acele păsări au fost nevoite să intre înăuntru atunci când H5N1 le-a chemat la apel.

Wilbert scrie: „În 2006 ne-am trezit, cel puțin în Europa, cu situația stranie în care pasionații de păsări [*twitchers*] – care își petrec o mare parte din timpul liber în zonele îndepărtate de frontieră, căutând obsesiv să vadă diverse păsări – sunt reinvențați ca ochi și urechi ale statului și pun umărul la anunțarea de noi incursiuni peste graniță. Despre aceste incursiuni se spune că iau o formă aviară și au potențialul de-a aduce patogeni nedorțiți. Observațiile aviare zilnice și cunoașterea traseelor de migrație sunt reinventate ca un fel de control al granițelor, o linie întâi a supravegherii veterinare.”



Peace Chicken. Copyright Dan Piraro. Reprinted with permission. All rights reserved.

Africa Subsahariană a intrat în poveste în cel mai abject mod, care din nou a părut natural; figurile de stil postcoloniale, ca să nu mai vorbim de nedreptatea postcolonială, cereau acest lucru.¹⁴ În februarie 2006, virusul gripei aviare H5N1 a fost confirmat în trei gospodării din nordul Nigeriei, ceea ce a condus la sacrificări pe scară largă. Creșterea tradițională a găinilor, în care oamenii și păsările stau aproape unii de alții, ceea ce face ca măsurile de control ale sănătății publice să fie deosebit de dificile, merge mână în mână cu o tânără industrie avicolă care l-ar face mândru și pe Tom Knox din Iowa.

¹⁴ Vezi <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/4700264.stm>; și www.irinnews.org/report.asp?ReportID=51680&SelectRegion=West_Africa&SelectCountry=nigeria.

În august 2006, fuseseră confirmate deja cazuri de gripă aviară la oameni, zeci de mii de păsări muriseră, piețele de păsări fuseseră închise, iar Organizația Mondială a Sănătății aprobase un plan de 50 de milioane de dolari pentru a încerca să controleze situația.

Doi suspecți, ambii acuzați de trecerea frauduloasă a frontierei, au fost considerați responsabili pentru apariția virusului în Nigeria – păsările migratoare și puii importați ilegal. O analiză mai atentă a tiparelor geografice ale gospodăriilor afectate a arătat că rolul păsărilor migratoare fusese nesemnificativ în comparație cu cel al centrelor comerciale ale neoliberalismului global: comerțul ilegal care implică cele mai sărace populații ale lumii în strânsă legătură cu configurațiile antreprenoriale cele mai interesate de nivelul economic.¹⁵ Lipsiți de instalațiile de clocire cu climatizare controlată, nigerienii au încercat să facă bani de pe urma comerțului global cu păsări prin cumpărarea unor pui extralegali din China. Contrabanda cu tot felul de bunuri între Africa și China nu este o știre; conștientizarea faptului că pandemia globală, la fel ca sărăcia continuă a agricultorilor africani ar putea să fie unele dintre rezultatele ei a deschis câțiva ochi.¹⁶ Dar niciodată suficienți ochi.

Câți cetățeni cumsecade din lumea de deasupra ar fi surprinși de vestea că traficul ilegal de pui aduce mai mulți bani chiar și decât cel de arme dintr-o altă zonă geopolitică nefericită, măcinată de războaie, mai precis zona de frontieră dintre Moldova, Transnistria și Ucraina din fosta Uniune Sovietică? Numele dat de localnici pulpelor de pui

¹⁵ Un purtător de cuvânt al BirdLife International crede că comerțul cu pui a făcut din această pasăre cea mai migratoare de pe planetă. Donald McNeil, „From the Chickens’ Perspective, the Sky is Really Falling”, în *New York Times*, 28 martie 2006, D6. Anna Tsing, „Figures of Capitalist Globalization: Firm Models and Chain Links”, lucrare prezentată la University of Minnesota în grupul de studiu „Markets in Time” în 2006, explorează relațiile de rudenie dintre comerțul legal și cel ilegal, extracția de resurse și producția care sunt necesare pentru capitalismul global și organic pentru hiperexploatarea oamenilor și a altor specii. După cum a înțeles Marx, cum altfel ar putea fi realizată acumularea? Ar putea să existe un răspuns potrivit la întrebarea asta, care ar avea în centru o justiție transspecii, postumanistă.

¹⁶ Vezi Elizabeth Rosenthal, „Bird Flu Virus May Be Spread by Smuggling”, în *New York Times*, 15 aprilie 2006, A1, A8.

traficate condimentează această poveste: „picioare de Bush”, o glumă care își are originea în programul lui George senior de a exporta carne de pui americană în Uniunea Sovietică la începutul anilor 1990.¹⁷ La nivel mondial, traficul ilegal cu animale de toate felurile este al doilea ca valoare, depășit doar de cel de droguri.

Puiu', desigur, nu e virgin când vine vorba de dezbaterele legate de ordinea politică. Pasărea noastră a fost drăguța savanților în disputele despre natura minții și a instinctelor, iar problema filosofică „oul sau găina” a avut un loc central în idiomurile europene savante din secolul al XIX-lea. Transpuse în singura limbă globală potrivită, faimoasele experimente din psihologia comparată au dat lumii noțiunea de *pecking order* [literalmente, „ordinea de ciugulire”; sistemul ierarhic de organizare socială – n. tr.] în anii 1920. Puiu' mic își amintește de această cercetare a norvegianului Thorleif Schjelderup-Ebbe, un iubitor și cercetător al găinilor, care a descris niște aranjamente sociale complexe demne de păsări, nu ierarhiile dominației de lemn din biopolitică, care au dobândit o mare susținere în imaginarul cultural.¹⁸ Științele comportamentale care studiază atât oamenii, cât și non-oamenii continuă să găsească greu de conceput orice în afară de dominație și supunere. Puiu' știe că ținerea unei evidențe mai clare în legătură cu ceea ce fac animalele, atât între ele, cât și în compania oamenilor, poate juca un rol important în revendicarea unei politici mai potrivite pentru a trăi. Dar deocamdată sunt vremuri grele pentru găini, a căror supunere în fața visurilor științifice, comerciale și politice ale comunităților ambițioase, ale antreprenorilor și ziditorilor de națiuni nu s-a încheiat încă.

În anii 1920, încercând să scape de sărăcia urbană, câteva sute de familii de evrei – idealști, seculari, socialiști, evrei din ștetlurile Europei de Est și din fabricile din Lower East Side, New York – au auzit că ar putea trăi în „Coșul cu pui al lumii”, micul oraș Petaluma

¹⁷ Steven Lee Myers, „Ukraine Plugging a Porous Border: Efforts Focus on Moldavian Region's Murky Economy”, în *International Herald Tribune*, 29 mai 2006, p. 3.

¹⁸ Thorleif Schjelderup-Ebbe, „Social Behavior in Birds”, în Carl Murchison (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Clark University Press, Worcester, 1935.

din California.¹⁹ Crizele economice și dezbaterile insurmontabile despre Israel sau Uniunea Sovietică au dezbinat comunitatea, altă dată înfloritoare, după al Doilea Război Mondial, dar nu înainte ca Puiul să-i adune în concert pe Petaluma Jewish Folk Chorus și pe Paul Robeson. Puiului nu i-a mers așa de bine; Petaluma a fost un centru major al industrializării vieții animale, și nici socialismul, nici comunismul vremii nu aveau nicio strategie pentru corpurile muncitoare care nu erau umane. Faptul că corpurile hiperexploatate ale găinilor și ale oamenilor s-au unit la începutul secolului XXI în această industrie globală îngrozitoare se datorează parțial și rupturii între perspectivele celor care știau cel mai bine cum să muncească pentru o libertate comunitară.

Politica tragică și plină de speranță a crescătorilor evrei de găini mai apare o dată în cercetările Puiului mic, de această dată în legătură cu lecturile science-fiction ale păsării. Încă din primele decenii ale secolului XX, Rutgers, The State University of New Jersey, la fel ca alte școli americane subvenționate de statul american, a devenit un lider în avicultură, în strânsă legătură cu industrializarea găinii în agricultura americană și globală. După al Doilea Război Mondial, o mulțime de veterani au început să vadă creșterea găinilor ca pe o șansă la prosperitate. Printre studenții entuziaști de la Departamentul pentru Avicultură de la Rutgers, la sfârșitul anilor 1940, se afla și o tânără femeie care în timpul războiului lucrase în spionajul fotografic (și care urma să aibă un rol în dezvoltarea CIA între 1952 și 1955, și să obțină un doctorat în psihologie experimentală în 1967). Această cercetătoare din domeniul aviculturii va deveni cunoscută în lumea SF de la finalul anilor 1960 ca James Tiptree Jr., un scriitor retras. Dar în anii 1940 ea era încă Alice Sheldon și, alături de soțul ei,

¹⁹ Sue Fishkoff, „When Left-Wingers and Chicken Wings Populated Petaluma”, în *Jerusalem Post Service*, 7 mai 1999, www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story_id/11172/edition_id/214/format/html/displaystory.html. O emisiune radio, *Comrades and Chicken Ranchers* (www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story_id/3707/edition_id/66/format/html/displaystory.html) și un documentar de televiziune, *A Home on the Range* (www.jewishchickenranchers.com/get) spun această poveste.

colonelul Huntington Sheldon, deținea o mică crescătorie de găini în New Jersey, pe care a avut-o între 1946 și 1952. Biograful lui Tiptree reține iubirea lui Alice și Huntington pentru Rutgers, în totalitatea lui, inclusiv știința, afacerea și camaraderia. „Majoritatea colegilor lor erau veterani la fel ca ei, deși unii dintre ei deja erau pe drum spre Palestina pentru a-și pune la lucru abilitățile de agricultori în noul stat al Israelului.”²⁰

Indiferent că a publicat sub numele de James Tiptree Jr., Alice Sheldon sau Racoonia Sheldon, această scriitoare care transgresează categoriile într-un mod demn de Puiu' mic a scris un fel de science-fiction în care s-a jucat fără milă cu speciile, alterările generațiilor, reproducerea, infectarea, genul și diferite feluri de genocid. Au fost acele găini o sursă de inspirație pentru excentrica ei imaginație SF și pentru neliniștitoarele experimente de gândire feministe? Tiptree „i-a spus cândva lui Vonda McIntyre [scriitoare SF] că avea în plan o poveste despre o crescătorie de găini aflată pe un asteroid, controlată de femei aflate în competiție cu o imensă corporație de mâncăruri procesate.”²¹ Au fost vreodată găinile lui Tiptree păsări libere să ciugulească insecte sau au fost clocite în incubatoare folosite pentru dezvoltarea complexului animal-industrial postbelic? A avut ceva în comun Racoonia Sheldon cu cea mai mare amenințare a găinilor de curte din Statele Unite, vicleanul raton [*racoon*]? Au alimentat luxuriantele brutalități ale producției avicole industriale care a început în anii 1950 vreuna dintre întunecatele povești cu biologia extraterestre ale lui Tiptree?²²

²⁰ Julie Phillips, *James Tiptree, Jr.: The Double Life of Alice B. Sheldon*, St. Martin's Press, New York, 2006, p. 151. Îi mulțumesc lui Katie King pentru că mi-a arătat viața găinilor lui Tiptree și legătura cu construcția națiunii agrar-științifice în Israel. Pentru istoria creșterii științifice a găinilor, vezi Page Smith & Charles Daniel, *The Chicken Book*, University of Georgia Press, Athens, 2000, pp. 232-300. Pentru complexul animal-industrial, vezi Barbara Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, Black Rose Books, Montréal, 1997, pp. 22-39. Ca o ironie, la începutul secolului XXI s-a făcut dreptate și Rutgers University School of Law a devenit Animal Rights Law Center.

²¹ Julie Philips, *op. cit.*, p. 284.

²² Omul de știință binevoitor care generează o pandemie globală eliberând un virus din avion pentru a extermina specia umană este subiectul din „The Last Flight of

Găinile ouătoare și ouăle fertile domină gândirea din final a Puiului mic. Într-un mod pervers, ea/el găsește acolo materialul necesar unor proiecte de eliberare încă posibile și o uimire mereu reînnoită. Filmul britanic de animație cu plastilină [*claymation*] *Chicken Run* are ca protagoniste niște găini de Yorkshire din anii 1950 care duc o viață de muncă forțată. Apariția lui Rocky, un cocoș Rhode Island roșu, catalizează o dramă a eliberării care nu este pe placul nici a celor care își imaginează existența unor „drepturi profunde ale animalelor” de dinainte de domesticirea cospeciei, nici a milenialilor ziditori de națiuni și nici a adepților comerțului liber cu carne de pui. Găinile ciugulitoare au alte trucuri biopolitice ascunse sub aripi.

Poate că Rare Breeds Survival Trust (RBST) și organizațiile-surori din toată lumea clocesc ceea ce socialiștii, comuniștii, sioniștii, tigrii industriali ai Asiei, naționaliștii din Caucaz, oamenii de știință transnaționali din industria aviară și democrații din Iowa n-au reușit să-și imagineze niciodată: un mod de existență aviar-uman care să ia în seamă istoria complexă a încâlcirii dintre animal și om, într-un mod pe deplin contemporan și angajat în crearea unui viitor multispesii naturalcultural, înfloritor atât în sfera domestică, cât și în cea sălbatică.²³ RBST se împotrivesc în multe moduri premiselor și practicilor creșterii industriale a animalelor, fără să-și rezume activitatea la păstrarea animalelor ca exponate în muzeul trecutului pierdut sau ca pupili aflați sub tutorat permanent, situație în care relațiile

Dr. Ain” a lui Tiptree, povestea cu care a devenit un star al literaturii SF, publicată în 1969, în *Galaxy*. Desigur, mintea mea alegorică se gândește imediat la virusul gripei aviare. „The Last Flight of Dr. Ain” și multe dintre povestirile mele preferate sunt reunite în James Tiptree, Jr., *Warm Worlds and Otherwise*, Ballantine, New York, 1975, *Star Songs of an Old Primate*, Ballantine, New York, 1978 și *Out of Everywhere*, Ballantine, New York, 1981. Sub numele Racoona Sheldon, Tiptree a publicat „Morality Meat”, care vorbește despre sarcina neliberă, un centru de adopții pentru dreptul la viață, bebeluși defecti și un nou tip, foarte suspect, de carne într-o țară a cărei industrie a cărnii, inclusiv cea de pui, a fost distrusă de secetă și de bolile grâului, în Jen Green & Sarah Lefanu (eds.), *Despatches from the Frontier of the Human Mind*, Women’s Press, London, 1985, pp. 209-234.

²³ Începeți cu www.rbst.org.co.uk [actualmente, www.rbst.org.uk – n. tr.] și dați click spre un mare nod de activități promițător de impure, care pun în practică înflorirea agriculturii multispesii.

utilitare dintre animale și oameni, inclusiv consumul de carne, sunt întotdeauna definite ca abuz. RBST păstrează o bază de date a raselor de păsări pe cale de dispariție din cauza standardizării industriale; planifică moduri prin care să protejeze stolurile de păsări din rase rare de la pericolul exterminării prin sacrificare din cauza gripei aviare sau altor dezastre epidemice; susține un mod de creștere a animalelor care să conducă la o bunăstare a organismului ca întreg, și pentru animale, și pentru oameni; analizează rasele utilizate economic și productiv, inclusiv pe cele noi; și solicită măsuri reale pentru bunăstarea animalelor la transport, sacrificare și vânzare. Niciuna dintre aceste abordări nu este inocentă, și nici nu garantează succesul. Dar asta înseamnă „a deveni împreună cu”, în sensul de practică lumească.

Puiu' mic se întoarce, în cele din urmă, la ou – ouăle fertile din laboratoarele școlare de biologie care le-au oferit milioanei de tineri hominizi privilegiul de a vedea frumusețea șocantă a dezvoltării embrionului, cu toată complexitatea sa arhitecturală dinamică.²⁴ Spargerea acestor ouă nu a fost de o frumusețe inocentă, dar nici nu a împuternicit aroganța colonială și postcolonială a Dezvoltării. Zona de graniță a embrionului de pui poate reînnoi sensul uimirii într-o lume în care găinile ouătoare știu mult mai multe despre alianțele pe care trebuie să le facă pentru a supraviețui și înflori în asocierile multitudonate, multiculturale, multispecii, decât știu toți Bushii de mâna a doua din Florida și Washington. Urmează puiul și vei găsi lumea.

Cerul nu s-a prăbușit, nu încă.

²⁴ Filosoful din secolul al XVIII-lea Denis Diderot și-a dat seama înaintea noastră că a privi un ou fertil ne poate convinge că filosofia occidentală nu a fost niciodată chiar așa de occidentală, o idee pe care Isabelle Stengers o demonstrează în forță. În *Visul lui D'Alembert*, Diderot îi spune interlocutorului: „Vezi acest ou? Ne permite să răsturnăm toate școlile de teologie și toate templele de pe pământ.” Denis Diderot, „A conversation between d'Alembert and Diderot”, în *D'Alembert's Dream (Le Rêve de D'Alembert, 1796)*, trad. de Ian Johnston, Malaspina University College, Nanaimo, disponibil online la www.mala.bc.ca/~Johnstoi/diderot/conversation.htm, accesat în 6 mai 2007. Isabelle Stengers, *Power and Invention: Situation Science*, trad. de Paul Bains, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 117-118. Îi mulțumesc lui Stengers pentru că mi-a vorbit despre prețuirea lui Diderot față de ou.

STACY ALAIMO

Știința meduzelor, estetica meduzelor

Reconfigurări postumane ale sensibilului

Traducere din limba engleză
de Daniel Clinci

Sunt mâzgoase, umede și fragile. Idei eronate despre ele se găsesc cu duiumul. Au vieți misterioase, chiar și pentru oamenii de știință care-și dedică ani întregi pentru a le studia deprinderile ascunse. Meduzele și alte animale gelatinoase, ca pteropodele, ctenoforele și tunicatele, sunt, de fapt, unele dintre cele mai frumoase creaturi ale mării.

(The Jellies Zone)¹

...e corect
să numim creaturi
acești saci complicați

de nimic?
(Mark Doty, „Difference”)

Colectivul întotdeauna se teme să nu fi lăsat pe dinafară tot ceea ce ar fi trebuit să ia în seamă pentru a se defini ca lume comună.

(Bruno Latour, *The Politics of Nature*)

Meduzele și alte creaturi gelatinoase² plutesc dincolo de înțelegerea umană într-o zonă în care știința și estetica curg împreună în

¹ <http://jellieszone.com/>.

² Ceea ce majoritatea oamenilor consideră a fi „meduze” sunt, de fapt, animale din două încrengături diferite, *Ctenophora* și *Cnidaria*. Există mai multe tipuri de ființe gelatinoase decât meduze ca atare; aceste animale sunt grupate în cel puțin opt încrengături. Voi folosi termenul „gelate” [*gelata*] așa cum îl folosește Steven Haddock: „Aici, termenul «gelate» va fi utilizat ca nume colectiv pentru ansamblul polifiletic

feluri uimitoare. După cum spune Steven Haddock de la Monterey Bay Aquarium Research Institute, la sfârșitul secolului al XIX-lea a început o „epocă de aur” a cercetării meduzelor și zooplanctonului gelatinos. Ilustrațiile lui Ernst Haeckel și ale altora au fost „inspirate în aceeași măsură de frumusețea organismelor și de interpretarea lor științifică funcțională”³. Haddock prevede că începutul secolului XXI va fi o epocă de aur pentru cercetarea a ceea ce el numește, simplu, „gelate”. Progresul științific al instrumentelor moleculare, ca și al tehnicilor de colectare, cum sunt submersibilele de mare adâncime și tehnologia video, face posibilă o studiere mai aprofundată a acestor animale. Schimbările climatice globale și pescuitul excesiv impun cercetări asupra modului în care gelatele influențează și sunt influențate de mediile marine. În plus, spune Haddock, cercetarea cnidarilor ne-a adus proteine fluorescente și fotoproteine care astăzi sunt „instrumente biomedicale și moleculare indispensabile”⁴.

Deși există mai multe motive ca oamenii de știință să fie interesați de gelate, reprezentarea științifică a acestor creaturi este extraordinar de estetică. Mai mult, în ciuda reprezentărilor încă prevalente ale meduzelor ca monștri și în ciuda înțepăturilor cu care ne alegem când mergem la plajă, în cultura populară încă proliferază reprezentările foarte estetizate ale meduzelor din fotografie și din video. Aceste imagini captivante mă fac să mă întreb ce anume înseamnă a le aduce pe aceste creaturi – multe dintre ele recent descoperite în adâncul mărilor – în centrul atenției. De asemenea, care sunt implicațiile, pentru activismul de mediu și pentru studiile critice despre animale, ale prezentării ființelor vii ca „artă”? Spre deosebire de „taxidermia ursulețului” [*Teddy Bear taxidermy*] de la începutul secolului XX,

de meduze, sifonofore, ctenofore, radiolarii, urocordate, moluște și viermi care duc o existență planctonică. Nu se dorește a avea o implicație taxonomică, ci să evoce aceste grupuri diverse de macroplancton non-crustaceu care sunt prea fragile pentru a fi recoltate prin metode oceanografice convenționale.” Haddock, „A Golden Age of Gelata”, p. 549.

³ Haddock, „A Golden Age of Gelata”, p. 551.

⁴ *Ibidem*, p. 555.

criticată de Donna Haraway, în care speciile erau împăiate pentru a servi ca „profilaxie” împotriva „decadenței”⁵, fotografiile și filmulețele superbe cu meduze par a fi chiar imaginea decadenței – fragile, fără substanță, excesive, spectaculos de diverse, uimitor de frumoase. Dacă „politica este o intervenție asupra vizibilului”⁶, așa cum spunea Jacques Rancière, este posibil ca „înflorirea” actuală a imaginilor cu meduze să deschidă un spațiu pentru ca gelatele și alte creaturi marine non-mamifere să declanșeze apariția unor modalități postumane de preocupare față de mediu? Sugerează aceste creaturi apoase, care abia pot fi distinse de mediul lor, nevoia apariției unui activism acvatic, nu doar prin cartografierea globală a fluxurilor toxice și a dezastrelor provocate de extracția industrială, ci și printr-o posibilă angajare în necunoscut și în ceea ce este puțin cunoscut, deși putem vorbi chiar despre forme de viață potențial incognoscibile care locuiesc în adâncuri?

Studiile despre animale tind să pună accentul pe relația, întâlnirile și similitudinile dintre animale și oameni. Tom Tyler și Manuela Rossini își intitulează noul volum de studii *Animal Encounters*. Donna Haraway, în *Companion Species Manifesto*, insistă asupra co-constituției și co-evoluției oamenilor cu câinii. Mai mult, de la poveștile lui Charles Darwin despre abilitățile animalelor din *The Descent of Man* și până la lucrările recente ale lui Marc Bekoff, care documentează viețile emoționale ale animalelor, cei care încearcă să includă animalele în considerațiile etice au accentuat asemănările dintre diferite animale și oameni. Meduzele și alte creaturi gelatinoase ale căror corpuri sunt 95% apă plutesc la marginea capacității noastre de a construi legături interspecii solide, și astfel ne pun probleme etice și conceptuale. După cum spune Neil Shubin în *Your Inner Fish*, „Cum am putea să ne vedem pe noi înșine în niște creaturi care nu au deloc măduva spinării?”⁷

⁵ Haraway, *Primate Visions*, p. 55.

⁶ Rancière, *Dissensus*, p. 37.

⁷ Shubin, *Your Inner Fish*, p. 113.

Chiar dacă ne îndoim de impulsul de a ne vedea pe noi înșine în fiecare creatură, animalele considerate doar „apă organizată”⁸ extind definiția vieții însăși, pentru că par a nu avea nici substanță, nici organe, nici caracteristici recognoscibile. Chiar dacă o mare parte din teoria culturală a ultimelor decenii a acordat o valoare deosebită fluidității ca mod de posibilitate etică și politică, fluiditatea extremă și fragilitatea meduzelor le fac aproape invizibile, aproape irecognoscibile, cu riscul – în imaginația umană – de a se pierde în mare. Într-adevăr, sifonoforele și meduzele au fost deosebit de greu de recoltat de oamenii de știință. Laurence Madin notează că a fost aproape imposibil pentru oamenii de știință să distingă animale separate în „masa amorfă gelatinoasă și translucidă” sau în „masa dizgrațioasă ca o gelatină” prinsă în năvoade și plase.⁹ Un alt colector aprobă: colectarea cu năvodul „le reduce pe majoritatea sifonoforelor la o chestie de nedefinit”¹⁰.

Interesant este că oamenii de știință s-au chinuit să prindă, să colecteze, să distingă și să includă în categorii aceste forme fluide de viață, dar alții le-au transportat din biologie în artă, transformându-le în obiecte estetice. Chiar dacă cei care au experiența meduzelor în ocean au probleme în a distinge aceste creaturi translucide și moi de apă însăși, reprezentările fotografice ale meduzelor le prezintă ca pe niște „bijuterii” strălucitoare, perfect vizibile pe fundalul contrastant al apei negre. Colecțiile de fotografii, inclusiv *Jellies: Living Art*, *Amazing jellies: Jewels of the Sea* și spectaculosul volum *The Deep: The Extraordinary Creatures of the Abyss*¹¹, înfățișează aceste creaturi ca uimitor de frumoase și extrem de stranii. În opoziție cu criticile de mediu care susțin că fotografia standard de natură obiectivă și estetizează excesiv, ceea ce a produs termenul

⁸ Madin, „Gelatinous but Voracious Predators”, p. 103.

⁹ *Idem*.

¹⁰ „Siphonophores”, f.p.

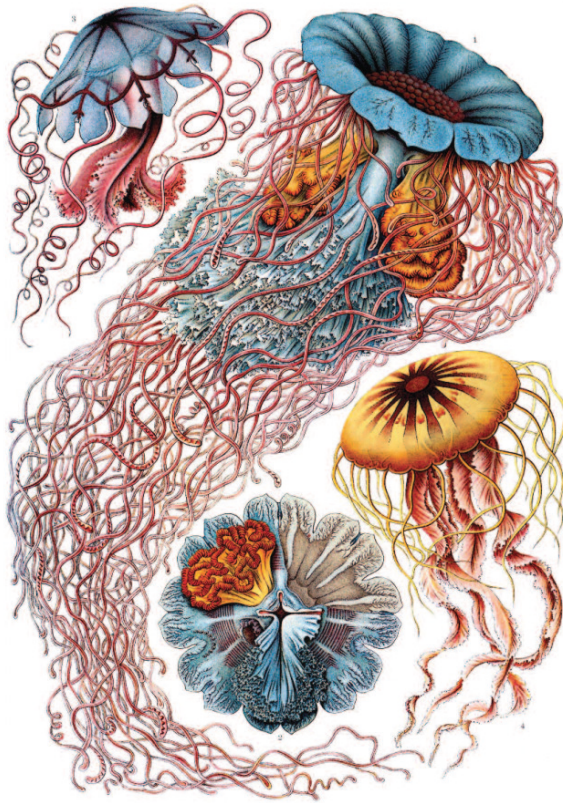
¹¹ Connor & Deans, *Jellies: Living Art*, Gowell, *Amazing Jellies: Jewels of the Sea*; Nouvain, *The Deep*.

peiorativ „ecoporn”¹², vreau să susțin că aceste reprezentări estetice ale formelor de viață fluide pot fi înțelese ca manifestări ale grijii și uimirii. Preocuparea față de aceste creaturi apoase și sfoase – identificarea curentelor din știință, artă și politicile de mediu – ar putea dezvălui o etică implicată în dorința de a le distinge de vastele adâncuri oceanice. Prin prezentarea meduzelor ca creaturi distincte, aceste reprezentări pot, în termenii lui Rancière, să reconfigureze „le partage du sensible”, adică să reconfigureze diviziunea și distribuția sensibilului, făcându-le pe gelate perceptibile. Chiar dacă teoria lui Rancière este profund umanistă, proliferarea actuală a imaginilor uimitoare cu meduze, multe dintre ele abia recent descoperite, aduce aminte de noțiunea lui de politică, care constă în „întreruperea distribuției sensibilului prin suplimentarea cu cei care nu joacă niciun rol în coordonatele perceptuale ale comunității, modificând astfel câmpul estetic-politic de posibilități.”¹³ Creaturile fragile și fluide par forțe neașteptate în orice câmp estetic-politic. Gelata poate fi totuși mai puternică decât pare, atât estetic, cât și politic. Chiar dacă ecosistemele oceanice sunt în criză și o mare extincție globală se află deja în desfășurare, meduzele o duc foarte bine. Unii oameni de știință susțin că, în unele zone, meduzele „o iau razna”; ca niște „gândaci ai mării”, suprapopulează multe de acum zone marine moarte, întorcându-ne într-un viitor Paleozoic al ecosistemelor oceanice „dominate de meduze și de flagelate rudimentare”¹⁴. Afecțiunea estetică se suprapune și intră în conflict cu grija pentru sănătatea și biodiversitatea ecosistemului, deoarece multe reprezentări vizuale ale meduzelor provoacă plăcere și uimire, fără să poată fi direct canalizate în etică, politică sau practicile de protejare a speciilor.

¹² Pentru o istorie, analiză și discuție excelente ale „ecoporn”, vezi Bart Welling, „Ecoporn”.

¹³ Rockhill, „Translator’s Introduction”, p. 3.

¹⁴ Richardson *et al.*, „The Jellyfish Joyride”, p. 318.



„Discomeduze”. Gravură color de Ernst Heinrich Haeckel

Știință, estetică și capturi fluide

Creaturile gelatinoase sunt niște candidați neașteptați la atenția estetică. Cercetătorii marini pot prinde ctenofore într-o plasă, dar „numai ca masă misterioasă și amorfă pe care biologii planctonului au îndepărtat-o întotdeauna după ce au cules copepodele tari”¹⁵. Totuși, artiștii și oamenii de știință sunt atrași de multă vreme de meduze.

¹⁵ Kunzig, *Mapping the Deep*, p. 184.

Art Forms in Nature a biologului și artistului Ernst Haeckel (1904) cuprinde câteva pagini colorate dedicate meduzelor. „Discomeduzele: Desmonema Annasethe Haeckel”, pe care a numit-o în onoarea soției sale, Anna Seth, se transformă ginopomorfic în viziunea lui Haeckel: „tentaculele îi atârnă de corp ca părul blond al unei prințese.”¹⁶ Desenele sale luxuriante și ornamentate, recognoscibile ca Art Nouveau, sunt foarte îndepărtate de fotografiile minimaliste ale meduzelor din secolul XXI. Majoritatea ilustrațiilor lui Haeckel zugrăvesc gelatele ca solide și substanțiale; antomeduzele și peromeduzele seamănă cu niște *objets d'art*; formele decorative sunt aranjate într-o manieră simetrică și echilibrată.¹⁷ Ilustrațiile leptomeduzelor, totuși, cu umbrele delicate albastru-cenușii pe fundalul alb, sugerează că sunt translucide.¹⁸

Printurile elegante alb-negru incluse în *Seaside Studies in Natural History* de Elizabeth C. și Alexander Agassiz (1865) arată cât de dificil este pentru oameni să perceapă și să reprezinte aceste creaturi. Elizabeth C. Agassiz susține că meduzele sunt grațioase, frumoase, elegante și minunate. Ilustrațiile, acvaforte albe pe fundal negru, sunt directe, dar șocante. Contrastul puternic dintre alb și negru pare că separă meduzele de mediul lor acvatic; totuși, prin trasarea conturului meduzelor, Alexander Agassiz sugerează că sunt aproape imposibil de distins de mare. Elizabeth Agassiz scrie:

Oceania este atât de delicată și fără de substanță încât cu ochiul liber o putem percepe doar prin contururile mai pregnante ale structurii sale. Putem vedea conturul unui disc, dar nu discul însuși, putem observa cele patru linii fade ca niște ațe produse de tuburile care traversează discul din vârf până la margine; putem percepe, cu ceva mai multă claritate, cele patru ovare atașate de aceste tuburi aproape de baza lor; putem vedea și tubul circular care unește tuburile radiale, și tentaculele care atârnă de el; putem detecta conturul vălului fragil care se află la marginea discului. Dar substanța care leagă toate aceste

¹⁶ Weissman, „Ernst Haeckel,” f.p.

¹⁷ Haeckel, *Art Forms*, Tafel, pp. 38, 46.

¹⁸ *Ibidem*, Tafel, p. 36.

organe nu se poate distinge de elementul în care plutește, iar întreaga structură pare a fi o rețea de fire în apă, fără să putem vedea ce anume le ține la un loc.¹⁹

În descrierea lui Agassiz, meduzele plutesc la limita percepției vizuale umane, pentru că substanța lor nesubstanțială este, uneori, „imposibil de distins de elementul în care plutește”. Delicatețea creaturilor nu provoacă doar uimire, ci stabilește termenii întâlnirii, după cum indică repetiția a ceea ce putem – sau nu – „vedea”, „urmări”, „percepe” sau „detecta”. Astfel, corpurile fluide exercită o influență surprinzătoare asupra observatorului uman. Mai mult, ele subminează în tăcere determinarea substanței, impunându-i naturalistei să găsească metafore de care ea însăși se îndoiește. Explicând colecția de meduze fosforescente noaptea, ea scrie: „Plasa noastră veche, murdară și ruptă se transformă imediat într-o rețea de aur, iar când o ridicăm din apă ni se pare că curg pârâiașe grele de metal topit care se adună pe fund.”²⁰ Dar, câteva rânduri mai departe, ea recunoaște că „poate că sintagma «pârâiașe de metal topit» nu se poate aplica la ceva atât de impalpabil precum meduzele, fiindcă, deși sunt atât de delicate ca structură, discurile lor gelatinoase le conferă substanță și greutate.”²¹ Agassiz se găsește în fața unui paradox, în care fosforescența conferă o masă uimitoare acestor creaturi altfel transparente, iar granița dintre soliditate și fluiditate se estompează pe măsură ce lumina devine greutate.

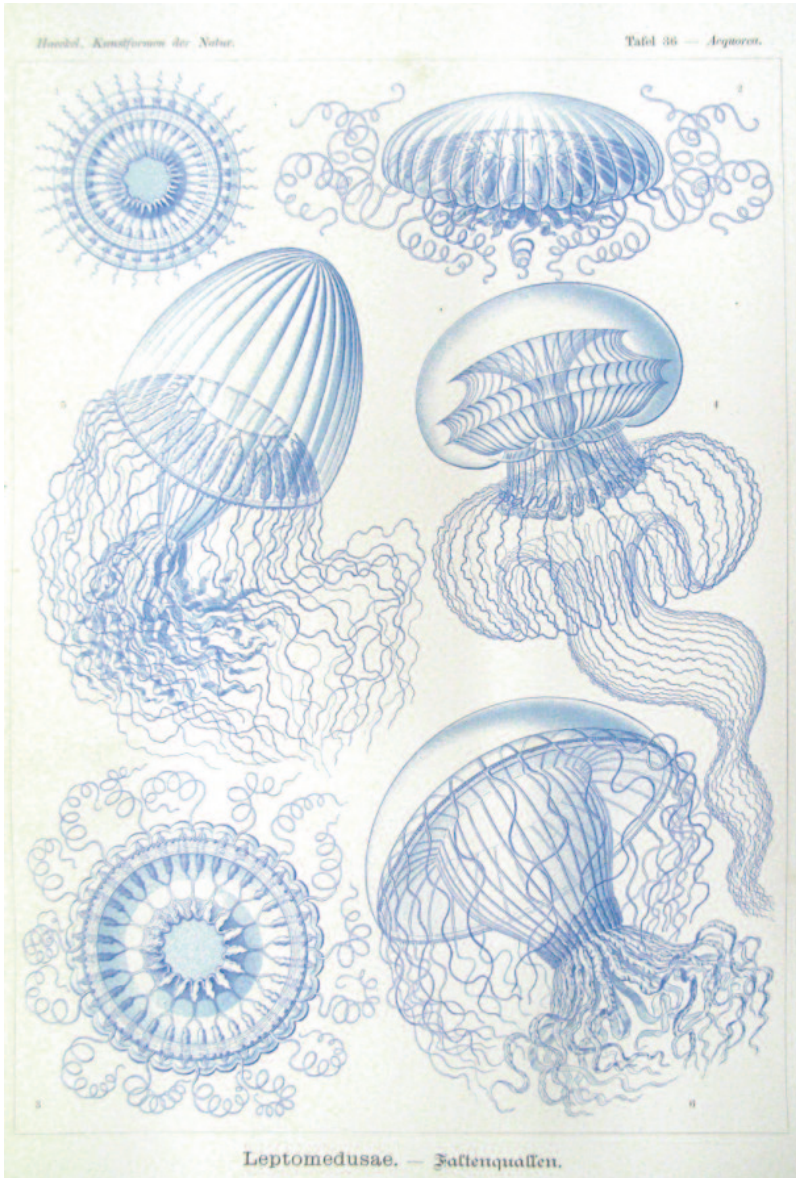
Fotografiile cu meduze care apar în *The Arcturus Adventure* (1926) și în *Half Mile Down* (1934) ale lui William Beebe sunt teribil de prozaice în comparație cu arta lui Haeckel sau Alexander Agassiz. Beebe este cunoscut ca explorator, naturalist și om de știință amator care a coborât în batiscaful său la o jumătate de milă în Marea Caraibelor în 1934. Istoricul Gary Kroll, care îl numea pe Beebe „omul-reclamă al istoriei naturale”²², documentează modul în care

¹⁹ Agassiz, *Seaside Studies*, p. 53.

²⁰ *Ibidem*, p. 88.

²¹ *Idem*.

²² Kroll, *America's Ocean Wilderness*, p. 69.



„Leptomeduze”. Gravură de Ernst Heinrich Haeckel

Beebe s-a luptat să echilibreze publicitatea generatoare de fonduri cu aspirațiile științifice serioase. Beebe își începe *A Half Mile Down* spunând: „Am fi cu toții mai bucuroși dacă am fi mai puțin obsedați de probleme și mai receptivi la estetica și emoția materialelor noastre; ne îndoim că evoluția științei biologiei ar fi astfel încetinită”²³ În ciuda fotografiilor slabe, scriitura lui Beebe încearcă să transmită estetica creaturilor pe care le-a văzut. „Afirmările mele dezarticulate și prea entuziaste pot fi scuzate de uimirea imensă în fața neașteptatei bogății de imagini.”²⁴ Legendele fotografiilor încearcă să stimuleze aprecierea estetică a creaturilor, dar ele par mai degrabă radiograme neclare decât ilustrațiile unui naturalist. Legenda pentru figura 47 spune: „Una dintre cele mai frumoase meduze din adâncuri este *Periphyllum*. Când este scoasă din întunericul etern este turcoaz aprins și maro.”²⁵ Dar fotografia în sine este o imagine alb-negru a unei mase amorfe în formă de con, cu picioare stranii și subțiri. Deși Beebe include povești despre descoperirea, fascinația și aprecierea estetică a multora dintre creaturile mării în *The Arcturus Adventure*, fotografia meduzei cenușii și neatrăgătoare dintr-un bazin are o legendă care spune că *Porpita* este „una dintre cele mai frumoase meduze plutitoare”²⁶. În ciuda dificultăților tehnice, fotografia unei „Meduze de zece centimetri, *Tamoya Haplonema*, cu 12 pești vii care trăiau în ea”, prezintă artistic meduza pe diagonală, cu tentaculele atârând în urma ei, sugerând propulsia, și cu 12 peștișori care înoată într-o manieră fermecătoare. Neclaritatea imaginii și formele fluide ale meduzei evocă tandrețea.²⁷ Chiar Beebe remarcă faptul că, deși putem „analiza rece” imaginea peștilor care ies din meduză, „trebuie să ne oprim și să scoatem un sunet naiv și neștiințific de mirare.”²⁸

²³ Beebe, *Half Mile Down*, pp. XV-XVI.

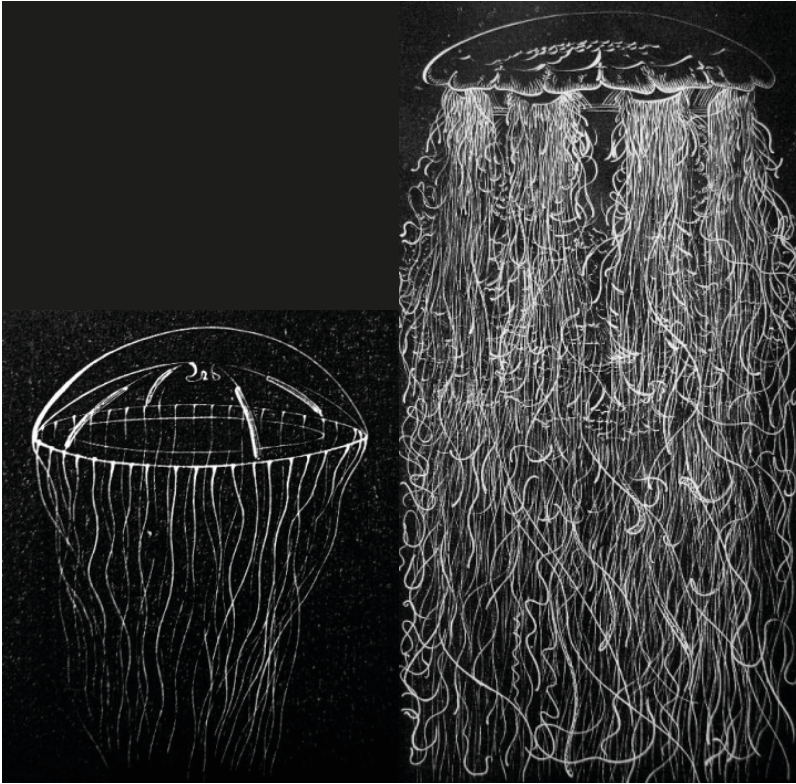
²⁴ *Ibidem*, p. 171.

²⁵ *Ibidem*, figura 47.

²⁶ Beebe, *The Arcturus Adventure*, figura 34.

²⁷ Beebe, *Beneath Tropic Seas*, p. 87.

²⁸ *Ibidem*, p. 86.



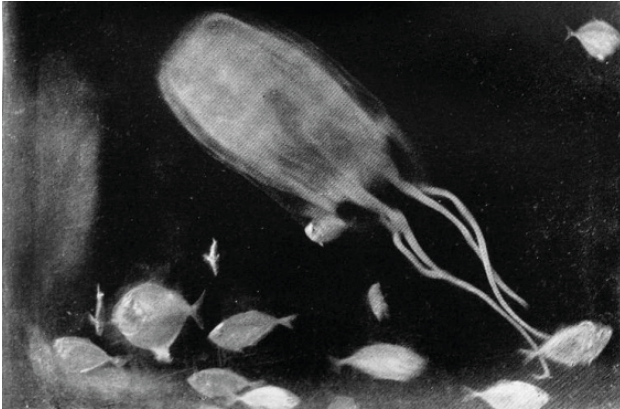
Stânga: „Oceania adult, mărime naturală [în medie are diametrul între 2,5 și 4,8 cm].” Desen de A. Agassiz.

Dreapta: „Cynea arctica; mult redusă ca dimensiune.” Desen de A. Agassiz.

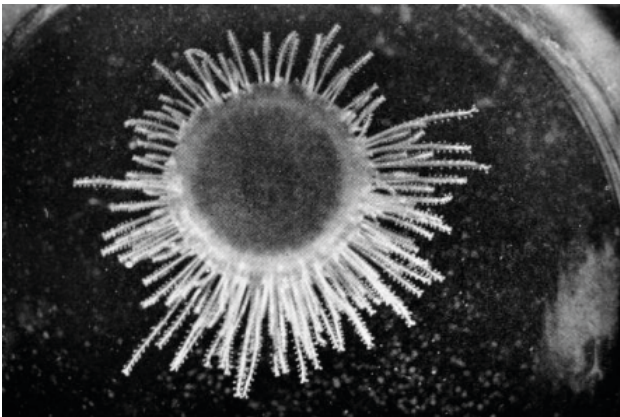
Fotografia, în special cea submarină, s-a schimbat mult de pe vremea lui Beebe, permițându-le astăzi biologilor și fotografilor să fotografieze color meduzele *in situ* și să le pună pe internet, unde ecranele lucioase transmit transluciditatea și chiar fosforescența gelatelor. Oamenii de știință nu mai au nevoie de cuvinte pentru a ne spune că meduzele sunt creaturi frumoase. Figura 1 a lui Haddock, spre exemplu, ne arată zece creaturi vii colorate și strălucitoare – mov neon, albastru, roz și portocaliu – cu forme și structuri diferite.²⁹ Tehnologiile vizuale au

²⁹ Haddock, „A Golden Age of Gelata”, figura 1.

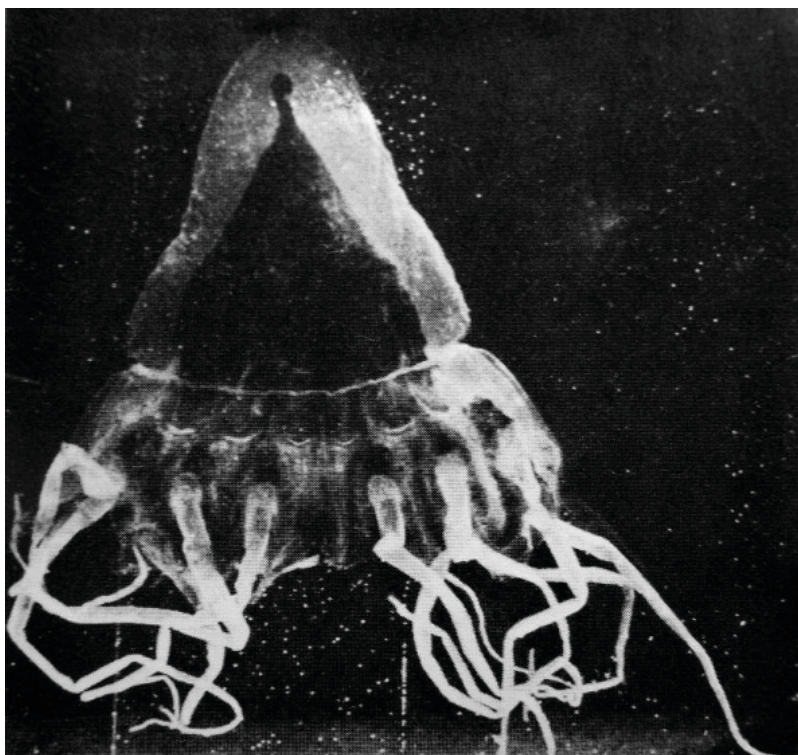
depășit deja biologia marină. După cum ne amintesc Sylvia Earle și alți biologi marini, la începutul secolului XXI, încă știm surprinzător de puține despre creaturile din oceane, în special cele din adâncuri. Analogiile dintre ocean și spațiul cosmic, pe care le-a invocat frecvent și Beebe la începutul secolului XX, încă funcționează, chiar dacă biologii marini insistă astăzi că știm mai multe despre spațiul cosmic decât despre mediile acvatice ale propriei noastre planete.



„Tamoyahaplonema, o meduză de 10 cm., cu 12 pești vii care trăiesc în ea.” Fotografie de Floyd Crosby.



„Porpita, una dintre cele mai frumoase meduze plutitoare.” Fotografie de Ernest Schoedsack.



„Periphyllum este una dintre cele mai frumoase meduze de adâncime. Când este ridicată din întunericul etern este turcoaz intens și maro.” Fotografie de John Tee-Van.

Aruncarea în valurile cercetării oceanelor ar putea schimba această stare de fapt. The World Register of Marine Species și Census of Marine Life, un proiect de zece ani care va fi dus la bun sfârșit în 2010, „cooperează pentru a atinge scopul comun de a inventaria toate speciile marine până la finalul lui 2010.”³⁰ Termenul folosit în business „inventar” minimizează scopul colosal al acestor proiecte. Earle observă că numărul estimat de specii de „plante, animale, microbi și alte forme de viață” din oceane „este de la un milion la o sută de milioane”, ceea ce face ca „țelul Census for Marine Life – inventarierea diversității

³⁰ Worms. World Registry of Marine Species, f.p.

vieții marine – să fie una dintre cele mai ambițioase întreprinderi din istoria umanității³¹. În ciuda numărului copleșitor de specii existente în oceane, modul de reprezentare predominant astăzi nu este cel al graficelor de specii similare îngrămădite laolaltă sau al reprezentărilor diferitelor specii care locuiesc în același habitat marin, ci o fotografie ca de portret al unui exemplar dintr-o specie, de obicei într-o manieră hiperreală, șocantă estetic. În vastele tărâmurii oceanice ale necunoscutului, fiecare specie este așezată cu o anumită doză de grijă.

The World Register of Marine Species (WORMS) vrea să „furnizeze o listă completă și autoritară de nume ale organismelor marine, inclusiv cu informații despre sinonimie”³². Scopul registrului era de a „cuprinde toate cele 230 000 de specii marine estimate până în 2010, în paralel cu completarea programului Census of Marine Life; mai sunt încă 53 016 specii de inventariat.”³³ Albumul foto pentru scifozaare este o combinație stranie: fotografiile științifice urâte ale unor exemplare de meduze maronii și cenușii, moarte, întinse pe tăvi, cu instrumente de disecție în ele, amestecate cu fotografiile insipide ale meduzelor în apă sau pe nisip și cu reprezentări artistice, în special pe timbre poștale. „Artă” și „știința” se confruntă vizual în acest amestec de reprezentări. Fotografia viu colorată a meduzei-lună (*Aurelia aurita*), făcută de Hans Hillewaert, reprezintă o excepție față de restul fotografiilor, serioase și clinice. Meduza-lună, un disc de albastru cobalt cu accente albe, lucește pe fundalul negru. Albumul pentru hydrozoa cuprinde un amestec similar de ilustrații clinice, imagini ale lui Joseph Van Beden (1844), timbre poștale și câteva fotografii spectaculoase. Din moment ce scopul este taxonomia, poate ar trebui să privim dincolo de amestecul estetic al fotografiilor, ilustrațiilor, desenelor istorice și imaginilor contemporane de înaltă rezoluție – sau să privim prin intermediul lor, fiindcă reprezentările vizuale sunt puse în slujba taxonomiei. Totuși, unele fotografii sunt uimitor de frumoase. Portretul realizat de Peter Schuchert meduzei *Turritopsis rubra*, de

³¹ Earle, „Forward”, p. 12.

³² Worms. World Registry of Marine Species, f.p.

³³ *Ibidem*.

exemplu, prezintă o creatură albastru-neon pe un fundal negru, în interiorul căreia vedem ceva portocaliu. Ne putem întreba ce anume este substanța portocalie – organe? mâncare? – dar nu ni se spune. Clopotul perfect simetric este continuat cu tentaculele sălbatice, imposibil de subțiri, cu vârfuri răsucite, iar poziția sa în cadru sugerează un portret uman, chiar dacă absența feței ne modifică perspectiva către o recunoaștere postumană.

Deși spectacolul hiperreal strălucitor al acestei imagini și al altor fotografii similare ale gelatelor pare în disonanță cu proiectul rațional taxonomic, puterea lor estetică sprijină proiectele științifice care o fac posibilă. Metanarațiunile descoperirii țin știința marină contemporană pe linia de plutire. Descoperirile pot fi imediat promovate ca valoroase pentru frumusețea sau ciudățenia sa, pe când alte forme de valoare au nevoie de o cercetare mai amănunțită. După cum spune Steven H.D. Haddock, „frumusețea și misterul acestor organisme a suscitât un larg interes, iar importanța gelatelor este, acum, apreciată poate mai mult decât oricând”³⁴. Site-ul U.S. National Oceanic and Atmospheric Administration, „Ocean Explorer”, prezintă fotografii colorate ale cnidariilor, majoritatea fiind *close-upuri*, cu excepția unei „specii necunoscute de meduză” al cărei corp cenușiu se confundă cu fundalul unui câmp de lavă.³⁵ O altă „meduză neidentificată” este prezentată fără informații despre mărimea ei și fără a ni se spune dacă tentaculele verzi și albe care par a străluci chiar strălucesc sau e rezultatul distorsionării imaginii de către blitzul aparatului. Rămânem cu o imagine psihedelică, fără context sau încadrare – mai mult estetică decât științifică, dar care ne seduce să pătrundem în spațiul descoperirii.

Website-ul Census of Marine Life are o secțiune despre „Census in the Arts” [*recensământul în arte*]: „Descoperirile recensământului s-au dovedit o inspirație pentru artiștii din toată lumea. Lucrările de artă de aici sunt mărturia entuziasmului generat și al creativității

³⁴ Haddock, „A Golden Age of Gelata”, p. 554.

³⁵ Noaa. National Oceanic and Atmospheric Administration (United States), „Ocean Explorer”, f.p.

pe care o inspiră atunci când lumea naturală și cea artistică se întâlnesc.”³⁶ Pagina cuprinde linkuri către filme și documentare, expoziții, fotografii și sculpturi. Nu e clar când au devenit fotografiile științifice „artă”, dar lucrările lui Kevin Raskoff sunt considerate, simultan, știință și artă, el fiind un biolog care studiază meduzele din adâncuri și fotograf (de artă). Spectaculoasa fotografie a meduzei *Crossota* norvegică realizată de el, de un roșu profund, se află pe coperta cărții *World Ocean Census*. Earth News, producție a BBC, îi prezintă fotografiile în „Meduze ciudate din adâncurile înghețate”.³⁷

Website-ul *Census for Marine Life* susține și lucrările producătoarei de film franceze Claire Nouvian, care „a lucrat alături de biologii care studiau zonele continentale pentru a surprinde imagini uimitoare pentru expoziția sa, *The Deep*. Expoziția reușește să transmită un mare volum de informație despre viața din adâncurile oceanelor, activând imaginația publicului cu imaginile sale puternice și șocante.”³⁸ Prefața lui Nouvian la marea carte bazată pe acea expoziție, *The Deep: The Extraordinary Creatures of the Abyss*, ne spune cum, în 2001, după ce a văzut un „film uimitor de frumos” la Monterey Bay Aquarium, viața ei „și-a schimbat direcția” pentru că a devenit fascinată de creaturi pe care nu le credea reale.³⁹

Am rămas uimită [...] fără cuvinte [...] vrăjită [...].

Poate părea nebunesc, dar m-am îndrăgostit la prima vedere [...] era ca și cum se ridicase un văl, dezvăluind puncte de vedere neașteptate, mai vaste și mai promițătoare [...]. Mi-am imaginat colosalul volum de apă, permanent învăluit în întuneric, și mi-am imaginat creaturile fantastice care înotau acolo, departe de privirile noastre, rezultate suprarealiste ale unei Naturi întotdeauna inventivă.⁴⁰

³⁶ *Census of Marine Life*, f.p.

³⁷ Walker, „Strange Jellies of the Icy Depths”, f.p.

³⁸ *Census of Marine Life*, f.p.

³⁹ Nouvian, *The Deep*, p. 11.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

Entuziasmul lui Nouvian, vecin cu extazul, a produs lucrări de o intensitate echivalentă. *The Deep: The Extraordinary Creatures of the Abyss* este un volum minunat, o combinație de studii ale oamenilor de știință și fotografii remarcabile cu creaturile respective. Imaginile din capitolul „Gelatinous but Voracious Predators” portretizează o diversitate surprinzătoare de forme și tipuri de gelate. Studiile exprimă, de multe ori, pasiunea față de creaturile pe care le descriu, dar fotografiile mari, vii colorate și artistice sunt cele care transportă privitorul în locul în care Nouvian s-a simțit „uimită [...] fără cuvinte [...] vrăjită [...]” Un recenzent observă simplu: „Imaginile uluiesc.”⁴¹

A fi uluit înseamnă a fi dezlegat, eliberat de ordinea prestabilită a lucrurilor, a pluti undeva în zonele necartografiate, unde formele de viață neașteptate și de nerecunoscut par să ceară un fel de recunoaștere și de răspuns. Dacă, așa cum spune Rancièr, „Visul unei bune opere de artă politică este, de fapt, visul perturbării relației dintre ceea ce poate fi văzut, ceea ce poate fi spus și ceea ce poate fi gândit, fără să fim nevoiți să folosim termenii unui mesaj ca vehicul”, atunci fotografiile lui Nouvian pun în scenă „spectacolul” care „nu se încadrează în cadrul sensibil definit de o anumită rețea de semnificații”⁴². Aceste imagini ale creaturilor bizare, dar atrăgătoare vizual, nu solicită un răspuns ecologist, așa cum o fac ursul polar care plutește pe un mic aisberg, o pasăre acoperită de petrolul din Coasta Golfului din SUA sau un cimpanzeu de pe ciocolata Endangered Species. Sentimentul de dislocare pe care îl transmit fotografiile lui Nouvian ar putea fi, potrivit lui Rancièr, folositor. El susține că „arta politică nu poate lucra în forma simplă a spectacolului semnificațiilor care duc la conștientizarea» [*awareness*] stării lumii.”⁴³ În schimb, el afirmă că arta politică are un „efect dublu: lizibilitatea unei semnificații politice și un șoc perceptual sensibil provocat de straniu, de ceea ce rezistă

⁴¹ Glover, „Worms Who Eat Whales”, p. 11.

⁴² Rancièr, *Politics*, p. 63.

⁴³ *Idem*.

semnificării”⁴⁴. Chiar dacă teoria lui Rancièrè nu este postumanistă⁴⁵, putem extinde această perspectivă în așa fel încât să avem în vedere și natura stranie și apoasă a portretelor meduzelor, care plutesc undeva dincolo de cadrele sensibilului, așa cum sunt cele care stabilesc diferențe între natură, artă și știință.

Meduzele, care pulsează dincolo de „ceea ce poate fi văzut, ceea ce poate fi spus și ceea ce poate fi gândit”, destructurează și amestecă categoriile prin modul lor de viață tăcut, subestimat și inexplicabil de minimalist. Judith Connor și Nora Dean, ambele legate profesional de Monterey Bay Research Aquarium, declară, în prefața lor la *Jellies: Living Art*: „Am folosit sonde robotizate pentru a explora adâncurile oceanului. Am zărit o imagine din satelit a planetei noastre albastre. Am studiat viermi și balene, alge și melci. Dar meduzele, animalele oceanice gelatinoase, ne-au arătat arta vie în mișcare.”⁴⁶ Știința și tehnologia explorării și a imaginii lasă loc aici calităților estetice ale

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Nu sunt singura care crede că teoria lui Rancièrè ar putea fi extinsă dincolo de parametrii umanului. Jane Bennett scrie că Rancièrè a spus public că (cu cuvintele ei) „non-umanii nu se califică pentru a fi participanți la demos”. În ciuda acestei afirmații, Bennett spune că „chiar și împotriva voinței sale, ca să spunem așa, modelul lui Rancièrè conține indicii ale și oportunități pentru o teorie mai (vitalist-)materialistă a democrației”. Una dintre aceste oportunități apare, explică Bennett, „atunci când Rancièrè alege să definească ceea ce e considerat politic prin efectul pe care îl generează: un act politic nu doar perturbă, ci o face în așa fel încât schimbă radical ceea ce pot «vedea» oamenii: el face redistribuirea sensibilului; răstoarnă regimul perceptibilului. Aici, din nou, poarta politicului este deschisă îndeajuns pentru ca non-umanii (șobolani morți, capace de sticlă, gadgeturi, foc, fructe de pădure, metal) să poată pătrunde înăuntru”, Bennett, *Vibrant Matter*, pp. 106-107. Cred că este important totuși să distingem creaturile non-umane de obiecte, chiar dacă acest lucru a devenit o întreprindere teoretică mai spinoasă. Cercetările mele în domeniul noului materialism explorează modul în care totul felul de substanțe, obiecte și sisteme manifestă agentivități materiale, dar, fiind preocupată de bunăstarea animalelor non-umane, aș distinge – etic, politic și ontologic – creaturile vii de obiectele făcute de om, în ciuda irefutabilei dificultăți de a trasa granițe între viu și non-viu, între evoluat și produs, între artefacte ale „naturii” și ale „culturii”. Suprapunerile și divergențele dintre noile materialisme, materialismele feministe, postumanisme, studiile despre animale, cotitura non-umană, ontologiile orientate pe obiect și vitalisme au nevoie de dezbatere și analize atente.

⁴⁶ Connor & Dean, *Jellies*, p. 8.

meduzelor, care performează ca „artă vie”. Minunata carte adună laolaltă fotografiile ale meduzelor vii, picturilor și sculpturilor de meduze, dar și narațiuni la persoana întâi despre cum devii captivat de meduze. În timp ce capitolele dedicate „forme și dimensiunilor” și „culorii și tiparelor” prezintă meduzele ca obiecte de artă statice, capitolul „Așa dansează – ritm și mișcare” compară tempourile și modurile de locomoție ale diferitelor meduze (o temă care s-ar potrivi mai bine într-un DVD, probabil). În câteva cazuri, sculpturile nu se pot deosebi de fotografiile meduzelor reale, iar o meduză vie este descrisă chiar ca artă: „culorile vii ale acestei Atolla o fac să pară o sculptură în sticlă.”⁴⁷ Confuzia dintre creaturi și operele de artă le prezintă pe gelate drept comori valoroase demne de considerație; răspunsul estetic provoacă un sentiment de uimire și un impuls de a le proteja.

Pe de altă parte, fotografiile șocante ale gelatelor și ale altor creaturi ale mării cheamă, desigur, la o critică predictibilă, dar vitală a comodificării lor. Imaginile creează o gratificare estetică imediată în ochii celor ale căror sentimente de conexiune, chiar dacă sunt autentice, trădează relația de consum solidificată sub forma unei cărți pentru măsura de cafea. Prin transformarea fluidității straniei a meduzei într-o soliditate liniștitoare, aceasta nu mai provoacă aceeași confuzie și panică ontologică; fotografiile stabile și aride nu ne mai atrag spre postumanisme pelagice. Mai rău, transcendența esteticului exclude aceste creaturi particulare din sfera politicii de mediu, acum foarte contestată și foarte agitată, în care animalele sunt de obicei amenințate și în pericol de extincție.

Atât încadrarea estetică și narațiunile care însoțesc descoperirile științifice – cât și întâlnirea omului obișnuit cu fotografiile sau cu expozițiile din acvarii – scot meduzele din mediul lor marin. Această segregare estetică față de politică și de mediu este îngrijorătoare în contextul dezvoltării mișcărilor de conservare a oceanelor și industriilor din ce în ce mai distructive, cum sunt cele extractivă și piscicolă. După cum explică Rancièrè, există unele variante de estetică ce

⁴⁷ *Ibidem*, p. 54.

promit „o încadrare consensuală non-polemică a lumii naturale”⁴⁸. Capturarea estetică a acestor creaturi promovează implicit un consens prin care ne unim în aprecierea frumuseții gelatinoase, eliberați de capricioasele probleme de mediu. Spre deosebire de milioane alte creaturi, meduzele nu ne cer nici să fie salvate de la extincție, nici să schimbăm tiparele nord-americane de consum, fiindcă ele nu sunt o resursă standard pentru majoritatea oamenilor din Occident. Poate că interesul pentru aceste creaturi aparent simple și pacifiste servește ca paliativ pentru vastul decor al anxietății legate de mediu, devenind doar un alt ambalaj New Age al naturii ca formă de eliberare de stres a oamenilor.

DVD-ul *Jellies: The Art of Nature* sugerează ceva de genul acesta; două ore de imagini relaxante cu meduze, fără narare, privitorul putând să aleagă între muzică clasică, „ambientală” sau „de relaxare.” Un recenzent de pe amazon.com notează că el/ea consideră DVD-ul „hipnotizant”: „contribuie la ambianța oricărui spațiu și e bun nu doar ca fundal uimitor, ci și ca sursă de escapism și izolare.”⁴⁹ Într-o dureroasă opoziție, marea carte Greenpeace, *Planet Ocean: Photo Stories from the „Defending Our Ocean” Voyage*, cuprinde o fotografie a unei pungii albe de plastic care plutește printre meduze, cu o legendă care explică faptul că această pungă poate fi „confundată ușor cu o meduză”. Frumusețea diafană a pungii de plastic, o metonimie a meduzei, devine periculoasă, pentru că punga poate prinde sau sufoca „animale precum țestoasa, albatrosul sau leul-de-mare, care îi pot înțelege greșit strălucirea”⁵⁰. Această fotografie include în mod clar privitorul, oferind o imagine estetic plăcută a oceanului numai pentru a trece la percepția altor specii, care pot suferi consecințele înghițirii plasticului înțeles ca meduză. Mai general, avertizează asupra modurilor umane distructive de a percepe și de a consuma, pentru că subordonează plăcerea estetică umană percepțiilor mai importante ale altor creaturi, care sunt corporal legate de oceanele pline de deșeuri.

⁴⁸ Rancière, *Dissensus*, p. 119.

⁴⁹ Lesser Knowns, Review, f. p.

⁵⁰ Holden, *Planet Ocean*, p. 109.

Un postumanism gelatinos?

În ciuda faptului că imaginile estetizate pot circula în afara rețelilor de activism de mediu, există anumite abordări ale creaturilor gelatinoase care încearcă să dizolve presupuzițiile ferme. Oamenii, în calitate de creaturi terestre ale căror corpuri oarecum apoase sunt distincte de atmosferă, se așteaptă ca obiectele și creaturile să aibă limite recognoscibile și forme stabile. Meduzele – fiind apoase – există la limita a „ceea ce poate fi văzut, ceea ce poate fi spus și ceea ce poate fi gândit”, abia distinse de oceanul care le înconjoară, prezentându-se ca niște corpuri abia organizate, fluide, pulsatile, gelatinoase. Meduzele trăiesc cumva *la fel ca* elementul care le înconjoară. (Ce sens poate avea asta? Cum au *ele* un sens?) Meduzele, mai mult decât orice altă creatură, par a fi întruparea perspectivei lui Georges Bataille, care spune că animalele trăiesc „ca apă în apă”, într-un stadiu de imanență pe care oamenii nu-l pot experimenta. Tom Tyler critică formula lui Bataille, susținând că antropocentrismul acestuia „funcționează ca un fel de predicție care se îndeplinește singură [*self-fulfilling prediction*]”, care împiedică „posibilitățile animalelor de a experimenta, posibilitățile animalității de a fi”⁵¹. Faptul că creaturile gelatinoase sunt extraordinar de diferite de *homo sapiens* ar putea fi folosit pentru lărgi abisul dintre categoriile de uman și animal. William J. Broad, de exemplu, descrie Apolemia, un sifonofor mare pe care îl zărește în timp ce coboară în Canionul Submarin Monterey, ca pe „o adaptare remarcabilă la un spațiu care nu are granițe, nu are turbulențe și nici suprafețe ferme”⁵². El descrie o altă meduză în termeni și mai stranii: „Lucrul acesta era formidabil. Pulsând lent, contractându-și și extinzându-și clopotul fin în vreme ce se mișca prin apă, dând din tentaculele gigantice, creatura părea suficient de urâtă, de puternică și de stranie pentru a fi o specie extraterestră de pe Planeta Meduzelor.”⁵³ Portretizarea care inspiră teamă denotă potențialul ge-

⁵¹ Tyler, „Like Water in Water,” p. 278.

⁵² Broad, *Mapping the Deep*, p. 237.

⁵³ *Ibidem*, p. 232.

latelor de a dizolva presuposițiile categoriale. „Transparența lor era absolută, aproape că păreau să sfideze existența, părțile corpului lor tremurau la marginea dispariției.”⁵⁴

Dar întreprinderile filosofice, literare, artistice și științifice de a înțelege ce înseamnă a fi, a trăi și a percepe ca apă în apă pot deschide orizonturi de posibilitate postumaniste care să nu fie structurate antropocentrist sau dualist. În timp ce subiecții umaniști occidentali s-au imaginat multă vreme ca diferiți de mediul lor⁵⁵, ca subiecți care acționează asupra obiectelor pasive sau asupra resurselor care îi înconjoară, meduzele au alt mod de a fi, unul în care creatura vie se confundă cu și este inseparabilă de mediul ei acvatic. Jakob von Uexküll, care susținea că mediul – timpul și spațiul – diferă pentru diversele ființe vii, vorbește despre meduza din adâncuri ca exemplu de creatură care are experiența unui „mediu simplu”. Cele „opt organe în formă de clopot” ale meduzei impun o constantă „mișcare ritmică sus-jos”, ceea ce îl face pe Uexküll să conchidă: „În mediul meduzei, bate mereu același clopot, și acesta controlează ritmul vieții.”⁵⁶ Descrierile sale cu privire la percepția meduzei se opun „credinței în existența unei lumi singulare” – acea lumea pe care o presupun oamenii.⁵⁷

Teoria lui Uexküll, care insistă asupra lumilor multiple, înconjoară meduzele cu ceva care poate fi considerat o înțelegere postumanistă, admiterea ideii că o mulțime de alte creaturi locuiesc în și ca părți ale unor lumi pe care oamenii nu le pot accesa cu ușurință și nici înțelege pe deplin. Trei sferturi de secol mai târziu, Terry Tempest Williams se întreabă cum e oare să fii meduză. Meduzele, care nu au nas, ochi sau limbă, au receptori tactili pe tentacule și pe gură și niște organe fotosensibile. Tempest Williams, în studiul său din *Jellies: Living Art*, scrie: „Poate că asta mă impresionează cel mai tare

⁵⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁵⁵ În *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (2010), propun conceptul de transc corporalitate pentru a mă opune ideii că omul este separat de fluxurile materiale și agentivitățile lumii înconjurătoare.

⁵⁶ Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, pp. 54, 74.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

la meduze – inteligența lor senzorială percepută prin claritatea corpurilor lor, imensa foame exteriorizată prin atingerea ca de fulg a tentaculelor. Imaginați-vă informația urmărită și restituită.”⁵⁸ În calitate de creaturi apoase care experimentează mediile în moduri complet străine oamenilor, meduzele ne extind capacitatea de a le recunoaște ca ființe vii. Dacă încercarea de a ne imagina cum e oare să fi liliac⁵⁹ este plină de dificultăți, cât de și mai imposibil este să ne imaginăm că suntem meduze? Cu toate acestea, Tempest Williams se întreabă: „Ce anume putem înțelege prin imaginarea lumii dintr-un punct de vedere fluid?”, încercând să surprindă până la urmă inaccesibila lor „sensibilitate extraterestră”⁶⁰. Interpretarea poetică a meduzelor pulsează la ea prin propoziții scurte, uneori dintr-un cuvânt: „A mării. Largul mării. Transparentă. Translucidă. Transcendentă. Clopot și tentacule. Nimic ascuns. Un corp gelatinos de nervi. Pulsând. Vibrând. Plutind.”⁶¹ Paradoxal, meduzele par atât de misterioase, de greu de înțeles, de stranii tocmai prin faptul că „nimic nu este ascuns”. Ron Broglio, în *Surface Encounters*, susține că „dacă am putea gândi fără interior și exterior, dacă am fi suficient de idioți și de obtuzi încât să putem gândi fără abisul dintre oameni și animale, am putea ajunge la un alt fel de productivitate și de localizare – un alt fel de a gândi”⁶². Creaturile gelatinoase a căror transparență ne permite să vedem prin ele, literalmente, astfel încât nu există un „interior”, și în special meduzele, cu corpurile lor în formă de clopot care trag apa din „exterior” înăuntru, plutesc ca niște manifestări extraordinare ale caricaturii umaniste a non-umanului pe care o analizează Broglio – credința că animalelor le lipsește „substanțialitatea regăsită în «profunzimile» interiorității umane”⁶³. Trăind în profunzimile oceanelor,

⁵⁸ Tempest Williams, „Foreword”, p. 10.

⁵⁹ Vezi Thomas Nagel, „Cum e oare să fi liliac?”, în *Veșnice întrebări*, trad. de Germina Chiroiu, ALL, București, 1996.

⁶⁰ Tempest Williams, „Foreword”, pp. 10, 13.

⁶¹ *Ibidem*, p. 9.

⁶² Broglio, *Surface Encounters*, p. 124.

⁶³ *Ibidem*, p. XVI. Contemplarea meduzelor scoate la iveală câteva rezonanțe surprinzătoare între Broglio și Rancière. Broglio argumentează că „suprafețele materiale oferă un mijloc de a gândi oamenii ca animale în afara hegemoniei interiorității

dar aparent o „profunzime” ascunsă a propriei interiorității, gelatele chestionează cu blândețe dorința umanistă de delimitări solide. Cu aparenta, dar insondabila lor „lipsă” de interior, meduzele ne provoacă să ajungem la un stadiu de uimire postumanistă care să extindă multiplele moduri de a fi.⁶⁴

La întâlnirea cu „altarul” meduzelor de la Monterey Bay Aquarium, Tempest Williams pune la îndoială valoarea „substanței cenușii” a oamenilor: „Poate că nu este suficient să gândim propriul drum prin lume. Mai important este cum îl simțim, cum îl absorbim? Avem multe de învățat de la aceste creaturi apoase care percep atât de total lumea din jurul lor, cu eleganță și frumusețe.”⁶⁵ Uimitoarele meduze, atât de imune la interesul nostru, atât de diferite de rudele noastre primare și mamifere, îi provoacă pe oameni să-și imagineze ontologii mai fluide și moduri de cunoaștere mai imanente, mai imediate – o absorbție, literalmente, după cum sugerează Tempest Williams. Cu siguranță ar fi prea mult să spunem că întâlnirea acestor imagini vizuale ale animalelor gelatinoase destructurează umanul, dar aceste forme lichide de viață pot eroda pretenția umanistă la modul de a fi, cunoașterea și perspectiva suverane. Tempest Williams ne invită să părăsim locul pe care îl considerăm potrivit. „Ne putem lăsa transportați de clopotele ciliate ale ctenophorelor, de irizația lor care scânteiază în roșu, galben și albastru.”⁶⁶

Transportarea reprezentățională a meduzelor – din lumea lor acvatică pe ecranele computerelor, în filme și cărți de citit la cafea – ar putea să ne dea de gândit. Sunt atât de țipător expuse ochilor te-reștri, atât de voios transportate din adâncuri. Este invaziv, pentru

privilegiate a subiectului uman”. Iar Rancièră descrie metoda sa ca modalitate de a gândi în „termenii distribuției orizontale”, nu a căutării „a ceea ce este ascuns în spatele aparenței”, pentru că acest lucru ar stabili „o poziție dominantă”. Broglio, *Surface Encounters*, p. 85. Rancièră, *The Politics of Aesthetics*, p. 49.

⁶⁴ Pentru mai multe lucruri despre postumanismele oceanice, vezi articolul meu „Violet-Black: Ecologies of the Abyssal Zone”, care explorează modul în care ecologiile prismatice ne pot ademeni în etici, politici și moduri de cunoaștere mai puțin antropocentrice, mai puțin terestre (f. p.).

⁶⁵ Tempest Williams, „Foreword”, p. 10.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 13.

noi, creaturi terestre, să le privim [*gaze*]? Cary Wolfe, vorbind despre lucrările artistei Sue Coe, critică reinstaurarea subiectului suveran umanist – „un subiect față de care *nimic, în principiu, nu este ascuns*”. De fapt, spune el, „nu trebuie mărturisit doar ceea ce putem vedea, ci și ceea ce nu putem vedea – mai exact, faptul că nu putem vedea”⁶⁷. În general, sunt de acord că postumanismul critic presupune critica suveranității umane și recunoașterea limitelor epistemologice umane; dar fotografiile gelatelor, în care nimic nu este ascuns, pot provoca o reacție paradoxală: chiar și atunci când o creatură este aparență – chiar transparență – nu putem „vedea” sau înțelege acea creatură. Modestia postumanistă poate fi provocată și de uimire în aceeași măsură în care poate fi provocată de strategiile reprezentationale mai deconstructiviste. Mai mult, în vastele ape ale oceanelor, să vezi ceva în loc de nimic poate fi în sine un moment etic, nu pentru că totul îi devine atunci accesibil subiectului suveran, ci pentru că aceste foto-capturi estetice ale gelatelor pot fi o formă atentă și reținută de recunoaștere.

De fapt, fotografiile trebuie să abordeze aceste subiecte cu mare atenție, pentru că transparența meduzelor face ca tehnicile normale de iluminare să nu funcționeze: „Iluminarea frontală standard va trece direct prin animal și nu va reflecta suficientă lumină înapoi spre aparat și film pentru a forma o imagine diferențiată.”⁶⁸ În contextul capitalismului global, care calculează valoarea oceanului în termeni economici de „bunuri și servicii”⁶⁹ și în care discursul consumist traduce viața oceanică în „fructe de mare”, întâlnirile estetice pot măcar să indice recunoașterea animalelor marine ca existând în sine și pentru sine – chiar dacă sunt nevăzute și neștiute de primatele terestre.

Teoria culturală a vorbit adeseori despre relația spectator – imagine ca de o problemă a consumului, dar de fapt există o diferență crucială în cazul creaturilor care sunt consumate la propriu, nu doar la figurat. Mai mult, în timp ce istoria naturală și expozițiile de animale sălbatice arată că tranziția de la armă la aparatul foto este șocant de

⁶⁷ Wolfe, *What is Posthumanism*, p. 167.

⁶⁸ „Photographing”, f. p.

⁶⁹ World Ocean Council, f. p. Suma estimată de World Ocean Council este între 6 și 21 de trilioane de dolari.

lină, nu e necesar ca aparatul foto să rănească creaturile pe care le „capturează” doar metaforic. Dimpotrivă, dorința de a obține o fotografie ar putea să îi facă pe oameni să practice grija pentru ca subiecții să nu fie distruși. Scafandrii contemporani care fotografiază meduze, de exemplu, trebuie să fie atenți la propria respirație și la propriile mișcări: „Țesutul delicat al meduzelor poate fi ușor rănit sau distrus de mișcarea neglijentă a apei sau a aerului eliberat de regulator.”⁷⁰

În ciuda obiectificării și comodificării concomitente a gelatelor ca imagini artistice pentru oameni, aceste situații ar putea reprezenta un mod prin care să le înconjurăm cu grijă și preocupare. Dacă ne întoarcem privirea în altă direcție riscăm să lăsăm marea pe mâna pescuitului comercial și a mineritului, care scot din apă totul, nediferențiat, capturi și „capturi accidentale”, amândouă la fel de reale, fără niciun respect pentru spațiul creaturilor și pentru viețile acvatice. De altfel, mișcările și organizațiile pentru conservarea oceanelor răspândesc imagini ale creaturilor acvatice pentru a se lupta cu jafalul invizibil al mărilor. The Marine Photobank, de exemplu, o organizație al cărei subtitlu este „Advancing Ocean Conservation Through Imagery”, asigură imagini gratuite ale creaturilor oceanice, dar și fotografii cu metode de pescuit, capturi accidentale, poluare, deversări de petrol și alte lucruri care amenință ecosistemele oceanice deoarece, după cum spune site-ul lor, „Out of sight = out of mind”⁷¹ [ochii care nu se văd = se uită].

Jacques Rancière și Bruno Latour pe mare

Jacques Rancière spune că „demonstrația politică dezvăluie ceea ce nu are vreun motiv să fie văzut; plasează o lume în altă”⁷². Demonstrația politică este, evident, un performance profund umanist care nu are niciun sens pentru efortul estetic/științific de a reprezenta meduzele sau alte creaturi ale mării.⁷³ Este important să ne observăm

⁷⁰ „Photographing”, f. p.

⁷¹ Marine Photobank, f. p.

⁷² Rancière, *Dissensus*, p. 38.

⁷³ Vezi nota 43.

că Rancièrè păstrează diviziunea conceptuală între oameni și animalele non-umane, după cum observă Oliver Davis, prin conservarea „opozității clare între vorbirea umană și zgomotele animalelor” pe care o moștenește de la teoria originii politicii a lui Aristotel.⁷⁴ Cu toate acestea, în timp ce lupta pentru conservarea oceanelor capătă amploare, imaginile șocante ale gelatelor deschid spații pentru recunoașterea lor – ca creaturi, ca ființe, ca forme de viață, dacă nu chiar ca subiecți politici. Aceste imagini pot reconfigura peisajul (marin) lucrurilor care pot fi percepute și luate în considerație. Yves Citton, scriind despre Rancièrè, explică faptul că „reconfigurarea aceluia *partage du sensible* pare să fie, în sistemul lui Rancièrè, momentul fondator al subiectivării politice: indiferent că stau în fața unei opere de artă sau sunt implicat într-o mișcare socială, posibilitatea politicii depinde de un astfel de moment în care sunt tentat să reconfigurez *partage du sensible* moștenit de la norma majoritară (împreună cu punctele sale oarbe, cu negarea drepturilor și cu ierarhia privilegiilor).”⁷⁵ Citton pune pe același plan „arta” și „mișcările sociale” ca spații pentru reconfigurarea sensibilului. Această idee este potrivită mai ales pentru momentul actual, în care creșterea numărului de imagini cu creaturi oceanice poate provoca o transformare în împărțirea lumii, deoarece ierarhiile antropocentriste și terestre, punctele oarbe și negările ar putea să nu mai fie sensibile. După cum explică Davis, în opera lui Rancièrè, a fi „subiect politic înseamnă a fi văzut și auzit, iar politica este procesul de reconfigurare a modurilor în care subiecții sunt văzuți și auziți”⁷⁶. Dacă există vreun grup care să rămână nevăzut și neauzit, acela este, fără îndoială, cel al creaturilor non-umane. De aceea, oricât de neortodox ar părea, este tentant să ne gândim serios la posibilitatea ca teoria lui Rancièrè să fie transformată de postumanism. Rancièrè însuși spune că acțiunea politică „constă în a prezenta ca politic ceea ce era văzut ca «social», «economic» sau «domestic»”⁷⁷ – dar noi am putea adăuga și „științific” la această listă. Putem transporta teoria sa

⁷⁴ Oliver Davis, p. 92.

⁷⁵ Citton, „Political Agency”, p. 123.

⁷⁶ Davis, p. 91.

⁷⁷ Rancièrè, „The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, p. 4.

în locuri – ca adâncurile oceanelor și largul mărilor – care nu sunt nici pe departe politice, în sensul că nu au fost niciodată un habitat al oamenilor. (Ceea ce nu înseamnă că oceanele nu au fost locul unor bătălii mai puțin vizibile și publice, bătălii economice pentru extracția resurselor.) Rancière spune că „acțiunea politică [...] constă în ștergerea granițelor”: „Politica este un mod de re-împărțire a politicului de non-politic. De aceea ea apare, în general, «nelalocul» ei, într-un loc care nu ar fi trebuit să fie politic.”⁷⁸

Fără îndoială, proiectele științifice precum Census of Marine Life trebuie să mențină poziția obiectivității științifice; ele nu au libertatea de a fi ostentativ politice. Dar amestecul de descoperire științifică și uimire estetică este mai mult decât o strategie ascunsă de a obține sprijin politic. Imaginile vizuale ale gelatelor și ale altor creaturi acvatice recent descoperite lasă impresia unei rețele interconectate de știință, estetică și politică; revelația substanțială a lumilor dinăuntrul altor lumi; și un apel urgent și vibrant la repartizarea spațiului global în așa fel încât chiar și întinderile pelagice să devină zone de preocupare politică. Încercând să explice ce anume a sperat să obțină prin publicarea impresionantei sale colecții de fotografii *The Deep: Extraordinary Creatures of the Abyss*, Nouvain își descrie intențiile în termeni asemănători cu reconfigurarea sensibilului. „Am visat la o carte care să aducă laolaltă cele mai frumoase imagini capturate în acea frontieră a adâncurilor, inaccesibilă pentru majoritatea dintre noi; o carte care să le dea o voce celor care dețin informații prețioase despre acest mediu unic, o carte accesibilă tuturor. Pe scurt, am visat la o carte care să aducă adâncurile la lumină!”⁷⁹ Nouvian aduce la vedere creaturi necunoscute, amestecând categoriile moderne de artă și știință, în timp ce lasă loc creaturilor din adâncuri. Când se întreabă „de ce nu oprește cineva lumea, măcar pentru un minut, pentru o *secundă*, pentru a anunța că aceste creaturi există acolo, în sânul planetei noastre”⁸⁰, imaginația ei pune în scenă un anunț care să

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ Nouvian, *The Deep*, p. 12.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 11.

cutremure întreaga lume, fiindcă aceste „minuni” cer o reconfigurare dramatică a granițelor a ceea ce contează.

Plutind la mare depărtare de imaginația umană și de descoperirile științifice, gelatele reconfigurează sensibilul – *atât* ceea ce putem percepe, *cât și* ceea ce poate avea sens pentru noi. Dacă politica este o „afacere estetică”, fiindcă este o „formă polemică de reîncadrare a simțului comun”⁸¹, reprezentările meduzelor promovează recunoașterea creaturilor aflate la limita definiției animalului, sugerând apariția unor curenți care curg spre o sferă politică mai albastră, spre un postumanism mai pelagic. Limbajul care însoțește adeseori fotografiile gelatelor, descriind creaturile ca stranii, din alte lumi, extraterestre, ciudate, monstruoase sau eterice, prezintă aceste animale ca pe niște forme de viață care nu se încadrează în configurațiile actuale ale *sensibilului*. Dacă filosofia lui Rancièr ne permite să vedem că aceste fotografii sunt politice, *The Politics of Nature* a lui Bruno Latour ne permite să ne imaginăm un colectiv politic care să includă non-umanul: „Democrația nu mai poate fi concepută decât dacă poate traversa liber granița de acum destructurată dintre politică și știință pentru a adăuga o serie de noi voci în întreaga discuție, voci care nu s-au auzit până acum, chiar dacă zgomotul lor părea să se întindă peste întreaga dezbateră: *vocile non-umanilor*.”⁸² Inspirați de Latour și Rancièr simultan – chiar dacă cei doi se contrazic adeseori în multe privințe – putem lua esteticul în serios⁸³ și putem crea un spațiu pentru creaturile non-umane și pentru oamenii de știință care le reprezintă, un spațiu pe care Rancièr singur nu-l permite. În timp ce plutim în

⁸¹ Rancièr, „Afterword”, p. 277.

⁸² Latour, *The Politics of Nature*, p. 69.

⁸³ Nu am suficient spațiu aici pentru a trece prin toate diferențele semnificative dintre teoriile lui Latour și Rancièr. Dar trebuie să notez pe scurt că eu înțeleg noțiunea lui Rancièr de reconfigurare a sensibilului ca pe un contrapunct productiv la modul în care propunerea lui Latour a unui colectiv de oameni și non-umani din *The Politics of Nature* expediază forțele estetice, artistice și literare. Grupurile care „contribuie” la „casele” din colectivul lui Latour cuprind oameni de știință, politicieni, economiști și moralști. Asta nu înseamnă că întreaga operă a lui Latour ignoră arta (sau artefactele). Volumul său recent, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, de exemplu, se ocupă de imagini artistice, religioase și științifice.

mijlocul unei veritabile explozii de cercetări despre adâncul mărilor, care a adus la lumină multe gelate, atât în știință, cât și în cultura populară, este extraordinar de important să ne gândim la rolul pe care Latour îl acordă oamenilor de știință și „moraliştilor” din colectivul său. Oamenii de știință vor contribui prin faptul că posedă „instrumentele care permit detectarea entităților invizibile”, iar moralistii prin faptul că posedă „scrupulele care fac necesară căutarea entităților invizibile și a apelanților”.⁸⁴ Moralistii, explică Latour, susțin că „nu putem renunța niciodată”: „Cu ei, colectivul tremură întotdeauna, pentru că a lăsat pe dinafară tot ce trebuia să ia în seamă pentru a se defini ca lume comună.”⁸⁵

Reprezentările estetice ale unora dintre aceste entități până acum invizibile sunt indispensabile pentru ceea ce își imaginează Latour, pentru că aceste imagini surprinzătoare pot reconfigura condițiile de posibilitate pentru intrarea în scenă a non-umanului. De altfel, cartea de fotografii prezentată de Census for Marine Life și de National Geographic se intitulează *Citizens of the Sea: Wondrous Creatures from the Census of Marine Life*. Nancy Knowlton prezintă acest album de fotografii și studii recunoscând că, după zece ani de muncă, „majoritatea organismelor din oceane au rămas fără nume, iar numărul lor a rămas necunoscut.”⁸⁶ Totuși, spune ea, aceste creaturi trebuie tratate ca cetățeni cu voce: „Oceanul de azi este în pericol. Cetățenii lui nu au voce și nu votează în niciun organism național sau internațional, dar suferă și trebuie ascultați.”⁸⁷ Oricât de straniu și de antropocentrist ar părea să ne imaginăm că tunicății și alți locuitori pelagici sunt cetățeni, acest gen de figură de stil poate contesta impresia că marea trebuie să rămână lada cu comori jefuibilă legal a capitalismului global. Dacă aceste vieți de neimaginat răsar deodată sub forme foarte mediatizate și estetizate, atunci ele își pot aroga și pot popula în voie vastele întinderi ale apelor.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁵ Latour, *The Politics of Nature*, p. 158.

⁸⁶ Knowlton, *Citizens of the Sea*, p. 9.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 9.

Ecologie, activism de mediu și viitorul meduzelor

După cum au observat Finis Dunaway și alții, activismul de mediu din Statele Unite a fost alimentat de conservatorismul estetic⁸⁸, care se bazează pe reprezentările vizuale ale naturii, precum fotografiile din calendarele Sierra Club și din cărțile pentru măsuța de cafea. Pe de altă parte, nu există o legătură directă între estetica gelatinoasă și politicile democratice de mediu. După cum am văzut, majoritatea reprezentărilor meduzelor le extrag din mediul lor, arătând o creatură pe un fundal negru. Acest stil de portret încurajează sentimentul întâlnirii cu o creatură distinctă, dar descurajează înțelegerea habitatului acestui animal. Din moment ce scopurile estetice și taxonomice sunt împlinite prin acest stil, marea ca atare dispare, transformându-se în ceva transparent, lipsit de substanță. Lipsa cunoașterii științifice despre gelate, habitatele lor și relațiile lor ecologice poate contribui la „portretele” minimaliste, taxonomice: „În ciuda prevalenței imaginilor fotografice ale gelatelor și în ciuda receptării pline de entuziasm din partea unor oameni de știință, artiști și alți fani, există puțini experți în meduze din cauza fondurilor insuficiente din această zonă de cercetare.”⁸⁹Nici măcar informațiile de bază despre majoritatea speciilor, inclusiv cele referitoare la ceea ce mănâncă sau la cum arată în stadiul de polip, nu sunt cunoscute.⁹⁰ „Biologia lor stranie”, susține Daniel Pauly, a împiedicat integrarea lor „în cercetarea mainstream din biologia marină și din acvacultură”⁹¹. Rolul meduzelor în ecosistemele lor rămâne necunoscut: „puține modele de ecosisteme marine actuale cuprind meduzele, iar cele care o fac rareori surprind viața și ecologia lor complexe.”⁹² Mai mult, habitatul multor meduze – zona pelagică (largul mărilor) – este dificil de cercetat de tereștri deoarece se întinde nu doar orizontal, pe zone vaste, ci și vertical, în straturi deosebite, diferit caracterizate de presiune și

⁸⁸ Dunaway, *Natural Visions*.

⁸⁹ Richardson *et al.*, „Jellyfish Joyride”, p. 320.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Pauly *et al.*, „Jellyfish in Ecosystems”, p. 82.

⁹² Richardson *et al.*, „Jellyfish Joyride”, p. 320.

luminozitate. Meduzele, care trăiesc într-o lume fără granițe rigide, sunt metonimii ale întinderilor pelagice vaste și incompreensibile.

Chiar dacă fotografiile prezintă meduzele ca pe niște minuni și comori, de fapt, ele nu sunt nici rare, nici fragile și nici amenințate. Perspectiva științifică dominantă a fost aceea că degradarea mediului și schimbările climatice au dus la creșterea, nu la scăderea populațiilor de meduze. Povești precum „Attack of the Blobs”, publicată în *Nature: News and Comments*, susțin că „o invazie de meduze-lună înțepătoare, unele dintre ele de mărimea roților de bicicletă”, i-a întâmpinat recent pe surferii din Florida; iar „meduza gargantuescă Nomura” „năpăstuieste” apele Japoniei, „încurcând echipajele de pe pescadorean, ba chiar provocând scufundarea unei nave”⁹³. Privitorul plutește într-un spațiu încălzit. Micul volum al lui Elizabeth Gowell, *Amazing Jellies: Jewels of the Sea*, prezintă meduzele ca pe cele mai „frumoase și neobișnuite animale de pe planetă”, alăturând multe fotografii mici, dar captivante. *Amazing Jellies* se termină cu momentul deja familiar al interpelării – într-un capitol intitulat „What You Can Do to Help” – care, în chip ciudat, ne cheamă nu să salvăm aceste creaturi de la dispariție, ci să ajutăm la însănătoșirea oceanelor pentru a preveni „exploziile populațiilor de meduze”⁹⁴. În timp ce E.O. Wilson, în *The Future of Life*, prezintă fiecare specie ca pe „o capodoperă” pentru a ne convinge că trebuie să protejăm biodiversitatea și să oprim extincția în masă actuală⁹⁵, Gowell prezintă meduzele ca pe „bijuterii” – dar bijuterii care nu au nevoie de protecție. La fel, în *The World Ocean Census*, fotografia extraordinară a unei *Aequorea* macrodactyla este însoțită de următoarea legendă, în care comparația cu maleficul gândac de bucătărie intră în conflict cu invocarea esteticului: „Va fi oceanul viitorului dominat de meduze – cunoscute ca gândacii de bucătărie ai mării pentru capacitatea lor de a prospera în condiții dificile? Aici aveți un exemplu frumos din această specie adaptabilă.”⁹⁶ Plăcerea estetică se întâlnește cu panica ecologistă în

⁹³ Schrope, „Marine Ecology: Attack of the Blobs”, f. p.

⁹⁴ Gowell, *Amazing Jellies*, p. 42.

⁹⁵ Wilson, *The Future of Life*.

⁹⁶ Crist et al., *World Ocean Census*, p. 233.

lucrarea multimedia a National Science Foundation, „Jellyfish Gone Wild”, care avertizează: „atunci când populațiile de meduze o iau razna, ele pot ticsi sute sau poate chiar mii de kilometri pătrați cu corpurile lor gelatinoase și pulsatile”, afectând „locurile de pescuit, fermele piscicole, operațiunile de minerit subacvatic, centralele de desalinizare și navele”, ba chiar și înotătorii.⁹⁷ Seria de imagini colorate și spectaculoase cu meduze purtate de curent care însoțește textul nu susține avertismentul. Teama de o planetă translucidă este provocată și de întrebarea revistei *Discover*, „Do Jellyfish Rule the World?”⁹⁸ [*Conduc meduzele lumea?*], precum și de știrea că „Immortal Jellyfish Swarm World’s Oceans” [*Meduzele nemuritoare mișună prin oceanele lumii*]: „O specie potențial «nemuritoare» de meduză care îmbătrânește invers – un Benjamin Button al adâncurilor – invadează în tăcere oceanele lumii, roi după roi.”⁹⁹

Astfel de raportări ale supraabundenței¹⁰⁰ gelatelor destructurează relația directă dintre reconfigurarea sensibilului și un anumit tip de campanie de mediu. Trecând peste faptul că fotografiile reprezintă o simplă taxonomie a unor creaturi distincte, întrebările mai generale și mai problematice despre rolul meduzelor în ecologia oceanului – care este afectat din ce în ce mai mult de pescuitul excesiv, minerit,

⁹⁷ National Science Foundation, „Jellyfish Gone Wild”, f. p.

⁹⁸ Mallon, „Do Jellyfish Rule the World?”, pp. 42-47.

⁹⁹ Than, „Immortal Jellyfish Swarm the World’s Oceans”, f. p.

¹⁰⁰ Robert H. Condon *et al.*, în „Questioning the Rise of Gelatinous Zooplankton in the World’s Oceans”, se opun ideii că „ecosistemele oceanice globale se îndreaptă către o dominație a «enervantelor» meduze”, observând că multe rapoarte sunt necredibile, senzaționaliste, bazate pe prea puține date și/sau influențate de o memorie istorică nepotrivită. Ei conchid: „Există nevoia clară de a evalua modelele curente, istorice și viitoare ale abundenței meduzelor, ctenoforelor și tunicatelor din oceanele lumii, precum și a rolurilor lor în ecosisteme, dar și consecințele societale și ecosistemice ale proliferării lor. În consecință, construim o bază de date globală cu informații despre zooplanctonul gelatinos (Jellyfish Database Initiative [JeDI]), compilată din cât mai multe surse cu putință, la care contribuim noi înșine, cercetători din întreaga lume, și bazele de date online în care figurează zooplanctonul, cum ar fi Ocean Biogeographic Information System (www.iobis.org; vezi Grassle, 2000), literatura științifică și resursele istorice (de exemplu, rapoartele expedițiilor din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX).”

platformele petroliere și alte industrii extractive, de schimbările climatice și acidificare – fac trecerea de la „starea de fapt” la starea ecologiei politice. După cum spune Latour: „trece de la certitudinea cu privire la producția obiectelor fără risc (cu separarea lor clară între oameni și lucruri) la *incertitudinea* relațiilor ale căror consecințe neintenționate amenință să perturbe întreaga ordine, toate planurile, toate efectele.”¹⁰¹ În ciuda narațiunilor adeseori nostalgice ale descoperirilor care însoțesc întâlnirile din secolul XXI cu misterioasele și fascinantele gelate, aceste povești și imagini trebuie, la urma urmelor, să circule în învolburatul interior al naturii culturii riscului, incertitudinii și a interconexiunii radicale în care locuiesc creaturile pământului și ale oceanului. În timp ce aceste creaturi apoase, pulsatile, tremurânde provoacă răspunsuri estetice, aceste răspunsuri pot fi prinse în rețele complicate de preocupări care leagă practicile și politicile umane de viețile creaturilor pe care abia începem să ni le imaginăm, deschizând spațiul pentru postumanisme mai pelagice.

¹⁰¹ Latour, *The Politics of Nature*, p. 25.

JAMES STANESCU

Încurcăturile speciilor

Judith Butler, doliul și viața precară a animalelor

Traducere din limba engleză
de Florin Buzdugan

Introducere. Cumpărături la supermarket

Începem într-un loc poate ciudat, supermarketul. Imaginează-ți că împingi căruciorul sau că duci coșul, așa cum ai făcut-o de sute de ori. Ajungi în fundul supermarketului, aproape de rafturile cu carne. Toate felurile de carne, toate varietățile de carmangerie și de măcelărie se întind în fața ta. La stânga sunt fripturile T-bone; la dreapta, toată carnea de vită tocată. Chiar în fața ta sunt niște coaste; lângă ele, niște piept de pui. În colțul raionului se află acvariul cu homari, de unde îți poți alege, din mulțimea de acolo, ce homar să iei acasă. Te uiți la această priveliște plină de oameni care își fac loc printre toate aceste produse și încearcă să-și dea seama care dintre ele ar putea să devină cea mai bună masă. Și, deodată, scena din fața ta se schimbă. Nu mai vezi produse obișnuite din existența cotidiană. În fața ta, expusă pe rafturi, este realitatea violentă a cărnii unor animale: oasele, grăsimea, mușchii și țesutul fințelor care au fost cândva în viață, dar care au fost măcelărite pentru părțile corpului lor. Imaginea pune stăpânire pe tine și deodată te simți sfâșiat. Măhnirea, tristețea și șocul te copleșesc măcar pentru o clipă. Și, pentru o clipă, jelești, ești îndoliat de soarta tuturor animalelor fără nume din fața ta.

Aceia dintre noi care prețuiesc viețile celorlalte animale trăiesc într-o lume ciudată, paralelă cu cea a celorlalți oameni. Ne amintim în

fiecare zi că nouă ne pasă de existența unor ființe pe care alți oameni reușesc să le ignore, să nu le vadă și să nu le audă, de parcă singurele urme ale vieții acestor ființe ar fi doar părțile corpurilor lor prefăcute în mâncare: carne transformată-n cărnuri. Să te simți sfâșiat, să rămâi blocat, să ai momentul ăla de completă sufocare când te afli pe un culoar al morții este absolut de neînțeles la nivel social. Părerea celor mai mulți oameni este că avem nevoie de terapie sau că nu suntem cu adevărat sinceri. Așa că cei mai mulți dintre noi încearcă din răpuzeri să nu jelească. Refuzăm doliul ca să putem funcționa, să trecem peste. Dar asta înseamnă că cei mai mulți dintre noi, chiar și cei complet dedicați luptei pentru drepturile animalelor, trebuie să se cufunde adeseori în negare [*disavowal*].

În continuare, voi vorbi pe scurt despre opera lui Judith Butler, și asta pentru a schița studiile despre animale dintr-o perspectivă queer și feministă – studii despre animale care celebrează finitudinea încorporată pe care o avem în comun. Pe alocuri voi fi foarte teoretic, dar voi începe și voi încheia cu același lucru – doliul pentru ceea ce este de nejelit, căutarea unei gândiri suficient de puternice să se confrunte cu etalarea aceea a cărnii de la supermarketul din colț, o gândire care să nu întoarcă capul, care să nu tragă aer în piept și să împingă căruciorul de cumpărături mai departe.

Doliul ca act politic

Doliul este întotdeauna un act politic. Deși este considerat adeseori o experiență privată, o experiență care cochetează cu solipsismul, doliul are o sumedenie de conexiuni etice, politice și ontologice. Opera lui Judith Butler a vorbit mereu despre această realitate: problema a cine ține doliu și a după cine se poate ține doliu se află în centrul politicului, în centrul inteligibilității sociale. Incursiunea lui Butler în chestiunea doliului, adică a corpurilor care contează sau nu, își are originea în cercetările sale pe marginea existenței queer. După cum explică ea în scrierile mai timpurii:

Din cauză că atașamentele homosexuale rămân neconfirmate în cadrul heterosexualității normative, ele nu se constituie ca dorințe

care să apară și apoi să fie interzise. Mai degrabă, aceste dorințe sunt proscrise din start. Iar atunci când apar în partea îndepărtată a cenzurului, pot aduce cu ele marca imposibilității, performând, ca să zicem așa, ca imposibil în interiorul posibilului. Astfel, nu va fi vorba despre *refuzarea doliului* [...], ci de o preempțiune a doliului performată prin absența convențiilor culturale pentru recunoașterea [*avowing*] pierderii unei dragoste homosexuale.¹

Altfel spus, opera lui Butler își are originea în acel loc în care căile și protocoalele doliului recunoscute la nivel social sunt refuzate. Dacă nu te-ai aflat niciodată într-o situație în care să îți se refuze dreptul la doliu, s-ar putea să-ți scape importanța „convențiilor culturale pentru recunoașterea pierderii” cuiva, oricui. Pe de altă parte, negarea vieții celuilalt (iar să nu poți să îți doliu înseamnă mereu negarea *vieții* ca atare) nu doar că îl transferă pe cel la care îți în ininteligibilitate, ci transferă și o parte din tine în ininteligibilitate socială. O parte din tine devine ireală și fantomatică. Legăturile pe care le avem cu ceilalți ne oferă viețile de trăit [*livable lives*]; negarea acestor legături ne face viețile mai puțin de trăit. Doliul este o modalitate de a crea legături, de a crea înrudiri și de a recunoaște vulnerabilitatea și finitudinea celuilalt. Protocoalele care refuză să ne recunoască doliul refuză toate tipurile de inteligibilitate socială tangibilă. Doliul este legat de problema a cine și ce ajunge să conteze ca uman și, prin urmare, de problema constituirii politicului.

Construcția umanului

Moarte și negare: această relație este valabilă și pentru animalele pe care le măcelărim, și pentru animalele care suntem. Nu întâmplător definiția abjectului la Kristeva și a monstruosului la Foucault implică întotdeauna amestecul de uman și animal.² Să tot spui, așa

¹ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993, p. 236.

² „Abjectul ne confruntă, pe de o parte, cu acele stări fragile în care omul vagabondează pe teritoriile animalului”, vezi Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on*

cum am și făcut, de altfel, că oamenii sunt animale pare incoerent și autocontradictoriu. Dacă vorbești despre animalul uman deschizi, așa cum arată Butler, „o relație chiasmă”, o relație care caută să treacă prăpastia dintre, pe de o parte, toate acele ființe pe care le înțelegem ca oameni și, pe de altă parte, toate celelalte forme simțitoare de viață.³ De altfel, întrebările filosofice și științifice la care facem apel sunt mai degrabă de tipul „Ce ne face să fim umani?” decât „Ce ne face să fim și noi animale?”. Cu alte cuvinte, depunem foarte multe eforturi intelectuale încercând să ne dăm seama ce anume diferențiază și individualizează specia umană în loc să ne întrebăm ce avem în comun cu alte vieți. Această diferențiere conduce la valorizarea acelor trăsături despre care *credem* că sunt unice în cazul omului – rațiune, producție și așa mai departe – în loc să valorizeze acele trăsături pe care e evident că le împărtășim cu alte vieți – suntem limitați, interdependenți, încorporați, capabili să simțim plăcere și durere, vulnerabili și născuți pentru a (iar într-o zi vom și) muri. Demersurile intelectuale de a transforma omul în ceva unic conduc la devalorizarea trăsăturilor pe care le împărtășim cu animalele. Totodată, dorința de a nu avea și noi aceste trăsături animale, mult prea animale, generează dorința de a construi un eșafodaj intelectual pentru excepționalismul uman.

Acest excepționalism uman provine din teama și rușinea că nu suntem, de fapt, nimic altceva decât animale. Derrida, în textele lui despre animal, citează frecvent observațiile lui Adorno despre Kant: „Nimic nu e mai respingător pentru un kantian decât să i se aducă aminte de similitudinea omului cu animalul. Tabuul acesta se vede de fiecare dată când idealistul îl admonestează pe materialist. Animalele joacă pentru sistemul idealist practic același rol pe care îl au evreii

Abjection, Columbia University Press, New York, 1982, p. 12. „Din Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea, perioada care ne interesează pe noi, monstrul este, în esență, amestecul. Este amestecul a două lumi, lumea animală și lumea umană”, vezi Michel Foucault, *Abnormal*, trad. de Graham Burchell, Picador, New York, 2003, p. 63 [ed. rom.: *Anormalii. Cursuri ținute la College de France 1974-1975*, trad. de Dan Radu Stănescu, postfață de Bogdan Ghiu, Univers, București, 2001].

³ Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London, 2009, p. 17 [ed. rom.: *Cadre de război. Figurile umanului și politicile suferinței*, trad. de Lelia Marcar, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2014].

pentru fascism.”⁴ Această propoziție nu este un caz izolat la Adorno; există multe variațiuni în toată opera sa. După cum scrie în altă parte, „În general, umanitatea ca specie simte o extraordinară repulsie față de orice lucru care i-ar putea aminti de propria sa natură animală, o repulsie pe care o suspectez a fi în strânsă legătură cu persistența cât se poate de reală a animalității sale.”⁵ Proclamația „Cu toții suntem animale” stârnește revoltă și pare un atac la adresa demnității înseși. Această demnitate umană, în multe cazuri câștigată cu greu, poate părea atacată printr-o astfel de declarație, dar, de fapt, nu este trădată deloc. Dorința de excepționalism uman caută să maximizeze valorizarea și securitatea anumitor ființe, minimizându-le în cazul altora. Prin urmare, nu e deloc surprinzător că acele evenimente care trădează complet demnitatea umană – sclavia, colonialismul și genocidul – sunt întotdeauna condamnate prin prisma protejării demnității omului. Această violență, care pentru Adorno se numește Auschwitz, dar pe care ar trebui s-o înțelegem în afara oricărui registru eurocentric, este adevărata trădare a demnității umane. Iar această trădare la nivelul protocoalelor care îi mențin constant granițele scoate la iveală natura fragilă și neîntemeiată a oricăror pretenții de excepționalism uman.

După cum spunea Butler în opera sa timpurie, umanul și inumanul sunt legate, o diadă inseparabilă în care umanul are nevoie de inuman pentru a se putea înțelege pe sine. După cum spune ea:

Construirea genului operează prin mijloace de excludere, astfel că umanul este produs nu doar deasupra și împotriva inumanului, ci și printr-o serie de închideri, de ștergeri radicale, care sunt, în cel mai strict sens, refuzări ale posibilității de articulare culturală. Astfel, nu este suficient să spunem că subiecții umani sunt construiți și atât, deoarece construirea umanului este o operație diferențială care produce

⁴ Theodor Adorno, *Beethoven: The Philosophy of Music*, trad. de Edmund Jephcott, Polity Press, Cambridge, 1998, p. 80. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, trad. de David Wills, Fordham University Press, New York, 2008, pp. 100-105.

⁵ Theodor Adorno, *History and Freedom*, trad. de Rolf Tiedemann, Polity Press, Cambridge, 2006, p. 209.

mai mult decât și mai puțin decât „umanul”, inumanul, de negânditul omenesc. Aceste locuri excluse ajung să pună limite între „uman” și exteriorul său constitutiv și să băntuie acele granițe ca o posibilitate continuă de a le dezagrega și de a le rearticula.⁶

E important să înțelegem ideea asta; excepționalismul uman nu doar delimitează umanul de inuman și atât. Acest lucru nu ar fi posibil decât dacă ar exista o distincție stabilă și demnă de luat în seamă între înăuntrul și în afara umanului. Umanul nu este o poziție prestabilită a subiectului. Nu este o categorie care să existe în afara disputelor politice și a luptelor ontologice. După cum avea să arate Butler în studiile sale de mai târziu, „termenul [...] «uman» a fost făcut și consolidat în timp”. Mai mult, făurirea și consolidarea apar din „diferențele de putere înscrise în construcția categoriei de uman”⁷. Umanul este produs, iar această producție este locul multor lupte, violențe și ierarhii. „Uman” este menit să numească acea categorie de ființe pe care ne dorim să le protejăm și să le îngrijim, motiv pentru care ideea de excepționalism uman nu poate fi înțeleasă decât ca ocupând un loc central în afirmarea posibilității vieților de trăit.

În definitiv, întregul concept de viață de trăit, problema construcției umanului și importanța recunoașterii sociale se află toate în centrul studiilor lui Butler. Deși mare parte din opera ei timpurie s-a concentrat asupra acestor chestiuni, în ultimii ani Butler și-a lărgit abordarea prin integrarea a ceea ce ea numește „viața precară”. Viața precară aduce două progrese majore în studiile lui Butler: articulează un răspuns la violența contemporană și, totodată, respinge antropocentrismul implicit din studiile ei anterioare. Cu alte cuvinte, odată cu ideea de *viață* precară, nu doar de oameni precari, ajungem la problema animalelor.

Acest articol respinge așadar tendința prevalentă de a considera studiile lui Butler despre viața precară inerent antropocentriste. De exemplu, Kelly Oliver observă că „noile relații de rudenie pe

⁶ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, ed. cit., p. 8.

⁷ Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, p. 13.

care și le imaginează [Butler] continuă să excludă animalele”, iar Chloë Taylor spune că „[Butler] exclude în mod repetat animalele din sfera considerațiilor etice”⁸. Și Oliver, și Taylor au un punct de vedere întemeiat. Retorica lui Butler a fost adeseori, mai ales până de curând, explicit antropocentristă. Mai mult, comentariile ei despre animale au fost difuze, fragmentare și lipsite de o teză clară. Dar în fragmentele ei despre animale pot fi găsite instrumente puternice, folositoare în lupta pentru o lume non-antropocentrică. Mai mult, vom descoperi că, pentru a avea sens, filosofia lui Butler are nevoie de antiantropocentrism.

Cadre de viață – Viața nudă

La începutul celei mai recente monografii a lui Judith Butler, *Frames of War* [„Cadre de război”], găsim această îndrăzneță și interesantă afirmație:

În același fel, nu are nicio noimă să spunem, de exemplu, că ar trebui să ne axăm pe ceea ce este distinctiv la viața umană, fiindcă, dacă de „viața” vieții umane suntem interesați, tocmai aici nu avem cum să distingem cu precizie, în absolut, *biosul* animalului de *biosul* omului animal. Orice astfel de distincție ar rămâne nesubstanțială și, din nou, nu ar lua în seamă că, prin definiție, animalul uman este el însuși un animal. Această afirmație nu se referă la tipul de animal sau specia din care face parte omul, ci este o recunoaștere a faptului că animalitatea este o condiție a umanului și că nu există niciun om care să nu fie animal uman.⁹

Acest citat nu face parte dintr-o discuție mai amplă despre celelalte animale, însă, la fel ca alte comentarii ale lui Butler despre animalele non-umane, ia forma unei paranteze (în cazul de față, într-o discuție pe tema avortului). Cu toate acestea, este o paranteză care trebuie

⁸ Chloe Taylor, „The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics”, în *Philosophy Today*, vol. 52, nr. 1, 2008, p. 61; Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York, 2009, p. 226.

⁹ Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, ed. cit., p. 19.

tatonată pentru a înțelege atât conceptul lui Butler de precaritate, cât și felul în care înțelege ea celelalte animale. Prima parte a acestei paranteze atât de importante se referă la poziția autoarei față de viața animală și viața umană, care sunt imposibil de distins cu exactitate. Idee bazată pe una și mai profundă: că animalele au un tip de viață specific *bios*-ului. Această afirmație este, fără îndoială, o reacție la opera unuia dintre marii gânditori contemporani ai biopoliticului, Giorgio Agamben. Butler diferențiază subtil conceptul ei de „viață precară” de celebra „viață nudă” a lui Agamben. Este important să înțelegem conceptul de viață nudă pentru a-i putea discerne atât limitele, cât și diferențele față de viața precară a lui Butler. Această clarificare conceptuală este cu atât mai importantă cu cât tot mai mulți cercetători din studiile despre animale folosesc ideea de viață nudă pentru a explica și defini viețile animalelor.¹⁰

În *Homo Sacer*, Agamben preia o distincție găsită în greaca aristoteliană¹¹ între *zoe*, viața trăită laolaltă de animale, oameni și zei, și *bios*, viața calificată, viața care se conformează unor forme și realități personale. A doua idee de viață, *bios*, este viața specifică oamenilor și, poate, zeilor. Este viața socialității, viața inteligibilității, viața pe care noi considerăm necesar să o protejăm. *Homo Sacer* investighează situațiile în care *bios* și *zoe* devin difuze, în care cineva considerat a avea *bios* este văzut ca având doar *zoe*. Această condiție este numită de Agamben viață nudă sau goală, o viață golită de toată protecția legală și etică. Întreaga concepție a lui Agamben despre violența din lumea de astăzi se bazează pe această idee de viață nudă.

¹⁰ Pentru viața nudă a cetaceelor, vezi Paola Cavalieri, „Cetaceans: From Bare Life to Nonhuman Others”, în *Logos: A Journal of Modern Society and Culture*, vol. 10, nr. 1, 2011. Pentru istoria biopoliticii și a animalelor, vezi Dinesh Wadiwel, „Three Fragments from a Biopolitical History of Animals: Questions of Body, Soul, and the Body Politic in Homer, Plato, and Aristotle”, în *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 6, nr. 1, 2008, pp. 17-39.

¹¹ Există o întreagă dezbateră filologică dacă această distincție chiar apare în greacă sau nu. Pentru o obiecție în acest sens, vezi Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, trad. de Geoffrey Bennington, University of Chicago Press, Chicago, 2009, pp. 314-317 [ed. rom.: *Fiața și suveranul*, vol. II, trad. și note de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2013].

Agamben conceptualizează violența modernității prin recursul la variu mașinării. Chiar dacă mașinările pe care le analizează sunt numeroase, aici voi examina în detaliu două dintre cele mai discutate: mașinaria antropologică și starea de excepție. Mașinaria antropologică este operatorul primar al puterii biopolitice, iar starea de excepție este operatorul primar al puterii suverane. Deși teoretic sunt separate, aceste două mașinării depind una de alta și se intercalează. Ele sunt diferite din multe puncte de vedere, însă voi examina funcțiile comune ale mecanismelor lor în ideea de a trasa mai bine modelul de putere din filosofia lui Agamben.

Să începem cu ceea ce cuprind mașinările: ce se află în interiorul lor, ce le conduce, care este esența sau conținutul lor; să începem cu centrul. A începe cu centrul înseamnă a începe cu nimicul. Cum spune Agamben, centrul este „perfect gol”¹², „o stare kenomatică, un gol și o nemișcare”¹³, „ironic”¹⁴, „un spațiu gol”¹⁵ și „anomie, *vid juridic* [...] ființă pură, golită de orice determinare sau predicat real”¹⁶. Exact acest gol kenomatic alimentează mașinaria; el îi conferă scop și funcție. Dacă ar avea un conținut specific, dacă ar exista diferențe bine delimitate pe care să încerce să le distingă, mașinările nu ar funcționa deloc. De fapt, ele funcționează prin trasarea și retrasarea limitelor, prin producerea de cezură după cezură. Ele lucrează într-o zonă de nediferențiere, decizând ce poate fi considerat legal și ilegal, uman și animal, *bios* și *zoe*. Aceste mașinării nu trasează limita o singură dată, ci o retrasează continuu, astfel că n-ai cum să știi niciodată de care parte a limitei te afli. Prin urmare, mașinaria operează prin producerea de includeri prin excludere sau excluderi prin includere. Oricine este un potențial infractor; oricine este un

¹² Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trad. de Kevin Attell, Stanford University, Stanford, 2004, p. 38 [ed. rom.: *Deschisul. Omul și animalul*, trad. de Vlad Russo, Humanitas, București, 2016].

¹³ Giorgio Agamben, *State of Exception*, trad. de Kevin Attell, University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 48 [ed. rom.: *Starea de excepție*, trad. de Alex. Cistelean, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2008].

¹⁴ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, ed. cit., p. 29.

¹⁵ Giorgio Agamben, *State of Exception*, ed. cit., p. 60.

¹⁶ *Idem*.

potențial animal.¹⁷ Faptul că aceste mașinării metafizice operează fără să distingă categoric între *bios* și *zoe* pare să arate că viața nudă reiterează viața precară a lui Butler, dar numai dacă ignorăm istoria explicit antropocentrică a expresiei „viață nudă”.

Conceptul lui Agamben de *nuda vita* este el însuși o traducere a mentorului său, Walter Benjamin. Viața nudă este o interpretare a sintagmei lui Benjamin „*bloß leben*”, care ar putea fi tradusă și ca „simpla viață”¹⁸. Deși există și în lucrările mai timpurii, ea apare cu precădere în „Critica violenței”¹⁹. Simpla viață este profund legată de viața naturală, de viața cuiva care poate sângera și care poate fi rănit. Este legată de vina pe care o simte cineva pentru că are corp. Benjamin se împotrivesc celor care susțin sacralitatea vieții, „dacă existența nu trebuie să însemne nimic altceva decât simpla viață [*bloß leben*]”²⁰. Argumentul în favoarea sacralității vieții nu poate avea sens decât dacă

„existența” [...] înseamnă neclintita stare de agregare care e „omul”. [...] Omul nu coincide, cu niciun preț, cu simpla viață a omului, cu atât mai puțin cu simpla viață din el [...]. Pe cât de sacru e omul [...], pe atât de puțin sacre sunt stările sale, pe atât de puțin sacră e viața sa trupească, vulnerabilă prin ceilalți. Ce o distinge în mod esențial de cea a animalelor și a plantelor? Și chiar dacă acestea ar fi sacre, ele tot n-ar putea să fie astfel în vederea simplei lor vieți, n-ar putea să fie în viață.²¹

¹⁷ Conceptul de potențialitate revine constant în opera lui Agamben. Vezi, mai ales, „On Potentialities”, în Giorgio Agamben, *Potentialities*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp. 177-184 și Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1998, pp. 39-48 [ed. rom.: *Homo Sacer. Puterea suverană și viața nudă*, trad. de Alexandru Cistelean, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2006].

¹⁸ Pentru mai multe detalii despre această legătură, vezi Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 202-205.

¹⁹ Benjamin, Walter, „Critica violenței”, în Walter Benjamin & Jacques Derrida, *Despre violență*, trad. de George State și Bogdan Ghiu, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Idem*.

Prin această luare de poziție, Benjamin respinge total capacitatea de a simți durere și bucurie în fundamentarea unei etici și a unei politici. Pericolul unei asemenea abordări bazate pe vulnerabilitatea împărtășită este subliniat chiar de reacția sa neîntârziată, când se întreabă ce anume ar mai putea deosebi omul de animale.

Am făcut acest scurt ocol prin Benjamin pentru a scoate în evidență ceva, și anume că, pentru Agamben, animalele nu sunt ființe capabile de *bios*. De altfel, prin definiție, animalul este ceea ce se află în afara *bios*-ului. Viața nudă, care se referă la zona de indeterminare dintre *bios* și *zoe*, este o condiție care exclude animalul, refuzându-ne și nouă posibilitatea de a gândi animalul ca având *bios*, o viață calificată și personală. Butler ne propune o cale de ieșire din impas: posibilitatea de a gândi că celelalte animale se bucură de plenitudinea ființei și a existenței. Ea ne oferă posibilitatea de a gândi viața precară în opoziție cu viața nudă.

Cadre de viață – Viața precară

Ca să înțelegem mai bine poate, ar trebui să facem un pas înapoi și să comparăm „viața precară” cu „viața nudă” pornind nu de la problema animalului, ci alegând calea mai directă a lui Butler. Într-o discuție cu Gayatri Spivak, Butler se oprește la Gaza, despre care susține că „ar putea fi descrisă foarte bine ca o închisoare în aer liber”²². Chiar dacă este de acord că palestinienii din Gaza au fost dați afară din sfera politică a cetățeniei, nu ar merge atât de departe încât să spună că palestinienii au o simplă viață sau o viață nudă. Ea susține că „orice efort de a stabili o astfel de logică exclusivă se bazează pe depolitizarea vieții și, pentru a nu știu câta oară, elimină din câmpul politic problema genului, a muncii casnice și a reproducerii”²³. Acest lucru înseamnă că reproducerea simplei vieți nu este niciodată limitată la reproducerea vieții înseși. Chiar dacă sunt reduși la funcțiile de

²² Judith Butler & Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, New York, 2007, p. 7.

²³ *Ibidem*, p. 38.

bază ale reproducerii vieții înseși – mai exact, la găsierea de mâncare, construirea de adăposturi, procurarea de haine, nașterea și creșterea de copii și așa mai departe –, palestinienii tot sunt angajați în mai mult decât simpla reproducere a vieții.

Lucrurile pe care le performăm pentru a ne reproduce existența biologică sunt toate relevante politic și cultural. Ce mâncăm și cum mâncăm, ce adăposturi construim și cum le organizăm, ce haine purtăm și cum le purtăm, toate sunt mărci ale culturii, toate sunt mărci ale politicului. Acestea nu sunt atribute ale lui *zoe*, ale simplei existențe. Lucrurile pe care le facem pentru reproducerea existenței noastre biologice sunt cele care ne conferă forme de viață specifice, cu alte cuvinte, cele care ne conferă *bios*. Viețile oamenilor din Gaza sunt precare; din toate aceste motive, *ei nu sunt nuzi*. Astfel, pentru Butler, precaritatea nu este o condiție care trebuie depășită sau criticată, cum este viața nudă pentru Agamben. Mai degrabă, precaritatea devine locul din care să gândim și să organizăm.

Butler transformă vulnerabilitatea și precaritatea în etică, ontologie socială și politică. Avem socialitate și capacitatea de a fi împreună tocmai fiindcă suntem niște ființe care pot fi rănite și ucise. Deși pare că precaritatea se referă la viața individuală, ea este, de fapt, un mod de a gândi legături, de a stabili relații și înrudiri. Nu e vorba despre înțelegerea propriei precarități, care apoi să poată fi extinsă și la ceilalți. După cum explică Butler, „nu poate fi o trezire [...] la propria viață, iar apoi o extrapolare, de la înțelegerea precarității mele la înțelegerea vieții precare a celuilalt. Trebuie să fie o înțelegere a precarității Celuilalt.”²⁴ Precaritatea este un loc pentru gândirea eticului, fiindcă începe cu Celălalt, nu cu sinele. Dar înțelegerea vieții Celuilalt ca viață precară nu este doar o chestiune etică.

Precaritatea este totodată o problemă de ontologie, o ontologie anume, pe care Butler o numește „ontologie socială”. Precaritatea este o ontologie socială fiindcă afirmă că „nu există viață fără condițiile de viață care susțin viața într-un fel sau altul, iar aceste condiții sunt

²⁴ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, p. 134.

răspândite la nivel social, stabilind nu ontologia separată a persoanei, ci interdependența persoanelor, care implică relații sociale de reproducere și de susținere, dar și relații cu mediul și cu formele de viață non-umane.”²⁵ Poate că e doar un truc de limbaj faptul că putem vorbi despre o viață precară în loc de „vieți precare”, mereu la plural. A înțelege ființa ca fundamental precară înseamnă a înțelege ființele ca încorporate și, ca atare, dependente de variate condiții în reproducerea vieții. Precaritatea nu este doar un aspect pasiv care cere să fie luat în considerare. Finitudinea nu este simplă fragilitate, ea nu are nevoie să-i acordăm același gen de atenție ca atunci când punem pe cutii ștampila cu „Atenție! Fragil!”. De fapt, realitatea vulnerabilității împărtășite produce aspecte importante, precum socialitatea și plasticitatea, comunul și contingenta. Pentru Butler, finitudinea este o putere productivă din care apar toate felurile de forțe de adaptare (de altfel, adaptarea și evoluția sunt complet legate de noțiunea de finitudine). Dacă ne îndreptăm privirea ontologică spre precaritate, începem să regândim ontologia în caracterul ei cu adevărat antianthropocentric. Din acest „punct”, cum ar zice Butler, „putem [...] să regândim viața însăși ca pe un set de interdependențe în mare parte nedorite, relații sistemice chiar, care implică ideea că «ontologia» umanului nu poate fi separată de «ontologia» animalului. Nu este doar o chestiune de categorii care se suprapun, ci de o co-constituire care impune nevoia de reconceptualizare a ontologiei vieții înseși.”²⁶ Etica și ontologia socială cerute de viața precară pun totodată bazele unei politici, ale unei politici întemeiate pe încorporarea noastră comună și care devine o cale de a pune în discuție realitățile politice violente din contextul contemporan.

Pentru Butler, nu viețile noastre precare ar trebui să ne îngrijoreze, ci sistemele noastre imunitare împotriva vulnerabilității, ele sunt, de fapt, cele mai mari amenințări. Astfel, avem războaie în Afganistan și Irak pentru a ne proteja, avem arme nucleare pentru a ne proteja, avem Patriot Act pentru a ne proteja, băgăm în închisori milioane

²⁵ Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, ed. cit., p. 19.

²⁶ *Ibidem*, pp. 75-76.

de oameni în Statele Unite pentru a ne proteja și așa mai departe. Imunitatea este întotdeauna o funcție de negare, un refuz de a ne confrunta cu propria finitudine încorporată pe care o împărtășim.

Din acest motiv pune Butler accent pe *bios*-ul animalului și pe ideea că animalul uman este întotdeauna *un animal*. Nietzsche a greșit: nu suntem în categoria omenesc, prea omenesc, ci animal, prea animal. Numai dacă ne recunoaștem animalitatea ne putem recunoaște și precaritatea. Dacă facem asta, totul se schimbă – întrebările privitoare la cine ar trebui să aibă drepturi, cine este subiect al eticii, cine, pacient moral. Niciuna dintre aceste întrebări politice și etice nu se îndepărtează vreodată prea mult de doliu, de determinarea vieților care contează ca viață.

Doliul ca modalitate de creare a politicului

Opera lui Butler oscilează și se învâрте între un antropocentrism încâpățânat și ruptura ocazională, dar minunată, de acest sistem. Într-un interviu recent spunea așa:

Este comun mai degrabă în sensul că suntem expuși unii în fața celorlalți și invariabil dependenți nu doar de alții, ci și de un mediu înconjurător, pe care îl susținem și care ne susține.

Umanitatea pare să fie un tip de atribut ontologic definitoriu, cine sunt eu, sau cine suntem noi, care ne aparține nouă ca persoane și, în sensul acesta, păstrează umanul în cadrul umanist. Dar dacă ontologia noastră ar trebui gândită altcumva? Dacă oamenii chiar împărtășesc condiția precarității nu doar cu ceilalți oameni, ci și cu animalele și cu mediul, atunci această trăsătură constitutivă a ceea ce „suntem” noi distruge vanitatea antropocentrismului. Din acest motiv propun „viața precară”, un cadru non-antropocenic în care să vedem ce anume face ca viața să fie demnă de prețuit.²⁷

²⁷ Pierpaolo Antonello & Roberto Farneti, „Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler”, *in Theory & Event*, vol. 12, nr. 1, 2009, f.p., la http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v012/12.1.antonello.html.

Nu viețile noastre precare, vulnerabile și finite sunt acelea care ne fac umani; de fapt, recunoașterea precarității noastre înseamnă recunoașterea animalității, recunoașterea faptului că suntem animale umane. Dacă suntem de acord cu Butler, dacă înțelegem că viețile precare nu sunt doar cele omenești înseamnă că ne schimbăm ontologia, etica și politica. Răstoarnă cu susul în jos milenii de filosofie aflate în căutarea unicității ființei umane. Lucrul cu adevărat puternic nu este acela care ne face unici, ci acela care ne face să fim în-comun. Stimulator nu este ceea ce ne individualizează, ci ceea ce ne aduce împreună. Astfel, precaritatea ne forțează să examinăm conexiunile, metodele și semnificațiile coexistenței. Fiindcă suntem cu toții precari, fiindcă existăm într-o stare de vulnerabilitate împărtășită, noi, cu toții, vom muri. Doliul este testamentul acestei vieți, al acestui concept de existență.

Doliul ne face să devenim spectre, spectrali și spectacol. Suntem spectre fiindcă ajungem să fim bântuiți de cei/cele pe care îi/le jelim. Ființele ale căror vieți au dispărut continuă alături de noi atunci când ținem doliu. Realitatea lor continuă să se impună asupra realității noastre; existența lor continuă în existența noastră. Cei/cele pe care îi/le jelim poate că au plecat, dar nu ne-au părăsit. Și, pentru că suntem bântuiți, devenim, la rândul nostru, fantomatici. Doliul înseamnă să te simți, uneori măcar, în lumea spectrelor – să fii spectral. După cum spune Wendy Brown, „condiția doliului este poticneala și bâlbâiala, condiția fundamentului tulburat, a non-articulării, a dezorientării în timp și în ceea ce privește timpul”²⁸. Prin investirea în cei/cele care nu mai sunt în această lume, ne simțim mai puțin substanțiali în exact această lume. Felul în care simțim stringența și expansiunea timpului nu mai este sincronizat cu scurgerea timpului pentru ceilalți. Pe măsură ce doliul se accentuează, la fel se întâmplă cu sentimentele de rușine și vină. Ajungem să simțim că doliul este ceva care trebuie lăsat acasă, lăsat undeva unde nimeni să nu-l poată vedea și unde nimeni să nu aibă de-a face cu el. Ajungem să ne întrebăm de ce nu

²⁸ Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 100.

suntem capabili să trecem peste după ce timpul de doliu acceptabil social – presupunând că există un timp de doliu acceptabil social – s-a terminat. Și, în felul acesta, noua noastră natură spectrală ne transformă într-un spectacol, unul care amenință să-și expună doliul celor din jur. A fi un spectacol trebuie înțeles în două sensuri: mai întâi, ca spectacol intenționat, un testament viu pentru acele vieți care nu mai există. Apoi, ca teamă de spectacol, teamă că doliul și lacrimile vor izbucni deodată atunci când ne dorim mai puțin: teama și rușinea de a fi un spectacol al doliului. Chiar dacă realitatea subiectivă a spectrului, spectralului și a spectacolului aduce cu ea riscul de a fi bântuit, de a fi nesubstanțial, de a fi rușinat, această realitate poartă totodată cu sine germeii unor prefaceri politice și etice extraordinare.

Vulnerabilitatea și doliul sunt intrinsec legate de acum încolo. Ținem doliu fiindcă suntem vulnerabili și fiindcă Celălalt este mereu vulnerabil. Suntem îndoliați fiindcă cei cu care creăm conexiuni pot să piară și uneori chiar o fac. Vulnerabilitatea și doliul sunt forțe active care au fost percepute eronat ca pasive și negative. După cum spune Butler: „Pierderea devine condiția necesară pentru un anumit sentiment de comunitate, unul în care comunitatea nu depășește pierderea, în care comunitatea nu poate depăși pierderea fără a pierde tocmai acest sens de comunitate. Iar dacă spunem acest [...] adevăr despre locul în care apartenența este posibilă, asta nu înseamnă că patosul este negat, ci dimpotrivă, se dovedește a fi ciudat de fecund, paradoxal de productiv.”²⁹ Vulnerabilitatea este baza sociabilității, baza comunității. Dacă am fi nemuritori și dacă am fi niște indivizi care să se poată susține singuri cu totul, nu ar fi nevoie de societate sau de cultură. Abilitatea noastră de a fi răniți, dependența noastră sunt cele care ne aduc laolaltă. Doliul este un testament pentru această încorporare împărtășită, sursa productivității sale paradoxale. Ne poate aduce împreună la morminte, în ritualuri, în povești și amintiri comune și, uneori, în acțiuni colective.

²⁹ Judith Butler, „Afterword: After Loss, What Then?”, în David L. Eng & David Kazanjian (eds.), *Loss: The Politics of Mourning*, University of California Press, Berkeley, 2003, p. 468.

Avem o istorie în care putem să găsim inspirația pentru doliu ca acțiune colectivă. Pentru Butler, această istorie începe cu *Antigona* și continuă până în zilele noastre. Poate că doliul a fost feminizat și reglementat ca făcând parte din sfera privată tocmai din cauza potențialului radical al plânsetului. După cum am arătat mai sus, activitățile asociate cu reproducerea vieții – gătitul, cusutul hainelor, creșterea și îngrijirea copiilor etc. – sunt toate producții feminizate ale muncii. Iar așa cum există de obicei tendința de a considera că munca feminizată este ruptă de *biosul* societății, nu constitutivă acestuia, există și tendința de a considera că doliul este ceva privat și apolitic. După cum spune Butler, punând problema în relație cu Grecia Antigonei, „doliul nu doar că este sarcina femeilor, dar este o sarcină care este performată, ideal, în limitele gospodăriei. Atunci când doliul femeilor devine public, pierderea sinelui reprezintă o amenințare la adresa ordinii civice.”³⁰ Doliul este lipsit de feminitate [*womanhood*], iar feminitatea de gospodărie. Astfel, aceeași politică sexistă care a încercat să izoleze femeile încearcă să ne izoleze sentimentele de doliu. Toate acestea au fost făcute pentru reiterarea ordinii civice astfel încât normele prevalente care spun ce este demn de a fi jelit și, prin urmare, eroic și de trăit, să nu fie contestate. Sentimentul de rușine asociat cu doliul public este legat de menținerea și administrarea ordinii civile existente. El este produs pentru a ține doliul în continuare acasă, în dulap sau pentru a-l ține în tăcere pe drumul spre supermarket.

Dar nu trebuie să ne întoarcem până în Grecia Antigonei ca să găsim exemple de manifestări publice ale pierderii care să ducă la o acțiune politică colectivă. The AIDS Coalition To Unleash Power [„Coaliția SIDA Pentru Descătușarea Puterii”] (ACT UP), mai mult decât alte organizații din anii 1990, a încercat să folosească doliul public ca pe un mijloc de a atrage atenția asupra gravei epidemii de SIDA. Principalul mijloc folosit de ei pentru expunerea doliului în public a fost reprezentat de funeraliile politice inspirate de lucrările

³⁰ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, p. 84, n. 12.

artistului și activistului David Wojnarowicz. Wojnarowicz crede că „transformarea doliului privat pentru pierderea prietenilor, familiei, iubitorilor și străinilor în ceva public s-ar putea dovedi un instrument eficient de destructurare”³¹. El preconizează că doliul public ar schimba lumea. Mai exact:

Îmi închipui cum ar fi dacă prietenii ar organiza o demonstrație de fiecare dată când moare de SIDA un/o iubit/ă sau un/o prieten/ă sau un/o străin/ă. Îmi închipui cum ar fi ca de fiecare dată când un/o iubit/ă sau un/o prieten/ă sau un/o străin/ă moare de SIDA, prietenii, prietenele, iubiiții și iubitele lor, sau vecinii să ia cadavrul și să-l ducă cu o mașină, cu o sută de mile pe oră, la washington d.c., să dea buzna pe porțile casei albe, să se oprească cu un scârțâit de roți chiar în fața intrării și să arunce forma lipsită de viață pe treptele de la intrare.³²

Acest tip de imaginație a făcut ca ACT UP să încurajeze oamenii, în 1992, să împraștie pe gazonul Casei Albe cenușa celor pe care i-au iubit și care au murit de SIDA. ACT UP va sponsoriza multe funeralii politice de acest tip, toate dedicate transformării doliului privat în doliu public, toate cu scopul de a destabiliza ordinea civică care a lăsat epidemia SIDA să evolueze în lipsa oricăror măsuri adecvate. Aceste funeralii politice fac parte din istoria așa-ziselor *die-in*, forme de protest în care protestatarii se prefac că sunt morți pentru a atrage atenția asupra acelor corpuri și vieți a căror moarte ar putea rămâne nemarcată și neplânsă. *Die-ins* nu s-au rezumat la protestarea împotriva neglijenței cu care a fost tratată SIDA; ulterior, au folosite în cadrul protestelor de masă împotriva războaielor din Irak și Afganistan. După cum spunea William Haver, referindu-se la acțiunile mișcărilor queer în contextul epidemiei SIDA, chiar dacă sunt folositoare și pentru demonstrațiile antirăzboi și pentru activismul pro-animale, „aceste acțiuni sunt orientate către un viitor substanțial diferit de prezent, un viitor pentru care conștiința este

³¹ David Wojnarowicz, *Tongues of Flame*, Illinois State University Press, Normal, 1990, p. 109.

³² *Idem*.

necesar inadecvată”³³. Acest aspect face parte din natura „ciudat de fecundă” a pierderii, doliul nu trebuie să rămână orientat spre trecut, el se poate reorienta către prezent pentru a ne reorienta viitorul. Sentimentul de a fi desincronizat în raport cu timpul și sentimentul lipsei de substanțialitate nu trebuie să fie forțe negative. De fapt, ele pot deschide calea unor viitoruri diferite și ne pot ține departe de dorința noastră de imunitate și de individualism atomist.

Avem la îndemână istorii și tradiții ale doliului ascuns în întuneric, un rămas bun luat pe ascuns de la cei dragi fiindcă suntem incapabili să îl luăm în public. Avem aceste istorii la îndemână fiindcă, la un moment dat, oamenii au luat aceste conexiuni fantomatice și le-au dat greutate, realitate și glas. Asemenea posturi se află mereu în riscul de a nu fi inteligibile la nivel social. Ininteligibilitatea socială este legată de, dar nu este același lucru cu discriminarea, opresiunea sau represiunea. Ea este, mai degrabă, un eșec al recunoașterii din partea celorlalți, un eșec de a codifica drept realitate ceea ce tu știi că este realitate. Este o ștergere a existenței, o ștergere a sensului și o ștergere a relațiilor. Transformarea doliului pentru cineva la care ții într-un lucru ininteligibil, invită la ceva mai mult decât simpla ridiculizare; invită la melancolie și nebunie. După cum spune Butler, „sunt construită în aceeași măsură de cei pentru care sunt îndoliați și de cei cărora le tăgăduiesc moartea, acei morți fără nume și fără chip care formează fundalul melancolic al lumii mele sociale”³⁴. Cei care simt doliu pentru animale, cei care sunt îndoliați de animalele de la raionul de măcelărie de la începutul acestui articol au de-a face cu o dublă povară. Nu doar că doliul pentru animale este refuzat complet, dar animalele pe care le jelim sunt atât de des anonime. Ele sunt „morțile fără nume și fără chip” care ajung să ne construiască lumea. Prin urmare, este și mai probabil să ne riscăm propria coerență, propria inteligibilitate dacă suntem îndoliați de ele.

Doliul este o practică care se opune negării. Doliul ne celebrează și totodată ne plânge viețile precare. El caută conexiuni, descoperă

³³ William Haver, *The Body of This Death: Historicity and Sociality in the Time of AIDS*, Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 150.

³⁴ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ed. cit., p. 46.

înrudiri secrete și recunoaște ca atare relațiile intersubiective. Studiile feministe și queer despre animale vor fi cele care vor putea institui noi practici, direcții și protocoale de doliu în feluri care să evadeze din limitele înguste ale antropocentrismului, care să poată ține cont de expunerea noastră împărtășită. Pentru a face acest lucru trebuie să rezolvăm o problemă: Cum putem să mergem mai departe fără să negăm animalele și animalitatea? Care este *ethosul*, cu sensul lui original de habitus și habitat, pe care să-l putem avea și care să ne permită admiterea realității celorlalte animale în timp ce continuăm să funcționăm? Pentru a răspunde la această întrebare, s-ar putea să fie nevoie să ne riscăm propria coerență pentru a cere ca anumite vieți să fie inteligibile la nivel social. Noi, prin urmare, va trebui să mizăm foarte mult pe ideea că o anumită ființă despre a cărei existență ni s-a spus să nu merită doliul poate fi totuși plânsă și, astfel, reprezintă o viață. Astfel de cereri implică întotdeauna riscuri mari, dar aduc și posibilitatea ca întreaga ordine socială să poată fi răsturnată, posibilitatea de a descoperi noi modalități de a fi împreună.

Doliul stabilește conexiuni. Cea mai clară este cea cu viața precară pe care o jelim. Dar doliul are totodată valența de a forma o comunitate, o realitate socială pentru cei care sunt și ei îndoliați de dispariția acelei vieți. Noi, cei care simțim doliu pentru celelalte animale, mai exact pentru cele ucise de oameni pentru oameni, va trebui să riscăm multe pentru a ne fi recunoscut acest doliu. Speranța noastră este că, cu cât vom vorbi mai mult despre asta, cu cât ne vom pune mai mult în pericol inteligibilitatea socială, cu atât avem mai multe șanse de a-i întâlni pe alții îndoliați ca noi, pe alții să ne înțeleagă pierderea acestor ceilalți. În timp ce ne străduim să transformăm conexiunile noastre fantomatice cu animalele măcelărite în ceva real, vom stabili conexiuni cu alții. Din acest punct de vedere, inteligibilitatea socială a doliului nu este ceva permanent, ci apare la fiecare iterație a doliului. Se poate schimba totul în orice moment, de fiecare dată când iterăm această durere, posibilitatea schimbării se află acolo.

Concluzie. Privirea și auzul în timpul cumpărăturilor

Acest articol a început la raionul de măcelărie. A început cu momentul în care negarea lucrurilor aflate în fața noastră intră în derapaj și, pentru o clipă, vedem ce se află cu adevărat acolo: cadavre. Lumea din jur reușește cumva să nu vadă corpurile moarte ale animalelor; ea reușește să nu audă ecourile suferinței acelor ființe tăiate și ciopârțite. Ne închidem în negare doar ca să putem vedea și auzi (și să ascundem vederii și auzului) aceeași lume ca cei din jur. Însă acel moment al derapajului, acel moment în care vedem și auzim subit o lume complet diferită, are tot felul de puteri, de potențialități și de potențe. Doliul nu înseamnă doar durere, ci și celebrare, amintiri și povestiri. Doliul nu aduce cu sine doar momente de izolare, el stabilește conexiuni și caută moduri de a intra în relație. Putem crea o comunitate pentru inteligibilitatea precarității noastre comune doar dacă ne oprim din negat; putem construi ceva împotriva pierderii și a devastării atât de mari doar dacă simțim doliul. Putem scoate la lumină măcar o parte din viața noastră și putem să facem o mică diferență pentru cei pe care îi plângem doar dacă începem să acceptăm ceea ce vedem și ceea ce auzim.

Mulțumiri

Acest articol nu ar fi existat fără ajutorul multor oameni. Participanții și organizatorii conferinței „Sex, Gen, Specie” de la Wesleyan University ne-au oferit un feedback de mare preț. Au fost cu atât mai importanți colegii mei de panel, Stephanie Jenkins și Eric Jonas; munca lor este esențială pentru a mea. De asemenea, vreau să le mulțumesc oamenilor care au citit diferite variante ale studiului de față: Matthew Applegate, Cameron Kunzelman, Pamela Stanescu, Vasile Stanescu și Sarah Wright. Nu în ultimul rând, vreau să le mulțumesc celor doi evaluatori anonimi pentru comentariile lor clarificatoare și binevenite.

Bibliografie

Adorno, Theodor, *Beethoven: The Philosophy of Music*, trad. de Edmund Jephcott, Polity Press, Cambridge, 1998.

Adorno, Theodor, *History and Freedom*, trad. de Rolf Tiedemann, Polity Press, Cambridge, 2006.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1998.

Agamben, Giorgio, *Potentialities*, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1999.

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, trad. de Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford, 2004.

Agamben, Giorgio, *State of Exception*, trad. de Kevin Attell, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Antonello, Pierpaolo & Roberto Farneti, „Antigone’s Claim: A Conversation with Judith Butler”, în *Theory & Event*, vol. 12, nr. 1, 2009, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v012/12.1.antonello.html.

Benjamin, Walter, „Critica violenței”, în Walter Benjamin & Jacques Derrida, *Despre violență*, trad. de George State și Bogdan Ghiu, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004.

Brown, Wendy, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York, 1993.

Butler, Judith, *Antigone’s Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000.

Butler, Judith, „Afterword: After Loss, What Then?”, în *Loss*, David L. Eng & David Kazanjian (eds.), University of California Press, Berkeley, 2003.

Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004.

Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004.

Butler, Judith, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London, 2009.

Butler, Judith & Spivak, Gayatri Chakravorty, *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, New York, 2007.

Cavalieri, Paola, „Cetaceans: From Bare Life to Nonhuman Others”, în *Logos: A Journal of Modern Society and Culture*, vol. 10, nr. 1, 2001, <http://www.logosjournal.com/cetaceans-bare-lifenonhuman-others.php>.

Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, ed. de Marie-Louise Mallet, trad. de David Wills, Fordham, University Press, New York, 2008.

Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign*, trad. de Geoffrey Bennington, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

Durantaye, Leland de la, *Giorgio Agamben: A critical introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

Foucault, Michel, *Abnormal*, trad. de Graham Burchell, New York, Picador, 2003.

Haver, William, *The body of this death: Historicity and sociality in the time of AIDS*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Kristeva, Julia, *Powers of horror*, trad. de Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1982.

Oliver, Kelly, *Animal lessons: How they teach us to be human*, New York, Columbia University Press, 2009.

Taylor, Chloe, *The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics*, în *Philosophy Today*, vol. 52, nr. 1, 2008, pp. 60-72.

Wadiwel, Dinesh, „Three fragments from a biopolitical history of animals: Questions of body, soul, and the body politic in Homer, Plato, and Aristotle”, în *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 6, nr. 1, 2008, pp. 17-39, http://www.criticalanimalstudies.org/JCAS/Journal_Articles_download/Issue_8/Wadiwel17_31.pdf.

Wojnarowicz, David, *Tongues of flame*, Normal, Illinois State University Press, 1990.

PATRICIA MACCORMACK

Animalități. Etică și abolire absolută

Traducere din limba engleză
de Anca Biriș

Acest capitol își propune un proiect care creează un impas, chiar dacă se opune operațiilor suverane de reprezentare sau însuși faptului de a-l gândi pe celălalt. El propune o schemă utopică într-un fel, care s-ar putea mărgini, în aspirațiile sale, la inoperabilul din interiorul cadrelor de cunoaștere în care operăm. Proiectul vizează animalele, sau, corect spus, animalele non-umane, la care ne vom referi în continuare ca la „non-umani”. De-asta este un proiect postuman. Conștientizarea lucrurilor [*apprehension*] și înțelegerea lor [*comprehension*] umane nu pot limita non-umanii în cadrul unei relații etice. Acest capitol încearcă să găsească o poziție aboliționistă absolută față de toate interacțiunile – conceptuale și efective – cu orice non-uman. Drepturile radicale ale animalelor devin tot mai sătule de „gânditul” animalului, chiar și prin intermediul filosofiei antispeciiste, care lămurește elaboratele argumentări la care se dedau oamenii în numele drepturilor pe care le numesc „ale noastre” și „ale lor” și care au la bază sau critică calitățile atribuite fiecărei părți, dar care rămân în continuare într-un cadru care vorbește despre, pentru și, în definitiv, într-un limbaj uman. Menținerea discursului în limitele impuse de limbajul uman este problema tuturor argumentărilor. Ea presupune existența unui limbaj comun. Dincolo de repudierea drepturilor animalelor bazate pe echivalență, pe care o semnala antispeciismul, pentru a crea o etică a inevitabilei conviețuirii cu non-umanii doar umanul poate fi și trebuie deconstruit, iar căile umanului spre postumanism nu au nicio legătură cu altă viață. Dacă asta ar fi

metoda postumanismului, el nu ar fi altceva decât un revers al târării non-umanilor până la nivel uman pentru a fi viabili. Orice mod de a gândi entitățile non-umane în teoria postumană (tendință evidentă în publicațiile postumane de azi) trădează tocmai premisa scopului său, indiferent cât de amorf sau experimental. Gânditul non-umanului în etica postumană ar trebui, și chiar poate, să vizeze doar omul și viitorurile lui descentrate și delimitate, cu scopul de a crea speranță în contextul inevitabilelor, poate nefericitelor (nu pentru oameni, ci pentru non-umani de multe ori) întâlniri cu non-umanii. O idee care poate să pară nihilistă, iar unele răspunsuri sunt de așteptat: „sigur că animalele se bucură și ele de interacțiunea cu oamenii” sau „putem să ajutăm în aceeași măsură în care putem să facem rău”, „sistemele animalelor ne pot învăța cum să fim postumani” sau, cea mai simplistă abordare, „trebuie să ne gândim altfel la animale”. Nu, trebuie să ne gândim la deconstruirea noastră, orice ar însemna asta. De la incontestabila și importanta contribuție – nefericită în necesitatea ei – a filosofilor și activiștilor drepturilor animalelor, care urmăresc egalitatea, gânditul trebuie dus îndeajuns de departe pentru a accepta că gândirea este ea însăși inerent neetică în raport cu non-umanul. Cea mai simplă premisă a argumentației mele, care poate e discutabilă, cu privire la viitorul postuman al omului în raport cu non-umanul își are originea în tulburător de optimistul și provocatorul concept de „grație” al lui Serres:

oricine nu este nimic, oricine nu are nimic trece și se dă la o parte. De la un strop de forță, de la orice forță, de la orice, de la orice decizie, de la orice determinare [...]. Grația nu este nimic, nu este nimic altceva decât să te dai la o parte. A nu atinge pământul cu forța, a nu lăsa nicio urmă a greutății, a nu lăsa niciun semn, a nu lăsa nimic, a ceda, a te da la o parte [...] a dansa înseamnă doar să faci loc, a gândi înseamnă să te dai la o parte și să faci loc, să cedezi locul. (1995, p. 47)

Discutând dansul ca filosofie și filosofia ca un dans, Serres arată că dansul învinge goliciunea, tăblița nescrisă, omul absent. Putem astfel vorbi de trecerea eliberatoare a filosofiei de la poziționalitate

[*situatedness*] (oricât de multiplă sau mobilă ar fi ea) la dans, unde aspirația către nimic este în antiteză cu nimicul nihilist, mai mult un mijloc prin care avem posibilitatea de a deveni capabili de orice, capacitate care conduce apoi la libertatea responsabilității reale, complet diferite de libertatea de a face ce ne stă în putință ca oameni dominanți, de a nu mai interfera cu non-umanii.

Limbajul este o putere distribuită asimetric, cu o valoare mai mică sau mai mare, pe care toți oamenii o au în comun. Oamenii și non-umanii nu au un limbaj comun. Orice argument simpatic despre ce fel de interacțiuni am avea sau împărtăși cu non-umanii e limitat întotdeauna de gânditul întâlnirii, chiar și prin absența limbajului, prin gânduri venite din exterior care delimitează limbajul. Mulți dintre cei care rezonază prin simpatie cu miracolul întâlnirilor cu non-umanii ridică aceste întâlniri la rangul unui fel de experiență mistică, pentru că impun un alt fel de a gândi întâlnirea. Dar experiența rămâne umană. Ideea că întâlnirile cu non-umanii scot în evidență animalitatea omului sau fascinația incomensurabilului și totodată a disponibilului în relație cu ceva ce ne ajută să accesăm elementele din noi înșine care nu se încadrează în umanul pe care societatea, cultura, limbajul, gândirea ni-l refuză nu sunt decât idei umane. Nu există nicio eliberare de uman găsită în non-uman. Împărțirea trebuie păstrată pentru ca premisa înșăși să fie validă. Ne aflăm într-o încurcătură aparent insurmontabilă. În *Death of the Animal*, Paola Cavalieri formulează premisa de bază a antispeciismului postuman: „Noțiunea de animalitate pare să fi fost creată doar pentru a servi metafizicii primatului ființelor umane” (Cavalieri, p. 3). Ceea ce Peter Singer numește al doilea val al drepturilor animalelor pune aceleași întrebări care aruncă problema în cărucia non-umanilor – gândesc/suferă/au ei inteligență și, în consecință, ar trebui să facem experimente pe ei (un jargon insipid care cosmetizează actul de tortură), să-i mâncăm (în esență, exocanibalism), să-i sacrificăm (corect spus, să-i omorâm) sau să-i folosim pentru a obține produse ca laptele și ouăle (sclavie)? *In Defense of Animals: The Second Wave* cuprinde capitole despre vivisecție și speciism în laborator, despre reforme în creșterea animalelor, despre știința suferinței, o critică

la adresa grădinilor zoologice și sfaturi pentru un activism eficient. Chiar dacă nobile și necesare, aceste argumente nu reușesc niciodată să fie mai mult decât niște jocuri discursive ale oamenilor pe tema animalelor. Aboliționistul Gary Francione subliniază:

Jocul „inteligenților” este un joc pe care animalele *nu* îl vor putea câștiga niciodată. [...] Jocul „inteligenților” este doar atât – un joc. Este doar un alt motiv pentru a nu acorda animalelor semnificație morală astăzi, în favoarea unei cercetări mai stupide (și mai vătămătoare) care să determine dacă animalele pot rezolva probleme matematice umane și face alte lucruri care nu au nicio relevanță morală. Știm deja tot ce trebuie să știm ca să ajungem la concluzia că nu putem justifica mâncatul, purtatul sau folosirea animalelor – că, la fel ca noi, animalele sunt sensibile. Sunt conștiente într-un mod subiectiv. Își doresc să nu sufere și să continue să trăiască. Nu este nevoie de nimic mai mult. (2011)

Lyotard spune:

Este în natura victimei să nu poată dovedi că i s-a făcut un rău. Reclamant este cel căruia i s-a adus un prejudiciu și care are mijloacele să dovedească asta. Dacă pierde aceste mijloace, devine victimă. El le pierde, spre exemplu, dacă întâmplarea face ca autorul prejudiciului să fie, direct sau indirect, chiar judecătorul. [...] „fărădelegea perfectă” nu constă în uciderea victimei sau a martorilor [...], ci în obținerea tăcerii martorilor. (1988, p. 8)

Și welfaristul, și persecutorul sunt judecători. Non-umanii nu sunt doar reduși la tăcere, ci se află într-una dintre cele mai neetice situații, incapabili de orice altceva în afară de tăcere, când singura acțiune care ar trebui redusă la tăcere/oprită este a omului.

Există diverse mișcări eliberatoare și welfariste nesăbuite care perpetuează ideea reducerii suferinței animalelor. Foarte puține argumente welfariste văd în abolire o soluție clară, directă și, cel mai ciudat, incredibil de simplă. Printre întrebările care persistă și în tabăra pro, și în tabăra contra drepturilor animalelor se numără „Ce

pot ele?” „Ce le datorăm noi?”. Mai degrabă, ce se-ntâmplă dacă ne întrebăm „Ce putem noi?” sau „Ce este posibil?” în cazul încetării totale a interacțiunii cu animalele, atât la nivel conceptual, cât și concret. Problema drepturilor este o intervenție umană. Problema obligațiilor morale, a lui „trebuie”, este o absurditate umană. Atribuirea oricărei calități oricărui non-uman este o nevoie umană compulsivă de justificare sau eliberare. Animalul rămâne moneda de schimb, terenul contestării, dar mereu „animalul” [*„the” animal*]. Nu este nimic de gândit despre animal. După cum spune Derrida:

Ar fi prin urmare o reînscrisere a acestei diferențe dintre reacție [atribuită de Lacan omului] și răspuns [atribuit animalului], și astfel a acestei istoricități a responsabilității etice, juridice sau politice, într-o altă gândire a vieții, a viului, într-o relație diferită a ființelor vii cu sinele, cu *autos*-ul lor, cu autochinezia și automatismul reacțiilor lor, cu moartea, cu tehnica sau cu mașina. (Derrida 2003, p. 129)

Pornind de la Derrida, Wolfe susține că

îngropată sub acest articol definit [*animalul*] se află toată eterogenitatea care face ca steaua de mare să fie atât de diferită de lemurul cu coadă inelată, anghila diferită de zebură (și care, apropo, îl face pe *homo sapiens* mai apropiat de bonobo sau de cimpanzeu, cu care e înrudit, decât sunt aceste primat de o mare parte a semenilor lor, „animale”). (2003, p. 46)

Antispeciismul trebuie să dezvăluie însăși epistemologia premisei sale, în care conceptul de specie reiterează ideea că există specii. Poate conceptul ar putea fi numit util pentru rolul istoric pe care l-a avut în afirmarea nevoii de a deconstrui animalitatea prin antispeciism, dar ar fi o analiză umană a unui masacru uman prin discurs. El nu poate fi considerat util în nicio invocare a non-umanilor, în primul rând pentru că neagă specificitatea absolut tuturor formelor de manifestare a vieții. Care lemur? Care zebură? Care stea de mare? Nu e nevoie să observăm diferențele dintre specii, sau dintre grupe mici dintr-un tip de specie, nici măcar pe cele din interiorul unei singure specii. Tot

nomenclatură a vieții sunt. Într-un aparent paradox, un anumit tip de reciclare a cuvântului „animal” poate să se refere pur și simplu la fiecare, la toate, la o, la această anume incarnare a vieții.

Echivalența neetică

S-a scris mult despre drepturile celorlalți, ale non-dominanților și despre echivalențele dintre ei. Deși clar în opoziție cu criticile mele la adresa tuturor echivalențelor, o mare parte a cărții de față se referă la inuman, adică la celălaltul care biologic este, dar nu și cultural sau social, la fel de viabil ca un anumit tip de uman. După cum atrage atenția Adams, „condiția ontologică actuală a animalelor nu are atât legătură cu ființa lor, cât cu conștiința noastră” (p. 194). Concepția animală despre femei, celălaltul rasial, cei cu abilități diferite și cei demonizați în general ridică întrebări cu privire la esența puterii limbajului de a crea cuprinzătoarele „specii” de „neconsiderați umani”. Într-o viziune care ar putea fi numită curajoasă, Derrida și, într-o măsură, Lyotard și laureații Premiului Nobel Isaac Bashevis Singer și J.M. Coetzee echivalează agricultura industrială, experimentele și alte utilizări ale animalelor cu operațiile de la Auschwitz, comparație pe care Charlie Patterson o explorează superb și dureros în *Eternal Treblinka. The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery* de Marjorie Spiegel are un proiect istoric similar. Acolo unde ideologia tradițională susține adeseori că „animal” uman/non-uman este marea diviziune, diviziunile intraumane au considerat, încă de la începuturile filosofiei, că minoritarii sunt organisme mai apropiate de animale decât de oamenii dominanți. Continuarea discursului că ceea ce le-am făcut oamenilor de-a lungul timpului a fost abominabil și de neconceput și că același comportament se regăsește astăzi în felul în care tratăm animalele este o formă seducătoare de patos retoric. Un patos necesar, cu siguranță, pentru că are capacitatea să diminueze consecințele perpetuării torturii și a crimei, a fetișizării și a asimilării forțate. Dar asta nu elimină problema. De fapt, rafinând proiectul de eliberare a animalelor prin legături om – animal, poate chiar exacerba speciismul. Sunt specii care par mai ușor de asemănat cu victimele umane. Sunt

situații care pot crea și ele teritorii similare. Dar când vacile și porcii omorâți și înrobiți sunt comparați cu evreii și sclavii africani omorâți și înrobiți, dacă fundurile și pulpele puilor sunt oglindite în fundurile și pulpele femeilor, ce se întâmplă cu celelalte animale? E oare posibil ca proiectul primatelor mari [*great ape project*] să confirme valoarea umanului vorbind despre un ADN comun în mare parte? Vom înțelege că oedipizarea animalului de companie [*pet*] nu înseamnă un tratament mai bun față de animale? Este, cu siguranță, un alt tip de consum, dar discursul continuă să învâluie și săucidă toate animalele în moduri specifice, subtile și devastatoare. Argumentele defectuoase sau umane care încearcă să elibereze animalele sunt absolut necesare pentru salvarea imediată a vieții de opresiunile omului, și toate încearcă să oprească, în felul lor, anumite comportamente umane, chiar dacă pledează printr-o logică umană. Persistența cotiturii umane nu va ajunge niciodată la o filosofie a grației, lucru valabil și pentru orice filosofie „despre” non-uman.

Dacă o ramură a teoriei a încercat să creeze echivalențe mai degrabă istorice decât contemporane ca să explice dimensiunea mizerabilă a tratamentelor pe care le îndură non-umanii astăzi, altele consideră că prin folosirea animalității ne putem elibera și deschide către deveniri postumane. Animalele, la fel ca femeile, nu pot deveni majoritariste. Asocierea pe care o face Adams între drepturile animalelor și drepturile femeilor este elocventă pentru că arată că și unele, și altele își doresc libertatea, nu libertatea *de a*, ci libertatea *față de*, dar nu față de acele situații sau acte de cruzime, opresiune sau moarte, ci față de regimul majoritarist (sau *oricare* altul) „inerent al echivalenței generale dintre sisteme de valori [...] însoțit în mod necesar de o fetișizare absolut iremediabilă a profitului”¹ (Guattari 1996a, p. 122). Dreptul unui animal de a nu fi torturat și mâncat oglindește dreptul femeilor de a nu fi supuse la agresiuni sexuale. Ambele provin dintr-un discurs care

¹ Deleuze formulează un punct de vedere similar în *Spinoza*, dar, în mod ciudat, păstrează câteva taxonomii pentru a accentua ideea că „*omul rațional și omul nesăbuit* au simpatii și afecte diferite, dar amândoi se încapățânează să existe în conformitate cu aceste simpatii și afecte. Din acest punct de vedere, singura diferență dintre ei ține de putere” (1988b, p. 102).

aruncă în cărca lor, ca diferend, responsabilitatea de a demonstra că nu sunt făcute pentru „mâncare” sau „sex”. Important pentru devenirile de graniță și hibride, în timp ce mulți susținători și filosofi ai drepturilor abordează probleme aflate în directă legătură cu propria identitate, activiștii pentru drepturile animalelor vorbesc inerent ca celălaltul ireductibil, pentru că celălalt nu poate vorbi limbajul care îl distruge. Acest lucru este din ce în ce mai vizibil în argumentele juridice recente din SUA care resping drepturile animalelor, considerând supunerea la cruzime o infracțiune doar când are loc pentru distracție, și nu pentru vreo „cauză”, atunci când se pune problema conferirii animalelor statutul de entitate cu drepturi. Drept de proprietate și drept asupra propriei morți, fie ea spontană sau prin dominație, problema a „cui” proprietate ar trebui să le dea animalelor statutul acela de „cineva” care le e refuzat – statut fără echivalență bazată pe asemănare. Cu toate astea, problema de care se lovește Curtea Supremă americană este că „animalele nu au capacitatea să ceară despăgubiri sau asistență” (Slocum-Schaffer, p. 78). Slocum-Schaffer arată că, în numeroase cazuri judiciare din SUA, încălcarea drepturilor animalelor modificate genetic a fost declarată încălcare a brevetului, iar refuzul studenților de a face disecții a fost acceptat în baza drepturilor studenților, nu ale animalelor. Problema legislativă în cazul animalelor nu este că ar fi proprietățile propriilor corpuri, ci că nu pot „recunoaște reguli”, chiar paradigmele umane care le îngăduie să existe și care le fac să fie inferioare din cauză că, aparent, nu-și pot face propriile reguli. Serres spune așa:

Declarația drepturilor omului a avut meritul de a spune „toți oamenii” și punctul slab de a gândi „doar oamenii” sau „oamenii, și numai ei” [...] obiectele sunt subiecți de drept și nu mai reprezintă doar un suport pasiv al apropiării [...] legea încearcă să limiteze parazitismul abuziv dintre oameni, dar nu vorbește despre asta și în cazul lucrurilor. (2002, p. 37)

Respingerea omului ca entitate demnă de drepturi provine din respingerea drepturilor definite de om, un mod de percepție care se perpetuează la nesfârșit.

Descrierile comportamentului „animalic” sau „sălbatic”, bestialul, brutalul și inumanul descriu astăzi extraordinarul rafinement, atins prin tehnologie și consum, al tratamentului neetic, la nivel discursiv, material, concret, și de fiecare dată când oamenii acționează cel mai ca oamenii, fără să mărturisească comportamentele deplorabile specifice doar oamenilor. Inumanul/itatea este postumanul. Distrugerea pentru distracție, morții pentru uitare, eliminarea cadavrelor din motive pur discursive sau epistemice, existența cărnii ca conceptualitate (și mereu a altcuiva), toate acestea sunt comportamente umane „sălbatic” ale mașinilor de război, ale științei, ale filosofiei, iar victimele sunt ale progresului, nu ale răului sau ale agresiunii. Studiile revoluționare ale lui Adams despre animalizarea celălaltului rasial și sexual sunt un pas important, tentant, dar nu către a înțelege cum să percepem altfel non-umanii, nici de ce oamenii demonizați ar trebui tratați mai bine decât animalele, ci explicit de ce discursul uman în sine creează, perpetuează și limitează ireversibil posibilitatea de a gândi etic despre tot ce se află în afara idealului uman. Problema nu este că animalele suferă ca noi, nici măcar că suferă pentru profit, caz în care oamenilor nu le „pasă”. Tratamentul neetic al animalelor și al femeilor, la fel ca termenii, lipsiți de simpatie, ai devenirii-animal de la Deleuze și Guattari, precum și moda postumană de a delimita tipare eronate între tehnologii și insecte, dar și alte teorii care descriu non-umanul, toate acestea presupun „contracte” legale în care cealaltă parte nu are agentivitate sau i se recunoaște alteritatea independentă, de fapt, contracte între majoritariști pentru valoarea de întrebuințare a obiectului. Animalele se află în drum sau sunt folosite pentru a urma acest drum. Joy Dunayer subliniază că „șovinismul uman este un tip de speciism” (p. 4). Asta susține și Braidotti (2006, pp. 105-109), chiar dacă ideea ei că activismul pentru drepturile animalelor ar înclina balanța morală și legală „în favoarea animalelor” (p. 107) creează o bifurcație inutilă. Lyotard (1988, p. 28) arată că argumentele de genul ăsta înseamnă punerea apărătorului înaintea victimei, pentru că balanța o înclină cineva (apărătorul). Animalul nu poate să depună mărturie, spune Lyotard, iar din acest motiv este cu atât mai neajutorat, fiindcă nici nu creează, nici nu influențează în mod

direct paradigma. Lyotard critică credința într-un univers anterior enunțurilor, dar animalele sunt anterioare enunțurilor, și totuși le instrumentăm și nu le îngăduim decât ființarea (sau non-ființarea, cum ar spune speciistul) în această lume discursivă. Așadar, animalul, s-ar putea spune, nu se înscrie într-o serie de victime prețuite, ci ființarea sa oprimată îi face drepturile echivalente cu ale altor ființări victimizate, pentru singurul motiv că este, indiferent ce ar fi el.

A cui „companie”?

Explorările simpatice ale animalității care vin din teoria postumanistă și poststructuralistă încearcă să furnizeze potențializări alternative elocvente ale simțului și percepției, bazate pe reprezentări ale teritoriilor alterate corespunzătoare experienței corporale care aparțin altor specii. Chestiunea cea mai întâlnită în marea parte a literaturii academice despre drepturile animalelor este, ca o ironie poate, aceeași care a permis opresiunea și uciderea corpurilor non-umane – chestiunea lui „cine”. Tradiția de a observa animalul și a de a-i refuza orice drept, deoarece este văzut ca o mașină, o brută sau o idee asupra căreia Dumnezeu acordă stăpânire umană, pune aceeași întrebare, dar răspunsul care arată speciismul e, de obicei, „cine el nu este”. Utilitarismul, întrebările întemeiate pe comparație, care au în vedere calitatea de persoană a non-umanului și se bazează pe capacitatea lui de a suferi și a-și conștientiza propria existență, și problemele legate de bunăstare stau la originea drepturilor animalelor, de unde pornesc și direcțiile postumane. Teoreticienii preocupați de desființarea distincției om – animal și de chestiunea identității ca „eu”, ca investiție umană, atunci când iau în considerare eliberarea problematicului concept – non-concept de „animal” – așa cum sunt, în diferite grade, Haraway, Wolfe și Derrida – pun întrebarea asta, într-o măsură mai mică sau mai mare, pentru a arăta trei tendințe specifice, nu doar cu privire la formularea umană a relațiilor dintre entitățile umane și non-umane, ci și la însași capacitatea omului de a-și pune întrebări, la calitățile care fac posibilă întrebarea, la paradigmele care exclud alte întrebări și, în final, la „cine” are dreptul să vorbească acolo

unde va fi auzit. Prima care critică statutul de „cineva” al omului este întrebarea „cine”. La Derrida persistă întrebarea „Cine sunt eu?”, chiar la limita imposibilității de a răspunde. A doua este interogarea diviziunii uman-animale la nivel de specii, arătând că ea e vagă, imaginară și profund redundantă, izvorâtă din nevoia compulsivă a omului de a disocia între natură și cultură. Pentru teoreticienii de mai sus, reconfigurarea acestei întrebări este al treilea principiu în evidențierea umanului ca nevoie compulsivă și fantasmatică de putere. Prima întrebare de pe primul rând al cărții lui Haraway *When Species Meet* scoate la iveală întreaga premisă a cărții: „Pe cine și ce ating când îmi ating câinele?” (2007, p. 3). Pe o filieră postumană, Haraway descrie varietatea „altfel decât umanilor” care i-au creionat opera – cyborgii, primatele, maimuțele, oncoșoarecii și câinii –, atât ca entități figurale imaginate (în același fel în care umanul nu este nici dat natural, nici doar semn), cât și ca organisme vii obișnuite. „Din pântecul lor” (2007, p. 4) a scris, spune ea. În ciuda ambiției sale de a răsturna tirania umană, Haraway menține tendințe profund problematice. „Câinele” și „meu” sunt două formulări opuse eticii postumane a non-umanității. Câinele ei este, prin faptul că este câinele ei, câinele oedipian. În ciuda celei de-a doua întrebări pe care o pune, „Cum este devenirea cu ajutorul unei practici de devenire lumească?” (2007, p. 3), Haraway ratează teritoriul care desparte familiile umane oedipiene cărora câinele le „aparține” de mașinile animale abstracte de devenire.

Există câte puțin din toate în această poveste: o devenire-animale care nu se mulțumește să treacă doar printr-o asemănare, căreia asemănarea îi stă mai degrabă în cale [...] o irezistibilă deteritorializare, care anulează din fașă orice tentativă de reteritorializare oedipiană, conjugală sau profesională (vor fi existând oare, pe de o parte, animale oedipiene, împreună cu care să se poată „face Oedip”, face familie cățelușul meu [...]?) (Deleuze și Guattari 2013, p. 306)

În acest sens, este imposibil să devii împreună cu un câine oedipizat (dar, spun Deleuze și Guattari, câinele non-oedipian, nefiind

câinele definit de omul oedipian, poate aduce deveniri). Haraway critică voalat ideea despre ce-ar putea fi canidul non-oedipian, lupul de haită non-mundan, cu care ea nu are „nicio legătură [...] aici nu văd decât disprețul a doi scriitori pentru tot ceea ce este mundan și obișnuit și absența totală a curiozității și a respectului față de animalele reale” (2007, p. 27). Haraway are o interpretare deosebit de antagonistă și nu foarte atentă a lui Deleuze și Guattari în două privințe, una dintre ele fiind o perspectivă pe care o susțin și eu. Interpretarea greșită [*misreading*] pe care eu și Haraway o avem în comun este aceea pentru care Deleuze și Guattari au fost criticați de feministe ca Braidotti, Irigaray, Jardine și Massumi cu privire la devenirea-femeie. Deleuze și Guattari „folosesc” minoritaristul pentru a înlesni o aventurare întru câțva fetișistă în ceea ei nu sunt, însinuând cooptiunea, visele umede majoritariste de ocupare a Xanaduului devenirilor asemnificate. Finalul este acolo unde suntem forțați să ne întoarcem și să reflectăm la ce înseamnă mai exact acele „femei”, acele „fete”, acei „lupi”, „șobolani”, „boi” și „crabi”. Sunt de acord că Deleuze și Guattari refuză mundanul și cotidianul, acele corpuri reale cu o istorie a suferinței. Dar asta e și ideea. Femeia și animalul sunt închipuiri umane, definite prin denigrare, tocmai nodurile pe care oamenii majoritariști își doresc și au nevoie să le respingă pentru a menține dominația umană. Ele nu sunt și nu au fost niciodată „femei” și „animale”, ele au fost fanteziile celor care au avut dreptul de a semnifica.

Înțelese în felul acesta, ele sunt trepte pe drumul eliberării involutive a semnificației. Într-o etică postumană nu mai există femei sau animale, așa cum, în cele din urmă, în deveniri nu mai există lucruri care să intre în alianță sau în participări contra naturii, cum le numesc Deleuze și Guattari, ci doar imperceptibilitate. Haraway încearcă să naturalizeze participarea contra naturii a câinelui și a omului, căutând, convenabil, reconfigurări benefice ale domesticirii (iar faptul că numește folosirea animalelor de laborator și uciderea animalelor pentru hrană „domesticire” este ofensator, la fel cum „companie” e modul ei de a extirpa elegant înrobirea câinilor prin domesticire). Indiferent cât de de-culturalizat vede Haraway companionul uman,

atât timp cât vede relația ca naturală, aceasta îi va părea mereu „corectă”. Deleuze și Guattari se arată încrezători că participările contra naturii sunt aici și acum, ne-corecte ca în nelogice, sau bazate pe comensurabilitate la nivel de taxonomie, adică peste tot în jurul nostru și că, dacă considerăm contra natura singura direcție etică, asta ne arată atât responsabilitatea, cât și nevoia imperioasă de a refuza politicile confortului sau scopul real al relațiilor uman – non-uman, care nu sunt cu nimic mai bune decât diviziunea uman – non-uman pe bază de dezgust și subjugare. Inevitabil, însă, principala greșeală a interpretării lui Haraway vine din eroarea conceptelor lui Deleuze și Guattari de femeie și animal, în sensul în care ei nu vorbesc despre femei sau animale. Ei vorbesc despre fabulații abstracte din care decurge chiar semnificația, și de-asta lupii și liliecii lor ajung să devină vampiri și licantropi pentru a sublinia irealul imanent și accesibil care catalizează arta în toate formele ei pentru a elibera (cu bucurie și spaimă deopotrivă) umanul de a mai fi așa, dar fără a coopta formele, forțele și sistemele imaginate ale altor organisme. Pe ele trebuie să le găsim în mundan și în cotidian, deoarece mundanul și cotidianul sunt carnea sensibilă a teritoriilor corporale și politice infinite care tânjesc după libertate. Cum spun ei, devenirile nu sunt metafore și nu au sfârșit. O politică a postumanului este necesară pentru că este dificilă, irezolvabilă, dar absolut necesară, așa că trebuie să gândim ce e de negândit în spațiul cotidian, atât în artă, cât și în activism. Poate că interpretarea asta solidară aici cu Deleuze și Guattari este contradictorie, opunându-se interpretării de la început, care îi dă dreptate lui Haraway. Dar ceea ce ne întrebă devenirile-animal ale lui Deleuze și Guattari este ce vom gândi când nu ne vom mai putea gândi la lucrurile care perpetuează categoria umanului, care fac gândirea în sine disponibilă doar prin specii, subiecți, reiterări și sisteme rezonante? Câinele „meu” al lui Haraway este discutabil nu atât pentru că este un câine care aparține cuiva, cât pentru că este „câine”. La fel ca relația oedipiană, deținerea unui câine (Haraway spune că botezarea câinilor are o natură opresivă), chiar cosmetizată cu cuvinte precum „camaraderie” sau „simbioză”, este întotdeauna o chestiune profesională și conjugală, dar și speciistă. Felul în care

capitalul folosește corpurile animale, la fel ca fetiștii blăunii [*furry fetishists*], care își doresc o sexualitate contraintuitivă postmodernă în detrimentul celuilalt semnificat, deținerea de animale de companie și, cel mai important, teoretizarea animalului prin folosirea unor exemple de specii care vor fi întotdeauna în interiorul unor paradigme umane arată că folosirea animalului poate fi mai mult sau mai puțin sinistă, dar ea este mereu susținută de un sistem inevitabil de semnificație care întrebă cine, ce, cum și de ce. Și a cărui povară o poartă animalul.² Dincolo de criticarea relației câine – om ca speciistă, pentru că are o poziție privilegiată printre alte relații obișnuite de domesticire înrobitoare/crimă/tortură, așa cum sunt cele porc – om, pui – om sau albină – om, însăși categoria de „specie” trebuie respinsă pentru o etică cu adevărat non-speciistă. Teoria postumană se concentrează asupra deconstrucției, nu a înlocuirii subiectului, mai exact a subiectului uman. Ceea ce se extinde la subiectivizare, la toate proiectele taxonomice. Singularul este multiplu (nu un singur om, nu genul de subiect scos în față), iar multiplul este o forță singulară (activismul politic și așa mai departe). Discreția epistemică este recunoscută în teoria postumană după discreția ei prin comparație cu alte sisteme în relația lor cu adevărul (Biserica, Statul, știința, industria, familia), care sondează, în același timp, sistemele de putere și interesele comune cu care operează fiecare (controlul majoritarist, capitalul, producția). Prin urmare, pretenția potențial zănică să nu mai aderăm, pragmatic sau empiric, la concepte aparent obligatorii, concepte cum e specia, își găsește perfect rezolvarea într-o etică postumană.³ Mai apoi, categorizarea se opune eticii postumane prin

² Chiar dacă acest capitol nu se referă la drepturile animalelor și la activism în forma lor tradițională, nu vreau în nici un caz să denigrez acte precum salvarea animalelor de companie sau alte practici aparent oedipiene, profesionale sau conjugale. Dar acest capitol este o încercare de a propune posibilități de ieșire care pot fi simultane cu întreținerea acelor vieți animale pentru care suntem în continuare responsabili, dat fiind că am privat animalele de companie de independența față de oameni, ca urmare a mileniilor de înrobire domestică.

³ Ideea asta mă face să rezonoz foarte tare cu Wolfe când spune că „cerința mea [chestionarea distincției dintre specii] poate părea pripită sau chiar o ciudățenie zănică pentru mai toți cercetătorii și criticii” (2003, p. 1). Din păcate, el numește

faptul că trebuie trecut de la categorie la singularitate. Întrebarea „Care câine?”, în realitate, „Care viață?”, poate părea absurd de simplă, dar persistența menționării speciei în antispeciism este trădătoare față de trecerea de la oameni care acordă drepturi la etica postumană a grației în raport cu diviziunea dintre orice ar putea însemna umanul și orice ar putea invoca non-umanul.

Antispeciism/Aspeciism

Pentru etica postumană, sfârșitul lui „cine”/eu și sfârșitul speciei sunt primele etape către non-speciismul grației. „Eul” și „cinele” se disipează în singularități colective definite etic prin specificitatea relațiilor lor, care le fac să fie perpetuu mobile și metamorfe. Sfârșitul speciei efectuează o operație paradoxală și deci postumană de unificare a tuturor vieților doar în măsura în care distinge ierarhia, asimetria, taxonomia și clasificările în care tipul constituie valoarea, participând, în același timp, la eterogenitatea infinită a vieții, fără vanitatea de a pretinde o cunoaștere a vastității sale. Postumanul, așa cum vedem întotdeauna, nu este nici ceea ce vine după, nici o simplă chestionare directă a omului. Postumanul arată că omul nu a existat niciodată. Voința nu obligă la *cogito*, ci la premisa încercării de a înțelege voința însăși – cunoașterea afirmă și validează operația de a dori să cunoști și regimul auctorial monolitic pe care îl concretizează ea.⁴ Înainte de Darwin, voința de cunoaștere exhaustivă era inseparabilă de creațiile naturale ieșite din mâna lui Dumnezeu, după

veganismul o poziție radicală și sugerează că veganii ar crede că ouăle sunt viață potențială, ceea ce ar însemna că veganismul e înrudit cu mișcarea antiavort. Dunayer (2004) arată că toate aceste argumente sunt discutabile, o reacție la dilema pe care o au non-speciștii care continuă să fie non-vegani. Ideea este, înrudită cu felul în care folosesc conceptul de grație al lui Serres, că opțiunea non-speciistă este lăsarea în pace a animalelor (și a ouălor lor) – nu ce fac oamenii, ci ce aleg să nu facă.

⁴ Wolfe leagă ideea lui Serres că nu am fost niciodată umani de felul în care definește Latour umanul în *Nu am fost niciodată moderni* (2015) Acest exemplu arată că fiecare argument punctual din teorie reprezintă în același timp o atestare vitală a mitologiei timpului însuși ca dorință de a demarca cronologia culturală gradual superioară (și criticată pentru a fi astfel), în care cronocentrismul se ciocnește cu logocentrismul.

Darwin a fost voința de o ecologie adaptativă complexă. Amândouă încadrează într-o structură fixă ceea ce este posibil să cunoaștem și cum anume, și, atât timp cât pe mine nu mă interesează chestiunile care plasează religia în opoziție cu știința, pot spune că ceea ce au amândouă în comun e ideea că al lor este singurul mod de a cunoaște lumea naturală pe baza logicii a ceea ce este posibil să cunoaștem pe baza modului de observare și de clasificare.⁵ Observația dialectică este parte din structura prăbușită a metafizicii și a umanismului în filosofie, a științei și a perspectivei asupra vieții.

Observatorul este poate inobservabilul. El ar trebui să fie cel puțin ultimul în lanțul observabililor. Dacă este dat la o parte și înlocuit, devine observat. Așadar, se află în poziția de parazit. Nu doar pentru că primește observarea pe care n-o returnează, ci și pentru că simulează ultima poziție în lanț. (Serres 2007, p. 327)

Indiferent cât atrage Derrida atenția că observarea pe care o primește din partea pisicii lui îl face să fie gol, coroborată cu critica adusă lui Levinas, în a cărui etică spune că „nu există, după știința mea, nicio atenție acordată privirii [*gaze*] animale” (2008, p. 107), privirea este o închipuire umană, iar îngăduirea unei priviri animalului continuă să susțină egalitatea (chiar dacă sensibilă la alteritate) ca marcă a atenției etice față de animale. Așezarea omului pe penultima poziție este un act inițiat de om pentru a dovedi responsabilitate față de animal, omul observându-se pe sine observat de animal, ceea ce creează o eternă reîntoarcere la om, prin care animalul rămâne un punct de confirmare a capacității omului de a schimba terenul de joc al celui care observă și al celui care este observat. Animalul nu face nimic. Animalul nu are conceptul de privire pentru că privirea este un concept uman. Orice ar avea animalul, acest animal, se află dincolo de orice rezonanță cu modurile umane de percepție, arătând că există atât specificități infinite și rafinate în ceea ce privește

⁵ Richard C. Brown vede în relația lui Darwin cu logica o relație de capitalism secular, complet umanistă și metafizică, care o face să fie parte din provocările terenului uman în postumanism (2009, cap. 13).

paradigmele non-umane de percepție – nu în cadrul speciilor, ci în fiecare viață animală –, cât și că acestea nu pot fi niciodată subordonate sau încorporate în vreun mod de gândire pe care omul să-l poată formula, chiar dacă omul încearcă să deschidă lumea spre libertatea animală. Oferindu-i animalului privirea, omul ia poziția pe care nu o returnează prin returnarea ei unei închipuiri umane.

Multe dintre argumentele construite în favoarea drepturilor animalelor sunt bazate pe complexitatea grupului social al speciei sau pe sentimentele și răspunsurile pe care le manifestă o specie în interacțiunea cu oamenii. Deducția îi spune omului că nu ar trebui să tratăm animalul cu cruzime deoarece ele [*they*⁶] pot simți, că nu ar trebui să le subestimăm complexitatea pentru că ele manifestă o multitudine de comportamente în cadrul structurii lor sociale. Din nou, ne aflăm prinși în niște sisteme de echivalență – de calitate, dacă nu de tip – și speciism în care anumite specii par să manifeste interacțiuni și răspunsuri mai mult sau mai puțin complexe. Niciunul dintre aceste argumente nu îi permite animalului să existe în afara evaluării rațiunilor și a validității ființării sale. Lyotard discută două aspecte relevante în acest context. Vorbind despre Holocaust, spune așa: „Concluzia reclamantului ar fi trebuit să fie aceasta: de vreme ce nu există martor care să nu fie victimă și victimă care să nu fie moartă, niciun loc nu poate să fie identificat ca o cameră de gazare” (1988, p. 5). Aplicarea diferendului lui Lyotard la animalul ucis este clară, dar animalul ca diferend este și victima ucisă, în sensul că animalul viu este mort în ceea ce privește capacitatea de a-și negocia existența folosind tipul potrivit de enunț, nu capacitatea de a depune mărturie pentru suferința sa, ci de a depune mărturie pentru abilitatea lui de descriere a suferinței în termenii paradigmatelor umane. Cum acest lucru este imposibil, descrierile respective vin de la interpreți umani, și totuși, inevitabila problemă că întregul discurs pe marginea animalelor înseamnă să vorbești despre și în numele animalelor subliniază

⁶ Folosesc o formă neobișnuită și nu chiar corectă gramatical de persoana a treia plural. Dar nu pentru a omogeniza animalele ca un colectiv, ci pentru a evita să impun dimorfismul uman de gen asupra altor forme de viață.

că orice discurs este uman și că orice enunț are loc între oameni. Animalul nu există decât ca o comunicare umană. Animalul nu există ca animal sau ca viață. Câtă vreme suntem umani, nu există animale, ci doar idei umane despre animalitate. Media se minunează și laudă primatul cântător, papagalul vorbitor, câinele ascultător care înțelege. Aceste animale individuale comunică uman. Sunt considerate inteligente și valoroase datorită straniei lor capacități de-a fi umane. Specia protejată care uimește prin frumusețea ei estetică – felina mare, de exemplu – vorbește în limbajul nostru estetic și trebuie salvată. Dar este vorba de o specie, formată din numere, nu doar din această felină sau o singură felină, și câte feline mai rămân, și cum pot vedea și mai mulți oameni și mai multe feline pentru propria noastră plăcere? O singură vacă nu poate vorbi uman, și având atâtea ocurențe nu atrage prin raritatea ei. Welfariștii vorbesc în numele vacii, dar cineva, cumva, întrebă de ce vaca (însă arareori această vacă sau o vacă anume, sau fără necesitatea speciei) merită această viață. Întrebarea ar trebui să fie nu de ce ar trebui să punem întrebări despre tratamentul anumitor animale (omogenizate ca specie) și să așteptăm un răspuns, nici de ce orice animal ar trebui să vrea să răspundă (chiar dacă noi credem că ar fi pentru binele lui), ci cum îndrăznim să punem întrebări unei vieți non-umane? Animalul nu poate fi gândit. Prin urmare, din punct de vedere etic, animalul nu ar trebui gândit. „Dacă viața animală și viața umană ar putea fi suprapuse perfect, atunci nici omul, nici animalul – poate nici măcar divinul – nu ar mai fi gândibile” (Agamben, p. 21). Agamben se arată critic față de această cotitură, considerând-o extrem de dezumanizantă pentru subiecții umani. Cu toate acestea, consideră gândirea necesară pentru drepturile omului. În contextul acestui capitol, gândirea umană (mai bine spus, cunoașterea tactică operațională) este obstacolul care împiedică apariția oricărei etici non-speciiste. Cunoașterea însăși – definită ca o constelație de nomenclatură, mașinărie totalizatoare, dominație izomorfă, tiparele repetitive și reificatoare care continuă umanul, logos – este ceea ce susține discursul și ceea ce discursul îngăduie gândirii. Gândirea în sens postuman este gândirea din afară, gânditul negândibilului, și totuși necesarului, a incompatibilului

[*impossible*], a incomensurabilului, dar posibilului, a întrebării de nerăspuns, care răspunde prin activism tăcut, a întâlnirii fără condiții și, cel mai important, dacă ar fi să întâlnim non-umanul fără să ne transformăm în paraziți, a grației, care poate veni doar din a lăsa în pace. Argumentele tradiționale ar vedea atunci din ce în ce mai în detaliu minunile animalului și, în ele, cea mai logică indicație către eliberare.

Grația de a da pace

Etica postumană a grației nu necesită nimic mai mult decât să lășăm toate animalele în pace; în ceea ce privește interacțiunea cu ele, gânditul lor, implicatul lor, în orice fel, în lumea umană. Devenirile noastre inumane nu ne conduc spre o mai mare interacțiune cu lumea naturală, de care umanismul și metafizica ne-au separat. Nu ne scapă de distrugerea inevitabilă pe care noi am abătut-o asupra acelei lumi. Cu cât gândim mai mult lumea aceea, cu atât distrugerea devine parte ireversibilă a ei. Animalele nu oferă izbăvirea postumană, așa cum nici regânditul animalului nu izbăvește viața non-umană. După cum spune Serres, grația este datul la o parte, iar atunci când postumanul se retrage din discurs, el se retrage din altă viață. Logica drepturilor este un contract între specii care a rezultat din înțelegerea oamenilor a răului pe care-l facem. Niciun animal nu a fost implicat în acest contract, așa cum niciun animal nu a fost vreodată implicat în contractele care l-au torturat și l-au ucis. „Contractul social a fost astfel completat, dar închis în el însuși, lăsând lumea pe margine, o serie enormă de lucruri reduse la obiecte pasive gata să fie apropiate” (Serres, 2002, p. 36). Drepturile sunt legi umane. Drepturile animalelor sunt legi umane cu privire la contracte de libertate care nu îi implică pe cei oprimați sau eliberați. Activismul imediat bazat pe aceste drepturi este necesar și face anumite vieți individuale „mai bune”. Dar nicio intervenție din interiorul discursului uman nu va distruge acest contract perpetuu împotriva naturii. Animalele nu au nevoie de noi, cu excepția cazurilor care sunt un rezultat direct a ceea ce le-am făcut prin domesticire sau distrugerea habitatului.

Ne folosim de ele, iar relația parazită nu este niciodată reciprocă, noi nu suntem gazde niciodată. Discursul nostru și comunicarea despre animale sunt rezultatul felului în care le-am exploatat și abuzat/folosit, în care le-am parazitat, am avut nevoie de ele și ni le-am dorit. Argumentele care spun că animalele au nevoie de noi sunt impregnate în însăși structura lor de concepte umane. De cele mai multe ori, acestea sunt bazate, pragmatic și întemeiate, pe nevoia de grijă, născută din încrederea în lucrurile de care înrobirea noastră le-a făcut să devină dependente. Pe termen lung, prevenirea reproducerii animalelor cu interacțiune strâns dependentă de om va face ca acest aspect să fie mai puțin relevant. Contractul natural, în afara capacității de gândire umană, este contractul pe care îl facem fără să știm principiile înțelegerii, pentru că nu știm cum am putea să le aflăm. Contractul se referă la a lăsa în pace și, așa cum voi demonstra pe larg în epilog, ne va pune, în cele din urmă, întrebarea dacă nu cumva singura extincție justificată este cea a omului.

Aboliționistii își doresc abolirea intervenției umane, așadar, abolirea oamenilor. Acest lucru face ca abordarea aboliționistă a antispeciismului să fie, din punct de vedere etic, postumană. Serres spune așa:

Caracteristica războiului nu e explozia brutală de violență, ci organizarea și statutul său legal [...] violență plus contract [...] trebuie să facem un nou pact, o nouă înțelegere preliminară cu dușmanul obiectiv al lumii umane: lumea ca atare [...] trebuie să ne gândim, pe cealaltă diagonală, la un nou pact pe care să-l semnăm cu lumea: contractul natural (2002, pp. 13-15).

Considerarea lumii naturale – a lumii extraumane, pe care o colonizăm cu semnificație umană și pe care o ocupăm, afectând-o în moduri devastatoare – antagonică lumii umane este performarea unui dans superb, la fel cum Serres consideră că filosofia grației este un dans. Postumanismul lansează o provocare la adresa principiilor elementelor deconstructiviste din poststructuralism, al cărui apogeu este maxima lui Derrida „Nu există nimic în afara textului”. La fel

ca interpretarea traducerii [englezești, dar și românești – n.tr.], care spune că nu există nimic în afara discursului, sau ca interpretarea franțuzească a textualității ca serie de elipse infinite, semnificații care alunecă, semnificații îndatorați diferenței, acest enunț a ajuns să reprezinte atât cauza, cât și soarta accesului uman (sau piedica în calea acestuia) la lume. Lumea poate fi înțeleasă ca fenomen exterior limbajului, reprezentării, semnificației, dar ea se regăsește, fără îndoială, în interiorul experienței umane, ceea ce Derrida numește marca prelingvistică, Kristeva, semioticul, iar Guattari, asemioticul. Orice vocabular am folosi pentru a încerca să ieșim din limitele acestei experiențe, vom remarca uimiți că nu există niciun vocabular pentru asta. Foarte simplu spus, dacă interpretăm „nu există nimic în afara textului” ca o descriere atentă a experienței umane, atunci o filosofie postumană arată că lumea este totul. Când nimic nu este depășit, totul ajunge să fie parte din experiența postumană – o etică ecosofică, transversivă, conectivă. Non-umanii sunt atât postumani, cât și extradiscursivi, dar în același timp sunt parte din propriile lor lumi textuale de care noi suntem ireductibil înstrăinați. Oricât ar fi de tentant, dintr-o dorință etologică și welfaristă, să explorăm, să descriem sau doar să recunoaștem existența unor metode de comunicare socială la alte specii sau – dacă renunțăm la specii – la vieți individuale care au experiențe, gândesc, se exprimă și sunt afectate, nu ne putem pune nicio întrebare în legătură cu asta pentru că n-avem cum să aflăm. Ideea că am putea să empatizăm sau, dimpotrivă, să denigrăm este o ambiție metafizică umanistă. Această dezlegare ultimă a unor entități vii individuale reflectă subiectul multiplu, cu numeroasele lui schizoafecte interne, relații intraumane în sensul că două vieți umane se află mereu în impas în privința comunicării, și constituie totodată o relație conectivă din punct de vedere etic pentru că necesită creativitate și grație. Comunicările pline de grație sunt contracte naturale și fire de legătură; Serres le descrie ca pe elementul acela care leagă două entități și care poate să se întindă prea mult și să se atrofieze sau să rămână lejer și flexibil. Elementele însele sunt create de această coardă, ca în etica lui Spinoza, care spune că pofta și voința de exprimare și de afect ale organismului sunt determinate de

capacitatea acestuia de a se exprima și de a fi afectat, adică de relația pe care o are cu alt element. Contractul natural este firul de legătură dintre două elemente. El devine lege doar atunci când acesta este întins prea mult sau folosit pentru a subjugă asimetric.

Legea marchează limite. Firul de legătură face posibilă simțirea acestor granițe, dar numai atunci când devine foarte întins, rigid; adică atunci când devine lege. Înainte de asta, el definește un spațiu, un plan sau un volum, liber și nelegat. Sau o zonă a non-legii în interiorul legii. Așadar, variația de dinainte ca hotarul să fie atins este la fel de importantă ca granița în sine. Dacă se întinde și devine rigidă, atunci coarda imită solidele; când e în repaus, moale, înfășurată, pliată, neatinsă, încolăcită pe punte, se invaginează, devine absentă. O metamorfoză stranie, o schimbare naturală și științifică! (Serres 2002, p. 106).

Interacțiunea postumanilor cu non-umanii este nefericită, dar incontestabilă. Chiar și într-o lume aboliționistă ideală, în care singura întâlnire etică cu non-umanul este nicio întâlnire, apar totuși întâlniri întâmplătoare, interacțiuni incidentale și accidentale, la fel și asistența pe care o necesită animalele înrobite acum. Contractele pline de grație dintre postumani și non-umani încearcă să facă firul de legătură cât mai flexibil, fiind în căutarea unui material pentru coardă care să nu provină dintr-o sursă umană, materie nemaiauzită cu o manifestare particulară și care să poată stabili legături într-un fel pentru care vocabularul uman nu are verbe sau substantive. Non-umanul rămâne non-uman doar din punct de vedere tactic, iar postumanul, postuman din punct de vedere experimental. În timp ce interacțiunile cu non-umanul trebuie să fie creative, încântător sau năucitor de creative, contractul precede și constituie elementele, făcând categoriile de non-uman și postuman să fie tactice. „Obiectul aici este cvasiobiect în măsura în care rămâne un cvasinoi. Este mai mult un contract decât un lucru [...] nu un cvasisubiect, ci o legătură” (Serres 1995, p. 88). Subiectul animal non-uman este totuși un alt tip de cvasiobiect. Este independent de cvasiobiectul postuman care devine omul. Oamenii nu descoperă întâlniri etice cu animalele când spun cu falsă modestie că „oamenii sunt doar/și ei animale”.

Să spunem asta înseamnă să știrbim istoriile violenței pentru care ar trebui să fim trași la răspundere, indiferent cum am gestiona efectele pozitive ale provocărilor de-a depune mărturie și-a ne asuma răspunderea. Într-o cotitură contraintuitivă, dacă să discutăm despre drepturile animalelor este neetic fiindcă animalul este folosit ca monedă de schimb în cadrul retoricii umane, responsabilitatea și mărturia au loc, la urma urmei, pentru și între oameni. Animalele non-umane nu câștigă nimic din acest discurs uman, chiar dacă se căiește și încearcă să îndrepte lucrurile. Îndreptarea istoriei tuturor exceselor de nespusă violență împotriva non-umanilor este un pas înainte spre devenirile postumane, scoțând la lumină efectele dăunătoare ale discursului uman și, astfel, nevoia urgentă de a renunța la el și la puterile pe care le face posibile. Este poate „de ce”-ul care face trecerea spre postumanism fără să întruchipeze o genealogie sau o origine care să prezică viitorul sau finitudinea. Prin această legătură etică, și animalul non-uman, și postumanul devin nimic, dar nimicuri de ordin diferit. Animalul non-uman este nimic întrucât nu poate fi gândit, și nimic pentru că ar trebui ocolit cu scopul de a împiedica intervenția umană în lumi non-umane, chiar dacă ele se intersectează. Cu toate astea, el este totul și suficient sieși și trebuie tratat ca atare. Postumanul este nimic întrucât nici el nu poate fi gândit, dar necesită o gândire multiplă și diferită. În ciuda tuturor declarațiilor că trebuie să regândim animalele, singura etică plină de grație a relației cu non-umanul este încetarea definitivă a oricărei gândiri care cuprinde animalele. „Corpul care îi învață pe alții, asemenea corpului care dansează și subiectului care gândește, întotdeauna evocă, întotdeauna invocă, cere alt punct de interes decât el însuși. Atât de dezbrăcat, atât de gol, atât de pustiu, atât de absent, încât scoate la iveală o prezență” (Serres 1995, p. 45). În timp ce Levinas susține că avem nevoie de un Celălalt, nu perceput neapărat, ci întâlnit, spre care să ne îndreptăm pentru a lega o relație etică, folosind argumentele lui Serres, eu spun că lăsarea celuiălalt în pace este invocare, responsabilitate (pentru acțiunile noastre, nu pentru viața și existența lui) și evocare etice, independente de rezultat, adică entitatea apărută și percepută. Subiectul gânditor postuman, care

percepe fără să cunoască și gândește fără să perceapă, îl face pe celălalt să apară ca și cum s-ar fi ivit singur. Grația lui Serres de a te da la o parte este o formă de a îngădui fără condiții, predicții sau afirmare. Celălaltul apărut nu datorează nimic postumanului. Postumanul ia naștere atunci când atenția nu mai este îndreptată spre uman și nici spre animalul non-uman despre care discută el pentru a compensa folosirea și abuzarea neetice ale fiecărei entități animale non-umane.⁷

Absența activistă

Nu suntem „datori” să avem nicio obligație față de aceste vieți pe care le-am înrobite, așteptând să piară natural. Nu este nevoie să depunem mărturie pentru ele ca diferenzi [eng. *differends*, fr. *différends* – n.tr.] care nu mai pot depune mărturie nici pentru tragedia lor. Putem însă, și trebuie, să depunem mărturie pentru ceea ce am făcut și să încercăm să facem în așa fel încât viețile non-umanilor înrobiți să fie cât se poate de lipsite de intervenția noastră. În cazul așa-numitelor animale domestice, asta ar putea presupune intervenție, dar nu stăpânire, intervenție ca niște non-umani pasivi care le

⁷ Este limpede că există probleme evidente cu implementarea grației. Eu urmăresc să propun o ipostază dezirabilă a unor relații care sunt și totodată nu sunt posibile atât de repede. Dacă toți oamenii ar renunța în momentul ăsta la beneficiile parazitare pe care le aduc folosirea și abuzarea animalelor, ar putea înflori contractul natural. Din nefericire, însă, este puțin probabil. Apar anumite probleme care readuc în discuție argumentul welfarist, dar apelul la argumentul welfarist este relevant doar într-o lume neetică, non-postumană. Un exemplu ar putea fi necesitatea de a avea grijă de animalele înrobite care au devenit dependente de oameni. Cu asta aș fi de acord, dar aș mai adăuga că toate aceste vieți ar trebui împiedicate să se reproducă și să perpetueze dependența înrobitoare. O critică mult mai radicală, în legătură cu care nu sunt încă sigură, este că, dacă un postuman cu adevărat etic ar vrea să abolească suferința animalelor, atunci prădătorii ar fi sterilizați, hrăniți cu mâncare sintetică, ceea ce ar pune capăt morții nenaturale a animalelor, și, mai departe, bolile animalelor ar fi tratate cât mai mult posibil. Ceea ce ar fi intervenție umană nu în folosul oamenilor, ci al vieții non-umane. Încetarea prădării ar putea conduce la epuizarea resurselor de hrană pentru non-prădători. De aici ar putea să apară concluzia că există o singură modalitate de a împiedica suferința vieții non-umane: împiedicarea reproducerii oricărei vieți. Nu sunt încă convinsă că e o idee non-viabilă. Elementul uman al acestei concluzii va fi explorat în epilog.

îngăduie non-umanilor înrobiți să fie fără să impună condiții pentru existența lor. Aceasta va fi o etică bazată în totalitate pe interacțiuni particulare, fără vreo regulă sau strategie în funcție de specie. Este, contraintuitiv, o obligație fără grijă față de celălalt, dar care depune mărturie pentru consecințele devastatoare a ceea ce-am făcut. Ca să depunem mărturie, singura imagine pe care o vedem este a celuilalt, fără reprezentare sau obiectificare, așa că pentru a ne mărturisi vina pe care refuzăm să o negăm nu putem poza în euri chinuite de povara culpabilității, care, prin ispășire, ne-ar putea da înapoi umanitatea și falsul titlu de ființe „omenoase” [*humane*]. Deschiderea animalului uman ratează animalul în măsura în care animalul nu este deschis. Nu sunt de acord aici cu argumentul lui Agamben și Heidegger, deoarece menține vanitatea umanistă conform căreia non-umanul are o vanitate non-umană, cam tot așa cum ateismul susține că nu există Dumnezeu, dar trebuie să folosească conceptul de Dumnezeu ca să dea veridicitate acestei afirmații. Agamben și Heidegger se folosesc de negarea acestei deschideri a animalului (pe care eu nici n-o neg, nici n-o afirm, ci o confirm doar ca aparținând exclusiv și în întregime umanului) pentru a verifica restul de non-uman din uman, dar în propriii termeni, ca ființare a unui tip unic de uman în luptă cu ființa umană care se deschide pentru a percepe, conștientiza și califica. Agamben citează afirmația lui Jakob von Uexküll că animalul nu are obiect (2004, p. 39). Asta pentru că obiectul și relațiile obiectuale țin numai de uman. Așa cum „nu există nimic în afara discursului” evocă totul, renunțarea la deschidere ne scufundă în tot. „În timp ce omul are întotdeauna lumea în fața lui – întotdeauna stă cu fața numai «în partea opusă» – și niciodată nu intră în «spațiul liber» al exteriorului –, animalul, în schimb, se mișcă în spațiul deschis al exteriorului, într-un «niciunde fără nici» [*nowhere without the no*]” (Agamben, 2004, p. 57).

Obligația, acordarea de drepturi, welfarismul și simpatia sunt, din perspectivă aboliționistă, doar variantele „civilizate” ale totemismului, fetișismului și metaforei. Ele păstrează obiectul și la ce și cum anume va fi omul deschis. Păstrează adresarea. Inversiunea radicală a abolirii este că adresarea va fi mereu dăunătoare fiindcă umanismul

nu se poate adresa fără obiectul față de care se simte obligat, dar căruia, în realitate, îi creează obligații față de om. Gânditul animalului gândește obiectul și se deschide către obiect în cotitura pe care o reprezintă omul. Veganismul poate fi un exemplu aici. El se constituie, de cele mai multe ori, în trei feluri⁸: ca refuz sau evitare a anumitor alimente, ca renunțare la respectivele alimente și ca ilustrare a vieții fără aceste alimente în primul rând ca viață fără intervenție în viața animală. A treia cale este cea mai plină de grație. Refuzarea și evitarea alimentelor păstrează deschiderea față de ele ca alimente. Renunțarea mută atenția spre o subiectivitate oarecum pioasă. Veganismul așa cum îl manifestăm noi, cei care trăim *without*, definind, în același timp, acest *without* ca lipsă a posibilității de includere, astfel că *with* nu înșinuează că ar putea exista un „cu”, iar *out* nu înseamnă abandon sau intervenție împiedicată, arată realitatea brută, nudă a oamenilor, care nu au și n-au avut niciodată nevoie de produsele sclaviei, torturii și crimei. Această formulare vine să deplaseze accentul de pe potențiala descriere mai sentimentală și mai umanistă a actelor de violență pe acest „nu”. Noi nu, punct. Nu acel „noi nu ar trebui să” al filosofului welfarist, moral sau al drepturilor, deși sensul e același, doar că aici „noi” sunt cei care-au hotărât ce ar trebui și n-ar trebui să fie. Noi n-avem nevoie să adresăm, să combatem sau să menținem relația parazită cu non-umanul. Absolut toate „studiile” care spun de ce-au nevoie oamenii sunt studii umane și sunt contrazise de simpla realitate a trăirii unei „vieți” vegane. La fel dacă e folosit exemplul vivisecției, viețile care trăiesc acum, până acum au trăit. Orice va fi să fie ar putea extinde fanteziile compulsive de infinit ale vieții umane, dar, dincolo de argumentele că această formă de știință este ori scârbos de capitalistă (spre exemplu, în cosmetică⁹), ori revoltător

⁸ Nu mă refer aici la veganism ca poziție politică. Orice atenție acordată mai mult veganului decât acțiunii lui este independentă de etică.

⁹ Un exemplu de suficientă cercetare se găsește în impasul dintre datele-limită [*cut-off dates*, date de la care unele companii se angajează să nu mai folosească ingrediente testate pe animale – n. tr.] și regulile de rulaj [*rolling rules*, reguli conform cărora furnizorii de materii prime pentru respectivele companii declară că ingredientele comercializate nu au fost testate pe animale în ultimii, de obicei, cinci ani – n. tr.]

de neetică sau înșelătoare din punct de vedere științific în dauna organismului uman, suntem în poziția de a ne da la o parte și de a lăsa în pace. Aici veganismul e numai un exemplu și, cum și el aparține taxonomiei umane a subiecților, este folosit strategic ca exemplu contemporan de grație cum e datul la o parte. Relația dintre vegan și animal este încheiată. De la practic la paradigmatic, veganismul poate fi schimbat în gândire însăși, ca întâlnire negândită cu exteriorul. În relații infinite și judecăți specifice lui, care sunt complet inaccesibile înțelegerii umane, animalul non-uman aparține exteriorului, el nu poate pătrunde în discursul uman, iar discursurile non-umanilor le sunt inaccesibile oamenilor. Pătrunderea noastră alături de, în și ca exterior creează o curbură, o nouă serie incomprehensibilă, dar activistă de relații, și totuși nu necesită vreo relație materială cu animalul, *acest* animal sau *un singur* animal [subl. aut. – n.tr.]. Nu există nicio relație de contemplat, obiectul a dispărut, iar subiectul e derealizat. Ceea ce suntem și avem este deja fenomenal de prea mult, așa cum voi discuta în capitolele 7 și 8, dar dintr-o paradigmă aboliționistă a grației postumanul scoate nevoile parazitare. Atestarea postumană plină de grație a animalului non-uman eliberează animalul și omul de lege și le redă libertatea. Legea ca prescripție, potrivit interpretării lui Kant de la Lyotard, își deduce concluzia. Prin modificări legislative pas cu pas, care să le dea animalelor mai multă libertate – de a fi animale în relație cu aceia, noi, oamenii, care fac legea de la bun început –, se schimbă fundamental puțința de-a fi liber. Lyotard contestă legea care îl impune pe „(tu) ar trebui să” ca rod al modelării dorinței de rezultat, de manipulare a obiectului căruia i se refuză

în cazul testării de produse cosmetice, de menaj și altele. Companiile cu date-limită nu folosesc ingrediente testate pe animale după o anumită dată în niciunul dintre produsele lor, fie acestea deja disponibile sau în curs de proiectare. Există ideea că avem deja prea mult. Companiile cu regulă de rulaj stabilesc o perioadă atrăgătoare de doi-cinci ani până la data-limită pentru ingredientele care rulează în următorii doi-cinci ani, astfel că, în esență, acceptă doar să amâne disponibilitatea noului ingredient pentru a părea împotriva torturii, promovând această poziție pentru a crește vânzările, în timp ce continuă să susțină și să mențină testarea. Până și termenul „testare” face din animal doar un model brut pentru versiunea finală de folosire a produsului.

libertatea. „Ar trebui să” se opune lumii și naturii. Citându-l pe Kant, Lyotard spune:

Teritoriul circumscris de cvasiexperiența lui „ar trebui să”, în care acesta din urmă e înscris, nu este lumea și nici măcar natura, ci o „natură suprasensibilă” a cărei „idee este într-adevăr, așa-zicând, modelul după care se îndreaptă voința noastră” (1988, p. 120).

„Ar trebui să” are două efecte asupra animalului în contextul legislației drepturilor juridice. Primul se referă la umanul „ar trebui să le dai animalelor libertate, posibilitatea de a nu simți durere (definită uman)” și așa mai departe. Dar această lege obligă în primul rând animalul – sortit să dea greș – să fie ceea ce reprezintă o viață cu drepturi – „ar trebuie să fii viabil în cadrul cunoașterii umane din punctul de vedere a ceea ce este imputabil poziției tale”. Pentru „primatelor mari”, încununarea lor ca mai asemănătoare omului a însemnat libertatea definită și constituită uman de a nu fi subiecți de vivisecție, deducându-se cu succes că sunt suficient de bune. Pentru „câini”, care ar trebui să fie ca niște surrogate de copii, faptul că au fost percepuți așa le-a adus o anumită protecție.¹⁰

Receptorul poate să spună foarte bine „eu n-o să fac asta”, chiar dacă a fost încă de la început un „tu” împresurat de obligație. Aceasta echivalează cu constrângerea prin faptul că e mutarea unui „eu” în poziție de receptor, luarea lui ostatic. (Lyotard 1988, p. 121)

A putea să nu

Pretențiile insipide la aceste decizii de a da libertate anumitor specii non-umane definesc libertatea – și umană, și non-umană – într-o manieră defectuoasă. Explorarea libertății la Lyotard derivă din definiția lui Spinoza a voinței și a poftei, ca ceea ce-i îngăduie celui alt să-și dezvolte capacitatea de exprimare și cultivare a afectelor

¹⁰ Aceasta este premisa „dresajului” în sine, la care majoritatea animalelor sunt constrânse să se supună, efectiv și discursiv.

într-un fel care să aducă beneficii propriei vieți și propriilor poftes și voințe. Conceptul lui Spinoza de acțiune care trebuie exprimată are la bază o speranță tactică, mereu deșartă, și totuși nutrită de a-i dezvolta celuilalt capacitatea de exprimare prin afectele sinelui. Lyotard propune „poți să”, „o tăcere parțială, un sentiment, respectul” (1988, p. 121). Această tăcere vine prin deschiderea față de potențialul de exprimare al celuilalt și totodată ca o tăcere inerentă când încerci să creezi afecte eliberatoare în celălalt, dar îți dai seama că nu există nicio garanție sau folos. „Poți să” ar trebui să fie întotdeauna un „eu pot să, deci tu poți să”. Ceea ce aduce o urmă de obligație pentru „eu”. Ca receptor comprehensibil, „tu” este redus la o viață cu voințe și poftes necunoscute, dar față de care suntem obligați, fără să pretindem obligație sau reciprocitate.

Entitatea care reprezintă această cauzalitate spontană [care nu este nici principiu, nici cerință] nu poate fi receptorul. Acesta primește mesajul spontaneității sub forma [citându-l pe Kant] „dependenței”, a „constrângerii”, a „coerciției” (32). Nu el poate, în calitate de receptor. Emițătorul e cel care poate, care e puterea. (Lyotard 1988, p. 121)

Dacă emițătorul transformă abilitatea în obligație imperativă, se întoarce la „ar trebui să”. În acest moment, reificarea acelu „eu” care are puterea – umanul – se întoarce și ea. „Eu”-ul care întreabă ce poate să facă fără să legitimizeze ordinul este „eu”-ul etic postuman. Atunci când putem să-i dăruim animalului non-uman „tu poți să”-ul lui, ceea ce trebuie să facem necondiționat și fără să așteptăm ceva în schimb, dăruim libertate atât nouă înșine, cât și celuilalt. Cuvântul „dar” este spontaneitatea etică, pentru care alt cuvânt e preferabil conceptual, dar în vocabularul aboliționist postuman probabil că încă inexistent. Grația vine din virarea etică spre „eu pot să”, care recunoaște că cea mai benefică, cea mai eliberatoare abilitate este să lași în pace, să te îndepărtezi de receptor, dacă îndepărtarea îi dă posibilitatea de-a fi în sine altceva decât un receptor. Această îndepărtare este opusul îndepărtării lui Levinas.

Copacul și vaca ne spun că omul n-a întors și n-a recunoscut niciodată darurile florei și faunei. El le folosește și le abuzează, dar nu face schimburi cu ele. Animalelor le dă de mâncare, ar spune cineva. Ba bine că nu, dă flora faunei, fauna faunei [...]. Dar ce dă de la el? Se oferă pe sine spre a fi mâncat? Cel care face acest lucru va rosti o vorbă imemorială. O singură vorbă, de gazdă. (Serres, 2007, p. 82)

Recunoașterea este îndepărtarea cu grație, lipsa oricărei pretenții de la receptor, schimbul vine din dezancorarea omului parazit, iar reciprocitatea este absența umană. Darul de a fi mâncat, adică de a deveni mâncabil prin renunțarea la asimetria umanității care parazitează altă viață, este grația etică de a pune la dispoziție dincolo de disponibilitatea celuilalt. Oroarea de-a folosi animale este egalată de folosirea altor animale pentru a hrăni animalele pe care le folosim.¹¹

Grația se îndepărtează de receptor pentru a se deschide unei lumi fără emițător sau receptor, obligației fără obiect sau subiect, libertății fără cei liberi.

Ceea ce se invocă în enunțul libertății nu este o putere în sensul unei eventualități, ci în sensul unei capacități de a acționa, adică de a fi cauză primă din punct de vedere cosmologic. (Lyotard, 1988, p. 121)

Obligația noastră de a lăsa în pace viața non-umană din perspectiva activismului tot ne obligă să ne îndreptăm atenția spre celălalt om, să cerem lucruri spunând nu „ar trebui să”, ci „poți să”, pentru că oamenii specieiți fie cred că nu pot să trăiască fără sclavia, torturarea

¹¹ Efectele creșterii animalelor asupra sărăciei globale și a mediului sunt devastatoare, chiar dacă privilegierea foamei mondiale și a problemelor ecologice față de viața animală e speciistă și oarecum politic la modă. Cu toate acestea, probleme ca distrugerea mediului natural, care provoacă suferință vieții, sunt cruciale în combaterea efectelor speciismului. Problema hrănirii animalelor de companie cu alte animale e controversată, dar faptul că tehnologia umană poate să producă aproape toate mineralele și substanțele necesare pentru întreținerea sintetică a sănătății animalului domestic nu scuză în nici un fel statutul derizoriu al hranei vegane pentru animalele de companie, care se găsește greu și nici nu e prea sănătoasă. Veganii vor mâncare vegană hrânitoare pentru animalele pe care le-au salvat, industria vrea mâncare rezultată din testarea pe animale și uciderea acestora.

și uciderea animalelor, ceea ce e fals, fie, în prezența coplesitoare a folosirii și abuzării animalelor în toate aspectele vieții umane, cred că ei, unii, nu pot face nimic, din moment ce tot încearcă să-i spună celuilalt om „ar trebui să”. Comanda și răspunsul dovedesc o lipsă de libertate, de voință, de poftă. Dar supunerea pe care majoritatea oamenilor o manifestă în fața lui „trebuie să” arată că puțința necesită eforturi de corporalitate și de imaginație, în timp ce cedarea în fața comenzii încurajează desfătărea apatiei, multe din ele camufla-te într-o pretenție a „eu”-lui la „dreptul” de a folosi și de a abuza. Dreptul la dominație pe care-l revendică oamenii este exploatarea la nivel de individ a percepției că „ar trebui să” înseamnă „trebuie să”, când, de fapt, înseamnă „poți să, dar alegi să nu”. Structurile dominatoare ale capitalului, care perpetuează torturarea, înrobirea și uciderea non-umanilor, perpetuează și credința oamenilor în incapacitatea de a putea să nu facă așa. Dar oamenii pot să, și, cel mai etic, pot să prin a nu – a nu înrobi, a nu canibaliza, a nu tortura. Într-o cotitură postmodernă, activismul pentru animale asociat cu aboliționismul este, în mare parte, puțința de-a alege să nu putem să facem ceea ce putem să facem, cum ar fi boicotul, refuzul de-a susține financiar companii și industrie și așa mai departe. Neexploatarea este o puțință de retragere extraordinar de activă, care reprezintă o cauză prin refuzul de a fi părtaș – activism ce dezactivează căile care obligă „ar trebui să”-ul să acționeze ca un om față de non-uman. Etica nu confundă niciodată „pot să” cu „trebuie să” și nici nu se amestecă în ping-pongul întrebării care oscilează la nesfârșit între „de ce” și „de ce nu”. În legătură cu non-umanul, etica postumană începe cu „eu nu o să”, care-l creează pe „eu nu sunt totul” și astfel pe „eu nu sunt pentru ca celălalt să poată fi”.

Bibliografie

Adams, Carol J., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, New York, 1995.

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, trad. de Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford, 2004.

- Braidotti, Rosi, *Transpositions*, Polity Press, Cambridge, 2006.
- Brown, Richard C., *Are Science and Mathematics Socially Constructed?: A Mathematician Encounters Postmodern Interpretations of Science*, World Scientific, Singapore, 2009.
- Cavaleri, Paola, *Death of the Animal: A Dialogue*, Columbia University Press, New York, 2009.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mii de platuri. Capitalism și schizofrenie 2*, trad. de Bogdan Ghiu, ART, București, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, trad. de Robert Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988b.
- Derrida, Jacques, „And Say the Animal Responded?”, trad. de David Wills, în Cary Wolfe (ed.), *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003.
- Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, ed. de Marie-Louise Mallet, trad. de David Wills, Fordham University Press, New York, 2008.
- Dunayer, Joy, *Speciesism*, Ryce, Derwood, 2004.
- Francione, Gary, *A Note on Humanlike Intelligence and Moral Value*, 2011, <http://www.abolitionistapproach.com/a-note-on-humanlike-intelligence-and-moralvalue>.
- Guattari, Félix, *Soft Subversions*, trad. de David L. Sweet și Chet Wiener, Semiotext(e), New York, 1996a.
- Haraway, Donna J., *When Species Meet*, University of Minnesota, Minneapolis, 2007.
- Latour, Bruno, *Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică*, trad. și postfață de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2015.
- Levinas, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, trad. de Alphonso Lingis, Kluwer, Dordrecht, 1993.
- Liotard, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. de Georges Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- Patterson, Charlie, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, Herndon, 2002.
- Serres, Michel, *Genesis*, trad. de Geneviève James și James Nielson, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

Serres, Michel, *The Natural Contract*, trad. de Elizabeth MacArthur și William Paulson, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2002.

Serres, Michel, *The Parasite*, trad. de Lawrence R. Schehr, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, London, 2006.

Slocum-Schaffer, Stephanie, „Animal Rights: Subordinate or Equal Species”, în *Moral Controversies in American Politics*, M.E. Sharpe, Armonk, 2005.

Spiegel, Marjorie, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, London, 1997.

Spinoza, Benedict, *Etica*, trad. de S. Katz, Antet XX Press, București, 1993.

Wolfe, Cary, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Despre autori și traducători

Stacy Alaimo este profesoară la University of Oregon, unde predă studii despre știință, studii despre animale, teorie critică și literatură americană. Este interesată de noul materialism, feminismul materialist și, în ultima perioadă, de studiile umaniste albastre (oceanice). A scris, printre altele, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times* (2016), *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (2010) și *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space* (2000). În prezent lucrează la *Composing Blue Ecologies: Science, Aesthetics, and the Creatures of the Abyss*, o carte despre acidificarea oceanelor.

Ted Benton este lector la departamentul de sociologie a Universității din Essex. Cu un background în filosofie și științele naturale (mai ales biologie), este interesat de chestiunile de la granița sociologiei cu filosofia, dar și de istoria ideilor biologice. Încă din anii 1980 a încercat să pună în acord perspectivele ecologiste cu cele marxiste, convins fiind că doar această alianță poate oferi un răspuns adecvat la problema ecologică. A scris, printre altele, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (1977), *The Rise and Fall of Structural Marxism* (1984), *Natural Relations: Ecology, Animal Rights, and Social Justice* (1993), dar și o serie de articole la granița dintre marxism și ecologie („Marxism and Natural Limits”, în *New Left Review*, 1989; „Ecology, Socialism and the Mastery of Nature”, în *New Left Review*, 1992, „An Ecological Historical Materialism”, în Fred P. Gale & R. Michael M’Gonigle (eds.), *Nature, Production, Power: Towards an Ecological Political Economy*, 2000, „Beyond neoliberalism, or life after capitalism? A red-green debate”, în Bryn Jones & Mike O’Donnell (eds.), *Alternatives to Neoliberalism: Towards Equality and Democracy*, 2017 etc.). A scris, de asemenea, o serie de monografii dedicate insectelor:

Bumblebees (2006), *Grasshoppers and Crickets* (2011), *Solitary Bees* (2017), *Butterflies of Britain and Northern Europe* (2017).

Anca Biriș a absolvit Facultatea de Litere la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, și în prezent este masterandă la „Studiile irlandeze” în cadrul aceleiași facultăți. Este interesată de domeniul social, de teorie critică, feminism intersecțional și postumanism.

Florin Buzdugan este profesor de limba engleză, traducător și doctorand la Facultatea de Litere. A debutat cu *mai mult de trei cuvinte* (Junimea, Iași, 2013), a publicat traduceri în reviste literare (*Poesis Internațional*, *Steaua* etc.) și pe site-ul-proiect Traducerile de sâmbătă (atât autori străini, cât și autori români). În prezent, încearcă să lucreze la al doilea volum de poezie și să editeze revista *Traducerile de sâmbătă*.

Lorraine Daston este istoric al științei, în special al istoriei științifice și intelectuale din modernitatea modernă timpurie, directoare emerită a Institutului Max Planck pentru Istoria Științei din Berlin și profesoară la University of Chicago. A scris, printre altele, *Classical Probability in the Enlightenment* (1988), *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (împreună cu Katharine Park, 1998), *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit* (2001), *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität* (2001), *Objectivity* (împreună cu Peter Galison, 2007), *Histories of Scientific Observation* (împreună cu Elizabeth Lunbeck, 2011) și *Against Nature* (2019). De-a lungul carierei, a primit numeroase premii și distincții, printre care premiul Pfizer și medalia Sarton, din partea History of Science Society, dar și prestigiosul premiu Dan David la categoria „Istoria științei” pentru remarcabilele cercetări pe marginea „ideilor și practicilor raționalității”.

Daniel Clinci este doctor în studii culturale al Universității București și predă engleză medicală la Universitatea Ovidius din Constanța. A fost redactor la defuncta revistă de cultură *Tomis* și a

publicat volumul *Avangardă și experiment. De la estetica negativă la cultura postmodernă* (2014), pe lângă câteva duzini de articole, studii etc. A tradus câteva cărți și a participat la diverse volume colective. Este cofondator al revistei *Post/h/um. Jurnal de studii (post)umaniste*.

Sînziana Cotoară este redactoare de literatură și cofondatoare a revistei *Post/h/um. Jurnal de studii (post)umaniste*, unde se ocupă cu editarea și gestionarea drepturilor de autor. A absolvit Facultatea de Litere la Universitatea din București, specializându-se în studii despre copilărie. A tradus articole de teorie și cărți pentru copii.

Donna J. Haraway este profesoară emerită de istoria conștiinței și studii feministe la University of California, Santa Cruz. A predat studii despre femei și despre tehnștiință la University of Hawaii și Johns Hopkins University și și-a desfășurat activitatea academică în domeniile teoriei feministe și filosofiei științei și tehnologiei. În anul 2000 a primit cea mai înaltă distincție a Society for Social Studies of Science (4S), premiul J.D. Bernal, pentru întreaga carieră în domeniu. A publicat *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016), *Manifestly Haraway* (2016), *When Species Meet* (2008), *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors that Shape Embryos* (2004, reeditare a lucrării apărute în 1976), *The Haraway Reader* (2004), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™* (1997), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (1991) și *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989).

Linda Kalof este profesoară de sociologie și fondatoarea programului de licență „Animal Studies” de la Michigan State University. Studiază reprezentările culturale ale oamenilor și ale celorlalte animale, precum și legăturile dintre cultură și natură. A publicat peste 35 de articole și nouă cărți, printre care *A Cultural History of the Human Body in the Middle Ages* (2010), *A Cultural History of the Human Body in the Renaissance* (2010), *Introduction to Social*

Statistics (, 2009), *Essentials of Social Research* (2008), *Looking at Animals in Human History* (2007), *A Cultural History of Animals in Antiquity* (2007), *The Animals Reader* (2007), *The Earthscan Reader in Environmental Values* (2005). Este editoarea seriei „*The Animal Turn*” de la *Michigan State University Press*.

Patricia MacCormack este profesoară de filosofie continentală la Anglia Ruskin University, Cambridge. Este interesată de sexualitate și teoria queer, feminism, etică, teoria postumanistă, studiile despre animale și filmul horror european. A scris, printre altele, *The Ahuman Manifesto* (2020), *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory* (2012) și *Cinesexuality* (2008). În prezent lucrează la un studiu de impact despre incluziune în domeniul sănătății mintale și al justiției penale, în special în legătură cu problemele diferenței sexuale și ale drepturilor trans.

Iulia Militaru este scriitoare și editoare la frACTalia Press. A publicat: *Marea pipeadă* (Brumar, 2010), *dramadoll* (coautori: Anca Bucur și Florentina Cristina Budar, Casa de editură Max Blecher, 2012), *Confiscarea bestiei. O postcercetare* (frACTalia, 2016), *Atlas (auto)mat/lon (auto)BIO/graphy/I© de câteva tipuri principale de discursuri* (khora impex, 2017). A publicat poeme și colaje digitale în mai multe reviste. O parte din lucrările ei se găsesc aici: <https://iuliamilitaru.wordpress.com>.

Paul Mihai Paraschiv este masterand în cadrul programului „Studii irlandeze” al Facultății de Litere, UBB, Cluj-Napoca. A absolvit aceeași facultate cu o lucrare despre necesitatea adoptării unei priviri îndreptate către non-uman, intitulată *Devenind postuman. (Între)privire, înrudire și rețele de relaționare în literatura contemporană. În prezent, printre participări la conferințe, lucrează la o disertație despre identitatea irlandeză văzută prin prisma studiilor despre animale și a ecocriticii.*

Gina Săndulescu este în prezent *content writer* cu focus pe lucruri lumesti, necesare și *video creator* din când în când, prin colțuri zgomotoase de underground. În trecut a experimentat proză scurtă ca o formă de apropiere cu propriul sistem inconștient, așa că în perioada 2012 – 2013 a publicat independent *The Complete Infinite* și *From the Dream to the Grave*, ambele ilustrate. A absolvit masteratul în 2014 la Centrul de Excelență în Studiul Imaginii, programul „Teorie și practică în imagine”. În 2017 a publicat independent un scurt volum ilustrat de povestiri conectate cu folclorul autohton, cu surse orale din realitatea urbană imediată. *Dreadful Folktales from the Land of Nosferatu*, cu o introducere despre imposibilitatea de a-l găsi pe Nosferatu în spațiul românesc, a fost republicată în 2018 la Castelul Bran.

James Stanescu este profesor asistent la departamentul de studii ale comunicării de la Mercer University, SUA. Este interesat de filosofia critică și studiile despre animale. A scris mai multe articole, printre care „Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life” și „Towards a Dark Animal Studies: On Vegetarian Vampires, Beautiful Souls, and Becoming-Vegan”, și a coeditat volumul *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology* (2018).

Cary Wolfe este profesor de literatură engleză și director al Center of Critical and Cultural Theory la Rice University. A predat la Indiana University și University of Albany. Printre principalele domenii de cercetare se numără postumanismul, studiile despre animale, teoria sistemelor, pragmatismul, biopolitica, biofilosofia și cultura și literatura americane. A publicat volumele *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (2012), *What is Posthumanism?* (2010), *Philosophy and Animal Life* (împreună cu Cora Diamond, Ian Hacking, Stanley Cavell și John McDowell, 2008), *Animal Rites: American Culture, The Discourse of Species, and Posthumanist Theory* (2003) și a editat *The Other Emerson* (cu Branka Arsić, 2010) și *Zoontologies: The Question of the Animal* (2003). Este, de asemenea, editorul seriei „Posthumanities” de la University of Minnesota Press.

