

MARIN DIANA-KAROLA

Az állat felől érkező kérdés

Az utóbbi évtizedekben az ember fogalmának a válsága a nonhumánra és ezen belül is az állatokra irányította a figyelmet. Fontossá vált az a kérdés a filozófiában, a természet- és a társadalomtudományokban, hogy mi az állat, hol helyezkedik el a határ ember és állat között, illetve, hogy milyen kapcsolat fűz minket az állathoz. Természetesen az ember és az állat viszonyának kérdése nem egy új kérdés, de az utóbbi években egész diszciplínának – állattanulmányok, humán-állat tanulmányok, kritikai állattanulmányok – jöttek létre, hogy ezt a viszonyt vizsgálják, illetve fő célkitűzéseik közé tartozik az is, hogy az állatok igazságtalan elnyomása és kizsákmányolása megszűnjön. Ennek egyik fontos eszköze az etika kiterjesztése lesz úgy, hogy az állatokat is morális szubjektumokká, esetleg jogalanyokká avanzsálja különböző módokon. Az én hipotézisem az, hogy az állattal való etikai kapcsolat kiterjesztése, bár nagyon inspiratív, nem elégséges az állatok kizsákmányolásának felszámolásához, mert maga a normatív etikai szféra ugyan képes elismerni az állatok szenvedését, de a rendszert, amely ezt kitermeli, érintetlenül hagyja. Az etika mint normatív rendszer – ahogyan Alain Badiou rámutat – nem transzformatív, hanem sokszor egyfajta konzerváló és korrigáló jellege van. A jót a létező rendhez, a fennálló normákhoz igazítja, és így kizárja a valódi eseményt, a létezés ontológiai újraszervezését.¹ Az állat felől érkező kérdés azonban éppen ezt a transzformatív mozzanatot igényli, nemcsak morális figyelmet és elismerést, hanem a lét struktúrájának és a politikai-társadalmi rend újragondolásának ki kell egészítenie vagy meg kell előznie az etikai diskurzust. Tanulmányom nem egy lezárt tézis, hanem egy gondolatkísérlet, mely a gondolkodás terének kiterjesztésében érdekelt.

Mielőtt rátérnék néhány reprezentatív, állatokkal foglalkozó etikai elmélet ismertetésére és kritikájára, szeretném fölvezetni Heidegger, Agamben, Derrida és Margo DeMello nyomán, hogy az állat és az ember közötti határról milyen értelemben beszélhetünk, és ennek milyen következményei vannak kettejük kapcsolatát illetően, de arra nézve is, hogy hogyan konstituálódik a társadalmi rend annak fényében, hogy hová helyezük a határt ember és állat között.

Az ember és állat szeparációjának következményei

Heidegger szerint az állat ontológiai létmódjában különbözik az embertől, aki világalgatóként képes a lét mint lét tapasztalatára. Ezzel szemben az állat világszegény,

1 | Vö. Alain Badiou: *Etika. Tanulmány a rosszról.* (Ford. Seregi Tamás.) Open Books, Bp. 2025. 16–22. (Letöltve: 2025. 10. 02.)

Marin Diana-Karola (1996) – doktorandusz, BBTE, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Kolozsvár, Szinérváralja, diamarin.kd@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-18>

a környezetéhez bilincselte létező, aki nem a lét horizontjában, hanem az érzékelhető közvetlenségében él. Azaz nem képes a reflexióra. Végül, a kő világ nélküli, pusztán jelen való dolog. Heidegger szerint tehát egy ontológiai differencia húzódik ember, állat és élettelen dolog között, mindhárom másként viszonyul a lét eseményéhez. Az ember az, aki képes a létet létként tapasztalni, az állat az, aki el van zárva ettől a tapasztalattól, s ezért csak él, de nem létezik.² Ez a különbség nem morális vagy ismeretelméleti, hanem ontológiai természetű, és a világalakítás képessége alapozza meg az ember kitüntetett státuszát a lét rendjében. Ha elfogadjuk, hogy ember és állat között ontológiai differencia van, akkor ez azt jelenti, hogy az ember és az állat között létmódbeli törés van, vagyis a két entitás nem ugyanazon az ontológiai síkon van, tehát a kettejük közötti bármilyen kapcsolat, vagyis az etikai is, ellehetetlenülne.

Agamben Heideggerrel ellentétben az ember és az állat közötti határt nem ontológiai differenciaként határozza meg, hanem politikai és antropológiai konstrukcióként. Az ember és állat szeparációja az antropológiai gép működésének eredménye, mely rögzíti mindkét létező definícióját és társadalomban elfoglalt helyét. Az „antropológiai gép” újra és újra előállítja az embert és az emberit azért, hogy elhatárolja az animálistól és az állattól. Az emberi önmeghatározás így nem más, mint állandó szeparációs művelet, mely az emberi létet az állat humánon belüli kizárásán keresztül rögzíti.³ Az antropológiai gép terméke a *homo sacer* figurája, aki ember és állat határán helyezkedik el. Ő az, aki bármikor megölhető, de nem feláldozható.⁴ Ennek a mechanizmusnak a révén az élet biopolitikai instrumentummá válik, az ember és az állat megkülönböztetése a szuverén hatalom működésének alapformája lesz. Az antropológiai gépezet az állatot úgy rögzíti, mint aki él, de akinek az élete nem számít, akit meg lehet ölni anélkül, hogy ezt gyilkosságként ítélnénk meg.

Agamben tehát Heidegger ember és állat közötti ontológiai differenciáját politikai-társadalmi síkra helyezi át, s szerinte az ember és az állat közötti határ nem a lét szerkezetében, hanem a hatalom rendjében keletkezik. A humán és az animális, az ember és az állat fogalmi nem pusztán semleges kategóriák, hanem a biopolitika által kitermelt distinkciók, amelyek a modernítésben az élet kormányozhatóságának, kontrollálhatóságának és áruba bocsáthatóságának feltételeivé váltak. Az állat így a politika rejtett alapfogalma lesz, ő az a másik, aki az emberi rend fenntartásához szükségesen bármikor megölhető. Ezen a ponton felmerülhet a kérdés, hogy lehetséges-e az állat felszabadításán gondolkodni anélkül, hogy azt gondolnánk újra, amit politika alatt értünk. Pontosabban, hogyan lehetséges az állat felszabadítása egy olyan hatalmi renden belül, amely magán az állat kirekesztésén alapszik? Úgy tűnik, ehhez a politikai és társadalmi rend teljes felforgatására lenne szükség.

Derrida az ember és állat szeparációjában egy antropogenezist lát, vagyis az emberi identitás, a „mi az ember?” kérdésre adott válaszkísérletként elemzi. Ő az ember és állat kapcsolatának kérdését főként nyelvi és diszkurzív szinten vizsgálja, majd egy etikai síkra tereli át. Derrida szerint az *állat* mint név egy „homogenizáló

2 | Vö. Martin Heidegger: *The Fundamental Concept of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*. (Ford. William McNeil, Nicholas Walker.) Indiana University Press, Indiana 1995. 201–270.

3 | Vö. Giorgio Agamben: *The Open. Man and Animal*. (Ford. Kevin Attel.) Stanford University Press, California 2004. 37–38.

4 | Vö. Giorgio Agamben: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Ford. Daniel Heller Roazen.) Stanford University Press, California 1998. 71–74.

név”, amely egy rendkívül heterogén sokaságot fed el, és ezáltal válik az ember meghatározásának negatív feltételévé. Amikor az ember azt mondja: *az állat*, ezzel nem pusztán egy másik létformát nevez meg, hanem önmagát különíti el attól, amit az *állat* szóval kijelöl. Az állat így az ember negatív tükre, az a hiány, amelyen keresztül az emberi identitás önmagát megalapozza.⁵ Az állat az emberi identitás kapuőre,⁶ mely tagadások soraként képződik meg: az állat a logosz hiánya, a nyelv hiánya, az ágencia és a morális szubjektumlét hiánya. A filozófus megjegyzi, hogy a névadás gesztusa és a nyelvi-fogalmi szint, amely ebből következik, nem semleges. Az állat nevének kimondása performatív aktus, amely rögzíti az emberi kivételesség pozícióját és ezzel együtt az állat leértékeltségét is. A határ tehát, amelyet Derrida lát ember és állat között, nem a lét természetes adottsága, hanem azt a nyelv és a filozófia működésmódja hozza létre. Ez a határ bár nem átléphető, hiszen az ember nem tudja átlépni nyelvi korlátait, áthidalható. Az állat és az ember radikálisan különböző létmódja alapozza meg Derrida hiperbolikus etikáját, melyre később visszatérek.

Margo DeMello humán és állattudományokkal foglalkozó szakértő szerint az állat fogalma egy társadalmi konstrukció. Nyilván az állatok biológiai létezők, de az ember számára társadalmi közvetítettségükben adottak. Az állatokat társadalmi kategóriákba soroljuk, s ez előírja azt is, hogy egy-egy állattal szemben milyen bánásmódot alkalmazhatunk. Vagyis az ember és az állat kapcsolatát az állatok társadalmi osztályozása előíró módon alakítja. A házi kedvencek részesülnek az ember védelmében és gondoskodásában, a húsipar állatai ezzel szemben nyersanyagként többnyire semmiféle jóléti megfontolásban nem részesülnek, hiszen alapanyagként élőlényi státuszuk gyakran elfedődik. Ugyanez a helyzet a kísérleti állatokkal, akik név helyett, akárcsak a húsipari állatok, sorszámot kapnak, és laboratóriumi eszközként sorolják be őket. Kultúránként ugyan változik, hogy mely állatokat soroljuk be mely kategóriába, például számunkra a kutya házi kedvenc, máshol pedig húsalapanyag, mégis maguk a kategóriák kultúránként majd mindenhol fellelhetők.⁷ Az állatok mint egyedi, fajspecifikus létezők felszívódnak a társadalmi kategóriákba. Szükségeiket és igényeiket az őket osztályokba soroló rendszer eltünteti. A kapitalista rendszer az állatoknak ezt a fajta elidegenítő közvetítettségét még inkább bonyolítja. Az állatok ipari mértékű kizsákmányolása a kapitalizmus egyik alappillére. A húsiparban alkalmazott hatékony állatfeldolgozási módszerek forradalmasították először az autógyártást, amely új munkaszervezési és termelési elvekkel forradalmasította a kapitalista ipart. Az állatok testének feldarabolása mintaként szolgált az emberi munka fragmentációjának is. A kapitalizmusban az állatok mint termelőegységek, árucikkek és alapanyagok jelennek meg. A hús esetében az is hangsúlyos, hogy az állat teljesen felszívódik a húsban, egyszerűen a társadalom képtelen érzéklni, hogy a hús egy megölt állat holttestének egy darabja. Az állatok igényei és szükségletei, specifikus

5 | Vö. Jacques Derrida: *The Animal That Therefore I Am*. (Ford. David Wills.) Fordham University Press, NY. 2008. 31–33.

6 | Vö. Rosi Braidotti: Állatok és más anomáliák. (Ford. Kiss Kata Dóra.) *Imágó* Bp. 12. évf. 1. sz. 2023. 8–24. 13.

<https://imagobudapest.hu/wp-content/uploads/2020/11/3-Braidotti.pdf>. (Megnyitva: 2025. 09. 25.)

7 | Vö. Margo DeMello: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. Columbia University Press, NY. 2012. 10–11, 55.

létmódja teljesen érdektelen a rendszer számára, amennyiben a profitot nem érinti. Az állatok kizsákmányolásának határait csakis a profit limitálja.

A fentiekből az látszik, hogy az ember és az állat közötti határ nem semleges, hanem előíró módon determinálja az ember és az állat fogalmát, de a társadalom és politika határait is kijelöli. A továbbiakban azt fogom bemutatni, hogy néhány referenciapontként szolgáló kortárs gondolkodási irányzat képviselői, akik az állatok etikai figyelembevételét szorgalmazzák, hogyan gondolják újra az ember és az állat közötti határt. Azonban fontos ismét megerősítenem hipotézisemet, mely szerint abból fakadóan, hogy ez a határ elsődlegesen politikai és társadalmi jellegű, az etikai megközelítések szélsőségesen individualisztikus jellege miatt nem lesznek képesek az állatokat érintő társadalmi struktúrák felszámolására. Bár fontos, hogy az állattal való igazságtalan bánásmódot fölmutatják, az etika, mely szinguláris egyedi létezők közötti, előíró viszonyként értelmeződik, csak korrigálni képes a rendszer kisebb igazságtalanságait, így az etikai diskurzust meg kell előznie magának a rendszer egésze újragondolásának, főként ha Agamben alapján elfogadjuk azt a tézist, hogy a jelenlegi hatalmi rend működésének egyik alapfeltétele az állat kizárása.

Az ember és az állat közötti etikai kapcsolat lehetősége

Az ember-állat kapcsolat újragondolásának egyik legismertebb kísérlete Peter Singer nevéhez köthető, aki egy utilitarista etikai kontextusban tárgyalja a két létező közötti viszonyt. A filozófus szerint az állatok és az emberek hasonlóak abban, hogy képesek szenvedni és örülni. Vagyis ebben a rendszerben az ember és az állat is szenvedésre képes, érző lényként határozódik meg. Az állat, az emberhez hasonlóan, egy olyan érző testté válik, akit emiatt morális számításba kell venni, egyenlő figyelemben kell részesülnie. Ez nem azt jelenti, hogy ugyanolyan bánásmódban részesül majd, mint az ember, hanem érdekeit egyenlőképpen figyelem illeti mindaddig, amíg az ő szenvedésük mértéke meghaladja a használatukból származó öröm mértékét.⁸ Ez konkrétan azt jelenti, hogy az emberek nem fogyaszthatnak állatokat pusztán azért, mert finomnak találják, hiszen ezt a fajta örömet minőségében és mennyiségében meghaladja az állatok szenvedésének intenzitása. Ha ez a mérleg elbillen, vagyis több haszon származik az állatok bármilyen kizsákmányolásából, akkor az állatok kizsákmányolása megengedett, de csakis humánus körülmények között. Fölmerülhet kérdésként az is, hogy mit nevezünk szenvedésnek vagy akár örömmek? Kinek a szenvedését vagy örömét vagyunk képesek szenvedésként vagy örömként érzékelni? Egyáltalán hogyan mérhető össze például egy polip szenvedése egy cserebogáréval vagy egy emberével? Úgy tűnik, Singer egyrészt nem számol azzal, hogy a szenvedés maga is kultúrafüggő és nyelvillel közvetített, továbbá azzal a rejtett előfeltevéssel is szembesülünk, hogy az állati szenvedés mércéje is az emberi szenvedés lesz, mintha a fájdalom csak akkor számítana, ha ezt az ember képes felismerni, értelmezni és valamilyen módon azonosulni vele. De mi van akkor, ha az emberi vagy emlősök létmódjától radikálisan eltérő állatokról van szó? Ha a tudomány ebben segítségünkre is van, és képesek vagyunk mérni az állatok szenvedését, akkor is Singer rendszerében

8 | Vö. Peter Singer: *Animal Liberation*. Harper Collins, NY. 2002. 1–25.

az állat továbbra is valaki, akinek szenvedése a morális kalkulációnak rendelődik alá, és az ontológiai vagy antropológiai differencia helyébe a morális menedzselhetőség és számíthatóság kerül.

Tom Regan, Peter Singer kortársa és kritikusa, egy jogi-deontológiai nézőpontból vizsgálja az állatok ügyét. Szemben az utilitarista kalkulációval, Regan a jog és a méltóság fogalmát vezeti be az állatokról való etikai gondolkodásba. Számára a cél az, hogy minden ketrec üressé váljon. Az állatok kizsákmányolásának teljes mértékű felszámolását szorgalmazza. Az ő elméletében az állatok morális páciensként jelennek meg. Olyan létezők, akik az emberhez hasonlóan egy élet alanyai (*subject of a life*), és inherens értékkel bírnak.⁹ Egy élet alanyai, mert képesek emlékezni és korlátozott módon anticipálni bizonyos eseményeket. Képesek szituált módon érzelmeket megélni. Preferenciákkal rendelkeznek, vagyis képesek eldönteni, hogy a cselekvés vagy nem cselekvés megfelelő egy szituációban. Felismerik önmagukat egy adott helyzetben, és reagálnak korábbi tapasztalatokra. Ezek mind arra utalnak, hogy az állatok egy belső nézőpontból élnek meg önmagukat.¹⁰ Regan tehát az állatot nem eszközként, hanem önértékkel bíró létezőként kívánja elismerni – ezzel látszólag megszüntetve az ember és az állat közti hierarchiát. Ha közelebbről megnézzük azonban azt a szubjektumképet, melyet Tom Regan az állatokban is felfedezett, akkor azzal szembesülünk, hogy az állatok – Regan esetében főként az emlősök és a madarak – az emberhez hasonló, öntudatos szubjektumokként lakoznak a világban. Az állatokra az emberhez hasonlóan, főleg kognitív tulajdonságaik alapján terjeszthető ki tehát a jog szférája. A Regan-féle rendszerből, bár ő nyitottan hagyja a kérdést, és javasolja a tudományos kutatások újabb és újabb eredményeinek figyelembevételét, az állatok képességeit illetően kizáródnak azok az állatok, akik az emberi mérce által meghatározott értelmi funkciókkal nem rendelkeznek. Az állatok ebben a rendszerben az ember képére szabva avanszálódhatnak jogi szubjektumokká, az állatok így ismét egy univerzális emberi normarendszerhez rendelődnek. Vagyis az történik, hogy az emberi etikai szférát kiterjesztjük az állatokra úgy, hogy az állatokat az emberi mércéknek megfelelő szemüvegen keresztül szemléljük.

Ezen a ponton vissza kell térnem Derridához, aki az állatjogi megközelítések nagy kritikusja. Szerinte az állat morális szubjektumként való elismerését nem tehetjük függővé az állat emberrel való azonosságától. Szerinte az állat radikális mássága és idegensége lesz az etikai hívás előfeltétele. Derrida az állatokkal való etikai kapcsolat megalapozásához a macskája tekintetétől indul el. Leszögezi, hogy macskája nem egy metafora, reprezentáció, de nem is a fajtájának egy képviselője, hanem egy behelyettesíthetetlen szingularitás, aki nem engedi magát konceptualizálni.¹¹ A filozófusban – bár nem tudja, mire gondol az állat – a macska nézése zavart, kényelmetlenségérzetet és szégyent kelt. Vagyis, Derrida szerint, az állat radikális mássága, melyet sokszor értelmetlennek sem tudunk, egy olyan önreflexióhoz vezet, mely kimozdítja a szubjektumot az addigi pozíciójából. Az állattal mint a radikális mássággal való viszonyunk tehát megkérdőjelezi a stabil, lezárt határokon alapuló nyugati szubjektum hegemoniáját. A filozófus szerint maga az állat mint kategória egy olyan megnevezés eredménye,

9 | Vö. Tom Regan: *The Case for Animal Rights*. University of California Press, California 1983. 241–248.

10 | Vö. uo.

11 | Vö. Jacques Derrida: *i. m.* 6.

melyre a nyugati szubjektum önkényesen feljogosította magát.¹² Az állat, mint kifejezés, mint már egy korábbi bekezdésben említettem, azért problémás a filozófus szerint, mert homogenizálja az egymástól radikálisan különböző létezők sorát, és egy absztrakt, üres fogalommá válik, s így az ember fogalma is üressé lesz, ha a két létező definíciója egymással korrelatív. Derrida értelmezésében tehát az állat radikális másságának elismerése azért is fontos, mert ő ebben látja a nyugatinak nevezett, elnyomástermelő szubjektum dekonstrukciójának és rekonstrukciójának lehetőségét. Az állat tekintete radikális önreflexióra készíteti a szubjektumot, s ez a hiperbolikus etikának is az alapjává válik. Az ismeretlen könyörgő és összezavaró tekintete fel-függeszti az addig érvényes viszonyokat, és radikális felelősséget vár el. A felelősség mint híd konstituálódik az ember és az egészen más létmódú állatok között. De vajon az állat tekintete kizárólag könyörgésként és kérésként interpretálható? Mi a helyzet a vadállatok tekintetével? Az ő tekintetük is a kiszolgáltatottságot sugallja minden esetben? Ők ránk tekintenek, vagy megfigyelnek és aztán támadnak?

Val Plumwood ausztrál filozófus is az állat tekintetéből indul ki, amikor az ember kitüntettségét és ezáltal a patriarchális dualista hierarchiák felszámolását szorgalmazza. Ő a vertikális hatalmi berendezkedés helyett egy horizontális és konnexióalapú újrendezést szorgalmaz, mely egymás mellé helyezi az élőlényeket. A tekintet ezúttal nem egy könyörgő tekintet lesz, hanem egy krokodil Plumwoodot prédává redukáló tekintete. A filozófus a *Being Prey* című esszéjében beszámol arról, hogy az esszé megjelenése előtt nagyjából 10 évvel egy krokodiltámadás áldozatává vált a Kakadu Nemzeti Parkban. Aprólékos részletességgel számolt be arról, hogy hogyan szorította le őt háromszor is a krokodil a víz alá, próbálva megfojtani, hogy megehesse őt. Harmadik próbálkozásra sikerült a filozófusnak megmenekülnie a krokodiltól. A filozófus szerint ez a támadás őt arra döbbsentette rá, hogy az ember is potenciális prédaállata más nagy ragadozóknak. Ő is megehetővé válhat, pusztá táplálékká redukálódhat.¹³ Azonban azzal is szembesült pusztá táplálékpozíciójában, hogy több akar lenni, mint a krokodil tápláléka, és arra a következtetésre jutott, hogy ez így lehet más prédaállatok esetében is. Mindig többek akarunk lenni pusztá húsnál. A tapasztalat alapján Plumwood arra jutott, hogy az ember kivételességtudatán alapuló, dualizmusokat kitermelő kulturális rendszer nem fenntartható. Dekonstruálni kell a nyugati humanizmus által kitermelt, patriarchális értékeken alapuló szubjektum fogalmát, és el kell ismerni, hogy az ember és az állat közötti határ nem kőbe vésett. Az ember is a tápláléklánc része, illetve az állat is több akar lenni, mint pusztán táplálék.¹⁴ A hús, a kiszolgáltatottság és a vágy, hogy többek akarjunk lenni a húsnál, közös az emberben és az állatban. Már nem tartható fenn éles határ ember és állat között. Vagyis nincs kitüntetett létező, hanem az élőlények egymás mellé rendelődve egy horizontális hálózat részei.

A nyugati szubjektumkép dekonstrukcióján és az ember kivételességtudatának meghaladásán keresztül próbálja Donna Haraway is újragondolni az ember és állat kapcsolatának kérdését. Az ő elméletének kulcsfogalmai a reláció, a rokonság, a

12 | Vö. uo. 23.

13 | Vö. Val Plumwood: *Being Prey*. *Kurungabaa* Jan. 18. 2011.

<https://kurungabaa.wordpress.com/2011/01/18/being-prey-by-val-plumwood/>

14 | Vö. uo.

határok összezavarása és az *együtt létesülés* (becoming with), a *társfajok* (companion species), és ezeknek a fogalmaknak a segítségével szintén egy horizontális rendet ír elő, melyben a dichotómiák felszámolódnak, a határ a létezők között fluiddá válik. Ő a kölcsönös függőséget és hálózatiságot teszi meg a két létező kapcsolatának alapjává. Haraway etikája nem univerzális normákból vagy elvont jogi kategóriákból indul ki, hanem a testek közötti affektív és történeti kapcsolódásokból. A felelősség itt nem elvont kötelesség, hanem a másik létében való részvétel úgy, hogy elkerülhetetlenül formáljuk egymás létét, tehát annak belátása, hogy létünk kölcsönösen függ egymástól. Mindezt egy történeti kontextussal is kiegészíti, s hangsúlyozza, hogy az ember és az állat közös történetét is kutatni kell, mert a kettejük közötti viszony mindig kontextuális.¹⁵ Mindez radikális újításnak tűnhet, ám Haraway etikai horizontja mégsem tudja megbontani a fennálló társadalmi rendet. Az *együtt létesülés* fogalma a gyakorlatban nem felszabadít, hanem újratermeli a strukturális egyenlőtlenségeket, hiszen ontológiai szinten újraírja az állat identitásának markereit. Az állatok társadalmi és strukturális beágyazottsága ettől nem változik meg, és azért nem, mert magával a hatalmi renddel, amely ezt kitermeli, nem kezd semmit. A társfaj mint új kategória nem képes az állatok eddigi létező társadalmi osztályait felszámolni. Pusztán korrigálja az állatokkal szembeni igazságtalan és elidegenítő kategóriák rendszerét, de nem reflektál azokra a struktúrákra, amelyek termelik ezeket. A legjobban ezt az példázza, ahogy a *When Species Meet* című szövegében a kísérleti állatokról vagy húspipari állatokról ír, mint akik maguk is részt vesznek az ember és állat közötti viszony alakításában, s visszajelzéseik alakíthatják a velük való bánásmódot.¹⁶ De Haraway nem számol azzal, hogy például a kísérleti állat mint kategória pontosan az állat élőlényi státuszát fedi el. Egy sorszámmal rendelkező eszközként tekintenek rá, akinek szenvedését sokszor nem érzékeljük szenvedésként, hiszen a tárgyak és az eszközök nem képesek szenvedni.

A tekintet kérdéséhez visszatérve, vajon kinek tulajdonítunk tekintetet? Vajon beszélhetünk a katicabogár tekintetéről is? Beszédes, hogy Jacques Derrida rátekintő állata – akinek ugyan nem firtatja gondolatait és érzéseit, talán, hogy elkerülje az antropomorfizmus vádját – egy macska. Egy macska, akinek házikedvenc-státusza kulturálisan kódolja, hogy hívásként és könyörgésként érzékelhesse a tekintetét. Vagyis Derrida, hasonlóan Harawayhez, nem számol az állatok társadalmi beágyazottságával, s azzal, hogy a társadalmi osztályozás az ő esetükben mit jelent, azonkívül, hogy reflektálunk arra, hogy az egyik állatot megesszük, a másikat nem. Kérdés az is, hogy az állat tekintete mindig odaforduló tekintet, vagy inkább tekintetbe sem akar venni? Vajon, ahogy Darida Veronika is megjegyzi, az állat tekintete az állat miatt vagy a „ránk vonatkozásában” lesz fontos? Egyáltalán ki az állat, aki ránk tekint? Derrida szerint az állat maga csak egy név, a valódi hús-vér lény, akit ebbe a kategóriába sorolunk, mindig több, sosem megragadható vagy értelmezhető. Továbbá, ha az állat kategóriáját dekonstruáljuk, és az ember mindig egy szinguláris, unikális, behelyettesíthetetlen mássággal lép kapcsolatba, akinek a hívására reagál, hogyan számolja föl az állatokkal mint kollektívával szemben elkövetett atrocitásokat? Mint már említettük, bizonyos fajok bizonyos módon vannak jelen a társadalmunkban. A macskaságnak megvannak

15 | Vö. Donna Haraway: *When Species Meet*. University of Minnesota Press, London 2008. 27–42.

16 | Vö. uo. 72.

a maga társadalmi markerei. Házi kedvenc lehet, akinek tekintete és igényei vannak, de mi a helyzet a húsipari állatokkal vagy a kísérleti állatokkal?

Derrida etikája tehát az állattal való viszonyt fenomenológiai és nyelvi eseményként ragadja meg, de ezzel el is rejti annak strukturális, politikai beágyazottságát. A tekintet eseménye nem a húsiparban, hanem a fürdőszobában történik – és ez nem véletlen. Az állat itt a filozófus önreflexiójának médiumává válik, nem pedig a társadalmi elnyomás kollektív alanya, továbbá a radikális individualizmus, amely alapfeltétele ennek a hiperbolikus etikának, képtelen reflektálni az állatok strukturális és intézményes kizsákmányolására.

Konklúzió

Az állat felől érkező kérdés nem csupán etikai vagy ontológiai természetű, hanem radikálisan társadalmi, politikai és gazdasági is. Agambenre visszatérve, a modernitás antropológiai gépezete nem egyszerűen leírja az ember és állat különbségét, hanem termeli azt, és ezzel együtt termeli azokat a társadalmi és gazdasági viszonyokat is, amelyek az életet kormányozhatóvá, kisajátíthatóvá és árucikké teszik. A kapitalizmus ennek a gépezetnek az egyik aktualizált történeti formája, melynek működése az élet biopolitikai kódolásán és az élőlények értéktermelő potenciáljának kiaknázásán alapul.

Ezért az állatok felszabadításának kérdése – bármennyire is fontos az állatokkal szembeni morális érzékenység és a velük való etikai kapcsolat létesítésének megfontolása – nem oldható meg pusztán az etika keretein belül. Az ember-állat viszony újraírása akkor lehet sikeres, ha ez nemcsak az etikai szféra korrekcióját jelenti, hanem a kapitalista biopolitika strukturális kritikája megelőzi vagy kiegészíti azt. A felszabadítás ezért nem az etikai viszonyok korrekciójaként és kiterjesztéseként, hanem a létezés és a politikai rend transzformatív újraszervezéseként képzelhető el.

The Question Coming from the Animal

Keywords: ethics, animal, human, relationship, politics, ontology

The question of the human–animal relationship carries anthropological, ontological, and socio-political significance. The concepts of “human” and “animal” are correlative, neither can be understood without the other. The human–animal relation structures the very foundations of social order. The institutionalized exploitation of animals constitutes one of the pillars of capitalist economy, which normatively reproduces the hierarchy between human and animal. The social categories organizing this relation – pet, livestock, laboratory animal – conceal the animal’s unique mode of being and articulate the language of power.

The paper’s hypothesis argues that extending ethics and legal personhood is insufficient to rewrite this relation; true animal emancipation can only emerge through a political-ontological transformation and the dismantling of the capitalist economic system.