

BIOPOLITIKA: ŽIVOTINJE. MESO. HRANA

Apstrakt: Opšta ideja ovog teksta je promisliti biopolitičnu konstituciju savremenog društva i njene implikacije vezane za status životinja. Pošto je životinja u biopolitičkoj konstituciji tehnološki gledano svedena na objekt – na predmet za zadovoljavanje potreba industrije i populacije – kritična masa upozorava, sa moralnog, etičkog i pravnog gledišta, da je potrebno zaštititi životinje pred neopravdanom eksploatacijom. Zaštita život(in)ja evocira pitanje prava životinja, koja nas dovode u poslednjoj instanci do dileme vezane za upotrebu životinja u prehrani. Postavlja se pitanje: da li zaštita prava životinja podrazumeva i promenu politike ishrane – napuštanje ishrane mesom – kako zahteva ekstremna veg(eterij)anska opcija? Taj izazov upućen kulturi svaštojeda povlači za sobom pre svega onu vrstu pitanja koja se tiču prava čoveka da sam izbere način na koji će se prehranjivati, odnosno dilemu da li je čovek sposoban za ljubav prema životinjama (staranje o životinjama), uprkos činjenici da se njima prehranjuje.

Ključne reči: biovlad, biopolitika ishrane, prava životinja, veg(eterij)anska opcija, kultura svaštojeda.

Žak Derida (Jacques Derrida) je sa filozofskim istraživanjima o životinji i njenom ćutanju započeo projekat dekonstrukcije totaliteta onog dela zapadne metafizičke misli koji je u svom distinktivnom mišljenju, znači u antropocentričnom filozofskom mišljenju, zaboravio na ćutljivu životinju i njeno egzistiranje.¹ Otvaranje prostora drugosti životinji je omogućilo da progovori i da kroz pasivnost nejezičkog govora politizira svoju egzistenciju. S politizacijom života životinje otvorena je mogućnost za dekonstrukciju njenog „društvenog položaja“ koja (kao takva) implicira i dekonstrukciju čovekove antropogeneze. Đorđo Agamben (Giorgio Agamben) je upozorio da je potrebno kritički promisliti ne samo razlike već i načine artikulacije blizine negovoreće i govoreće životinje.² A takvo promišljanje,

¹ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, Fordham, 2008.

² Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004.

svakako, zahvata i kritički stav pojednostavljenog zблиžavanja čovekolike životinje i čovekove animalnosti. Ali, pošto se zблиžavanje čoveka i životinje događa u prostoru kohabitacije, neminovno je da kultura i filozofija promisle etički i pravni stav prema životinjskom carstvu. Upravo tu potrebu preokreta u razmišljanju čoveka, taj pomak od biopolitike/biovlasti ka političkoj ekologiji misli, u svoj svojoj dramatičnosti i figuralnoj heterogenosti nagoveštava i promišlja filozofsko delo Predraga Krstića *Filozofska životinja* u poslednjem svom poglavlju „Došla maca na vratanca“.³

Biopolitika. Život(inja)

Biopolitika: bio-politična-vlast, kako je viđena od Mišela Foucoa (Michel Foucault) preko Đorđa Agambena do Roberta Esposito (Roberto Esposito), opredeljena je kao subkategorija politike koja se bavi regulacijom, upravljanjem i gospodarenjem (*governmentality*) života na bionivou populacije. Ako smo precizniji, odnosno ako želimo ostati dosledni Fukoovom razumevanju biopolitike, moramo je razumeti i kao onu biovlad koja je preuzela putem državnih tehnologija vlasti brigu nad živim bićima – nad njihovim biološkim telima.⁴

U savremenom kapitalizmu biopolitika je jedan od temeljnih pojmova državnog gospodarenja. Biološki život percipiran je kroz političku dimenziju utemeljenu u horizontu naučne racionalnosti odlučivanja.⁵ U tom smislu, podržavljenje biološkog putem biopolitičke konstitucije je samo drugim sredstvima izraženo neutralno mesto (državne) vlasti, čije delovanje proizilazi iz redefinicije tačno određenog prava, nekad apsolutnog prava suverena da prisvaja imovinu, te subjektivira odluku o životu i smrti podčinjenih. Sa nastupom moderne suverenove pravo na smrt preneseno je na državnu demokratsku biovlad, koja subjekte „pušta da žive“, uzimajući za pravo da u

³ Predrag Krstić, „Došla maca na vratanca“, u: *Filozofska životinja*, Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2008, str. 364–481.

⁴ Michel Foucault, *Il faut defendere la societe. Cours au College de France (1975–1976)*, Seuil, Paris, 1997; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. Vol I: La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au College de France (1978–1979)*, Seuil, Paris, 2004.

posebnim okolnostima zanemari razliku između *zoé* i *bios* i svede svetost života (*homo sacer*) na goli život.⁶

Biopolitička tehnologija vlasti manifestuje se u ekspertskejoj moći nad populacijom, nad čovekom kao živim bićem. Pojavljuje se kao pozitivna proizvodna kategorija, racionalizovana naučna vlast koja omogućava život i prilagođava ga ekonomskim procesima i potrebama globalnog kapitalizma. Na taj način, biopolitika, kao skup naučnih tehnika, društveno-političku moć realizuje artikulacijom i organizacijom bio-života na svim nivoima: državno-političkom, društveno-ekonomskom i privatnom. Zaposedanjem života/tela pojedinaца i populacije, ona onda deluje kao istorijski aktivni činitelj preobražaja ljudskih života. Stoga se javlja kao jedan od glavnih aspekata konstitucije globalnog kapitalizma i njegovog futurističkog razvoja: bioagrokulturna proizvodnja, biozdravstvo, bioprehrana, bionatalitet, biotokovi života, bio-genetika, bio-etika itd.

U doba tehnološki determinisanog kapitalizma biotehnologije imaju sve šire implikacije. Njihov cilj je neposredno upravljanje (*governmentality*): nadzor, upravljanje, moć itd. nad svom živom (biološkom) prirodom.⁷ Biopolitika zato ne implicira samo određenu vrstu biovlasti nad životima ljudi, već nad svim oblicima života – životima ljudi i životinja – kao i nad biookolinom. To znači da je „biopolitkom“ moguće označiti one tehnologije vlasti čiji je fundamentalni cilj upravljanje i modifikovanje *biosa*.⁸ U tim procesima je „neutralno“ znanje-moć glavni faktor upravljanja i preobražaja (života).⁹ Uprkos njegovom statusu prividne neutralnosti, nemoguće

⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign power and bare life*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

⁷ Stehr, Nico (ed.), *Biotechnology. Between commerce and civil society*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2004.

⁸ Eugene Thacker, *The global genome. Biotechnology, politics and culture*, MIT, Cambridge/London, 2006; Jacqueline Senker, *Biotechnology and competitive advantage. Europe's firms and the US challenge*, E. Elgar, Cheltenham/Northampton, 1998; Maureen D. McKelvey and Luigi Orsenigo (ed.), *The economics of biotechnology*, E. Elgar, Cheltenham, 2006; Françoise Simon and Philip Kotler, *Building global biobrand*s, Free Press, New York, 2003; Aluizio Borém, Fabrício R. Sanatos and David E. Bowen, *Understanding biotechnology*, Prentice Hall, Upper Saddle, 2003.

⁹ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize (Seminar XVII)*, Analecta, Ljubljana, 2008. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. Vol I: La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

je ne zapaziti da je, paralelno sa razvojem kapitalizma, *bios* upravo preko espertskog znanja artikulisan kao specifičan objekat moći.

Konceptualizacija biopolitike kao tehnologije upravljanja *biosom* kao objektom neposredno nas vodi reduktivnom mišljenju života kao praznine, kao čiste materijalnosti čija je simbolička dimenzija suspendovana. Tako redukovan život (čoveka, životinje) na objekat rezultat je delovanja racionalnosti biopolitike, objektivizma znanja-moći, moći-ekspertne struke, dok sam proces desimbolizacije označava globalno stanje „krize investiture“, stanje u kome život (čoveka, životinje) gubi svoju simboličku dimenziju.¹⁰

Odatle proizilazi da „život kao objekat moći“ možemo misliti kroz dve ideološke prizme. Prva je vladavina eksperata u biopolitici. Njihova vladavina je utemeljena u diskursu racionalnosti i naučne neutralnosti, te uslovljena redukcijom simboličkih dimenzija života na „golu“ objektivnost. Tako redukovan život, sveden na raspoloživi objekat, prepušten je biotehnoškom upravljanju. Druga ideološka prizma artikuliše prostor kritičke, moralne, zainteresovane itd. javnosti, čiji je interes zaštita redukovanog Drugog (čoveka, životinje). Pošto redukcija simboličkih vrednosti života na objekat znači oduzimanje, kršenje ili negiranje temeljnih prava na život (čoveka, životinja, prirode), konstrukcija heterogenog prostora kritičke javnosti generiše se kroz legalni zahtev da se (is)poštuje ranjivi Drugi. Ali, pošto je „zahtev“ uvek ideološki utemeljen, treba imati na umu da su borci za zaštitu prava i interesa ranjivog Drugog (životno ugroženog, nemoćnog, osetljivog, bespomoćnog čoveka ili životinje itd.), po pravilu aktivni u skladu sa interesima neke druge ideologije.¹¹ Ono što je bitno i što u stvari povezuje dve suprotne opcije, biopolitički cilj-ideal i kritičku javnost, jeste sama „ideja života“, odnosno život (sam).

Biopolitička antropogeneza. Animalnost

Ako ovu raspravu o biopolitičkoj konstituciji i guverniranju preusmerimo sa kategorije života uopšte na život životinja, život životinje kao Drugoga, stupamo u aktuelni diskurs rasprave o eksploataciji životinja i o poštovanju njihovih interesa i prava.

¹⁰ Ulrich Beck, *Risk society. Towards a new modernity*, Sage, London, Newbury Park, New Delhi, 1992.

¹¹ Louis Althusser, *Izbrani spisi*, Založba /*cf., Ljubljana, 2000.

U toj raspravi možemo početi od interpretacije velikih revolucija u nauci – rezova koji su zadali udarac čovekovom narcizmu – koju je ponudio Sigmund Frojd (Sigmund Freud).¹² Pre svega mislim na značaj onog reza koji se vezuje za ime Čarlsa Darvina (Charles Darwin).¹³ Sa njim je biologija opovrgla dogmatsko objašnjenje čovekovog porekla kao božje kreacije (božji dizajn),¹⁴ dokazala da je čovekov izvor u svetu životinja, te na taj način zadala antropocentričnom pogledu na svet odlučujući udarac: čovek je samo životinja, jedna životinjska vrsta među drugim životinjskim vrstama, za koju nikako ne važi pravilo da će se u budućnosti razvijati u smeru sve veće savršenosti i jedinstvenosti.

Takvo razumevanje Darwinove revolucije postavlja do neke mere odnos vrsta čovek-životinja u posve drugu perspektivu. Ideologija „vrstizma“ uzima kategoriju animalnosti kao početnu tačku za čoveka i životinju, pri čemu je kod čoveka vrsna animalnost uvek ono Drugo naspram njegove racionalne (umne), društvene, kulturne, političke, ekonomske, estetske itd. naravi. Distinkcija kulture i nature, racionalnog i animalnog, uvodi se kao retroaktivan kulturološki faktor, zbog kojega je čovek prisiljen da i samu *naturu* percipira kao kulturološku kategoriju.¹⁵ Na tragu toga je Frojd razotkrio da je upravo prisilna kulturalizacija prirodnog stanja, s kojom se čovek preobražava u društveno biće i distancira od svoje *nature/animalnosti*, uzrok njegovog opšteg osećaja nelagodnosti (u kulturi).¹⁶ A to znači: nelagodnost je kao takva rezultat podvrgnutosti kulturološkom disciplinovanju čovekovog naturalizma, koje se u okviru kulture reflektuje u negiranju i zaboravu vlastite animalnosti. Upravo ta distinkcija racionalnog kulturnog bića (koje se prisilno subjektivizuje) i njegove iracionalne animalne prirode (*physis*a animalnog, koji treba nadvladati) se kroz celu istoriju vrste *homo sapiensa* iskazuje u kontinuiranoj dijalektici *animalitisa* i *humanitisa*.

Međutim, ako zauzmemo stav iz životinjske perspektive, čovekovo „kulturno i humano upravljanje“ životinjama (i njihovim

¹² Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana, 1977.

¹³ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection of the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), J. W. Barrow (ed.), Penguin, London, 1985.

¹⁴ Richard Dawkins, *The blind watchmaker*, Penguin books, London, 1991.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1995.

¹⁶ Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyruš, Ljubljana, 2001.

životima), u smislu civilizacijskih i biopolitičkih termina – životinje su fundamentalni (ekonomski, prehrambeni i prirodni) resurs, nužno potreban za reprodukciju celokupne zajednice – nikako ne može biti percipirano i shvaćeno samo u smislu pozitivnog staranja o njima. Ako parafraziramo Fukoa, rekli bismo da „pravo“ staranje o životinjama automatski spada u kategoriju kulture ljubimaca (domaće životinje, zoološki vrtovi), dok je biopolitički aspekt staranja o životinjama vrednosno ukalkulisan u globalne kapital-ekonomske procese proizvodnje i upotrebe heterogenih kategorija animalnosti.

U tom smislu se aktuelna rasprava o modernoj eksploataciji životinja, kao živih bića stvorenih za čovekovu upotrebu, artikuliše u dva glavna smera, koja se međusobno ne isključuju: u etičkom/pravnom, u borbi za poštovanje prava životinja, i u ontološko-moralnom, u borbi protiv iskorišćavanja životinja u proizvodnji hrane (meso). Pri tom je potrebno spomenuti i imati u vidu nezanimarljive religijske ugovore, zdravstveno-fiziološke motive, *new age* ideologije (novi duhovni poredak). kao i estetsko-gastronomska (puristička) ubeđenja.

Prava životinja. Pravo na život. Bioetika

U vreme sveopšte demokratizacije i politizacije života svedoci smo ne samo građanske borbe za poštovanje čovekovih prava već i sve brojnijeg zagovaranja prava životinja i borbe za poštovanje tih prava.¹⁷ Zagovaranje prava životinja, ako dobro razmotrimo, artikuliše se po homologiji heglovske beskonačne sudbe koja zagovara jednakost nesrazmernih entiteta. U tom kontekstu etička argumentacija je utemeljena na izvođenju retorike „život je život“, bez obzira da li je u pitanju čovek ili životinja. Rezultat te retorike je uzdizanje života u posvećenu kategoriju poslednjeg uzroka-cilja-ideje, koja kao takava mora da bude pravno zaštićena.¹⁸

¹⁷ Kim W. Stallwood (ed.), *A primer on animal rights. Leading experts write about animal cruelty and exploitation*, Lantern Books, New York, 2002.

¹⁸ Otvarajući životinjama prostor Drugoga, zalaganjem da se životinja percipira kao ranjivi ili ugroženi Drugi, borci za prava životinja, svesno ili nesvesno, po pravilu prave dve velike i s obzirom na vlastito stanovište kontraproaktivne greške. Prvo, oni omogućavaju da se životinja, odnosno njen život, stavi pod jurisdikciju diskurza prava. Na taj način životinju redukuju na pravno zaštićenu kategoriju, koja postaje briga biopolitičkih eksperata. Životinja je tako izložena pravno-simboličkom nasilju. Druga greška bi se sastojala u tome da životinju kao Drugoga percipiraju

U praktičnom pogledu to znači da zagovornici prava životinja kategorično odbacuju Reneom Dekartom (Rene Descartes) inspirisan stav hrišćansko-religijske, odnosno filozofske tradicije zapadne misli:¹⁹ životinje su legitimno isključene iz moralnih obzira. Nasuprot tome, bazična ideja tog heterogenog mnoštva zagovornika prava životinja je etički argument utemeljen na neprihvatanju diskriminacije prema ne-ljudskim stvorenjima.²⁰ Ono što, u stvari, zagovornici moralnih prava životinja pokušavaju postići u svojim kompleksnim i nejasnim diskursima, jeste navođenje ljudi na empatiju sa životinjama, oblik personalizacije, odnosno drugačijeg doživljavanja životinja – životinje su sposobne za patnju i doživljavanje bola, životinje su emotivna i inteligentna bića, itd. – koje bi dovelo do priznavanja moralne podobnosti životinjama i posledično do poštovanja prava životinja.²¹

Pošto je u pitanju diskriminacija životinja, u najekstremnijim primerima možemo govoriti o različitim oblicima vlasti nad životinjama životinja i o kršenju prava (na život) životinja: o njihovom fizičkom eksploataciji²² (neadekvatan uzgoj, borbe životinja, seksualno zlostavljanje, uzgoj za proizvodnju krzna²³ itd), o biogenetskom

kroz moralističko-utilitarističku optiku, što će reći kroz logiku koja deluje po principu udeljivanja dobra. Bistveni nalog te logike „činiti dobro Drugome“ je operacionalan: ne rešava problem ranljivog Drugog, već samo produžava njegovu agoniju.

¹⁹ Rene Descartes, *Passions of the Soul*, Hackett, Indianapolis, 1989 (Rene Dekart, *Strasti duše*, Moderna, Beograd, 1989); Rene Descartes, *Treatise of Man*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

²⁰ Peter Singer, *In defense of animals. The second wave*, Blackwell, Malden, 2006; Tom Regan, *Pravice živali. Filozofske postavke*, samozal. L. E. Müller, Ljubljana, 1999.

²¹ Problem koji se zacrta iz navedenoga odgovara perspektivnim pogledima utilitarista i liberala na prava životinja. Razlika između utilitarističkog i liberalnog postavlja se u razlici imaginarnog i simboličkog. Utilitarna etika u svome imaginariju insistira na supstancijalnoj punosti dobra koja implicira maksimizaciju ugodu i minimalizaciju patnje životinja. Normativno gledano, prava životinja kao i sama pravednost u utilitarizmu su podređeni „služenju“ principu dobra. Za liberale, sistem prava, u kome je dobro podređeno pravednosti, omogućava uspostavljanje formalnog okvira, simboličke strukture, unutar koje su životinje pravno zaštićene. Prema potonjima, upravo ta formalna (simbolička) struktura omogućava da su prava životinja utemeljena na apstraktnosti i neodlučnosti koja su to prava, ko je njihov nosilac (pod pretpostavkom da životinje nisu subjekti) i ko izvršilac.

²² Piers Beirne, *Confronting animal abuse. Law, criminology and human-animal relationships*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2009.

²³ Julia Emberley, *The cultural politics of fur*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.

eksperimentisanju na životinjama,²⁴ o upotrebi životinja u medicini i u naučnim eksperimentima²⁵ itd. U svakom slučaju, međutim, diskriminaciju kao pravnu kategoriju treba osmotriti na posve drugačiji način od moralista i ocrtati kao određeni oblik „biovlasti nad životinjama“.

Biovlast nad životinjama konstitutivni je element globalne biopolitičke konstitucije savremenog (ekonomskog) društva. To znači da se na jednoj strani javlja kao upravljanje i regulisanje potreba populacije, a na drugoj strani kao upravljanje prirodnim/životinjskim resursima za zadovoljavanje potreba populacije.²⁶ Sve to uz pretpostavku da je biopolitika životinjskih resursa zasnovana kao kontrolisano uvođenje prirodnih/životinjskih tela u aparat ekonomske proizvodnje (ekonomskih procesa), naučno-istraživačke i biološko-medicinske prakse. Stoga se biovlast nad životinjama javlja kao zaposedanje, eksploatisanje i distributivno upravljanje prirodnim/životinjskim resursima, što je samo drugi naziv za korporativno preuzimanje određenog stupnja instrumentalne brige nad životom životinja.

Pošto je „staranje o životinjama“ u kartezijskom biopolitičkom diskurzu (biologija-politika-pravo-ekonomija) svedeno na instrumentalizovano delovanje regulisano vrstom pravila i sankcija, teško je očekivati da se životinjama prizna nešto više nego biološko pravo na goli život. Pre svega je tu u pitanju prehrambena industrija, koja upotrebljava životinje kao resurs za proizvodnju, kao i istraživačko naučna praksa, koja upotrebljava životinje u eksperimentalne i naučne svrhe. Zato se postavlja pitanje: kako, na primer, razumeti ekstremni zahtev zagovornika prava životinja, recimo vegetarijanaca i vegana, da se moramo odreći upotrebe i eksploatisanja životinja čak i u prehrani?

²⁴ National Research Council. Committee Biotechnology, *Animal biotechnology: Science-based concerns*, National Academies, Washington, 2002.

²⁵ Kevin Dolan, *Ethics, animals and science*, Blackwell Science, Oxford, 1999.

²⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France, 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; Luigi Boitani and T. K. Fuller (eds.), *Research techniques in animal ecology: controversies and consequences*, Columbia University Press, New York, 2000; Wilson G. Pond, Buford Lee Nichols and Dan L. Brown (eds.), *Adequate food for all. Culture, science and technology of food in the 21st century*, CRC Press, 2009.

*Biopolitika ishrane. Vegetarijanska opcija. Životinja/živo.
Meso/mrtvo*

Na osnovu svog verovanja/ideologije da i životinje imaju pravo na život, vegetarijanstvo se, kao jedan od savremenih masovnih moralnih, intelektualnih, ali i izuzetno heterogenih pokreta, u krajnjoj instanci zalaže za uvođenje prehrane koja podrazumeva potpuno odbacivanje konzumiranja mesa. Najčešće je taj zahtev potkrepljen moralnom pretpostavkom: i životinje su moralna bića. Iz tog razloga je „izabrati meso“ u prehrani, moralno gledano, neprihvatljivo. Izabrati meso znači kršiti samo načelo poštovanja života, života životinje kao ranjivog Drugog.²⁷ Ova moralna dimenzija odnosi se neposredno na mogućnost (moralnog) izbora čoveka u svakodnevnoj prehrani, te posredno moralizuje problematiku proizvodnje hrane životinjskog porekla, koja je namenjena ishrani populacije.

Pojednostavljeno se može reći da ovaj tip moralnog ugovora, u prvom redu, problematiku proizvodnje hrane životinjskog porekla prekvalifikuje tako da moralno pitanje zaštite prava i interesa životinja prenosi (sa životinja) na ekonomsko-proizvodne i prehrambene interese čoveka, odnosno populacije.²⁸ Takva argumentacija pre svega poziva na moralnu odgovornost (državni) koncept biopolitike – upravljanje ishranom populacije, ekspertske saveti za racionalizaciju ishrane, dijetetne ekspertize, osveščivanje populacije, intervencije u proizvodnji i na tržištu ishrane itd. – koji je podređen usklađivanju globalnih političkih interesa, ekonomskih trendova i dinamike populacije.²⁹ Na ravni pojedinca takva argumentacija ima više inputa. Najefikasniji su direktni javni apeli na individualnu moralnu savest. To je potrebno razumeti iz perspektive vegetarijanske opcije, odnosno ideologije, koja ima za cilj kritiku konvencionalnog društvenog poretka u kome je meso simbolički označitelj hijerarhije, patrijarhalnosti, agresije, životinjskih strasti.³⁰ Svakako, ta kritika se dopunjuje

²⁷ Kerry S. Walters and Lisa Portmess (eds.), *Religious vegetarianism*, State University of New York Press, Albany, 2001.

²⁸ Tom Regan and Peter Singer, *Animal rights and human obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.

²⁹ Alan Beardsworth and Teresa Keil, *Sociology on the menu. An invitation to the study of food and society*, Routledge, London, New York, 2000.

³⁰ Carol J. Adams, *Neither man nor beast. Feminism and the defense of animals*, Continuum, New York, 1994.

i kroz zdravstvenu perspektivu, odakle se neke kategorije mesa, naročito danas, u „vreme epidemija“, shvataju kao rizične. Na osnovu pomenutog, postavlja se opšte pitanje o čistoti i zagađenosti mesa-hrane³¹ nakon visokotehnoških upotreba steroida, genetski modifikovanih sredstava i biohemijskih dodataka, koji omogućavaju bržu i efikasniju dinamiku proizvodnje životinja.

Svakako, mogli bismo nastaviti sa ovom retoričkom strukturom, koja nas dovodi do početne dileme. Recimo ovako. Postoji dobra praksa „staranja o životinjama“ koja nije pod znakom pitanja. Problem nastaje kad se praksa „staranja o životinjama“ pokušava artikulirati kao pravno i moralno pitanje, tj. kao ideološki motivisan zahtev da se zaštite prava i interesi životinja. U najekstremnijem obliku, taj zahtev bi, s obzirom na konačni cilj zagovornika prava i interesa životinja, značio da se, po principu određene selekcije, zabrani proizvodnja i upotreba životinja kao prirodnog resursa za pripremanje hrane (mesa), naučne eksperimente, modnu industriju itd.

Problematika je ozbiljna, ali svakako zavisi i od nivoa etičke osetljivosti, kao i od težine, odnosno validnosti argumenata. Problem sa argumentacijom je u ovom trenutku veoma značajan. Treba se pitati: da li je tako radikalna zahtev opravdan takvom argumentacijom? Da li je argumentacija održiva ili je samo deo retorike utemeljene u verovanju/ideologiji pokreta za prava životinja. Odnosno, treba se pitati da li životinje mogu da imaju prava ista kao i ljudi; koje životinje treba da imaju prava; kakva su to prava; na kakav način se ta prava i interesi mogu ispoštovati?

Ako ova pitanja promišljamo u pozadini prehrambenih obrazaca populacije, možemo očekivati da će problem postajati sve kompleksniji i nejasniji. Opšte je poznato da savremeni biopolitički obrazac ishrane, dakle dominantni obrazac ishrane, još uvek uključuje jedenje mesa i mesnih proizvoda (pri tome ne uzimam u obzir ekonomije u razvoju i ekonomije „trećeg sveta“), iako je danas široko prisutan trend dijeta, bioprehrane i vegetarijanstva. Tu kulturno-ekonomsku transformaciju možemo nazvati, formulacijom Stivena Manela (Stephen Mannell), procesom „(samo)civilizovanja apetita“,³²

³¹ Mary Douglas, *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London, New York, 1994.

³² Stephen Mennell, *All Manner of Food*, Basil Blackwell, Oxford, 1985; Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1995; Sigmund Freud, *Spisi o seksualnosti*, Analecta, Ljubljana, 2006.

što je samo drugo ime za Fukoove biopolitičke (civilizacijske, kulturne, društvene) mehanizme vlasti, koji na mikroravni delovanja nalažu subjektu da u svoj svakodnevni život unosi elemente samokontrole i izbora (npr. vegetarijanska opcija), te se kroz njih oblikuje prema savremenim kulturnim smernicama.³³

Nije moguće tvrditi da „izabrati vegetarijansku opciju“ u strogoj smislu znači participirati u borbi za prava i interese životinja, odnosno u borbi za promenu postojećeg društvenog poretka. Pre bismo mogli reći da je na društvenom nivou vegetarijanstvo heterogeni pokret, preko kojeg se pokušavaju popularizovati tačno određene vrednosti, verovanja i moralni pogledi, koji su deo tehnika pedagogizacije, disciplinovanja i kulturalizacije pojedinaca i populacije. U realnosti, dakle na konkretnoj ravni društvenog života, učinak vegetarijanske retorike se pre svega manifestuje u razbijanju monotonije dominantnog jelovnika. Po tom pitanju je jasno da je pozitivni efekat vegetarijanske opcije najvidljiviji u ishrani – u menjanju načina dominantne, odnosno tradicionalne ishrane (meso, mesni proizvodi, proteini itd). S druge strane, očigledno je da uvođenje vegetarijanske opcije ne dovodi do ukidanja dominantne opcije, koja se bazira na prehrani mesom, već generalno govoreći uvodi ravnotežu, balansira ishranu čoveka, odnosno populacije. Takva „evolucija“ inkorporacije „sve hrane“ omogućava da se promisli koncept „čoveka svaštojeda“.

Angažman biopolitičnog diskursa, što znači prisustvo ekspertskog diskursa (eksperti za prehranu, medicinski eksperti itd.) u menjanju „dominantnog obrasca ishrane“ populacije, govori nam da je retorika vegetarijanstva (nepreovlađujući način ishrane) ne samo dobro integrisana u državne i globane biopolitičke programe staranja o ishrani i zdravlju populacije, već i ukalkulisana u sam kapitalistički (ekonomsko-tržišni) sistem hrane. Pošto glavni unutrašnji mehanizam kapitalizma – sve je moguće svesti na robu i vrednost (teza o robnom fetišizmu)³⁴ – deluje u smeru generisanja uslova koji omogućavaju

³³ Michel Foucault, Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.

³⁴ Karl Marx i Friedrich Engels, *Kapital I*, Dela Tom 21, Institut za izučavanje radničkog pokreta, Prosveta, Beograd, 1974. Louis Althusser i Etienne Balibar, *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.

konflikt interesa (ideologija), u smeru izumevanja (revolucioniranja) uvek novoga i na osnovu prodaje tih „ideja i robe“ ostvarivanje visokih profita, vegetarijanska opcija kao društvena činjenica dokazuje svoju relativnu povezanost sa dubljim strukturnim promenama društva. Upravo tu povezanost je potrebno tumačiti iz ugla biopolitičke logike kapitalizma: upravljanja sistemima razlika, na osnovu kojih se raspodeljuje proizvodnja i potrošnja hrane kao robe.

Sa globalizacijskim trendovima globalizovana je i ideja zdrave prehrane. Realno gledano, bioprehrana je postala dobro prodavana ideja-roba.³⁵ Hoću da kažem, uprkos tome što su promene u sistemu ishrane populacije više nego dobrodošle, nemoguće je prevideti činjenicu da je PR stručnjacima upravljena prezentacija vegetarijanske opcije tek još jedna popularna ideologija diferencijacije, ideologija sada povratka prirodnoj ishrani i prirodnim formama života, ali jednako ideologija „stila“ autonomnog života sa jakim ideološkim ubeđenjima (prava životinja, forma života, načini pripreme hrane, eko, odnosno bio osvešćenost itd). Tako osmišljen povratak prirodnoj ishrani nailazi na mišlju nesvareni paradoks: diskontinuitet između hrane i prirode. O diskontinuitetu hrane i prirode govorimo sve od nastupa industrijalizacije hrane, medijatora između čoveka i hrane koji je isključio „populaciju koja jede“ iz ciklusa biokulturnog sveta.

Argument „industrijalizacije hrane“ Žan-Pjera Polena (Jean-Pierre Paulain)³⁶ odnosi se na poljoprivredna dobra i na životinje. Efekat industrijalizacije nema manji intezitet ni u poljoprivrednom diskursu. Štaviše, poljoprivredna dobra su manje prepoznatljiva, manje promenljivih karakteristika i osobina (u fizičko-genetskom, organoleptičkom, mikrobiološkom, pa i u simboličkom smislu), sve više standardizovana (politika kvaliteta) i sve više estetizovana (prilagođavanje ukusu, boja, fizička standardizacija). Ništa drugačije nije ni u „životinjskom diskursu“. Proizvodnja životinja za ishranu postala je do te mere „higijenski“ instrumentalizovana, da je životinja u smislu robnog fetišizma bukvalno svedena na stvar za dalju upotrebu. Za čoveka je svedena na nivo sirovine i lišena životnih i životinjskih atributa. Meso živih životinja je tako percipirano kao mrtva

³⁵ Lynn Frewer and Hans van Trijp (eds.), *Understanding consumers of food products*, Woodhead Publishing, Oxford, 2007.

³⁶ Jean Pierre Paulain, *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Presses universitaires de France, Paris, 2002.

stvar iza koje ostaje samo trag prirodnosti. Zato takva hrana danas ne može biti više hrana inkorporacije užitka, već hrana koja budi zabrinutost i strahovanje. Na taj način polako propada još jedna utopija prirodne sreće – uživanje u hrani.

Kultura svaštojeda

Ako „biti vegetarijanac“ znači jesti sve osim mesa, što automatski predstavlja vegetarijanca kao borca za prava životinja, onda bi po ekvivalentnoj logici „biti mesožder“ značilo ne jesti ništa drugo osim mesa, što automatski predstavlja mesoždere kao one koji nemaju dobro oblikovan etički stav prema životinjama i koji ne poštuju njihova prava. Ali, pošto ovakvo tumačenje nema smisla, ni u diskursu ishrane ni u diskursu prava, „istina“ se nalazi negde drugde.

Istina je, kako kaže Džek Gudi (Jack Goody),³⁷ da su mnogi istoričari zastupali tezu o mesu kao najvažnijem elementu ljudske ishrane. I Fernan Brudel (Fernand Broudel)³⁸ je smatrao da je za Evropu i njen razvoj civilizacije ishrane ključan faktor bilo upravo meso. Istorijski gledano, meso kao namirnica bilo je prisutno, ali samo kao neredovan obrok u ishrani. Mesožderska ishrana je po pravilu pripadala trpezama imućnijih, dok je uzgoj životinja bio stvar podređenih. Cela istorija mesa je tako postala pogodna za hijerarhijsku i stratifikacijsku teoriju stilova života i razreda sa kojom je tesno povezana. Tezu o mesu je zato moguće potvrditi samo prehrambenom praksom bogate svetske populacije, dok je za siromašnu populaciju moguće tezu artikulirati samo kao idealističku predstavu o mesu. A pošto su promene u ishrani vezane i za promene u stratifikacijskoj prirodi društva, sve istorijske revolucije su značile i revolucioniranje ishrane.³⁹ Prema tome, kooptiranje ishrane viših razreda bila su neminovna na simboličkoj i na ontološkoj ravni. Najviše je tome doprinela industrijska revolucija, odnosno buržoasko revolucioniranje ishrane društva.⁴⁰ Iz te perspektive je industrijalizacija

³⁷ Jack Goody, *Cooking, cuisine, and class. A study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1982.

³⁸ Fernand Braudel, *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća. 1. Strukture svakidašnjice*, August Cesarec, Zagreb, 1992.

³⁹ Michel Onfray, *La raison gourmande*, Grasset, Paris, 1995.

⁴⁰ Jean-Anthelme Brillat-Savarin, *Physiologie du goût*, Flammarion, Paris, 2001.

omogućila uslove za masovnu proizvodnju, široku i brzu dostupnost, te neograničenu upotrebu mesa u ishrani.

Treba priznati da u diskursu ishrane mesožderska i vegetarijanska opcija u svojim ekstremnim formama nisu najupadljivije odluke. Zato ekspertske diskursi o hrani najčešće govore o kombinovanom ili uravnoteženom konceptu ishrane.⁴¹ Pojam ravnoteže baca akcenat na umerenost, na dobru i pametnu pripremu (vegetarijanske i mesne) hrane, vodeći brigu i o zdravlju i o zadovoljstvu, i o razumu i o apetitu. U skladu s tim konceptom nagoveštava se da je pravi izbor raznovrsnost hrane – čime se opet potvrđuje teza o čoveku kao svaštojedu.

Iz tog razloga je potrebno gore izneseni fundamentalni paradoks, koji se vezuje za mesoždere, argumentovano odbaciti. Pri tome treba imati na umu da je odnos – važnost i značaj – izbora vegetarijanskih ili mesnih opcija u ishrani uvek društveno artikuliran i individualno generisan.⁴² To npr. znači da je odnos prema mesu fundamentalno psihološki i sociološki. Ali prva osobenost, koja se vezuje za biološku prirodu čoveka, jeste njegova svaštojedna narav.

Dakle, čovek kao svaštojed ima dragocenu osobinu da može da se hrani, reprodukuje i opstane koristeći u ishrani raznovrsne namirnice. Drugim rečima, on uspeva da se svojom sposobnošću prilagođavanja adaptira na životno okruženje. Međutim, za život mu je potrebna minimalna raznorodnost namirnica, koja uključuje i proste belančevine (meso) kao i masne kiseline, vitamine, minerale itd. Fundamentalni čin je prema tome unos – inkorporacija raznorodnih namirnica koje zadovoljavaju njegove nutritivne potrebe.

Inkorporacija markira graničnu liniju između hrane spoljašnjeg sveta i čovekovog (biološkog) tela. Stoga je realni unos hrane u telo, unos osobina namirnica u telo, momenat imaginarne transsubstancijalizacije: čovek postaje ono čime se hrani. Identitetna formula, uzeta iz konceptualizacije subjekta Žaka Lakana (Jacques Lacan),⁴³ legitimna je i u biološkom smislu: ona omogućava energetske, odnosno biohemijske reprodukcije tela. Prema tome, inkorporacija hrane

⁴¹ Claude Fischler, „A Question of Balance. Nutrition, Health and Gastronomy“, *Appetite* 28 3 (1997): 267–277.

⁴² Pierre Bourdieu, *Distinction. A social critique of the judgement of taste*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000.

⁴³ Jacques Lacan, *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1994.

deluje i kao biološko vitalna i kao fantazmatsko imaginarna u procesu konstrukcije identiteta onoga ko se njom hrani.

Pošto jesti za većinu ljudi predstavlja fundamentalni akt, s kojim se hrana iz spoljašnosti unosi u telesni organizam, inkorporacija hrane kroz usta, namenjena radu digestivnog trakta, neodvojivo je povezana sa razumom. Frojdovski rečeno, taj proces primarnog mišljenja kod mesoždera, odnosno kod onih naklonjenih inkorporaciji mesa, uspostavlja stanje sličnosti. Magijski zakon sličnosti⁴⁴ na nivou prehane mesoždera je potrebno razumeti ne samo na simboličkoj/imaginarnoj ravni, već i na ravni krajnje biološke individualnosti: meso je materija od koje je i sam čovek biološki sačinjen.⁴⁵

Klodet Fišler (Claudel Fischler)⁴⁶ je u svom radu o nutritivnim karakteristikama upozorio da je upravo to jedan od primarnih razloga zašto su namirnice životinjskog porekla posebno poželjne i dragocene. U tom smislu, jesti meso rešava do neke mere čovekove nutritivne telesene zahteve za proteinima, odnosno egzistencijalnim aminokiselinama. Iako je argument vegetarijanaca validan – u biljnoj hrani su zastupljene iste (proteinske) aminokiseline – veliki broj biljnih namirnica je kvalitativno siromašniji u tom pogledu od mesa. Verovatno je to glavni razlog zbog čega su poželjnost mesa u ishrani i njegova dragocenost istorijske činjenice, dok je na drugoj strani meso kao društvena činjenica – vrsta hrane – uzročnik ambivalentnosti: želje i odbojnosti (gnušanja, gađenja).

Jedno od glavnih pitanja odnosa čoveka prema konzumiranju životinjskog mesa može se objasniti socio-psihološkom distinkcijom *zoofagne* i *sarkofične* logike u ishrani.⁴⁷ Ljudi koji jedu životinjsko meso, znači oni kojima ne smeta da priznaju animalnost u onome što konzumiraju, da prepoznaju u delovima mesa figuru neke životinje ili neku od njenih odlika, opredeljuje „zoofagna“ logika u ishrani. Ta strategija je bliža onima koji većinom prepoznaju i priznaju neku vrstu odlučujuće distinkcije na relaciji čovek-životinja.

⁴⁴ Marcel Mauss, *A general theory of magic*, Routledge, London, New York, 2001.

⁴⁵ Paul Rozin and C. Nemeroff, „You are what you eat“, *Ethos*, issue 17 (1989): 50–69.

⁴⁶ Claude Fischler, *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Odile Jacob, Paris, 1990.

⁴⁷ Noëllie Viales, *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, MSH Ethnologie de la France, Paris, 1987.

„Sarkofična“ logika označava one mesoždere koji pod mesom podrazumevaju namirnicu za ishranu bez direktne asocijacije sa životinjom od koje potiče. Moglo bi se reći da sarkofična logika u ishrani označava deanimalizovane namirnice, koje minimalno ili čak uopšte ne podsećaju na živu životinju.

Prema iznetom možemo konstatovati da se moderna shvatanja ishrane, koja se povezuju i sa sve većim prelazom na vegetarijansku opciju, vezuju za sarkofični model redukcije animalne simbolike. Prisutnost predstave animalnosti u mesu je sve dalja od čovekovog fantazmatskog imaginarija. Meso je transformisano (načini fizičke prerade, kulinarske obrade, serviranja itd.) u bezobličnu materiju, koja onemogućava asocijaciju na prirodnu životinju. U modernom kulinarstvu sve manje se jedu iznutrice, papci, repovi, jezici itd – svi oni delovi životinje koji neposredno podsećaju na živu životinju, na vrstu. Tome analogno, animalnost je u ishrani postepeno potisnuta u zaborav. Zaborav se artikuliše na ravni jezika, u nizu transformacija: ovca-ovčetina, svinja-prasetina, krava-govedina, ili „steak“, „burger“, „kroket“ itd., čime se u stvari životinja jezički čini moralno pogodnom za jelo.

Za kraj: Zoofagija. Zoofilija

Pitanje je da li kulturni i civilizacijski napredak stvarno tera čoveka da se postepeno odriče „životinjske prirode“ u svim pogledima (posebno u ishrani), kako je to tvrdio Norbert Eljas (Norbert Ellias)?⁴⁸ Činjenica je da sarkofična logika nikako nije stvar samoizbora populacije. Mogli bismo tvrditi suprotno. Njena premoć korespondira logici biopolitičke konstitucije društva – regulaciji populacije u odnosu na razvoj prehrambene industrije biljnog i životinjskog porekla. Savremeni trendovi – vegetarijanska opcija, veganska opcija, uravnotežena opcija, dijetetske opcije itd. – koji osporavaju industriju deanimalizovanog stočarstva, industriju mesno-prehrambene industrije, uvode u društvo jednu novu simboliku.

Ta simbolika – individualne vrednosti, senzibilitet, prekomerna emaptija sa životinjama itd. – govori da je današnje društvo postalo (pre)osetljivo na činjenicu da su životinje najviše eksploati-

⁴⁸ Norbert Ellias, *O procesu civiliziranja*, Založba /*cf., Ljubljana, 2000/2001.

sane u prehrambene, pa onda i u istraživačko-naučne itd. svrhe. Otu-
da je moguće razumeti reanimalizacijske pobude grupa koje se
zauzimaju za zaštitu prava životinja i traže da se životinjama obe-
zbedi prostor u društvu, prostor u kome će njihovo dostojanstvo biti
pravno zaštićeno. Takva pobuda je nedvosmisleno pozitivna ukoliko
nastoji da postavi regulacijske mehanizme koji će onemogućiti ne-
potrebno i prekomerno eksploataisanje životinja, ponajviše zbog pro-
fitnih interesa prehrambene industrije, zbog potreba modno-estetske
industrije, pa i kada je reč o suvišnim biološkim i genetskim eksperimen-
tima itd. Zahtev da se iz prehane izdvoji meso, jer ono kao takvo
iz moralnih razloga nije pogodno za jelo, nije međutim dovoljno do-
bro argumentovan. Praktično nema etičko-pravnoga osnova za
takvu regulaciju.

Istina je da većini ljudi nije svejedno šta jedu, odnosno čime
se hrane. Zato izgleda da hraniti se plodovima zemlje (vegetarijan-
ska opcija) manje opterećuje društvenu okolinu nego prehrana me-
som (mesožderska opcija). Ali, kako se sve više susrećemo sa me-
som kao hranom koja uopšte više ni ne liči na meso, stupamo u
izgubljeni kulinarski raj u kome caruje fetiš (*junk food*), neprepo-
znatljiviji proizvodi napravljeni da bi zadovoljili regresijsko-estetski
oblikovan ukus. Setite se, npr, scene iz filma *Barzil* (1985) Terija Gi-
lijama (Terry Gilliam) u kojoj je poručenu hranu iz jelovnika bilo ne-
moguće identifikovati kao hranu. Umesto hrane, na tanjiru je bila
poslužena „colour splačina“. Ova „kulinarski primenjena opcija“
nudi, na prvi pogled, instant rešenje onih dilema koje prouzrokuje
upotreba mesa u ishrani. „Ako ono što jedeš kao meso uopšte ne liči
više na meso, onda to ni nije meso“, glasilo bi naopako okrenut ma-
gijski zakon sličnosti.

S druge strane, životinjsko meso je predmet jedne kontradik-
tornosti za koju možemo reći da ostaje zagonetna: iza *zoofagije* po-
stoji čitav spektar *zoofilije*. U tom smislu umnožava se broj životinja i
životinjskih vrsta koje postaju kućni ljubimci. Životinje žive unutar
društva i zadobijaju svoj identitet i svoju individualnost. Na taj način
postaju u neku ruku ličnosti, u krajnjoj fazi čak i subjekti. To posled-
nje je učinak čovekove projekcije humaniteta u životinje, koja omo-
gućava ljudima da se prema životinjama odnose kao prema Drugom.

Takvo razmatranje nas dovodi do srži paradoksa: životinje su
u savremenom društvu percipirane kao subjekti i kao objekti. U

prvom planu aktivista za zaštitu prava i interesa životinja je interes da se pravno zaštititi nepotrebno eksploatisanje životinja, čiji je život sveden na goli objekat. Iz tog razloga je potrebno podržati one njihove napore kojima bi se životinjama omogućili bolji uslovi za život. Ali ne smemo, takođe, zanemariti ni činjenicu da je izbor prehrambene opcije, vegetarijanske ili mesožderske, krajnje subjektivna stvar, koju je potrebno ispoštovati. Zato moralistički zahtevati u ime dobrog i korisnoga „zabranu jedenja mesa“ nije ništa drugo nego propagiranje određene ideološke pobude, koja na ravni artikulacije želi ograničiti čoveku mogućnost samoopredeljenja u načinu ishrane. A to je, gledano iz ugla ljudskih prava, upravo kršenje prava čoveka na izbor prehrambene opcije.

Nikola Janović

BIOPOLITICS. ANIMALS. MEAT. FOOD

Summary

The general idea of this text is to reflect biopolitical constitution of the society and its implications related to the issues of animal welfare. Since animal in biopolitical formation is technically reduced to an object – commodity for contentment of the industry and of the people needs – critical public advisories are calling from moral, ethical and legal standpoint for attention to the fact that is necessary to protect animals from the unnecessary exploitation. It is obvious that animal protection is evoking animal rights question. But in the last instance protection of animal rights is related to the nutritional dilemma of animal food use. Question is arising: does animal rights in particular also envisage change in food politics (abandonment of meat food use), what is for instance the extreme veg(etari)an option taking for granted? This challenge sent to the culture of all-food eaters is opening up new questions and dilemmas. First of all, there is a question linked to the right of men to choose his own nutritional option, and of course dilemma which is related to scruples about meat-eaters and their (non)ability to love animals.

Key words: bio-power, bio-politics of food, animal rights, veg(etari)an argument, culture of all-eaters.