

**Nina Kulenović***Institut za etnologiju i antropologiju  
Filozofski Fakultet, Univerzitet u Beogradu*

nina.kulenovic@f.bg.ac.rs

## O ljudima i zverima: antropološka analiza filma *Ljudi i kokoške*\*

**Apstrakt:** Sledeći putanje koje je u domaćoj antropologiji već utabala poddisciplina antropologija filma, a pre svega antropološka „sekcija“ za proučavanje naučne fantastike, analitički fokus ovog rada čini film *Ljudi i kokoške* (*Men and Chicken*). Nasuprot kritičarima koji su u njemu videli „nečitljivu, morbidnu i ciničnu postmodernu grozotu“, osnovna teza rada jeste da nam film *Ljudi i kokoške* pomaže ne samo da preispitamo javne predstave o nauci već i da osvetlimo nade, strahove i konceptualne dileme kojima zamajac daje razvoj savremenih biotehnologija. On nam pomaže da, na jednom proizvodu popularne kulture bliskom iskustvu najšire publike, analiziramo način na koji filmski imaginarijum obrađuje „paradoks koji leži u jezgru“ zapadne misli – istovremenu tvrdnju da su ljudi životinje i da je animalnost sušta suprotnost onome što držimo za ljudsko. Paradoks o kojem je reč ne mora biti intelektualna poslastica za dokoličarski um, niti prilika za demonstraciju čudotvorne moći analitičkog postupka levistrosovskog tipa, već vrlo relevantno pitanje u aktuelnim institucionalnim i javnim raspravama povodom stvaranja hibridnih embriona/vrsta u čijem su središtu nastojanja da se ustanovi biološki, moralni i kulturni status ljudi, ne-ljudi i hibrida.

**Ključne reči:** popularna kultura; antropologija filma; naučna fantastika; nauka; biotehnologija; ljudskost; Mi i Drugi

### Uvod

*Jedno od obeležja koja definišu sadašnji trenutak jeste naše ambivalentno suočavanje s biotehnologijom – nelagodnost koju će budući analitičari verovatno tumačiti kao nešto više od nostalgije za starim izvesnostima.*

S. Frenklin (Franklin 2000, 188)

Krajem maja 2016. godine, britanski tabloid *Mirror* objavio je naslov kojim se javnosti daje na znanje da „frankenštajnovski naučnici razvijaju delimično

\* Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije: Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva (177035).

ljudske, delimično životinjske embrione-‘himere’<sup>1</sup> kojima bi se mogle lečiti bolesti“.<sup>2</sup> Nekoliko meseci kasnije, u listu *Washington Times*, pojavila se vest pod naslovom „Nadolazeće doba himere – nauka hoće da sruši ogradu između ljudi i životinja“.<sup>3</sup> Dok je *Mirror* odlučio da svoje osećanje nelagode zbog širenja

<sup>1</sup> Himere – nazvane po stvorenju iz grčke mitologije koje bljuje vatru, a sazdano je od lava, koze i zmije – nastaju, laički govoreći, bilo tako što se organi jedne vrste „ubacuju“ u jedinku druge vrste ili tako što se dve ili više genetski različitih jedinki spajaju na embrionalnom nivou. Pokušaji da se ljudima presade životinjski organi dosad su okončavani bezuspešno (na primer, slučaj bebe Fe koja je 1984. godine poživela dvadesetak dana pošto joj je presađeno srce babuna). Jedan od prvih uspešnih pokušaja da se, izvan mitologije i naučne fantastike, stvori himera učinjen je 1980. godine, kad su spojene dve različite vrste miša (v. Rossant & Frels 1980). Javnosti je verovatno zanimljiviji slučaj kada je, nekoliko godina kasnije, kombinovan embrion koze i ovce, čime je nastalo stvorenje prekriveno i dlakom i runom popularno nazvano „geep“ ili, u slobodnom prevodu – „ovza“ (v. Fehily et al. 1984). Ideja o himerama u čijoj tvorbi učestvuju ljudske matične ćelije proističe, s jedne strane, iz potrebe da se novi lekovi testiraju na bićima za koje ne važe toliko strogi etički i pravni propisi kao za ljude, dok je, s druge strane, pobuđena potrebama regenerativne medicine. Dok su raniji pokušaji bili usredsređeni na razvijanje imunosupresivnih lekova koji bi umanjili mogućnost da imuni sistem primaoca odbaci životinjski organ, tekuća nastojanja se sastoje u pokušajima da se „donator“ transformiše tako da potrebni ljudski organ postane deo njegove genetske strukture. Rad na stvaranju himera rukovodi se pre svega nadom da je u životinjske embrione (pre svega svinjske) moguće ubrizgati ljudske matične ćelije i da će potom te životinje služiti kao „inkubator za uzgoj“ željenih organa, čime bi se pribavili deficitarni organi za transplantaciju, skratio period čekanja na potrebne organe i smanjila mogućnost da imuni sistem primaoca odbaci presađeni organ. Nakon neuspešnih pokušaja da se stvore ljudsko-životinjske himere te etičkih rasprava koje su dovele do toga da američki Nacionalni institut za zdravlje (NIH) 2015. godine stavi moratorijum na dalja istraživanja (v. <http://osp.od.nih.gov/under-the-poliscope/2016/08/next-steps-research-using-animal-embryos-containing-human-cells>), u januaru 2017. grupa autora je u časopisu *Cell* (v. Wu et al. 2017) objavila da su prvi put uspešno spojeni embrioni dve genetski udaljene vrste: čoveka i svinje (v. <https://www.theguardian.com/science/2017/jan/26/first-human-pig-chimera-created-in-milestone-study>). Međutim, nije izgledno da će taj za sada usamljeni slučaj razrešiti ni moralni status himera i ksenotransplantacije, ni pitanje daljeg finansiranja takvih poduhvata. Ne može se očekivati ni da će staviti tačku na dublje identitetske dileme – na primer, da će rešiti pitanje koje su životinje biološki dovoljno bliske čoveku, a moralno dovoljno udaljene od njega (v. Brown & Michael 2001) da bi bile smatrane prihvatljivim „inkubatorima“ – a kamoli da će zaustaviti borcu za prava životinja koji zastupaju stav da životinje imaju vrednost po sebi, a ne instrumentalnu vrednost.

<sup>2</sup> V. <http://www.mirror.co.uk/science/frankenstein-scientists-developing-part-human-8032039>.

<sup>3</sup> V. <http://www.washingtontimes.com/news/2016/aug/10/the-coming-age-of-the-chimera/>.

horizonta nedoglednih mogućnosti novih naučnih dostignuća izrazi već gotovo arhetipskom slikom Frankenštajna – prema mahom opštem konsenzusu, prvom naučnofantastičnom i horor romanu (1818), koji je zahvaljujući brojnim adaptacijama u skoro svim medijima popularne kulture postao simbol mračne strane nauke – *BBC Earth* je u pomoć ilustraciji svoje nelagode prizvao roman H. Dž. Velsa *Ostrvo doktora Moroa* (1896), čiji glavni junak, podjednako ozloglašen kao i doktor Viktor Frankenštajn, pokušava da od životinja načini ljude, ali jedino uspeva da stvori „groteskne travestije ljudi“.<sup>4</sup> U sadržaj navedenih vesti utkana je podozrivost pobuđena pravcem u kom se nauka razvija i potencijalnim društvenim (i metafizičkim) implikacijama tog razvoja. Naime, „materijalistički pogled na svet“ na kom je nauka utemeljena „čoveka vidi kao još jedan u nizu materijalnih objekata“, pri čemu nam „transformacija naše kulture dopušta da prekoračimo granice sopstvene ljudskosti“. Ubrzo pošto su mediji proneli glas o „nasilnom rušenju granica među vrstama“, a na medijskoj se pozornici postavilo pitanje osnove za definisanje ljudskosti i izrazila zabrinutost da tu osnovu nije moguće tek tako lako ustanoviti, Oksfordski rečnik je – gotovo četiri decenije pošto je postmodernistički senzibilitet proglasio „smrt metanaracija“ a brojne „post“ struje u antropologiji istorizovale i relativizovale ključne kocepte zapadne civilizacije, poput društva, kulture, prirode, sopstva, pa čak i ljudskosti – za reč godine 2016. odabrao reč „postistina“.<sup>5</sup>

Zahvaljujući uvećavanju naučnog znanja i razvoju tehnologija poput biotehnologije, nanotehnologije, bionike, robotike, veštačke inteligencije i virtuelne stvarnosti, čovečanstvo se obrelo u dobu koje je označeno još jednim „post“ prefiksom – dobu posthumanosti, u kom pokušaji jasne dihotomizacije stvarnosti na ljude i životinje, ljude i mašine, prirodno i veštačko, ili stvarno i nestvarno zadaju sve više muke kategorijalnom aparatu kulture. Savremene (bio)tehnologije otvaraju čoveku mnogo širi manevarski prostor da se – poslužimo se već pomalo pohabanom sintagmom – „igra Boga“ nego što je to bio slučaj u vreme kad je stvarala Meri Šeli. Poput najšireg javnog mnjenja na čijem se jednom polu nalaze „tehnootimisti“ a na drugom „tehnofobi“ – oni što se uzdaju u utopijsko bolje sutra koje će omogućiti naučno-tehnološka dostignuća i oni što grozničavo zamišljaju distopije u koje nas mogu strmoglaviti savremene nauč-

<sup>4</sup> V. <http://www.bbc.com/earth/story/20170104-the-birth-of-the-human-animal-chimeras>.

<sup>5</sup> Termin *postistina* (engl. post-truth) definisan je kao pridev koji se koristi da označi „okolnosti u kojima objektivne činjenice imaju manje uticaja na oblikovanje javnog mnjenja nego pozivanje na emocije i lična verovanja“, dok je obrazloženje za izbor tog termina glasilo da je on od relativno marginalne postao često korišćena i lako razumljiva odrednica, pre svega u kontekstu referenduma o izlasku Britanije iz EU i američkih predsedničkih izbora (v. <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>). U međuvremenu je primena tog pojma daleko prevazišla granice političkog i medijskog polja na koji se prvobitno odnosio.

no-tehnološke i(nter)vencije – spektar naučnih mišljenja takođe se prostire od nade do strepnje. Optimisti pozdravljaju mogućnost da čovek postane aktivna sila u procesu sopstvene evolucije (v. Stock 2002), blagi skeptici smatraju da je naučne mogućnosti nužno zauzdati okvirom prihvatljivih društvenih vrednosti, to jest da „kiborgizacija“ čoveka, koja podrazumeva dodavanje „ljudskom tijelu [...] organa i funkcija koji nisu karakteristični za ljudsku vrstu“, rađa potrebu za „kiborgoetikom“ (Gregurić 2012; kurziv N.K.), dok konzervativnije i pesimističnije raspoloženi drže da „genetski inženjering ljudi čini izglednim novi vid eugenike [...] i, naposljetku, sposobnost da se *izmeni ljudska priroda*“ (Fukuyama 2002, 72; kurziv N.K.).

U analitičkom fokusu teksta koji je pred čitaocem nalazi se film *Ljudi i kokoške* (*Men and Chicken*) (2015) danskog scenariste i reditelja Andersa Tomasa Jensena (*Anders Thomas Jensen*).<sup>6</sup> Kao što će se videti iz daljeg teksta, reč je o ostvarenju koje neposredno dotiče pitanja, nedoumice, strahove i nade što ih pobuđuje tekući razvoj biotehnologija. Iako je H. Paudermeijer, dok je krajem četrdesetih godina XX veka krčila put antropološkom proučavanju filma, iznela u to vreme možda revolucionaran zaključak da, proučavajući film, mi zapravo pružamo doprinos proučavanju društva u kom taj film nastaje (Powdermaker 1947), danas je opšte mesto da interpretirati film znači sagledati ga kroz prizmu „nekog konteksta koji je širi od njega samog“ (Jarvie 1987, 15, 260). Budući da su filmovi nedvosmisleno kulturni proizvodi, u njima su uvek implicitno sadržane kulturne kategorije, norme, vrednosti, interpretativne strategije, simboli i, najopštije rečeno – pogled na svet koji pripadnici tih kultura smatraju normalnim i prirodnim (Krasiewicz 2006, 12–13; Gray 2010, 99), te se kao cilj antropološke analize filma postavlja „mapiranje“ date „kulturne strukture“ (Drummond 1996, 12). Utoliko je ovaj rad prilog poddisciplini antropologije filma (v. Sutton & Wogan 2009, 1–22), u domaćoj antropologiji već čvrsto fundiranom i vrlo plodnom istraživačkom polju (v. Kovačević i Ilić 2016). On govori u prilog zaključku da je analitičku optiku kojom je antropologija već opremljena moguće i plodno fokusirati na nove kontekste (v. Banić Grubišić 2013) i sprovesti analizu društveno aktuelnih tema koje su, zahvaljujući masovnosti i natkulturnoj komunikativnosti popularne kulture (v. Žikić 2010a; 2012), bliske iskustvu najšireg auditorijuma.

Film *Ljudi i kokoške* je u bazama različitih internet portala posvećenih filmu svrstan u žanr naučne fantastike, naučne fantastike i fantazije, drame, misterije i komedije.<sup>7</sup> Uzimajući u obzir to da sažet prikaz zapleta filma i odabir ugla iz kog će se film sagledati služe ilustrovanju interpretacije, a ne njenom usta-

<sup>6</sup> V. [http://www.imdb.com/title/tt3877674/?ref\\_=nv\\_sr\\_1](http://www.imdb.com/title/tt3877674/?ref_=nv_sr_1). Film *Ljudi i kokoške* nije naodmet pogledati, ako ni zbog čega drugog a onda zato što je veoma zabavan i pomereno duhovit.

<sup>7</sup> V. [https://www.rottentomatoes.com/m/men\\_and\\_chicken/](https://www.rottentomatoes.com/m/men_and_chicken/); <http://www.metacritic.com/movie/men-chicken>; [http://www.imdb.com/title/tt3877674/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt3877674/?ref_=fn_al_tt_1).

novljenju (Jarvie 1987, 8–14; 260), referentna tačka za analitičko sagledavanje ovog filma jeste ona njegova komponenta koja se može podvesti pod žanr naučne fantastike.<sup>8</sup> Utoliko je ovaj rad i prilog „sekciji“ za antropološko proučavanje naučne fantastike, skupini relativno malog, ali srazmerno ukupnom broju antropologa u Srbiji znatnog, broja antropologa koji drže da je (filmska ili književna) naučna fantastika veoma relevantan fenomen savremene civilizacije i da čini dragocenu oblast antropološkog istraživanja (v. Gavrilović i Kovačević 2015). Već trasirani pravci proučavanja naučne fantastike podučili su nas da je – iako su svetovi koje stvara naučnofantastični imaginarijum „fantastični“, „izmišljeni“ i „nestvarni“ – reč o žanru koji uspostavlja „dijalog sa sadašnjošću“ utoliko što gradivno tkivo izmišljenih svetova najčešće čine strahovi, nade, predstave i uverenja koji se crpu iz stvarnog sveta (Gavrilović 2008, 27; 2011, 7–8).<sup>9</sup> Sloboda da se od stvarnosti imaginativno odstupi otvara mogućnost da se promisle potencijalne sociokulturne promene, to jest da se na praznom platnu budućnosti naslika društveni svet izmenjen delovanjem savremene nauke i tehnologije. Stoga je dragocenost naučne fantastike iz ugla antropologije u tome što taj žanr omogućuje svojevrsan vid „društvene kritike i popularne filozofije“ (Dinello 2005, 5). Kao društvena kritika i popularna filozofija, naučna fantastika ne samo da projektuje vizije potencijalne budućnosti spram kojih možemo prosuđivati o, pre svega, društvenim promenama što mogu proisteći iz razvoja nauke i tehnologije već nam daje građu za preispitivanje naših tekućih predstava o takvim promenama i vrednosnim predznacima koje im pripisujemo.

Neki kritičari su u filmu *Ljudi i kokoške* videli „grotesknu, postmodernu grozotu: nečitljivu, nespoznatljivu, morbidnu i ciničnu“.<sup>10</sup> Nasuprot takvim tumačenjima (ili tvrdnjama o nemogućnosti tumačenja), polaznu osnovu ovog rada čini stanovište da nam film *Ljudi i kokoške* pomaže ne samo da preispitamo javne predstave o nauci već i da osvetlimo strahove, nade i konceptualne dileme kojima zamajac daje razvoj „nove genetike“ u poznom XX veku, i da na jednom proizvodu popularne kulture sagledamo još dublji konceptualni problem na delu. Taj konceptualni problem, koji je Ingold (2003[1994], 23) označio kao „paradoks koji leži u jezgru“ zapadne misli, sastoji se u istovremenom insistira-

<sup>8</sup> Za pokušaj određenja semantičkom zbrkom opterećenog pojma naučne fantastike v. Cornea (2007, 2–9); Gavrilović (2008, 21–24); Gavrilović i Kovačević (2015, 990–992); cf. Žikić (2010b, 18–22).

<sup>9</sup> Ne umanjujući značaj antropoloških studija naučne fantastike, treba napomenuti da su pioniri ovog žanra i sami na isti način doživljavali svoja dela. Tako je, na primer, Meri Šeli u predgovoru prvom izdanju *Frankenštajna* napisala da njena priča, „ma koliko ona bila nemoguća fizička činjenica, pruža mašti tačku s koje može da opiše ljudske strasti obuhvatnije i nadmoćnije nego ijedna druga koja daje uobičajene odnose stvarnih događaja“ (prevod Maje Pantić u Darkwood-ovom izdanju iz 2013. godine).

<sup>10</sup> V. <http://cinemascandinavia.com/film-review-men-and-chicken/>.

nju na uverenju da su ljudi životinje i da je animalnost sušta suprotnost onome što držimo za ljudsko. Pomenuti paradoks ne mora biti intelektualna poslastica za dokoličarski um, niti prilika za demonstraciju čudotvorne moći analitičkog postupka levostrosovskog tipa, već vrlo relevantno pitanje u aktualnim institucionalnim i javnim polemikama povodom stvaranja hibridnih embriona/vrsta u čijem su središtu pokušaji da se ustanovi biološki, moralni i kulturni status ljudi, ne-ljudi i hibrida (v. Brown 2009).

### Zaplet filma *Ljudi i kokoške*

Glavni protagonisti filma *Ljudi i kokoške* (*Men and Chicken*) jesu Elias (Mads Mikkelsen), Gabrijel (David Denick), Jozef (Nicolas Bro), Gregor (Nikolas Lie Kaas) i Franc (Søren Malling). Na početku filma, koji se odvija u neodređenom vremenu, pratimo dva junaka. Jedan je Gabrijel, profesor filozofije i evolucione psihologije, a njegovo glavno istraživačko interesovanje jeste čovekov poriv da nađe smisao i značenje „sveta i svega“, bilo zahvaljujući filozofiji, bilo nauci ili religiji. Drugi je Elias, priglupi, neartikulisani zavodnik i opsesivni masturbator. Iako su braća, jedina nit koja ih povezuje jeste to što obojica imaju zečiju usnu. Elias – koji uporno pokušava da se približi bratu – i Gabrijel – koji uporno pokušava da se brata otarasi jer mu svojim ponašanjem rasteruje prijatelje i devojke – saznaju da im je otac umro i da im je pred smrt zaveštao video-kasetu. U oprostajnoj poruci pre nego što će otići „Bogu na istinu“, otac im saopštava da on zapravo nije njihov biološki otac. Gabrijel je ushićen, jer mogućnost da nema krvnog srodstva doživljava kao priliku da se konačno otarasi Elijasa. Međutim, ispostavlja se da je njihov biološki otac čovek po imenu Evelio Tanatos, a da su njihove (različite) majke umrle na porođaju. Saznajemo da je Tanatos danski genetičar italijanskog porekla i jedan od pionira u izučavanju matičnih ćelija. Međutim, iako jedan od utemeljivača nove naučne oblasti, Tanatos je zbog „naučnih nesuglasica“ 1966. godine izbačen iz Akademije nauka i otad živi na udaljenom i slabo naseljenom ostrvu. Odlučivši da posete svog biološkog oca – prepirući se u međuvremenu oko toga da li činjenica što je Tanatosa naučna zajednica izopštila ukazuje na nešto zloslutno, ili razloge njegovog isključenja treba tražiti u rigidnosti naučne zajednice – Elias i Gabrijel stižu na ostrvo. Od meštana saznaju da je Tanatos, zbog toga što su sve njegove žene umrle na porođaju, lokalno poznat pod nadimkom „Kita smrti“ i da živi u napuštenom sanatorijumu. Gabrijel i Elias u sanatorijumu zatiču još trojicu braće – Franca, najstarijeg autoritativnog brata; Gregora, dobroćudnog pritupog mladića koji sanja da će jednoga dana uspeti da vodi ljubav sa ženom; i Jozefa, debeljuškastog intelektualca zaokupljenog jedenjem sira, čitanjem naučnih knjiga o slučajnostima koje upravljaju evolucijom i prepričavanjem nji-

h ovog sadržaja ostalima pred spavanje. Trojica braće, čije raznorazne telesne neobičnosti uočavamo kako film odmiče, žive i fizički i socijalno izdvojeni od lokalne zajednice. Meštani ih doživljavaju kao „raspuštenu rulju“, a svaki njihov pokušaj da se uklope u lokalnu sredinu i ostvare radne, prijateljske, ljubavne i seksualne odnose okončava se neslavno. Prepirke rešavaju tako što se tuku prepariranim životinjama, imaju seksualne odnose s kokoškama da bi vežbali dok se ne pojave „prave žene“, i jedan drugom prete slanjem „u kavez“ ako prekrše pravila ponašanja koja su na snazi u njihovoj maloj zajednici. Najstroži tabui odnose se na čitanje određenih knjiga (to jest, sveg onog štiva koje izlazi izvan okvira „nefikcije“, priručnika i filozofskih traktata), proučavanje očevih beležaka i odlazak u podrum u kojem se nalazila očeva laboratorija. Najstrože zabranjena je Biblija. Međutim, Gabrijela, s jedne strane, novo okruženje kopka da istraži šta se skriva iza umrlih majki, dugačkih prašnjavih hodnika, obilja naučnih knjiga i misterioznih vrsta koje tumaraju naokolo (hibrida svinja i kokošaka, bikova i ćurki, róda s ljudskim nogama, itd.). S druge strane, on pokušava da braći nametne pravila ponašanja koja vladaju u svetu iz kog su fizički i društveno isključeni, pre svega da rešavanje sukoba zasnovano na nasilju zameni sistemom zasnovanim na razgovoru. Pošto je dobio saglasnost da uvede novi sistem u zamenu za to da Franca vrati na posao u obdanište (gde je nakratko primljen pa izbačen jer je jedno dete mlatnuo po glavi prepariranom lisicom), a Gregoru pronađe devojkicu, Gabrijel krši tabu čitanja Biblije i priređuje veće čitanja Knjige postanja. Kršeći jedan po jedan tabu, Gabrijel saznaje da je Tanatos, za koga braća tvrde da je star i bolestan i da mu je potreban neometan odmor u sobi na tavanu, zapravo mrtav. Najveća tajna se pak krila iza zamandaljenih vrata podruma „ludog naučnika“. Tanatos je, naime, ne samo ukrstio različite vrste životinja već je, ne mogavši da začne potomstvo prirodnim putem, stvorio petoricu braće genetskim inženjeringom. Ubacivao je sopstvene matične ćelije u seme različitih životinja (sove – čime je stvoren Gabrijel, bika – Eljas, kokoške – Franc, psa – Gregor i miša – Jozef) i potom njime oplodivao žene koje su sve odreda umrle na porođaju jer Tanatos nije umeo da izvede carski rez, a svoje postupke je opravdavao parolom „život za život“. Kad je stvorio „čoveka-bika“ i „čoveka-sovu“ (Eljasa i Gabrijela), nije bio zadovoljan rezultatom svog tvoračkog poduhvata, te ih je dao na usvajanje.

Nakon silnih prepirki oko toga ko je „više čovek“, Eljas i Gabrijel se na kraju filma grle, zaključujući da nijedan od njih petorice nije baš „sasvim normalan“. Završna scena prikazuje veliku proširenu porodicu, braću, žene sa ostrva, mnogobrojnu decu i životinje, kako sedi za stolom i deluje kao velika, srećna porodica. Narator nam poručuje *da se desilo da braća, kojima je priroda podelila nemoguće karte, ujedine; da ih je sve što se događalo u podrumu podučilo da je svaki život zapravo čudo – svako živo biće, bilo lepo ili ružno, debelo ili mršavo, dobro ili zlo, deca i starci, životinje i ljudi, i sve između što je iko ikad*

*igde stvorio. I mada su se stari ljudi na ostrvu još bojali braće i onoga što su svi znali da se dešavalo u tom podrumu, prihvatili su da stvari katkad stoje tako iz prostog razloga što je život život i što alternativa nije poželjna.*

### „Igrati se Boga“ u zatvorenom društvu: u glavnoj ulozi jedan od njegovih prijatelja<sup>11</sup>

Religijski pogled na svet vidi Boga kao tvorca sveta koji mu je dao poredak i svrhu. Iako deo božanskog poretka, čoveku, stvorenom po „Božjem obličju“, dato je da bude „gospodar od riba morskih i od ptica nebeskih i od stoke i od cijele zemlje i od svih životinja što se miču po zemlji“ (1 Moj. 26).<sup>12</sup> Čovek je, dakle, viđen kao nadređen ostatku stvorenog sveta. Pošto je animalnost shvaćena kao inferiorna u odnosu na ljudskost, kao nešto što treba pokoriti i iskoristiti, bilo je nužno iscrtati jasne konceptualne granice između ljudi i životinja. Stoga su, barem od Knjige postanja, životinje figurirale kao Drugi kojima nedostaje ono što ljudi imaju – bilo da je u pitanju duša ili razum. Teološko rešenje za uspostavljanje distinkcije između životinja i ljudi mahom je pronalazeno u duši. Duša, kao „najsvetija, plemenita, božanska komponenta“, središte duha i uma, odvojena je od podređenog tela, isto kao što su životinje, kojima nedostaju i duša i razum, odvojene od ljudi i njima podređene (Thomas 1983, 37–38).<sup>13</sup> Zahvaljujući naučnoj revoluciji i potonjem rađanju prosvetiteljskog pogleda na

<sup>11</sup> Podnaslov je aluzija na Gelnerovu pošalicu. Naime, Gelner je izjavio da je Poperovu knjigu *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* trebalo nazvati *Otvoreno društvo, iz pera jednog od njegovih neprijatelja* zbog toga što je sam Poper, nasuprot onome što je propovedao kao ideal kritičkog racionalizma, svojim učenicima (uključujući i samog Gelnera) dogmatski nametao svoje „pravoverje“, stvarajući na taj način „zatvoreno društvo dobrih poperovaca“ (v. Kulenović 2016).

<sup>12</sup> Prema prevodu Đure Daničića.

<sup>13</sup> Moguće je da judeohrišćansko poimanje duše vuče koren iz Aristotelove filozofije. Aristotel je smatrao da postoji racionalni deo duše koji je svojstven isključivo ljudima i koji, udružen sa sposobnošću govora, omogućava postojanje ljudske zajednice kao moralne zajednice (DeMello 2007, 37–38). Distinkcije između čoveka i zveri uspostavljene u istoriji evropske misli učvršćivane su kroz društvenu praksu. Ako je animalnost inferiorna u odnosu na ljudskost, te otud nešto što treba pokoriti i eksploatisati, pripadnici viših klasa u Engleskoj ranog modernog doba nisu mogli da dopuste zamagljivanje konceptualnih granica između ljudi i životinja, te svojoj deci nisu dozvoljavali da puze. U istom duhu, bestijalnost, polno opštenje koje prekoračuje granice vrsta, smatrana je najgorim zamislivim zločinom protiv prirode i, na primer, u Engleskoj kažnjavana smrću sve do druge polovine XIX veka. Ljudi koji su smatrani inferiornim (od žena preko duševnih bolesnika i sirotinje do kolonizovanih naroda) poistovećivani su s nižom/životinjskom stranom ljudske prirode koju treba zauzdati,



svet, nauka i tehnologija su shvaćene kao sredstvo da se priroda podredi ljudskim potrebama, stane na kraj bedi i neznanju i, opšteuzev, da se poboljšaju kvaliteta, sigurnost i udobnost ljudskog života. Racionalni, sekularni, naučni pogled na svet podrazumevao je da se čovek, vođen univerzalnim standardima razuma, može osloboditi stega neznanja, okova tradicije, sujeverja, dogme i svešteničke despotije. Verovalo se ne samo da je, vođen snagom razuma, čovek kadar da objasni sve što postoji u prirodi već i da je sva verovanja moguće podvrgnuti kritičkom sudu nepristrasnog i univerzalnog, primarnog principa razuma i – u slučaju da ne prođu test koji je sastavljao i ocenjivao razum – odbaciti ih kao proizvod zablude i sujeverja. Smatralo se da za hrišćansku dogmu nema dokaza, pa ni za verovanje u nematerijalnu dušu. Nasuprot hrišćanskom poimanju čoveka kao rođenog u grehu a iskupljenog milošću Božjom, stradanjem Hristovim, prosvetitelji su verovali da čovek može da dosegne sreću tako što će poboljšati uslove ovozemaljskog života. Čovekove pretenzije na hegemonski položaj u prirodi, umesto božanskog poretka, jemčio je razum koji je figurirao i kao opravdanje i kao sredstvo za uspostavljanje ljudske prevlasti nad ostatkom sveta. Smatralo se da životinjama nedostaje bilo razum, te su viđene kao strojevi rukovođeni isključivo instinktom (Dekart), ili sposobnost za racionalan moralni izbor, te su viđene kao bića kojima nije moguće priznati moralni status (Kant) (Sheenan 1991, 29). Uverenje prosvetitelja da je pomoću razuma moguće ustrojiti svet udruženo je potom s verom u napredak.<sup>14</sup> Ako bi bilo moguće otkriti zakone koji upravljaju ljudskim ponašanjem i društvenim ustanovama – analogne njutnovskim zakonima koji se odnose na svet prirode – verovalo se da bi se ti zakoni mogli staviti u službu predviđanja i kontrole društva, to jest da bi se novostečeno znanje moglo iskoristiti za pospešivanje napretka u sferi morala, politike i, opšteuzev, društva (Beiser 1987, 1–8; Peri 2000[1993], 165–231).

Udružene snage poverenja u nauku, kritike religije i uverenja da će nauka voditi ne samo tehnološkom već i društvenom i moralnom napretku čine okosnicu savremenog svetonazora. Međutim, u pogled na svet oslonjen na nauku kao pokretačku silu na putu napretka i prosperiteta, uvukao se i crv sumnje, nepoverljiv prema instituciji nauke i figuri naučnika. Naučnici su se, naime, zalagali za put znanja koje se suprotstavlja znanju stečenom božanskim otkrivenjem i uplitali se u delovanje prirodnih sila, suprotstavljajući se Božjoj volji (Cohen 1981, 20). Darwinizam je svakako podrio dominaciju religije i teologije, do-

---

staviti pod društvenu kontrolu i po mogućstvu eksploatisati (Thomas 1983, 37–38; Sheenan 1991, 28–29; DeMello 2012, 38–39).

<sup>14</sup> Svest i razum se mogu tumačiti kao sekularni pandani duše, kao distinktivna obeležja čoveka. U tom ključu se i nauka, shvaćena kao potraga za krajnjom istinom o svemu, može tumačiti kao sekularni pandan hrišćanskom narativu o spasenju, pogotovo onda kad je sagledana kao pokušaj da se tehnološkim sredstvima izgradi „raj na zemlji“ (Fuller 2011, 163).

veo u pitanje božanski plan stvaranja i potisnuo ideju o suštinskoj različitosti čoveka i životinje. Ljudi jesu životinje utoliko što dele istu genealošku vezu, pri čemu ne postoje temeljne razlike u mentalnim kapacitetima između „viših životinja“ i ljudi: u pitanju je pre kontinuum emotivnih i mentalnih kapaciteta (Ingold 1994, 19; DeMello 2012, 41–42). Kako sažima Rorti, Darwin je proterao shvatanje da ljudska bića poseduju „nešto posebno“: „On nas je ubedio da smo veoma talentovane životinje, životinje dovoljno pametne da upravljaju sopstvenom evolucijom“ (Rorty 1998, 174). Iako je danas u najvećem delu zapadnog sveta zvanično na snazi sekularna ideologija nasleđena iz prosvetiteljstva, u koju je ugrađena nada da je uz pomoć nauke moguće rešiti moralne, društvene i političke probleme, tokom dugog XX veka čovečanstvo je bilo svedok dva svetska rata poduprta naučno-tehnološkim dostignućima,<sup>15</sup> nacističkog pokolja u „kolevci razuma“, pretnje nuklearnog rata i globalnih klimatskih promena (v. Gavrilović 2011, 25–26). Tokom XX veka, klatno raspoloženja javnosti prema nauci osciliralo je duž ose na čijem je jednom polu stajala nada, a na drugom strah. Ukratko, pokolebana je neupitnost prosvetiteljske vere u iskupiteljsku moć razuma i uverenja da su naučni i društveni napredak dva lica istog novčića.

Naučna fantastika, od svojih modernih početaka u XIX veku, obiluje ukazivanjem na to da nauka ne samo dovodi u sumnju religiju kao vid saznanja i okvir za odnos prema svetu već i ljudima potencijalno pruža moći koje se mogu uporediti s božanskim. Jedno od najranijih ukazivanja na svetlo lice i potencijalno tamno naličje nauke – otelotvorenje razuma i lek za praznoverje i dogmu ali i uzurpaciju božanskih moći i potencijalno katastrofalne posledice takvog čina – jeste roman *Frankenštajn* (1818). Rani tumači *Frankenštajna* mahom su bili saglasni da moralnu potku romana čini činjenica što se čovek usudio da zauzme Božje mesto: da stvori život i na taj način, zakoračivši u područje nedozvoljenog, prekrši kanone moralnosti (v. MacWilliams 2011, 82–83).<sup>16</sup> Da

<sup>15</sup> Ne čudi što između dva svetska rata nastaju dela koja upozoravaju na mračne strane nauke: Langov film *Metropolis* (1926), dve filmske adaptacije romana *Frankenštajn* (1931, 1935) i Hakslijev roman *Vrli novi svet* (1932).

<sup>16</sup> Meri Šeli je i sama dala podstreka ovom tumačenju, napisavši u predgovoru novom izdanju romana iz 1831. godine: „Kada sam spustila glavu na jastuk, nisam zaspala, niti sam na to pomišljala. [...] Moja mašta spontano je zagospodarila mnome i povela me [...] Videla sam – zatvorenih očiju, ali sa tananom mentalnom vidovitošću – bledog studenta *bezbožnih nauka*, kako kleči pored stvari koju je sastavio. Videla sam groznu prikazu ispruženog čoveka, koja zatim, kao pod dejstvom neke moćne mašine, pokazuje znakove života i miče se teškim, poluživim pokretom. To mora da je grozno, jer najužasnije bi bile posledice svakog ljudskog nastojanja da podražava čudesni mehanizam *Stvoritelja sveta*“ (prevod Slavke Stevović, u izdanju Vulkana iz 2015, kurziv N.K.). Prvu filmsku adaptaciju romana iz 1931. godine narator otvara rečima: „Započnimo priču o Frankenštajnu. Čoveku od nauke koji je nastojao da napravi čoveka

li *Frankenštajn* crpe nadahnuće iz starogrčkih mitoloških priča o Prometeju ili Ikaru, iz biblijske priče o kušanju plodova s Drveta poznanja; da li je u pitanju sekularizovana verzija srednjovekovnih folklornih priča o golemima (v. Touney 1992; Back 1995; Haynes 1995; O'Neill 2006; MacWilliams 2011; Gavrilović 2011, 51–52), u ovom kontekstu je sasvim nevažno. Ono što je važno jeste da roman *Frankenštajn* otvara pitanje da li postoje izvesne granice (sa)znanja koje ne treba preći jer je cena takvog čina prevelika, to jest pitanje da li ljudi/naučnici imaju pravo da stvore život i kakva je odgovornost tvorca prema stvorenom? U vreme objavljivanja Velsovog *Ostrva doktora Moroa* (1896), slika „ludog naučnika“ je već bila prepoznatljiva u semantičkom repertoaru kulture, a njena simbolička snaga se – kako je jasno iz uvodnog dela ovog teksta – i danas primenjuje na nove kontekste kao već spremno oruđe.<sup>17</sup>

Na početku filma *Ljudi i kokoške*, kada se gledaocu čini da će se radnja žanrovski zadržati u okvirima dramske potrage za izgubljenim ocem, saznajemo da je ime Gabrijelovog i Eljasovog oca Evelio *Tanatos* – personifikacija smrti.<sup>18</sup> Iako jedan od začetnika izučavanja matičnih ćelija, proteran je iz akademske

---

po svom liku, ne obazirući se na Boga. Ovo je jedna od načudnijih priča ikad ispričanih. Bavi se dvema velikim misterijama stvaranja: životom i smrću.“

<sup>17</sup> U savremenoj eri genetskog inženjeringa i (kseno)transplantacije, ne iznenađuje što mnogi pozivaju na ponovno iščitavanje Velsovog *Moroa* (v. npr. Vint 2007). S druge strane, Malki je analizirao raspravu koja je osamdesetih godina vođena u Velikoj Britaniji povodom veštačke oplodnje. „Velika debata o embrionu“, kako je autor naziva, podelila je naučnike, sveštenstvo, medije, političare i zainteresovanu javnost na one koji se služe „retorikom nade“ i one koji se služe „retorikom straha“. „Retorika straha“ se javlja onda kada određene grupe smatraju da su se nauka i tehnologija otrgle kontroli i krše osnovne kulturne kategorije i moralne vrednosti, što je čin za koji se veruje da će proizvesti društveno pogubne promene i opšte moralno propadanje. Kako Malkijeva analiza pokazuje, oni koji koriste „retoriku straha“ veoma često potkrepljuju svoje tvrdnje oslanjanjem na kulturno prepoznatljive semantičke strukture – na filmove što prikazuju naučnike koje volja za znanjem odvodi u područje nedozvoljenog, a među njima je, naravno, i *Frankenštajn* (v. Mulkay 1993). *Frankenštajn* je dobio i svoj „sindrom“: ako se ljudi kojima su presađeni organi suviše poistovete s davaocem organa i osećaju da su „skrpļeni“ od različitih tela, psihijatar će verovatno proceniti da pate od „frankenštajnovskog sindroma“ (Sharp 2006, 211).

<sup>18</sup> *Tanatos* je u grčkoj mitologiji bog i personifikacija smrti. Frojd je posle užasa Prvog svetskog rata nagonu za životom – erosu suprotstavio nagon za smrću i destrukcijom – *tanatos*. S druge strane, Gabrijel, Eljas i Jozef su biblijska imena. Gabrijel – Gavrilo, koji se prvi put pojavljuje u Knjizi proroka Danila, jeste anđeo, Božji glasnik; Eljas – Ilija je starozavetni prorok iz Knjige o carevima; Jozef – Josif je ime više biblijskih ličnosti, između ostalog, praoca i proroka iz Knjige postanja. O inspiraciji za imena Gregor i Franc možemo samo nagađati i, nagađajući, pretpostaviti da su inspirisana Kafkom – glavni lik Kafkine novele *Preobražaj* je Gregor Samsa, koji se jednog jutra

zajednice i živi na malom, zabačenom ostrvu. Poput Viktora Frankenštajna, odmetnutog studenta medicine koji se nikad nije odrekao alhemijske potrage za eliksirom života, Evilio Tanatos je odmetnuti genetičar koji barata naučnim znanjima i tehnikama, ali u isti mah gaji paranaučna uverenja i vrednosti zbog kojih ga je naučna zajednica ekskomunicirala. Dok Elias smatra da ne treba isključiti mogućnost da se iza izopštenja njihovog oca krije nešto zlokobno, Gabrijel u njegovu odbranu izvlači iz rukava gotovo fajerabendovsku tezu da su „mnoge velike mislioce njihovi savremenici odbacivali – Kopernika, Teslu, Spinozu, Keplera, Darvina“. Da bi Gabrijel razumeo zbog čega je jednom takvom blistavom umu, kakav smatra da bi njegov otac mogao biti, uskraćeno naučno priznanje i da bi stigao do izjave da je njegov otac zapravo bio jedan „veoma bolestan čovek“, trebalo je da sazna razloge zbog kojih je isključen iz naučne zajednice. Iako film ne eksplicira te razloge, možemo pretpostaviti da su se Tanatosove norme sukobile s normama naučne zajednice, to jest s konsenzusno prihvaćenim kanonima naučnog rada i dozvoljenim ciljevima naučnog istraživanja.

Kako je to jezgrovito formulisala Hejnsova, naučnici su postali „mešetari moći koje volimo da mrzimo“ (Haynes 1995, 440): popularna kultura smešta izvor straha u lik „ludog“, emocionalno osakaćenog, ili u najmanju ruku opsesivnog, naučnika koji je vođen bezobzirnom ambicijom ili radoznalošću i ravnodušan prema društvenim posledicama sopstvenih istraživanja. Kako su se tokom XX veka priče o „ludim naučnicima“ u popularnoj kulturi ponavljale, reinterpreterale i rekontekstualizovale, kritička oštrica je bivala sve britkija, a pretpostavljeno odsustvo kapaciteta naučnika za moral, introspekciju i pokajanje počelo je da se uzima kao personifikacija zla čitave institucije nauke (v. Tonmey 1992). Brojne adaptacije *Frankenštajna* i *Ostrva doktora Moroa* tokom gotovo dva minula veka ne plaše nas tradicionalnim demonima koje je doba razuma nateralo da se pritaje, već pravicima u kojima se može razvijati savremena nauka i nameravanim ili nenameravanim sociokulturnim posledicama njene tehnološke primene. Listi demona poznog XX veka možemo dodati još uvek ne sasvim poznate rizike koje može doneti budući razvoj veštačke inteligencije i virtualne stvarnosti, genetskih banaka, veštačke oplodnje, genetskog inženjeringa, (kseno)transplantacije i istraživanja ljudskog genoma.<sup>19</sup> Rame uz rame s

iznenada pretvara u ogromnog insekta i tako ostaje odsečen od društva u svojoj sobi, dok je Franc ime samoga Kafke.

<sup>19</sup> Lik emocionalno osakaćenih i zlih naučnika najčešći je portret naučnika u književnosti XX veka (v. Haynes 1995). S druge strane, kinematografska ostvarenja predstavljaju naučnike kao zle ukoliko su njihove matične discipline medicinske nauke, hemija, fizika, biologija i genetika. Vajngart je na uzorku od preko dvesta filmova snimljenih od dvadesetih godina XX do prvih godina XXI veka zaključio da su – za razliku od društveno-humanističkih nauka koje u kinematografiji zauzimaju poziciju od „benigne marginalnosti“ do „potpune beznačajnosti“ jer se u javnosti smatra da njihovi

optimističnim vizijama „naučnog milenarizma i njemu svojstvenog stanovišta da je moguće beskonačno kovati ljudsko telo“ (Helman 2000, 5), pesimističnije vizije u naučnoj fantastici odslikavaju strah od klonova, androida, veštačke inteligencije, od obnavljanja eugeničke prakse ili od nesreća prouzrokovanih eksperimentisanjem s transgenetskim vrstama (v. Dinello 2005; Kirby 2010; Antonijević 2012). Izvor strepnje se smešta u lik društveno aberantnih naučnika koji su, vođeni željom za slavom, za novcem ili čistom radoznalošću, nezainteresovani za društvene posledice svojih istraživanja: oni žele da znaju više nego što bi trebalo, što dovodi do ishoda koji se ne mogu kontrolisati. Od vremena kada su nastali dr Frankenštajn i dr Moro, intervencije u genetski materijal kojima je moguće stvoriti nove i modifikovati postojeće vrste, prešle su put od mašte do stvarnosti.

Biotehnologiju možemo za potrebe ovog rada opisati služeći se Rabinovljevim zapažanjem da njen zaštitni znak „leži u njenom potencijalu da se udalji od prirode, da stvori veštačke uslove u kojima je znanje o specifičnim promenljivim takvo da je njima moguće manipulirati. To znanje potom formira osnovu za *prepravljjanje prirode* u skladu s našim normama“ (Rabinow 1996a, 20; kurziv N.K.).

Međutim, ko smo „mi“ i koje su to „naše norme?“ Ubrzani razvoj DNK tehnologija od sedamdesetih godina XX veka doveo je do toga da „priroda postane biologija koja se pretvorila u genetiku zahvaljujući kojoj sam život postaje informacija koja se može reprogramirati“ (Franklin 2000, 188–190). Razvoj biotehnologija treba, s jedne strane, uskladiti s pravnim, moralnim i konceptualnim osnovama naučnog rada, dok, s druge strane, taj razvoj u isti mah menja poimanje sopstva, politike i etike. Pritom, s obzirom na to da znanje o ljudskim genima ima visoku instrumentalnu vrednost neodvojivu od njegove kapitalizacije (a potreba za tim znanjem mahom se legitimizuje u ime javnog zdravlja), vrtoglave sume novca koje korporacije ulažu u biološke nauke preobrazile su biološke nauke od „republike nauke“ u kojoj je, barem u akademskom kontekstu, protok informacija umnogome bio besplatan do nauke u kojoj se znanje mora patentirati pre nego što se objavi i čiji rezultati nisu lako dostupni javnosti (Rabinow 1996b; Fischer 2007, 566–567). S druge strane, kako sažima Marks, ambivalentan odnos između nauke i društva sastoji se u tome što je „nauka viđena i kao autoritet (ovaploćen u liku benevolentnog dr Ajnštajna) i kao sociopatija (ovaploćena u liku poremećenog dr Frankenštajna). Razloge ne treba tražiti samo u kratkovidosti široke publike (kojoj nauka obično hoće da ih pripíše), već i u kratkovidosti naučnika čije obrazovanje uglavnom ne uključuje kurseve iz humanističkih i društvenih aspekata onoga čime se bave“ (Marks 2002, 286).

metodi i ciljevi ne prkose društvenim vrednostima i etičkim standardima – discipline povezane s intervencijom u prirodu i ljudsko telo, kao i s eksperimentisanjem sa živim bićima, prikazane s najvećom dozom skepticizma, a oni koji se njima bave uglavnom kao zli (v. Weingart 2003).

Stoga ne čudi što je u kinematografiji toliko prisutan ambivalentan odnos prema nauci. Vajngart je čak veštačko stvaranje ljudskog života i modifikaciju života intervencijom u genetski materijal kojima se, daleko od očiju i demokratske kontrole javnosti, stvaraju hibridi i monstumi proglasio „najmoćnijim popularnim mitom“ današnjice (Weingart 2003, 280–281).

Upravo na ovoj u naučnoj fantastici već čvrsto postavljenoj – a u zbilji sve prisutnijoj – osnovi počiva i film *Ljudi i kokoške*. Poput dr Frankenštajna i dr Moroa, ali i savremenih bioinženjera koji trče trku u borbi za finansiranje, Tanatos se povlači u skrivenu laboratoriju u kojoj izvodi svoje eksperimente. Ciljevi, procedure i potencijalni proizvodi naučnog istraživanja koji se iz perspektive naučne zajednice shvaćene kao društvena zajednica smatraju opasnim ili nedozvoljenim uspostavljaju se, odvijaju i nastaju u tajnosti, izvan zvaničnih ustanova i kanala komunikacije, mimo demokratskog i kritičkog ocenjivanja procedura i rezultata naučnog rada. Dakle, Tanatos je stvorio zatvoreno društvo koje nije izloženo kontrolnim mehanizmima i kritičkom sudu naučne/društvene zajednice kako bi, u miru i tišini što ih pruža sloboda od regulatornih mehanizama, u delo sproveo svoje namere koje prekoračuju prag koji sociokulturni okvir označava kao prag dozvoljenog.

Rukovođen, pretpostavljamo, kombinacijom želje za prokreacijom i naučne znatiželje, Tanatos je došao do znanja koje je iskoristio za „prepravljanje prirode“. Prepravljajući prirodu, stvorio je svojevrstu „postmodernu genealogiju“ (v. Franklin 2000, 188–190): niz genetski hibridnih životinja i petoro dece himera. Deca himere koja su živela s Tanatosom u sanatorijumu imala su odlike koje su tokom istorije zapadne misli često opisivane kao suprotstavljene „ljudskom“. Linija razgraničenja između životinjskog i ljudskog je tokom istorije zapadne misli neretko iscrtavana kao opozicija između prirode i kulture, tela i uma, emocija i razuma. „Životinjsko“, „ne-ljudsko“, „prirodno“ stanje podrazumevalo je rukovođenje sirovim nagonom koji nije zauzdan razumom niti stavljen pod kontrolu moralnih propisa (v. Ingold 1994, 21–22). Svodeći identitet „čoveka-kokoške“, „čoveka-psa“ i „čoveka-miša“ – kako ih je sam nazivao – na životinjsku komponentu njihovog bića, Tanatos im je istovremeno odrekao ljudski identitet koji čini osnov da ih kultura prizna kao moralne subjekte – kao osobe, to jest kao „neko“, a ne kao „nešto“ (ibid., 23). Sopstveni autoritet zasnovao je na moći da upotrebi silu, to jest da decu kazni tako što će ih – umesto u „kuću patnje“, poput dr Moroa – zatvoriti u kavez. Na Tanatosovoj moći da upotrebi silu počiva snaga svih ostalih tabua: zabrane odlaska u laboratoriju u podrumu, zabrane čitanja njegovih naučnih beležaka, zabrane čitanja literature koja ne pripada domenu „nefikcije“, filozofskih traktata i priručnika i, iznad svega – zabrane čitanja Biblije. Decu stvorenu genetskim inženjeringom koja su živela s njim u sanatorijumu, Tanatos je, dakle, zauzdao „kulturom“ rigidnog sistema pravila ponašanja koji onemogućava slobodu da dovedu u pitanje njegov autoritet, da samostalno misle, da nesputano stiču znanje i vode kritički dijalog.

S druge strane, Gabrijel je pojedinac socijalizovan u duhu „otvorenog društva“ i priznat u njegovim okvirima. Gabrijel je ne samo glasnik „otvorenog društva“ već je – zato što je, zahvaljujući „kulturi“ koja mu je priznala ljudski status, prevazišao svoju „životinjsku prirodu“ – istovremeno i glasnik one struje koja u raspravi „priroda: kultura“ zastupa primat kulture u formiranju identiteta. Kao glasnik otvorenog društva koje počiva na kritičkom dijalogu i shvatanja o kulturnoj uslovljenosti identiteta, Gabrijel je najpre relativno uspešno sproveo reforme u „porodičnoj“ zajednici koje se pre svega odnose na higijenske propise. Potom je pokušao da ustrojstvo zasnovano na primeni gole sile zameni ustrojem zasnovanim na komunikaciji. Ovom pokušaju je Jozef, najobrazovaniji lokalni tumač stvarnosti, pristupio tako što je – gotovo mehanički, kao da je otvorio priručnik, našao slovo „k“ i, potom, odrednicu „komunikacija“ – objasnio ostalima da je Gabrijel zapravo pokušao da kaže da je „osnova našeg preživljavanja komunikacija“ jer „iako su, naravno, naši životinjski instinkti nasleđeni, moramo razgovarati jer ćemo inače na kraju izumreti kao vrsta“. Pošto su se ostali (s manje ili više razumevanja) složili s tom tezom, moglo bi se učiniti da je postavljena rudimentarna osnova za uspostavljanje kritičkog dijaloga. Međutim, kritička komponenta dijaloga osujećena je činjenicom što dijalog ne može da izađe iz okvira koji je zasnovan na jednoj ideološkoj/metafizičkoj dimenziji – strogo materijalističkom pogledu na svet. Da bismo to ilustrovali, poslužićemo se jednim segmentom razgovora koji se poveo povodom Avramovog žrtvovanja Isaka (1. Moj. 22).<sup>20</sup>

**Jozef:** „Avramova nedijagnostifikovana šizofrenija je eskalirala zato što nije adekvatno hospitalizovan i lečen antipsihoticima. Njegovo stanje se toliko pogoršalo da se pojavio glas koji mu je naredio da ubije sina... Pošto je zatvorio Isaka, Avramu glas govori da poštedi Isaka i da umesto njega žrtvuje ovna. Mislim da je to zbog uticaja razređenog planinskog vazuha na mozak koji može da proizvede teške halucinatorne fantazije.“

**Gabrijel:** „Jozefe, možeš li da čitaš kako je napisano?“

**Jozef:** „Kako to misliš, Gabrijele?“

**Gabrijel:** „Da čitaš bez komentara.“

**Jozef:** „Nisam još ni počeo da komentarišem.“

**Franc:** „Ako nas već teraš da čitamo ovu smešnu knjigu, onda ga pusti da čita kako hoće.“

**Jozef:** „Hvala, France. Nema tu mnogo šta, sve je zbrkano i bez čvrste strukture. Avram je zaklao ovna nedefinisane rase i stavio ga usred zapaljenog žbuna. Isak je oslobođen, a Avram je žrtvovao ovna. Ništa posebno.“

---

<sup>20</sup> Namera ovog teksta nije da se upušta u ozbiljne teološke rasprave. Valjalo bi, međutim, napomenuti da se Avramova spremnost da žrtvuje svoga sina Isaka uzima za vrhunski čin poslušnosti Bogu, a Avram kao uzor vere i pobožnosti. Avram se smatra ocem sve tri velike monoteističke religije – judaizma, hrišćanstva i islama.

**Franc:** „Glupo je i ići naokolo i obasipati ljude čudima. I taj bog glumi Gospoda i stogodišnjacima poklanja decu.“

**Gabrijel:** „Dobro, neka ostane na tome. Ali šta mislite, da li je Avram u pravu što je hteo da žrtvuje sina? Da li biste vi žrtvovali svoju decu i porodicu za neki viši cilj?“

**Franc:** „Ja sam malo plakao kad je onaj ovan umro.“

**Elijas:** „Da, da, to je tako dirljiv deo.“

**Jozef:** „Da li je ovan bitan?“

**Gabrijel:** „Ne, ovan nije bitan, ne. Sad malo mućni glavom. Šta tebi govori ova priča?“

**Jozef:** „Pa... ovaj... rekao bih da mislim... da ipak ima neke veze s tim ovnom.“

**Elijas:** „Ja volim ovnove, zašto oni ne vole ovnove?“

Gabrijelovu akademsku specijalnost čini proučavanje brojnih načina na koje ljudi pokušavaju da osmisle svoj svet i pridaju mu smisao. S druge strane, Jozef je naučni materijalista, scijentista i pobornik uverenja da je evolucija slepa igra slučajnih događaja u kojoj nema mesta značenju i smislu. Na isti način na koji je opisao značenje i funkciju reči „komunikacija“, Jozef je – sa vrednosno-neutralne, objektivističke distance koju film dovodi do karikature – Bibliju označio kao knjigu za koju važi opšte mišljenje da čini „temelj našeg zapadnog ideološkog sistema“ i „sadrži neke jednostavne smernice o tome kako naša zajednica funkcioniše“. Međutim, u nestrukturisanom opisu halucinatornih iskustava, nije uspeo da pronikne ni u to od čega je sačinjen temelj za ideološki sistem, ni kakve smernice on sadrži. Kad je Gabrijel postavio hermeneutičko pitanje – pitanje značenja priče koje se svodi na frankenštajnovsko pitanje da li neko ima pravo da stvori/modifikuje/oduzme život i kakva je njegova odgovornost prema stvorenom životu – hipertrofirani filmski humor ukazuje da ostali nisu u stanju da razumeju parabole, metafore i simbolički jezik kojima se prenosi poruka „zapadnog ideološkog sistema“. Uprkos sposobnosti za reprodukciju činjenica i umešnosti u izvođenju deduktivnih objašnjenja, objašnjenja koja nudi Jozef predstavljaju pogled na svet koji je, za potrebe filma, do te mere vulgarno materijalistički i scijentistički da bi se verovatno i Marvin Haris – glasni protivnik „idealističkih“ pristupa u antropologiji i zastupnik materijalističkih objašnjenja koja bi trebalo da krase naučnu antropologiju – našao u čudu.<sup>21</sup> Kroz prizmu polaznog vulgarno materijalističkog idioma prelomljeno je čitavo ustrojstvo sveta trojice braće (Jozefa, Franca i Gregora). U pitanju je jedan, u najboljem polanjijskom maniru (v. Polanyi 1952), „epiciklični“ mehanizam čija se cirkularnost može uporediti sa, antropolozima i učesnicima rasprave o racionalnosti, dobro poznatim primerom cirkularnog idioma kojim se objašnjava „racionalnost“ azandskog verovanja u veštičarenje (v. Evans-Pritchard 1976[1937]; Wilson 1970).<sup>22</sup> Izvori saznanja su redukovani na one koji će

<sup>21</sup> Doduše, Ričardu Dokinsu bi se verovatno zadovoljno nasmešio brk.

<sup>22</sup> Nećemo se služiti eklatantnijim primerima kao što su orvelovska „policija misli“ i „ministarstvo istine“, niti njihovim pandanima u društvenoj stvarnosti.



podržati osnov postojećeg sistema. Ukinuto je čitanje beletristike (pa i romana poput *Frankenštajna* i *Ostrva doktora Moroa*) i sveg onog štiva koje bi moglo podstaći ideju o mogućnosti društvene kritike. Čak i kad bi prekršili zabranu odlaska u podrum i čitanja očevih beležaka – to jest kad bi otkrili tajnu svog postanka – čvrsto ustanovljeni, strogo materijalistički pristup stvarnosti u čijem su duhu tri brata odgojena osujetio bi kritičku raspravu o opravdanosti i moralnosti Tanatosovog poduhvata. Osnovne metafizičke pretpostavke ovog idioma i na njima zasnovana uverenja nije moguće dovesti u pitanje s nematerijalističkih osnova, niti izmeniti zahvaljujući kritičkom dijalogu koji bi bio zasnovan na nematerijalističkim argumentima.

\* \* \*

Mnogi autori su konstatovali da savremene biotehnologije „detradicionalizuju“ prirodu, to jest da priroda iščezava s horizonta kao normativno uporište za ljudsku misao i delatnost, a da na njeno mesto staje biotehnologija. Priroda se prekraja u skladu s kulturnom praksom i postaje veštačka. Umesto da bude oblikovana „prema prirodi“ ili „u skladu s prirodom“, kultura postaje model za oblikovanje prirode (v. Rabinow 1996b).

Koji to kulturni modeli upravljaju modifikacijom, detradicionalizacijom i artificijelizacijom prirode? Kako je zaključeno u izveštaju Evropske komisije, reakcije javnosti na genetski inženjering će manje zavisiti od dobrobiti i rizika koji ti poduhvati sobom nose, a više od kulturnih, filozofskih i religijskih ubeđenja. Kao što je to pre nekoliko decenija bio slučaj s reproduktivnim tehnologijama i istraživanjem matičnih ćelija, još uvek ne raspoložemo konceptualnim i etičkim okvirima koji bi poslužili kao zajednički osnov tim raspravama (prema Cole-Turner 2010, 147). Film *Ljudi i kokoške* iz raspoloživog kulturnog repertoara uzima najjednostavniju i javnosti verovatno najprepoznatljiviju normu<sup>23</sup> za preispitivanje opravdanosti i granica „prepravljanja prirode u skladu s našim normama“ – religiju.

U teološkoj literaturi koja nastaje kao odgovor na tehnologiju uopšte, a pre svega na genetski inženjering i biotehnologiju, postoji zabrinutost da će ta tehnološka dostignuća biti (zlo)upotrebljena i da će narušiti integritet ljudskosti. Čak i autori koji pišu s eksplicitno sekularne tačke gledišta – zalažući se za povratak prirodi kao normativnom okviru koji će zauzdati ljudsku biotehnološku praksu – neretko se implicitno oslanjaju na religiju (v. McKenny 2010).

S jedne strane, priroda je, za razliku od kulture, viđena kao data, kao domen objekata i procesa koji postoji nezavisno od ljudi. Priroda postavlja ograničenja

---

<sup>23</sup> Istraživanja javnog mnjenja od osamdesetih godina naovamo pokazala su, na primer, da skoro dve trećine Amerikanaca veruju da je menjanje ljudskih gena protivno Božjoj volji (Green 2007, 172).

izvan kojih ljudska (kulturalna) aktivnost ne bi trebalo da zađe jer će se time promeniti ili poremetiti datost prirode i zakoračiti u sferu delovanja koja je rezervisana za Boga. Intervencija u prirodu je opravdana u meri u kojoj se čovek podvrgava datom, prirodnom poretku (ili barem taj poredak ne narušava) koji čini okvir za ljudsko, kulturno intervenisanje. Ukoliko čovek izmeni ili poremeti datost ili poredak prirode, to znači da se približio božanskom i da je svoju (ljudsku) ograničenu moć upotrebio da se petlja sa (nadljudskim) silama koje nije kadar da kontroliše. To je i najčešće značenje teze da se čovek „igra Boga“ koja se se provlači kako u raspravama o biotehnologiji tako i u filmu *Ljudi i kokoške*. Na primer, Fukujama, kao jedan od glasnih protivnika biotehnologija, drži da opasnost koja vreba iza biotehnoške revolucije jeste to što biotehnologija, za religiozno raspoložene, može značiti gubitak božanske iskre s kojom smo svi rođeni (Fukuyama 2002, 101). Hrišćanstvo počiva na verovanju da je čovek nastao po božjem liku, kao plod čudesnog čina božanskog stvaranja. Fukujama tvrdi da linija razgraničenja između čoveka – koga krase slobodna volja, sposobnost da razlikuje dobro i zlo i kapacitet za veru – i ostatka tvorevine čoveku ujedno dodeljuje viši moralni status nego ostatku stvorenog sveta. Genetski inženjering, sagledan vulgarno materijalistički/fizikalistički, konceptualizuje ljudsko biće kao sirovi materijal – kao skup ćelija, tkiva i, pre svega, gena – koji se može oblikovati i preoblikovati u skladu s tekućim potrebama, htenjima, ciljevima, ili pak naučnom znatiželjom (ibid., 88–91). Na isti način, Tanatos svoje žene vidi kao skupove materijalnih entiteta koji služe za proizvodnju njegove dece,<sup>24</sup> dok svoju decu vidi kao skup gena kojima može manipulirati u skladu sa sopstvenim interesima i željom za produblivanjem znanja. Pošto je isključen iz naučne zajednice, Tanatos je stvorio sopstveni društveni sistem koji skupom zabrana onemogućava da se o moralnosti njegovih dela sudi s pozicije alternativnih normi: Biblija je zabranjena, a uporište za uspostavljanje konceptualnog, identitetskog i moralnog osnova čoveka koje ona nudi je izbrisano. Moglo bi se reći da je „dvostruka spirala zamenila krst u biološkoj azbuci“ (Dinello 2005, 182). Život, kako ga vidi Tanatos, konceptualizovan je na način na koji ga najčešće i konceptualizuju pobornici biotehnologija – materijalistički. Život je redukovano na telo, samo telo je atomizovano, svedeno na skup svojih delova, dok je suština tih delova, a s njima i suština ljudskosti, svedena na DNK (v. Mitchell 2007, 32–57; cf. Sharp 2000, 309–311).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Interpretacija filma iz feminističke perspektive prevazilazi okvir ovog rada.

<sup>25</sup> Redukcija života na DNK i uzdizanje DNK na ravan „svetog entiteta“, „svetog grala“, „Biblije“, „knjige Čoveka“ ili „svetog teksta koji može objasniti prirodni i moralni poredak“ verovatno je najočiglednija u Projektu ljudskog genoma (1990–2003). Na primer, neposredno po okončanju Projekta ljudskog genoma, njegov rukovodilac, genetičar Frensis Kolins je u obraćanju javnosti u Beloj kući izjavio: „Uhvatili smo prve nagoveštaje priručnika o nama samima koji je dosad bio poznat samo Bogu.“ Ovom

S druge strane, za nešto sekularnije raspoložene, biotehnologija može ishoditi gubitkom ljudske prirode, to jest onih esencijalnih odlika (šta god bili kandidati za spisak tih odlika) što ih sva ljudska bića – kao deo zajednice koju označavamo kao ljudsku – dele (Fukuyama 2002, 101). Priroda je u tom ključu shvaćena kao lepeza „prirodnih vrsta“ čiji se integritet mora poštovati. Svaku prirodnu vrstu, uključujući i ljudsku, čine određene odlike ili skup odlika koje ih ujedno razlikuju od drugih vrsta. Protivnici biotehnoloških intervencija u „prirodni poredak“ koje bi podrazumevale transgenezu – to jest stvaranje himera, koje u javnosti bude nelagodnost, ili koje, u njihovom radikalizovanom obliku, imamo prilike da vidimo u filmu *Ljudi i kokoške* – tvrde da biotehnologija ne sme narušavati granice između vrsta i ne sme menjati ili uklanjati prirodne karakteristike postojećih vrsta.

### Ka zaključku

*Glancamo životinjsko ogledalo kako bismo tragali za sobom.*

D. Haravej (Haraway 1991, 21)

Naučnofantastična misao je veoma bliska antropološkoj utoliko što se, u koliko god možda dalekoj i drugačijoj stvarnosti, kao suštinska postavljaju pitanja osnove za konceptualizaciju identiteta, za razgraničenje „nas“ i „drugih“, mogućnosti međukulturnog razumevanja i načina na koje je moguće definisati „nas“ (Gavrilović 2008, 25; Žikić 2010b). Ono što je posebno relevantno jeste to što se kroz prizmu naučne fantastike veoma često prelama strah da će biotehnološke intervencije ishoditi rastakanjem osnova za definisanje nas kao ljudi, to jest gubitkom „ljudskog karaktera čovečanstva“ (Gavrilović 1986, 60–61), tog „vrhunskog osnova za konstrukciju identiteta“ (Žikić 2010b, 27).

Da li su „čovek-bik“, „čovek-sova“, „čovek-kokoška“, „čovek-miš“ i „čovek-pas“ ljudi, životinje ili „nešto između“? Na osnovu čega ćemo to odlučiti? Drugim rečima – na čemu počiva naš (ljudski) identitet?

Budući da je bio sterilan, to jest nije mogao da začne potomstvo „prirodnim“ putem, Tanatos je odlučio da se osloni na delatnu moć „kulture“ i preispita granice do kojih je, zahvaljujući kulturi, moguće intervenisati u prirodu. Svoje matične ćelije je ubrizgavao u seme različitih životinja kojim je potom oplodio različite žene. Tako su nastali *Elijas – 11,4 % bik i 88,6% čovek*, *Gabrijel – 7,1% sova i 92,9% čovek*, *Franc – 15% kokoška i 85% čovek*, *Jozef – 9,5 miš i 90,5% čovek*, *Gregor – 10% pas i 90% čovek*. U filmskoj imaginaciji sove, bikovi, kokoške, miševi i psi se poimaju kao genetski dovoljno slični čoveku da bi se njihov DNK „pomešao“ s ljudskim i stvorile himere. Ostavljajući po strani pi-

---

sentimentu se pridružio i tadašnji predsednik Bil Klinton, izjavom da: „Danas učimo jezik kojim je Bog stvorio život“ (prema Marks 2002, 271).

tanje da li je takav poduhvat u stvarnosti zaista i izvodljiv, relevantno pitanje u antropološkom smislu jeste koliko filmski imaginarijum himere prikazuje kao slične „nama“ da bi im se mogao priznati (ljudski) identitet koji bi im obezbedio ulaznicu u zajednicu „nas“? Sama zajednica ih je tokom filma konceptualizovala kao „ne-nas“ i na temelju drugosti ih isključila iz svoje sredine. Same himere su pak pokušale da pregovaraju o značenju sopstvenog DNK. Pošto su saznale koliko procenata njihovog genetskog materijala čini životinjski a koliko ljudski deo, usledila je rasprava o tome *ko je više „čovek“*.

„Čovek-bik“, „čovek-sova“, „čovek-kokoška“, „čovek-miš“ i „čovek-pas“ jesu bića koja ne nastaju „prirodnim“ putem, već svoje postojanje duguju tehnonaučnoj intervenciji kulture. S druge strane, zahvaljujući intervenciji kulture, oni su transgenetske vrste koje rastaču porodne granice na osnovu kojih se uspostavlja konceptualna razlika između ljudi i životinja. Od poslednje decenije XX veka, u akademskoj literaturi se sve češće nailazi na tvrdnju da kiborzi – to jest, kibnernetički organizmi, hibridi živog organizma i mašine – ne naseljavaju samo prostor naučne fantastike već i prostor društvene stvarnosti (Haraway 1991, 149). Zapadna kultura – čiji je konceptualni aparat sklon iscrtavanju strogih dihotomija između ljudskog i ne-ljudskog, prirodnog i veštačkog – tuđinima, vukodlacima, vampirima, zombijima, vanzemalcima i ostalim ne-ljudskim Drugima (v. Žikić 2010b, 22; 26–27), svom naučnofantastičkom i horor imaginarijumu pridružuje kiborge, androide i klonove, koji narušavaju prethodno uspostavljene identitetske granice. Pobuđujući strah od prekoračenja bioloških, sociokulturnih i metafizičkih granica i bojazan od mogućeg sloma kulturnog poretka, ova stvorenja nagone na pokušaj da se iznova uspostavi uporište za konstrukciju ljudskosti, to jest da se taj pojam ispuni sadržajem i iscertaju njegove granice (v. Allison 2001; Battaglia 2001; Antonijević 2012). Kako je to jezgrovito formulisao Dinelo: „Opsednuta ludim naučnicima, pomahnitalim klonovima ubicama, nasilnim kiborzima, androidima čovekomrscima, virusima mesožderima i genetski mutiranim čudovištima, naučna fantastika odražava tehnofobični strah da će nam mašine oduzeti naš ljudski identitet, našu slobodu, naše emocije i naš život“ (Dinello 2005, 2). Negdašnja naučna fantastika postala je društvena stvarnost. Negdašnje ljudsko telo, koje je podrazumevalo isključivo biofizičku datost koja čini „prirodnu“ osnovu ljudskog života, zahvaljujući tehnokulturnim/tehnonaučnim intervencijama počelo je u društvenoj stvarnosti ustupati mesto telu čiju egzistencijalnu osnovu čine „veštački“ delovi. Stoga ne čudi što se konceptualni aparat kulture suočava s pitanjem koliko se tehnologije može ugraditi u ljudsko telo a da ono ostane ljudsko (Gavrilović 2011, 46–48; cf. Helman 1988; Žikić 2012, 90–99)?<sup>26</sup> Film *Ljudi i kokoške*, stoga, crpe na-

<sup>26</sup> Futuristi poput Reja Kerzvajla se čak ne ustežu da prognoziraju da će polovinom XXI veka spoj biologije i tehnologije stvoriti svet u kom neće postojati distinkcija između ljudi i mašina, niti između fizičke i virtualne stvarnosti (prema Mitchell 2007, 44).

dahnuće iz viševjekovnih rasprava o tome kako razgraničiti ljude od životinja i iz rasprava, posebno aktuelnih od poslednjih decenija XX veka, o tome kako razdvojiti „prirodno“ od „veštačkog“. Ovom pitanju je, zahvaljujući razvoju eksperimentalne biotehnologije koja stvara himere, pridruženo i pitanje koliko se životinjskih delova tela može ugraditi u ljudsko telo a da ono i dalje ostane ljudsko? Koliko delova ili procenata DNK sova, bikova, miševa, pasa i kokošaka može stati u ljudski organizam a da se ne ugrozi status koji konceptualni aparat kulture dodeljuje ljudima?

Biologija je u protekla dva veka zamaglila konceptualnu distinkciju između ljudskog i životinjskog. Iako su u zapadnoj kulturi životinje zauzimale središnje mesto u uobličavanju ideje o tome šta (ni)je čovek i iako je skoro svaka generacija stvarala sopstvene predstave o životinjama kao bićima kojima nedostaje ono što ljude čini ljudima, mnoge brane koje su delile ljude od životinja i na osnovu kojih je ljudima dodeljivan poseban status – jezik, korišćenje oruđa, društveno ponašanje, mentalni život, itd. – leže u ruševinama (Haraway 1991, 151–152; DeMello 2012).<sup>27</sup> Istovremeno, u društvenoj stvarnosti, telima čiji život ili kvalitet života zavisi od ugradnje veštačkih delova (od pejsmejкера do veštačkih kukova), pridružuju se tela koja sadrže delove tela drugih ljudi (transplantacija), ili delove tela životinja (ksenotransplantacija) čime nastaju himere.<sup>28</sup> Reakcije javnosti na eksperimentalni razvoj ksenotransplantacije i nastanak himera odlikavaju identitetske dileme koje prouzrokuje „neprirodno“ spajanje različitih vrsta. Transgenetske vrste su istovremeno i čudesna i čudovišna stvorenja jer, s jedne strane, obećavaju gotovo nepresušnu ponudu organa za transplantaciju, dok, s druge strane, narušavaju sigurnost koja se povezuje s „prirodnim“ granicama vrsta, pa i s „prirodnim“ granicama ljudske prirode i „prirodnim“ granicama ljudskog tela (v. Sharp 2006, 206–241; 2007, 77–106). Bilo da je reč o vukodlacima, zombijima, klonovima, androidima ili o „čoveku-biku“, „čoveku-sovi“, „čoveku-kokoški“, „čoveku-mišu“ i „čoveku-psu“, stvorenja kojima barata naučnofantastična mašta mogu se posmatrati kao uznemirujući ali antropološkom analitičkom aparatu veoma zanimljivi entiteti koji, upravo zbog nelagodnosti koju pobuđuje njihov liminalni položaj, prete granicama kulturnog

<sup>27</sup> Kako je konstatovao filozof biologije Dejvid Hal, neodoljiva potreba da se pronađe obeležje koje sva ljudska bića imaju, a nijedno ne-ljudsko biće nema suočava se s problemom: koja god karakteristika da se izabere, ispostavlja se bilo da je neki ljudi nemaju ili da je pripadnici neke druge vrste imaju (Hull, prema Ingold 1994, 25).

<sup>28</sup> Budući da potražnja za ljudskim organima daleko prevazilazi ponudu, u okviru transplantacione medicine postoji nada da je moguće razviti tehnologiju zahvaljujući kojoj bi ljudski organi bili zamenjeni biomehaničkim organima, s jedne, i životinjskim organima, s druge strane. Uprkos mnogobrojnim pokušajima, nijedan mehanički ljudski organ nije obezbedio trajno rešenje, niti je ijedan životinjski organ ljudima bitno produžio život. Hirurgija zasad uspešno koristi kravlje krvne sudove i svinjske srčane zaliske.

poretka. Parafrazirajmo Meri Daglas – gde ima stvari koje nisu na svom mestu, ima i sistema. Stvari koje „nisu na svom mestu“ pružaju nam dragocen uvid u to kako se u „opservacioni kaos“ pokušava uvesti red pojmovima čvrsto definisanim kulturnim kategorijalnim aparatom. „Nova genetika“ poznog XX veka ponovo je na scenu iznela staro pitanje sadržaja i granica pojma ljudskosti, a „riskantna stvorenja“ (v. Brown & Michael 2004) nisu više bića koja obitavaju isključivo u naučnofantastičnoj mašti.

Pokušaji da se prirodno razgraniči od ne-prirodnog, a ljudsko od ne-ljudskog, očigledni su u negativnim reakcijama na ksenotransplantaciju. Naime, protivnici ksenotransplantacije hibridnost vide kao remećenje prirodnog poretka, kao rušenje granica među vrstama i uplitanje u prirodni, evolutivni razvoj koje može proizvesti čudovišne posledice. Kako je to lapidarno formulisao Bek, u vremenu u kom sve više postajemo kiborzi/himere, „ne plašimo se monstruma, simboličkih izraza straha od tehnologije karakterističnih za XIX vek, nego se plašimo da bismo sami mogli postati monstri“ (Back 1995, 331). Pobornici ksenotransplantacije pak tvrde da jedinstvenost naše vrste leži upravo u potencijalu da izmeni sopstvenu prirodu i time spase ili poboljša život onih čije je zdravlje narušeno. U tom svetlu, staviti tačku na tekuća istraživanja i ne iskoristiti znanja koja bi umanjila ljudsku patnju značilo bi biti nehuman. S druge strane, više od tri decenije vode se rasprave o tome koje bi životinje mogle poslužiti kao adekvatni „donatori“. Odgovor na pitanje da li će to biti majmuni ili svinje ne svodi se samo na *naučno* pitanje koje su životinje genetski dovoljno slične da bi bile „donatori“ ili „inkubatori za uzgoj“ potrebnih ljudskih organa već i na *kulturno* pitanje koje su životinje u društvenoj imaginaciji konceptualizovane kao simbolički dovoljno slične ljudima/različite od ljudi da bi bile prihvaćene kao legitimni „donatori“ ili „inkubatori“ (cf. Brown & Michael 2001)?<sup>29</sup>

Ovo pitanje možemo pokušati da rešimo tako što ćemo se, poput junaka našeg filma, potruditi da iskoračimo „izvan kulture“ i „vratiti se“ činjenicama

<sup>29</sup> „Ljubavna veza nauke sa svinjama“ na Zapadu – kako je naziva Šarpova (Sharp 2007, 95) – zasniva se na poimanju toga šta svinje *jesu* i šta svinje *nisu* u naučnom, pragmatično-ekonomskom, ali i simboličnom smislu. Naime, svinje se kotiraju visoko u naučnom kategorijalnom aparatu zato što su u anatomskom, fiziološkom i imunološkom pogledu srazmerno slične ljudima, dok ih je u ekonomskom pogledu srazmerno lako i jeftino gajiti i imaju veliki okot. S druge strane, svinje ne stoje tako „visoko“ na evolutivnoj lestvici – to su pripitomljene domaće životinje koje se mogu gajiti, ubijati i jesti (ako izuzmemo religijske tabue). Svinje, dakle, za razliku od majmuna, *nisu* naši bliski „rođaci“. Kako je pokazala Šarpova u svojoj analizi reakcija na ksenotransplantaciju, niko od informanata ne bi želeo da ima „svinjski ili majmunski deo sebe“: svinje se sagledavaju kao neprihvatljivi davaoci jer nisu „dovoljno“ ljudi, dok su majmuni, iako se sagledavaju kao inferiorni u odnosu na ljude, simbolički suviše slični ljudima da bi bilo moralno prihvatljivo koristiti ih kao davaoce (Sharp 2006, 217–235; cf. Lundin 1999).

„prirode“ iz kojih bismo iščitali svoju ljudskost. To možemo pokušati da učinimo na temelju nekakve egzaktno, objektivno, izvankulturne istine – na osnovu, na primer, činjenice da smo 85%, 88,6%, 90%, 92,9% ili 95% ljudi (ili, relaciono, da 15%, 11,4%, 10%, 7,1% ili 5% nismo sove, bikovi, kokoške, psi ili miševi). Brojke, kao apoteoza naučne objektivnosti, često se u proteklih nekoliko decenija koriste kao referentna tačka za proračunavanje „ljudskosti“ diljem bionauka. Šta nam ti procenti govore? Mnoge studije iz domena antropologije i antropološko-socioloških studija nauke i tehnologije u protekloj deceniji pokazuju da brojevi – na osnovu kojih su činjeni pokušaji da se odredi „količina ljudskosti“ hibridnih embriona (v. Brown 2009), da se „izmere“ razlike između ljudi i ostalih vrsta u Projektu ljudskog genoma (v. Holmberg 2005), ili da se odgonetne značenje činjenice da ljudi dele oko 98% genetskog materijala sa šimpanzama (v. Marks 2002) – ne znače mnogo bez interpretativnog okvira koji tim brojkama i činjenicama daje neki smisao. Savremena genetika je došla do istog zaključka do kog je došao i Line pre dva i po veka – ljudi i šimpanze su veoma slični, ali i očigledno različiti. Genetika je zaključak koji je Line izveo iz morfologije potkrepila konkretnom brojkom (Marks 2002, 12–23; 2003, 133). Međutim, da brojka ne bi bila mrtvo slovo na papiru, potrebno je nametnuti joj smisao do kojeg se može doći isključivo zahvaljujući konceptualnom aparatu kulture. Kako navodi Marks, ono što se činilo kao saznanje o našoj životinjskoj prirodi zapravo je saznanje o tome kako kategorizujemo prirodu ne bismo li je učinili smislenom. Poput svake druge grupe, naučnici svetu nameću smisao tako što ga organizuju, klasifikuju i segmentiraju, što je proces koji „ima više veze s Dirkeom i Mosom nego sa Darwinom i Hakslijem“ (2003, 146–148). Line se na kraju snašao tako što je ustvrdio da distinktivna karakteristika roda ljudi, *Homo*, jeste sposobnost da spoznaju sebe same: odvratimo pogled od prirode i uperimo ga u sebe (Ingold 1994, 27). Kako pronicljivo primećuje Agamben, ako distinktivnu karakteristiku ljudi čini samospoznaja, to znači da je čovek životinja koja mora prepoznati sebe kao čoveka da bi bila čovek (2002, 26).

Kako je ovaj problem rešen u filmu *Ljudi i kokoške*? Na temelju rešenja koja su ponudili Dirke i Mos, a sa njima i pojedini boasovci, etn naučnici i interpretativni/simbolički antropolozi. Naime, kao što je to čest slučaj sa naučnom fantastikom, film se završava principima tolerancije i saradnje (Gavrilović 1986; Ostry 2004). Iako se suština ljudskosti (i animalnosti) tokom filma sagledava kroz prizmu dominantnog diskursa u genetici – kroz sočivo „hegemonije gena“ koje atomizuje telo na najmanje prepoznatljive biološke jedinice i svodi suštinu života na DNK – identitetska i vrednosna rešenja koja predlaže završnica filma izvode se iz shvatanja o „hegemoniji“ kulture nad biologijom. Nezavisno od postotka u kom je DNK „čoveka-bika“, „čoveka-sove“, „čoveka-kokoške“, „čoveka-psa“ i „čoveka-miša“ ljudski/životinjski, zajednica je Elijasa, Gabrijela, Franca, Gregora i Jozefa prihvatila kao deo ljudske zajednice, zajednice „nas“.

Drugim rečima, završnica filma počiva na uverenju da ono što se smatra da „mi“ jesmo ne postoji izvan konceptualnog aparata kulture. Lakonski formulisano: „ljudskost nije artičoka s koje se može zguliti bodljikavo lišće kulture ispod koga će se otkriti nežno srce ‘prirodnog čoveka’“ (Marks 2002, 176).

Antropolozi poput Rabinova (Rabinow 1996b, 241–244) prognozirali su da će novo doba „biosocijalnosti“ počivati na društvima koja se, na primer, formiraju oko „hromozoma 17“, društvima koja će imati svoje medicinske specijaliste, narative i tradiciju. Uzdržavajući se od prognoza o tome kako će izgledati neko buduće društvo, društvo koje se formira u filmu *Ljudi i kokoške* jeste društvo jedinki kojima sociokulturni kategorijalni aparat priznaje status ljudskosti nezavisno od sastava dezoksiribonukleinske kiseline, to jest nezavisno od biološkog materijala od kojih su te jedinke sazdane. Naučnu fantastiku možemo sagledati i kao virtuelnu laboratoriju u kojoj se antropološke teorije promišljaju kroz misaoni eksperiment (v. Jakimovski i Jakimovski 2010; cf. Kulenović 2011). U tom svetlu, uprkos prognozama antropologa (v. Helman 2000) koji tvrde da razvoj novih medicinskih tehnologija i biotehnologija može dovesti ne samo do „genetizacije“ medicine i psihijatrije već i do zaokreta u društveno-humanističkim naukama od sociokulturnih ka biološkim definicijama i objašnjenjima identiteta i ponašanja, film *Ljudi i kokoške* ukazuje na to da su teorije *sociokulturne* antropologije u društvenoj imaginaciji i dalje žive i zdrave.

### Izvori

- Rossant J. & W. Frels. 1980. Interspecific chimeras in mammals: successful production of live chimeras between *Mus musculus* and *Mus caroli*. *Science* 208(4442): 419–421.
- Fehily et al. 1984. Interspecific chimerism between sheep and goat. *Nature* 307(5952): 634–636.
- Wu, J. et al. 2017. Interspecific Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells. *Cell* 168(3): 473–486.

### Literatura

- Agamben, Giorgio. 2002. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Allison, Anne. 2001. Cyborg Violence: Bursting Borders and Bodies with Queer Machines. *Cultural Anthropology* 16(2): 237–265.
- Antonijević, Dragana. 2012. Sanjaju li klonovi ljubav? Predstave o klonovima u popularnoj kulturi. *Etnoantropološki problemi* 7(2): 359–380.
- Back, Kurt W. 1995. Frankenstein and the Brave New World: Two Cautionary Myths on the Boundaries of Science. *History of European Ideas* 20(1–3): 327–332.
- Banić Grubišić, Ana. 2013. Antropološki pristup medijima – kratak pregled (sa posebnim osvrtom na igrani film). *Antropologija* 13(2): 135–155.



- Battaglia, Debora. 2011. Multiplicities: An Anthropologist's Thoughts on Replicants and Clones in Popular Film. *Critical Inquiry* 27(3): 493–514.
- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, Nik & Mike Michael. 2001. Switching Between Science and Culture in Trans-species Transplantation. *Science, Technology & Human Values* 26(1): 3–22.
- Brown, Nik & Mike Michael. 2004. Risky creatures: institutional species boundary change in biotechnology regulation. *Health, Risk & Society* 6(3): 207–222.
- Brown, Nik. 2009. Beasting the Embryo: The Metrics of Humanness in the Transpecies Embryo Debate. *BioSocieties* 4(2–3): 147–163.
- Cole-Turner, Ronald. 2010. "Synthetic Biology: Theological Questions about Biological Engineering". In: David Albertson & Cabell King (eds.), *Without Nature? A New Condition for Theology*, 136–151. New York: Fordham University Press.
- Cornea, Christine. 2007. *Science Fiction Cinema: Between Fantasy and Reality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DeMello, Margo. 2012. *Animals and Society. An Introduction to Human-Animals Studies*. New York: Columbia University Press.
- Dinello, Daniel. 2005. *Technophobia! Science Fiction Visions of Posthuman Technology*. Austin: University of Texas Press.
- Drummond, Lee. 1996. *American Dreamtime: A Cultural Analysis of Popular Movies and Their Implications for a Science of Humanity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976[1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fischer, Michael M. J. 2007. Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology. *Cultural Anthropology* 22(4): 539–615.
- Franklin, Sarah. 2000. „Life Itself. Global Nature and the Genetic Imaginary“. In: Sarah Franklin, Celia Lury & Jack Stacey (eds.), *Global Nature, Global Culture*, 188–228. London: SAGE Publications.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnological Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fuller, Steve. 2011. *Humanity 2.0*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gavrilović, Ljiljana. 1986. Naučna fantastika – mitologija tehnološkog društva. *Etnološke sveske* VII: 58–64.
- Gavrilović, Ljiljana. 2008. Čitanje naučne fantastike i (kao) etnografije, ili obrnuto. *Antropologija* 6: 19–33.
- Gavrilović, Ljiljana. 2011. *Svi naši svetovi. O antropologiji, naučnoj fantastici i fantaziji*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gavrilović, Ljiljana i Ivan Kovačević. 2015. Antropološko čitanje naučne fantastike. *Etnoantropološki problemi* 10(4): 987–1002.
- Gray, Gordon. 2010. *Cinema. A Visual Anthropology*. Oxford: Berg.
- Green, Ronald M. 2007. *Babies by Design. The Ethics of Genetic Choice*. New Haven: Yale University Press.
- Gregurić, Ivana. 2012. Era kiborga – stvaranje „djelimičnih ili potpuno umjetnih bića“. *Antropologija* 12(2): 31–41.

- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haynes, Roslynn D. 1995. Frankenstein: the scientist we love to hate. *Public Understanding of Science* 4: 435–444.
- Helman, Cecil. 1988. Dr Frankenstein and the Industrial Body: Reflections on ‘Spare Part’ Surgery. *Anthropology Today* 4(3): 14–16.
- Helman, Cecil. 2000. Why Medical Anthropology Matters. *Anthropology Today* 22(1): 3–4.
- Holmberg, Tora. 2005. Questioning ‘the Number of the Beast’: Constructions of Humanness in a Human Genome Project (HGP) Narratives. *Science as Culture* 14(1): 23–37.
- Jakimovski, Ilina i Dragan Jakimovski. 2010. Text as Laboratory: Science Fiction Literature as Anthropological Thought Experiment. *Antropologija* 10(2): 53–63.
- Jarvie, I. C. 1987. *Philosophy of the Film: Epistemology, Ontology, Aesthetics*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Kirby, David A. 2010. *Lab Coats in Hollywood. Science, Scientists, and Cinema*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kovačević, Ivan i Vladimira Ilić. 2016. Antropologija filma u Srbiji. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 217–239.
- Krasniewicz, Louise. 2006. “Round up the Usual Suspects”. *Anthropology Goes to the Movies. Expedition* 48(1): 8–14.
- Kulenović, Nina. 2011. *Socijalna ontologija u filmu „Avatar“: antropološka analiza* (Etnoantropološki problemi, eMONOGRAFIJE, knj. 3). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Kulenović, Nina. 2016. *Objašnjenje u antropologiji: istorijski kontekst* (Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 4). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju; Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika; Dosije studio.
- Lundin, Susanne. 1999. The Boundless Body: Cultural Perspectives on Xenotransplantation. *Ethnos: Journal of Anthropology* 64(1): 5–31.
- MacWilliams, Alison Bright. 2011. “Science Playing God”. In: James F. McGrath (ed.), *Religion and Science Fiction*, 80–94. London: Lutterworth Press.
- Marks, Jonathan. 2002. *What it Means to Be 98% Chimpanzee*. Berkeley: University of California Press.
- Marks, Jonathan. 2003. “98% Chimpanzee and 35% Daffodil: The Human Genome in Evolutionary and Cultural Context”. In: Alan Goodman, Deborah Heath, M. Susan Lundee (eds.), *Genetic Nature/Culture*, 132–152. Berkeley: University of California Press.
- McKenny, Gerald. 2010. “Nature as a Guide, Nature as Natural Kinds: Return to Nature in the Ethics of Human Biotechnology”. In: David Albertson & Cabell King (eds.), *Without Nature? A New Condition for Theology*, 152–178. New York: Fordham University Press.
- Mitchel, Ben C., et al. 2007. *Biotechnology and the Human Good*. Washington: Georgetown University Press.
- Mulkey, Michael. 1993. Rhetorics of Hope and Fear in the Great Embryo Debate. *Social Studies of Science* 23(4): 721–742.
- Mullin, Molly H. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology* 28: 201–224.

- O'Neill, Robert D. 2006. "Frankenstein to futurism": representations of organ donation and transplantation in popular culture. *Transplantation Reviews* 20: 222–230.
- Ostry, Elaine. 2004. "Is He Still Human? Are You?": Young Adult Science Fiction in the Posthuman Age. *The Lion and the Unicorn* 28(2): 222–246.
- Peri, Marvin. 2000[1993]. *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clío.
- Polanyi, Michael. 1952. Stability of Beliefs. *British Journal for the Philosophy of Science* 3(11): 217–232.
- Powdermaker, Hortense. 1947. An Anthropologist Looks at the Movies. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 254: 80–87.
- Rabinow, Paul. 1996a. *Making PCR: A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rabinow, Paul. 1996b. "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality". Dostupno na: [https://schwarzemilch.files.wordpress.com/2009/02/rabinow\\_biopower-sociality.pdf](https://schwarzemilch.files.wordpress.com/2009/02/rabinow_biopower-sociality.pdf)
- Rorty, Richard. 1998. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharp, Lesley A. 2000. The Commodification of the Body and Its Parts. *Annual Review of Anthropology* 29: 287–328.
- Sharp, Lesley A. 2006. *Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and Transformed Self*. Berkeley: University of California Press.
- Sharp, Lesley A. 2007. *Bodies, Commodities, and Biotechnologies. Death, Mourning and Scientific Desire in the Realm of Human Organ Transfer*. New York: Columbia University Press.
- Sheehan, James J. 1991. "Introduction". In: James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*, 27–36. Berkeley: University of California Press.
- Stock, Gregory. 2002. *Redesigning Humans*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Sutton, David & Peter Wogan. 2009. *Hollywood Blockbusters. The Anthropology of Popular Movies*. Oxford: Berg.
- Thomas, Keith. 1983. *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon Books.
- Tim Ingold (ed.). 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- Toumey, Christopher P. 1992. The Moral Character of Mad Scientists: A Cultural Critique of Science. *Human, Technology & Human Values* 17(4): 411–437.
- Vint, Sherryl. 2007. Animals and Animality from the Island of Moreau to the Uplift Universe. *The Yearbook of English Studies* 37(2):85–102.
- Weingart, Peter. 2003. Of power maniacs and unethical geniuses: science and scientists in fiction film. *Public Understanding of Science* 12: 279–287.
- Wilson, Bryan (ed.). 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Žikić, Bojan. 2010a. Antropološko proučavanje popularne kulture. *Etnoantropološki problemi* 5(2): 18–39.
- Žikić, Bojan. 2010b. Antropologija i žanr: naučna fantastika – komunikacija identiteta. *Etnoantropološki problemi* 5 (1): 17–34.
- Žikić, Bojan. 2012. Popularna kultura: nadkulturna komunikacija. *Etnoantropološki problemi* 7(2): 315–341.

Nina Kulenović  
Institute of Ethnology and Anthropology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

*Of men and beasts:  
an anthropological analysis of the movie Men and Chicken*

Following the path established in Serbian anthropology by the subdiscipline of the anthropology of film, as well as the anthropological “section” for the study of science fiction, the analytical focus of this paper is the film *Men and Chicken*. Contrary to critics who saw in this film “an unreadable, morbid and cynical postmodern horror”, the basic thesis of this paper is that the film helps us not only to question public ideas about science, but also to shed light on the hopes, fears and conceptual dilemmas caused by the advance of biotechnologies. It helps us to, using a product of popular culture close to the experience of the general public, analyze the way in which the imaginarium of the film deals with the “paradox at the heart” of western thought – the simultaneous claim that humans are animals and that animality is the polar opposite of what we hold to be human. The paradox in question need not be an intellectual chew toy for a bored mind, nor an opportunity for demonstrating the wondrous power of an analytical process of Levi-Straussian calibre, rather a very relevant question in current institutional and public discussions on creating hybrid embryos/species at the heart of which are attempts to establish the biological, moral and cultural status of humans, non-humans and hybrids.

*Key words:* popular culture, anthropology of film, science fiction, science, biotechnology, humanity, Us and Others

*Sur les hommes et les bêtes:  
analyse anthropologique du film Les hommes et les poules*

En suivant les chemins déjà frayés dans l’anthropologie serbe par la sous-discipline de l’anthropologie du film, et avant tout par la “section” anthropologique pour l’étude de la science fiction, l’analyse dans cet article est concentrée sur le film *Les hommes et les poules (Men and Chicken)*. À l’encontre des critiques qui ont vu en lui „une horreur postmoderne illisible, morbide et cynique, la principale thèse de ce travail est que le film *Les Hommes et les poules* nous aide non seulement à remettre en question les représentations publiques sur la science mais également à éclairer les espoirs, les peurs et les dilemmes conceptuels auxquels le développement des biotechnologies contemporaines donne de l’élan. Le film nous aide à analyser, à partir d’un produit de la culture populaire, proche de l’expérience du public le plus large, la manière dont l’imaginaire

cinématographique traite „le paradoxe contenu dans le noyau“ de la pensée occidentale – l’affirmation simultanée que les hommes sont des bêtes et que l’animalité est le pur contraire de ce que nous tenons pour humain. Le paradoxe dont il est question ne devrait pas rester uniquement un délice pour une intelligence oisive, ni l’occasion de démontrer les pouvoirs magiques de la démarche du type lévi-straussien, mais devrait plutôt devenir une question essentielle dans les débats actuels institutionnels et publics menés au sujet de la création des embryons/sortes hybrides et au cœur desquels résident les efforts d’établir le statut biologique, moral et culturel des hommes, des non-humains et des hybrides.

*Mots clés:* culture populaire, anthropologie du film, science fiction, fiction, biotechnologie, humanité, Nous et les Autres

Primljeno / Received: 21.04.2017.

Prihvaćeno / Accepted: 13.05.2017.