

UDK 504.03 Shepard, P.
316.245:504.03
316:57
316.7:572

Pregledni članak
Primljeno: 10. svibnja 2005
Prihvaćeno: 16. svibnja 2005.

Dobro došli kući u Pleistocen Ekološka misao Paula Sheparda

Tomislav Markus

Hrvatski institut za povijest, Zagreb

Sažetak

Autor iznosi pregled ekološke teorije američkog ekologa i antropologa Paula Sheparda (1925.-1996.), jednog od prvih mislioca, koji je sustavno primjenjivao ekologiju na proučavanje čovjeka. Već od kraja 1960-ih godina Shepard je isticao subverzivni karakter ekologije, koja dovodi u pitanje prevladavajuće atomističko i mehaničko poimanje svijeta. Shepard je zastupao hipotezu biokulturnog diskontinuiteta, po kojoj ekološki i drugi problemi civiliziranog čovjeka proizlaze iz naše evolucijske prilagodivosti na plemenski sakupljačko-lovački život. Po Shepardu, povijest civilizacije obilježena je mnogim oblicima kolektivnog ludila – ratovima, ekološkim destrukcijama, državom, međuljudskim eksploatacijama – koje su posljedica manjka evolucijske prilagodivosti. U svojim brojnim djelima Shepard je branio integritet divljih staništa, isticao značaj mjesta i organskog okoliša za normalni razvoj djeteta, analizirao utjecaj ne-ljudskih vrsta za oblikovanje ljudske prirode i kritizirao mnoge aspekte moderne civilizacije, od mita o napretku do masovnog turizma i konzumizma. Kao alternativu Shepard je predlagao restauraciju bar nekih elemenata pleistocenskog života, od lova kao sakralne djelatnosti do očuvanja i proširenja postojećih divljih staništa.

Ključne riječi: Paul Shepard, pleistocenski genom, hipoteza biokulturnog diskontinuiteta, evolucijska prilagodba, domestikacija, lovačko-sakupljački život

I. ONCE AND SAVAGE AGAIN: SHEPARDOVA LJUDSKA EKOLOGIJA

Tijekom 1950-ih i 1960-ih godina Shepard je bio angažirani ekološki aktivist, a tek sporadično pisac bez radikalnijih stajališta. Do početka 1970-ih godina razočarao se u ekološki pokret i izgubio nadu da bi širenje ekološke svijesti moglo riješiti probleme. Već prije, tijekom 1950-ih godina, razočarao se u *land-management*, jer je vidio da divlje vrste od toga nemaju nikakvu korist i jer je to još jedna beznadežna antropocentrička filozofija (Shepard, 1996:145-148). Početkom 1970-ih godina Shepard je dobio zaposlenje na kalifornijskom koleđu Pitzer na kojem je svoje mjesto označio kao «katedru za prirodnu filozofiju i ljudsku ekologiju». Osnovna misao Shepardovog djela od 1970-ih godina do smrti je uvjerenje o destruktivnosti civilizacije zbog napuštanja načina života koji odgovara evolucijski oblikovanim ljudskim osobinama za vrijeme Pleistocena. U svojoj prvoj knjizi Shepard (2002/1967), koju je prerađivao više od desetak godina, Shepard je detaljno analizirao različite načine prikazivanja organskog okoliša i divljine u europskoj i američkoj umjetnosti od renesanse do XX. stoljeća. U to je vrijeme Shepard imao povoljno mišljenje o prikazivanju prirodnog okoliša kao krajolika (*landscape*) koji potiče emocionalnu sklonost prema drugim vrstama i našim organskim korijenima. Kasnije, u predgovoru novom izdanju iz 1991. Shepard (2002/1967:XXI-XXVIII) je istaknuo da je prikazivanje takve prirode bilo, ispod površne simpatije, izraz

antropocentričke arogancije, simptom Baconovog i Descartesovog programa osvajanja prirode i njezinog reduciranja na ljudsku sliku. Nova mehanička paradigma osigurala je tumačenje prirode kao stroja i rastuću otuđenost promatrača od okoliša, pretvarajući prirodu u kvantitativnu apstrakciju (Shepard, 1998b:13-14). Krajolik je postao neka vrsta kulturne ikone ili klin s kojima je ideologija eksploatacije okoliša i filozofija ljudskog egzempcionalizma uništila impuls, koji svi nosimo duboko u sebi. Svođenje divljine na zanimljiv krajolik znači estetski relativizam i stvar pomodarskog ukusa koji se neprekidno mijenja (Shepard, 1998c/1973:148). Slavitelji prirode-kao-krajolika nikada nisu bili neprijatelji prometejskog *hybrisa*, već samo njegovi pomagači, jer su nesvjesno poticali humanizaciju divlje prirode (Shepard, 1996:94-95; 1999:183). Ipak, Shepard je zadržao vjeru da čak i tako osakaćen koncept prirode-kao-krajolika može biti dobar korektiv fragmentiziranom (ne) razumijevanju svijeta i izraz zdrave želje za organskom prirodom nasuprot metanarativima o tehničkom napretku (Shepard, 2002/1967:XXVI-XXVII).

Već u svojoj prvoj knjizi Shepard je istaknuo važnost ljudske duboke evolucijske prošlosti bez koje se ne može objasniti kasnija (agro-civilizirana) povijest i koja nas povezuje čvrsto s drugim živim i neživim dijelovima prirode. Divljina nije samo izvan nas, u obliku divljih staništa i vrsta, već i u nama, u obliku pleistocenskog genoma i biološkog nasljeđa. Drevni pleistocenski svijet i dalje živi u nama i čovjek nikada nije raskinuo tu vezu, koliko god se promijenile vanjske socijalne okolnosti (Shepard, 2002/1967:30-31, 97). Pošto suprotnost divljem nije civilizirano, već pitomo, čovjek može biti civiliziran, ali ne i domestificiran (Shepard, 1998c/1973:15-16). Nagli nastanak poljoprivrede i civilizacija donio je mnoge probleme, jer specijalizacija ljudske inteligencije, prikladna za male skupine, postaje nepodnošljiva u prenapućenoj okolini. Ako se evolucija ljudskog duha zbivala u svijetu niske gustoće i malih skupina, logično je da ljudski duh loše funkcionira u okolnostima velike napućenosti (Shepard, 1998c/1873:98, 227). U civilizaciji i gradu čovjek može preživjeti, ali samo po cijenu opadanja kvalitete svojeg života i stvaranja mnogih ekoloških i socijalnih poremećaja (Shepard, 1998c/1973:113). Ideološki pristup misli da čovjek može od sebe i svojeg društva napraviti što hoće. Ljudi mogu stvoriti društvo samo unutar ograničenja koja proizlaze iz njihove evolucijske prošlosti. (Shepard, 1998c/1973:121). Ljudi trebaju okoliš u kojem su evolucijski oblikovani, no to je vrlo heretičko mišljenje u društvu čiji mitovi slave napredak i promjenu, u društvu, koje je zbunjeno opadanjem kvalitete života i prestrašeno samouništenjem (Shepard, 1998c/1973:122). Priznanje evolucijskih ograničenja i biološkog nasljeđa nije dobro došlo u ideologiji neograničenih očekivanja u kojima je, zbog žudnje za osobnim ispunjenjem, jastvo ostavljeno kao otvorena rana (Shepard, 1998b:135). Kultura ne zamjenjuje biološku evoluciju, ali može biti deformirana svojim ubrzanim tempom kako je uobičajeno u civilizaciji. U gradovima dominira kaos, otuđenost, izolacija, ekološki devastirana okolina, nasilje i svi drugi oblici kolektivnih patologija (Shepard, 1998a/1982:XIX, 93-108; 1998b:137). Ljudi su pleistocenska bića koja trebaju divljinu i otvoreni prostor, ali su uhvaćeni u prenapućenom,

devastiranom i simplificiranom okolišu. Prošlost naše utvrđuje autentičnost, ograničava mogućnosti i pomaže da izbjegnemo aroganciju spasa mimo ne-ljudskog Drugog. Tu se traži poštovanje ne-ljudskog Drugog, a ne nastojanje da se ono kontrolira ili istrijebi (Shepard, 1997:317, 319; 1998b:137). Mi smo divlja pleistocenska vrsta, koja može preživjeti u bitno različitoj okolini, ali uz goleme probleme čiji uzroci ostaju ideološki sakriveni. Negiranja posljedica udaljavanja od svijeta na koji smo prilagođeni dio je moderne ideologije i univerzalni čin moderne negacije (Shepard, 1996:216-217; 1998b:134). To je samo potiskivanje jer se naše biološko nasljeđe ne može negirati. Najbolje u nama je naša divljina, hranjena divljim svijetom. Danas je velika glad biti duboko ukorijenjen u mjestu i mitu (Shepard, 1998b:145). Što društvo više uvažava naše evolucijsko nasljeđe, to će njegovi članovi biti zdraviji i sretniji. Ako su neke kulture bolje od drugih to je zato što su više u skladu s drevnim životom, jer kulturne zamjene nikada nisu adekvatne (Shepard, 1998b:34-38,117). Ljudi mogu internalizirati kakvo god mjesto žele, ali ne mogu kontrolirati posljedice (Shepard, 1999:198). Ljudi mogu stvarati različite kulture i to su činili, ali postoji ograničenje, a to je da, uzimajući u obzir prirodni svijet i ljudsku prirodu, sve kulture ne rade jednako dobro (Shepard, 1998b:78).

Shepard je detaljno pisao o plemenskim društvima sa sakupljačko-lovačkom ekonomijom, jer takav život odgovara čovjekovoj biogramatici. Već krajem 1960-ih godina smatrao je da je dugotrajnost postojanja plemenskih društava dokaz njihovog uspjeha nasuprot kojem sav navodni napredak čovječanstva zadnjih deset tisuća godina može biti nizvodna putanja (Shepard, 2002/1967:100). Prehistorijski ljudi živjeli su u svetoj geografiji, koja se temeljila na iscrpnom poznavanju biljnog i životinjskog svijeta na temelju sezonskih ciklusa i viziji svetog udruživanja s duhom mjesta unutar zavičaja bez potrebe za dualizmima duh/tijelo, ovostrano/onostrano (Shepard, 1998b:7-8). Život lovaca-sakupljača – ili kinegetskih ljudi – bogatiji je i zdraviji od života civiliziranog čovjeka, jer živi u okolini u kojoj su oblikovane sve glavne ljudske osobine – oni su pravi ljudi, a civilizirani čovjek je njihovo izopačenje. Lovci-sakupljači žive bez ratova, ekološke destrukcije, države, međuljudske eksploatacije i bolesti civilizacije. Plemenska društva žive u okolišu na koji je čovjek evolucijski prilagođen i pravim ljudskim životom, koji se mora uvažiti ako se žele popraviti goleme štete koje su stvorile poljoprivreda i civilizacija (Shepard, 1998c/1973:36; 1998b:70-77). Arheološki podaci ukazuju da su pleistocenski lovci-sakupljači bili dobro hranjeni i da su razdoblja gladi bila znatno rjeđa nego kasnije kod poljodjelskog stanovništva. Civilizirani ljudi svoje nevolje – ratove, gladi, bolesti – projiciraju na plemenska društva. Plemeniti i demonski divljak podjednako su civilizirane konstrukcije – prvi znači iskrivljeno sjećanje na drevnu prošlost, a drugi je izraz kulturnog šovinizma. Kinegetski ljudi neodvojivi su od svojeg zavičaja i žive u harmoniji s okolišem u koji interveniraju relativno malo (Shepard, 1998c/1973:90-93, 131-174; 1996:136-140, 174-179; 1998b:67, 70-77). Lovački život pokazuje nam kako smo promašili kao ljudska bića i kao organizmi u svijetu opsjednutom uspjehom, kojeg lovci nikada nisu željeli (Shepard,

32

1998c/1973:154). Kozmografija lovaca-sakupljača obilježena je skromnošću prema prirodnom svijetu koja nestaje u civilizaciji (Shepard, 1998b:62). Moramo nastojati rekonstruirati drevni život naših predaka nadajući se da nas prosvjetljenje iz vremena i načina života u koji se ne možemo doslovno vratiti može obasjati (Shepard, 1996:15). Ne možemo obnoviti animističku svijest, ali treba uvažiti osjećaj međuodnosa između čovjeka i prirode koji primitivni život ritualizira. Treba uvažiti primitivno viđenje kao bolju ekologiju i adekvatnije razumijevanje prirode, nego humanističko demoniziranje lova i predatorstva (Shepard, 2002/1967:208).

Na obrani lovačko-sakupljačkih društava počiva i Shepardovo tumačenje lova za kojeg je smatrao da se može braniti ako izražava poštovanje prema prirodnom svijetu. Lov nije okrutno barbarstvo, već priznanje čovjekove pripadnosti prirodi i struktura organizacije, koja priznaje ekstra-ljudski kontekst. Lov je izraz naše evolucijske prošlosti, jer su ljudi 99% živjeli kao lovci. Lov priznaje širi kontekst međuodnosa između čovjeka i prirode i ističe trajnu ovisnost ljudskog života o moćima izvan ljudske kontrole (Shepard, 2002/1967:202, 209-213). Bez obzira na tehničke promjene čovjek ostaje dio prirode i ovisan o njoj. Lovac je naš agent svijesti, jer zna da je čovjek član prirodne zajednice i da procesi prirode nikada neće biti tako dobro razumljeni ili kontrolirani da bi ta vjera prestala biti bitna (Shepard, 2002/1967:213, 1999:76-77). Lov može poticati stabilnost unutar ljudskog društva i očuvanje ravnoteže s prirodnom okolišem. Lov stavlja modernog čovjeka za trenutak u vitalni odnos s unvierzumom od kojeg ga civilizacija nastoji odvojiti u iluziji superiornosti i nezavisnosti. Prirodni će okoliš uvijek biti misteriozan, izazivajući strahopoštovanje među ljudima koji to znaju vidjeti. Lov je pojedinačni izraz našeg identiteta u odnosu na prirodne procese i nosi poštovanje sukladno njihovoj misteriji (Shepard, 1999:71-72, 74-76; 2002/1967:213). Smrt je nužna za odvijanje života i prihvaćanje te činjenice znači priznanje da smo dio prirode. Lov i ubijanje u plemenskom društvu ne znači destruktivni barbarizam, pobjedu nad neprijateljem ili trijumf muževnosti, već je dio šireg dara života, primanje iz ruku svjesne moći u skladu sa zaslugama primatelja. Krucijalni događaj u lovu nije ubijanje, već moment poštovanja i afirmacije datog svijeta, sudjelovanje u vječnom protoku materije i energije (Shepard, 1996:47-49; 1999:69). Od 1950-ih do pred kraj 1970-ih godina Shepard je lovu pridavao središnje mjesto u ljudskoj povijesti, dok je kasnije govorio o lovačko-sakupljačkim društvima u skladu s promjenama u antropološkim istraživanjima. Iako je trajno zadržao uvjerenje o nužnosti lova Shepard je, od kraja 1970-ih godina, o njemu manje pisao.

Shepard je bio jedan od prvih koji je novije antropološke teorije iz 1960-ih i 1970-ih godina iskoristio za radikalnu kritiku ne samo moderne civilizacije, već postupno i civilizacije kao takve. Degradacija žene posljedica je prelaženja na poljoprivredu i stočarstvo, koji su ženu pretvorile u stroj za rađanje djece zbog potrebe za radom, vojskom i plaćanjem nameta. Niski društveni status žene kulminira u civilizaciji, jer proizlazi iz općenite odsutnosti posvećenosti mjestu i mitologiji

ukorijenjenosti u prirodu (Shepard, 2002/1967:108;1998c/1973:96). Civilizacija je od početka obilježena ratovima, klasnom i spolnom eksploatacijom, državnim, ekološkom destrukcijom, glađu, fizičkim i psihičkim bolestima i mnogim drugim nevoljama koje su posljedica evolucijske neprilagođenosti. Deset tisuća godina agro-civilizirani čovjek provodi genocid nad lovcima i biocid nad divljim vrstama, pripisujući im sva najgora obilježja poljoprivrede i civilizacije (Shepard, 1998c/1973:26-40; 1998a/1982:19-46; 1998b:32-33). Patološka ponašanja – ratovi, terorizam, ekološka destrukcija, urbano nasilje – nisu propust u nastojanju da se živi po «visokim standardima» civiliziranog života, već posljedica evolucijske neprilagođenosti čovjeka na takav život. Naši problemi ne proizlaze iz određenih socijalnih ili tehničkih nedostataka, koji bi se mogli ispraviti parcijalnim zahvatima ili političkim revolucijama, već su manifestacija dubokog ekološkog odvajanja od naše genetske jezgre (Shepard, 1998b:5, 148). Tisućama godina civilizirani ljudi žive pod tiranima, demagozima i bezbrojnim socijalnim problemima. Očaj i bezavičajnost civiliziranog čovjeka danas kulminira, jer proizlazi ne samo zbog gubitka veze sa zavičajem, već i zbog manjka srodstva sa širom zajednicom života na Zemlji (Shepard, 1998b:14). Teritorijalnost i ratovi za obranu ili osvajanje teritorija ne proizlazi iz naše biogramatike, već je posljedica prenapučenosti i drugih patoloških okolnosti poljoprivrede i civilizacije. Problem nije u tehnici kao takvoj, jer su već naši davni preci, prije milijun godina, imali na raspolaganju razna oruđa, već u njezinoj prebrzoj promjeni koju naš pleistocenski genom ne može pratiti (Shepard, 1998c/1973:40, 62, 90, 126, 154-155, 1998b:81-85).

Na toj osnovi počiva i Shepardova kritika modernih urbano-industrijskih društava. Mit o napretku je infantilni san o svemoćnoj kontroli i dominaciji koji bi se trebao smanjivati, a ne uvećavati kroz normalni razvoj ljudske ontogenije (Shepard, 1998a/1982:99). Urbanizacija utječe na ljudsku biologiju na načine na koje naš organizam nije pripremljen biološkom evolucijom. U gradu dijete vjeruje da su sva živa bića strojevi ili da su samo ljudi živi. U gradovima je posebno prisutno fanatično nastojanje civiliziranog čovjeka da se što više odvoji od drugih vrsta i iluzija da su ljudi neovisni o prirodi. To ima teške posljedice za zdravi razvoj djece, jer ako zamjenjujemo živu zemlju s betonom, učit ćemo svoju djecu da je planet pustinja i mrtva stijena. Djeca se okreću strojevima, jer se ne-ljudski svijet prikazuje samo kao objekt zabave i eksploatacije, uključujući i kućne ljubimce (Shepard, 1998a/1982:99-105). Mit o napretku izražava se u fanatičnoj težnji industrijskog čovjeka da svime zavlada i sve pretvori u objekt manipulacije i potrošnje (Shepard, 1998d/1978:146). Za razliku od totemske kulture, industrijska kultura ne nudi mudrost, zadovoljenje vitalnih potreba ili odnose sa skrivenim analogijama kulture. Ona nudi samo molekularni poredak, koji treba biti razvrstavan za našu potrošnju, poredak vrste, koji treba biti pripitomljen za našu zabavu i zvjezdani poredak koji treba biti igraonica za matematičke igre i sportove (Shepard, 1998d/1978:210). Bajke sa sretnim završetkom izumi su urbanog društva, jer su njihovi slušatelji neizmjereno odvojeni od svojih korijena i obuzeti sumnjom i očajem (Shepard, 1997:92). Jedna od najgorih posljedica modernog društva je

uništenje zavičaja (*place*) u ime sveopće mehanizirane standardiziranosti i uniformnosti. Potraga za identitetom nema samo socijalne, već i ekološke korijene, tj. osjećaj mjesta i vremena u kontekstu cjelokupnog života (Shepard, 1996:93-108, 121).

U Shepardovom djelu prisutna je detaljna kritika ne samo civilizacije i urbanog života, već i poljoprivrede i stočarstva. U ranijem razdoblju, do 1970-ih godina, Shepard je imao povoljno mišljenje o pastoralizmu, smatrajući da je ono zadržalo mnoge pozitivne elemente lovačkog života, posebno, svijest da je priroda cjelina, kojoj čovjek pripada, ali koja je o njemu neovisna. No, i tada je upozoravao da je upotreba stoke izazvala veliku ekološku destrukciju, primarno u krčenju šuma i uništavanju staništa mnogih divljih vrsta, što je imalo dalekosežne posljedice. Ironija u temelju moderne civilizacije je da je prva djelatnost, s kojom je čovjek stekao određenu kontrolu i promijenio svoj okoliš, ujedno uništila njegov raj (Shepard, 2002/1967:52-54). Kasnije je isticao da se pastoralizam, koji je počinio golemu ekološku devastaciju, nalazi u osnovicama zapadnjačkog svjetonazora i da je više od poljoprivrede krčio put civilizaciji. Pastoralizam ima jedinstvenu ekološku povijest, jer su domaće životinje stvorile humanizirani okoliš, koji se postupno degradirao, a da toga ljudi nisu bili svjesni. Trgovina i nomadizam pridonijeli su stvaranju antropocentričke filozofije i devastaciji okoliša (Shepard, 1998d/1978:154.155; 2002/1967:73-76,109; 1998a/1982:3-6). Spora fuzija poljoprivrede i pastoralne ideologije dovela je do stvaranja prvih država. U tome je domestifikacija konja imala ključnu ulogu jer je konj, više nego ijedna druga domaća životinja, omogućila konsolidaciju centralizirane vlasti, potakla uništavanja zemlje, stvaranje ratova i ideološko odvajanje od zemaljskog područja. Nije čudno da sve civilizirane religije imaju jake pastoralne motive. To može biti povezano s našim drevnim primatskim nasljeđem – životom u gustim šumama i predmetom instinktivne arborofilije u kojoj su sve dobre stvari gore, vertikalna opsesija, koja, kroz milijune godina evolucijskog puta, može voditi do gnostičkog prezira prema zemlji (Shepard, 1998b:109-111).

U kritici mita o napretku Shepard (1998c/1973:1-9) je isticao da poljoprivreda nije nastala kao iznenadno čudo i prevladavanje primitivne bijede, već je bila postupni proces u kojem je pritisak, posebno klimatski poremećaji i povećanje stanovništva, bilo presudno. Urbani ljudi uvijek su idealizirali obližnje selo, ali povijesno grad i selo dvije su strane istog novčića, jer korijeni svih današnjih problema nalaze se u počecima poljoprivrede. Seljački život obilježen je tupim i jednoličnim radom u degradiranom i biološki osiromašenom okolišu, kojeg mogu idealizirati samo ljudi koji žive u još degradiranijoj okolini. Idealizacija seoskog života jedna je od najomiljenijih i najopasnijih iluzija gradskog čovjeka (Shepard, 1998c/1973:16-20, 34-35,241-243; 1998b:103). Seoski i urbani život dio su istog života i dijelovi sna o potčinjenom prirodnom svijetu, transcendiranom kroz ljudski duh (Shepard, 1998b:4). Obožavanje plodnosti i superobilja, s kultom Velike Majke, je agrikulturna monomanija, izopačeno sjećanje na biološko bogatstvo lovačko-sakupljačkog

života (Shepard, 1998b:63-64). Farmerstvo je uvijek imalo za cilj potpunu humanizaciju okoliša i uništenje divljine, što su, u ezoteričkom obliku, preuzele i civilizirane religije. U korijenu masovnog biocida i homicida XX. stoljeća nalaze se ideali farmerstva i gubitak totemskih modela. Suvremene ekološke katastrofe, poput tzv. zelene revolucije, koje stalno povećavaju zatrovanost okoliša i istrebljuju još veći broj vrsta, nisu tehnički propusti, već proizlaze iz osnovica poljoprivrede (Shepard, 1998c/1973:237-239, 245-258). Poljoprivreda i stočarstvo imale su katastrofalne socijalne i ekološke posljedice: pogoršana prehrana, glad, bolesti, ratovi, nejednakosti, istrebljivanje divljih vrsta, genetsko degeneriranje domestikiranih vrsta itd. Bezbrojni praznici u seoskim i urbanim društvima samo ukazuju na prevlast mučnog i dosadnog rada (Shepard, 1998b:81-89). U knjizi **Nature and Madness**, kojeg je smatrao svojom najvažnijim djelom, Shepard je razlikovao četiri faze u stalno rastućem degradiranju normalnog psihološkog razvoja: 1) domestikatori (poljoprivreda), 2) pustinjski oci (stočarstvo i pastoralni monoteizam), 3) puritanci (rani humanisti) i 4) mehanisti (industrijski velegradovi).

Suvremena ekološka kriza bila je stalni predmet Shepardovih analiza. Birokrati i tehnomenadžeri svode ekološke nevolje na tehničke probleme, koji traže nova znanja i stručnjake. No, suština ekološkog pokreta je zanimanje za bratstvo života (Shepard, 1998d/1978:243). Sada se nalazimo u sve degradiranijem okolišu koji pothranjuje agresivnost i neprijateljstvo prema nama i drugim vrstama (Shepard, 1996:113). Poput Mumforda, Bookchina, Searsea i nekih drugih mislioca i Shepard je već 1960-ih godina smatrao da ekologija ima radikalni i subverzivni karakter. U jednoj od svojih najcitiranijih rasprava – **Ecology and Man: A Viewpoint** iz 1969. – Shepard je istaknuo da ekološko mišljenje traži vrstu vizije preko granica. Ono otkriva jastvo oplemenjeno i prošireno, prije nego ugroženo kao dio krajolika i ekosustava, jer su ljepota i složenost prirode u kontinuitetu s nama. Ekologija može biti tretirana kao znanost, ali njezina je konačna vrijednost u životnoj mudrosti, jer priroda se ne može tretirati samo kao skladište sirovina ili kao turistička atrakcija. Moderni jezici teško izražavaju ekološke realnosti, jer su puni dualistički i hijerarhijskih primjesa i pokazuju nastojanje da priroda izražava socijalne pojave. Ekologija je subverzivna znanost jer se protivi nekontroliranoj eksploataciji prirode, zagađivanju okoliša, masovnoj proizvodnji i potrošnji i jer priznaje nužnost ubijanja unutar hranidbenog lanca. Ekologija traži radikalnu promjenu percepcije i usuglašavanje našeg metabolizma s prirodnim procesima, uvid da svijet je biće, dio našeg tijela. Naturalisti uvijek izgledaju kao da su protiv nečega jer njihova opozicija konstituira obranu prirodnih sustava, kojima čovjek pripada kao organsko biće. Ekološko mišljenje traži skromnost i priznanje ljudskih ograničenosti. Postoji samo jedna ekologija za sva živa bića i nju ljudi ne mogu kontrolirati. To znači gledati na svijet iz ljudske perspektive, ali ne iz ljudskog fanatizma (Shepard, 1996:111-122,136-137).

Shepard kritizira nastojanje civiliziranog čovjeka da iskopa što veći jaz između sebe i drugih vrsta i da zaboravi na milijune godina naše evolucijske prošlosti,

izmišljavajući sve moguće stvari za postuliranje ljudske posebnosti. U našoj žudnji da nađemo što je jedinstveno ljudsko nismo se dovoljno obazirali da naše primat-sko nasljeđe. Razum, kultura, učenje i jezik ne stvaraju kineski zid između čovjeka i drugih vrsta, jer su obilježja živog svijeta kao cjeline (Shepard, 2002/1967:XXXIV,16,23-26). Ljudska kultura i život dio su ekoloških i organskih realnosti, protoka energije kroz ekosustave koji povezuju sve vrste u jedinstvenu mrežu života. Ta povezanost ima ekološku i evolucijsku dimenziju (Shepard, 2002/1967:XXXVI-XXXVII). Čovjek jest kulturna životinja, ali ona ga ne emancipira od prirode jer je sustav prenošenja informacija, koje su uvijek genetski utemeljene, i pod biološkim ograničenjem (Shepard, 1998c/1973:60). Evolucija, a ne kultura odlučuje što je ponašanje vrste (*species behaviour*), iako ljudi mogu stvarati različite kulture. Biološka ograničenja bila su toliko sustavno negirana da smo gotovo potpuno izgubili poimanje organskih osnova ljudskog života i društva. Postavljajući kulturu kao suprotnost nagonima, došli smo u opasnost da ju postavimo u središte fantastičnog svijeta (Shepard, 1998c/1973:112,219). Humanisti slave slobodu u odnosu na rigidnije životinjske ponašanje, ali ta je sloboda, iako stvarna, specifična, tj. ona je dio organskih procesa koje nismo izabrali i koje ne možemo kontrolirati. Sloboda je razumijevanje i potvrda ljudskih ograničenja (Shepard, 1998d/1978:47). Antropomorfizam ne samo da je, do izvjesne mjere, nužan, jer moramo gledati iz ljudske perspektive, već potvrđuje naš kontinuitet s drugim vrstama (Shepard, 1997:88). Ljudi i druge vrste jesu odvojeni, ali, nakon što se to prizna, oni moraju biti shvaćeni kao dio šire organske cjeline ako se ne želimo izgubiti u beskonačnim dihotomijama i dualizmima koji sugeriraju ekološku nezrelost civiliziranog čovjeka (Shepard, 1997:279-282). Uzaludna su nastojanja humanista da čovjeka proglase Bogom. Unatoč pet stoljeća humanističkog inzistiranja i stoljeća argumenata socijalnih znanosti, ljudi nisu svoja vlastita tvorevina (Shepard, 1999:12). Rasprave oko sociobiologije pokazuju koliko je duboko usidren antinaturalizam u socijalnim znanostima koje, poput kršćanstva i tehnologije, odbijaju integrirati prirodnu povijest i prirodnu filozofiju. Humanisti i tehnokrati nastavljaju drevno demitologiziranje, opsesiju s palim stanjem, geometriziranje i mehaniziranje univerzuma i povezivanje mitova gospodstva u mutnim ritualima čovjeka fosilnih goriva. Ne postoje «dvije kulture», jer i u prirodnim i u socijalnim znanostima, postoji dominantna struja, koja zagovara humanistički antropocentrizam i ljudsku dominaciju nad prirodom, i sporedna struja, koja zagovara skromniju i organsku perspektivu. Humanistička ideologija tvrdi da je čovjek svoja vlastita tvorevina i da su bitne jedino ljudske preferencije, odbacuje se bilo kakav determinizam, a ekologija postaje stvar privatnog odabira. Humanistički učenjaci misle da je za ljudski identitet bitno samo ljudsko društvo i međuljudski odnosi u kojima traže uzroke socijalnih problema (Shepard, 1999:158-175,183-188).

Već 1960-ih godina, u vrijeme kada je egzistencijalistička filozofija bila vrlo popularna, Shepard (2002/1967:XXXII) je pisao da egzistencijalisti s pravom odbacuju masovnog čovjeka i tretiranje ljudi kao zupce industrijskog pogona, ali ne ako to čine po cijenu ekološkog nihilizma i negacije organske cjeline koje smo dio.

Za Shepada socijalne znanosti, uključujući i humanističku filozofiju, umnogome su dio antinaturalističke mitologije moderne civilizacije koja negira ekološku i biološku dimenziju ljudskog postojanja. Ta ideologija tvrdi da je čovjek svoja vlastita tvorevina i da ne postoje nikakva biološka i ekološka ograničenja. Vrste, ekosustavi, zemlja, voda i zrak nisu kulturne koncepcije koje se mogu preoblikovati kako se ljudima sviđa, već objektivna osnovica ljudskog postojanja koje prethode bilo kakvoj kulturi. Posebno je krivo prenaglašavati kulturne razlike i ignorirati postojanje univerzalne ljudske prirode kao produkt našeg evolucijskog nasljeđa. (Shepard, 1999:158-169). To ima teške posljedice, jer općeniti kulturni otpor ideji ekologije je negiranje prirodnog svijeta kao takvog (Shepard, 1999:150). Strah od bakterija je patološki, jer živimo u bakterijskom svijetu i potpuno o njima ovisimo. Studij ekologije nije prisutan u medicini u kojoj su liječnici odvojeni od zdravih ljudi i normalnog ljudskog okoliša (Shepard, 1998c/1973:262). Mapiranje ljudskog genoma potaknulo je priznanje genetske osnovice ljudskog ponašanja i ovisnost kulture o biološkom nasljeđu. Ironično je da je to umnogome poteklo od moderne medicine, koju obilježava ekološka nepismenost – fanatična privrženost antibioticima i skupoj tehnologiji, poticanje demografske eksplozije i nastojanje da se ljudski život produži po svaku cijenu (Shepard, 1996:215-220).

Dominantnu indiferentnost ili, čak neprijateljstvo prema Darwinovoj teoriji Shepard (1999:166-167) je objašnjavao njezinom neusklađenosti s antropocentričkim humanizmom, koji tvrdi da čovjek nije životinja i da nije dio prirode. Humanistima bilo koje vrste ne sviđa se pomisao na nekoliko milijuna godina proto-humane bestijalnosti. Darwina se moglo prihvatiti samo ako se njegova teorija upotrijebila za opravdanje mita o napretku ili u konceptu «kulturne evolucije», po kojoj kultura «prevladava» biologiju. No, oboje je neusuglasivo s darvinizmom. Evolucija nije progresivno kretanje, koje bi kulminiralo u čovjeku, već granajući grm sa čovjekom kao zadnjim izdankom roda *homo* na jednoj sitnoj, tek nedavno izrasloj grančici (Shepard, 1998c/1973:102-103;1997:309-310). Evolucijska teorija mogla je pomoći smanjenju čovjekove otuđenosti, jer ističe srodstvo svih vrsta, ali najčešće je korištena za opravdanje nasilja i eksploatacije, kao i prenaglašavanje kompeticije u prirodi (Shepard, 1996:117;1997:228). Moderni humanizam nikada nije oprostio Darwinu što je srušio iluziju o ljudskom separatizmu i iznimnosti (Shepard, 1998d/1978:104). Radovi Wilsona, Morrisa, Foga i drugih evolucijskih teoretičara radikalni su samo u odbacivanju fragmentiziranog pristupa i antropocentrične arogancije, koja dominira u humanističkim disciplinama. Njihov je pristup nespojiv s ideologijom humanizma, jer nas povezuje s drugim vrstama i našom dalekom prošlošću. U povezivanju s našim korijenima ono ne iskazuje regresiju, već ponovno otkriva osjećaj radosti i arhaične elemente u nama (Shepard, 1998d/1978:146-147). Napadi na evolucijske teoretičare i inzistiranje na kulturnim razlikama nastavak su starog humanističkog antinaturalizma koji potječe iz svjetskih religija (Shepard, 1996:219-220). Evolucijska teorija potvrđuje i razliku i povezanost čovjeka s drugim vrstama i pruža kontinuitet s prošlošću, zajednički temelj s drugim vrstama, slavljenje diverziteta. To je mnogo

skromnije nego eshatologija svjetskih religija ili arogancija sekularnog napretka ili književnog humanizma (Shepard, 1997:7-8). No, zbog njegove radikalne filozofije Shepardovo stajalište prema modernoj znanosti bilo je ambivalentno. S jedne je strane prihvaćao modernu biologiju, ekologiju i teoriju evolucije, a s druge je strane smatrao da racionalno razumijevanje svijeta nikada ne može biti adekvatna zamjena za mit i ritual, jer oni odgovaraju ljudskoj prirodi (Shepard, 1998a/1982:79).

Poput mnogih drugih dubinskih ekologa divljina ima središnje mjesto u Shepardovoj ekološkoj filozofiji. Divljina nije turistička atrakcija, već naš prirodni okoliš u kojem smo proveli milijune godina i za koji i dalje imamo biološku potrebu. Bilo bi doista čudno da divljina, koja nas je okružavala toliko dugo, nije zauzimala središnje mjesto u oblikovanju našeg mišljenja. Nestanak divljine je poput amputacije dijela tijela (Shepard, 2002/1967:266-267,274). Temeljna stvar za divljinu je jedinstvenost mjesta, specifična biološka niša na koju su divlje vrste prilagođene (Shepard, 1998b:146). Ističući svoju superiornost nad «primitivcima», civilizirani čovjek želi sakriti oskudicu divljine. Naše šizoidno otuđenje od životinja navelo nas je da projiciramo zastrašujuću konfuziju našeg urbanog sivila na njih (Shepard, 1997:103). Shepard je razlikovao *wildness*, kao živi svijet Zemlje, cjeline vrsta, koja održava biosferu i pravi okvir ljudske egzistencije, i *wilderness* kao socijalne konstrukcija urbano-civiliziranog čovjeka. *Wildness* je jedinstvo mjesta, specifični okvir i biološka niša u kojoj se određena vrsta – a to znači sve vrste, uključujući i ljude – razvila. *Wilderness* je krajolik (*landscape*) ili turistička atrakcija, oblik bijega od borniranosti i zatupljenosti civilizirane egzistencije. Divljina je genetsko stanje, a krajolik je mjesto, koje smo ostavili divljini, u nama i u drugim vrstama. Korporativni svijet nastoji uništiti divljinu u korist krajolika. On želi ograničiti igru slobodnih gena, ustanoviti dihotomiju mjesta, getoizirati divlje vrste na enklave za turističko razgledavanje dok se posao domestifikacije planeta nastavlja (Shepard, 1996:192-195;1998b:131-151). Mračno viđenje divljine kao mjesta nasilja i smrti zamračuje naše evolucijsko nasljeđe. Krajnje je vrijeme da se prizna središnji značaj divljine, ne kao turističke atrakcije ili staništa za ugrožene vrste, već kao fiziološki i psihološki model humanosti bez kojeg ne možemo biti ljudi. Divljina je stanje prema kojem se trebaju mjeriti postignuća civilizacije, a ne obrnuto (Shepard, 1996:219-221;1998b:136).

Shepard smatra da je ljudima nužna divljina i divlje vrste za njihovo psihološko i fizičko zdravlje i duhovno sazrijevanje. Bez divljeg ne-ljudskog Drugog ljudi ne mogu biti ljudi. Druge vrste nam pomažu da izbjegnemo specistički solipsizam i uvidimo da ne živimo samo u ljudskom društvu, da nismo vlastita tvorevina i da živa bića nisu strojevi. Proučavanje majmuna i primata nije važno samo zbog poznavanja podrijetla našeg ponašanja, već i zbog njihovog viđenja kao naših srodnika i drugova u evolucijskom putovanju, kao osjećajna bića neodvojiva od svojeg okoliša koja nam mogu pomoći da obnovimo veze s prirodnim svijetom (Shepard, 1998c/1973:40-41). Ljudi moraju zaštititi majmune i druge srodnike od

prijetnje istrebljenjem kako bi iskupili svoje biološko nasljeđe, ne u ime višeg autoriteta i anđeoske moralnosti, već kao odgovornost, najprije za sebe, a zatim prema Zemlji i našim sudrugovima u ovom usamljenom kozmičkom moru. Tjeskoba ljudske tragedije nije uzrokovana nužnom realnošću, već sustavom iluzija koji inzistira na ljudskom egzempcionalizmu i mitu o napretku (Shepard, 1998c/1973:84-85). Životinje kao «drugi» su osjetljiva mjera razlike i kao bića sa svojim zasebnim ciljevima oni su primjer ograničenosti ljudskog samoobožavanja. One pokazuju da ljudska kreativnost nije neograničena, već uvjetovana evolucijskim nasljeđem. No, u modernom društvu, u kojem dominira mehanizirani okoliš, vjerojatno je neminovno da strojevi budu totem i model za razumijevanje čovjeka i prirode (Shepard, 1998c/1973:231). U svakom čovjeku postoji duboko potreba za divljim životinjama, jer su one uvijek bile nužne za razvoj čovječnosti, mentalnih i estetskih osobina, koje nas čine ljudima. To nije u skladu s humanističkom tendencijom da negiraju ljudsku animalnost i iskopaju nepremostivu provaliju između čovjeka i drugih vrsta. Suvremeni ljudi okružili su se domestikiranim okolišem u kojem postoje osakaćene i kontrolirane životinje, ali nama i dalje treba divlji okoliš u kojem smo nastali kao vrsta. Tretiranje životinja kao strojeva ili kao imbecilnih beba proizlazi iz istog humanističkog izvora, odbijanja da se prizna neovisnost Drugog (Shepard, 1998d/1978:1-2,35-36, 233;1997:4,278). Parkovi i rezervati ne bi smjeli biti otvoreni za posjet turista. Oni su mjesto za život trenutno ugroženih vrsta do eventualno povoljnijih okolnosti kada će se one opet moći pojaviti u funkcionalnom odnosu s ljudima (Shepard, 1999:179). Posebnu je pozornost Shepard posvetio medvjedu o kojem je, s Berry Sandersom, napisao knjigu (**The Sacred Paw: The Bear in Nature, Myth and Literature**, 1985). Mnoga plemenska društva shvaćala su medvjeda kao svetu životinju, ljudskog učitelja, starijeg i mudrijeg brata, glasnika proljeća, paradigmatškog pretka i putnika među svjetovima. Medvjed je simbol snage i neovisnosti divljine, sklada prirode i društva, koji je nestao s poljoprivredom, podsjetnik na sve ono što smo izgubili (Shepard, 1996:3-9,33-46;1999:92-97). Čovjek nije nezavršena životinja i naši preci nisu bili prisiljeni postići humanost zbog ugroženosti neprijateljskim okolišem. Niti jedna vrsta nije ne-adaptirana na određeni okoliš, niti živi bez zavičaja. Čovjek ne sazrijeva od animalnosti i Drugih, već kroz njih (Shepard, 1998d/1982:3,40;1997:172). Čovjek je dio ljudskog društva, ali prisutnost animalnog Drugog proširuje našu percepciju izvan grada na svijet u kojem prebivaju divlje vrste (Shepard, 1996:9). Ekspanzija poljoprivrede i civilizacije značila je sve veće gubljenje animalnog Drugog iz ljudske perspektive, jer za lovce-sakupljače živa metafora su druge vrste, za seljake majka, za stočare otac, a za industrijskog čovjeka stroj (Shepard, 1996:184). Ekonomski, etički i ekološki razlozi nisu dostatni za zaštitu većih životinjskih vrsta. Njih treba sačuvati zbog važnosti za ljudski duhovni razvoj i sazrijevanje. Divlje životinje sredstvo su postizanja samosvjesnosti, samoidentiteta i samosazrijevanja čovjeka. Njih moramo sačuvati jer smo bez njih izgubljeni. Iako gubitak možemo preživjeti, ne možemo znati što ćemo bez njih (Shepard, 1998d/1978:244-249, 262). Ni ekološki razlozi o stabilnosti prirode ni

animalistički argumenti o «životinjskim pravima» ne mogu biti dostatni bez spoznaje da su Drugi mi (Shepard, 1999:26).

Na toj osnovi počiva Shepardova oštra kritika domestifikacije, posebno domaćih životinja i kućnih ljubimaca. Domaće su životinje degenerici, sakata čudovišta, jer je njihov divlji genom promijenjen pod ljudskom kontrolom. One ne mogu biti valjani supstitutiv za divlje vrste i predstavljaju samo njihove bijedne karikature, jer su ljudi favorizirali neka svojstva po cijenu ukupne genetske deformacije ili nastanka drugih štetnih svojstava. Slično civiliziranom čovjeku domaće životinje gube vezu sa svojim normalnim okolišem i mogućnost normalnog sazrijevanja. One su robovi koji služe za zadovoljenje ljudskih želja i mušica i odvlače pozornost od divljih životinja koje su naša prava potreba. (Shepard, 1998c/1973:9-16, 264-266; 1998a/1982:113; 1996:61-62). Životinje izolirane od svojeg normalnog staništa ekološki su mrtve. Ekološki, životinje su neodvojive od mjesta, osim ako ih vidimo kao domestificirane degenerike, lude u ZOO-vrtovima ili kao slabašne supstitutive u obliku kućnih ljubimaca. ZOO-vrtovi i kućni ljubimci mogu ljudima činiti zadovoljstvo zbog ekološkog siromaštva njihovih života (Shepard, 1998c/1973:265-266; 1999:195). Ni pas ni konj nisu čovjekovi prijatelji, već simboli ljudske arogancije i destrukcije divljine. Vuk nije zli pas, već je pas korumpirani i degenerirani vuk (Shepard, 1997:267). Domestifikacija je dovela do stvaranja izopačene perspektive gledanja životinjskog svijeta, jer interese svijeta vrsta ignoriramo u ime interesa nekoliko domaćih vrsta (Shepard, 1998b:128). U totemskoj kulturi lovaca-sakupljača ljudi priznaju posebnost i neovisnost životinja, dok ih u domestificiranoj kulturi tretiraju kao svoje vlasništvo i objekte za svoje ciljeve. Domestifikacijom životinja više ne može biti simbol mističnih sila Prirode i klanske pripadnosti, već objekt ljudske manipulacije. U totemskoj kulturi divlje životinje viđene su kao nositelji tajnih uputa za ljudsko ponašanje, a u domestificirajućoj kulturi kao manifestacije atavizma, kojeg treba potiskivati ili istrijebiti (Shepard, 1998d/1978:148-149, 260). ZOO-vrtovi nisu metafore za urbani život, već njegovo proširenje u patološkom ponašanju. Poput zatvora ZOO-vrtovi postali su utočišta za delikventne i nesposobne životinje čija su staništa devastirana (Shepard, 1997:231). U plemenskim društvima posebnost životinja mogla je biti uvažavana, jer su one bile promatrane i konzumirane, ali nikada domestificirane. Kao divlje, one su bile najmoćniji izvor naše samosvijesti, ali kao domestificirane više nismo sigurno što su. Postoji užasna praznina u kojoj domaće životinje služe kao ogledalo za našu bijedu umjesto da obogaćuju naše živote. Ljudi negiraju da su domaće životinje njihovi robovi ili kripli, jer ih one podsjećaju na pradavnu vezu s divljinom. Ljudi su luđi od vlastitih kućnih ljubimaca, jer nisu genetski promijenjeni i još su lošije prilagođeni na civilizirani život (Shepard, 1997:284-289). U kućnim ljubimcima, koji su simptom gubitka zajednice i rastuće alijenacije urbanog čovjeka, kulminiraju negativne tendencije domestifikacije. Nije vjerojatno da se ograničenja kućnih ljubimaca mogu vidjeti iz perspektive bolesnog društva, niti da oni mogu imati veći značaj za poboljšanje ljudskog zdravlja. Zarobljenik je bolesno stvorenje, domaća životinja je čudovište. Činjenica da nalazimo utjehu i terapiju u

njima manifestira očajno stanje ljudske ekologije. Čuvanje kućnih ljubimaca beznađežan je pokušaj da se obnove krucijalne epizode ranijeg razvoja koje su zauvijek izgubljene. Eventualne koristi od kućnih ljubimaca samo su nedostatna kompenzacija za socijalne i ekološke nedostatke društva koja ne omogućava zadovoljenje vitalnih ljudskih potreba. Petomanija može biti poticaj za nastojanje da ljudi nametnu svoju «brigu» čitavoj prirodi i intenziviraju njezinu humanizaciju (Shepard, 1998d/1978:199-206). U plemenskom društvu životinje nisu bili ni drugovi ni robovi, već središte ljudskog poimanja davno prije bilo kakve utilitarne funkcije. To je dio našeg drevnog pleistocenskog nasljeđa koji sadrži mudrost i skromnost, ali ne brigu ili drugarstvo. Paradoksalni odnos modernog čovjeka prema kućnim ljubimcima – ekstremna briga i razne zloupotrebe – pokazuje naše duboko razočaranje u njihovu sposobnost da budu nešto ili učine nešto, što ne možemo jasno identificirati. Kućni ljubimci ne mogu zadovoljiti čovjekovu potrebu za divljinom, oni su sasvim različiti od divljeg svijeta i organski strojevi koji se prilagođavaju našim potrebama (Shepard, 1997:140-152). No, petomanija ipak znači da čak i u tehničkom društvu ljudi instinktivno razumiju da su životinje nužne za duhovno sazrijevanje, mišljenje i komunikaciju, kao obrana od očaja i ludila (Shepard, 1997:98).

Shepard je kritizirao animalistički pokret (*animal liberation*) i vegetarijanizam. Animalistički pokret ima izvjesnog smisla ako se odnosi na smanjenje zloupotreba domaćih životinja, ali postaje besmislen ako želi biti nametnut divljoj prirodi. U prirodi može biti altruizma i kooperacije, ali ne prijateljstva. Divlje životinje nemaju prava, ali imaju prirodnu povijest u svojem normalnom staništu. Koncept prava je produkt modernog liberalizma koji nema smisla izvan industrijskog društva. Animalistička etika izraz je žudnje modernog humanizma da se, u ime zaštite slabih, ljudska kontrola protegne na što veći dio prirode, posebno u negaciji predatorstva. Animalizam odgovora distanciranom mentalitetu obrazovanog urbanita koji se hvata za apstraktne etičke norme i želi univerzalizirati industrijsku terapiju i *stress-management* (Shepard, 1997:304-320). Divljim životinjama ne treba naše prijateljstvo, već zaštita od onih koji žele, u ime «materijalnog napretka», uništiti njihova staništa, ali i od onih koji žele, u ime «moralnog napretka», humanističku etiku protegnuti na njih. Koncept «životinjskih prava» zaudara na akademskog filozofa koji, maksimalno izoliran od prirode, zagovara «neka biva juće bude» (*letting them be*) kao moralno načelo. To je krajnja arogancija, sterilizirana izolacija od vrsta, koje su nas učinile ljudima (Shepard, 1996:63). Animalizam je, doduše, izraz zdrave želje za prisutnošću ne-ljudskog Drugog, ali na izopačen način – bez veze s ekologijom i reduciranjem prirode na pojedinačna bića slična čovjeku (Shepard, 1996:197). Kršćani i vegetarijanci uzalud tvrde da su smrt i ubijanje nešto zlo – oni su utkani u same osnove života i prirode. Vegetarijanizam je san o nevinosti, fantazija suosjećanja koji, poput, kreacionizma, preokreće ljudsku biologiju u korist određene ideologije. Osuda lova i konzumiranja mesa simptom je neurotične opsesije i histeričnog straha pred smrću, nesposobnost da se ubijanje shvati kao dio prirode (Shepard, 1998c/1973:152; 1998d/1978:65-66;

1996:188; 1998b:164). Indijska etika neubijanja je fanatični asketizam povezan s osiromašenim okolišem koji je već pretjerano humaniziran i degradiran (Shepard, 1999:57). Na tome se temelji i Shepardova kritika etičke filozofije Alberta Schweitzera, čije je geslo «strahopoštovanje prema životu». Shepard (2002/1967:190-205) smatra da ta etika nije izrasla iz ljubavi prema prirodi i divljini, već iz njihove negacije. Kao kršćanski humanist Schweitzer je gledao na prirodu kao na bojno polje u koju treba unositi ljudski «red» i «smisao», nametnuti «racionalni» poredak «kaotičnoj» divljini. Schweitzer je atomist koji ne razumije ekološke realnosti, posebno nezaobilazni značaj smrti i predatorstva, i gleda na divljinu iz perspektive domestificiranih životinja pod ljudskom kontrolom (*barnyard model*). Schweitzerova etika proizvod je kršćanskog humanizma i seoske domestifikacije s crno-bijelim viđenjem prirode i prenamaganjem predatorstva. Lijek ne leži u nametanju ljudske etike prirodi, već u poštovanju prema drugim vrstama i njihovoj evolucijskoj prošlosti (Shepard, 1999:56-66). Atomizam vidi samo pojedinačna bića i ne razumije da su ona integralni dio određenih staništa i ekosustava. Misliti da je smrt najgora stvar proizlazi iz naivne pretpostavke da se prirodni poredak sastoji od pojedinačnih bića, umjesto od strujajućih struktura u kojima su objekti samo privremena utjelovljenja (Shepard, 2002/1967:206;1996:12;1999:69). U kinegetskom društvu ubijanje je uvijek pojedinačni događaj, a u industrijskom društvu masovni mehanizirani pokolj u kojem se čovjek ponašanja poput zatočenje životinje (Shepard, 1998c/1973:216). Čovjek može dominirati nad nekim dijelovima prirode, ali ni na koji način ne može svoje moralne i socijalne norme protezati na divljinu i divlje vrste (Shepard, 2002/1967:208). Sveti rat protiv bakterija, korova, kukaca, predatora i šuma izraz je civilizacijske mržnje prema organskoj prirodi i divljini, prema svemu što se ne da staviti pod ljudsku kontrolu (Shepard, 2002/1967:217).

Shepard je detaljno kritizirao i civilizirane religije. Njegova kritika kršćanstva pojavila se iste godine kada i slavni članak Lynna Whitea **The Historical Roots of Our Ecological Crisis**, ali potječe još iz 1950-ih godina. Shepard smatra da je kršćanstvo, izvodeći svoje mitove iz nebeskog poretka i urbanog okružja, degradiralo osjećaj za zavičaj. Kršćanstvo je najgradskija od svih civiliziranih religija, shvaća prirodu isključivo u kontekstu ljudskog pada i kao dolinu suza. Iako ponekad može poticati i ljubav prema prirodi kao božanskoj tvorevini, kršćanstvo je znatno pridonijelo ekološkoj destruktiji. Njegovi koncepti imaju vrlo malo veze s ekološkim realnostima. Poput svih civilizacija, mržnja prema divljini duboko je usađena u kršćanstvo. Divljina je, u najboljem slučaju, samo pozadina pozornice na kojoj se zbiva ljudska drama (Shepard, 2002/1967:104,220-226). Dok kod lovaca-sakupljača postoji osjećaj povezanosti s okolišem kao zavičajem, konstruiranje mističnog stanja i savršene svijesti karakteristika je civiliziranih religija kao pokušaj da vjernici pobjegnu od nepodnošljivog svijeta (Shepard, 1998c/1973:229). Središnja dogma Zapada je nastojanje da se odvoji duhovno područje od prirodnog svijeta. Novi Zavjet je najviše antiorganski i antisenzualan primjer apstraktne ideologije koji je ikada nastao (Shepard, 1998a/1982:70,80). Sve su svjetske religije onostrano i antropocentrički orijentirane i pridonijele su ekološkoj destruktiji i preziru prema

divljim vrstama. Poput filozofije, one ne mogu biti od velike pomoći, jer su izraz bazičnog otuđenja, posljedica napuštanja drevnog života na koji smo i dalje prilagođeni, iz čega proizlazi njihova antropocentrička onostranost (Shepard, 1998d/1978:127;1997:317,325). Njihova je onostranost posljedica rastuće socijalne i ekološke dezintegracija i besmislenog života. Bijeg od nevolja i nereda ovoga svijeta normalni je cilj u društvima koja su uklonila sve što ne služi čovjeku, povećavaju ekološki kaos usred besmislenosti konzumirajućeg egoizma (Shepard, 1998d/1978:210). Uspon pastoralnog monoteizma negirao je svetost drugih oblika života i umanjio duhovnost nižih bića, ljudskih i ne-ljudskih (Shepard, 1998b:123). Civilizirane religije uništile su mudrost plemenskih društava s dualističkim konceptom izvanjskosti prirode i unutarnjosti osobnosti, što zadržavaju i moderni sekularni humanisti. Širenje svjetskih religija uvijek je dovodilo do nestanka svetih mjesta i osjećaja čovjeka za konkretni zavičaj i divlje vrste u njemu u korist bogomolja za klanjanje onostranim bićima (Shepard, 1998b:7-8,146). Ćainizam i budizam, na koje se mnogi ekološki ljudi na Zapadu pozivaju, nisu izraz ljubavi prema prirodi, već mržnje prema organskim procesima i žudnje da se pobjegne iz nepodnošljivog, socijalno represivnog i ekološki devastiranog svijeta (Shepard, 1996:198;1997:312). U lovačko-sakupljačkim društvima običaji i rituali temeljili su se na mitovima koji su označavali zahvalnost prema prirodnom svijetu i sudjelovanje čovjeka s drugim vrstama u organskim ciklusima. U seoskim i civiliziranim društvima težište prelazi na ljudsku hijerarhiju i humanizirane, sve-moćne i pohlepne bogove (Shepard, 1998b:98). Žrtvovanje, tipična pojava pastoralnih i agro-civiliziranih religija, preokreće staru ideju da su ljudi gosti u svijetu, koji dobivaju darove sukladno svojim zaslugama, u korist cjenkanja s natprirodnim humaniziranom bićima koja su puna pohlepe i zavisti. Liturgija žrtvovanja otkriva despiritualizirani prirodni svijet, pun oskudice i nasilja, pretvoren u sirovine za cjenkanje. Šaman nije utjelovljenje ekološke svijesti, već kasna pridošlica i uzurpator koji iskorištava strah poljodjelskog stanovništva zbog rastuće oskudice i ratova i provodi despiritualizaciju divljih vrsta u korist nebeskog svijeta (Shepard, 1998b:91-92,114-116;1999:94-95).

U svojim radovima Shepard nije spominjao dubinsku ekologiju, iako su mnoga njegova stajališta bliska njezinim glavnim tendencijama. No, čitao je suvremenu ekološku literaturu i iznosio kritičke opaske. Smatrao je da je mržnja prema organskom svijetu i nastojanje da se čovjek s njim stopi, žudnja za kontrolom i obožavanje ne-ljudskog Drugog, pre naglašavanje razlika i njihovo negiranje, dvije strane istog novčića – izraz nezrelosti i osakaćene ontogenije. U plemenskom društvu nije potrebno birati između takvih ekstrema i infantilnih dualnosti (Shepard, 1998a/1982:123). Krivo je nastojanje eko-filozofa da jastvo obuhvati živi i neživi svijet, jer normalni razvoj ne sastoji se u brisanju granica vlastite osobe, već u priznanju reciprociteta i složenosti međuodnosa. To je u skladu s tendencijom civilizirane misli da simplificira, a ne razjasni složenost svijeta. Moderna psihologija, uključujući i eko-psihologiju, govori o potrebama izoliranog jastva koje slobodno bira ciljeve i uvjerenja umjesto da ga uklopi u širu matricu ekoloških

odnosa i definira ga u sklopu harmonije s drugim oblicima života (Shepard, 1998b:27,44-45,57). Kritizirao je i ekološku književnost (*nature writing*) koja nudi slabašni supstitutiv za iskustvo divlje prirode, gleda na prirodu kao na estetsku apstrakciju i pothranjuje akademski karijerizam. Bolje je zagovarati «*antiwriting*», nego takvo slavljenje prirodnih «ljepota». Umjetnost ne može ni zamijeniti ni protumačiti avanturu među Drugim koja ostaje središnja za naše živote (Shepard, 1997:11). Izražavao se pohvalno o filozofiji Martina Heideggera za koju je smatrao, poput nekih drugih dubinskih ekologa 1980-ih godina, da bi mogla biti osnovica novog i dubljeg ekologizma zbog raskida s humanističkim antropocentričkom i priznanja čovjekove pripadnosti široj ekološkoj cjelini (Shepard, 1996:149-152). Kritizirao je postmodernistički dekonstrukcionizam kao još jedan primjer katedarske humanističke filozofije otuđene od prirode i organskih procesa. Postmodernizam ne želi priznati čovjekovo srodstvo s drugim vrstama i misli da je svijet izvan naše kontrole tako zastrašujući da ga moramo pretvoriti u jezičnu i tekstualnu konstrukciju (Shepard, 1996:153-163). Kao primjer humanističke ideologije Shepard (2002/1967:107-108; 1998c/1973:120) je navodio i feministički pokret koji želi žene čvršće integrirati u destruktivno društvo i negirati spolne razlike utemeljene u milijunima godina biološke evolucije.

Shepard je pružio detaljnu kritiku koncepta historije na temelju komparativne analize ideologija različitih društava. Početkom 1970-ih godina pisao je da se historija tumači kao uspon civilizacije i pobjeda nad prirodom i bijednom prošlošću. Drugačije viđenje mora priznati čovjekovu uključenost u organske procese i presudni značaj evolucijskog vremena. Problem je pogoršan slijepim vezivanjem humanista za pisanu riječ i njihovim prezirom prema svemu što prethodi civilizaciji (Shepard, 1998c/1973:XXVII-XXVIII). Historija i civilizacija povezane mitom o napretku, stvoren od ljudi s oštrom sviješću o snagama prirode, socijalne usamljenosti i kozmičke izolacije. Historija je stvorila otuđen duh definirajući ljudsku prošlost tako da ga odvoji od njegovih drevnih korijena i njegove prirode (Shepard, 1998c/1973:39-40). Na Sheparda je veliki utjecaj izvršilo djelo povjesničara Herberta Schneidaua **Sacred Discontent** (1976) u kojem se historija tumači kao produkt biblijske demitologizacije i napuštanja mitskog i cikličnog tumačenja vremena. Središnja tema historije, kao zapadnjačke konstrukcije, je odbacivanje staništa (*habitat*). Historija formulira iskustvo izvan prirode, nastoji reducirati zavičaj na lokaciju, zagovara antagonistički odnos čovjeka prema prirodi koja se tumači ili kao neprijatelj ili kao neutralna pozadina ljudskog djelovanja (Shepard, 1998a/1982:46-47,62). Židovski i grčki demitologizatori uništili su mit o vječnom vraćanju, što je kasnije kulminiralo u zapadnjačkom modelu prirode-kaotudenja. Historija odbija dvosmislenosti preklapanja identiteta, mjesta i vremena i stvara svoje dileme nezadovoljstva i otuđenja od Drugih, od ne-ljudskog života, primitivnih predaka i tribalskih naroda. To stvara neprekidne neuroze i život tihog očaja pod vlašću iluzija i krivotvorina (Shepard, 1996:167-171). Historija je deklaracija neovisnosti o dubokoj prošlosti i njezinim ljudima, o prirodnom stanju bića, koje je izvan naše kontrole. Historija ima svoju prošlost i mitsku priču o postanku,

ali to nema veze s našom evolucijskom prošlošću. Historija je desakralizacija prošlosti, mjesta i prirode, ona je ideološka konstrukcija civiliziranog čovjeka koja daje veliki doprinos patologiji i kolektivnom ludilu (Shepard, 1996:170-171). Historija negira drevno mitsko tumačenje svijeta, koje vidi vrijeme kao stalno vraćanje i mjesto kao sveto, gdje je sav život autohton. Historija stvara otuđenost od drugih vrsta, ljudskih predaka i zavičaja. Historijska svijest postupno je iskorijenila animalne metafore, organske kontinuitete i posebno percepciju ne-ljudskih duhova zemlje. Historija ne može odgovoriti na pitanje kako postati zavičajan, jer je ona veliki de-nativizirajući proces, veliki iskorjenitelj. Historijsko je vrijeme utemeljeno u promjeni i novini i bijegu od stabilnosti i kontinuiteta velikih prirodnih ciklusa koji nas ukorjenjuju u mjesto i širi okvir života. Poput nezahvalne djece, civilizirani ljudi odbacuju drevnu prošlost u kojoj su stvoreni i žele živjeti samo u historiji (Shepard, 1998b:9-13). Historija nije neutralno bilježenje prošlih događaja, već aktivna psihološka snaga, koja odvaja ljude od ostatka prirode, zbog svojeg ignoriranja naših dubokih veza s drevnom prošlošću. To je vrsta intelektualnog kanibalizma koji stalno stvara neprijatelje kao objekt kolektivnih frustracija. Historija je i deklaracija neovisnosti o prirodi, koja ostaje bitna samo kao objekt znanosti i tehničke manipulacije. Odbacujući važnost mita, ideologija historije je izopacila temeljne ljudske misaone procese koji su uvijek bili dio naše ljudskosti (Shepard, 1998b:14-16). Historija je ideološki ustroj koji odvaja (zapadnog) čovjeka od ograničenja sezone, mjesta, prirode i njihovih religioznih integracija. Historija je desakralizacija svijeta na temelju pisane riječi i opozicije prirodnom poretku. Ona nije ono što na prvi pogled izgleda – evidencija kontinuiteta s prošlošću, već radikalni raskid s dubokom prošlošću, puna slučajnih i radikalnih novina (Shepard, 1999:174).

Shepardova kritika civilizacije je puna mračnih tonova, posebno prema kraju njegovog života. No, uvijek je postojao i optimizam, vjera da čovjek nije završena priča i da još uvijek ima nade za ljudsku vrstu. Ljudi su životinjska vrsta koja pripada Pleistocenu i tu leži nada za bolje sutra. Gola promjena mišljenja ne znači puno, jer naši problemi proizlaze iz evolucijske neprilagođenosti, a i samo mišljenje ima biološka ograničenja. Intelektualci vole umišljavati da čovjek živi u svijetu samo-izumljenih ideja, kao što stvara domaće životinje i biljke (Shepard, 1998c/1973:36,227;1996:107). Početkom 1970-ih godina Shepard (1998c/1973:258-278) se zalagao za stvaranje tehno-kinegetskih društava u kojim bi oko osam milijardi ljudi živjeli u gradovima s 50,000 stanovnika okruženim velikim područjima divljine u kojima bi se mladež mogla podučavati lovačko-sakupljačkom životu. Domaće biljke mogu ostati, jer njihova različitost nije upitna, ali domaće životinje ne, jer njihova sličnost s ljudima može dijete zavarati da ih shvati kao model odnosa između čovjeka i drugih vrsta. Istina je da se ne možemo vratiti u ono što nikada nismo napustili. Naš je dom zemlja, naše je vrijeme Pleistocen. Prošlost je formula našeg bića (Shepard, 1998c/1973:260). U to je vrijeme vjerovao da industrijsko društvo, uz određene reforme, može postići stabilnot i zadovoljiti čovjekove dublje potrebe i da je možda u toku stvaranje kinegetske

civilizacije, koja bi mogla premostiti jaz između biologije i kulture i više uvažiti naše evolucijsko nasljeđe (Shepard, 1996:142-143; 1998c/1973:277-278). No, kasnije više nije govorio o stvaranju kinegetskog društva. Početkom 1980-ih godina smatrao je da za zdravi ontogenetski razvoj nije potreban racionalan izbor, politička revolucija, novi svjetonazor ili slijepo oponašanje plemenskih društava. Patološki aspekti civilizacije nestat će sami od sebe kada se djeci omoguće normalno sazrijevanje kakvo odgovara ljudskoj prirodi. U svakom čovjeku postoji tajna neoštećena osobina, svjesna valjanosti duboke prošlosti i osjetljiva za prave trenutke u našim životima (Shepard, 1998a/1982:128-129). Rana hortikultura još je mogla biti povoljna opcija, ali nije dugo trajala. Nemoguće je obnoviti pleistocenski život, ali moguće je razvijati organsku poljoprivredu i hortikulturu uz odstranjenje korporativnog prisvajanja zemlje. Nikada nismo napustili naše evolucijsko nasljeđe i dovoljno je da ga prestanemo negirati i da razvijemo ekološko građanstvo (*ecological civicism*) i restauriramo organske veze zajednice, obnavljajući neka bazična načela, metafizičke uvide i spiritualne kvalitete pleistocenskog života. To ne mora biti stvar racionalnog izbora, jer ljudi ionako nesvjesno grade kulturu. Ono što treba učiniti je izdvojiti mnoge stvari, koje su karakterizirale socijalni i kulturni život naših predaka, u okvirima u kojima je oblikovan naš genom, i inkorporirati ih u moderno društvo. Ljudi su instinktivni stvaratelji kulture, koja će, ako joj se daju svi potrebni dijelovi, sama sebe preoblikovati (Shepard, 1998b:88-89,107,154-155,164,170,173). Unatoč svim problemima i teškoćama još ima nade za čovjeka, jer dokle god postoji zelena zemlja i divlje vrste, naš divlji genom može naći svoje mjesto (Shepard, 1996:209).

II. PAUL SHEPARD I STANDARDNI MODEL SOCIJALNIH ZNANOSTI

Moderne socijalne znanosti – sociologija, antropologija, politologija i druge – polaze od primata kulturne adaptacije i ignoriranja ljudske prirode, odnosno smatra da je ljudska priroda samo izraz trenutnih socijalno-povijesnih okolnosti. Za kulturno-historijske deterministe ljudi žive samo u svijetu Kulture i Povijesti, koja obuhvaća svega nekoliko tisuća godina civilizacije, dok je sve prije toga «prehistorija». Oni vjeruju da «kulturna evolucija» «prevladava» biološko nasljeđe i «uzdiže» čovjeka iz «animaliteta» u stanje «visoke civilizacije». Na toj su osnovici humanistički teoretičari – uključujući i neke poznate biologe, poput S. J. Goulda, R. Lewontina i P. Ehrlicha – kritizirali sociobiologiju i druge evolucijske teorije. Umjesto Boga i besmrtno duše kulturni deterministi su, zadnja dva-tri stoljeća, konstruirali sekularne ekvivalente, poput Razuma, Kulture, Povijesti, Napretka, Društva i slično. Takvo tumačenje sadrži egzempcionalističku paradigmu (ljudi postoje neovisno o prirodi) i biološki diskontinuitet (civilizirani čovjek nije životinja i odijeljen je nepremostivom provalijom od drugih vrsta). Mit o napretku – središnji metanarativ modernog doba – uvijek se temeljio na egzempcionalističkoj paradigmi i hipotezi biološkog diskontinuiteta koji sugeriraju ljudsku svemoć, tj. slobodu od bioloških i ekoloških ograničenja. Iluzija o ljudskoj svemoći –

humanistički voluntarizam ili antropocentrizam – duboko je usađena u osnove socijalnih znanosti kao i prezirno viđenje – ili potpuno ignoriranje – neciviliziranih društava. Standardni model socijalnih znanosti sadrži i ignoriranje ekologije, odnosno smatra da čovjek živi samo u ljudskom društvu i da su bitni jedino međuljudski odnosi. Ljudski egzempcionalizam i izolacionizam vjeruje da je ljudsko ponašanje oblikovano utjecajem kulturnih i socijalnih čimbenika. Odnos prema ne-ljudskim čimbenicima – organskim i anorganskim – ili se potpuno zanemario ili se svodio na ljudsko djelovanje jer je, navodno, samo čovjek aktivno i kreativno biće. Standardni model socijalnih znanosti vjeruje da postoje neprostiva provalija između čovjeka i drugih vrsta i da se čovjek ne može proučavati na način kako se proučavaju druge vrste. To je suprotno i ekologiji i darvinističkom evolucionizmu koji priznaje pripadnost čovjeka prirodi i kontinuitet s drugim vrstama s kojima dijelimo desetine milijuna godina primatske i hominidne prošlosti.

Zadnjih 30-40 godina standardni model socijalnih znanosti donekle je oslabio zbog prodora biologije i ekologije. Od etnologa 1960-ih, preko sociobiologa 1970-ih i 1980-ih, do evolucijskih psihologa i bio-antropologa 1990-ih godina do danas, mnogi su istraživači kritizirali ignoriranje biološke i ekološke dimenzije ljudskog života. Taj je novi pristup posebno ojačan u vezi s arheološkim iskapanjima u Africi u XX. stoljeću koja su razotkrila efemernost civilizirane povijesti i, u evolucijskim terminima, krajnje nagli nastanak civilizacije i, posebno, moderne civilizacije. Hipoteza biokulturnog diskontinuiteta smatra da osnovni problemi suvremenog čovjeka proizlaze iz prevelikog jaza između biologije i kulture, odnosno evolucijskog nasljeđa i neadekvatnog socijalnog okruženja. Po tome, civilizacija i moderna civilizacija, nastale su previše brzo da bi spori procesi prirodne selekcije, koji operiraju na temelju slučajnih genetskih mutacija, mogli čovjeka pripremiti na život u civiliziranom društvu. Evolucijski antropolozi, biolozi, psiholozi i drugi istraživači priznaju postojanje evolucijski oblikovane ljudske prirode ili biogramatike koja je nastala tijekom milijuna godina života u Pleistocenu ili okolini evolucijske prilagođenosti (*environment of evolutionary adaptation*, EEA). Nagli nastanak civilizacije uzrokovao je mnoštvo patološkog ponašanja, od ratova i ekološke destrukcije, do države i međuljudske eksploatacije. Po toj teoriji, kultura je stvorila velike socijalne promjene, ali nije mogla «prevladati» biologiju, jer ljudi svoje biološko nasljeđe i danas nose sa sobom. No, za razliku od dubinske ekologije, sociobiolozi, evolucijski psiholozi i većina drugih evolucijskih teoretičara, ne izvlače radikalnije zaključke iz svojeg darvinističkog prisupa i vjeruju da su liberalni humanizam i darvinistički evolucionizam usuglasivi. Hipoteza biokulturnog diskontinuiteta je inkompatibilna s mitom o napretku i isključuje mogućnost parcijalnih reformi unutar civiliziranog društva kao način poboljšanja stanja. Po njoj čovjek nije *homo proteus* ili Bog, koji može od sebe i svojeg društva napraviti što hoće, već životinja obilježena evolucijskom prošlošću i ekološkim ograničenjima. U istom su razdoblju mnogi antropolozi i arheolozi počeli znatno pozitivnije gledati na plemenska društava sakupljača-lovaca, ističući njihove razne

prednosti u odnosu na civilizirana društva: ekološku stabilnost, odsutnost ratova i države, socijalni egalitarizam, rijetkost patološkog ponašanja itd.

Poput mnogih arheologa, antropologa, biologa i drugih istraživača, uključujući i autora ovog članka, Paul Shepard je uvjeren da je otkriće drevne pleistocenske prošlosti najvažnije znanstveno otkriće XX. stoljeća, barem što se tiče čovjeka. Za razliku od Geje, velikog praksa, ekspanzirajućeg svemira, atomskog svijeta i drugih otkrića, koje nemaju puno veze sa čovjekom, otkriće je bacilo sasvim novo svjetlo na ljudsku civiliziranu i neciviliziranu prošlost. Iz perspektive duboke evolucijske prošlosti sva osnovna načela socijalnih znanosti moraju biti temeljito preispitana, revidirana, a neka i odbačena, posebno koncepti ljudskog egzempcionalizma, biološkog diskontinuiteta i primata kulturne adaptacije. Osnovna teza Shepardove naturalističke filozofije je uvažavanje ekološke i biološke (evolucijske) dimenzije ljudskog života. Te je teze Shepard razvijao u vremenu od 1960-ih do sredine 1990-ih godina usporedo s mnogim drugim piscima i misliocima, nezadovoljnim antinaturalističkom orijentacijom dotadašnje filozofije i socijalnih znanosti. On je jedan od rijetkih, koji je uspio povezati i biološki i ekološki pristup čovjeku. No, za razliku od nekih drugih pisaca, poput E. Wilsona, Shepard je ostao marginalan i, do nedavno, vrlo rijetko spominjan. Tome glavni razlog nije interdisciplinarni pristup, jer su i radovi nekih drugih evolucijskih teoretičara, poput Wilsona, izrazito interdisciplinarni. Osnovni je razlog radikalnost njegovih stajališta, posebno kritika civilizacije i modernog društva kao takvog, odnosno spremnost da konzekventno domisli značaj hipoteze biokulturnog diskontinuiteta. Njegova metodologija neprihvatljiva je tradicionalnim humanistima koji i dalje ostaju na starim pozicijama standardnog modela socijalnih znanosti, koji i dalje misle da čovjek živi samo u ljudskom društvu i da naša evolucijska prošlost nije bitna. Njegove radikalne interpretacije neprihvatljive su većini evolucijskih teoretičara koji, suprotno logici svoje analize, zadržavaju vjeru u progresivnost ljudske povijesti. Pošto njegove glavne analize nije lako pobiti – utemeljene su u antropološkim, povijesnim i ekološkim činjenicama – i pošto sugeriraju vrlo neugodne zaključke najlakši je način ignoriranje. To se ponešto promijenilo tek zadnjih desetak godina, posebno kada je, nakon 1996., izašlo nekoliko Shepardovih knjiga, po prvi put ili kao reprint starijih djela. U više novijih radova iz ekološke filozofije detaljnije se spominje i Shepard (Oelschlaeger, 1991; Livingston, 1994; Turner, 1996; Wilshire, 1999; Herron-Kirk, 1999; Katz-Light-Rothenberg, 2000; Nash, 2001; Fisher, 2002; Dunlap, 2004; Jensen, 2004; Foltz-Frodeman, 2004; Evans, 2005). Po širini analize, prodornosti uvida i dalekosežnosti zaključaka Shepard predstavlja jednog od najznačajnijih – autoru se, ako mora izabrati, čini najznačajniji - ekoloških mislioca XX. stoljeća.

Poput mnogih drugih ekoloških kritičara i kod Sheparda deskriptivna analiza znatno je kvalitetnija od preskriptivne. U normativnim prijedlozima Shepard je oscilirao između idealističkih i utopijskih stavova. Na mnogim mjestima zalagao se za promjenu svijesti, svjetonazora i percepcije u viđenju čovjeka, Prirode i drugih

vrsta, sugerirajući da bi takva promjena trebala biti dostatna osnovica za prevladavanje destruktivnog ponašanja. Taj je pristup kombinirao s transkulturnim utopizmom, željom da se određeni elementi plemensko-sakupljačkih društava pokušaju restaurirati ili obnoviti unutar urbano-industrijskih društava. Na taj bi se način trebao smanjiti jaz između našeg evolucijskog (pleistocenskog) nasljeđa i urbano-civiliziranog okruženja na koji nismo prilagođeni. Takvi prijedlozi uglavnom su, kod različitih pisaca, ostali vrlo nejasno i fragmentarno formulirani, kao da ni sami nisu vjerovali da je tako nešto moguće. Ni kod Sheparda nije drugačije. Njegovi konkretni prijedlozi – re-sakralizacija lova, prihvaćanje smrti i slično – ostaju ili krajnje nejasni ili nepraktični ili teško provedivi unutar društva koje je bitno različito od OEP. Takva restauracija bila bi moguća kada tehnička društva ne bi bila bitno različita od plemenskih zajednica. No, tada ne bi postojala potreba za postuliranjem hipoteze bio-kulturnog diskontinuiteta, niti bi postojali golemi ekološki i socijalni problemi, koji su bazično posljedica manjka evolucijske adaptacije. Ako su civilizirana i, posebno, moderna društva bitno različita od plemensko-sakupljačkih zajednica, prenošenje pojedinih vitalnih elemenata nije moguće. Pojedinci mogu prakticirati neke elemente drevnog života, poput lova, ali to ostaje njihova privatna zanimacija koja samo potvrđuje prevlast atomiziranog ega. Shepard nije detaljnije objasnio kako bi civilizirani ljudi mogli prestati negirati svoje evolucijsko nasljeđe, ako je takvo ponašanje posljedica desetak tisuća godina odvajanja od okoline evolucijske prilagođenosti. Takvi optimistički stavovi podsjećaju na humanistički voluntarizam, po kojem su ljudi bogovi, koji od sebe i svojeg društva mogu napraviti što hoće. To je, međutim, u potpunoj suprotnosti sa Shepardovom osnovnom analizom koja priznaje biološka i ekološka ograničenja i kritizira preuzetnost humanističkog antropocentrizma. Ako je osnovna nit Shepardove analize točna – autor misli da jest – od velike koristi nisu ni reformistički, ni radikalni ekologizam, prvi ne jer samo potiskuje simptome, drugi ne, jer, iako može razumjeti dublje uzroke ekološke krize, ne može premostiti jaz između biologije i kulture. Ako su ekološki i drugi problemi – ratovi, terorizam, glad, bolesti, urbano nasilje, nestanak zajednice i zavičaja itd. – posljedica desetak tisuća godina napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti, kako sugerira hipoteza biokulturnog diskontinuiteta, nikakva promjena svijesti, političke revolucije, korekcije u osobnom ponašanju ili zamišljanje krasnih utopija ne mogu nam pomoći. Jedino smisljeno ponašanje – nastojanje za redukcijom stanovništva, tehnike i potrošnje – može imati značajne posljedice tek kroz više generacija i dugoročnu perspektivu kojom se čovjek, kao životinjska vrsta adaptirana na lokalnu i kratkoročnu spacio-temporalnu perspektivu, ne može rukovoditi. Puno prije toga može se očekivati nasilni slom urbano-industrijskih društava.

LITERATURA

- Barnhill, D. – Gottlieb, R. (2001). **Deep Ecology and World Religions**. Albany: SUNY Press.
- Buell, F. (2003). **From Apocalypse to Way of Life**. London: Routledge.
- Butler, T. (ed.). (2002). **Wild Earth**. Minneapolis: Milkweed.
- Crosby, A. (2002). **A Religion of Nature**. Albany: SUNY Press.
- Dunlap, T. (2004). **Faith in Nature**. Seattle: University of Washington Press.
- Evans, J. (2005). **With Respect for Nature**. Albany: SUNY Press.
- Fisher, A. (2002). **Radical Ecopsychology**. Albany: SUNY Press.
- Foltz, B. – Frodeman, R. (eds.). (2004). **Rethinking Nature**. Bloomington: Indiana: University Press.
- Goldsmith, E. (1998). **The Way**. Athens: University of Georgia Press.
- Hay, P. (2002). **Main Currents in Western Environmental Thought**. Bloomington: Indiana University Press.
- Herron, J. – Kirk, A. (1999). **Biology, Culture and Environment**. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jamieson, D. (ed.). (2001). **A Companion to Environmental Philosophy**. Oxford: Blackwell.
- Jensen, D. (2004). **Listening to the Land**. London: Chelsea Green.
- Katz, E. – Light, A. – Rothenberg, D. (2000). **Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology**. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Livingston, J. (1994). **Rogue Primate**. Toronto: Key Porter Books.
- Lutton, L. (2001). «Pleistocenic Public Administration: The Import of Paul Shepard's Ecological Philosophy for Public Administration». **Administrative Theory and Praxis**, 23:67-82.
- Macaulay, D. (ed.).(1996). **Minding Nature**. New York: Guilford Press.
- Marshall, P. (1994). **Nature's Web**. New York: Paragon House.
- Merchant, C. (2004). **Reinventing Eden**. London: Routledge.
- Nash, R. (2001). **Wilderness and American Mind**. New Haven: Yale University Press.
- Oelschlaeger, M. (1991). **The Idea of Wilderness**. New Haven: Yale University Press.
- Peterson, A. (2001). **Being Human**. Berkeley: University of California Press.

- Phillips, D. (2003). **The Truth of Ecology**. Oxford: Oxford University Press.
- Shepard, P. (1996). **Traces of an Omnivore**. Washington: Island Press.
- Shepard, P. (1997). **The Others: How Animals Made Us Human**. Washington: Island Press.
- Shepard, P. (1998a/1982). **Nature and Madness**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1998b) **Coming Home to the Pleistocene**. Washington: Island Press.
- Shepard, P. (1998c/1973). **The Tender Carnivore and the Sacred Game**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1998d/1978). **Thinking Animals**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1999). **Encounters with Nature**. Washington: Island Press.
- Shepard, P. (2002/1967). **Man in the Landscape**. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. (2003). **Where We Belong**. Athens: University of Georgia Press.
- Sideris, L. (2003). **Environmental Ethics, Ecological Theology and Natural Selection**. New York: Columbia University Press.
- Turner, J. (1996). **The Abstract Wild**. Tucson: University of Arizona Press.
- Wilshire, B. (1999). **Wild Hunger**. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Zerzan, J. (2004). **Anarhoprimitivizam protiv civilizacije**. Zagreb: Jesenski i Turk.

WELCOME TO THE PLEISTOCENE HOUSE ENVIRONMENTAL IDEAS OF PAUL SHEPARD

Tomislav Markus
Croatian Institute of History, Zagreb

Summary

The author presents environmental theories of an American ecologist and anthropologist, Paul Shepard (1925 – 1996), one of the first thinkers who systematically applied ecology on the behaviour of humans. Right at the end of 1960s, Shepard pointed out a subversive character of ecology, which questions prevalent atomistic and mechanic comprehension of the world. Shepard acted on behalf of the hypothesis bio-cultural discontinuity, according to which environmental and other problems of the civilized man arise from our evolutionary adaptation to the tribal gatherers' and hunters' life. According to Shepard, the history of civilisation is characterized by numerous forms of collective madness – wars, environmental destructions, the state, interpersonal exploitation – that are the consequence of the shortage of evolutionary adaptability. In his numerous works, Shepard defended the integrity of wild habitats, emphasized the significance of place and organic environment for normal development of a child, analysed the impact of non-human species on the shaping of human nature and criticized many aspects of modern civilisation, from the myth of progress to the mass tourism and consumerism. As an alternative, Shepard proposed the restoration of at least some of the elements of the existing wild habitats.

Key words: Paul Shepard, Pleistocene genome, bio-cultural discontinuity hypothesis, evolutionary adaptation, domestication, hunters' and gatherers' living

WILLKOMMEN ZU HAUSE IN PLEISTOZÄN DER ÖKOLOGISCHE GEDANKE PAUL SHEPARD'S

Tomislav Markus
Kroatisches Institut für Geschichte, Zagreb

Zusammenfassung

Der Autor präsentiert einen Überblick über die ökologische Theorie des amerikanischen Ökologen und Anthropologen Paul Shepard (1925-1996), eines der ersten Denker, der Ökologie systematisch auf Menschenforschung angewendet hat. Schon ab Ende der sechziger Jahre hat Shepard den subversiven Charakter der Ökologie hervorgehoben, die die atomistische und mechanische Weltauffassung in Frage stellt. Shepard hat die Hypothese der biokulturellen Diskontinuität vertreten, nach der ökologische und andere Probleme des Menschen aus unserer evolutiven Anpassung an das Jäger- und Sammlerleben hervorgehen. Laut Shepard ist die Geschichte der Zivilisation durch viele Formen des kollektiven Wahnsinns gekennzeichnet – durch Kriege, Umweltzerstörung, Staat, zwischenmenschliche Ausbeutung – die eine Folge des Mangels an evolutiver Anpassung sind. In seinen zahlreichen Werken hat Shepard die Integrität der wilden Standorte vertreten, hat die Bedeutung des Ortes und der organischen Umwelt für eine normale Entwicklung des Kindes hervorgehoben, den Einfluß von nicht-menschlichen Arten auf Gestaltung der menschlichen Natur analysiert und viele Aspekte der modernen Zivilisation vom Mythos des Fortschritts bis zum Massentourismus und Konsumismus kritisiert. Als Alternative hat Shepard die Restaurierung von wenigstens einigen Elementen des Lebens im Pleistozän vorgeschlagen, z.B. die Jagd als sakrale Tätigkeit oder die Aufbewahrung und Erhaltung von bestehenden wilden Standorten.

Schlüsselwörter: Paul Shepard, pleistozänes Genom, Hypothese der biokulturellen Diskontinuität, evolutive Anpassung, Domestifizierung, Jäger- und Sammlerleben