

# Životinjsko pitanje i kritička animalistika - preispitivanje uloge ne-ljudi u društvenim znanostima

---

Felić, Mia

Master's thesis / Diplomski rad

2019

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:477947>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-07-05**



Sveučilište u Zagrebu  
Filozofski fakultet  
University of Zagreb  
Faculty of Humanities  
and Social Sciences

*Repository / Repozitorij:*

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb  
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU  
ODSJEK ZA ETNOLOGIJU I KULTURNU ANTROPOLOGIJU

Mia Felić

**ŽIVOTINJSKO PITANJE I KRITIČKA ANIMALISTIKA:  
PREISPITIVANJE ULOGE NE-LJUDI U DRUŠTVENIM ZNANOSTIMA**

Diplomski rad

Mentor: Dr.sc. Tijana Trako Poljak

Komentor: Dr.sc. Tomislav Pletenac

Zagreb, ožujak 2019.

## Sadržaj

Uvod .....	5
1. Povijesni razvoj animalistike .....	8
2. Kako razmišljati o životinjama?	
2.1 Linija <i>ratia</i> : Čovjek vs priroda .....	12
2.2 Neki drugi <i>Anthropos</i> u antropologiji .....	19
3. Novi pristupi	
3.1 Revolt protiv dualizma .....	27
3.2 Nasljeđe Frankfurtske škole .....	32
3.3 Kriička animalistika i akademski anarhizam .....	40
3.4 Viševrsna etnografija – Susret Homo Sapiensa i ostalih vrsta .....	46
Zaključak .....	54
Popis literature .....	58

# Životinjsko pitanje i kritička animalistika - Preispitivanje uloge ne-ljudi u društvenim znanostima

## Sažetak

*Rad nastoji unutar teorijskih okvira sociologije i kulturne antropologije istraživački fokus preusmjeriti na zanemarenu i banaliziranu problematiku ne-ljudskog Drugog. Pojam ne-ljudskog Drugog odnosi se na životinju koja u kontekstu kritičke animalistike zauzima poziciju antropološkog Drugog. U duhu tradicije feminističkih i rasnih studija, te post-kolonijalne, multikulturalne i postmodernističke kritike, trans/posthumani pristupi okreću se ne-ljudskim bićima, konkretnije, ispitivanju odnosa ljudi i životinja u suvremenom društvu. Potreba za decentralizacijom ljudskog subjekta te za proširenjem akademskog prostora koji će uključiti životinje prepoznata je kao reakcija na zapadnjački, duboko antropocentričan okvir kojim raspoložu prirodne i društveno-humanističke znanosti, u svrhu stvaranja protuteže u razmatranju i preslagivanju ideološkog koncepta životinje. Životinjsko pitanje i 'animal turn' koji se sve više uvlači u pore antropološke i sociološke discipline, podrazumijeva prelazak antropocentrične barijere ljudskog i ne-ljudskog te kritiku ostalih binarnih pozicija koje doprinose alijenaciji čovjeka od njegove prirodne osnovice. Rad sažima postojeće doprinose i angažman usmjeren na revitalizaciju animalističke problematike u svijetu i na hrvatskoj sceni, upućuje na doprinos i nasljeđe Frankfurtske sociološke škole i kritičke teorije u vidu razvijanja animalistike, izlaže multi/inter/transdisciplinarni pristup viševrsne etnografije i njegov značaj u transformaciji antropološke discipline te ukazuje na potrebu razvijanja radikalnije struje kritičke animalistike koja se kroz znanstveno-aktivistički pristup bavi tabuiziranim temama eksploatacije i nasilja.*

**Ključne riječi:** *kulturna/kritička animalistika, antropocentrizam, specizam, Frankfurtska škola, viševrsna etnografija*

# **Animal Question and the Critical Animal Studies: Position of the non-human in the social sciences**

## **Abstract**

*This thesis aims to redirect the exploratory focus of existing theoretical framework of sociology and anthropology toward the severely neglected problem of the non-human Other. The term “non-human Other” refers to the animal that takes the position of the anthropological Other in the context of critical animal studies. In the spirit of feminist studies and the studies of race as well as postcolonial, multicultural and postmodern criticism, trans/posthuman approaches take on the study of non-human beings as they aim to evaluate human – animal relations in contemporary society. The need to decentralise the human subject and to widen the academic space to encompass animals has been notably recognised as a reaction to the deeply anthropocentric Western frame of thought adorned by the natural as well as the social sciences in order to create a counter balance to the ideological concept of the animal. The animal issue and the “animeturn” that continues to infiltrate the disciplines of sociology and anthropology presupposes the crossing of the anthropocentric barrier between the human and non-human and features a critical stance of any and all binary positions that contribute to the alienation of Human from his natural essence. The thesis analyses the existing body of work aimed toward the revitalisation of the animal issue by Croatian academics as well as on the global scale; points to the contribution and legacy of the Frankfurt School and critical theory in the development of animal studies; presents a multi/inter/transdisciplinary approach of multispecies ethnography and its significance for the transformation of anthropology; and argues that there is a growing need for the development of a more radical stream of critical animal studies that utilises a combination of science and activism to deal with the taboo themes of exploitation and violence.*

**Key words:** *Critical animal studies, anthropocentrism, speciesism, Frankfurt School, multispecies ethnography*

## Uvod

*Životinjsko pitanje*, sve aktualnije u društvenim znanostima, pitanje je spremnosti prelaska granica društvenih disciplina u *transhumano*, odnosno u područje koje nadilazi isključivo ljudski svijet. Potreba za decentralizacijom ljudskog subjekta u antropologiji i drugim društvenim znanostima čini se kao kontradiktoran zahtjev za napuštanjem interesa o *anthroposu* i prelazak na nešto što evidentno nije *anthropos*. Sama etimologija pojma antropologije (grč. άνθρωπος - *antropos* = čovjek + λογος - *logos* = nauka, znanje, znanost, učenje) koja podrazumijeva nauku o čovjeku i imperativ ljudskog, zahtijeva epistemološko zanimanje za čovjeka kao subjekta istraživanja. Ipak, javlja se sve veći interes za preslagivanjem tradicionalnih okvira antropološke i sociološke discipline koji će proširiti svoj interes i na ljude, odnosno na životinjski svijet. Postavlja se pitanje što podrazumijeva animalistika u djelokrugu disciplina rezerviranih za domenu čovjeka? Zašto *životinjsko pitanje* postaje relevantno u proučavanju ljudske kulture? Što „*animal turn*“, odnosno obnovljeni interes za animalističku tematiku, znači za antropologiju i druge društvene znanosti i kako životinjska perspektiva pristaje u sferu socijalnog?

Prije svega, autori koji se bave animalističkom problematikom u fokus istraživanja ne izdvajaju životinju *per se*, već se bave odnosom između čovjeka i životinje. Budući da životinje imaju enormni utjecaj na ljudsku kulturu i određivanje položaja čovjeka u širem eko-sistemu, proučavanje mjesta i uloge životinja u kulturi povratno nam govori o nama samima. Sudeći po iskazu Lévi-Straussa (1975), koji još 1962. u knjizi *Totemizam danas* napominje da su životinje „dobre za misliti“ (*to think about, think with, think through*), životinje možemo prepoznati kao esencijalan dio našeg kulturnog imaginarija i kao refleksiju kulture i društva u kojem živimo. Sukladno Lévi-Straussovom iskazu, Visković (2009:57) u *Kulturnoj zoologiji* ističe kako je, zbog izuzetne preplavljenosti ljudskog jezika antropomorfnim simbolima, „životinjsko potrebno da bi se definirao čovjek“. Jezik kojim se svakodnevno koristimo, ali i običaji, poslovice, mitski simboli, religiozne slike i drugi kulturni artefakti koji ispunjavaju svakodnevnicu vrve životinjskim prikazima. Također, svakako je značajno primijetiti da i mnogobrojni društveni stereotipi, predrasude, strahovi, dijabolični simboli, okultne i onostrane pojave također nerijetko dolaze u bestijalnom, životinjskom obliku. Zbog čega čovjek koristi životinju kao kulturnog označitelja, odnosno kao lingvističku etiketu koja reflektira naš, društveni, ljudski svijet?

Visković (2009:60) napominje kako je potrebno zapitati se zbog čega psujemo<sup>1</sup> psom<sup>2</sup>, jarcem, bikom, kujom, svinjom, kozom, kravom, magarcem ali ne i mravom, panterom, pticom, krticom i drugim slobodnim životinjama? Zašto je upravo svinja najprezrenija životinja koja se identificira s tupošću, lijenošću, nečistoćom, usprkos njene izvanredne inteligencije, samosvijesti, društvenosti, čistoće<sup>3</sup>?

Preispitivanje koncepata antropomorfizama i zoomorfizama u kulturi ponovno revitalizira antropološku nužnost *životinja kao entiteta dobrih za misliti*, pri čemu upravo životinje otkrivaju granice u kojima se određuje sam čovjek.

Nasuprot postojeće etnografske građe koja promišlja animalno u domeni religioznog, mitološkog, literarnog i umjetničkog, javlja se novi interes za životinjsku tematiku s imperativom etičkog i moralnog pristupa. Reinvenija antropologije u smjeru promišljanja odnosa čovjeka i životinje koja će životinje vidjeti ne samo kao elemente korisne *za misliti*, već i kao samodostatne entitete i agente (Haraway, 2008), stavlja fokus na intenzivnu eksploataciju, nasilje i degradaciju životinja u (suvremenom) društvu. Budući da je antropološka disciplina, dijelom i dužna svojoj kolonijalnoj prošlosti, bila posvećena denaturalizaciji međuljudskih razlika uspostavljenih na temelju roda, rase, klase, nacije, kaste, seksualnosti i slično, 'nova'

---

<sup>1</sup> I sama riječ „psovka“ u svojim nam korijenima otkriva životinju *pas*, psovati u izvornom obliku prevodi se kao *govoriti kome kao psu*; govoriti oštrim riječima, napadati i grditi.

<sup>2</sup> Zbog svoje bliskosti i uzajamne povezanosti s čovjekom, ova je životinja osobito prisutna u kulturnom imaginariju, primjerice:

*(Mučiti se, lagati, raditi, lagati, trpjeti, biti gladan, umoran i sl.) kao pas*

*(Živjeti, gledati se) kao pas i mačka – živjeti u stalnom neprijateljstvu*

*(Biti) kao pas na lancu – biti bez ikakve slobode*

*(istući) kao psa – nemilosrdno, okrutno istući koga*

*Namučiti se (naraditi se) kao pas – jako se naraditi (namučiti)*

*Na psu rana, na psu i zarasla – posl. Proći će bez težih posljedica*

*Ni pas neće golu kost – posl. Sa siromašnim se nerado ulazi u brak*

*Ni pas s maslom ne bi pojeo – To je loše, nespretno učinjeno, nejasno i zbrkano rečeno*

*(Nema) ni psa – nema nigdje nikoga, sve je pusto*

*Pas i na zvijezde laje – Zao čovjek i najboljeg čovjeka napada*

*Pas koji mnogo laje ne ujeda – čovjek koji mnogo priča, brblja nije opasan*

*Pas laje, vjetar nosi – O nečemu što nema nikakve vrijednosti i što je prolazno*

*Umrijeti kao pas – umrijeti napušten od svih*

*Vjeran kao pas – neizmjerljivo vjeran*

(preuzeto s [http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search\\_by\\_id&id=eV9mWBI%3D](http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=eV9mWBI%3D), pristup 19.11.2018.;

Usp. Vidović Bolt, Ivana (2017). *Rječnik hrvatskih animalističkih frazema*. Zagreb: Školska knjiga).

<sup>3</sup> Pripisivanje prirodne sklonosti svinje prljavštini pogrešno je shvaćanje ove životinje. Budući da ne posjeduje ćelije za znojenje, svinja se u svojoj prirodnoj okolini često zadržava u vlažnim područjima, ulazi u vodu ili se valja u blatu zbog termoregulacije tijela. Svinja u zatočeništvu kojoj su oduzeti prirodni uvjeti, biti će prisiljena valjati se u bilo kakvoj vlažnoj tvari, pa i u vlastitom urinu i izmetu ukoliko nema druge opcije (Visković 2009:60)

antropologija u domeni kulturne animalistike (a naročito kritičke animalistike) promišlja odnos između vrsta čija je ekstenzivna eksploatacija danas u potpunosti normalizirana. Preispitujući takav odnos, društvene discipline poput sociologije i kulturne antropologije, koje se svojim proširenim vidokrugom izdižu iznad svakodnevnog iskustva u mogućnosti su propitkivanja onog što se čini prirodnim, nužnim i razumljivim samim po sebi.

Budući da se ideja čovjeka u cijeloj europskoj povijesti antropocentričke misli izražava u razlikovanju od životinje, te uzdizanjem ljudskih kvaliteta koja ide uz bok degradaciji ostatka živog svijeta, disciplina posvećena opovrgavanju takvog stajališta dolazi u sukob s temeljnim tradicionalnim okvirima zapadnjačke znanosti. *Životinjsko pitanje* u društvenim znanostima stoga ne uključuje samo odnos životinje i čovjeka već stavlja kritički naglasak na antropocentrički i specistički<sup>4</sup> karakter društvenih znanosti.

Iako je istaknuto i potvrđeno da su životinje *dobre za misliti*, nužno je osvijestiti da način razmišljanja i poimanja životinja unutar akademskog diskursa i u svakodnevnom životu, naročito u doba globalne ekološke krize, rezultira vrlo realnim posljedicama za životinje, ali i za ostatak živog svijeta i čitavog eko-sustava – stoga povratno i na samog čovjeka.

Preostaje, dakle pitanje *Kako misliti o životinjama?*

---

<sup>4</sup> Pojam je skovao psiholog Richard Ryder 1970. godine u letku *Speciesism* kako bi ukazao na povlačenje oštre moralne razlike između ljudi i svih ostalih životinja, a u knjizi *Changing Attitudes towards Speciesism* (1975) razlaže diskriminatornu osnovu specizma. Nakon njega mnogi su autori prihvatili ovaj termin te ga definirali na različite načine. Joan Dunayer definira specizam kao “propust da se, s obzirom na pripadnost vrsti ili karakteristike tipične za neku vrstu, bilo kojem svjesnom biću prida jednak obzir i poštovanje” (2004:34), Peter Singer određuje ga kao “pristranost prema interesima članova vlastite vrste i predrasuda prema interesima članova drugih vrsta” (1975:7), a sociolog David Nibert specizam vidi kao ideologiju koja je “stvorena i proširena kako bi se legitimiziralo ubijanje i izrabljivanje drugih životinja” (2002:243).



## 1. Povijesni razvoj animalistike

Mnoštvo je autora iz gotovo svih društveno-humanističkih disciplina prepoznalo vrijednost i relevantnost animalističkog pitanja u znanosti, te ono danas još uvijek oprezno ali sa sigurnošću ulazi u *mainstream* polje akademskog interesa. Iako posjeduje znatno dublje korijenje<sup>5</sup>, smatra se da suvremeni aktivizam za životinjska prava započinje 1970.-ih godina objavom monografije utilitarista filozofa, bioetičara Petera Singera *Oslobođenje životinja* (1975), te utjecajnim radom Toma Regana. Ipak, glavni argumenti koji podržavaju stajališta obaju filozofa razvijeni su zapravo već stoljeće ranije u djelu Henryja Salta *Prava životinja razmatrana u kontekstu društvenog napretka* (*Animals' Rights: considered in relation to social progress, 1894*).

Pored navedenih 'očeva' suvremenog životinjskog prava, mnoge su 'majke' prije njih istaknule važnost životinjskog pitanja. Feminizam je, primjerice, oduvijek bio prepoznat zbog svoje interseksionalnosti i aplikacije diskursa izvan isključivo ljudskog. Vegetarijanski kolektivi 1960.-ih i 1970.-ih proizveli su publikacije koje su povezivale opresije svih grupa. Djelo *Diet for a Small Planet* Frances Moore Lappé (1971) i *New Woman, New Earth* Rosemary Ruether (1975) postaju inspiracija za razvijajući ekofeminizam koji će prepoznati ljudske i ne-ljudske Druge kao relevantnu temu za kritičku diskusiju.

Feministički diskurs uz pratnju ekofeminizma naglašava potrebu nadilaženja antropocentričkih načela i priprema akademski teren za *transljudsku* tematiku. Donna Haraway primjerice, u djelu *When Species Meet* (2008.) istražuje „prirodno-kulturne kontaktne zone“ dviju vrsta te popularizira termin *postajanja životinjom*<sup>6</sup> (engl. *animal becoming*) koji kontrira binarnim opozicijama ljudskih i ne-ljudskih vrsta. Nadalje, sociokulturna antropologinja Barbara Noske kritiku usmjerava vlastitoj disciplini zbog portretiranja životinja kao pasivnih objekata umjesto prepoznavanja njihove inherentne vrijednosti i relevantnosti za antropološku disciplinu. U djelu *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology* (1989.) Noske izlaže kritiku biološkom determinizmu te životinji kao subjektu pristupa interdisciplinarno. Kasnije se u *Deconstructing the Animal Image: Toward an Anthropology of Animals* (1992.) Noske zalaže za razvijanjem antropologije drugih životinja (ne samo ljudskih) „koja će ih prepoznati

---

<sup>5</sup> Filozofski, moralni i etički korijeni pokreta za prava životinja prisutni su u džainizmu, budizmu, hinduizmu kao i u brojnim ranim zapadnim filozofima poput Pitagore (552-496 pr. Kr.), Hezioda (8.st pr. Kr.), Dracoa (621 pr. Kr.) koji na različite načine zagovaraju zaštitu neljudskih životinja.

<sup>6</sup> Usp. Deleuze i Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

u njihovim vlastitim terminima“, uz svjesni izostanak ljudsko-centriranog okvira koji ih trivijalizira i ignorira. Carol J. Adams u *The Sexual Politics of Meat* (1990) zalaže se za intersekcionalnost pristupa te izravno povezuje feminističko i animalističko pitanje; istražuje na koji je način povezana opresija žena s eksploatacijom životinja, te pronalazi vezu između patrijarhalnih vrijednosti, mizoginije, jedenja mesa i nasilja u suvremenim zapadnim društvima. Uz to, recentna eko/feministička literatura<sup>7</sup> unutar polja zooetike također prilaže svoj veliki doprinos nadopuni dosadašnjih spoznaja i otkrivanju obnovljenih zona interesa ljudsko-životinjske tematike.

Intelektualna struja koja pruža nemjerljiv doprinos i inspiraciju za animalističku problematiku, a ipak ostaje nedovoljno istaknuta, jest *kritička teorija* koju su razvili neomarksisti unutar Frankfurtske sociološke škole. Izuzetan značaj progresivne misli intelektualaca okupljenih unutar Frankfurtske škole, poput Theodora Adorna, Maxa Horkheimera, Herberta Marcusea i Ericha Fromma očituje se ne samo kroz istaknuto životinjsko pitanje (koje je u to vrijeme bilo izostavljeno na marginama sociološkog izučavanja) već i sveobuhvatnoj kritici zapadnjačkog razvoja društva i napredujućeg mišljenja kroz destrukciju prirode. *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofski fragmenti* („Dialektik der Aufklärung“, Horkheimer i Adorno 1947)

izvanredno je djelo filozofske kritičke misli koja u centar promišljanja stavlja prosvjetiteljstvo i njegovu ulogu u pozicioniranju čovjeka u univerzumu, te donosi konstruktivnu kritiku u razmatranju civilizacijskog napretka kroz eksploataciju, podčinjavanje i vlast racionalnosti. Osim toga, pitanja odnosa moći, privilegiranosti, elitizacije znanja i ostalih marksističkih interesa, dubinski je isprepletano s idejom kritičke animalistike.

S druge strane, sudeći po broju objavljenih publikacija koje gaje interes za životinjsko pitanje te pozamašnom broju konferencija i rasprava posvećenim animalističkoj tematici, čini se da ni hrvatska akademska scena mnogo ne kaska glede transhumanih interesa. Zasiurno suptilan začetak ulaska životinjskog u kulturno-antropološki diskurs valja zahvaliti ranim radovima u etnologiji, folkloristici i kulturnoj antropologiji koji su se osvrnuli na kulturnu animalistiku; primjerice pozamašan broj radova u *Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena*, te zooleksičke radove Miroslava Hirtza, poput *Rječnika narodnih zoologičkih naziva*. Ipak,

---

<sup>7</sup> *Women, Animals, Nature*, ur. Greta Gaard (1993), *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*, ur. Carol J. Adams i Josephine Donovan (1995), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, ur. Josephine Donovan i Carol J. Adams (1996), te *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, ur. Josephine Donovan i Carol J. Adams (2007).

neizostavno djelo za nastanak i osvještavanje domaćeg animalizma i pionirski pokušaj zakretanja antropološkog interesa u smjeru ne-ljudskog ostvareno je knjigom *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji* Nikole Viskovića iz 1996. godine. Nakon objave Viskovićeve knjige, mnogobrojni su autori bili potaknuti na redefiniranje antropološkog subjekta, što je rezultiralo porastom građe animalističke problematike. Egzemplaran primjer potencijala antropološke discipline u polju kulturne i kritičke animalistike zasigurno je i iscrpan zbornik radova *Kulturni bestijarij* autorica Suzane Marjanić i Antonije Zaradije-Kiš objavljen 2007. godine. Zbornik obrađuje pitanje životinje od tradicionalnog etnološkog očišta kroz vizuru mitskog i umjetničko-literarnog, do postfeminističkog pristupa koji beskompromisno izlaže kritiku suvremenog postupanja prema životinjama. Objavom zbornika radova *Književna životinja* (Marjanić, Kiš 2012.) koji se nastavlja na prethodni zbornik *Kulturni bestijarij* autorice doprinose kulturnoj animalistici s naglašenijim književnim usmjerenjem. Šira javnost bila je upoznata sa životinjskim pitanjem i tijekom prve etnozoološke izložbe Etnografskog muzeja u Zagrebu *O životinjama i ljudima*<sup>8</sup> 2017. godine. Izložba ukazuje na historijsku perspektivu međuzavisnosti i isprepletenosti čovjeka i životinje te putem popratnih edukativnih i znanstveno-popularnih programa osvještava posjetitelje o mnogobrojnim etičkim i moralnim posljedicama naših kulturnih djelatnosti.

Uz to, Centar za ženske studije 2000.<sup>9</sup> godine objavljuje tematski broj časopisa *Treća* posvećen temi ekofeminizma, a 2008.<sup>10</sup> isti časopis nosi naziv „Animalizam i ekofeminizam“ te obrađuje teme rodno-spolne i animalističke drugosti, uključuje pitanje životinjskih prava i veganstva, te daje osvrt na poskolonijalizam i transhumanizam.

Zahvaljujući ranim naporima koji su omogućili postepen ulazak životinjskog na dnevni red promišljanja o društvenoj svakodnevicu, polje animalistike danas broji mnoštvo disciplina koje nastoje ukazati na relevantnost ne-ljudskih subjekata. Društvene znanosti bivaju sve više isprepletene s pristupima prirodnih znanosti te nalaze alternativni, *treći put* u promišljanju

---

<sup>8</sup> „Životinje i ljudi imaju dugu zajedničku povijest. Gotovo da nema područja ljudskog djelovanja, a da nije prožeto uzajamnim odnosom ljudi i životinja, bilo u stvarnom ili simboličkom smislu. Životinje su posvuda, vidljive i nevidljive: u parkovima, zoološkim vrtovima, laboratorijima, cirkusima, klaonicama, domovima, knjigama, filmovima ili slikama. Izložbom želimo pokazati kako su se tijekom povijesti mijenjale naše predodžbe, osjećaji i ponašanje prema životinjama unutar našeg društvenog okruženja, ali i spram onih u prirodnom okolišu. Zašto se s nekim životinjama družimo, nekih se bojimo ili ih preziremo, druge štujemo ili jedemo, oblačimo ili mučimo? Propitujući svoj odnos sa životinjama dolazimo i do pitanja što to danas znači biti čovjekom. Kako društvo definira što je humano i koje to izazove u budućnosti nosi?“ (preuzeto s [http://www.emz.hr/Izlo%C5%BEbe/O%20%C5%BEivotinjama%20i%20ljudima\\_9077](http://www.emz.hr/Izlo%C5%BEbe/O%20%C5%BEivotinjama%20i%20ljudima_9077), pristup 26.11.2018.)

<sup>9</sup> Br. 2, vol. 2., 2000. godine

<sup>10</sup> Br. 1, vol. 10, 2008. godine

ljudsko-životinjskih veza, što uvjetuje razvoj kulturne animalistike, etnozologije i zooetnografije, etnoprimateologije, antro(po)zoologije, zoofolkloristike, antropologije životinja, biofilozofije, sociobiologije, ekofilozofije, i drugih potencijalnih perspektiva. Doprinos ovih disciplina i velik broj recentnih radova animalističke tematike definitivno je osporio antropocentričku tradiciju društvenih znanosti vraćajući oduzetu subjektivnost i vrijednost ne-ljudskim akterima. Ipak, čini se da se kritika još uvijek suzdržava od sustavnijeg bavljenja problematikom nasilja i sveprisutnog izrabljivanja životinja u mnogobrojnim industrijama gdje, degradirane na *machina animata*, životinjski stroj, postaju vrijedne isključivo prema svojoj korisnosti čovjeku. Često ignorirana tema intenzivne eksploatacije iracionalnih razmjera i njenih katastrofalnih ekoloških posljedica ostaje većim djelom potisnuta, a životinje iza vrata mnogobrojnih industrija ostaju moralno i fizički nevidljive. Krička animalistika je perspektiva koja nadopunjuje ovaj prazan tabuiziran prostor eksploatacije, te pokazuje kako je životinjsko pitanje nužno i ekološko pitanje, a na kraju neizbježno i ljudsko pitanje.

## 2. Kako razmišljati o životinjama?

### 2.1 Linija *ratia*: Čovjek vs priroda

*Sretan brak ljudskog razuma i prirode stvari je patrijarhalan: razum koji pobjeđuje praznovjerje treba bez začaranosti da zapovijeda prirodi. Znanje koje je moć ne poznaje granica ni u porobljavanju bića ni u uslužnosti spram gospodara svijeta.*

(Theodor Adorno i Max Horkheimer „Dijalektika prosvjetiteljstva“, 1947.)

Od početka razvoja zapadnjačke civilizacije, prirodni i kulturni svijet bili su dubinski razjedinjeni. Instrument koji je razdvajao dva svijeta bila je *racionalnost* koja je priskrbila ljudskoj rasi legitimitet nad podčinjavanjem prirode. Iracionalna i bestijalna priroda izgubila je svoju inherentnu vrijednost pred čistim i organiziranim *rationem* te postaje neživim resursom za beskrajno iskorištavanje. Antropocentrička slika svijeta čovjeka postavlja u samo središte univerzuma, u centar ukupnosti života, te mu pridaje nadmoć i vlast nad svime što ga okružuje. Ideološki koncept antropocentrizma pretpostavlja da postoji barijera koja razdvaja čovjeka kao superiorno biće od ostatka živoga svijeta, a ta se barijera kroz povijest definirala umnošću, racionalnošću, inteligencijom, sposobnošću govora, organizacije, samosvijesti, posjedovanjem duše i drugim karakteristikama za koje se vjerovalo da su *differentia specifica* čovjeka. Usporedimo li antropocentričku ideologiju s mnoštvom učenja starijih civilizacija koje su čovjeka definirale tek kao jedan od elemenata u sveobuhvatnoj slici života, antropocentrizam se demistificira tek kao jedan, i to neizmjereno ograničen i štetan, način uređenja živoga svijeta. Antropocentrička ideja ljudske dominacije nad prirodom danas je toliko snažno ukorijenjena u naše shvaćanje organizacije živoga svijeta da se ona tretira gotovo kao neupitna činjenica. Rob Boddice u *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments* ističe kako je „proces stjecanja svjetonazora nama nevidljiv, mi funkcioniramo unutar njih i pomoću njih, nesvjesni da kozmologiju prekrivamo ideologijom na svakom koraku“ (Boddice 2011:7, prema Woodhall 2016:23). Zbog toga je dekonstrukcija i kritika antropocentrizma neizbježan korak u osvještavanju životinjskog pitanja.

Zapadni je moralni kod nadmoći čovjeka ukorijenjen u kanonima kršćanske misli koja čovjeka definira kao superiorno biće te dokida izvornu povezanost čovjeka s ostatkom prirode i produbljuje jaz koji čovjeka uzdiže u artificijelan prostor moralnih visina. U *Postanku* je prisutna nedvosmislena antropocentrička filozofija koja čovjeka postavlja kao autoritarnog vladara:

*I reče Bog: „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji!“  
(...) I blagoslovi ih Bog i reče im: „Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji!“ (Postanak 1: 26-8).*

Biocentrizam kao opozicija antropocentrizmu te ostali pristupi koji uvažavaju životinjska prava kontradiktorni su kršćanskom svjetonazoru koji normalizira podčinjeni položaj prirode i živi svijet pretvara u *svrhu za čovjeka* umjesto u *svrhu po sebi*. „Ekstremno ljudsko-centrirana i hijerarhijska, kršćanska doktrina“, tvrdi Dunayer (2004:11) „inkompatibilna je s ravnopravnosti životinja“. Autoritet kršćanske nauke priskrbio je alibi nad ekstenzivnom eksploatacijom životinja koje postaju sredstva za čovjekov napredak. Osim toga, i prije razvoja kršćanske misli, radovi Platona i Aristotela favorizirali su razum i racionalnost u poimanju prirode, te su hijerarhijskim razdvajanjem razlikovali bića koja su bliža Bogu (čovjek), te koja zbog posjedovanja duše i razuma imaju viši moralni obzir.

Daljnji razvoj srednjovjekovne i novovjekovne misli nastavlja produbljivati antropocentričku podjelu koja još ekstremnije opredmećuje prirodu i živa bića. Najradikalniji filozofski pravac u tom pogledu jest *kartezijanizam* koji je nastao pod utjecajem Descartesova racionalizma. Descartesova teologija i teorija spoznavanja svijeta i vlastite, ljudske prirode, iako predstavlja važnu prekretnicu ne samo za filozofsku disciplinu nego i modernu znanost uopće, opravdano trpi mnogobrojne kritike zbog pretjerane mehanicističke i redukcionističke pozicije u poimanju prirode. Zbog toga, kao i zbog osporavanja subjektivnosti i moralne vrijednosti životinja i ostatka živog ne-ljudskog svijeta, Descartes je neizostavno oštro kritiziran iz pera autora koji zagovaraju životinjska prava. Ipak, valja napomenuti kako kritika Descartesa, naročito unutar kruga autora animalističke problematike, često ostaje manjkava i pojednostavljena, uglavnom jer fokus usmjeruju na pitanje moralne isključivosti i ne-ljudske drugosti, a zanemaruju čitav spektar kompleksnih Descartesovih teza i filozofskih promišljanja, te uopće društvena kretanja unutar kojeg izranja kartezijanizam, zbog čega ona nerijetko ostaje nedostatna, pa čak i

neozbiljna. Zbog toga će rad inzistirati na još uvijek skromnoj ali ipak svobuhvatnijoj kritici Descartesove dualističke filozofije.

Descartesov rad i doprinos, u kojem nesumnjivo dominira radikalni individualistički i mehanicistički pristup, valja shvatiti kao težnju političko-društvenog kretanja u znanosti i tehnici 16. i 17. stoljeća, ali i kao osobnu Descartesovu težnju u prevladavanju svijeta koji je još uvijek zaogrnut u mit kršćanske i feudalne ideologije. Descartes piše unutar racionalno individualističkog i racionalističkog pogleda na svijet, te zastupa nazor koji ističe apsolutnu slobodu pojedinca i apstraktni um koji ima sposobnost za autorefleksivnu samosvijest koja pojedinca oslobađa od crkvenih autoriteta i zastarjelih predodžba i predrasuda. Također, njegovo kapitalno djelo „Rasprava o metodi“ valja shvatiti kao proglašavanje tadašnje zapadne, industrijske civilizacije i njena nosioca, liberalne buržoazije u usponu. Zapadna civilizacija koja se uzdigla iz ruševina latinske kulture i kršćanskih mitova, oslobađa se njihovih okova i proglašava slobodan um kao oruđe ljudskog duha, pomoću kojeg se uzdiže iznad svekolike prirode i podređuje ju sebi u potrebi da je svlada i iskorištava u svoje svrhe.

Temeljno Descartesovo promišljanje, koje se provlači kroz njegovo najpoznatije djelo „Rasprava o metodi“ (1636.) i dalje u „Meditacije o prvoj filozofiji“ (1641.), u biti je promišljanje o metodi koja će ljudski um osloboditi zabluda, te sumnjom, kao temeljnim filozofskim principom, dovesti do istine. Na putu spoznavanja, budući da je čovjek sputan vlastitim osjetilima (vid, opip, miris, sluh) kojima gradi ideju o svijetu, Descartes daje prednost matematičkim i geometrijskim načelima, koji su po njegovu sudu, za razliku od subjektivnog osjetilnog aparata, nepogrešivi. Ono za čime Descartesova metafizika traga je ontološki sud o sveopćoj istini, tj. onome što evidentno postoji i može se detektirati izvan ograničenih i iskrivljenih ljudskih osjetila. Princip sumnje kojim se pritom vodi naginje ga da relativizira i odbaci sveukupnu dotadašnju spoznaju u filozofiji i prirodnim znanostima:

„A na kraju krajeva oni (stari temelji i načela) su gotovo uvijek podnošljiviji od njihove promjene. Oni slične velikim cestama, koje vode oko planina i zbog česte upotrebe s vremenom postaju tako glatke i ugodne, da je mnogo zgodnije služiti se njima nego se odlučiti ravnim putem penjući se sad preko stijena a sad se spuštajući do dna provalija“ (Descartes 1951:19).

Descartes sumnja u pojavnosti koje se mogu držati kao očigledne i samo evidentne, no ipak su igra i iluzija naše ograničene prirode, jednako kao što se san može činiti jednako stvarnim i taktilnim, a samo je, kao i stvarnost, sfera doživljaja koja nije metodički dokaziva. U svojoj metodi on ide toliko daleko da sve izvanjsko, što se u objektivnom svijetu da zahvatiti

osjetilima, odbacuje, a jedino što zadržava bitak i samo evidentnu egzistenciju je on sam, odnosno, njegova samosvijest koju shvaća kao nešto apsolutno, nezavisno od bilo čega drugog. Time, *mislim, dakle postojim*, proglas je jedine ontološke istine od koje Descartes polazi, samosvijest jest apsolutni početak bilo koje razine spoznaje<sup>11</sup>. Čvrsta pouzdanost u vlastito postojanje (čista svijest, a nikako tijelo i fizička datost onoga *ja*) ne stječe se izvanjskim putem, već intuicijom, subjektivnim putem koja izvire iz autorefleksivnosti i samosvijesti ljudskoga uma. Na tom tragu, Descartes rastavlja svijet na dva tipa supstancije; duh (um, svijest, duša, koje posjeduje jedino čovjek) i materiju (ostatak svijeta izvan čovjeka koji je ontološki mrtav). Um koji posjeduje (samo)svijest, čovjekovu najvišu vrlinu koja mu omogućava da se otrgne od ovoga svijeta i zatvora instinkta, postaje „res cogitans“ (supstancija koja misli), a materiju i prostor (predmetnost koja okružuje čovjeka, priroda) Descartes uobličava u „res extensa“, protežnu, dimenzionalnu supstanciju omeđenu kvantitativnim vrijednostima brojeva, pravaca, dimenzija i algebarskih jednadžbi. Svijet je time podijeljen u dualnost svijesti i materije – dviju supstancija međusobno potpuno različitih.

U svojoj opsesiji pozitivističkog očitavanja svijeta, Descartes ujedinjuje matematiku, biologiju i fiziku te daje racionalno matematički presjek živoga svijeta u kojem fizička tijela, organe i sveukupni raspored organske materije promatra kao stroj koji funkcionira po mehanicističkim zakonima. Descartes zapravo ide toliko daleko, a na što pristupi koji se opiru antropocentrizmu opravdano nemaju razumijevanja, da tvrdi kako je čitava čovjekova okolina u potpunosti besubjektivna, pritom oduzimajući svaku duševnu osobinu svim ne-ljudskim živim bićima, tvrdeći da su životinje bezdušne mašine koje ne posjeduju osjećaj boli, užitka ili drugih osjeta koje ljudsko biće može iskusiti. Zbog toga Scheller u *Položaj čovjeka u Kozmosu* napominje:

„Time što je sve supstancije razdijelio na 'misaone' i 'protežne', Descartes je uveo u zapadnu svijest čitav niz zabluda najteže vrste o ljudskoj naravi...posljedica je toga bila ne samo najbesmislenije pretjerivanje osobitog položaja čovjeka i njegovo iščupavanje iz naručja majke prirode, nego je time ujedno osnovna kategorija života i njegovih prafenomena bila jednostavno potezom pera izbačena iz svijeta“ (Scheller 1960:56).

---

<sup>11</sup> “Dok naime ispitujemo, tko smo mi, koji pretpostavljamo, da je lažno sve, što je različito od nas, jasno vidimo, da našoj prirodi ne pripada nikakva protežnost, ni oblik, ni kretanje s mjesta, niti išta tome slično, što treba pripisivati tijelu, nego samo mišljenje. Zato se ono spoznaje prije i sigurnije nego ikakav tjelesni predmet. Mišljenje naime već zamjećujemo, dok o drugome još sumnjamo“ (Descartes 1951:67).



Vlast čovjeka nad životinjom stoga, legitimizira se u novom vijeku kao vlast duha nad materijom. Proturječnost kartezijanskog pristupa očituje se u tome da na putu spoznavanja života taj pristup apriorno isključuje čovjeka iz ukupnosti živoga svijeta kojeg je i sam dio. „Usprkos zabrani metafizike (kartezijanski dualizam) upada u vlastitu metafiziku“ (Jurić 2013:53).

Napor da se nađe takva ograničenost i krutost u poimanju prirode i fiksirana ideja o inferiornosti životinja neminovno dolazi u sukob s etabliranim smjernicama filozofskog mišljenja, budući da su post-kartezijanska filozofija, biologija i psihologija obilježene Descartesovim pogledom na živi svijet (Jurić 2013:292). Ovakav ekstreman antropocentrički svjetonazor postavlja kvalitete koje posjeduju ljudi (razum) kao one s kojima se mjere sve druge vrste. Znanstvenici su klasificirali ne-ljudske organizme na način da su ljudi ostali u sferi privilegiranosti, no, taj sustav nije 'prirodan' i zasigurno ne predstavlja vjernu presliku prirode, već je refleksija zapadnog imperijalnog uma. Iako danas znanstvenici ne kreću svjesno od rasističkih, specističkih, seksističkih i inih načela koja su vezana uz imperijalizam, kora tradicionalne znanosti sačinjena je od takvog poimanja prirode, te je potrebno osvijestiti kauzalitet koji utječe na naše razumijevanje prirode te posljedično i na naše djelovanje. Stoga, „uključiti 'životinjsko pitanje' u kritičku teoriju“, napominje Derrida u *L'Animal que donc je suis (a suiure)* (engl. *The Animal That Therefore I am*<sup>12</sup>), „ne znači jednostavno 'dodatak' životinjskog već uključuje preispitivanje i preslagivanje čitave genealogije zapadne filozofije“ (Derrida 2008).

Povijest zapadnjačke misli nebrojeno je puta svjedočila proizvoljnom povlačenju linija koje su razdvajale povlašteni i inferiorni svijet. Arbitrarne društvene granice osiguravale su legitimitet nadmoći određenog roda, rase, vjere, klase, kaste i slično te su produbljivale društvenu nejednakost. Ta su se razgraničenja temeljila na pretpostavkama da su primjerice muškarci umniji od žena, ljudi bijele rase superiorniji ostalim rasama ili pak da su određene grupe ljudi, poput Židova<sup>13</sup> po prirodi niža bića. Iz tradicije koja započinje Platonom i Aristotelom i

---

<sup>12</sup> Derrida već i u samom naslovu provocira Descartesovu definiciju svijesti (*Cogito ergo sum*) koja uzdiže ljudskog subjekta. U francuskom prijevodu *L'Animal que donc je suis (a suiure)* Derrida se cinično poigrava pojmovima *itre* (biti) i *suiure* (slijediti) te time iskazuje *Ja jesam životinja. Ja slijedim* (evolucijski) životinju.

<sup>13</sup> Horst von Maltitz u *The Evolution of Hitler's Germany* piše:  
*Podljudsko – ta kreacija privrode, koja je biološki prividno identična s ljudskim, s rukama, nogama, i nečim poput mozga, s očima i ustima – zapravo je potpuno drugačije i užasno biće, to je pokušaj bivanja čovjekom – ali mentalno i emocionalno na daleko nižoj razini od bilo koje životinje. U unutarnjem životu te osobe leži okrutni kaos nepotisnutih divljih strasti: bezimeni nagon za uništavanjem, najprimitivnija požuda, neskrivena*

nastavlja se kroz Descartesa i Kanta, razvijeno je mišljenje kako priroda, žene i životinje nisu racionalna bića te bez posjeda duše i uma postaju *iracionalni drugi* (Birke 1999:57). Sve što nema razum podložno je zapadnom racionalnom čovjeku; žene, ne-Europljani, ne-bijelci, životinje, ljudi s poteškoćama u razvoju, itd. – „drugi“ su u odnosu na zapadnog maskulinog subjekta. Osim toga, rangiranje i vrednovanje određenih grupa bilo je opravdano i „znanstvenim autoritetom“; iskrivljenim shvaćanjem Darwinove evolucijske teorije, kolonijalističke inačice *socijalnog darvinizma* koja je društvenim nejednakostima davala znanstvenu podlogu i hijerarhizirala određene rase, spol, etnicitet, određene društvene skupine i sl. što je potaknulo cijelo novo stoljeće imperijalističke aktivnosti.

Opasnost povlačenja arbitrarnih linija sadržana je u objektivizaciji drugog bića, te ona u svojim ekstremima ljudsku civilizaciju dovodi do masovnih istrebljenja, holokausta, koncentracijskih logora, eksploatacije i porobljavanja. Drugi, degradiran na poziciju objekta, kroz očiste zapadnjačkog subjekta diskvalificiran je od svih karakteristika koje mu priskrbuju inherentnu vrijednost i prava te konzekventno trpi potlačen tretman. Onaj koji postaje objekt nadopunjava i priskrbuje povlašten položaj samoga subjekta, a subjekt, radi očuvanja vlastitih beneficija, nastoji putem distinktivnih karakteristika normalizirati takav položaj kao neizbježan i prirodan. Klasična se antropološka nauka u svojim počecima oslanjala na povlačenje civilizacijskih granica kojima je prvenstveno razdvajala zapadnjačke i ne-zapadnjačke svjetove. Kolonizatorski vid novootkrivenih područja priskrbio je zapadnim vladarima legitimitet i nadasve moralnu i civilizacijsku dužnost da podare svijetlo zapadnjačkog napretka primitivnim narodima koji su, očigledno na daleko nižem evolucijskom stupnju. Krajnje ekstreman euro/etnocentrizam u poimanju Drugog, kruti antropocentrizam koji postavlja bijelog čovjeka (muškarca) kao normu, nekritička idolatrija vlastite pozicije i krajnji nemar prema svemu što izmiče zapadnjačkom normativnom okviru, povijesni je realitet brojnih društvenih znanosti.

Upravo se ovakav razoran kolonizatorski pristup očituje i u tradicionalnom zapadnjačkom diskursu o životinjama i prirodi. Granica koja razdvaja čovjeka kao posebnu vrstu čini to na način da ga izolira od sveukupnosti živoga svijeta koji broji milijune vrsta te ga postavlja u vakumiran prostor gdje naizgled nema dodirnih točaka s prirodom koja je pozicionirana ispod njega. Egzistencijalizam koji vodi ideji dualnosti, potpunom otuđenju čovjeka i prirode Jonas naziva *kozmoškim akozmizmom* (Jurić 2013:31), odnosno kozmoškim nihilizmom u kojem se gubi ideja bliske povezanosti čovjeka i kozmičkog okoliša. Čovjek ostaje sam zatvoren iza vrata napretka i kulture. Takva antropocentrička slika gubi iz vida evolucijski put koji čovjeka

---

*pokvarenost. Ali i podljudsko je živjelo... i identificiralo se s vlastitim rodom. Zvijer je zazivala zvijer ... I to podzemlje podljudi našlo je svoga vođu: vječnog Židova!* (Maltitz 1973,61-62, prema Spiegel 1988:162)

premežava s ostalim živim bićima, prije svega s primatima te ga određuje kao samo jedan, iako kompleksniji oblik života. Zbog ublažavanja stroge binarnosti u poimanju čovjeka i *ostalih životinja*, Joan Dunayer (2009) predlaže uporabu pojma *ne-ljudske životinje* (engl. *non-human animals*) umjesto termina životinje, kako bi smanjila moralni rascjep između dvije grupe i vratila ljude u domenu životinja, sisavaca i primata. Nespecističku terminologiju prihvatili su mnogi autori koji smatraju da se odvajanje dva svijeta, onog životinje i čovjeka, pokazuje iracionalnim i iluzornim. Spiegel u *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery* (1988) tvrdi da se ponašamo kao da postoji nepremostiva prepreka između ljudi s jedne i životinja s druge strane, te da taj jaz reflektira i naša terminologija kojom snabdijevamo ne-ljudske životinje. Linija koju smo povukli između dvije vrste, upozorava Spiegel, može biti postavljena s jednakom ili boljom točnošću na brojna druga mjesta. Primjerice mi smo genetički i bihevioralno mnogo bliži ostalim primatima nego što su primati bliski žabama. Ili bi linija mogla biti povučena na način da razdvaja sve sisavce od ostalih bića, budući da oni dijele distinktivne karakteristike koje druga bića ne posjeduju. No, problem s ovom logikom razdvajanja jest da ona pretpostavlja *worst to best* ljestvicu. Počevši od jednostavnijih bića pa sve do ljudi na samom vrhu. S druge strane, izvorna ideja Darwinova *Podrijetla vrsta* implicira da su ljudi evolucijski najbliži rod današnjim majmunima i orangutanima, te da svi simultano evoluiramo od zajedničkog pretka. Uz to, Darwin nedvosmisleno zamućuje ovu barijeru kad napominje da „osjećaji i intuicija, različite emocije i sposobnosti, poput ljubavi, memorije, brižnosti, radoznalosti, imitacije, razuma i sl. s kojima se čovjek diči, mogu biti nađene u“, kako su ih zvali u Darwinovo vrijeme „nižim životinjama“ (Darwin 1871:105, prema Spiegel 1988:21). Nekonsekventnost povučenih linija izvire i iz spoznaje da biće koje je sposobno koristiti alat ili se služiti određenim oblikom naučenog jezika<sup>14</sup> postavlja se u istu kategoriju poput gliste ili vinske mušice – nerefleksivno se govori o životinjama usprkos nevjerojatnom rasponu kompleksnosti od kišne gliste do psa, od grinje do bonoboa.

Linija *ratia* koja priskrbuje moralni status i odliku subjekta, čovjeka, koji se oslobodio svoje animalne prirode, legitimira kao izdvojenu vrstu kojem je živi svijet dan na prohtjev vlastite volje. Rastuća distanca spram prirode rezultirala je stvarnim posljedicama u ophođenju prema prirodi i njenom odgovoru na naš rušilački eksploatacijski karakter. U suvremenoj su kulturi

---

<sup>14</sup> Studije o primatima koji su naučili američki znakovni jezik (ASL) mogu podržati ovaj argument, iako nema čvrstog konsenzusa u akademskoj zajednici što ove jezične sposobnosti znače. Oni koji zagovaraju jezične sposobnosti primata drže da ove životinje mogu konstruirati svijet pomoću riječi, povratiti i komunicirati prošla iskustva, pa čak i diskutirati prirodu života (Laidler 1980; Meddin 1979; Patterson and Linden 1981, prema Arluke 1996:47)

životinje roba; destrukcija staništa, ropstvo u medicinskim istraživanjima i kreacija industrijskih farmi uvijek su se opravdavali kontribucijom za više (ljudsko) dobro. Milijuni ne-ljudskih bića zatvoreni su i eksploatirani unutar mesne, mljekarske, zabavne, farmaceutske, ratne, (...) industrije, te su potpuno eliminirani od ljudskog pogleda i iskustva. Iako je odnos čovjeka i životinje kroz cijelu ljudsku povijest bio materijalno-upotrebni, ekstenzija eksploatacije u suvremenim industrijskim pogonima u potpunosti je mehanizirana, birokratizirana, racionalizirana i masovna. Tek je od nedavno nevjerojatna akceleracija naših kulturnih aktivnosti prodrla potpuno u svijet životinja mijenjajući, ponekad i nepovratno, naš odnos spram njih, njihovu okolinu i živote. Danas, drastično više nego ikada prije, životinje pate od ekstinkcije, genetičkih mutacija, gubitka stanovišta i ekstremne industrijske i znanstvene eksploatacije. Takav sustav, tvrdi Visković (1996:23) povratno uzrokuje *biološki holokaust* suvremenoga doba zbog ekstremnog oštećenja voda, tla, zraka, šuma, oceana i cjelokupnog ekosistema.

Nesvjesna prepoznati posljedice svoje destruktivnosti, suvremena se kultura prema životinjama odnosi konzumerističkom logikom tipa *upotrijebi i baci* (ibid:22). Destruktivan antropocentrizam i suvremen pojam „napretka“ uzroci su suvremene globalne ekološke krize, budući da se napredak mjeri kroz podčinjavanje prirode čovjeku, koji stoji izvan ili iznad prirode dok cjelokupni život ispod njega ne posjeduju vrijednost po sebi već je *čovjekov resurs* koji se može beskonačno iskorištavati za 'dobrobit' čovjeka. Malamud u *Uvodu u životinje i vizualnu kulturu* stoga ističe:

„Ukoliko pokušamo zamisliti životinju izvan propisanih, podređenih i dvodimenzionalnih uloga na koje su životinje gotovo uvijek degradirane u našoj kulturi, možemo doprijeti do zanimljivih i pronicljivih spoznaja o nama samima i o tome koliko zapravo ne znamo o životinjama. Možemo uočiti koliko je opskurno i razmaženo kad ljudi opisuju životinje kao subordinirane elemente u antropocentričkom narativu“ (2012:23).

Poanta 'životinjskog pitanja' i 'životinjskog obrata' u znanosti nije samo produciranje kritike koja će na teorijskoj razini nadomjestiti antropocentrički narativ, već ono podrazumijeva poziv za praktičnim angažmanom znanosti, te definiranje teorije koja će imati uporabnu i konkretnu vrijednost kako bi poslužila kao strategija za svakodnevno razmišljanje i djelovanje.

## 2.2 Neki drugi *Anthropos* u antropologiji

Osvještavajući vlastite antropocentričke projekcije mnoge društvene znanosti iznalaze fleksibilnije, alternativne pristupe kojima vraćaju oduzetu subjektivnost, samodostatnost i moralnu vrijednost životinja. Na koji način antropologija, i druge discipline rezervirane za ljudski subjekt mogu uključiti ne-ljudskog aktera te mu priskrbiti drugačiji tretman u akademskom prostoru?

Prva prepreka, s kojom se disciplina koja se upušta u domenu ne-ljudskog suočava, jest *problem reprezentacije*. Proučavanje (ljudskog) Drugog oduvijek je predstavljao skliski teren u etnografiji. Istraživač kojem predstoji usustavljanje zbira fragmentiranih čestica svakodnevice neizbježno se nalazi pred dilemom reprezentacije. Uključujući glas kazivača/ispitanika, dijelove subjektivnih povijesti, iskustva i drugih pojavnosti mikro-sfere, antropologija je često sukobljena proturječnostima koje proizlaze iz ove 'mekše' znanstvene discipline: na koji način vjerno reprezentirati glas drugog i sliku terena, koja će biti ogoljena od vlastitog subjektivnog iskustva istraživača? Arjun Appadurai susreće se s ovim problemom u *Kulturnoj antropologiji* (1988) gdje ističe inherentan antropološki paradoks; *problem glasa (speaking of / speaking to)*. Appadurai se pita *kako govoriti u ime Drugoga?* Etnograf je zadužen da polifoniju glasova koje susreće na terenu usustavi u antropološki tekst kojem je svrha da služi kao medij onoga što nazivamo *native point of view*. Autor stoga vrši ulogu medija pomoću kojeg komuniciramo s Drugim.

Imajući ovaj problem u vidu, nameće se pitanje kako bi antropolozi trebali govoriti u ime ne-ljudskih drugih? Kako govoriti namjesto skupine koja uopće ne posjeduje glas? (Odnosno, ne posjeduje glas koji je ljudima razumljiv). Na koji način pripremiti antropologiju koja će biti dorasla u suočavanju s *radikalnim Drugim*, Drugim koji je fundamentalno različit od nas?

Proučavanje ne-ljudskih životinja s ljudske, antropocentričke, *vlastite* pozicije vodi antropološkoj zabludi. Budući da ne postoji metodološki princip koji bi uspio zahvatiti egzistenciju, bit i iskustvo životinje, svaki takav pokušaj vodi osiromašenju i iskrivljenom shvaćanju životinje. Ljudska perspektiva, ograničena na ljudsku spoznaju i limitirano ljudsko iskustvo, nije sposobna obuhvatiti i dokučiti poziciju ne-ljudskog bivanja. Usprkos toga, antropomorfizam ostaje neizbježna pozicija u poimanju svijeta, budući da je to filter kroz koji

probavljamo i razumijemo neposrednu stvarnost. Prema tome, čovjek jest mjera svih stvari, doduše, „ne kroz zakonodavstvo svog uma“, upozorava Jonas, „nego kroz paradigmu svog psiho fizičkog totaliteta koji predstavlja maksimum nama poznate, konkretne ontološke datosti“ (Jonas 1997, prema Jurić 2013:52). Antropocentrizam, s druge strane, nipošto nije nužnost, već predstavlja nasilno podvrgavanje drugog u njemu strane okvire. Zbog duboko ukorijenjenog i sveprisutnog antropocentrizma u kulturi, iznimno je teško govoriti, pa i razmišljati o životinjama kroz ne-antropocentrički i ne-specistički okvir. Prirodne i egzaktne znanosti, čak i u najboljem pokušaju ne-opredmećivanja životinja, gotovo uvijek kreću od antropocentričkih načela i čini se da im zbog metodološke čistoće i vlastitih epistemoloških kriterija ne mogu uteći. Svaki biološki ili geografski udžbenik primjer je antropocentričkog shvaćanja ne-ljudskih životinja iz kojeg je nemoguće iščitati da je priroda nastanjena osjetilnim bićima. Taksonomijske klasifikacije drugih oblika života više nalikuju kolonizatorskom poduhvatu *spoznavanja da bi se ovladalo*, umjesto iskrenom, slobodnom i nenametljivom pokušaju razumijevanja. Prirodne znanosti koje samo djelomično pridonose shvaćanju živih organizama kojima je Zemlja nastanjena, ostaju striktno zatvorene u pozitivističkoj tradiciji objektivne spoznaje. Egzaktne znanosti prirodne fenomene pretvaraju u fizikalne zakone i matematičke teoreme (kvantificiraju naturalno) ne uviđajući da se kompleksnost života odbija otkriti pored grubo kalkulativnog uma. Malamud usporedo s tim u *Poetic Animals and Animal Souls* ističe:

„Što više napora i determinacije ulažemo u spoznavanje životinja na način na koji spoznajemo druge stvari u našim životima, nemarni prema njihovoj neovisnoj egzistenciji, integritetu i procesima, sve smo više razočarani u neuspjehu da postignemo to“ (2003:40).

Ostaje stoga pitanje kako pristupiti toliko složenom i nepristupačnom fenomenu kao što je život, odnosno *drugi* oblik života (bio to biljni ili životinjski svijet ili čitav ekosustav<sup>15</sup>) koji nadilazi kulturalno prihvaćen segregacijski *mindset* i kritizira dinamiku koja prožima većinu našeg angažmana s ne-ljudskim životinjama?

Ogradimo li se od antropocentrizma, neminovno se suočavamo sa slijedećim problemom: Što nam u tom slučaju preostaje? Kojim instrumentima i alternativnim metodama raspoložemo koje nas mogu približiti slobodnoj (odnosno *slobodnijoj*) spoznaji životinje? Dilema nas ponovno vraća na početno pitanje - *Kako razmišljati o životinjama?*

---

<sup>15</sup> Pr. Wilk, R. Richard i Nora Haenn (2016) *From Mountain Anthropology to Montology* u djelu *The Environment in Anthropology – A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York: New York University Press.

Poznata, i u ovom slučaju krajnje nezaobilazna filozofska dilema o Nagelovom šišmišu izaziva sumnju u postojanje univerzalnog i jedinstvenog instrumenta za spoznavanje Drugog. Pitanjem *Kako je to biti šišmiš?*<sup>16</sup> Nagel osvjetljava temeljnu filozofsku problematiku spoznaje drugog koji nismo mi sami, pritom usmjeravajući kritiku zapadnoj znanosti koja je kolonizirala diskurs o životinjama. Nagelovo pitanje moglo bi se preformulirati također i kao *Kako je to biti Drugi?* te na taj način razgovjetnije doprinijeti kritici etno/euro/antropocentrizma. Kapacitet ljudske spoznaje, koji je naizgled beskonačan u svom doseg, ipak se sudara sa zidom vlastite pozicije. Ljudski um nesposoban je zaobići antropomorfan imperativ vlastitog stajališta:

„Naše vlastito iskustvo pruža nam temeljni materijal za našu imaginaciju, čiji je doseg stoga ograničen. Neće pomoći ako zamislim da imam šišmišja krila koja lete u sumrak i ako lovim insekte ustima... Toliko koliko i mogu zamisliti (što nije puno) može mi samo dočarati kako bi *meni* bilo ponašati se poput šišmiša. A to ovdje nije pitanje“ (Nagel 1974:437).

Naizgled trivijalno pitanje o šišmišjem iskustvu prilaže ozbiljnu kritiku prirodnim znanostima za koje Nagel tvrdi da su bitno osakaćene u pogledu stvarnog razumijevanja drugih organizama, života i životnih procesa. Zapravo srž samog pitanja *Kako je to biti šišmiš?* izaziva čitavo nasljeđe zapadne znanosti koje pred pitanjem ostaje nijemo i nesigurno. Znanje, ono neuhvaćeno i neshvaćeno, stoga još uvijek lebdi izvan znanosti te ne podliježe njenim krutim zahtjevima. Pozitivistička znanost i Baconovski pristup živome secira fizičko tkivo i procese koji izranjaju iz njihovih zakonitosti no ne dopuštaju pitanje subjektivnosti i unutarnjeg iskustva, percepcije i svijesti.

“Njima (zapadnim istraživačima) se sve riječi pretvaraju u sistem ludila, u pokušaj zaposjedanja duhom onoga što njihovo iskustvo ne dostiže, nasilnog davanja svijetu onog smisla koji ih čini same besmislenim (...)” (Adorno i Horkheimer 1989:207)

Prirodne znanosti osnažuju i legitimiziraju specistički vid ne-ljudskih bića; zbog ograničenja unutar kojih reproduciraju znanje, prisiljene su ignorirati unutrašnju dimenziju organizma, i

---

<sup>16</sup> Nagel koristi šišmiša u ulozi *značajnog drugog (significant other)*: „Oni ispoljavaju opseg aktivnosti i osjetilni aparat toliko drugačiji od našeg da je problem koji želim postaviti izrazito životopisan. Čak i bez prednosti filozofske refleksije, svatko tko je proveo neko vrijeme u zatvorenom prostoru s uzbuđenim šišmišem zna što to znači susresti se s fundamentalno stranim oblikom života“ (Nagel 1974:440)

zbog toga isti organizam ne mogu pojmiti cjelovito, kao tjelesno i duhovno ostvarenje specifičnog oblika života. Takav je stav ostavština već spomenutog Descartesova dualizma koji neprirodno dijeli život i bitak na *res cogitans* i *res extensa*, a koji posljedično svim ne-ljudskim bićima oduzima duhovnu dimenziju unutrašnjosti koja uključuje subjektivnost i svijest.

Međutim, krucijalna bît Nagelova pitanja dopire mnogo dublje od teorijskog razglabanja o postojanju subjektivne i iskustvene dimenzije Drugog. Ona povratno od nas samih očekuje reakciju; prisiljava nas da ponovno razmotrimo vlastiti položaj, te relativizira naše očište i iskustvo koji su ishodišni principi u percepciji i spoznavanju svijeta. Ona ismijava ljudsku aroganciju u antropocentričkom spoznavanju drugog; upozorava nas da iako nismo u mogućnosti upoznati tuđe iskustvo, samo vlastita uskogrudnost i taština navode nas da drugog vrednujemo kroz kategorije vlastitog okvira; „jednako budalasto”, cinično dodaje Lichtenberg, “kao što se mora činiti raku kada vidi čovjeka koji hoda prema naprijed” (Lichtenberg 1794:99, citirano prema Spiegel 1988:24). Elokacija, složen sustav percepcije prostora putem vibracija pomoću kojeg se kreću šišmiši, fundamentalno je drugačiji oblik stvaranja vizualne mentalne mape od tehnika koje koristi čovjek koji se kreće prvenstveno uz pomoć vida. Kompleksni mehanizmi komunikacije, razvijeno kretanje u špiljskim sustavima, proizvodnja visokofrekventnih zvukova koja nam povratno daje informaciju o prirodi prostora šišmiša su *differentia specifica* koja ne posjeduje čovjek. Michel Eyquem de Montaigne se stoga u eseju *Apologija za Raimonda Sebonda* opravdano pita:

“Vidim neke životinje koje žive tako potpun i savršen život, neke bez sposobnosti vida, druge bez sluha: tko zna da li su i nama jedno, dva, tri ili mnoga neotkrivena osjetila strana” (1580:8 citirano prema Spiegel 1988:23).

*Kako je to biti šišmiš?* Nagel jednostavno odgovara: *Ne znam. Ja nisam šišmiš.* Time ne sugerira da je promišljanje o svijetu *drugog-koji-nije-ja* uzaludan i besmislen, već upućuje na potrebu autorefleksivnosti prilikom entuzijastičnog i nepromišljenog prelaska barijere vlastitog polazišta. Način na koji ćemo se približiti drugome, opterećeni teretom vlastitih htijenja, očekivanja i koristi ili pak kroz oslobođen, nenametljiv pristup, bitno će utjecati na prirodu i rezultat same spoznaje. Ljudska se spoznaja ne odmiče daleko od ljudskog iskustva, stoga nije na nama da pružimo konačan odgovor pitanju *Kako je to biti šišmiš?* već da se na trenutak zaustavimo u herojskom maršu sveznanja i ovladavanja i zapitamo se što to *doista* znači spoznati Drugoga?



Posjeduje li filozofsko-sociološki angažman premosnicu u prevladavanju poteškoća u kojima su utopljene prirodne znanosti? U kojoj mjeri društvene znanosti mogu nadopuniti prazan prostor u kojem egzaktne znanosti zakazuju glede poimanja životinjskog Drugog?

Iako se u svom radu striktno ne bavi animalističkom problematikom, Lévi Strauss već šezdesetih godina prošlog stoljeća napominje kako i društvene znanosti (a ne samo prirodne) trebaju uključiti ne-ljude i na taj način se sukobiti i oduprijeti tada vrlo prisutnom zapadnjačkom antropocentrizmu ali i napraviti pomak prema proširenju polja antropološkog djelovanja radi sveobuhvatnijeg razumijevanja čovjekove okoline. Antropologija priprema teren i postupno prihvaća jednog drugačijeg *anthroposa*. Neljudske su životinje u doslovnom smislu *Drugi*, one su naši najveći alteriteti (Marjanić 2016:153) ili kako ih naziva Craig Stanford u *The Ape-Human Continuum and the Quest for Human Nature (2001)* „značajni drugi“ (engl. *significant others*) o čemu svjedoči naša nesposobnost da ih pojмимо izvan okvira specizma. Ne-ljudski je akter tuđinac, *alien* u vidu tradicionalne antropologije. Ipak, antropološka disciplina oduvijek je posjedovala izvjesnu sklonost nekonvencionalnim temama i priklonjenost akademskom radu s marginaliziranim društvenim skupinama u smjeru tolerancije i širenja socijalne pravde. Kulturnoantropološka i sociološka znanost u svojoj djelatnosti bave se totalitetom društvene svakodnevice i kao takve posjeduju nepresušan kapacitet za istraživanje socijalne stvarnosti. Poput socijalnog reformatora izazivaju i izvrću uspostavljene poretke i relativiziraju red na koji smo navikli. Uz to, ne susprežu se od tabuiziranih i naizgled trivijalnih tema, nego upravo tu pronalaze ono očaravajuće „(ne)obično“ i „(ne)svakidašnje“. I u tradicionalnoj sociološkoj etnografiji ukorijenjeno je istraživanje nekonvencionalnih tema. Poznate su studije Čikaške sociološke škole čiji su istraživači kao novo akademsko tlo definirali nevidljivu egzistenciju marginaliziranih društvenih grupa. Čikaški sociolozi 1920.-ih i 1930.-ih akademski teren preselili su na ulice Chicaga istražujući marginalnu stranu suvremenog američkog društva; tabuiziran život gangstera, skitnica, prostitutka, kriminalaca i drugih socijalno isključenih skupina. „Naš je projekt“, tvrde Arluke i Sanders u *Regarding Animals* „u istoj mjeri nekonvencionalan i ništa manje uzbudljiv“ (1996:3).

Zbog specifičnih karakteristika i relativno 'mekšeg' pristupa u istraživanju koje u određenom omjeru dijele sve društvene znanosti, one imaju potencijal nastaviti tamo gdje nas prirodne znanosti zbog vlastitih ograničenja ostavljaju na cjedilu. Kulturnoantropološki i sociološki pristup uz ostale znanosti koje su okrenute kulturnim i društvenim pojavama, odustaju od apsolutnog objektiviteta, one upućuju na relativnost, fluidnost, prihvaćaju mnogostrukost

premreženih društvenih teorija i njihove vlastite (ne)istine. Sociologija i antropologija koketiraju s prirodnim znanostima, no čvrsto uporište drže unutar slobodnijeg okvira društvenih znanosti. Kvalitativna i kvantitativna metodologija uspostavlja red nad kaosom proučavanih pojava ali njihova je struktura prozračnija, što dopušta proučavanom, autoru ali i konzumentu teksta izvjestan stupanj slobode u izražavanju i razumijevanju. U istoj mjeri u kojoj su prirodne znanosti u nemogućnosti prijeći vlastite epistemološke granice uključivanjem spekulativnosti, društvene znanosti gube svoju svrhu uključivanjem rigidnog pozitivizma. Dok se prirodne znanosti odriču vrijednosti apstraktne misaone djelatnosti, znanosti koje društvenu egzistenciju ne mogu ispitivati unutar sterilnog laboratorija ovise o njoj. Zbog toga društvene znanosti posjeduju kompleksan odnos prema egzaktnim znanostima; one zadržavaju pravo na neprestano propitkivanje, kritiku, ne uzimaju stvarnost kao danu i evidentnu materijalnu činjenicu već je rasplinjuju u diskusiji, neprestano je rastavljaju i ponovno sastavljaju, što bi bio krajnje heretičan poduhvat za prirodne znanstvenike.

Životinjsko pitanje koje propitkuje položaj ne-ljudi u znanstvenom diskursu i uključuje pitanje životinjskih prava, ostaje dobro zakinuto u domeni prirodnih znanosti. Animalne znanosti temeljene na vivisekciji imaju ekstremno degradirajući tretman ne-ljudskih bića te ih koriste kao artefakte, komoditete, predmete, modele, objekte i instrumente istraživanja. Osim izvjesne količine patnje koje životinje fizički prolaze u ovom procesu znanstvenog izučavanja prilikom mnogobrojnih eksperimenata, zatvaranja, izolacije, poniženja, mučenja, te metaforičke i doslovne subordinacije – a sve to u ime 'spoznaje' – specistička znanstvena podloga ima posredan učinak na legitimizaciju nasilja i društvenu marginalizaciju ne-ljudskih životinja.

Svrha ekološkog i etičkog doprinosa društvenih znanosti jest pružiti otpor i alternativu takvom načinu spoznavanja ne-ljudskih životinja i to ne samo kroz pružanje glasa, agencije i subjektivnosti ne-ljudima nego i kroz radikalno promišljanje ovih kategorija unutar antropološke i sociološke analize. Marjanić (2017) stoga izražava potrebu za multidisciplinarnim poduhvatom i reorganizacijom znanja u svrhu obuhvaćanja kompleksnosti života, potrebu za umrežavanjem *biologizma* (koncept života) i *antropologizma* (koncept čovjeka). Gordon Burhardt u *Cognitive Ethology and Critical Anthropomorphism* (1991) također izražava nužnost cjelovite spoznaje ne-ljudskog entiteta te smatra kako je:

“(…) stvaranje sistematičnog razumijevanja životinje primaran cilj. U ostvarenju tog cilja alati poput introspekcije, rasuđivanja prema analogiji, interpretativne analize i

intuicije ne bi trebale biti potpuno odbačene jer trenutno nisu u suglasju s određenim znanstvenim krugovima (Burhardt 1991 citirano prema Arluke i Sanders 1996:80).

Kulturnoantropološki i sociološki angažman u vidu (kritičke) animalistike treba biti prepoznat kao poticaj za osmišljavanje višedimenzionalne, dinamičke i slobodnije slike ne-ljudskih životinja te pri tome nadići granice koje su postavile prirodne znanosti. Napor u vidu decentralizacije čovjeka zahtijeva prijestup statičnih granica, konceptualnih i kognitivnih restrikcija na granici između ljudskog i ne-ljudskog. Takav transdisciplinarni pristup izučavanju odnosa čovjeka i životinje pruža slobodniji teren gdje nam se otvara mogućnost da učimo o tome kako je to biti šišmiš ili da se bar tome približimo.

Usprkos mukotrpnog sizifovog puta pomicanja kulturne i kritičke animalistike do vrata akademske zajednice, Visković tvrdi kako „vrijeme napuštanja grubo antropocentričkih pristupa prirodi i početak spoznajnih sinteza o položaju animalnog u ljudskoj kulturi tek dolazi“ (1996:11). Akademske interes za animalističku problematiku ali i ostale alternativne pristupe posvećene kritici antropocentričke matrice društvenih znanosti u porastu je, a razloga za takav zaokret je više. Prije svega, postmodernistički narativ obilježen je interdisciplinarnim radom koji pretpostavlja fuziju različitih disciplina, a time granice u kojima se znanosti definiraju popuštaju na vlastitoj rigidnosti i isključivosti; znanost traži odgovore na aktualne društvene probleme kroz nove istraživačke forme i dopušta eksperimentalnu notu u otkrivanju novih pravaca. Osim toga, urgentnost ekološke (i ljudske) krize osim u političkom diskursu svoj put pronalazi i unutar akademije, mnogobrojni akademici posvećeni su edukaciji i osvještavanju aktualnih ekoloških problema kroz aktivistički angažman u znanosti. Usprkos tome, animalistika je na domaćem terenu još uvijek u podređenom položaju. Osim discipline bioetike na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, koja pruža predominantno filozofsku perspektivu u promišljanju *Drugog* (u koje se među ostalima ubrajaju i ne-ljudske životinje), na katedri za sociologiju i etnologiju i kulturnu antropologiju ne postoji kolegij s animalističkom problematikom. Doprinos interdisciplinarni perspektive kulturne i kritičke animalistike znanostima društveno-kulturnog miljea od neizmjernog je značaja; osim osporavanja antropocentrizma i prepoznavanja ne-ljudskih životinja kao subjekata i aktivnih entiteta na što

ukazuje kulturna antropologinja Barbara Noske<sup>17</sup>, životinjsko pitanje, na što upućuje Derrida (2008), a prije njega Adorno i Horkheimer (1947)<sup>18</sup> posvećeno je sveopćoj kritici zapadnjačke znanosti i prosvjećenog mišljenja čiji progres i napredak stvara „barbarstvo novog oblika“ i prouzrokuje sveopću destrukciju prirode.

---

<sup>17</sup> Noske se u *Deconstructing the animal image: Toward an anthropology of animals*. (1992) zalaže za osnivanjem antropologije drugih životinja koje bi disciplina tretirala unutar njihovog vlastitog konteksta i uvjeta bez nametanja antropocentričkih načela

<sup>18</sup> *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti* prvi puta je objavljena 1947. godine pod naslovom *Dialektik der Aufklarung*. Predgovor knjige u kojem se jezgrovito izlaže smisao samog poduhvata kritike prosvjetiteljstva ocrta put i izazove s kojima se bori svaka misao koja kontrira zapadnom svjetonazoru:

„Aporija pred kojom smo se našli u svom radu pokazala se time kao prvi predmet koji smo morali istražiti: samouništenje prosvjetiteljstva. Nipošto ne sumnjamo – a u tome jest naša petitio principii – da se sloboda u društvu ne može odvojiti od prosvjećenog mišljenja. Ali, ujedno mislimo da smo podjednako razgovijetno spoznali kako je već u samom pojmu ovoga mišljenja, a ne samo u konkretnim historijskim formama društvenim institucijama u koje je zapleteno, sadržana klika onog nazadovanja do kojeg danas svuda dolazi. Ukoliko prosvjetiteljstvo ne prihvati refleksiju o tim nazadnim momentima, zapečatit će svoju vlastitu sudbinu. Time što promišljanje o destruktivnosti napretka ostaje prepušteno njegovim neprijateljima, slijepo pragmatizirano mišljenje gubi svoj dokidajući karakter, pa stoga i odnos spram istine. Slabost suvremenog teorijskog razumijevanja postaje očita na primjeru zagonetne spremnosti tehnologijski odgojenih masa da padnu pod utjecaj svakog despotizma, na primjeru njihova afiniteta koji vodi samorazaranju, na primjeru tog čitavog nepojmljenog protusmisla“ (Adorno i Horkheimer 1947:**stranica**)

### 3. Novi pristupi

#### 3.1 Revolt protiv dualizma

*U posljedicama prosvjetiteljstva i industrijske revolucije, doba imperija, i svjetskih ratova, naša antropocentrička praksa počinje pokazivati pukotine. Stvorili smo kozmologiju koja besramno slavi našu važnost u svemiru. Opredmetili smo ljudski napredak – uokviren u terminima trgovine – i baconovske znanosti, ekspanzije i potrošnje, kao konzumerističkog izražaja našeg smisla u ekosferi.*

(Randy Malamud, *An Introduction to Animals and Visual Culture*, 2012.)

Dualističko shvaćanje svijeta, kako ga izražava kartezijanizam, postavlja kategorije u opozicijski i vrijednosni odnos. Čovjek biva očišćen od svog animalnog podrijetla, te poput izložka uronjenog u kulturu i svijet racionalnosti, stoji nasuprot životinje kojoj pripada bestijalnost i priroda. Sterilnost ljudskog okvira osigurava kultura, jezik, civilizacija, duh i duša, umnost, razboritost i racionalnost, te se sučeljava s okvirom životinjskog svijeta prirode, instinkta, divljaštva, materije, kaosa i iracionalnosti. Kategorija čovjeka, zagovara kartezijanski dualizam, po svojoj je biti suprotna kategoriji životinje, prvenstveno jer životinja ne posjeduje ono duhovno, već je sačinjena od prazne fizičke ljuštore, gole materije. Dok čovjek razmišlja, pati, osjeća i voli, životinjom upravljaju spletovi živaca i mehanizam unutarnjeg organizma, poput sata ili motora. Vrhovni dualizam koji određuje sve ostale jest, dakle, onaj između čovjeka i ostatka (ne)živog svijeta. Čovjeku je podaren Um, Ratio; ta natprirodna esencija pomoću koje se otrgnuo od neumne prirode i zadobio poseban položaj u cjelini kozmičkog zbivanja. Opsesivna želja da ovlada, porazi, posjeduje i opredmeti kompleksnost života koja nadilazi njegovo razumijevanje, ocrta kolonizatorski i eksploatacijski karakter modernog čovjeka i suvremene znanosti. Kartezijanizam je duhovnim autoritetom i racionalnom nadmoći u potpunosti legitimizirao krajnje destruktivan antropocentrizam i apsolutnu moć koju si prosvjećeni, novovjekovni čovjek pripisuje poput neurotičara. Racionalnost kojom se diči prerasta u iracionalnost, a ono što naziva napretkom pretvara se u nazadak. Prije svega, svjetonazor koji vjeruje isključivo racionalističkom, dualističkom i mehanicističkom uređenju stvarnosti, te se pouzda u matematičko znanje koje je jedini zastupnik istine, slijepo je pred

kompleksnošću zakona koje perpetuira sama priroda. „Fenomen života“, tvrdi Jonas, „sam niječe granice koje uobičajeno dijele naše discipline i polja rada“ (Das Prinzip Leben 1997:11, prema Jurić 2013:57). Kartezijanski pristup još uvijek ima odjeka u suvremenoj znanosti biologije i botanike, naročito u tretiranju živoga svijeta. Statičan i suhoparan presjek živoga svijeta prisutan u taksonomijskim klasifikacijama ne reflektira prirodu koja funkcionira po principu neprestane dinamike, spontaniteta i heterogenosti. Klasifikacijom vrsta u sterilne strukture čovjek umišlja kako je spoznao i nadišao prirodu svojim racionalnim instrumentima, dok se u zbilji, samo još više distancirao od nje. Priroda će se u konačnici uvijek odupirati spoznaji koja vodi opredmećivanju i racionalizaciji njene biti.

Kritička animalistika u svojoj je srži prije svega upravo revolt protiv dualizma. Cjelokupan napor usredotočen je prvenstveno prevladavanju dualističkih načela u poimanju prirode i naročito ne-ljudskih bića. Opovrgavanje antropocentričkih i specističkih prikaza koji u zapadnoj kulturi gotovo uvijek slijede ne-ljudske životinje (usp. Dunayer 2009., Malamud 2012., Visković 1996.), zadatak je (gotovo sizifovski) pred kojim stoje autori posvećeni životinjskom pitanju. Upravo zbog toga, prisiljeni su mijenjati rječnik koji je u svojoj srži nerijetko specistički<sup>19</sup> (u prvom redu naglašavanje *ne-ljudskih* životinja kako bi se smanjila dualnost ljudskog i životinjskog svijeta), prihvaćaju radikalne ideje i pravce koje životinje, makar diskurzivno oslobađaju tereta antropocentrizma, uz multidisciplinarni pristup uključuju suvremene spoznaje iz etologije i zoologije koje potvrđuju intelektualnu, osjećajnu, društvenu sferu ne-ljudskih životinja i etički i moralni imperativ koji dolazi s time. Savjesno pristupanje Drugom uključuje preispitivanje granica i prirode spoznaje te osvještavanje vlastitog okvira unutar kojeg se reproducira znanje. Pri smjelom prelasku ljudsko/životinjskih barijera radimo to nerefleksivno, ne preispitujemo implikacije i posljedice našeg poduhvata, stoga Suzan Leigh Star predlaže da je korisno etnografiju započeti pitanjem *Cui bono?*, odnosno *U čiju korist?* zbog svjesnosti da su se tradicionalno ne-ljudske individue proučavale postavljanjem binarnih pregrada, a odgovor je, naravno, bio isključivo u ljudsku korist (Kirksey i Helmreich 2010:546). Kritička animalistika konačno odgovara – za korist ignoriranih ne-ljudskih Drugih.

Pred izazovom nadilaženja dualnosti, antropocentričkih kaveza, te epistemološkog sivila u poimanju ne-ljudskih životinja, Guattari i Deleuze (1987) predlažu termin *postajanja*

---

<sup>19</sup> Izbjegavanje specističkog rječnika je nužnost jer ocrnjuje i obezvjeđuje ne-ljudske životinje, legitimizira njihovo zlostavljanje jednako kao i seksistički jezik za ženski rod i rasistički jezik za ne-bijelce (Dunayer 2009:17)

*životinjom*. Izraz *postajanje* označava radnju, dinamiku, aktivnu participaciju nas samih u poimanju životinje. Autori time kritiziraju pasivnu ulogu u procesu učenja o drugom; kroz proces postajanja subjekt dolazi u direktan kontakt s drugim, povlaštenu distancu zamjenjuje aktivna participacija, pojedinac se miješa s drugim, on *postaje* drugi. Kritika dualnosti u ovom je smislu očita jer 'animal becoming' zahtjeva zamagljivanje granica i prelaženje statičnih koncepcija koje su tradicionalno postavile naše discipline. „Postajanje životinjom priziva fluidnost između vrsta, propusnost – nadilazeći granice – te je posvećen srodnosti i interaktivnosti između ljudskih i neljudskih životinja“<sup>20</sup> (Malamud 2003:11).

Hijerarhizirana klasifikacija izoliranih jedinki se razbija a nju prožima međupovezanost, međuovisnost i *flow* vrsta. Postajanje je u ovom smislu neprestani, asimptotički proces, postajanje se nastavlja u beskraj pri čemu nikad ne stižemo do odredišta; ono predstavlja neprekinuto postajanje radije nego statično bivanje. Ono traži univerzalne sponne bića pri pretakanju sličnosti i razlika, te se kao takvo oštro protivi shvaćanju odnosa među bićima kroz granice, kaveze i odvajanje. Zbog toga proces *postajanja* razbija mit o razdvojenosti čovjekove i životinjske prirode te stvara mnogobrojne hibridne veze koje čovjeka i druge vrste stavljaju pod isti evolucijski nazivnik. Ovakav proces više nalikuje izvornoj Darwinovoj ideji neprestanog razvijanja i evoluiranja živih bića. Protivno evolucijskom narativu o hijerarhijskom napretku i vertikalnom rastu, Deleuze i Guattari predlažu suprotnu, horizontalnu logiku razvoja koja je sadržana u metafori rizoma<sup>21</sup>. Ideja napretka koja se poput korijena rizoma razvija i širi *horizontalno* u potencijalnu beskonačnost protivi se postavkama neo-darwinizma koji se temelji na genetičkom determinizmu i evolucijskom sistemu vertikalnih stabilnih kategorija; postajanje organizma radije govori o „razvoju, epigenezi, procesu međurazmjene s okolinom i 'ponovnom preslagivanju““, te o „kreaciji promjene“ (Birke i Parisi 1999:65). Neprirodnost kartezijskog

---

<sup>20</sup> Mnogobrojne ne-zapadne civilizacije imale su ukorijenjeno vjerovanje o isprepletenosti i propusnosti ljudsko-životinjskih granica, primjerice Vinebago Indijanci vjeruju da bića u početku nisu imala stalan oblik već su egzistirala kao neka vrsta neutralnih bića koja su se mogla pretvarati i u životinju i u čovjeka, te su u određenom periodu ona postala definitivno čovjek ili životinja. Nadalje, slična misao je izražena u vjerovanju Azteka koji su držali da je svijet prije čovjeka bio nastanjen životinjama te da se tek s pojavom boga Kuetealkoatla pojavljuje ljudska civilizacija (suprotno mitu da je bog stvorio životinje za ljudsku korist). Kod nekih meksičkih Indijanaca postoji vjerovanje da određena životinja odgovara jednoj određenoj ličnosti čovjeka; ili pak vjerovanje Maora da izvjesno drvo (koje je zasađeno prilikom rođenja) odgovara jednoj ličnosti. Ova je pojava identifikacije dviju vrsta popraćena je mnogim ritualima u kojima se čovjek poistovjećuje sa životinjom (Fromm 1980:70)

<sup>21</sup> Slično tome, ekolog, umjetnik, arhitekt i aktivist Friedensreich Regentag Dunkelbunt Hundertwasser svoju inačicu revolta protiv dualizma pronalazi u sveprisutnoj racionalnoj *ravnoj liniji* u urbanoj okolini koja otuđuje čovjeka od njegove vanjske i unutarnje prirode: „Ravna linija nije kreativna linija, to je duplicirana linija, imitirana linija. U njoj su Bog i ljudski duh manje kod kuće nego komforne, bezumne i uniformirane mase“ (*Manifest pljesniviljenja protiv racionalizma u arhitekturi*, 1958). Ravna linija apsolutno dominira gradskom okolinom te uzrokuje alijenaciju i bolest, reprezentacija je racionalne i standardizirane kulture u kojoj živi zapadni čovjek. Neprirodnoj ravnoj liniji Hundertwasser suprotstavlja metaforu plijesni koja se (poput rizoma) širi svojim prirodnim zakonitostima i pod kojom se rasplinju strukture i ravne linije. Neukrotivi rizom i plijesan predstavljaju „razum“ prirode koji se prelijeva izvan svih izmišljenih okvira i krutih oblika koje je stvorio čovjek.

dualizma očituje se kroz hermetički zatvorene strukture koje u takvom prikazu ne međudjeluju jedne s drugima i s ekosistemom u koji su uronjene. U prirodi su živi organizmi u neprestanoj relaciji, a ekosustav pritom egzistira kao dinamičan i neprestano kreirajući ekvilibrij, neprestana transformacija sila i energije u procesu postajanja (ibid 66).

Deleuzijsko-Guattarijanska ideja o postajanju predstavlja izravni otpor i neslaganje s tumačenjima prirode koji su temeljeni na dualističkim načelima poput kartezijanizma. Izostanak dualističkih mjera u poimanju života vodi redefiniciji čovjeka i novim konceptualizacijama koje će potisnuti antropocentrizam kao dominantan pravac mišljenja koji, osim što stvara evolucijski mit o našoj poziciji u univerzumu, također blazira našu empatiju i otupljuje razumijevanje dosega našeg štetnog djelovanja. Društvene institucije, uključujući i prosvjetu, i modus suvremenog načina života u potpunosti su internalizirali antropocentrično poimanje prirode te je u njima samima ukorijenjena ova proturječnost koja prouzrokuje holokaust nove vrste, *ekocid*.

Nove škole mišljenja kojima je misija konačno institucionalizirati kritiku antropocentrizma i pružiti relevantan prostor za kritičku diskusiju ljudsko-životinjske problematike uglavnom ostaju parcijalne i fragmentirane. Razlog tomu je prije svega novitet životinjskog pitanja u znanosti koji još uvijek vodi nepomirljivu bitku s dominantnijim pravcima u znanosti ali i općenita neodređenost same animalistike koja je rascjepkana kroz različite struje mišljenja kao što su feminizam, kritička teorija, postkolonijalna kritika, filozofskih usmjerenja ekofeminizma, ekocentrizma i biocentrizma, zatim antropoloških pokušaja decentralizacije ljudskog i mnogobrojnih drugih. U lepezi različitih kritika koje na različite načine uključuju životinjsko pitanje, te koje se međusobno nadopunjuju ali nerijetko i razilaze u stavovima, izostaje sustavna i cjelovita slika i ideja animalistike kao krovnog pojma. Termin *animalistike* stoga još uvijek ostaje mutna i neodređena forma kojoj nedostaje definirani okvir i predvidljiv pravac razvoja. Iako svakako bitan za spomenuti, naročito u pogledu budućih diskusija, rad će ovaj problem zanemariti te će se fokusirati na tri zasebne cjeline koje iz sociološkog i kulturno antropološkog očišta, te iz samog pravca kritičke animalistike obrađuju pitanje ne-ljudske životinje. Sociološki doprinos temi animalistike, a opravdano je reći i kritičke animalistike prezentiran je kroz *kritičku teoriju* Frankfurtske škole koja, prvenstveno kroz rad Adorna, Horkheimera i Marcusea, uvodi pitanje životinjske drugosti kroz vrata sociološke i filozofske nauke; zatim kulturnoantropološki prilog kroz *vrsni/životinjski obrat* (engl. *species/animal turn*) najjasnije predstavljen u primjeru *viševersne etnografije*; te konačno,



*kritičke animalistike* koja odudara od svih dosadašnjih pristupa zbog svoje autonomnosti, odnosno neukorijenjenosti unutar neke od znanstvenih disciplina, zatim zbog znanstveno-aktivističkog pristupa, radikalnije ideje totalnog oslobođenja (engl. *Total Liberation*), te zbog otvaranja potisnutih tabua nasilja i eksploatacije ne-ljudskih životinja.

### 3.2 Nasljeđe Frankfurtske škole

Jedna od preteča oformljivanja grane animalistike u znanosti jest *kritička teorija* razvijena unutar frankfurtskog instituta za društvena istraživanja, kasnije populariziranog pod nazivom Frankfurtska škola. Upravo je frankfurtski krug više od bilo koje socijalne teorije koja prethodi raznovrsnim animalističkim studijima problematizirao proturječan odnos društva i ne-ljudskih životinja. Zahvaljujući kritičkoj teoriji koja sustavno i temeljito traga za korijenom i uzrocima društvenih nejednakosti i nasilja suvremene civilizacije, ova teorija pronalazi direktnu sponu ljudske i ne-ljudske opresije, što je posljedično stvorilo temelj za razvijanje životinjskog pitanja u znanosti.

Teoretičari frankfurtskog kruga, među kojima su najpoznatiji Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin i Erich Fromm, razvijaju socijalnu teoriju koja će s kritičke pozicije osvijetliti suvremeno društvo te psihosocijalne, ekonomske i političke uvjete koji oblikuju svakodnevicu današnjeg čovjeka. O kritičkoj je teoriji prvi pisao Horkheimer, tadašnji direktor Instituta za društvena istraživanja, u članku naslovljenom *Tradicionalna i kritička teorija* objavljenom 1937. godine<sup>22</sup>. Kritička teorija u službi filozofsko-sociološkog određenja društva mora biti „praktična, radikalna, kritička i normativna“ (Gunderson 2014:287) što ju čini distinktivnom od tzv. „tradicionalne teorije“, za koju Horkheimer tvrdi da je u službi društva, odnosno da je 'ugrađena' u procese kojima se postojeće društvo reproducira. Frankfurtska škola posvećena je invenciji teorije koja će u svom nastojanju da pojmi društvo od njegovih utjecaja, procesa i struktura ostati imuna te će kroz kritičku praksu razotkriti skrivene mehanizme koji potpomažu alijenaciji, dominaciji i društvenoj nejednakosti. Tradicionalna teorija nasuprot tome već je u samom početku nesvjesno uvučena unutar matrice koju perpetuira sam sustav, ona je komponenta tog istog sustava te je zbog toga u nemogućnosti uvidjeti proturječnosti i paradoksalnost sistema koji održava.

“Privid samostalnih radnih procesa čiji bi se tok trebao izvesti iz unutrašnje biti njihova predmeta, korespondira prividnoj slobodi ekonomskih subjekata u građanskom društvu. Oni vjeruju da djeluju na temelju individualnih odluka a pritom su, čak i u svojim

---

<sup>22</sup> Max Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, Zeitschrift für Sozialforschung, Heft 2, 1937.

najsmionijim kalkulacijama, eksponenti nepreglednoga društvenoga mehanizma” (Horkheimer 1968:146 prema Bernstein 1994:65).

Kritička teorija tvrdi kako su dominantne društvene vrijednosti, institucije, reprezentacije, i druge sile prevladavajućeg društvenog reda, distorzija stvarnosti, koja sprečava da svijet bude nešto drugo od onog što trenutno jest, drugim riječima, one su *vladajuća ideologija*.

Ispred svoga vremena, intelektualci okupljeni u Frankfurtskoj školi su se često sukobljavali s političkim interesima ali i dominantnim strujama mišljenja, te kulturnim vrijednostima koje je zapadnjačko društvo duboko internaliziralo i zaštitilo od prevrata. Ukorijenjeni u marksizmu, čija je osnovna intencija prevladavanje klasne dominacije, teoretičari u okruženju neoliberalnog kapitalizma i galopirajućeg tehnološkog napretka osuvremenjuju klasnu teoriju te se kritiziraju oblike represije koje gradi suvremeno društvo. Kritička teorija u suštini je upravo kritika društva temeljena na eksploataciji i nazatku civilizacije, pa Horkheimer stoga tvrdi kako je kritički teoretičar „teoretičar čiji je jedini posao da ubrza razvoj prema društvu bez eksploatacije“ (Horkheimer 1968:175 prema Bernstein 1994:66). Iako su se zbog interdisciplinarnosti i različitosti pristupa, a nerijetko i zbog teorijskog neslaganja unutar same škole razvili različiti pogledi, svi su autori kroz vlastitu vizuru bili posvećeni dijagnostici društva i patologijama koje ono reproducira.

Osnovna okupacija filozofa Frankfurtske škole je reflektirati paradoks društvenog napretka i civilizacijskog rasta zapadnjačkog društva koji se temelji na suvremenom genocidu, realnosti užasa svjetskih ratova i koncentracijskih logora kroz pojmove opresije, dominacije, kontrole i nasilja koji su imanentni suvremenom društvu. Kroz osvještavanje društvenih i psiholoških mehanizama koji kataklizmički guraju civilizaciju prema vlastitom samouništenju, kritička teorija uviđa da je klica takvog djelovanja ukorijenjena u suvremenom čovjekovom odnosu prema prirodi - na ovom se tragu otvara životinjsko pitanje.

Jedna od temeljnih ideja koju Frankfurtska škola zastupa jest da je rast na civilizacijskoj skali napretka čovječanstva mjeran kriterijem intenziteta podređivanja prirode čovjekovom autoritetu. Ni jedna povijesna epoha nije svjedočila toliko intenzivnom i sveprožimajućem tehnološkom napretku i raširenoj prosvjeti i obrazovanosti stanovništva, a istovremeno proturječnoj iracionalnosti i destruktivnosti kroz ostvarivanje civilizacijskog razvoja. Paradoks s kojim je suočen suvremen čovjek je da dominacija eksterne prirode jest subordinacija, te zatočeništvo vlastite ljudske prirode. Proliferacija neoliberalnog kapitalizma, neodrživi tržišni globalni zahtjevi, besperspektivan i nekontroliran tehnološki razvoj i duboko usađena ideja

kartezijanskog dualizma u zapadnoj filozofiji nisu učinili eksploataciju prirode samo efikasnijom nego su kao nusprodukt proizveli dominaciju nad samim čovjekom. U nastojanju da nadvlada prirodu o kojoj je kroz cijelu svoju povijest bio ovisan, čovjek paradoksalno veže sebe kroz ovaj odnos dominacije gdje i sam, uz prirodu, postaje rob:

„Ljudsko biće, u procesu vlastite emancipacije, dijeli sudbinu ostatka svijeta. Dominacija prirode uključuje dominaciju ljudi. Svaki subjekt ne samo da mora sudjelovati u pokoravanju eksterne prirode, ljudske i neljudske, već da bi to postigao, mora pokoriti i prirodu u sebi“ (Horkheimer 1947:93 prema Gunderson 2014:288).

Okvir kojim je postignut ovaj prvotni pomak prema transantropocentričnom usmjerenju u socijalnoj teoriji može se interpretirati kroz dvije značajke. Prvo, kritička teorija zbog spomenutih specifičnosti u usporedbi s „tradicionalnom teorijom“ ima proširen vidokrug kojim prodire dublje u problematiku ljudske i neljudske opresije, a čije uzroke nalazi u historijskim i psihološkim uvjetima razvoja civilizacije. Za razliku od tradicionalne teorije ona prkosi kanonima zapadne filozofske misli, te stvara neovisno polazište koje nije utemeljeno u njegovom nasljeđu. Napor ostvaren u vidu cjelovite i najvažnije od svega – *slobodne* kritike socijalnih, političkih, ekonomskih i ideoloških segmenata društva, omogućava kritičkoj teoriji da definiira nova pitanja i probleme suvremenog društva. Novi istraživački problemi koje oživljava kritička teorija, poput životinjskog pitanja, do tada je znanost smatrala trivijalnim i suviše 'svakodnevnim' za ozbiljno izučavanje. Druga značajka, osobito važna za definiranje okvira buduće animalistike, jest povezivanje različitih oblika opresije pod isti uzročni nazivnik koji svjedoči bliskosti svih vrsta društveno uvjetovanih nejednakosti. Adorno inovativno predlaže koncept intersekcionalnosti društvene opresije, tvrdeći ne samo da se ne-ljudska patnja može usporediti s ljudskom, već da se kroz njihov odnos otkriva premreženost i uvjetovanost svih oblika sustavne eksploatacije:

„Primjer opetovane tvrdnje da su divljaci, crnci i Japanci poput životinja, ključan je pojam za pogrom. Mogućnost postojanja pogroma očituje se u pogledu smrtno ranjene životinje koja pada na ljudsko biće. Prkos pogleda – „Ipak, radi se samo o životinji“ – opetovano se pojavljuje u okrutnim činovima nad počiniteljima koji se uvijek ispočetka moraju uvjeravati da se radi „samo o životinji“ (Adorno 1974:105 prema Gunderson 2014:289).

Konceptualni odnos prema prirodi koja je Drugi u odnosu na racionalni subjekt reflektira se na odnose drugih marginaliziranih skupina, prvenstveno žena, etničkih manjina i ne-ljudskih životinja. Uključivanje ne-ljudske eksploatacije pod zajedničku, krovnu kategoriju društvene opresije vrlo je progresivan i atipičan zahtjev u vrijeme 1930.-ih godina, kad Frankfurtska škola započinje sa svojim radom, u vrijeme kad su i ženama bila oduzeta prava, a o životinjama da ne govorimo.

U pogledu distinkcije tradicionalne i kritičke teorije koju predlaže Horkheimer, slična razdioba može biti prepoznata između današnjeg statusa kritičke animalistike i *mainstream* animalnih znanosti koje su ukorijenjene u prirodnim znanostima. Ishodišni princip kritičke animalistike jest sama kritička teorija – vođena njenim načelima, kritička je animalistika radikaliziran i političko angažiran pristup usmjeren aboliciji životinjske eksploatacije. Također, kritička animalistika u potpunom je smislu materijalizacija frankfurtske kritičke teorije jer podrazumijeva potragu za (ne)ljudskom emancipacijom, „oslobađa ljudska bića od okolnosti koje ih čine robovima“ (Horkheimer 1982:244).

S druge strane, ono što Horkheimer naziva „tradicionalnom teorijom“ ocrta se u animalnim studijama (engl. *Animal Studies*) te, općenito, u egzaktnim znanostima. Znanost je, baš poput ostalih društvenih sektora, vjeruju neomarksisti, uvučena u sistem kojemu je jedina svrha maksimalizacija profita, te uz povjerenje i autoritet postaje jedna od primarnih institucija koja reproducira dominaciju nad prirodom. Takva je dominacija bjelodano prisutna u mnogobrojnim eksperimentima koji se vrše nad neslobodnim životinjama u znanstvenim laboratorijima:

„Zaključak koji donose (eksperimentatori) na osnovi razmrvljenih životinjskih tijela ne pristaje uz slobodnu životinju nego uz današnjeg čovjeka. Time što zlostavlja životinju navješćuje da on i samo on u čitavom stvorenom svijetu dobrovoljno funkcionira tako mehanički, slijepo i automatski kao što životinje trzaju, vezane da bi ih stručnjak razmotrio (...) Čovjek ima um koji neumitno djeluje; životinja iz koje izvodi krvavi zaključak ima samo bezimenu stravu, poriv za bijegom, koji joj je onemogućen“ (Adorno i Horkheimer 1989:269).

U *Dijalektici prosvjetiteljstva* (1989) opisan je ovaj paradoksalni proces učenja o drugom biću kroz zatočavanje, brutalizaciju i patnju, koja prije svega reflektira poziciju zapadne znanosti u tretiranju Drugog koji se pretvara u trzajući instrument na temelju kojeg bihevoristi izvlače zaključke. Iako nas, tvrde autori, nažalost ovakav pristup ne može mnogo toga naučiti o prirodi

određene životinje, on bjelodano prikazuje ravnodušan, automatiziran i blaziran karakter znanstvenika i iracionalnost i otuđenost cjelokupnog društva. Životinje se, sedamdesetak godina nakon objavljivanja *Dijalektike prosvjetiteljstva*, još uvijek široko koriste u vivisekcijske i laboratorijske svrhe, uglavnom iz trivijalnih razloga. Štoviše, vivisekcija ne-ljudskih životinja uključena je i u nastavni plan biologije osnovnih i srednjih škola, u vitalnim institucijama masovne socijalizacije koja u svoj kurikulum uključuje reprodukciju društvenih vrijednosti, etičkih i moralnih kodova i društveno prihvaćenih stavova. Solot i Arluke u *Learning the Scientist Role – Animal Dissection in the Middle School* (1997) istražuju na koji se način normalizira nasilje unutar obrazovnih institucija te kako se tretira i obezvređuje empatija i suosjećajnost. U osnovnim se i srednjim školama potiče učenike da seciraju tijela žaba, glista, svinja, miševa i pasa te da ih pritom tretiraju kao objekte znanosti. Autori zaključuju kako „oslanjajući se na ove strategije, škole socijaliziraju studente da reproduciraju perspektive moderne zapadnjačke znanosti i vrstu ljudsko-životinjskih odnosa koje ona podrazumijeva“ (1997:30). U takvom je odnosu životinja deanimalizirana, ona je kulturno nebitna (miš), često je ekonomski suvišak, te tržišno je malo vrijedna i zbog toga odbačena u eksperimentalne svrhe, ona je korisna samo ukoliko koristi čovjekovim istraživačkim svrhama. U procesu deanimalizacije životinja je transformirana u *specimen*, primjerak. Reprodukcijska normalizacija eksploatacije i nasilja prisutna u okvirima prirodnih znanosti i animalnim studijama baziranim na praksi vivisekcije upravo je reprezentacija onog što Horkheimer naziva 'tradicionalnom teorijom' koja je u službi neprestane perpetuacije dominantnih društvenih mišljenja i struktura koje ih pohranjuju. Kričička će teorija proći isti put unatraske – životinju će *reanimalizirati* – iz razmrcvarenog primjerka joj povratiti svojstvo životinje i živoga bića.

Horkheimer i Adorno osim problematiziranja odnosa egzaktnih znanosti prema ne-ljudskim životinjama, također kritiziraju iracionalnost društva kroz tjeskobnu i mučnu egzistenciju životinja u sferi ljudske zabave i razonode. Adorno se u *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (1974) osvrće na apsurdnost i okrutnosti Zooloških vrtova – izložene i zatočene 'primjerke' životinja, kojima je sloboda oduzeta radi ljudskog pogleda i zabave, vidi kao refleksiju „iracionalnosti civilizacije“. Horkheimer se s druge strane obračunava s brutalnostima industrije zabave, te kroz cirkusku točku prelama međuovisne slojeve ljudsko-životinjske opresije<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> “Through the image of the elephant in the circus, man's technological superiority becomes conscious of itself. With whip and iron hooks, the ponderous animal is brought in. On command, it raises its right, its left foot, its trunk, describes a circle, lies down laboriously and finally, as the whip is being cracked, it stands on two legs

Nasljedje Frankfurtske škole u vidu životinjskog pitanja zaživjelo je i u mnogobrojnim kasnijim radovima koji nastoje ukazati na utjecaj kritičke teorije i dijalektičke prakse na razvoj animalistike. O socijalnoj ekologiji Frankfurtske škole i pionirskom poduhvatu utemeljenja animalistike u sociologiji piše Ryan Gunderson u *The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies*. Gunderson proučava načine na koje je životinja redefinirana u okviru kritičke teorije u radovima Horkheimera, Adorna i Marcusea. Uz definiranje osnovnih smjernica, poput kritike unitarnog subjekta u znanosti, evolucijsko pitanje razgraničenja čovjeka od ostatka prirode, određivanje životinjskog pitanja kao filozofskog tabua u znanosti, Gunderson posebno naglašava Adornov i Horkheimerov sustav etike ne-ljudskih životinja baziran na filozofiji suosjećanja. Empatiju autor izdvaja kao iznimno važan i u stanovitoj mjeri nekonvencionalan koncept koji ova socijalna teorija koristi kako bi upozorila na važnost prepoznavanja i poistovjećivanja s patnjom drugog na putu stvaranja pravednijeg društva. Ljudska osobina suosjećanja je u okviru neomarksističkog opredjeljenja logičan zahtjev na putu ostvarenja abolicije od opresije, bilo one koju trpi radnik u tvornici ili životinja na industrijskoj farmi.

S druge strane, John Sanbonmatsu određuje dodirne točke osnovnih neomarksističkih interesa koji uključuju pitanje društvene reprodukcije represije i kritičke animalistike. U djelu *Critical Theory and Animal Liberation* (2011) autor povezuje naš svakodnevni tretman životinja s drugim oblicima društvene moći, masovnog nasilja i dominacije, od kapitalizma i patrijarhalnosti do genocida, fašizma i ekocida. Komparacija ljudskih i ne-ljudskih tragedija ostvarena je kroz analizu institucionaliziranih oblika društvenog nasilja, primjerice u koncentracijskim logorima, totalitarnim režimima te na industrijskim farmama koje autor opisuje kao „glatko funkcionirajuće planetarne sustave rutinske eksterminacije“ kojima je jedina funkcija „stvoriti, uništiti i procesuirati tijela i umove tisuća milijuna živih bića svake godine“ (Sanbonmatsu 2011:3). Ponovno, kritika se kroz oba pravca sastaje u odnosu spram kapitalizma kao „najviše, najzrelije razvijene povijesne forme ljudske dominacije“

---

which can barely support the heavy body. For many hundreds of years, that's what the elephant has had to do to please people. But one should say nothing against the circus or the act in the ring. It is no more foreign, no more inappropriate, probably more suitable to the animal than the slave labor for whose sake it entered human history. In the arena, where the elephant looks like the image of eternal wisdom as it confronts the stupidity of the spectators and where, among fools, it makes a few foolish gestures for the sake of peace and quiet, the objective unreason of the compulsory service which serves the rational purpose of the Indian timber market still reveals itself. That men depend on such labor to then be obliged to subject themselves to it as well is ultimately their own disgrace. The enslavement of the animal as the mediation of their existence through work that goes against their own and alien nature has the result that that existence is as external to them as the circus act is to the animal” (Horkheimer 1978:145).

(Sanbonmatsu 2011:20). Još jedna paralela s marksizmom ostvarena je unutar teorije alijenacije koju autor aplicira na eksploatirane životinje koje baš poput industrijskih radnika postaju objekt tog rada te su otuđene od proizvoda svoga rada (mesa, mlijeka, jaja, kože, krzna) te u konačnici od samih sebe (odnosno od svoje prirodne okoline, drugih jedinki, prirodnog ponašanja i samorealizacije svoga bića)<sup>24</sup>. Ono što još valja izdvojiti je autorovo viđenje specizma kao *modela produkcije* u relaciji s kapitalizmom:

„Specizam nije fiksirana ideologija ili nepromjenjiva esencija, već kompleksan, dinamičan i ekspanzivan sustav koji je materijalno i ideološki povezan s kapitalizmom kao takvim. Specizam je historijski način ophođenja prema drugim bićima, baš kao što je kapitalizam historijski način ophođenja prema prirodi kao takvoj“ (ibid:21).

Ovim iskazom autor upozorava kako iz iscrpne povijesne literature o životinjskim pravima u kojima se temeljna kritika svodi na ideologiju antropocentrizma i Descaresov pogleda na um i tijelo nedostaje esencijalna karika – kritika kapitalizma i kapitalističke instrumentalizacije prirode. Danas životinje vidimo kroz očiste biotehnologije i globalnog financijskog kapitala, drugim riječima, „način na koji proizvodimo svoje živote organiziran je oko načina na koji vidimo i tretiramo druge životinje, a to je historijski proces“ (ibid).<sup>25</sup>

Promišljanje životinjskog pitanja u Frankfurtskoj školi predstavlja prvi pokušaj teoretiziranja ljudsko-životinjskog odnosa unutar socijalne teorije. Naravno, tridesete godine prošloga stoljeća nisu pružale zahvalan teren za probijanje teme animalistike, a ni sama sociološka disciplina nije se do tada upoznala s ovom problematikom. Frankfurtska je škola općenito odudarala od akademskog standarda te je u vrlo osjetljivoj političkoj klimi i zategnutom i

---

<sup>24</sup> Barbara Noske u *Beyond Boundaries: Human and Animals* (1989) i Jason C. Hribal u *Animals, Agency, and Class: Writing the History of Animals from Below* (2007) također nude vrlo zanimljivu komparaciju ljudskog i ne-ljudskog rada i proizvodnog procesa kroz termine otuđenja, kontrole, fragmentacije proizvodnje i drugih marksističkih interesa. Noske u naslovu „Domestication Under Capitalism“ životinjsku alijenaciju, odnosno *deanimalizaciju* u proizvodnom industrijskom procesu promatra kroz kategorije alijenacije od produktivne aktivnosti, alijenacije od drugih životinja, od prirodnog okruženja i od samog života te vrste (*alienation from species life*), što uključuje otuđenje od proizvoda, proizvodnog procesa i životinjskog jedinstvenog odnosa prema prirodi i ostalim živim jedinkama.

<sup>25</sup> Osim toga, izvjestan doprinos povezivanju Frankfurtske škole i kritičke animalistike ostvaren je djelima *The Dialectical Animal – Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse*, ur. Marco Maurizi (2012)<sup>25</sup>, *Nature, Sociology and the Frankfurt School* ur. Ryan Gunderson (2014), te *Animal Dialectics: Towards a Critical Theory of Animals and Society* ur. Zipporah Weisberg (2013.)



nesigurnom društvenom ozračju producirala radikalnu društvenu kritiku koja se nije susprezala pred nepripremljenošću i zatečenošću ostatka akademske njemačke i svjetske elite. Osim toga, Frankfurtska je škola ostavila vrijedan teorijski okvir budućim istraživanjima ljudsko-životinjskih interakcija, te je svojim doprinosom pružila poticaj i ohrabrenje ali i izazov teoretičarima da nastave i osuvremene životinjsko pitanje u 21. stoljeću.

### 3.3 Kritička animalistika i akademski anarhizam

Kritička animalistika (engl. *Critical Animal Studies*), za razliku od spomenutih usmjerenja koja samo parcijalno uključuju životinjsko pitanje, autonomno je interdisciplinarno istraživačko polje koje je u potpunosti posvećeno temi ljudsko-životinjskog odnosa s naglaskom na problem eksploatacije i opresije ne-ljudskih životinja. Kombinirajući znanstveni i teorijsko-aktivistički pristup, kritička animalistika proučava kompleksnu dinamiku strukturalne, institucionalne i diskurzivne moći koja utječe na ne-ljudske životinje i naš odnos spram njih u suvremenom društvu. Ona proučava načine na koje ekonomska, znanstvena, politička i medijski oblikovana okolina pripisuje određene uloge i vrijednosti životinjama te njihov podređen položaj unutar kojeg su često degradirane na komoditet, proizvodnu jedinicu, statusni simbol ili oruđe. Zbog inzistiranja na etičkoj refleksiji i kritičkoj poziciji, te zbog stapanja aktivističke prakse s teorijskim znanjem, kritička animalistika može se okarakterizirati radikalnom spram drugih disciplina u sferi animalistike.

Ono što i sam naziv sugerira jest da je ova disciplina prije svega posvećena upravo kritičkoj djelatnosti, no važno je napomenuti kako kritika nije usmjerena samo načinu ophođenja prema ne-ljudskim životinjama u društvu već se obračunava i s postojećim znanstvenim perspektivama koji uključuju proučavanje životinja, prvenstveno animalnim studijama (engl. *Animal Studies*) koje su ukorijenjene na vivisekciji i testiranju na životinjama u 'tvrdim' znanostima i ljudsko-animalnim studijama (*Human-Animal Studies*) koje učvršćuju socijalno konstruiranu binarnost ljudskih i neljudskih bića kroz koju znanstvenici životinje gledaju kao na objekte bez agencije, te drugim pristupima koji ignoriraju pitanje životinjskih prava. Margo DeMello, u *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, polje ljudsko-animalnih studija određuje kao „istraživanje interakcija i odnosa između ljudskih i ne-ljudskih životinja“ (2012:5), za razliku od kritičke animalistike koju definira kao „akademsko istraživačko polje posvećeno aboliciji životinjske eksploatacije, i opresije“ (ibid. 5). Kritička animalistika orijentirana je u smjeru osporavanja specističkih načina ophođenja prema ne-ljudskim životinjama te traži obustavu svih oblika represije nad ne-ljudskim bićima, odnosno u Singerovim (1975) terminima – „totalno oslobođenje“ (engl. *Total Liberation*). Budući da znanstvenici i aktivisti posvećeni životinjskom pitanju vjeruju kako različite diskriminacije, poput rasizma, seksizma i specizma, posjeduju isto historijsko uporište i dijele prirodu opresivnih hijerarhija, njihov je angažman usmjeren u institucionalizaciju životinjskih prava koji će baš poput rasnih, feminističkih i ekoloških studija dobiti svoj akademski prostor.

Institut za kritičku animalistiku (engl. *Institute for Critical Animal Studies*) oformili su 2001. godine Steven Best i Anthony J. Nocella II., kao prvi teorijsko-aktivistički plato za filozofsku diskusiju o ne-ljudskim životinjama. Globalni utjecaj i široki odaziv koji je institut u kratkom vremenu postigao, rezultirao je u institucionalizaciji svojih ogranaka u Europi, Aziji, Africi, Sjevernoj Americi i Oceaniji. U radu *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* (2014., ur: Anthony J. Nocella II., John Sorenson, Kim Socha, Atsuko Matsuoaka) definirani su glavni ciljevi i principi kritičke animalistike kao discipline i socijalnog pokreta. Uz ovaj rad objavljeno je još mnoštvo knjiga i radova koji definiraju disciplinu ili nastaju kao nusprodukt njena utjecaja<sup>26</sup>. Institut za kritičku animalistiku također objavljuje časopise *Journal for Critical Animal Studies* (ur: Steven Best i Anthony J. Nocella II.), *Peace Studies Journal* (ur: Anthony J. Nocella II. i Erik Juergensmeyer) i *The Green Theory and Praxis Journal* (ur: Anthony J. Nocella II., Steve Best, Mark Somma, Michael Becker i Richard Kahn) koji na različite načine u duhu intersekcijskog pristupa i kritičke prakse promoviraju holističku socijalnu pravdu, te uključuju pitanje ne-ljudske i ljudske drugosti, klimatske promjene i zaštitu okoliša.

Kritička animalistika promiče drugačiji diskurs u filozofsko-pravnom poimanju životinje te osigurava protutežu tradicionalnim pristupima koji u potpunosti izbjegavaju pitanja prava životinja i kritiku specističkog narativa. Socijalna izolacija od drugih bića u suvremenom društvu (ono što Adams naziva *odsutnim referentom*<sup>27</sup>) rezultira u marginalizaciji i sveopćoj

---

<sup>26</sup> Usp. *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Center* ur. Nik Taylor i Richard Twine (2014.), *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism, and Global Conflict* ur. David Nibert (2013.), *Animals and War: Confronting the Military-Animal Industrial Complex* ur. Anthony J. Nocella II., Colin Salterm i Judy K.C. Bentley (2013.), *Earth, Animal, and Disability Liberation: The Rise of the Eco-Ability Movement* ur. Anthony J. Nocella II., Judy K.C. Bentley i Janet Duncan (2012.), *Love and Liberation: An Animal Liberation Front Story* ur. Sarat Colling i Anthony J. Nocella II. (2012.), *Greening the Academy: Ecopedagogy Through the Liberal Arts*, ur. Samuel Day Fassbinder, Anthony J. Nocella II. i Richard Kahn (2012.), *Women, Destruction, and the Avant-Garde: A Paradigm for Animal Liberation* ur. Kim Socha (2011.), *Call to Compassion: Religious Perspectives on Animal Advocacy from a Range of Religious Perspectives* ur. Lisa Kemmerer i Anthony J. Nocella II. (2011.), *The Global Industrial Complex: Systems of Domination* ur. Steve Best, Richard Kahn, Anthony J. Nocella II. i Petar McLaren (2011), *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies* ur. Richard Twine (2010), *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education* ur. Helena Pedersen (2009.), *Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth* ur. Steve Best i Anthony J. Nocella II. (2006.), *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals* ur. Steve Best i Anthony J. Nocella II. (2004.) i drugi.

<sup>27</sup> Prema Adams (1990) pri svakoj konzumaciji mesa u interakciji smo s *odsutnim referentom*. Ono što vidimo na tanjuru ili u plastičnom mesnom pakiranju jest odsutnost: smrt životinje i samu životinju zamjenjuje 'meso'. Meso krave pritom vidimo kroz vizuru sočne gastronomske delikatese te je nazivamo govedinom čime se sama slika krave briše iz naše svijesti; nasilje je eliminirano iz jezika. (Usp. Adams *The Sexual Politics of Meat*, 1990.) Osim toga, u suvremenom društvu životinje općenito postaju odsutni referenti: Umjesto suočavanja s realnošću ekstenzivne opresije, suočeni smo s pojednostavljenim i iluzornim prikazima medijskih reprezentacija koje

nevidljivosti eksploatacije, te otvara prostor za moralno opravdanje nezamislive količine patnje i efikasnu eliminaciju nasilja iz naše svijesti. Krićka animalistika osvjetljava tabuiziran prostor eksploatacije te ga iz potisnutog kutka negiranja dovodi je na javnu pozornicu akademske diskusije. Posvećena je razbijanju kulturnih mitova o položaju i svrsi životinja kao resursa, spektakla i komoditeta, te vraća inherentnu vrijednost *svim životinjama* bez obzira na status životinje u ljudskom društvu. Takvim stavom ona glasno obezvređuje svaki tip rangiranja, klasifikacije i hijerarhizacije živih bića koja posljedično dovode do opresije i eksploatacije. Uz to, nerijetko se referira na druge oblike društvene opresije te svoja polazišta povezuje s feminističkim, rasnim i ostalim pristupima koji se zalažu za Druge te na taj način promovira borbu holistićke socijalne pravde. Krićka animalistika pri tome nije apolitićna poput drugih animalistićkih disciplina, ona svjesno nastupa kao politićki obojen pravac; objedinjuje društvenu teoriju, politiku i posebno je posvećena kritici kapitalistićke matrice koja proizvodi nejednakost i dominaciju. Inspiriran poznatom rećenicom Martina L. Kinga „Nitko nije slobodan dok svi nisu slobodni“, pokret se zalaže za suzbijanje svih vrsta društvene opresije.

Polje krićke animalistike je upravo zbog ovih vrednota, koje ćine srž same discipline, neraskidivo vezan uz anarhistićka naćela. Anarhizam koji disciplina zastupa djeluje dvojako; ostvaruje se na teorijskoj i praktićnoj razini. Unutar same discipline krićke animalistike usmjeren je prema kritici dominantnih struktura društvene opresije koje diktira kapitalizam, ukazuje na doseg i posljedice zapadnjaćkog, nekrićkog konzumeristićkog stila života<sup>28</sup>, te obezvređuje krajnje ekstremni antropocentrizam i specizam koji još uvijek vlada zapadnjaćkim znanstvenim diskursom. Osim toga, krićka animalistika zastupa anarhizam i u praksi, odnosno provođenjem nastave u duhu anarhistićke pedagogije i sustavne društvene kritike. Ponovno, životinjsko pitanje izlazi iz zatvorene ljuške animalistike te simultano preuzima pitanje kritike samoga društva, te društvenih procesa i struktura u kojima svakodnevno mislimo i djelujemo. Obnova edukacije u vidu anarhistićke pedagogije podrazumijeva stvaranje institucionalnog

---

negiraju svaku naznaku stvarnog stanja i ućasa eksploatacije. Umjesto sa stvarnim životinjama, njihovim uvjetima, potrebama i prirodnim okvirom, interakcija se vrši sa simuliranim životinjama koje stoje na mjestu naših kulturnih potreba (zadovoljne svinje na idealiziranoj domaćoj farmi, krave omećene zelenim prostranstvima na slobodnoj ispaši i slićne iluzorne predodžbe koje imaju vrlo malo dodirnih toćaka sa stvarnošću).

<sup>28</sup> U eri ekocida i *Antropocena* (pojam koji je skovao biolog Eugene Stoermer kako bi opisao novu epohu u Zemljinoj povijesti koju je izmijenio ćovjek svojim destruktivnim djelovanjem) biljne i životinjske vrste izumiru tisuću puta brže nego ikada prije tijekom proteklih 65 milijuna godina a svojim štetnim djelovanjem ćovjek uzrokuje izumiranje 100 vrsta na dan (Marjanić 2007:15). Neizmjerne eksploatacija životinja (deseci milijarda životinja zaklano je *samo* u SAD-u svake godine) ima razarajuće posljedice na prirodni okoliš; monumentalne ekološke prijetnje globalnog zatopljenja, destrukcije prašuma i šuma, desertifikacije, onećišćenja zraka i vode i nedostatka resursa imaju primaran uzrok u globalnom biznisu životinjske agrikulture.

okvira koji potiče kreativnost, kritičko razmišljanje, kooperaciju, te konstantno educira u smjeru „akcije, participacije i samopomoći“ (Haworth 2012:74). Takav se okvir prije svega zalaže za razvijanje kritičkog mišljenja u promišljanju aktualnih društvenih problema te aktivne participacije i slobodnijeg dijaloga unutar znanstvene institucije. Standardizirani, monotoni nastavni plan omekšan je kreativnijim pristupom u kojem se umjesto „one-way“ komunikacije profesora spram studenata (engl. *Spoon-feeding knowledge*) potiče zajednički kooperativan rad, kreativno pisanje i diskusija te aktivna participacija. Autoritet profesora postaje u punom smislu *autoritet*, nju ne čini povlašteni položaj autoriteta u tradicionalnom smislu koji je uspostavljen na prisili, pokoravanju i dominaciji, već se realizira kroz konstruktivno vodstvo, mentorstvo, kooperaciju, uvažavanje, poštovanje i razumijevanje. Anarhistička figura autoriteta prepoznaje i uvažava različitost potencijala, interesa i mogućnosti individua u radu te se zbog toga protivi standardiziranim, administrativnim i birokratskim načelima u provođenju nastave, sastavljanju testova i sustavu ocjenjivanja, za koji smatra da doprinosi otuđenju, nezainteresiranosti i sveopćoj degradaciji potencijala individue. Unutar učione, stoga, ne postoje definirane uloge i pozicije već se diskusija odvija između pojedinaca koji dijele zajednički interes za određenu temu, dok je uloga profesora u tom smislu mentorska, poticajna i koordinirajuća. Također, inzistiranje na transformaciji uobičajenih pozicija moći u nastavi (profesor kao nadmoćan autoritet naspram pasivnog i poslušnog učenika) izaziva širu, društvenu hijerarhiju koja je temeljena na odnosima moći, te daje primjer slobodnije, anarhističke intelektualne zajednice na mikro razini. Otpor prema opresivnim hijerarhijama koje ističe anarhistička etika proširuje se na svaki oblik dominantnih i eksploatacijskih socijalnih, političkih i ekonomskih odnosa moći, te uključuje kritiku patrijarhalnosti, rasizma, seksizma, specizma, heteroseksizma i drugih oblika moći koji su štetni za ljudski napredak (Haworth 2012:16).<sup>29</sup>

Usprkos razvijene ideje anarhističke filozofije, etike i pedagogije, o anarhizmu se često misli unutar asocijacija nerada i nereda, kaosa, nemira, nasilja, te će kao takav vjerojatno prije evocirati sliku razbijenog izloga *Starbucks*a nego razvijen pravac mišljenja i filozofiju koja se bazira na nenasilju, egalitarnosti, toleranciji i ekonomskoj i političkoj jednakosti, a takva će stereotipizacija posljedično otežati promišljanje o povezanosti anarhije i obrazovanja. Nasuprot

---

<sup>29</sup> Teorijsko uporište za ovakav tip radikalne filozofske edukacije može se naći u radovima brazilskog edukatora Paula Freira koji razvija ideju „kritičke pedagogije“ koja je bazirana na polazištima „demokratske edukacije“ Johna Deweya i već spomenutog teorijskog okvira i kritičke tradicije Frankfurtske škole. U knjizi *Pedagogy of the Oppressed* (1970.) Freire razmatra odnos između tlačitelja i tlačenog (engl. *oppressor and the oppressed*) i manifestaciju tog stanja unutar obrazovnih društvenih institucija na relaciji učitelj-učenik, odnosno profesor-student.

predodžbama i iskrivljenoj percepciji samog anarhizma, važno je istaknuti kako anarhistička teorija unutar obrazovanja uključuje:

„razvijanje edukacijske prakse koja će omogućiti potreban prostor i neautoritarno vodstvo da pojedinci razviju njihovu humanost, steknu kritički analitički pogled i razviju suosjećajan i empatijski svjetonazor koji je sposoban izazvati hegemonijski poredak“ (Haworth 2012:23).

Umjesto društvene dezintegracije ideja anarhističke teorije potiče aktivan socijalni, ekonomski i politički angažman koji se temelji na egalitarnim i demokratskim metodama te čiji je krajnji cilj otpor hijerarhijskoj institucionalnoj moći koja određene skupine i pojedince čini submisivnima u odnosu na druge. Vrhovne vrijednosti koje anarhistička etika u akademiji stoga potiče su kolektivan rad spram individualizma, suradnja namjesto kompeticije i rušenje zidova visoke edukacije koji ograničavaju obrazovanje, inovaciju i otkrića (Nocella et al 2014:xxii). Zbog toga akademici unutar polja kritičke animalistike često smatraju teškim raditi unutar tradicionalne rigidne disciplinske akademske strukture koja je zasnovana na kapitalističkom modelu natjecanja i nagrađivanja, dominacije i prisile, čime prosvjećenje i znanje gube svoj prvotni smisao.

Osim privrženosti anarhističkom svjetonazoru i filozofiji, kritička animalistika uključuje još niz principa koji su definirani unutar knjige *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. Prije svega, ova disciplina podupire intersekcionalan, interdisciplinarnan i kolaborativan duh pisanja i istraživanja kojima obogaćuje i proširuje vlastiti vidokrug i upotpunjuje spoznaju. Zbog toga ona odustaje od ograđivanja i inzistiranja na čistoći i homogenosti, te zarobljenosti unutar vlastite epistemološke autonomije. Međusobno prožimanje, kooperativna suradnja i premreženost različitih stajališta imperativ je u izgradnji interdisciplinarnog i višedimenzionalnog pristupa koji će na kritičko-dijalektički način pristupiti pitanju životinjskog. Ideje i spoznaje etološke discipline, primjerice, mogu biti komparirane i presložene spoznajama iz ekofeminističkog kruga i ponovno promišljene kroz umjetnost, ukoliko će takav *collage* upotpuniti razumijevanje proučavanog. Fluidni karakter ovakvog pristupa otvara vrata nužnom dijalektičnom promišljanju odnosa čovjeka i ostatka svijeta. Uz to, kritička animalistika izbjegava uska akademska stajališta i reproduciranje teorije radi teorije same kako bi povezala teoriju i praksu, analizu s politikom i akademiju sa širom zajednicom. Nadalje, uvažavanjem intersekcionalnog pristupa kritička animalistika podupire holističko razumijevanje istovjetnosti opresija, poput specizma, seksizma, rasizma, ableizma, etatizma, klasizma, militarizma i drugih hijerarhijskih ideologija koji su sastavni dio većeg,

povezanog sistema dominacije. Zagovaranje anti-hijerarhijske politike znači ujedno razoružanje svih struktura eksploatacije, dominacije, opresije i moći u korist decentralizacije i demokratizacije društva na svim razinama. Usmjerenje politici *totalnog oslobođenja* (engl. *Total Liberation*) uključuje premreženost i nerazdvojivost oslobođenja ljudi, ne-ljudskih životinja i Zemlje kao globalnog eko-sistema, te je vođena idealom Martina Luthera Kinga Jr.: „Nepravda bilo gdje je prijetnja pravdi svugdje“ (engl. *Injustice anywhere is a threat to justice everywhere*). Upravo zbog toga jedna od ključnih karika ove discipline, što je ponovno čini jedinstvenom u usporedbi s ostalima, jest politička angažiranost. Slično kao i Frankfurtska škola, kritička animalistika reproducira širu analizu društva te ujedinjuje socijalnu i kritičku teoriju društva te ispituje uvjete kapitalističkog uređenja i njegove posljedice na svakodnevni život i razvoj društva. Krajnji produkt takvog intelektualnog rada je konkretna primjenjivost teorije u svakodnevnom životu, odnosno stvaranje kritičkog dijaloga glede relevantnih pitanja u širem krugu akademskih grupa; među građanima i aktivistima, članovima političkih grupa, socijalnih organizacija i ljudi u privatnim, javnim i ne-profitabilnim sektorima.

Kao teorijsko-aktivistički hibrid, kritička animalistika proširuje svoje djelovanje izvan isključivo 'životinjskog', njen je krajnji cilj potaknuti akademiju da promišlja i djeluje glede relevantnih i urgentnih suvremenih svjetskih problema, primjerice glede problema izumiranja vrsta i globalnih klimatskih promjena, čime se životinjsko pitanje ponovno preklapa s okvirom *ljudskog pitanja* i pitanja samog opstanka.

Iako svoju aktivnost započinje u akademiji u kojoj joj je primaran cilj okvir životinjskog pitanja u suvremenom društvu, ona se nezaobilazno dotiče univerzalnih problema koji se reproduciraju u suvremenom, kapitalističkom, globalnom društvu i svoje djelovanje, u duhu tradicije kritičke teorije Frankfurtske škole, usmjerava borbi i zagovaranju većih sloboda, tolerancije, demokratizacije i otporu društvenih struktura koje proizvode opresiju i agresiju nad ljudskim i ne-ljudskim životom.

### 3.4 Viševrsna etnografija – susret Homo Sapiensa i ostalih vrsta

*Ukoliko pobliže promotrimo ljudsku kožu, utrobu i genome otkriti ćemo da su ljudska bića konzorcij vrsta, mješavina mikrobnog postajanja.*  
(Donna Haraway, „When Species Meet“, 2008.)

Viševrsna etnografija pristup je koji zasigurno odudara ne samo od tradicionalne antropologije već i od ostalih pristupa u sferi animalistike. Za razliku od političko nabijenih struja mišljenja, poput kritičke teorije i kritičke animalistike koje radikalno i beskompromisno kritiziraju suvremeno društvo, viševrsna etnografija više nalikuje eksperimentalnoj igri u ispipavanju granica ljudsko-životinjskog svijeta te kroz imaginativno putovanje miješanja vrsta otvara nova pitanja o položaju čovjeka i drugih organizama u širem eko-sustavu.

U putujućoj eksperimentalnoj izložbi „Viševrsni salon“ (*Multispieces Salon*) antropologija, biologija, fizika i umjetnost, odvojene grane kojima je zajednički nazivnik proučavanje života, našle su zajednički jezik u ovoj postmoderno stvaralačkoj fuziji. Izložba koja je putovala od San Francisca do New Orleansa i svoju zadnju stanicu zapečatila u New Yorku zamišljena je kao eksperimentalni plato na kojem se dešava susret vrsta, ljudskih i onih drugih, te čiji dodiri i granice golicaju imaginaciju i pobuđuju mnoga filozofska, etička i antropološka pitanja. U uvodnom djelu knjige *The Multispieces Salon* (2014.) jedan od autora i urednik knjige Eben Kirksey otvara diskusiju:

„Koja bića cvjetaju a koja propadaju kad se sudare prirodni i kulturni svijet? Što se dešava kad se tijela organizama i čitavi ekosistemi regrutiraju u sheme biotehnologije i snove biokapitalizma? I konačno, kao posljedica katastrofa – u narušenoj okolini transformiranoj mnogobrojnim katastrofama – koje su mogućnosti biokulturne nade?“.

Ova pitanja otvaraju dijapazon mnogostrukih, međusobno ukrštenih svjetova koji se sudaraju, mimoilaze, sporazumijevaju, harmonično egzistiraju, ratuju, sporadično se sastaju i rastaju. To je svijet dijeljen između Homo Sapiensa i ostalih vrsta, ne samo životinjskih nego i biljnih, mikrobnih, gljivičnih i inih. Dijalog antropologa, filozofa, botaničara, umjetnika i drugih ispituje oprečne predjele prirode i kulture, njihove granice i pretakanja, otvara problem *postajanja* i miješanja vrsta, te uvodi pitanje drugosti i odnosa moći u međuvrsnim susretima.



Interdisciplinarnost i kolaboracija ostvarena u projektu Multivrsnog salona potaknula je razvitak nove antropološke istraživačke forme – *viševrnsne etnografije*.

Premda se etnografija<sup>30</sup> kao deskriptivna disciplina u etnološkoj znanosti, koja je zadužena za skupljanje i opisivanje etnološke građe o ljudskoj kulturi, očito tiče vrste Homo Sapiensa, uz dodatak pridjeva *viševrnsna* ona dobiva svoju novu inačicu – svjedoči svojevrsnom antropološkom obratu. O vrsnom/životinjskom obratu (engl. *species/animal turn*) u antropologiji, kao što je već spomenuto, piše Barbara Noske (2008), koja time ujedno prilaže kritiku vlastitoj disciplini zbog tradicije antropocentrizma koju konačno valja prevazići i otvoriti obzor novih pristupa koji će uključiti ne-ljudske aktere. Pomicanje čovjeka s epicentra antropološke znanosti ostavlja prostora proširivanju djelokruga ove discipline koji će zahvatiti fenomen života, suživot ljudskih i neljudskih jedinki, ukupnost *biosa* i čovjekov položaj u njemu, što je od presudne važnosti ukoliko na dnevni red dolaze aktualna ekološka i etička pitanja suvremenog načina života. Koncept vrsnog obrata sastavni je dio i „Antropologije života“, projekt kojeg osniva antropolog Eduardo Kohn<sup>31</sup> koji je posvećen ispitivanju „efekata naše isprepletenosti s drugim vrstama života“, (Kohn 2007:34).

Viševrnsna etnografija, općenito uzevši, ispituje čovjekov odnos s okolinom u suvremenom društvu i dobu ekstenzivnog tehnološkog razvoja, prirodnih katastrofa i carstva biotehnologije, te proučava kako je mnoštvo oblika života povezano s političkim, ekonomskim i kulturnim silama. Viševrnsnu je etnografiju zbog svoje širine i raznovrsnosti vrlo teško definirati ili postaviti unutar standardiziranih kategorija; ona je istovremeno teorijsko-istraživački instrument, aktivističko-znanstveni hibrid, eksperimentalna platforma za ispitivanje ljudske i neljudske drugosti, fuzija biologije i antropologije koja kroz ovaj atipičan spoj dobiva nova svojstva i mogućnosti; ona je obnovljen antropološki pristup koji traga za starim pitanjima omotanim u aktualno ruho postmodernog društva.

Kojim će putem čovjek krenuti jednom kad destrukcija i zagađenje preplave *i naše stanište*? Postoji li budućnost postmodernog, potrošačkog društva? Hoće li čovjek uspjeti održati vlastitu egzistenciju u tehnološkom vakuumu? Koje su nade za 21. stoljeće? Koje su nade za 22., 23.

---

<sup>30</sup> Etimologija riječi “etnografija” izvorno dolazi od grčkih riječi *ἔθνος* (narod) i *γράφειν* (pisati); označava prikupljačku i opisivačku djelatnost čiji je krajnji produkt etnografski tekst.

<sup>31</sup> Eduard Kohn jedan je od predstavnika viševrnsne etnografije koji svojim životnim radom uporno osporava tradicionalne okvire antropološke znanosti. U svojoj najpoznatijoj knjizi *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (2013), očitom paragramu poznatog djela Luciena Lévy-Bruhla *La mentalité primitive*, odnosno, *How Natives Think*, Kohn je prije svega inspiriran transformativnim potencijalom same discipline. Naslovljavanjem knjige *Kako misle šume* Kohn radikalno zakreće antropološku paradigmu – ne bavi se tome kako ljudi, odnosno, 'domoroci' misle, već kako *šume* misle. Ovaj naizgled proturječan naslov provocira tradicionalan antropološki okvir te stvara ontološki obrat koji decentralizira dugovječan antropološki fokus oko ljudskog subjekta kao jedinog interesa znanosti.

stoljeće? Viševrsna etnografija ispituje prostore dodira ljudskog i ne-ljudskog svijeta u eri pretjerane eksploatacije i proizvodnje suviška, zagađenja oceana i prašuma, ekstinkcije, porobljavanja i masovnog istrebljenja vrsta – te realnih posljedica za nadolazeću budućnost. Ona otvara diskusiju suvremenih ekoloških strepnji kroz ispitivanje degenerativnog načina ljudskog opstojanja. Ili riječima Ebana Kirkseya u *The Emergence of Multispecies Ethnography*, viševrsna etnografija prvenstveno je posvećena „refleksiji kulture u Antropocenu i rekonstrukciji antroposa“ (2010:549).

Temeljna jezgra viševrsnog pristupa jest spomenuti revolt protiv dualizma; omekšavanje ograda koje legitimiziraju ljudsku aroganciju i nadmoć u ovladavanju prirodom. Viševrsna etnografija govori istovremeno o viševrsnosti i *istovrsnosti*, povezuje ljudske uvjete egzistencije s tuđom, neljudskom egzistencijom, zamagljuje binarne ograde i na mjesto drugog postavlja ogledalo u kojem je reflektirano naše biće; viševrsni filozofijski pristup će reći da upravo mi *jesmo* drugi, sačinjeni smo od drugog i pripadamo drugom. Homo sapiens faber ludens možda zapravo, kao što tvrdi Haraway (2008), „nikad nije bio ljudski“ ili bar nikad isključivo ljudski. Ljudi su oduvijek bili, iako će zapadnjačka filozofija tome rado proturječiti, ono što Haraway naziva „messmates“ ili što će Sarah Franklin u *Future mix: Remodelling Biological Futures* nazvati „mixmates“, kako bi uputile na premreženost i uzajamnu isprepletenost svih živih vrsta i postojećih biologija. Zbog principa povezivanja i stapanja vrsta jedan od temeljnih koncepata u viševrsnoj etnografiji jest *postajanje* (engl. *(Animal) becoming*) kojeg su razvili Deleuze i Guattari (1987) a čija je temeljna ideja razjašnjena ranije u radu. Viševrsni pristup, koji čovjeka oslobađa iz ograđenog evolucijskog prostora i artificijelne čistoće vrste, kroz filozofiju *postajanja* ponovno ga utapa u raznovrsnosti i bezgraničnosti bioloških postajanja. Odnos vrsta u neprekinutom procesu postajanja temelji se na nehijerarhijskim odnosima, simbiotskoj povezanosti, recipročnim odnosima i uzajamnoj egzistenciji.



Slika 1 "Spiral", Maggie Roberts<sup>32</sup>, 2013.

<sup>32</sup> Budući da je i sam viševrsni pristup otvoren miješanju, kako bioloških vrsta tako i onih stilskih, vizualni, umjetnički prikaz fenomena *postajanja*, kako ga vidi i razumije umjetnica Maggie Roberts, stoji na mjestu nadopune teorijskog. Osim toga, proces postajanja je više naklonjen intuitivnoj, unutarnjoj spoznaji, te umjetnička forma, zasigurno, bolje i potpunije dočarava smisao procesa postajanja.

Maggie Roberts svoj rad opisuje kao "Deleuzijsko-Guattarijanski": "Pristup sferi konzistencije dobiven je pomoću izgradnje Tijela bez Organa. Ove metaforičke podmornice ili istraživački alati zahtijevaju djelatnost sudjelovanja, imaginarnog i stvarnog. Ovi se poduhvati tiču iskustva molekularnog, mašinerijskog, vegetativnog i postajanja životinjom. Mape područja konzistencije oslikavaju to sjenovito sučelje između ljudske kulture i 'velikog vanjskog prostranstva' gdje se susreti između svijeta ljudi, životinja i mnogovrsnih drugih (poput mašina, insekata, atoma i duša) odvijaju na razini afekta. Eksploracija stanja *postajanja* kako bismo dosegli sferu konzistentnosti zahtjeva putovanje po spiralnom putu u prisutnost izvorne biti, jedinstvenosti ("haecceity"). Termin "haecceity" označava prostornu i spiralnu senzaciju vremena, prisutnosti i utjelovljenja koje je orijentirano oko postajanja i afekta. "Haecceity", kako pišu Deleuze i Guattari, obilježava "klimu, vjetar, maglu...sat, sezonu, atmosferu, zrak, život" (1988:261). (...) Kao agenti liminalnog, oni "izlaze iz granica naučene kulture i naučenog i ugrađenog jezika" u domenu neodredivog drugog (McKenna 1993:1)" (<http://merliquify.com/collaborations/becoming-animal.php>, pristup 29.11.2018.)

„Viševrsni etnografi“, tvrdi Kirksey, „proučavaju zone gdje su linije koje razdvajaju prirodu i kulturu srušene, gdje susreti Homo Sapiensa i ostalih vrsta generiraju međusobne/uzajamne ekologije i zajednički proizvedene niše“ (2010:546). Eksploracija neistraženih terena na koje smo pozvani pri iščitavanju viševrsnih tekstova dopušta nam da se oslobodimo fiksiranih i statičnih koncepcija ljudske egzistencije i uronimo u metasvijet različitih postajanja, u dinamičan i višedimenzionalan proces preobrazbe i neprekidan suodnos razmjene i simbioze, u vrtlog i spiralu čija je jedina svrha redefinicija nas i drugih. Postajanje je intuitivni moment filozofijske dimenzije spoznaje koji ruši izgrađene barijere među vrstama, u tom procesu postajemo nešto više od nas samih, takav nam pogled omogućuje viđenje ljudsko-neljudskog odnosa kao svestranog umjesto kao dogmatskog i hijerarhijskog. Apsolutna deteritorijalizacija čovjeka za koju se zalažu Guattari i Deleuze pokazuje nam da je naša egzistencija i uvjeti u kojima opstajemo neraskidivo povezana s egzistencijom drugog, odnosno čitavim ekosistemom kao jednim samoodrživim organizmom.

U transcendenciji ljudsko-životinjskih barijera te na prijelazu ka postajanja drugim, Randy Malamud<sup>33</sup> poziva na dijalog s umjetnošću. Iako ne pripada krugu autora viševrsne etnografije, njegov doprinos svakako je sukladan ideji viševrsnog antropološkog obrata. Malamud smatra da se približavanje spoznaji drugog (i povratno spoznaji nas samih) može ostvariti putem umjetnosti koja posjeduje kreativan potencijal izlaženja iz etabliranih, kulturnih okvira i jezičnih zatvora koje dijele naše discipline. Malamud tvrdi kako životinje postaju kulturno marginalizirane zbog načina na koje ih gledamo, odnosno zbog kategorija unutar kojih ih razumijevamo, te zbog toga izabire alternativni metajezik kojim pokušava uhvatiti esenciju drugog života – poeziju:

„Ovaj estetski model interakcije (poezija) je samo *fancy* način objašnjavanja što se dešava kada čitamo literaturu o životinjama - sigurno nije jedini način, dakako, i potpuno moguće da nije jedan od boljih načina za spoznavanje životinja, ali to jest jedan način...moj način. Odupirem se činjenicama, taksonomijama, kulturalno-konstruiranim načinima spoznavanja životinja u korist više živopisne epistemologije“ (2003:37).

Poezija u službi životinje, koju primjerice zastupaju José Emilio Pacheco i Marianne Moore, višestruko lomi antropocentrizam te ne-ljudskoj životinji podaruje novu, oduhovljenu

---

<sup>33</sup> Iako vrši profesorsku ulogu engleskog jezika na sveučilištu u saveznoj državi Georgiji, Randy Malamud poznat je i kao autor i aktivist posvećen pitanju životinjskih prava te društveno/kulturnoj poziciji ne-ljudskih životinja. Napisao je više djela koja su od izvanrednog značaja za animalistiku i kritičku animalistiku, a najpoznatija su *Reading Zoos: Representations of Animals and Captivity* (1998), *Poetic Animal and Animal Souls* (2003), *A Cultural History of Animals in the Modern Age* (2009), *An Introduction to Animals and Visual Culture* (2012).

egzistenciju, neokaljanu ljudskim imperijalnim kategorijama posjedovanja i korisnosti. Životinja biva vraćena u izvorni kontekst u kojem je samodostatna i vrijedna u skladu s vlastitim terminima, ona postaje slobodan, autonomni subjekt. Životinje o kojima primjerice piše José Emilio Pacheco ne postoje zbog ljudskog spektakla, pogleda i zadovoljstva, suprotno tome, one su skrivene i s njima se teško povezati; njihova je egzistencija nejasna i poput Nagelovog šišmiša – nedokučiva. Čovjek u antropocentričkom svemiru traži točku sveznajuće dominacije pomoću koje vlada dok istovremeno oduzima izvornost i esenciju; Pacheco deteritorijalizacijom čovjeka vraća životinju u neuhvatljivu, prvobitnu egzistenciju.

U pjesmi *Octopus* Pacheco piše:

*“Dark god of the deep  
Fern, mushroom, hyacinth  
Among rocks unseen by man, hidden in the abyss  
Where at dawn, against the fire of the sun,  
Night falls to the bottom of the sea where the octopus  
Absorbs its murky ink through the suckers of its tentacles  
Radiant, nocturnal beauty, it pulses  
Through the caliginous brine of mother waters  
It perceives as fresh and crystalline”<sup>34</sup>*

Kroz interaktivno putovanje postajanja putem poezije, Malamud zastupa pristup *ekokritičke estetike* (engl. *Ecocritical Aesthetics*)<sup>35</sup> (2003:44). Prosvjećena interakcija s ne-ljudskim životinjama po principu Malamudove ekokritičke estetike prvenstveno uključuje upoznavanje životinja bez da im nanosimo štetu (u fizičkom ili metaforičkom smislu); umjesto da ih zarobljavamo i ograničavamo, potrebno je prepoznati vrijednost viđenja životinja kroz kulturno-umjetnički okvir. Osim toga, neizostavno je razumijevanje kako životinja posjeduje vlastiti okvir unutar kojeg se ostvaruje, koji je eksteran ljudskom iskustvu. Iako naša vlastita spoznaja drugog, kao što je već ranije utvrđeno u radu, u svakom trenutku zjapi polovična i nepotpuna, potrebna je edukacija u smjeru sve većeg poznavanja životinjskih uvjeta, života, potreba, emocija, unutrašnjeg i vanjskog svijeta da bi ih u konačnici mogli percipirati kao subjekte i individue. Nadalje, potrebno je zalaganje za poštovanje prema životinjama prema njihovim vlastitim uvjetima – a ne prema tome što oni mogu učiniti za nas ili što mogu značiti

---

<sup>34</sup> Pacheco, Jose Emilio. *An ark for the next millenium*. Trans. Margaret sayers peden. Austin: university of texas press, 1993.

<sup>35</sup> Ekokritičkom estetikom detaljnije se bave autori Peter Quigley i Scott Slovic u djelu *Ecocritical Aesthetics – Language, Beauty and the Environment* (2018) u kojoj obrađuju teme poput globalnih klimatskih promjena, životinjske subjektivnosti, ekološke pravde i aktivizma i ljudske moralne odgovornosti prema okolišu.

za ljude (što uključuje prepoznavanje vrijednosti i poštovanje žaba, muha, kukaca i drugih kulturno prljavih ili 'nebitnih' životinja), te u konačnici, ono čemu stremi i viševrсна etnografija, spoznati u kojoj su mjeri životi ne-ljudskih bića povezani s našim, ljudskim životima, te razviti kulturno i ekološko kompleksnu viziju što to znači *životinja*. Uz to, spoznati koje su dodirne točke dvaju svjetova i istovremeno prihvatiti da postoje dimenzije koje su u potpunosti ljudske kao i s druge strane, isključivo životinjske. I na kraju, prihvatiti razliku onoga što možemo i onoga što ne možemo spoznati i napustiti modele znanja koji su ekološki i etički sumnjivi.

Ekokritička estetika i viševrсна etnografija, iako ukorijenjene u različitim polazištima (etnografija se služi znanstvenom metodologijom dok je ekokritika poetične ali didaktične naravi) dijele mnogobrojne dodirne točke; prvenstveno, oba su pristupa fokusirana oko kritike unitarnog (ljudskog) subjekta te dominantnih hijerarhija i nasilja koji proizlaze iz susreta ljudskih i neljudskih vrsta. Viševrсна etnografija će se u praksi koristiti i drugim, neznanstvenim metodama poput umjetnosti na putu stvaranja viševrsnog okvira. Zapravo, umjetnička je forma vrlo koristan alat koji neosporivo proširuje i zaokreće fiksirane predodžbe, omogućuje nam da razmišljamo 'izvan kutije' i višedimenzionalno pristupimo problemu, a takva je imaginacija definitivno suštinska ukoliko promišljamo stvarnost *izvan ljudskog*.

Fernando Calzadilla i George Marcus u *The Artist in the Field* (2006) tvrde kako je „Etnografija mnogo bogatija u svojim mogućnostima ukoliko kolaborira s praksama drugih intelektualnih vještina koje dijele s njom srodstvo i sličnost“. Umjetnost ima potencijal nadilaženja binarnosti i kulturnih klasifikacija te je svjedočanstvo višeznačja, heterogenosti nasuprot homogenih, statičnih kategorija koje pripisujemo prirodi i ne-ljudskim bićima. Antropološki diskurs stoga, vrijedi biti obogaćen umjetničkim formama poput crteža, videa, performansa, poezije, govora, skulptura i slično, jer iz tog odnosa potpunije i značajnije obuhvaća Drugog. S druge strane, isti epistemološki kolaž može se dobiti kombinacijom etnografije i materijala iz biološkog laboratorija, ponovno kako bi se proizvela umjetnička djela koja bi povratno stvorila etnografska istraživačka pitanja. Ovaj je interrelacijski odnos disciplina, te kolaboracija koja se uspješno ostvaruje međudjelovanjem različitih pristupa upravo prikaz *simbioze* te njene djelotvornosti i funkcionalnosti u akademiji; ponovno, ona je kritika tradicionalnim, uskogrudnim i zatvorenim znanostima.

Iako se viševrсна etnografija vlastitim resursima bori protiv ustaljenog uvjerenja kako su ne-ljudske životinje sekundarna, inferiorna bića Antroposu te svojim djelovanjem otvara mnoga ekološka i etička pitanja današnjice, ovaj je pristup ipak manjkav glede ozbiljne diskusije problema nasilja i opresije nad ne-ljudskim bićima. Premda nedvojbeno pruža kreativan i

autentičan pristup razmatranju problema viševrsnosti, viševrsna etnografija je manjkava u pogledu efikasne i praktične kritike, kao i u konstrukciji određenog moralno-pravnog okvira koji prepoznaje ne-ljudske životinje kao osjetljivu, eksploatiranu skupinu.

## Zaključak

Cilj ovog rada bio je ukazati na urgentnu potrebu preusmjerenja istraživačkog fokusa unutar teorijskih okvira sociologije i kulturne antropologije na zanemarenu i banaliziranu problematiku ne-ljudskog Drugog, točnije, na pitanje životinjskog statusa unutar znanstveno-humanističkog diskursa. U početnom djelu rada sažeto je prikazan kratki pregled povijesnog razvoja animalistike u svijetu i Hrvatskoj. Naznačeno je da suvremeni aktivizam za životinjska prava započinje 1970.-ih godina objavom monografije utilitarista filozofa, bioetičara Petera Singera *Oslobođenje životinja* (1975), te utjecajnim radom Toma Regana. Također, proces osvještavanja važnosti životinjskog pitanja (i ostalih Drugih) unutar relacije čovjek ↔ priroda, posebice se obrađivao u teorijskim radovima unutar feminističkih i ekofeminističkih paradigmi. Posebna intelektualna struja koja pruža nemjerljiv doprinos i inspiraciju za animalističku problematiku, također je vidljiva unutar kritičke teorije koju su razvili neomarksisti unutar Frankfurtske sociološke škole (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse i Erich Fromm) čija je kritika osobito fokusirana na zapadnjački pojam civilizacijskog „napretka“ kroz potčinjavanje i destrukciju okoliša. S druge strane, hrvatski akademici također gaje izvjestan interes za animalistiku što je vidljivo iz bogatog opusa publikacija u kojima pionirsku i vodeću ulogu ima Nikola Visković koji već 1996. hrvatsku scenu upoznaje sa značajem kulturne i kritičke animalistike u djelu „Životinja i čovjek – prilog kulturnoj zoologiji“.

Nadalje, u radu se postavilo pitanje kako razmišljati o životinjama unutar diskursa društvenih i prirodnih znanosti kroz dvije razine teorijske kritike. Prvenstveno je dana kritika eksploatacijskog odnosa čovjeka naspram prirode (živih i neživih organizama) gdje se neodrživost i ideologijski ponor očituje kroz koncept *ratia* (racionalnost) – čovjeku se pripisuje sposobnost razuma, racionalnosti, uma i intelekta te se time izdiže neprobojni zid koji počinje odvajati i izdizati čovjeka iznad prirode, a zatim i cijelog univerzuma onog opstojećeg. Diskurs koji se krije unutar teorijske pozicije antropocentrizma pokazuje se kao vrhunac ljudskog narciso-ego-thanatos kompleksa gdje čovjek počinje živjeti unutar polja kule od bjelokosti – potpuno osamljeno biće čija svrha postaje objektivizacija svekolikog Drugog da bi se Drugim ovladalo. Takav diskurs primarno proizlazi iz radova ranih filozofa (Platon, Aristotel), nastavlja se kroz kršćanski dogmatizam da bi se u potpunosti ustoličio unutar kartezijanizma i dualizma Descartove filozofske misli. Druga razina kritike uključuje promišljanje načina uključivanja



ne-ljudskih životinja u akademski diskurs te mogućnost decentralizacije ljudskog subjekta u znanosti. Rad izlaže određene beneficije ali i nedostatke društvenih znanosti, poput sociologije i antropologije, u poimanju ne-ljudskog, te ističe kreativni i imaginativni potencijal ovih znanosti zbog kojih one lakše i uz manji otpor propuštaju ne-ljudskog subjekta u centar akademske rasprave. Ipak, prva i najznačajnija prepreka s kojom se disciplina koja se upušta u domenu ne-ljudskog suočava, jest problem reprezentacije – *kako razmišljati o životinjama?* Pitanje se analizira kroz prizmu problema „Nagelovog šišmiša“ – kako razumijeti i shvatiti drugog koji nije Ja? Rješenje se nudi unutar kulturnoantropološkog i sociološkog angažmana u vidu (kritičke) animalistike gdje se radi na osmišljavanju višedimenzionalne, dinamičke i slobodnije slike ne-ljudskih životinja te se pri tome pokušava nadići granice koje su postavile prirodne znanosti.

Dalja analiza u ovom radu predstavlja nove pristupe koji izranjaju iz kompleksnosti problematike životinjskog pitanja. Prvotna karakteristika i početni proces unutar novih teorijsko-praktičnih pristupa ogleda se u mehanizmu „revolta protiv dualizma“ koji se reflektira u podjeli na *res cogitans* (ratio/racionalizam) i *res extensa* (svokolika priroda). Pri tome su iskristalizirana tri glavna pristupa životinjskoj problematici koji daju specifičnu kritiku dualnosti – frankfurtska škola, kritička animalistika i viševrсна etnografija.

Teoretičari frankfurtskog kruga (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin i Erich Fromm), razvijaju socijalnu teoriju koja će s kritičke pozicije osvijetliti suvremeno društvo te psihosocijalne, ekonomske i političke uvjete koji oblikuju svakodnevicu današnjeg čovjeka. Osnovna okupacija ove kritičke struje jest demistifikacija kapitalističkog uređenja stvarnosti kao vladajuće ideologije koja oblikuje kulturno-politički pejzaž kojem je glavna svrha distorzija stvarnosti koja će omogućiti efikasniju kontrolu i nejednaku raspodjelu moći i resursa. U okolini u kojoj je jedina logika razvoja, napretka i blagostanja beskrajno generiranje profita, čovjekova okolina postaje komodificirana tvorevina u kojoj se virtualno sve (i svatko) može transformirati u izvor profita. Iracionalni zahtjevi vladajuće ideologije kataklizmički guraju civilizaciju prema vlastitom samouništenju, a kritička teorija uviđa da je klica takvog djelovanja ukorijenjena upravo u suvremenom čovjekovom odnosu prema prirodi – a na ovom se tragu otvara i životinjsko pitanje. Konceptualni odnos prema prirodi koja je Drugi u odnosu na racionalni subjekt reflektira se na odnose drugih marginaliziranih skupina, prvenstveno žena, etničkih manjina i ne-ljudskih životinja.

Kritička animalistika (engl. Critical Animal Studies) autonomno je interdisciplinarno istraživačko polje koje je u potpunosti posvećeno temi abolicije životinjske eksploatacije.

Pristup kritičke animalistike usmjereno je proizvodnji teorije koja će imati konkretnu i praktičnu funkciju u intervenciji svakodnevnice u kojoj mislimo i djelujemo. Budući da svoja polazišta veže uz principe kritičke teorije iz Frankfurtske sociološke škole, ova se disciplina ne zadržava samo na pitanju životinjskih prava već opresiju, ropstvo i nejednakost traži u društvenim uvjetima vladajućeg sistema zbog čega će inzistirati na povezivanju ljudske i neljudske patnje, te naglašavati istovjetnost rasizma, specizma, euro/etno/antropocentrizma, i drugih *-izama* koji doprinose društvenoj nejednakosti. Kombinirajući znanstveni i teorijsko-aktivistički pristup, kritička animalistika proučava kompleksnu dinamiku strukturalne, institucionalne i diskurzivne moći koja utječe na ne-ljudske životinje i naš odnos spram njih u suvremenom društvu. Ona proučava načine na koje ekonomska, znanstvena, politička i medijski oblikovana okolina pripisuje određene uloge i vrijednosti životinjama te njihov podređen položaj unutar kojeg su često degradirane na komoditet, proizvodnu jedinicu, statusni simbol ili oruđe. Kritička animalistika je na teorijsko-praktičnoj razini političko definiran pravac mišljenja te se najčešće poistovjećuje s filozofijom anarhizma, zbog čega će uzroke opresije tražiti u dinamici socijalnih struktura i sistema koji ih održava.

Konačno, viševrsna etnografija analizirana je u radu kao primjer alternativne, nekonvencionalne i interdisciplinarne prakse kulturne antropologije koja gradi diskurs ne-ljudskog kroz znanstveno/poetično/umjetnički okvir. Za razliku od prethodnih pristupa koji se obrušavaju na političko-ekonomsku sferu perpetuacije nasilja, viševrsna etnografija više nalikuje eksperimentalnoj igri u ispipavanju granica ljudsko-životinjskog svijeta, te na tom putu otvara antropološka, filozofska i etička pitanja ljudsko-životinjske premreženosti. Ipak, dodirne zone ljudsko-neljudskih odnosa reflektirane su kroz ekstenzivni tehnološki razvoj, moć biotehnologije i ekološko i humanističko propadanje suvremenog društva. Novitet viševrsne etnografije valja prepoznati i na razini prenosnice između prirodnih i društvenih znanosti, budući da se zalaže za otvaranje horizonta na kojem znanstvena područja poput biologije i antropologije mogu ostvariti konstruktivan dijalog.

Zaključno, rad ispipava teren na kojem se može ostvariti znanstveni dijalektički okvir ispitivanja ljudsko-životinjskog odnosa ali i ostalih ekološko-etičkih pitanja koja su u doba masovne ekstinkcije vrsta i ekološke globalne katastrofe krajnje urgentna. Iz širokog opusa recentne animalističke literature vidljiv je izvjestan stupanj suzdržanosti, nelagode i zaziranja od problema ne-ljudskog u čijoj pozadini stoji obaveza otvaranja tabua nasilja i eksploatacije koji neizostavno čine samu jezgru životinjskog pitanja. Pristupi koji etički auto-refleksivno, samosvjesno i dosljedno ulaze u domenu odnosa čovjeka i ne-ljudskih životinja u suvremenom

svijetu trebaju spoznati kompleksnost, doseg i univerzalnost ovog pitanja, te činjenicu da ono ostaje zanemareno bez trijeznog i ozbiljnog osvrta na diskriminaciju, problem opresije i sveprisutne eksploatacije. Pitanje koje postavlja Visković u *Kulturnoj zoologiji* (2009) '*Što je to je životinja čovjeku i što je čovjek životinji?*' otkriva odnos u kojem svakodnevno participiramo; u interakciji s ne-ljudskom životinjom na tanjuru, ispred kaveza u zoološkom vrtu, u akvariju, cirkusu, prilikom nošenja životinjske kože ili krzna i slično. Viskovićevo pitanje u svojoj je srži pitanje odnosa moći i perpetuacije beskrajnog nasilja i nepravde nad ne-ljudskim bićima.

Životinjsko pitanje se pored toga otkriva kao i „ljudsko pitanje“, odnosno pitanje položaja čovjeka i samog opstanka prirodno uspostavljenog ekvilibrijuma kojeg čovjek ratiom sve više degradira i uništava. Čovjek je relacijsko biće, biće koje uspostavlja sebe tek refleksivnim i autorefleksivnim procesima kroz interakciju sa svekolikim Drugim. No, relacijski odnos koji se uspostavlja između čovjeka i Drugog (priroda) u suvremenom se društvu ocrtava kroz odnos čovjek – stroj / čovjek – neživi objekt. Ovaj paradoks bjelodano je vidljiv kroz civilizacijski rast u kojem se priroda i ne-ljudske životinje degradiraju na status nehumanog prilikom razvoja razuma i humanizma. Neiskrivljena i nenametljiva spoznaja ukupnosti života koji nas okružuje, a koja povezuje životinjsko i ljudsko pitanje, može se ostvariti jedino kroz relaciju subjekt-subjekt, te kroz afirmaciju planeta kao povezanog i međuovisnog sustava.

## Literatura

- Adams, J.C. (2000) *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.
- Appadurai, A. (1988) Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology*, 3 (1):16-20.
- Arluke, A. i Sanders C.R. (1996) *Regarding Animals (Animals, Culture and Society)*. Pennsylvania: Temple University Press.
- DeMello, M. (2012) *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G., Guattari F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2002) The Animal That Therefore I Am (More To Follow). *Critical Inquiry*, 28 (2):369–418.
- Descartes, R. (1951) *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Dunayer, J. (2004) *Speciesism*. Maryland: Ryce Publishing.
- Fromm, E. (1963) *Zdravo društvo*. Beograd: Rad.
- Gunderson R. (2014) The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies. *Sociological Perspectives*. 57 (3): 285-300.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haworth, R. (2012) *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education*. Oakland: PM Press.
- Horkheimer, M. i Adorno T. (1989) *Dijalektika prosvjetiteljstva: Filozofijski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jurić, H. (2013) *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Zagreb: Pergamena.
- Kirksey E., Helmreich S. (2010) The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* website. URL: <https://culanth.org/fieldsights/277-the-emergence-of-multispecies-ethnography> (12.11.2018.)
- Levi-Strauss, C. (1979) *Totemizam danas*. Beograd: BIGZ.
- Malamud, R. (2003) *Poetic Animals and Animal Souls*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Malamud, R. (2012) *An Introduction to Animals and Visual Culture*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Marjanić, S., Zaradija-Kiš, A. (2007) *Kulturni bestijarij*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Marjanić, S. (2016) O zelenim kulturalnim studijima: životinjski alteriteti ili Životinja koja, dakle, jesam (J. Derrida). U Vuković T. (ur.) *Alteritet, identitet, kontakt u hrvatskome jeziku, književnosti i kulturi*. Zagreb: Zagrebačka slavistička škola.

Marjanić, S. (2017) "Na čemu si ti?" Primjer viševrstne etnografije/antropologije životinja i veganskoga ekofeminizma/feminističko-vegetarijanske teorije. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 54 (2):27-48.

Nagel, T. (1974) What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (4):435-450.

Nocella II, A., Sorenson, J., Socha, K., Matsuoka, A. (2014). *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. Bern: Peter Lang Inc, International Academic Publishers.

Noske, B. (1992) Deconstructing the Animal Image: Toward and Anthropology of Animals. *Anthrozoos*, 5(4): 226-230.

Nibert, D. (2002) *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Lanham, Md.:Rowman & Littlefield.

Sanbonmatsu, J. (2011) *Critical Theory and Animal Liberation*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Scheler, M. (1960) *Položaj čovjeka u kozmosu*. Beograd: Veselin Masleša.

Singer, P. (1975) *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

Solot, D., Arluke, A. (1997) Learning the Scientist Role: Animal Dissection in the Middle School. *Journal of Contemporary Ethnography*. 26 (1):28-54.

Spiegel, M. (1996) *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books.

Stanford, C. (2001) *Significant Others: The Ape-Human Continuum and the Quest for Human Nature*. New York: Basic Books.

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

Therborn G. (1970) The Frankfurt School. *New Left Review* 1 (63): 65-96.

Visković, N. (2009.) *Kulturna zoologija: što je životinja čovjeku i što je čovjek životinji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Woodhall, A. i da Trindade, G. G. (2016) *Intervention or Protest: Acting for Nonhuman Animals*. Wilmington: Vernon Press.

---