

# Historijski materijalizam i kritike odnosa između ljudskih i ne-ljudskih životinja

---

**Drača, Filip**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2021**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **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:131:229472>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-04-01**



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](#)



Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za filozofiju

Ak. god. 2020./2021.

Diplomski rad

**Historijski materijalizam i kritike odnosa između ljudskih i ne-  
ljudskih životinja**

Filip Drača

Mentor: dr.sc. Ankica Čakardić, izv., prof.

Zagreb, 13. listopada, 2021.

## Sadržaj

Uvod: Nedostaci postojeće literature o oslobođenju životinja.....	3
1. Izvori za materijalističku metodu .....	9
1.1 Što je historijski materijalizam .....	10
1.2 Opće određenje.....	13
1.3 Digresija o njemačkom idealizmu i njegovoj važnosti za historijski materijalizam .....	15
2. Marx, Engels i oslobođenje životinja .....	21
2.1 Modernost specizma.....	21
2.2 Kapitalizam: neke osnovne specifičnosti.....	26
2.3 Specifičan režim rada unutar kapitalizma.....	28
2.4 Apstraktni rad i raznoliki oblici socijalnog marginaliziranja.....	34
Zaključak.....	38
Literatura: .....	39

## Uvod: Nedostaci postojeće literature o oslobođenju životinja

Posljednjih nekoliko stoljeća onoga što nazivamo modernom civilizacijom donijelo je iskorištavanje i ubijanje životinja na razinu koja nikada ranije nije viđena u cjelokupnoj povijesti čovječanstva, kao što je i u općenitijem smislu produbilo jaz između čovjeka i ostatka prirode. Industrijalizirano uzgajanje i ubijanje životinja radi prehrambenih i drugih proizvoda životinjskog porijekla prouzrokovalo je do sada neviđenu devastaciju prirode (premda naravno nije jedini uzrok trenutnih ekoloških kriza), zasad slabo istraženo mnoštvo zdravstvenih problema koji dolaze sa svakodnevnom konzumacijom mesa i mliječnih proizvoda, kao i ubijanje životinja na gotovo sublimnom nivou – sublimnom u Kantovom smislu matematske sublimnosti, gdje se radi o numeričkim veličinama koje su toliko kolosalne da ih je teško pojmiti, i svaki pokušaj da ih se pojmi izaziva užas. U ranom dvadesetom stoljeću, američki vegetarijanci i ostali aktivisti za prava životinja protestirali su protiv industrijske proizvodnje mesa isticanjem zapanjujućih i teško zamislivih brojeva u kojima životinje moraju ginuti kako bi se enormna potražnja za mesom u Sjedinjenim Državama mogla zadovoljiti. Brojevi koje su oni navodili tada, prije jednog stoljeća, maleni su u usporedbi s brojevima koji su danas aktualni za isti dio svijeta. Konzumacija mesa nastavlja rasti na globalnom nivou paralelno s industrijalizacijom do sad slabije razvijenih dijelova svijeta; i nadalje rastuća industrijska proizvodnja mesa nastavlja produbljivati navedene probleme.

Reakcije na ovaj problem vuku korijene još od samih početaka industrijskog društva, no vegetarijanski i životinjsko-oslobodilački aktivizmi devetnaestog i ranog dvadesetog stoljeća ostaju konfinirani na moralne apelacije, mahom na suosjećanje sa životinjama; ovaj sentimentalizam, koliko god bio benigan, nije uspijevaao razviti se u sistematsko i filozofsko razumijevanje ljudsko-životinjske problematike do druge polovine dvadesetog stoljeća. Prije tog vremenskog perioda koji traje do danas, moguće je pronaći pojedinačne filozofe koji su između ostalog bili vegetarijanci i koji su eksplicitno napisali ponegdje da je jedenje mesa nemoralno, primjerice Rousseau (Rousseau 1979: 153) ili još dalje u prošlosti, rimskog stoika Seneke (Preece 2008: 108); no sustavni tekstovi koji su tematski posvećeni ovoj problematici počinju se objavljivati tek odnedavno u nekom masovnijem broju. U uzroke ovog (sasvim karakterističnog) kašnjenja filozofije za aktualnom situacijom nećemo ulaziti; moguće je da je bilo potrebno industrijsko ubijanje ljudi u jednom Holokaustu da se industrijsko ubijanje životinja počne propitivati na teorijski ozbiljan i sofisticiran način, i filozofija oslobođenja životinja se otprilike počinje razvijati (u smislu da se počinju pojavljivati prva kapitalna djela) otprilike u isto vrijeme kad je Holokaust zauzeo jedno od centralnih mjesta suvremene europske i američke kulture – otprilike generaciju nakon završetka Drugog svjetskog rata, 60-e i 70-e godine dvadesetog stoljeća. Filozofske kritike specizma koje su napisane od tih vremena do današnjih daju se podijeliti u dva osnovna tipa.

1.) Prvi su moralne ili etičke kritike specizma. Kao što ćemo pokazati, u općim crtama ih se može ovako opisati: autori i autorice ovog usmjerenja, dobrim dijelom iz anglo-američke ili takozvane analitičke tradicije, vide specizam kao niz diskriminatornih i dvostrukih moralnih standarda koje većina ljudi u suvremenim zapadnim društvima ima prema životinjama. Specizam vide kao utemeljen u netočnim znanstvenim i moralnim pretpostavkama, i rješenje specizma vide u ispravnoj moralnoj filozofiji koja je poduprta znanstvenim uvidima. Riječ je o autorima i autoricama kao što su Peter Singer (Singer 2001), Gary Francione (Francione 2009), Tom Regan (Regan 1993) ili Joan Dunayer (Dunayer 2009). Opremljeni uvidima znanosti koje se bave živim organizmima, od biologije do (životinjske) psihologije, ovi autori/ce dokazuju da životinje imaju svijest i ostala unutarnja životna stanja, reagiraju

emotivno, posjeduju vlastitu volju i inicijativu, posjeduju inteligenciju koja je u nekom smislu slična ljudskoj, osjećaju fizičku i psihičku bol na isti način kao i čovjek, i općenito su obdarene kvalitetama koje se generalno asociraju sa subjektivnošću i ljudskošću. Ali ako je tako, tvrde ovi autori (generalizacija je široka ali opravdana) – posjedovanje, zlostavljanje, iskorištavanje, ubijanje i konzumiranje životinja je moralno neopravdano u posve istom smislu u kojem su ista djela moralno pogrešna ukoliko su učinjena ljudima. Misliti suprotno je specizam – moralna pogreška koja smatra da su životinje u nekom moralno relevantnom smislu drugačije od ljudi i da se nad životinjama stoga smiju poduzimati djela koja su nad ljudima s pravom zabranjena. Ovo usmjerenje je dakle pozitivističko i moralističko; njen oslonac su znanstvene činjenice koje su nam o životinjama dostupne, te etički okvir unutar kojega, ako su činjenice zadane, aktualni ljudski odnosi prema životinjama postaju moralno neopravdani.

U svojem kapitalnom djelu o oslobođenju životinja, Peter Singer uokviruje problem ljudsko-životinjskih odnosa kao problem nejednakosti. Cilj njegovog djela je proširiti egalitarne principe koji su se do sada koristili unutar ljudskih društvenih odnosa i na životinje (Singer 2001: 11). Nakon što Singer ustanovljuje bazu međuljudske jednakosti na utilitarističkoj premisi prema kojoj svi ljudi jednako osjećaju bol i zadovoljstvo, Singer nastoji dokazati da životinje zaslužuju jednak moralni obzir koji se pruža ljudima, na osnovi toga da one jednako kao i ljudi zadovoljavaju kriterije utilitarističkog subjekta; prema svemu onome što trenutno znamo o životinjama, one su sposobne osjećati bol (Singer 2001: 12). Međutim, ljudi negiraju, prevareni moralnom zabludom specizma, da životinje pate na isti osnovan način kao i ljudi, čime si uzimaju za pravo da životinjama nanose patnju – Singerov problem je dakle moralna predrasuda usmjerena protiv životinja koja se nazva specizmom (Singer 2001: 9).

Tom Regan nema posve isti etički okvir ili zaključke kao Singer, ali ovdje se nećemo upuštati u analizu konkretnih razlika među moralnim kritičarima specizma. Njegova procedura je sličan niz koraka onima koje poduzima Singer: Autor prvo dokazuje da životinje imaju svijest, vlastitu volju i inicijativu, te da osjećaju bol, kroz polemike protiv kartezijanskog potpunog objektiviranja životinja (Regan 1983: 33). Nakon što ustanovi da životinje trebamo smatrati subjektima odnosno bićima koja imaju volju, svijest, misli, osjećaje i ostale komponente unutarnjeg života, Regan razmatra razna etička usmjerenja unutar kojih bi se pitanje dobrobiti životinja dalo situirati, i opredjeljuje se za perspektivu utemeljenu u pravima. Regan smatra da bića koja posjeduju subjektivitet posjeduju izvjesna neotuđiva prava, te da se ova spoznaja treba primijeniti i na životinje (Regan 1983: 327).

Gary Francione analizira ovaj problem iz legalističke perspektive. On kreće od činjenice da su životinje unutar aktualnog legalnog poretka ljudsko vlasništvo, i da kao vlasništvo ne posjeduju prava koja unutar istog poretka pripadaju ljudima; zakoni postavljaju životinje kao stvari (Francione 2009; 2). Francione utvrđuje da se postojeća prava životinja uglavnom ograničavaju na regulacije raspolaganja vlasništvom; ljudski vlasnici nemaju beskonačno pravo koristiti posjedovane životinje po volji, ali sam status životinja kao vlasništva time nije doveden u pitanje, te nadalje slične regulacije postoje i kod vlasništva nad neživim predmetima što dokazuje da se kod postojećih prava životinja ne radi o moralnom obziru spram živih bića (Francione 2009: 6-7). Kontrarno takvom legalnom presedanu, Francione nastoji dokazati da nemamo osnovu tretirati životinje kao vlasništvo koje je lišeno vlastitih prava. Autor ističe da su barem objektivirajuće ideje koje imamo o životinjama istinite za neke ljude, ali da nitko iz toga ne zaključuje da je opravdano takve ljude lišiti prava i pretvoriti ih u vlasništvo (Francione 2009: 10).

Posljednji primjer moralne kritike specizma kojeg bismo mogli ponuditi je Joan Dunayer. Procedura je slična svemu što je već do sad opisano: ljudi u svojem svakodnevnom odnosu prema životinjama postupaju prema životinjama na načine na koje ne bi postupali prema ljudima. Ubijaju i jedu životinje, drže ih u kavezima, deru im kožu radi odjevnih predmeta, iskorištavaju ih na raznolike druge načine; sve pobrojeno smatrali bi groznim zločinima kad bi čovjek to uradio drugom čovjeku. Dakle, ljudi daju samima sebi privilegiran moralan status (Dunayer 2009: 31), i ovo je analogno formama opresije poput seksizma ili rasizma unutar kojih neka skupina ljudi (poput bijelih muškaraca) daje privilegiran moralan status samima sebi i uzima sebi za pravo da ljude koji su izvan grupe tretira na načine koje bi smatrali nedopustivima unutar grupe. Nakon što je specistički odnos ustanovljen, Dunayer kroz ostatak svoje knjige uglavnom pobija standardna specistička uvjerenja, pokazujući ih ili kao činjenično netočna ili kao nekonzistentna s nekim drugim moralnim uvjerenjima koja se uzimaju kao ispravna. Cilj kojeg se nastoji postići je opet analogan onome što smo iznijeli do sada: specizam je moralno nedopustiv, nemamo opravdanja odnositi se prema životinjama na bitno drugačiji način od onog na koji se odnosimo prema ljudima.

Ovo ne znači da među navedenim autorima i autoricama ne postoje neslaganja oko specifičnog moralnog okvira prema kojemu se specizam kritizira i osuđuje. Kao samoidentificirani utilitarist, Peter Singer ne prihvaća etičke sustave koji su utemeljeni u ikakvom pojmu prava, i odbija bilo kakvo apsolutiziranje prava. Ovo znači da ne zagovara prava životinja radi njih samih ili bezuvjetno. Smatra da bi životinje trebale dijeliti određena najosnovnija prava i druge legalne zaštite s ljudima utoliko što bi to odgovaralo utilitarističkom moralnom kalkulusu najvećeg zadovoljstva najvećeg broja svjesnih individua (uključujući životinje), s tim da to naravno ne znači da se prava životinja, kao ni ljudska prava, trebaju smatrati nedodirljivima. Ovo ga razlikuje od primjerice Toma Regana, koji oslobođenje životinja vidi upravo u afirmaciji izvjesnih prava životinja koje korespondiraju s osnovnim ljudskim pravima, poput onoga na život; Tom Regan će reći da je vegetarijanizam u principu obavezan zato što životinje jednostavno imaju prava koja nadilaze ikakve ljudske potrebe, dok je Peter Singer pragmatičniji iako općenito prihvaća da bi ljudi trebali iskorištavati životinje što je rjeđe moguće radi maksimiziranja svačijeg zadovoljstva. Klasične filozofske diskusije poput one između deontologije i utilitarizma se nanovo ponavljaju u diskusijama koje u životinjama pronalaze nove subjekte i objekte moralnog djelovanja. No ovakve razlike ne brišu izvjesne temeljne podudarnosti; pobrojani autori i autorica metodološki polaze od činjenice da životinje imaju unutarne živote i da su jednako sposobne osjećati patnju kao i ljudi, te pomoću nekog etičkog sistema dokazuju da je iskorištavanje životinja na njima štetan način radi ljudskog dobitka moralno neprihvatljivo u svjetlu te činjenice.

Drugo prevladavajuće usmjerenje unutar filozofskih kritika specizma možemo nazvati kritičkom teorijom o životinjama. Ovaj skup autora i autorica ne nastoji dokazati da je postojeći odnos između ljudi i neljudskih životinja moralno neopravdan, već istražuje načine na koji su životinje postavljene u kulturi i političkim strukturama suvremenih zapadnih (euro-američkih) društava i istražuje intersekcije ovog odnosa opresije s brojnim analogijama koji postoje i unutar ljudskih društvenih odnosa, poput patrijarhata ili rasizma. U modernim društvima postoji niz binarno postavljenih društvenih odnosa unutar kojih je jedan član često objektiviziran; lišen inicijative i volje, inteligencije i ostalih elemenata subjektivnosti, te je tako postavljen kao blizak prirodi/materiji i pogodan za eksploataciju. Ovaj se uzorak ponavlja od dominacije između muškaraca i žena, rasističkih hijerarhija koje postavljaju narode zapadne Europe na vrh ljestvice i podređuju sve ostale narode njihovoj civilizaciji, i tako dalje. Dominacija čovjeka nad životinjom specifično i prirodom općenito je samo jedan u nizu ovih binarizama koji odražavaju i strukturiraju odnose moći unutar suvremenih društava.

Ovo se usmjerenje oslanja na uvide raznolikih kritičara moderniteta odnosno prosvjetiteljstva, od Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna do Michela Foucaulta i Jacquesa Derridaa. Ljudsko životinjski odnosi se smještaju unutar konstelacije mnogo širih i analognih odnosa opresije i dominacije koji oblikuju moderna društva. Neki česti alati kojima se ova kritika ljudske dominacije nad životinjama služi su: a) dekonstrukcija polarnih opozicija poput čovjek-priroda, čovjek-životinja, muškarac-žena, svijest-materija, ili barbarstvo-civilizacija, b) povijesne genealogije modernih ideja u kojima je priroda postavljena kao objekt eksploatiranja, kao inferiorna ljudskoj volji, potrebama i intelektu i nadalje razlikovanje čovjeka od životinja i prirode kao temeljno opće mjesto konstruiranja humaniteta, c) intersekcionalno povezivanje ljudske dominacije nad životinjama s drugim velikim odnosima moći moderne civilizacije, poput rasizma ili patrijarhata; s tim da naravno nisu svi alati svojstveni svim autoricama i autorima. Ovo teorijsko usmjerenje nastoji navedenim alatima ili nekima od njih pokazati da je binarizam čovjek-životinja konstrukt analogan rasi ili rodnim ulogama, dakle kao socijalno kontingentna stvarnost čija funkcija je perpetuiranje nekog odnosa moći; ljudskost kao konstrukt koji je oduvijek imao funkciju isključivanja i izrabljivanja svih onih koji nisu ljudi ili nisu „dovoljno“ ljudi, prema mjerilima ljudskosti koje je u modernim vremenima postavio buržoaski zapadnoeuropski muškarac. Ljudska dominacija nad životinjama ovdje se objašnjava kroz navedene analogne odnose moći. Kao egzemplarne autorice i ove grane kritike specizma možemo navesti Carol Adams (Adams 2010), Donnu Haraway (Haraway 2009) ili Dawne McCance (McCance 2013) .

Carol Adams, prema svojem ispovijedanju, isprva nije uvidala da između njenog feminizma i njenog vegetarijanizma stoji poveznica – to su za nju u nekim ranijim životnim razdobljima bile dvije međusobno neovisne borbe za oslobođenje različitih bića. No kasnije je shvatila da postoji neraskidiva veza između iskorištavanja i potlačivanja žena od strane muškaraca i ekvivalentnog odnosa između ljudi i životinja – kao i da su glavni agresori na životinje često opet muškarci. Njen naveden cilj je dokazati obostranu uvjetovanost patrijarhalne dominacije s jedenjem mesa i postaviti kontinuitet između dominacije nad životinjama i dominacije nad ženama (Adams 2010: 25-26). Jedenje mesa se u patrijarhalnim kulturama često povezivalo s dva veoma česta atributa maskuliniteta – inteligencijom i fizičkom snagom; patrijarhalno-mesoždersko europsko društvo proizvelo je čitavu (pseudo)znanost koja obeshrabruje vegetarijanizam (Adams 2010: 195). Ističe slučajeve u kojima je nasilje muža nad ženom bilo isprovocirano manjkom mesa u muževoj hrani, što je izravan primjer poveznice između jedenja mesa i muške moći (Adams 2010: 62) Adams osim toga primjećuje da se načini na koje žene bivaju objektivirane često preklapaju s načinima na koji se i životinje objektiviraju – primjerice kroz jezik koji reducira živo biće na tijelo (Adams 2010: 69-70) . Njene analize kroz mnoštvo primjera nastoje povezati dominaciju nad životinjama s patrijarhatom, i time dokazati nužnu vezu između feminizma i životinjskog oslobođenja.

Kulturnu analizu toga kako su životinje i subordinirane ljudske skupine postavljene u modernom društvu nudi i Donna Haraway. U knjizi koja primarno uzima primatologiju i njenu povijest kao leću kroz koju se analizira položaj prirode unutar suvremene kulture, Haraway pronalazi načine na koji se oblici mišljenja koji predominiraju europskom znanošću i filozofijom u modernim vremenima upisuju u prirodu, neljudska bića i primate konkretnije, te konačno i u ono što ljude povezuje s prirodnom okolinom, njihova tijela (Haraway 1990: 15). Kroz veoma široku lepezu primjera izvučenih iz popularne kulture, povijesti prirodnih znanosti, filozofije i srodnih disciplina, Haraway istražuje intersekcije između ljudskih odnosa sa prirodom i životinjama, rasizmom i muškom dominacijom – obraćajući pritom posebnu pozornost na načine na koji je primatologija povijesno projicirala vrijednosti modernog buržoaskog društva na primate – bića koja se jako često uzimaju kao prirodno utemeljenje i opravdanje nekih ljudskih praksi (Haraway 1990: 452). Njen pristup dvojako problematizira

dihotomiju na prirodni i ljudski svijet; s jedne strane, nema tvrde granice gdje prestaju ljudska tijela i počinje kultura, odnosno nema nikakvog „prirodnog“ tijela; a s druge strane – biologija je povijesno i kulturno uvjetovana.

Treći primjer intersekcionalne kulturne kritike specističkih ideja i praksi kojeg ćemo ponuditi je Dawne McCance. Navedeni cilj njene kritičke teorije o životinjama je preispitivanje misaonih okvira koji se uzimaju kao uvjet eksploatatorskog odnosa između ljudi i životinja, s fokusom na moderne misaone okvire poput onih koji nastaju od sedamnaestog stoljeća nadalje (McCance 2013: 13). Ona primjećuje da se misao modernih vremena kreće unutar oštro postavljenih binarizama: priroda/kultura, čovjek/životinja, materija/svijest, i tako dalje; te da se početak takvog oblika mišljenja može fiksirati na rigidno postavljen dualizam uma i tijela kod Renea Descartesa (McCance 1990: 12). Kartezijanska filozofija priznaje ne samo subjektivitet nego čak i život isključivo racionalnim i inteligentnim bićima, što povijesno nije osnova samo ljudskom izrabljivanju životinja već i svekolikim srodnim oblicima opresije koji postoje u europskim i američkim društvima zadnjih nekoliko stoljeća. Moderna filozofija ima bestjelesno sebstvo kao svoj temelj; „ja mislim“, a to kartezijansko „ja“ koje misli shvaćeno je kao supstancijalno različito od svega materijalnog i superiorno njemu.

Autorice ovog usmjerenja se dakako također međusobno razlikuju; u djelima Carol Adams ne mogu se lako pronaći reference na ikojeg paradigmatičkog pripadnika takozvane postmoderne ili poststrukturalističke misli, dok se recimo Donna Haraway u mnogo značajnijoj mjeri oslanja na njihove teorijske doprinose u svojem kritičkom stavu prema modernom društvu i njegovom specizmu. Međutim, generalizacija je opravdana po sljedećem: prvo, ova struja ne nastoji delegitimirati aktualne ljudske prakse prema životinjama kroz dokazivanja da su one neopravdane prema standardima nekog etičkog sistema, poput utilitarizma ili deontologije. Ona ga nastoji delegitimirati kroz konstruktivističku kritiku koja pronalazi da je odnos između čovjeka i životinja socijalno uvjetovana stvarnost koja je analogna, primjerice, muškoj dominaciji nad ženama. Drugo, položaj životinja unutar ljudskog društva se uvijek uzima kao dio šire mreže izrabljivanja i opresiranja, te se specističko društvo ne uzima kao incidentalno i neovisno o tome patrijarhalno i rasističko; svi se ovi elementi shvaćaju kao nužno povezane dimenzije istog sistema moći.

Postoji izvjestan nedostatak u oba ova poopćena usmjerenja u životinjsko-oslobodilačkoj filozofiji koja je do sada razrađena, dakle, nedostatak u teoriji oslobođenja životinja općenito, i taj je nedostatak ono što ovaj rad nastoji nadopuniti. Velika većina postojeće teorije oslobođenja životinja nije utemeljena u metodologiji koja se u marksizmu naziva historijskim materijalizmom ili alternativno materijalističkom metodom, i nedostaci njihovih metodoloških temelja ujedno dovode i do nedostataka njihovih zaključaka. Moralne kritike specizma i kritička teorija o životinjama ne nude objašnjenje specizma kao skupa ideja i praksi koje ćemo nastojati iznijeti ovdje, a koje uzima kapitalistički način proizvodnje kao centralnu prizmu kroz koju se fenomen specizma promatra. Moralna kritika može utvrditi da su ljudi specisti i da takvima ne bi trebali biti, te podupirati legalne mjere koje bi zaštitile životinje od ljudi; ali je li životinjama uvijek bila potrebna zaštita od ljudi, te možemo li zamisliti društvo u kojem više nije potrebna – drugim riječima, društvo u kojem nije potrebna ispravna moralna filozofija poduprta zakonima da bi ljudsko ophođenje prema životinjama bilo ne-specističko? S druge strane, kritička teorija o životinjama na kraju završava u tautologijama; specizam je analogan patrijarhatu i rasizmu, jedan odnos se proteže u drugi, svaki odnos je uvjetovan drugim i implicira ga, identično se na kraju objašnjava pomoću identičnog. Ali zašto totalitet ovih odnosa postoji? Može li se specizam (skupa sa svim svojim međuljudskim analogijama) onda prevazići prevazilaženjem njegove materijalne osnove?



Ono što ovaj rad nastoji ostvariti je historijsko-materijalistička analiza suvremenog odnosa između ljudi i životinja koja će shvatiti specizam kao ideološku dimenziju onog kapitalističkog društvenog totaliteta kojemu je kapitalistički način proizvodnje ekonomska osnova. Moderni pravno-politički aranžmani koji isključuju životinje iz sudjelovanja u ljudskom društvu, postavljaju ih kao vlasništvo i lišavaju ih prava shvaćeni su ovdje kao ovisni o specifičnim ekonomskim oblicima; negira se autonomija prava koja izvore prava traži u prirodnom poretku, Bogu ili čistom praktičkom umu, kao što se negira i autonomija specističke kulture koja objektivizira životinje. Svakodnevna zdravorazumska uvjerenja koje ljudi imaju o sebi i životinjama – poput toga da se u esencijalnom smislu razlikuju od njih te da životinje nisu subjekti u nekom moralno relevantnom smislu tako da ih je opravdano upotrebljavati i konzumirati – također se smatraju oblikom svijesti koji je ovisan o društvenim odnosima koji su također u krajnjoj instanci materijalni odnosno ekonomski. Dakle, sve ono što metafizički anti-specizam analizira i kritizira kao neovisno, ovaj rad će nastojati postaviti kao uvjetovano nečim izvanjskim – naime, kapitalističkim načinom proizvodnje.

U prvom dijelu ovog rada, nastoji se potanko utvrditi što točno sačinjava materijalističku metodu i što ona može ponuditi analizi problematike specizma. Nastojat će se pokazati da unutar historijsko-materijalističkog okvira, specistička kultura i ideologija te specistička političko-pravna organizacija društva ne mogu biti shvaćeni kao samopostavljeni, jer se općenito duhovno-intelektualna sfera nekog društva (koja se ne čini kao direktno vezana za proizvodnju i distribuciju dobara) ne može uzimati kao samopostavljena. U drugom dijelu, nakon što se historijsko-materijalistička metoda utvrdi, njome će se nastojati dokazati tri teze: a) za specizam se ne može reći da je uopće postojao prije modernih kapitalističkih društava, ili barem da se ne može povući jednostavan kontinuitet između položaja životinja u predmodernim i modernim društvima; b) moderno/kapitalističko društvo se ključno razlikuje od prijašnjih društava svojim specifičnim režimom rada koji nije prije postojao; c) taj režim rada je kroz cijelu povijest kapitalizma služio kao centralno sredstvo ne samo proizvodnje dobara već i općenite integracije u društvo. Sudjelovanje u tom režimu rada je preduvjet ikakvog društvenog statusa, nošenja stanovitih prava i općenitog prepoznavanja subjektivnosti u očima „Drugog“. Isključenost iz tog režima rada je uvijek bila uvjetom raznolikih oblika socijalne marginalizacije, i podređen status životinja (i mnogih ljudi) potrebno je shvatiti kroz njihovu nesposobnost sudjelovanja u tom novom režimu rada.

Posljedično – prevazilaženje kapitalističkog oblika rada može otvoriti novu perspektivu mogućnostima oslobođenja životinja. U tome se sastoji konačan cilj ovog rada: dokazati da projekt oslobođenja životinja bezuvjetno mora dovesti u pitanje kapitalistički način proizvodnje kao takav, s naročitim fokusom na specifičan oblik rada koji u njemu prevladava.

## 1. Izvori za materijalističku metodu

Materijalistička metoda Marxa i Engelsa se od početka svojeg razvoja argumentirala negativno i polemički, kao niz teza usmjerenih protiv prevladavajuće *doxe* datog trenutka. Inicijalno se formira kao kritika mladohegelovaca (Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Bruno Bauer, David Strauss i ostali) i kao kritika samog Hegela (Marx i Engels 1985: 355), nastavlja se razvijati kao kritika Pierre Joseph-Proudhona, te produžuje svoj razvoj kao kritika političke ekonomije i eventualno kulminira u Engelsovom *Anti-Dühringu*; još jednom tekstu koji je, kao što i njegov naslov sugerira, primarno usmjeren na pobijanje nećijih teza i takvom kritikom posredovano postavljanje vlastitih. Ako postoji jedna stabilna konstanta u misli Marxa i Engelsa koja traje barem od 1846. godine nadalje, to je kritika određenih koncepcija i njihovih najosnovnijih pretpostavki utemeljena u određenom metodološkom okviru koji se nije mnogo mijenjao kroz desetljeća. Historijski materijalizam je kritička oštrica koju su Marx i Engels kroz svoju teorijsko-praktičnu djelatnost upotrijebili protiv brojnih suparnika, i unutar europskog radničkog pokreta u kojem su cijeli život bili aktivni kao i izvan njega. Velik dio njihovog opusa može se generalizirati kao povijest tog materijalističkog kritiziranja, slijed konkretnih primjena određenog skupa principa s ciljem kritike eminentne inteligencije 19. stoljeća.

Što je historijski materijalizam? Ne postoji jedan tekst posvećen isključivo toj temi u kojem Marx i Engels formaliziraju i sistematski iznose metodologiju; određenje historijskog materijalizma je relativno složen zadatak. Koji zahtjeva pabirčenje po množini tekstova nastalih kroz više desetljeća. Riječ je o nečemu što se moglo iznijeti programski, ali sami autori nisu dali program unutar teksta koji ne bi bio istovremeno i eksplicitna kritika upućena jasno imenovanim autorima i njihovim konkretnim (mis)koncepcijama. Ne postoji, takoreći, destilirani i pročišćeni niz teza za koji bi se moglo reći da predstavljaju metodu u apstrahiranom obliku. Historijski materijalizam je moguće jedino derivirati iz niza kritika koje Marx i/ili Engels iznose kroz polemiku s datom metom nekog teksta; njemački ili francuski filozofi s jedne strane, klasični politički ekonomisti s druge.

Naslov koji se konvencionalno uzima kao najraniji obuhvatan i cjelovit izraz materijalističke metode je Marxova i Engelsova posthumno objavljena polemika protiv aktualne njemačke filozofije 1840-ih godina, *Njemačka ideologija*. Sljedeći eminentni izvori materijalističkih principa su *Sveta porodica* (upućena više ili manje istim metama kao i *Njemačka Ideologija*; neke osnovne teze se ponavljaju) i *Bijeda filozofije*, usmjerena protiv Proudhona i njegovih pomalo amaterskih pretenzija na filozofiju i kritiku političke ekonomije. *Manifest komunističke partije* i *Principi komunizma* sadrže brojne zaključke koji su smisleni unutar pretpostavljenog materijalističkog okvira i mogu biti korisni kao prikaz nekih od zaključaka koji slijede iz tog okvira, ali nisu namijenjeni isključivo filozofskoj publici i ne raspravljaju o metodi kao nizu principa prema kojima bi teorijsko mišljenje trebalo biti usmjereno. Fokus se kasnije premješta na kritiku kapitalističkog načina proizvodnje i naročito postojeće teorije o njemu: *Kapital: Kritika političke ekonomije*, *Grundrisse* i drugi ekonomski spisi iz 50-ih i 60-ih godina 19. stoljeća nisu zamišljeni kao djela koja iznose još jednu ekonomsku teoriju među mnogima, unutar okvira tadašnje znanstvene paradigme, već kao materijalistička kritika političke ekonomije (u današnjem rječniku: ekonomije) kao takve. Srž materijalističke metode, ako takvo nešto postoji, mora se izvlačiti iz općenitih i principijelnih proklamacija koje Marx i/ili Engels iznose u tim i drugim izvorima o tome prema čemu mišljenje treba biti usmjereno i na čemu treba biti zasnovano, kao i iz konkretnih primjena takvog misaonog okvira na specifična pitanja i probleme. Idemo redom.

## 1.1 Što je historijski materijalizam

a) Njemačka ideologija počinje generalizacijom o tada aktualnom filozofskom diskursu neposredno nakon što je Hegelova epoha prošla – prema Marxu i Engelsu, mladohegelovska filozofija u određenim filozofskim i religijskim idejama vidi stvarne izvore društvenih odnosa koji drže ljude u stanju podređenosti, i nastoje provesti svojevrsnu revoluciju u mišljenju kojoj je cilj oslobođenje čovjeka od njegovih vlastitih lažnih ideja. Čovjek je, smatraju mladohegelovci, proizveo miskonceptije o samome sebi, o Bogu, o društvu i tako dalje – i izgradio je društvene odnose u skladu s takvim miskonceptijama koji ga trenutno drže u lancima; „Proizvodi njihove glave prerasli su njihovu glavu“ (Marx i Engels 1985: 357) Fantomi u čovjekovoj glavi su se osamostalili, postali čovjeku suprotstavljena sila i podredili ga sebi. Zadatak mladohegelovaca je kritika ovih otuđenih ideja kako bi misaono oslobođenje moglo iznjedrili i stvarno svjetovno oslobođenje (Marx i Engels, 1985: 361); „Oslobodimo ih utvara, ideja, dogma, imaginarnih bića pod jarmom kojih oni kržljave“ (Marx i Engels 1985: 357). Idejama koje se nastoje svrgnuti pridodana je neuvjetovana i neovisna egzistencija – jedini rad koji se ovdje može misliti je „rad pojma“ - i borba protiv tih opresivnih miskonceptija zamišljena je kao borba između ideja.

Nasuprot ovako postavljenim pretenzijama takozvanih lijevih hegelovaca, Marx i Engels artikuliraju materijalističku metodu čiji je zadatak dokazati da prevladavajuća ideologija datog društva nije autonomna i samopostavljena, te objasniti iz čega točno ta ideologija proizlazi. Konzekventno, ona nastoji istražiti mogućnosti stvarnog prevazilaženja takvih ideja – kritika mladohegelovaca nije apologija religije i drugih ideja i institucija koje hegelovska ljevica napada.

Materijalistička metoda (kako je na jednom mjestu izraženo) „počinje na zemlji i uzdiže se do neba“, dok mladohegelovci rade suprotno (Marx i Engels, 1985: 370). Najosnovnija premisa materijalističke metode nije misaon čovjek nego aktivan čovjek: ono od čega ona počinje nisu ideje koje neko društvo proizvodi, nego opipljiva praksa ljudskog života. Prvi čin takve praktične dimenzije ljudske povijesti je proizvodnja – a način na koji neko društvo proizvodi svoja sredstva za subzistenciju postavlja se kao temelj koji određuje institucije istog društva, njegov pravno-politički poredak, te u konačnici i prevladavajuću duhovnu sferu društva – njegov „apsolutni duh“, sferu religije, umjetnosti i filozofije. Misaona proizvodnja je shvaćena kao duhovan sublimat konkretne materijalne proizvodnje, i ideologija nekog društva predstavlja njegovo materijalno stanje prevedeno u sferu misli ili ideja; Marx i Engels govore o proizvodnji koncepcija i svijesti kao nečemu što je isprepletano s „jezikom stvarnog života“ (Marx i Engels, 1985: 370), čime referiraju na opipljivu praksu materijalnog proizvođenja i reproduciranja društvene egzistencije. Postavljaju ovu tezu dosljedno i beskompromisno: govore o samom jeziku metafizike, religije, morala, politike, prava (i tako dalje) kao uvjetovanoj ekspresiji nekog specifičnog načina proizvodnje koja ne može postojati bez istog (Marx i Engels, 1985: 371). Filozofija nema svoju vlastitu povijest; radije, konkretni ljudi kao aktivna i povijesna bića imaju filozofiju kao jednu od svojih proizvoda.

Ključna pogreška, moglo bi se reći, cjelokupne mladohegelovske filozofije je njeno apsolutiziranje ideja kojima se suprotstavlja, kao da one imaju neuvjetovanu egzistenciju. Kritikom tih ideja, smatraju Marx i Engels, očekuje se revolucionarna društvena transformacija. Ali prevladavajuće ideje nekog društva imaju temelj i nije ih moguće svrgnuti

kritičkim ispitivanjem; te ideje takoreći emaniraju iz materijalnih uvjeta njima pripadajuće povijesne epohe.

b) Ovome sličnu kritiku Marx upućuje Proudhonu u *Bijedi filozofije*. Proudhonova *Filozofija bijede* pretpostavlja neke najosnovnije ekonomske kategorije kapitalističkog društva – poput privatnog vlasništva, razmjene i razmjenske vrijednosti, podjele rada, konkurencije na tržištu i tako dalje – te prezentira te kategorije kao vječite ekonomske nužnosti koje u aktualnoj realizaciji kapitalizma ne uspijevaju realizirati svoj puni potencijal. Proudhon takoreći izvlači te kategorije iz čistog praktičkog uma i pretpostavlja da su one opća forma svih ekonomskih odnosa, te da su one kao takve fundamentalno racionalne ali također otvaraju mogućnost zloporabe, te njihova navodna zloporaba objašnjava stvarnu disharmoničnost sistema koji je na misaonom nivou zapravo potpuno racionalan i nužan. „Mističkom inverzijom“, Proudhon u stvarnim ljudskim odnosima vidi samo odraze vječnih ekonomskih kategorija koje zapravo imaju trenutak u povijesti kada su nastale (Marx i Engels, 1985: 437-438) Ovakvo mišljenje je eksplicitno ahistorijsko; Proudhona uopće ne zanima stvarna povijest razvoja kapitalističkog načina proizvodnje iz kojega proizlazi ekonomsko pojmovlje koje on koristi (Marx i Engels 1985: 434).

Srž Marxove kritike Proudhona sastoji se u sljedećem: nisu sve ekonomske forme koje su u dosadašnjoj povijesti postojale bile kapitalističke, i kategorije koje imaju eksplanatornu moć ukoliko ih se primjenjuje na analizu kapitalizma nisu upotrebljive za nekakvu transhistorijsku analizu apstraktne ljudske ekonomske aktivnosti kao takve. Odmah na početku svojeg polemičkog teksta protiv Proudhona Marx navodi Proudhonovo pretpostavljanje razmjene, podjele rada i razmjenske vrijednosti, čime je naprosto pretpostavio kapitalističke odnose umjesto da ih povijesno utemelji i objasni (Marx, 1977: 10). Ovo uvelike postavlja generalan ton daljnjoj diskusiji Proudhona, koja na isti način napada njegovu istu osnovnu pogrešku u drugim primjerima. Kao jedan od tih primjera, uzmimo podjelu rada; Proudhon deducira takvu organizaciju proizvodnje takoreći iz božjeg uma i čovjek postaje „oruđe kojim se ideja ili vječni um koriste za svoj razvoj“ (Marx i Engels 1985: 432). Proudhon hipostazira kategorije poput buržoaskog privatnog vlasništva, razmjenjivanja dobara na tržištu i kapitalističkog oblika podjele rada (i tako dalje) time što ih doslovno smješta u apstraktni ljudski razum koji kroz stvarnu ljudsku povijest dobiva epifenomenalnu instanciju. Suprotno tome, Marx ističe historijsku uvjetovanost Proudhonovih najosnovnijih kategorija; kao primjer može se navesti činjenica za generalizirana razmjena nije uvijek bila normom već je nekad bila slučajna aktivnost u okolnostima gdje je postojao višak koji se može razmijeniti (Marx, 1977: 11). Za Proudhona svaka od kapitalističkih ekonomskih kategorija predstavlja racionalnu nužnost i preduvjet bilo kakvog načina proizvodnje uopće. Bijeda koju se nastoji objasniti u *Filozofiji bijede* rezultira iz toga što u nedoličnom materijalnom svijetu racionalne ideje bivaju pervertirane. Stvarni ljudski odnosi se tako postavljaju kao nesavršen odraz idealnih i vječnih istina uma, i nekorespondiranje tih stvarnih odnosa čistoj ideji vidi se kao pravi problem kojeg je potrebno ispraviti (Marx, 1977: 73).

Nasuprot Proudhonovoj analizi i kroz polemiku s Proudhonovim tezama, Marx postavlja metodološki okvir koji tretira ekonomske kategorije buržoaskog društva kao njemu pripadajuće. Razmjenska vrijednost ne pretpostavlja bilo kakvo društvo, već društvo u kojem proizvodnja i razmjena roba predstavljaju dominantan oblik proizvodnje uopće, i svaki govor o razmjenskoj vrijednosti u početku pretpostavlja neki specifičan i historijski kontingentan oblik društvenih odnosa. Dakle, posve suprotno od Proudhona, razmjenska vrijednost i ostalo tehničko pojmovlje predstavljaju odraz stvarne ekonomske prakse koja ga uvjetuje; nije stvarna praksa oprimjerenje čistih ideja. A tada se aktualnom društvu ne može

prigovarati da ne odgovara vlastitoj formi, jer to samo aktualno društvo postavlja uvjete i mogućnosti formalizirane refleksije o njemu.

c) Treći primjer materijalističke kritike je, unutar marksističkog diskursa eminentna, teza o fetiškom karakteru robe iz prvog poglavlja *Kapitala*. Ovaj je primjer od naročite važnosti jer u kratkom potpoglavlju efikasno razgraničava Marxov materijalizam od naivnog ili vulgarnog materijalizma koji uzima *stvari* odnosno same fizičke predmete kao fokus znanosti umjesto da predmete shvati kao medije društvenih odnosa.

Robe su korisni proizvodi ljudskog rada namijenjeni razmjeni na tržištu. Neki predmet mora zadovoljiti sva ova tri kriterija da bi bio roba: a) mora biti koristan predmet, nešto što je po svojim fizičko-kemijskim kvalitetama sposobno zadovoljiti ljudsku potrebu bilo koje vrste (Marx 1979: 45), b) mora biti produkt neke količine ljudskog rada, obzirom na to da nije moguće komodificirati nešto što se može steći neposredno, poput zraka kojeg udišemo (Marx 1979: 48) i c) najvažnije od svega, roba mora biti proizvedena sa svrhom razmjene za druge robe (uključivo novčane robe) na tržištu – korisni proizvodi ljudskog rada nisu robe ako su namijenjeni vlastitoj uporabi ili slobodnoj uporabi od strane drugih (Marx 1979: 48). Važno je naglasiti ovaj treći moment kao ključnu *differentiu specificu* koja razgraničava robe od bilo kakvog drugog proizvoda ljudskog rada, budući da je slučajnost ili uvjetovanost robnog oblika upravo ono na što Marx usmjerava, te budući da postojanje robnog oblika već unaprijed pretpostavlja čitavo društvo koje proizvodi i razmjenjuje robe; roba se uvijek razmjenjuje za robu. Iza naizgled izoliranog i neovisnog čina razmjene dvaju roba stoji čitava pozadina društva koje razmjenjuje robe.

Klasična politička ekonomija je prema Marxu obavila značajan posao time što je utvrdila proporciju između vrijednosti robe i kvantiteta nužnog apstraktnog radnog vremena kojeg proizvodnja te robe zahtjeva, no ona čini temeljnu pogrešku u tome što nikad nije postavila pitanje toga zašto ljudski rad ima oblik rada koji proizvodi vrijednost, odnosno apstraktnog rada. Konzekventno, klasična politička ekonomija nikad ne problematizira robnu formu – uzima zdravo za gotovo činjenicu da unutar kapitalističkog načina proizvodnje proizvodi zadobivaju oblik robe (Marx 1979: 75). To znači da ona nije sposobna primijetiti i dovesti u pitanje specifičan oblik rada koji postoji unutar kapitalizma, i pridodaje ljudskom radu općenito sposobnost da proizvodi vrijednost. Tajanstvenost robnog oblika – govori Marx – „sastoji se prosto u tome što on ljudima društvene karaktere njihova vlastitog rada odražava kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada“ (Marx 1979: 72) Rad kojeg klasična politička ekonomija analizira je isključivo rad koji stvara vrijednost i višak vrijednosti, i time je robna proizvodnja, zajedno sa svim društvenim odnosima koje ona podrazumijeva, naturalizirana – ljudski rad je shvaćen kao nešto što po svojoj biti proizvodi vrijednost, i robna forma je uzeta kao prirodna i nužna forma ljudskih proizvoda uopće. Marx nasuprot tome ističe da u su pred-kapitalističkim društvima postojali tržišta, novac i robe ali da nisu bili dominantna forma društvenog odnosa (Marx 1979: 80). Trgovanje je bilo incidentalna pojava unutar društva u kojemu većina korisnih ljudskih proizvoda nije namijenjena razmjeni na tržištu već direktnom zadovoljenju nečije potrebe, bilo potrebe kmetova ili robova ili potreba njihovih gospodara. Rad je time bio neposredno društven i međuovisan, dok je unutar kapitalizma rad tek latentno društven i impersonalan; ljudi razmjenjuju proizvode apstraktnog rada na svakodnevnoj razini bez da su svjesni svojeg ulaženja u društveni odnos s nebrojenim mnoštvom radnika svakim činom razmjene.

Klasična politička ekonomija reificira robnu proizvodnju i njoj pripadajuće odnose, kao i njoj specifičan oblik rada. Adam Smith je (unatoč svojoj dobroj osviještenosti o mnogobrojnim negativitetima kapitalizma) svojedobno kapitalizam nazvao „jednostavnim i očitim sistemom

prirodne slobode“<sup>1</sup> (Smith 2007: 533), kao da su sva pred-kapitalistička društva živjela u neznanju o istinskoj ljudskoj naravi i društvu koje je s tom naravi usklađeno; kao da su zakonitosti kapitalističkog društva oduvijek postojale u nekakvom nerazvijenom obliku, ali im nije dano na volju da oblikuju svoje društvo slobodnih individua. Na istom mjestu govori o takvom sistemu slobode kao nečemu što se jednostavno prirodno razvije ukoliko su kočnice tom razvoju uklonjene. Klasična politička ekonomija pretpostavlja da su proizvodi takoreći po prirodi robe, da su sredstva za proizvodnju po prirodi kapital, da je rad po prirodi apstraktni rad – Marx nasuprot tome ističe da je robna forma društveni odnos, da sredstva za proizvodnju samo u specifičnim društvenim uvjetima funkcioniraju kao kapital i da svekoliki umreženi i raznoliki ljudski radovi postaju jedan homogen kvantitet apstraktnog radnog vremena jedino unutar društva u kojemu je robna forma generalizirana. Reifikaciju robne forme Marx naziva robnim fetišizmom – svojstva koja su u temelju ljudska pridodana su samim stvarima, te kako glasi slavan citat, odnosi između ljudi postavljaju se kao odnosi između stvari.

Ovaj primjer može adekvatno poslužiti i za razgraničenje Marxovog i Engelsovog materijalizma od ontoloških i epistemoloških materijalizama ranijih filozofija. Ontološki materijalizam je u suštini metafizička pozicija i postavlja materiju kao temelj svih egzistirajućih entiteta, uključujući i duhovne i mentalne fenomene; epistemološki materijalizam postavlja stvarni „vanjski svijet“ objekata kao pravi predmet znanstvenog znanja ili predmet pravog znanstvenog znanja, te subjektivnosti daje pasivnu ulogu upijanja eksternalno zadanih informacija (epistemološki materijalizam je često scijentistički u smislu da prirodne znanosti smatra najbližima idealu materijalističkog znanja). Materijalizam Marxa i Engelsa ne treba zamijeniti s ovim pred-kritičkim materijalizmima koji su prevaziđeni u još Kantovom vremenu, jer se njihov materijalizam ne bavi stvarima samim već društvenim odnosima unutar kojih su stvari situirane – a ti su društveni odnosi u krajnjoj instanci ekonomski, kao što je postavljeno ranije; vrte se oko načina na koji dato društvo pribavlja svoja sredstva subsistencije. Dakle, ovdje se radi praktičkom materijalizmu koji uzima ljudske društvene aktivnosti kao svoj temelj – a budući da je ljudska povijest totalitet takvih aktivnosti, materijalizam je historijski. Vulgarni materijalizam klasičnih političkih ekonomista je mistifikacija stvari; bilo koje dobro koje se može upotrijebiti za proizvodnju drugih dobara biva shvaćeno kao kapital, bilo koji koristan produkt ljudskog rada biva shvaćen kao roba, i konačno, rad općenito biva shvaćen kao rad koji proizvodi vrijednost.

## 1.2 Opće određenje

Rezultat do kojeg se dolazi je sljedeći. Kao što je trivijalno očito, različita ljudska društva unutar istog historijskog trenutka (kao i ista društva razmotrena dijakronijski) karakterizirana su različitim ekonomskim formama odnosno različitim načinima proizvodnja i distribuiranja materijalnih dobara koja sačinjavaju nužnosti života unutar datog društva, i shodno tome razvijaju različite religije i filozofije, različite pravno-političke aranžmane, različite obiteljske strukture i ostale odnose između muškaraca i žena, proizvode različitu umjetnost, imaju drugačije odnose prema prirodi (kao i drugačija shvaćanja toga što uopće spada pod pojam prirode i prirodnog) i tako dalje. Materijalistička metoda stavlja ova dva člana – ponegdje

---

<sup>1</sup>Autorov prijevod s engleskog.

propedeutički pojednostavljena kao „ekonomsku bazu“ i „ideološku nadgradnju“ – u korelativan odnos unutar kojeg nijedno nije neovisno od onog drugog.

Gdje se nalazi neki specifičan način proizvodnje i raspodjele životnih potrepština, tamo postoji i pripadajuća „nadgradnja“: skup svih onih društvenih odnosa koji se ne doimaju kao neposredno materijalni. Oni se međusobno podrazumijevaju i prožimaju, te se nijedan od ova dva člana ne može razmatrati kao neovisan. Ideje nekog društva općenito su sublimati stvarnog, opipljivog životnog procesa i one odražavaju način na koji neko društvo proizvodi i distribuira. Ono što se ovakvim metodološkim okvirom najsnažnije negira je autonomija ljudskog duhovnog i intelektualnog svijeta uopće; ovisnost i uvjetovanost ideja (religijskih, filozofskih, političkih...) njima pripadajućim ekonomskim formacijama je ono što se postavlja. Način na koji neko društvo dolazi do svojih proizvoda i način na koji ih distribuira predstavljaju osnovu na kojoj se izgrađuje sve ono što se inače podvodi pod pojmove poput politike i kulture; on određuje nepisane običaje nekog društva kao i njihove zakone, određuje oblike političkog organiziranja i upravljanja, generira filozofske i religijske ideje i koncepcije, i tako dalje. Fundamentalna pogreška svih onih autora protiv kojih Marx i Engels usmjeravaju materijalističku kritiku je postvarenje odnosno reifikacija svih tih koncepcija, pridavanje tim koncepcijama neovisnost od društvenih i historijskih okolnosti o kojima su temeljno ovisne i bez kojih nemaju značenje i funkciju.

Konačan cilj materijalističke metode je kritika svakog hipostaziranja ljudskih koncepcija iznad društava koja ih generiraju; kritika koncepcija o ljudskoj prirodi, kritika morala i religije, kritika države i prava, kritika političke ekonomije i tako dalje – ali ne pozitivistička kritika koja ima te ideje prikazati kao faktički netočne, već kritika koja mora osporiti njihovu reifikaciju odnosno njihovo projiciranje izvan i iznad praktičkog i društvenog svijeta kojem u potpunosti pripadaju.

Odnos takozvane ekonomske baze i takozvane ideološke nadgradnje ne treba biti shvaćen kauzalno već korelativno. Baza i nadgradnja predstavljaju dva momenta jednog te istog društvenog totaliteta, i sama distinkcija se treba shvatiti kao teorijska apstrakcija koja je za neke svrhe korisna ali u principu ne odražava ikakav stvaran dualizam između materijalnog i duhovnog u kojem je jedan član na bilo koji način superioran drugom.

Kapitalistički način proizvodnje je karakteriziran generaliziranom robnom proizvodnjom; on je ekonomska forma unutar koje proizvodi predominantno zadobivaju oblik robe, nečega što nije proizvedeno zbog neposrednog upotrebljavanja sa zadovoljenjem neke potrebe kao konačnom svrhom, već radi razmjene na tržištu s viškom vrijednosti i profitom kao eventualnim ciljevima razmjenjivanja (s kapitalistovog kuta gledanja). Transakcija je glavni oblik ekonomskog međudnosa u kapitalizmu; trgovanje je prije njega bilo domenom jedne specifične klase trgovaca, dok unutar kapitalističkog načina proizvodnje trgovanje postaje univerzalizirano. Svi pribavljaju svoja životna sredstva time što nešto prodaju; ako ne posjeduju nikakve druge utržive robe, prodaju vlastitu radnu snagu.

Prema historijsko materijalističkoj metodi, totalitet kapitalističkog društva mora odražavati ovakve ekonomske odnose i biti strukturiran njima; pravo i zakoni nekog društva vrte se oko čovjeka kao posjednika otuđivog (razmjenjivog na tržištu) vlasništva. Država kapitalističkog društva je visoko racionalizirano, formalizirano i birokratizirano upravljanje vlasnicima roba i njihovim međusobnim razmjenama; bez individualnih posjednika otuđivog vlasništva, kapitalistička država ne bi više imala nikakvih funkcija.

Politička filozofija ovakvog društva – odnosno, sofisticirano samorazumijevanje ovakvog društva u obliku filozofije - uzima nedruštvenog pojedinca kao u stanovitom smislu stvarnijeg

od društva, jer nedruštveni pojedinac postoji prirodno, dok je društvo umjetna tvorevina naknadno udruženih individua. Ovo odražava svakodnevnu stvarnost kapitalističkih odnosa unutar kojih slobodne individue ulaze u društveni odnos jedino dobrovoljno i s obostranom koristi kao svrhom. Ukoliko je temeljan društveni odnos posredovan ugovorom – ukoliko je on dobrovoljna razmjena komodificiranih dobara i usluga između međusobno neovisnih individua – tada se čini zdravorazumskim pojmiti društvo u cjelini kao rezultat dobrovoljnog i egoističnim interesom reguliranog ugovora između pred-društvenih individua. Ekonomsko znanje koje ovakvo društvo proizvodi je, kao što smo pokazali, centrirano na razmjenu roba na slobodnom tržištu i potpuno je nesposobno pojmiti ekonomsku formu koja ne proizvodi robe.

Na ovaj način postaje vidljivo kako iz kapitalističkih društvenih odnosa – a to su odnosi neovisnih i egoističkih individua koje dobrovoljno razmjenjuju otuđivo vlasništvo (i preko toga, razmjenjuju kvantitete apstraktnog rada) evoluirala totalitet društvenih odnosa uopće, prožimajući onu sferu ljudske aktivnosti koja se ne čini kao neposredno ekonomska; roba ostavlja svoj otisak na svekolikom ljudskom međudnošenju i razmjena roba postaje opća forma društvenog odnosa.

Kako nam ovo može biti od pomoći u razmatranju problematike oslobođenja životinja? Kao što ćemo detaljnije objasniti u nadolazećim poglavljima, historijski materijalizam nas može uputiti na sljedeće: a) odnosi između čovjeka i životinje (i čovjeka i prirode uopće) koji su danas predominantni ne trebaju se shvatiti kao puke moralne pogreške, ili kao arbitrarno postavljene kulturni „konstrukti“. Ugrubo rečeno – ne iskorištavamo životinje zato što ih smatramo inferiornima, već ih smatramo inferiornima zato što ih iskorištavamo. Način na koji je životinja postavljena u ljudskoj svijesti nije autonoman ili neovisan, već je ideološki odraz određene stvarne ljudske prakse (kakve točno prakse - pitanje je koje ostavljamo drugom dijelu ovog teksta). b) u historijskom materijalizmu je metodološki neprihvatljivo da se ikakav međuljudski odnos ili odnos između čovjeka i prirode shvati kao vječan i prirodan, te da se bilo kakva raširena i zdravorazumska ideja (poput privilegiranog moralnog statusa kojeg danas uživaju ljudi) shvati kao vječna i prirodna. Ne postoji niti jedna zamisao u ljudskoj glavi koja nije historijski i socijalno uvjetovana, i specifične ideje o životinjama moraju imati konkretne povijesne korijene i morale su nastati u društvima koje su imale neki konkretan način proizvodnje i distribucije životnih sredstava – a taj način proizvodnje mora imati bitnu ulogu u formiranju tih i takvih ideja u krajnjoj instanci.

### **1.3 Digresija o njemačkom idealizmu i njegovoj važnosti za historijski materijalizam**

Iz svega što je dosad izneseno proizlazi da je historijski materijalizam mišljenje koje je sposobno zahvatiti svoj vlastiti temelj, kao i temelj mišljenja općenito. Ovo ga približava Hegelovoj koncepciji spekulativne znanosti koja ništa određeno ili ograničeno ne smije pretpostaviti odnosno ne smije počivati na neupitnim principima, već mora biti sposobna misliti temelje mišljenja uopće; *Enciklopedija filozofijskih znanosti* Georga Wilhelma Friedricha Hegela ne završava slučajno citatom iz Aristotelove *Metafizike* o Bogu kao umu koji misli samoga sebe (Hegel 1965-: 486). Budući da iz Marxove filozofske pozadine znamo da podudarnosti između njega i Hegela ne mogu biti slučajna i neovisna otkrića, potrebno je поближе odrediti Marxov stav prema njemačkoj idealističkoj tradiciji radi još jasnijeg



određenja njegovog materijalizma. Važno je naglasiti da se Marxov vlastiti materijalizam u bitnim crtama razlikuje od onog materijalizma koji je unutar marksističkog diskursa prisutan od Lenjinovih vremena nadalje. Lenjin je početkom 20-tog stoljeća, dakle u odsutstvu nekih ključnih Marxovih tekstova (*Ekonomsko-filozofski rukopisi, Njemačka ideologija*) napisao traktat u kojem je svojom "teorijom odraza" branio predkritički i nespekulativni realizam i neku vrstu naivne "tabula rasa" epistemologije. Obzirom na pozamašan utjecaj kojeg je na marksističku misao izvršio Lenjin, neke se miskoncepcije u ovom području moraju rasvijetliti.

Kritička filozofija Immanuela Kanta ostavila je za sobom problem međusobne neovisnosti teorijskog i praktičkog uma. Pitanja "Što mogu znati" i "Što trebam činiti" razrađena su na međusobno neovisnim temeljima u dvije zasebne knjige. Kantovoj epistemologiji nije potreban nikakav doprinos od strane praktičkog uma da bi ona razriješila pitanja o mogućnostima i dosezima spoznaje, dok njegovoj etici isto tako nije potreban niti jedan princip teorijskog uma da bi izvršila svoj zadatak deduciranja moralnog zakona (Neuhoser, 1990: 12). Ne samo da su teorijski i praktički um međusobno neovisni, nego si i međusobno proturječe, i rješenja koja je ponudio sam Kant mnogim njegovim sljedbenicima nisu bila zadovoljavajuća. Opreka o kojoj je ovdje riječ je između nužnosti i slobode. S jedne strane, Kritika čistog uma dokazuje da je prirodni svijet, barem onakav kakvim su ga ljudski subjekti sposobni iskusiti, strukturiran kauzalnim vezama u kojima nema prostora za učinke koji bi proizlazili iz slobodne volje; i ne samo to, već da je u principu nemoguće doživjeti prirodu na drugi način. Kantova obrana pojma kauzaliteta od Davida Humea sastoji se u tome da ideju kauzaliteta zaista ne možemo derivirati iz iskustva samog, kao što je tvrdio Hume, ali da nismo ni sposobni doživljavati i razumjeti prirodne pojave ni na koji drugi način te da je opravdano primjenjivati tu kategoriju na predmete iskustva zato što su same forme senzibiliteta (prostor i vrijeme) jednako ovisne o subjektu spoznaje kao i kategorija kauzaliteta (Pinkard 2002: 33). S druge strane, Kritika praktičkog uma postavlja slobodu u smislu samoodređivanja vlastitih akcija kao postulat praktičkog uma, odnosno kao nužnu pretpostavku bez koje etika odnosno praktička filozofija nije moguća. Kant je ponudio rješenja za ovu opreku, ali rješenja koja nisu zadovoljila nastavljajuće njemačke idealističke filozofije (Neuhoser, 1990: 15).

Johann Gottlieb Fichte, kojeg je Milan Kangrga nazvao „prvim istinskim spekulativnim filozofom u historiji filozofije“ (Kangrga, 2008: 16), započinje svoj sistem filozofije na onoj točki gdje je Kantov ostavio nerazriješene probleme. Njegov zadatak bio je riješiti dualizam teorijskog i praktičkog pronalaženjem onog podmeta koji bi predstavljao jedan, nedjeljivi i zajednički temelj jednom i drugom. Fichteov projekt je nastojao dokazati međusobnu kompatibilnost teorijskog i praktičkog uma, u smislu da principi jednog nisu u proturječju s principima drugog. Nadalje, ta kompatibilnost teorijskog i praktičkog sastoji se u tome da postoji mogućnost deriviranja principa teorijskog i praktičkog uma iz jednog jedinog, najvišeg principa. Konačno, postoji međusobno prožimanje teorijskog i praktičkog uma kroz njihovu zajedničku strukturu koja nam omogućava da spoznavanje i djelovanje shvatimo kao dva vidika jedne te iste aktivnosti subjekta (i spoznavanje i djelovanje su "djelovanja"; primat praktičkog uma nad teorijskim) (Neuhoser 1990: 12). Ako Fichte može pronaći takav zajednički princip, tada je pronašao način da pomiri svekolike dualizme iz povijesti filozofije koje je Kant naslijedio, u čemu se sastoji spekulativna narav Fichteove filozofije; nužnost i sloboda, objekt i subjekt, priroda i duh, teorija i praksa i tako dalje, što su sve različite formulacije jednog osnovnog dualizma koji karakterizira svakodnevno iskustvo (Copleston 1994: 37-38). U cjelokupnosti ljudskog iskustva, postoje predodžbe koje se doimaju kao nametnute izvana (predodžba nužnosti); čini nam se da nemamo nikakvu moć nad onim što ćemo doživjeti i kako ćemo time biti aficirani. Osim njih, postoje predodžbe koje se doimaju unutarnjima, koje kao da dolaze iz nekog izvora koji ne pripada svijetu oko nas (predodžba

slobode), dakle predodžbe koje se odnose na sve "slobodne" odluke koje donosimo. Zadatak Nauke o znanosti je pronaći zajednički temelj ovakvim predodžbama.

Fichteovo rješenje sastoji se u prevladavanju takozvane zdravorazumske svijesti, koja suprotstavlja sebe svojim objektima. Prirodna ili zdravorazumska svijest uzima binarizam subjekta i objekta (i sve analogne dihotomije koje smo pobrojili) kao puku prirodnu činjenicu koja ne pretpostavlja ništa temeljnije. Fichteova filozofija nastoji pronaći temelj toj podjeli, i pronalazi ga u tome što izvanjskost takozvanog vanjskog svijeta shvaća kao čin samog subjekta; u vulgarnom smislu, idealizam i materijalizam (kojeg se također naziva i realizmom) su dvije oprečne pozicije o neovisnom postojanju vanjskog svijeta, i prethodna tvrdi da vanjski svijet ne postoji neovisno od spoznavajućeg subjekta dok potonja tvrdi da postoji. Fichteov idealizam odlazi korak dalje od ovoga; nedostatak obaju pozicija je u tome što one naprosto pretpostavljaju *izvanjskost* vanjskog svijeta. Fichte nasuprot tome tvrdi da je svaki objekt rezultat ranije objektivacije; da bi objekt bio objekt u pravom smislu riječi, dakle nešto što se spoznaje i nad čim se izvršava djelo, nešto što zauzima pasivnu ulogu u teoriji i praksi, kao i nešto što se može odupirati spoznaji i frustrirati djelovanje, prvo ga subjekt mora postaviti kao takvog kroz razgraničenje između samoga sebe i svih "drugih" bića. Granica između unutarnjeg i vanjskog, subjekta i objekta (i tako dalje) nije nešto što neovisno postoji već ona mora biti povučena i utvrđena nekim činom, a taj čin koji je uvjet svih činjenica Fichte pripisuje transcendentnom sebstvu. Da bi Ja moglo postojati kao distinktno od ostatka svijeta (i obrnuto), ono prethodno mora nešto proglasiti tuđim i Drugim sebi (Copleston 1994: 46). A budući da je taj čin slobodan – ne može biti ograničen objektima koji još nisu ni postavljeni kao objekti – sve su predodžbe o izvanjskim nužnostima rezultat jedne temeljnije kreativne slobode subjekta.

Fichteov praktički idealizam je i dalje imao nedostatak u tome što je prirodu jednostrano izvukao iz subjekta, kao pasivno polje praktičko-teorijskog samorealiziranja subjekta, kao nešto što postoji samo zato da bi ga subjekt mogao spoznati i ovladati njime. Fichteovo jedinstvo subjekta i objekta je jedinstvo koje ipak privilegira subjekt, kao što je njegov jedinstven sistem teorijske i praktičke filozofije ipak dao primat praktičkoj. Originalno jedinstvo subjekta i objekta koje se posljedicom nekog čina cijepa na ta dva člana moralo je biti objašnjeno i s druge strane. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling je u ranijim fazama svojeg filozofskog razvoja vrludao između Fichteovog sistema s jedne strane te filozofije prirode s druge strane. Njegova je filozofija prirode iz tog razdoblja trebala izvršiti proceduru suprotnu od Fichteove – razraditi razumijevanje prirode koji bi omogućilo emergenciju svijesti i inteligencije i svrhovitosti iz prirode same, na način koji bi izbjegavao shvatiti prirodu mehanicistički (Copleston, 1994: 107). Ovo ga je isprva odvelo u razrade filozofije prirode čiji je zadatak bio pojmiti prirodu kao inteligentnu, produktivnu i aktivnu nasuprot mehanicizmu koji je tada bio prevladavajuća koncepcija, čime bi priroda bila postavljena kao svojevrsni super-subjekt pomoću kojeg je moguće deducirati pojam (ljudskog) subjekta iz prirode analogno tome kako je Fichte deducirao prirodu iz subjekta (Bowie 1993: 35-36).

Kasniji razvoj Schellingove filozofije došao je do toga da Fichteovo Ja zamjeni indiferentnim i neutralnim Apsolutom koji samoga sebe podvaja u subjekt i objekt dok nije svodiv ni na jedan od tih članova. Schellingov period takozvane filozofije identiteta nastoji nastaviti Fichteov projekt pronalaženja temelja subjekt-objekt podjele koji bi ujedno služio i kao nedjeljiv princip teorijske i praktičke filozofije. Fichteovo samopostavljajuće Ja se ovdje definitivno napušta – jer sebstvo mora biti shvaćeno ne kao prapočelo već kao *rezultat* koji je proizašao iz nečeg još temeljnijeg (Bowie 1993: 57). Descartesovo „Ja mislim“ tada postaje temeljna greška moderne filozofije zato što mišljenje nikad nije *moje* mišljenje, već sve dolazi od Spinozinog pan(en)teističkog božanstva koje je supstancija svih ograničenih bića.

Subjektivitet i objektivitet postaju predikati koji se pridodaju jednom te istom „subjektu“ u grčkom smislu podmeta ili supstrata, onoga što predstavlja nositelja predikata. Ono što spoznaje i ono što je spoznato moraju za Schellinga biti u osnovi isti – jer ako se esencijalno razlikuju, njihovo podudaranje u obliku točnih propozicija bilo bi nemoguće, i točna propozicija naprosto iznova sastavlja nešto što nije oduvijek bilo odvojeno i neovisno nego je moralo biti međusobno otuđeno; subjekt i objekt rezultat su podjele unutar Apsoluta koji inače obuhvaća oboje. Ovakvo monističko i sveopće homogenizirajuće poimanje Apsoluta će Hegel slavno opisati kao „noć u kojoj su sve krave crne“; Schellingov je Apsolut bio shvaćen kao prazno Jedno unutar kojega se nikakve stvarne distinkcije ne mogu povući i unutar kojega ništa nije razlučivo od ičeg „drugog“, jer ne postoji „jedno“ i „drugo“ unutar Apsoluta.

Kod Schellinga se mogu pronaći aluzije na historizaciju ovog ne-dualnog Apsoluta, no Schellingova promišljanja ovog temelja subjekt-objekt relacije uglavnom su metafizička, ontološka i/ili logička. Hegel će odnijeti historizaciju Apsoluta do kraja, shvateći ljudsku povijest kao aktualizaciju Apsoluta koji se u primordijalnom početku ljudske povijesti podvojio kako bi eventualno, kroz dugačak svjetsko-povijesni proces, spoznao sebe i praktički ovladao samim sobom (Hegel 1986: 464-465). Povijest sama je upravo temporalizacija tog otuđenja, dualizam duha i prirode (i navedenih pratećih dualizama) shvaćen kao proces. Fichte je shvatio da je sebstvo samopostavljeno i da je posredovanjem njegovog samopostavljanja postavljen i njegov drugorbitak u obliku prirode; Hegel je (nakon navedenih Schellingovih koraka) unaprijedio teoriju uvidom prema kojem ovo samopostavljanje nije slobodno u smislu proizvoljnosti, nego je dio socijalnog i historijskog procesa koji pripada konkretnom životu Apsoluta. Ne samo da Hegel historizira Apsolut nego vrši istodobno i obrnutu proceduru pa deificira povijest, shvaćajući je kao dug put kojeg Bog prolazi sa potpunom samoaktualizacijom kao konačnom svrhom, i stanje duha koji je spoznao ovako postavljenu svoju samobitnost jest apsolutno znanje. Hegel je dakle historizirao podjelu između subjekta i objekta odnosno duha i prirode – i ovo će biti ključno za interpretaciju historijskog materijalizma koju postavljamo ovdje.

Kako se Marx, čija vlastita misao ima jedinstvo teorije i prakse kao bitan moment, postavlja spram ovih dostignuća njemačke filozofije? Njegov se materijalizam ne treba shvaćati kao negacija koja bi bila povratak na pred-kritički materijalizam koji je postojao u modernoj filozofiji prije Kanta i naročito Fichtea – to bi uništilo njegovu praktičku dimenziju - već kao unaprijeđenje koje naglašava nešto što je Hegelu promaknulo. Jedna od Engelsovih mnogobrojnih popularnih simplifikacija historijsko-materijalističke metode, parafrazirajući Ivanovo Evanđelje, glasila je: *u početku bijaše djelo*. Fichte bi se, naravno, složio, budući da je *djelo* samopostavljanja bilo osnovnim principom njegovog sistema.

Kao što je već izneseno, historijski materijalizam kao teorija može objasniti nastanak filozofskih koncepcija, kao i mnogo šire, nastanak općenitog „zdravog razuma“ nekog društva. Skup kvazifilozofskih i nereflektiranih pretpostavki o svijetu, društvu, čovjeku, prirodi (i tako dalje) koje su unutar datog društva općenito prihvaćene. Dualizam između prirode i duha, sa svim svojim pratećim dualizmima (objekt-subjekt u teorijskom i praktičkom smislu, nužnost-sloboda, materija-svijest, priroda-društvo, i tako dalje) tada ne smije biti apsolutiziran – to bi dalo idejama koje su ljudske svojevrsan nadljudski status. Ljudske ideje bi time bile reificirane, a reifikacija je upravo ono što materijalistička metoda nastoji izbjeći. Čovjek je društveno i povijesno biće koje kroz svoju praksu konstituira i svoju vlastitu prirodu i prirodu oko sebe, iz čega slijedi da ono što je ljudsko ne može biti shvaćeno kao utemeljeno u ičemu transhistorijskome i pred-društvenom. Sam Marx za sve pobrojene dualizme prilično eksplicitno tvrdi da će komunizmom biti prevaziđeni, i komunizam je u ovom smislu solucija „zagonetke historije“ (Marx, Engels 1985: 275). Marx na istom mjestu

opisuje komunizam kao istinsko rješenje tih konflikata – implicirajući da već ponuđenim rješenjima tih konflikata u ranijoj njemačkoj filozofiji nešto nedostaje.

Ako dualizam između prirode i duha nije apsolutan već je morao nastati, što točno stoji iza njegovog nastanka? Kao što smo vidjeli, Fichte, Schelling i Hegel su još ranije ustanovili da nije apsolutan već da je morao nastati, i Marx ne bi bio originalan da je rekao samo to. Marxov društveno i povijesno posredovan materijalizam sposoban je dati odgovor kojeg Hegelova filozofija (i raniji njemački idealizam) nisu mogli dati. Poput svake druge misaone aktivnosti, dualizam prirode i duha u mišljenju mora imati opipljiv korelat u praksi ljudskog života unutar datog društva; podjele na prirodni svijet i ljudski svijet imaju smisla jedino ukoliko imamo pred sobom društvo koje je u posve prizemnom i fizičkom smislu na neki način distancirano od "prirodnog" okoliša u kojem obitava. Hegel je (prema Marxovoj procjeni) ispravno shvatio čovjekov *rad* kao ono što konstituira čovjekovu narav i posredovano time, narav svega onoga što je čovjeku izvanjsko; on je shvatio da se iza dualizma između prirode i duha nalazi djelo, s tim da je to djelo smjestio u historijsko-socijalni kontekst, za razliku od Fichtea. No Hegelov nedostatak, prema Marxu, sastoji se u tome što je Hegel shvatio taj ljudski rad kao strogo intelektualan odnosno duhovan; otuđenje između prirode i duha postavio je kao čin svijesti, čime je svekolike ljudske intelektualne kreacije postavio kao u nekom smislu neovisne (Marx i Engels 1985: 320). Marx nadopunjava ovo postignuće Hegelove filozofije perspektivom koja veže svijet duhovno-intelektualnih proizvoda sa svijetom *proizvoda* uopće; mišljenje kao aktivnost koja je uvjetovana ekonomskom formom društva, duhovna proizvodnja kao odgovarajući sublimat materijalne proizvodnje.

Tako postavljen, materijalizam Marxa je socijalan, historijski i praktičan. Ne priznaje neuvjetovanost ikakvih intelektualnih koncepcija, među kojima se dakako nalazi i dihotomija duha i prirode. Naravno, ta podjela nije samo jedna od koncepcija među mnogima, već je i implicitna pretpostavka mnogolikog ljudskog mišljenja općenito; de-apsolutizirati tu binarnost već znači postaviti uvjete mnogobrojnim oblicima mišljenja. Shvatiti prirodu onako kako ju shvaća zdravorazumsko mišljenje – priroda kao ono što je ne-ljudsko, ne-društveno, ne-povijesno, izvanjsko ljudskoj svijesti i ljudskom društvu koje se sastoji od proizvedene i umjetne okoline – već znači denaturalizirati prirodu. Takva priroda postoji jedino posredovanjem duha koji ju ograničava isto kao što ona ograničava njega.

Iz ovoga slijedi da se priroda ne može shvaćati kao transhistorijska i pred-društvena stvarnost. Postoji jedino priroda kakvom ju postavljaju specifična ljudska društva. Ovo nije standardna kulturno-relativistička pozicija, jer bi to dalo odveć veliku autonomiju onom duhovnome; različita shvaćanja prirode u različitim povijesnim trenucima trebaju, prema materijalističkoj metodi, biti stavljena u odnos sa konkretnim načinima društvene medijacije kroz proizvodnju i distribuciju. Ustanovljeno je već od strane mnogobrojnih autora, od kulturnih povjesničara do filozofa (pa na kraju i samog Marxa), da se paralelno s razvojem modernog kapitalističkog društva u sjeverozapadnoj Europi, na istom mjestu i u istom vremenskom razdoblju, pojavilo i novo shvaćanje prirode – kao nečeg što ljudski intelekt mora pokoriti instrumentalnom racionalnošću i učiniti sebi korisnim. Kao konkretan primjer možemo dati samog Hegela, koji je rastući jaz između prirode i duha smatrao jednom od ključnih odlika suvremenog mišljenja i kulture uopće (Feenberg 2014: 21) Priroda je prestala biti ogledalom Boga i pretvorila se u divlju opasnost koju je potrebno prevladati i osvojiti, pokoriti određenim ljudskim ciljevima kroz racionalno razumijevanje njenih zakonitosti.

Ovakav je teorijski okvir neizbježan ukoliko želimo odgonetnuti odnos kapitalističkog društva prema ne-ljudskim životinjama; kapitalizam nije pronašao pred sobom neki predegzistirajući

eksploatatorski odnos prema prirodi i životinjama kojeg je naprosto utilizirao radi proizvodnje vrijednosti, već je morao takav odnos ustrojiti.

Kao što je rečeno, komunizam za Marxa predstavlja rezoluciju konflikata između čovjeka i čovjeka, nužnosti i slobode, čovjeka i prirode, i tako dalje. Ti konflikti nisu mogli oduvijek postojati, jer oni prvo pretpostavljaju specifične društvene aranžmane; konflikt između čovjeka i čovjeka već implicira raslojena društva unutar kojih različite skupine mogu imati konfliktne interese, dok konflikt između čovjeka i prirode već implicira konkretne materijalne odnose između čovjeka i njegove okoline. Ti konflikti nadalje predstavljaju temelj iz kojih je filozofija povijesno izrasla, i Hegelova ne-dualistička i panteističko-sistematična filozofija te konflikte razriješava na nivou mišljenja time što ih shvaća kao prolazne momente unutar historiziranog života Apsoluta. Ako komunizam prevazilazi te konflikte i na praktičnom nivou, tada postaje jasnije zašto je Marx komunizam smatrao ostvarenjem filozofije.

## 2. Marx, Engels i oslobodenje životinja

Marx i Engels nisu mnogo toga rekli o temi oslobodenja životinja, i komentari koje jesu ostavili za sobom su uvijek negativni. Vegetarijance i aktiviste za prava životinja spominju nekoliko puta u tekstovima koji su objavljeni za njihovih života: primjerice, u *Manifestu komunističke partije* aktivizam za prava životinja svrstavaju u kategoriju buržuskog odnosno konzervativnog socijalizma, pod čime misle na pokrete sentimentalne srednje klase koja se zgraža nad svekolikim patnjama koje kapitalizam nanosi ljudima i ostalim bićima te nastoji izboriti političke reforme koje bi ublažile njihovo stanje, umjesto da kapitalizam kao takav dovedu u pitanje (Marx i Engels 1988: 238). U *Ulozi rada u tranziciji od majmuna do čovjeka*, Engels ističe da je jedenje mesa odigralo ključnu ulogu u evoluciji ljudskog mozga i u tom kontekstu iskorištava priliku da se usput malo našali s „gospodom vegetarijancima“ (Engels 1987: 458).

Unatoč tome što su bili kritični prema aktivizmu za prava životinja i vegetarijanizmu kao praksi, ne bi bilo točno tvrditi da nisu bili svjesni unikatnog oblika iskorištavanja životinja koje je kapitalistički način proizvodnje donio sa sobom, i njihove kritike životinjsko-pravaškog aktivizma ne otkrivaju manjak obzira prema životinjama kao što ni njihova kritika moralističkih socijalizama ne implicira bešćutnost prema radničkoj klasi. U Marxovim se tekstovima mogu pronaći mnoge usputne primjedbe koje otkrivaju simpatije prema teškom položaju životinja unutar kapitalizma kao i njegovo osobno neodobravanje prema kapitalističkoj kratkovidnoj destruktivnosti spram prirode općenito. Na primjer, Marx u *Prilogu jevrejskom pitanju* s odobravanjem citira anabaptističkog revolucionara Thomasa Müntzera, koji je lamentirao nad tim što su sva stvorenja bila pretvorena u vlasništvo, „od ptica u zraku do riba u moru“, te da bi i „stvorenja trebala postati slobodna“ (Marx i Engels 1985: 86). Međutim, citati koji se mogu ponegdje iskopati, naravno, ne dokazuju mnogo.

Metoda koju su Marx i Engels ostavili može poslužiti za kritičko ispitivanje specizma na sljedeće načine: Prvo – budući da historijski materijalizam ne hipostazira misao iznad ljudskih društava koje ga proizvode, sposoban je objasniti specizam i kao skup ljudskih ideja o životinjama i kao stvaran odnos između ljudi i životinja na način koji bi ga doveo u vezu sa načinom proizvodnje specističkog društva. Drugo – historijski materijalizam je sposoban zahvatiti kapitalistički način proizvodnje u onome što ga uistinu razlikuje od ranijih društvenih odnosa, te je iz toga sposoban generirati analizu neke prevladavajuće ideje nekog društva (u ovom slučaju, specizma) kroz prizmu njene spona sa samim kapitalizmom.

### 2.1 Modernost specizma

Danas prevladavaju društveni odnosi u kojima životinje mogu sudjelovati jedino kao korisni predmeti, kao resursi koji se mogu pretvoriti u robe ili kao robe same. Poput prirode općenito, životinje su uvijek nečije vlasništvo čak i ako nisu isključivo vlasništvo nekog individualnog posjednika privatnog vlasništva. Kada životinje imaju prava, one su isključivo objekti radije nego subjekti prava; njihova prava ih trebaju zaštititi od određenih nepotrebno okrutnih ekscesa ljudske dominacije nad njima, no nisu nositelji prava koja bi im omogućila sudjelovanje u ljudskom društvu na istom nivou na kojem u ljudskom društvu sudjeluju i ljudi; čak niti aktivistima za prava životinja ne pada na pamet da se zalažu za građanska prava

životinja, poput prava glasa. Paralelno s time, postoji skup ideja koje suvremeni ljudi imaju o životinjama koje odražavaju ovu svekoliku izopćenost životinja iz ljudskog društva; životinje se smatraju lišenima svih kvaliteta koje inače sačinjavaju subjektivnost. Cjelokupnost ovih opipljivih izrabljivačkih odnosa između ljudi i životinja, političko-pravnih poredaka koji isključuju životinje i podređuju ih ljudskim vlasnicima, kao i zdravorazumski prihvaćenih objektivirajućih ideja koje većina ljudi ima o životinjama, nazvat ćemo specizmom.

Nastoji se dokazati sljedeće: skup odnosa i ideja koje danas nazivamo specizmom – moralno privilegiranje ljudi iznad svih ostalih životinja, danas zdravorazumsko uvjerenje da čovjek kao takav vrijedi više od životinje kao takve i da se potrebe životinja smiju podrediti ljudskim potrebama – nije oduvijek postojao i ustvari se pojavljuje tek u modernim vremenima, paralelno s razvojem kapitalističkog načina proizvodnje – u istim dijelovima svijeta i u isto vrijeme (zapadna Europa od kasnog srednjeg vijeka nadalje). Činjenica da se u mnogim predmodernim (i modernim) društvima prakticiralo robovlasništvo upućuje na to da specizam trebamo smatrati modernom pojavom; nije se uvijek smatralo da čovjek kao takav više vrijedi od životinje kao takve, odnosno, životinje su nekad bile smatrane jednakima barem nekim ljudima.

Specizam, dakle, možemo definirati trojako: a) stvaran odnos iskorištavanja životinja od strane ljudi uz sveopću zabranu identičnog iskorištavanja ljudi; b) niz legalnih aranžmana koji životinjama negiraju određena prava koja se ljudima, kao ljudima, priznaju; c) skup objektivirajućih ideja koje ljudi na svakodnevnoj i zdravorazumskoj razini imaju o životinjama, a nemaju ih o ljudima. Ako ovako definiramo specizam – a takva definicija nije kontroverzna – tada je potrebno naglasiti sljedeće: koncepcije poput jednakosti u smislu jednako validnih interesa koji zaslužuju jednak moralan obzir, te slobode u negativnom smislu slobode „od“ nekog vanjskog ograničavanja volje, nastaju tek u modernim vremenima, paralelno s razvojem kapitalizma. Veći dio ljudske povijesti nije ni većina ljudi uživala slobodu, a društvene hijerarhije robovlasničkih ili feudalnih društava nisu se često dovodile u pitanje i bile su eksplicitno naturalizirane u tisućama godina predominantnoj Aristotelovoj filozofiji. Kapitalistički način proizvodnje i njemu pripadajuća ideologija (na što se misli ovdje pod modernitetom) razvijaju se kroz više stoljeća u procesu za koji se može reći da i danas traje, no pojednostavljenja radi, arbitrarno ćemo početak kapitalizma/moderniteta fiksirati na šesnaesto stoljeće. Ukoliko se pojmovima poput nejednakosti i neslobode označava položaj životinja u nekom društvu prije tog trenutka, tada se moralne i političke vrijednosti modernog društva projiciraju u prošlost u kojoj nisu smislene, kao što ćemo nastojati pokazati.

Prije modernih društava, životinje su imale dvije osnovne ekonomske funkcije: ili su proizvodile zajedno s ljudima, ili su bile konzumirane radi mesa, kože i ostalih proizvoda. Ali zato što su žive životinje bile ekonomska nužnost zbog njihovog važnog doprinosa proizvodnji, ljudska konzumacija proizvoda životinjskog porijekla bila je ograničenija od današnje. Srednjovjekovna i antička društva su egzistencijalno ovisila o radu životinja i klase koje su obavljale rad obavljale su ga skupa sa životinjama. Rad životinja i rad ljudskih robova nije se mnogo razlikovao, i nije nepoznato da su u mnogim robovlasničkim društvima ljudi određenih klasa (naime, robovi) bili jednaki životinjama – što implicira i obrnuto, da su životinje bile jednake nekim ljudima.

Arheološki dokazi sugeriraju da je domestikacija životinja nastala paralelno s razvojem nekih od najranijih robovlasničkih društava – u primordijalnim civilizacijama drevne Mezopotamije, porobljavanje životinja i ljudi nije bilo kvalitativno različito i robovlasništvo i domestikacija mogu se shvatiti kao ekstenzije jednog te istog principa sa životinja na ljude ili

obrnuto (Patterson 2002: 12). Štoviše, neke su robovlasničke civilizacije otišle do kraja s ovom identifikacijom; u drevnom Sumeru je postojala samo jedna riječ za ljudske robove i pripitomljene životinje (*Amar-kud*), te su se drugi termini upotrebljavali za slobodne ljude i divlje životinje (Patterson 2002: 13). Osim toga, čak su se i posve iste metode discipliniranja i kontroliranja u istom društvu koristile i nad robovima i nad životinjama, poput kastriranja, fizički nasilnih kazni, vezanje lancima, podrezivanje ušiju, žigosanje i tako dalje (Patterson 2002: 14). Općenito, postupanje s robovima i pripitomljenim životinjama na identičan način, identičnim disciplinirajućim mjerama i tehnikama, prisutno je u mnogobrojnim povijesnim robovlasničkim društvima od drevnog Sumera do modernijih oblika robovlasništva poput onog prisutnog na jugu Sjedinjenih Država u devetnaestom stoljeću (Patterson 2002: 14-15). Paralele između upravljanja životinja i upravljanja ljudima u predmodernim društvima su očigledne i čini se zdravorazumskim ustanoviti da su u robovlasničkim društvima neki ljudi imali jednak status – ali ovo također znači i da su životinje imale isti status kao i neki ljudi, te da apsolutna i esencijalizirana nejednakost između ljudi i životinja nije postojala. Obzirom na to da je robovlasništvo ili neki sličan oblik sužanjstva bilo normalnom praksom sve do modernih vremena kao i značajnim dijelom modernih vremena, rigidna razgraničenja između ljudi i životinja ne mogu se pripisivati starim društvima.

Pogledajmo na trenutak društvene odnose među ljudima koji se danas zdravorazumski uzimaju kao naravni. Pripadnik današnje političke zajednice je slobodan u smislu da nema gospodara ili vlasnika. Nad njime se vlada jedino uz njegov vlastiti pristanak, odnosno vlast koja se uzima kao legitimna može taj legitimitet izvlačiti jedino iz volje svojih građana. Ne smatra se nužno da je ikad postojalo pred-društveno ili prirodno stanje kao empirijska i povijesna činjenica, no eksplicitna je pretpostavka mnogih suvremenih političkih teorija da po prirodi postoji jedino pred-društveni pojedinac koji u društvo ulazi vlastitim slobodnim i racionalno donesenim pristankom u formi društvenog ugovora – dakle pojedinac je prirodan a društvo je umjetna tvorevina i vrijedi samo utoliko ukoliko je isplativije od života u prirodnom stanju. Društvo je zbroj međusobno neovisnih individua. Ljudi su pred zakonom jednaki u smislu toga da svi posjeduju izvjesna temeljna prava, poput naravno privatnog vlasništva. Svi su ljudi posjednici nekog utrživog vlasništva – ako ničeg drugog, onda barem svoje radne snage. Svi su moralni i legitimni društveni odnosi u nekom smislu nalik onim slobodno-tržišnim, ako nisu slobodno-tržišni u doslovnom smislu: dakle, odnosi između slobodnih i neovisnih individua koje mogu iz tog odnosa izići kad god žele i koje u taj odnos ulaze dobrovoljno, s ciljem obostranog zadovoljenja nekog interesa. Ako izuzmemo jednu riječ poznatog slogana iz Francuske revolucije, *sloboda* i *jednakost* su pojmovi koji predstavljaju stanje društvenih odnosa unutar modernih političkih aranžmana. Ti su pojmovi sveprisutni u kapitalističkim društvima, od njihovog javnog diskursa do njihovih korpusa zakona.

Mogli bismo se zapitati zašto životinje nisu slobodne kao ljudi i ljudima jednake po pitanju nekih osnovnih prava – i to bi pitanje opisalo početnu točku značajnog dijela životinjsko-oslobodilačke literature - ali umjesto toga, ovo potpoglavlje nastoji problematizirati koncepte poput slobode i jednakosti općenito: zašto su ljudi, kao ljudi, slobodni i jednaki? Kakav je način proizvodnje impliciran u političkim formama koje su na takvim principima zasnovane, poput suvremenih liberalnih demokracija? Ljudi nisu uvijek bili slobodni i jednaki; kako su takvima postali?

Životinje koje su se upotrebljavale za svrhu proizvodnje bile su neslobodne, ali također je i većina ljudi bila neslobodna. Sloboda se pojavljuje kao važna politička kategorija i općenito važan ideologem tek u modernim vremenima. Klasici predmoderne političke filozofije, od Platona do Tome Akvinskog, ne ostavljaju dojam da je sloboda imala centralnu važnost u



političkim polemikama starih društava kao što ima danas. Biti slobodan je jednostavno značilo ne biti robom ili kmetom; i sloboda se svakako smatrala preferabilnom sužanjstvu, no nije se smatralo da svi ljudi trebaju biti slobodni ili da je sloboda svačije prirodno pravo, budući da takve koncepcije u feudalnim i robovlasničkim društvima nisu bile ni moguće. Dapače, slobodan status je pretpostavljao sužnji rad neke druge klase i počivao je na njemu; robovlasništvo u antičkoj Grčkoj ili Rimu bilo je materijalna osnova tome da pripadnici neke druge klase budu slobodni građani kojima rad nije glavna preokupacija.

Tek dolaskom modernih odnosno kapitalističkih vremena, kada svi ljudi postaju slobodne individue u ovom banalnom smislu nebivanja nečijim slugom, sloboda postaje jedan od centralnih pojmova etike, prava i političke filozofije. Predmoderna društva bila su strukturirana organskim društvenim sponama unutar kojih nije postojao neovisan pojedinac. Njegova „sloboda od“ nije postojala kao kategorija jer takvo nešto nije bilo mislivo u tadašnjoj praksi društvenog života. Kapitalistički način proizvodnje uništio je te tradicionalne socijalne spona; generalizirana robna proizvodnja je splet odnosa koji su posredovani tržištem i koji se stoga doimaju kao odnosi između neovisnih. Kapitalizam je zamijenio odnose direktne međuovisnosti odnosima neosobne međuovisnosti u kojima tržište kao posrednik između proizvodnje i potrošnje zamagljuje činjenicu da se uvijek proizvodi za nečiju eventualnu konzumaciju. Unutar takvog društva postaje mislivo izolirati pojedinca kao neovisnu individuu koja tek slučajno pripada društvu.

U svojem nesretno naslovljenom *Prilogu jevrejskom pitanju*, Marx daje razradu prava kao centralne paradigme društvenog odnosa u kapitalizmu i njemu pripadajuće koncepcije slobode kao negativne „slobode od“. Kapitalističko društvo je preduvjet ikakvih prava čovjeka i građanina; to je zato što sva prava koja moderni građanin uživa u krajnjoj instanci podrazumijevaju osobu koja posjeduje otuđivo (na tržištu razmjenjivo) vlasništvo (Marx, Engels 1985: 74). Sloboda „od“ drugih ljudi je čista forma ovakve egoistične svijesti; čovjek, kako ga shvaća suvremeno društvo, sebičan je pojedinac koji bi bio najslobodniji na pustom otoku na kojem nema nikakvih „drugih“ ljudi koji bi frustrirali njegovu volju. Sloboda pretpostavlja privatno vlasništvo i mogućnost arbitrarnog raspolaganja privatnim vlasništvom. Sloboda je, nadalje, „pravo na činjenje bilo čega što ne škodi drugome; Granica u kojoj se svatko može kretati bez štete po drugoga utvrđena je zakonom kao što je granica dvaju polja određena međašem“ (Marx i Engels 1985: 74). Marx eksplicitno povezuje slobodu s buržujskim oblikom vlasništva, kao što vidimo: sloboda jednog čovjeka je poput njegovog komada zemlje, sloboda drugog je poput njegovog komada, i sve je između njih dvojice u redu dok se ne korača po tuđem vlasništvu.

Isto vrijedi i za jedan drugi ključni pojam ideologije kapitalističkog društva, a to je jednakost. Prije Thomasa Hobbesa, niti jedna politička filozofija koja je u antici ili srednjovjekovlju bila dominantna nije dovela do društvenu stratifikaciju u pitanje, već ju je naprotiv nastojala argumentirati i sofisticirati opravdati. Paradigma koju je ustanovio Aristotel i koja je prevladavala sve do šesnaestog stoljeća je, kao što je poznato, tvrdila da je prirodno zadano da su neki ljudi predodređeni da upravljaju dok su neki drugi predodređeni da se pokoravaju, što je analogno Aristotelovom teleološkom shvaćanju prirode u kojem svako biće postoji radi dobra nekog višeg i superiornog bića i ostvaruje svoju vlastitu najvišu svrhu kroz služenje višem biću (Fortenbaugh 2006: 249). Sam je Aristotel istaknuo ovu metafizičko-političku podudarnost; ovo predstavlja rijetku instancu u kojoj nije potrebna kritička teorija da bi društvena uvjetovanost nečijeg shvaćanja prirode bila prepoznata, jer je već prepoznata od samog autora.

Hobbes je prvi eminentni politički teoretičar koji je srušio starogrčku paradigmatiku pretpostavku o tome da je čovjek po prirodi društveno biće, što je u startu impliciralo da između ljudskog društvenog stanja i prirodnog poretka postoji kontinuitet te da su onda aktualni odnosi dominacije (poput patrijarhata ili robovlasništva) u nekom smislu mandatirani prirodnim poretkom (Harrison 2003: 4-5). Nasuprot tome, Hobbes je iznio argument prema kojemu nikakav oblik političke moći ne može biti prirodan zbog jednostavne činjenice da je svaki čovjek prirodno sposoban ubiti bilo kojeg drugog, što nas dovodi do slavnog scenarija o ratu svih protiv svijeta; nikakav prirodni zakon to ne onemogućava, i pretpostavka da su neka djela nedopustiva već pretpostavlja političku zajednicu u kojoj netko formulira zakone i enforira ih (Harrison 2003: 71-72). S Hobbesom počinje paradigma političke filozofije u kojoj su pretpostavljena dva principa: distinkcija između prirodnog i društvenog poretka i prirodna jednakost svih ljudi, koja nije aktualna unutar društva zbog njegovih vlastitih konvencija koje predstavljaju negaciju prirode.

Kasnije političke filozofije koje nastaju u kontraktualističkoj tradiciji odstupaju od Hobbesa po brojnim točkama, no ovdje iznesena srž je sačuvana – ni John Locke ni Jean Jacques Rousseau nisu negirali nijednu od navedene dvije pretpostavke, iako bi bilo točno istaknuti da su prirodnu jednakost formulirali na drugačije načine (Harrison 2003: 195).

U već navedenom Marxovom tekstu, kritička oštrica se obrusava i na pojam jednakosti. Bit jednakosti u modernim političkim aranžmanima počiva na istoj osnovi kao i sloboda; jednakost je jednakost između posjednika privatnog vlasništva, i apstraktne ideje o jednakosti postavljaju se kao ideološka sjena jednakosti koja vlada tržištem i njegovim odnosima razmjenjivanja ekvivalenata (Marx i Engels 1985: 74-75). Jednakost na koju se misli sadržana je u tome da je zakon jednak za sve građane, bilo da štiti ili kažnjava. Konkluzija koju Marx izvodi iz toga: pojmovi slobode i jednakosti, koji posjeduju takvo centralno mjesto u modernim društvima, nikada ne idu dalje od čovjeka građanskog društva – posjednika buržuskog privatnog vlasništva, onog konkretnog oblika vlasništva koji je namijenjen obostranom otuđivanju na slobodnom tržištu. Niti jedno od čovjekovih prava ne prelazi koncepciju čovjeka kao građanina; egoista koji posjeduje privatno vlasništvo, ulazi u samozainteresirane odnose s drugim ljudima kao drugim posjednicima jednakog vlasništva, i dobrovoljno trguje s njima sa vlastitim interesima na umu (Marx i Engels 1985: 75).

Kako su onda ljudi postali slobodni i jednaki? Ovo se pitanje ne može odgovoriti bez razmatranja načina proizvodnje kojemu su pojmovi poput jednakosti i slobode sublimat određenih svakodnevnih društvenih praksi. – kapitalizma. Implicirana jednakost i sloboda unutar ljudskih odnosa je nešto što bitno sačinjava specizam – zato što životinje kao životinje mogu biti podređene ljudima kao ljudima i posjedovane od njih jedino uz tu implikaciju.

Jednakost ne bi izgledala kao zdravorazumska i samoevidentna istina u antici i srednjovjekovlju, bilo da se govori o jednakosti između ljudi ili jednakosti između čovjeka i životinje – što znači da je u nekom smislu trivijalno točno tvrditi da životinje nisu imale posve jednak status kao i ljudi, ali velik je skok izvesti iz toga da su ljudsko-životinjski odnosi tada bili specistički, i pretpostavljen korak u tom skoku je anakrono projiciranje modernih političkih ideja poput jednakosti u predmoderna društva; to da su ljudi među sobom jednaki nije bila ničija pretpostavka u predmodernim društvima, a ona je nužna za specistički stav koji shvaća ljude kao međusobno jednake i životinje kao inferiorne svim ljudima.

Ključna pogreška koju čine mnogi kritičari specizma je projiciranje ovih suvremenih političkih ideala u društva u kojima čak ni ljudi nisu uživali njihove vrijednosti. Besmisleno bi bilo specizam dokazivati time da životinje nisu bile jednake ljudima u društvima u kojima jednakost općenito nije postojala kao prevladavajuća ideja oko koje se politički sustavi

organiziraju; i nadalje je besmisleno specizam dokazivati time što su životinje bile neslobodne u društvima u kojima slobodu nije imala (niti je trebala imati) ni većina ljudi. Ne postoji opravdanje za bilo kakve tvrdnje prema kojima specizam predstavlja nekakvu vječitu moralnu pogrešku ljudskog društva; moguće je tek u modernim vremenima govoriti o specizmu zato što kategorije koje specizam implicira imaju značenje jedino u suvremenim, buržoaskim društvenim odnosima. Moralne kritike specizma uzimaju pojmove poput jednakosti i slobode zdravo za gotovo kad god dovode u pitanje nejednakost između čovjeka i životinje te podređenost životinja ljudskim interesima i ciljevima – one provociraju pitanje o tome kako su i zašto su ljudi od drugih ljudi slobodni i međusobno jednaki, te kako su uopće takvima postali. O nejednakosti i neslobodi životinja moguće je govoriti jedino u modernim vremenima, ali naravno ne zato što su predmoderna društva bila suviše neprosvijećena već zato što takve kategorije jednostavno ne bi bile smislene u njihovom kontekstu.

Zaključak kojeg se iz rečenog nastoji izvući glasi: specizam ne možemo shvaćati kao transhistorijsku moralnu pogrešku i ne možemo tražiti njegove korijene u predmodernim društvima. Nejednakost i nesloboda životinja postoji relativno i unaprijed implicira specifične ljudske političke aranžmane koji nastaju tek unutar zadnjih nekoliko stoljeća. Specizam moramo shvatiti kao pojavu koja je uvjetovana modernim političkim aranžmanima. A ovo postavlja potrebu da pobliže razjasnimo razliku između kapitalističkog načina proizvodnje (materijalnog temelja modernog društva i njegovih političkih institucija) i ranijih ekonomskih oblika.

## 2.2 Kapitalizam: neke osnovne specifičnosti

Kapitalizam je način proizvodnje karakteriziran određenim vlastitostima koje su specifične za njega, ali prije nego se prijeđe na njih, mora se istaknuti da on nije samo jedan način proizvodnje među mnogima – on je način proizvodnje *par excellence*, iz dva razloga:

a) Proizvodnja viška unutar kapitalizma postaje svrha proizvodnje uopće; kapitalizam je nužno hiperproduktivan. Kapitalizam razmotren kao način *proizvodnje* je društvo koje subordinira sve svoje potencijale proizvodnji radi daljnje proizvodnje; svrha proizvedenog viška je da u konačnici bude investirana u daljnju proizvodnju još šireg opsega, društvo beskonačne i beskonačno rastuće proizvodnje. Činjenica da kapitalizam proizvodi iznad stvarnih ljudskih potreba (i te potrebe unatoč tome često ne uspijeva zadovoljiti) nije ničiji moralni neuspjeh, ona je strukturalna nužnost. U feudalnom srednjovjekovlju, proizvodnja viška je bila incidentalan dio proizvodnje subzistencije; srednjovjekovni farmer je proizvodio višak jedino ukoliko je osim sebe i svoje obitelji morao opskrbiti i svojeg gospodara. Kapitalistički način proizvodnje, nasuprot tome, proizvodi subzistenciju samo utoliko što mu je živ i funkcionalan radnik potreban da proizvede višak, što je stvaran cilj njegovog zapošljavanja. Niti jedan kapitalist ne kupuje radnu snagu samo zato da bi uzdržao radnika, već kupuje radi proizvodnje viška.

b) Proizvodnja u ranijim društvima ne slijedi generaliziran modus operandi koji se može lako apstrahirati, ona je takoreći mnogo improviziranija i slobodnija; kapitalizam možemo obuhvatiti definicijom koja nam omogućava rasprave oko opće forme kapitalizma i njegove konkretne historijske prakse. Na primjer: je li kapitalizam inherentno i nužno patrijarhalan? S jedne strane, kapitalizam možemo definirati na način koji je posve rodno neutralan tako da je

zamisliv neki budući kapitalizam u kojem žene nisu na bilo koji način subordinirane muškarcima; ali s druge strane, problem s takvim apstrakcijama bio bi, naravno, ignoriranje stvarnih povijesnih presedana. Ovaj se rad neće baviti ovim pitanjima; primjerom nastojimo naglasiti da sama mogućnost takvih debata oko forme i sadržaja već ukazuje na jednu specifičnu razliku kapitalizma spram ranijih ekonomskih formi - teško je zamisliti feudalizam koji nije ovisan, između ostalog, o svojem obliku rodne podjele rada. Feudalizam je neodvojiv od svojih stvarnih mreža društvenih spona i dužnosti. Jedino kapitalizam u ovom smislu zaslužuje da bude opisivan kao *način* proizvodnje, u smislu toga da jedino on slijedi logiku koju je moguće misliti na visokom nivou apstrakcije.

Neke ključne razlike kapitalističkog društva spram ranijih društava su ovime obuhvaćene, no mogu se navesti još najmanje četiri konkretnije:

c) Generalizirana robna proizvodnja – u pred-kapitalističkim ekonomskim oblicima, trgovanje i proizvodnja roba bili su ograničenog opsega. Veći dio ukupne društvene proizvodnje nije bio namijenjen razmjeni na tržištu već nečijoj direktnoj potrošnji, bilo da se radi o kmetovoj ili aristokratovoj potrošnji. Unutar kapitalističkog načina proizvodnje, proizvodnja roba postaje dominantan oblik proizvodnje uopće, odnosno robna forma je „normalna“ forma koju proizvodi zadovoljavaju. Unutar takvog društva ne postoji neposredna veza između radnikove proizvodnje i njegove potrošnje; proizvodnja i potrošnja su posredovana tržištima. Radnik prodaje radnu snagu na jednom tržištu, i stečenim novcem pribavlja životna sredstva na drugom, za razliku od kmeta koji je uglavnom koristio ono što je sam proizveo, skupa sa svojom obitelji i širom zajednicom. Također ne postoji neposredna veza između proizvodnje i potrošnje na interpersonalnom nivou, budući da je i to posredovano tržištem, na isti način. Trgovanje je nekad bilo sferom jedne specifične klase trgovaca, dok unutar kapitalizma ono postaje opća forma društvenih odnosa (Hunt i Lautzenheiser 2011: 5).

d) Privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju – kapitalistički način proizvodnje karakteriziran je monopolizacijom sredstava za rad od strane kapitalističke klase, što znači da se proizvodnja uopće odvija jedino ukoliko ona odgovara interesima kapitala. Kapitalizam se sastoji od dvaju elementarnih klasa i tržišnim odnosom između njih. S jedne strane postoji proletarijat, koji ne posjeduje nikakva sredstva kojim može proizvesti subzistenciju i koji preživljava od prodavanja radne snage buržujima, na odgovarajućem tržištu radne snage. S druge strane je buržoazija: klasa koja posjeduje sredstva za proizvodnju te koja kupuje radnu snagu koja joj je potrebna za pokretanje tih sredstava za proizvodnju roba, i ona kupuje radnu snagu s ciljem proizvodnje i prodaje roba te konačno, profita. Ovo znači da kapitalistička klasa posjeduje materijalne uvjete rada; proizvodi se jedino uz njihov pristanak, ukoliko proizvodnja zadovoljava njihove interese. Interesi kapitala potpuno podređuju proizvodnju sebi, čija konačna svrha više nije direktno zadovoljavanje potreba već razmjena roba na tržištu. Ovakav oblik društvenih odnosa nastao je, kako je Marx opisao u poglavlju o primitivnoj akumulaciji kapitala, kolosalnim i nasilnim eksproprijacijama koje su pretvarale seljake i zanatlije u razvlašteni proletarijat. Nema ničeg prirodnog ili neutralnog u tome da klase proizvođača nemaju kontrolu ni nad kakvim sredstvima vlastitog održavanja. Specifičnost je kapitalističkog načina proizvodnje da radnik mora proizvoditi pod kapitalistovim uvjetima radi održavanja gole egzistencije. Za razliku od ranijih društava, ne postoji izbor oko toga hoće li se proizvoditi višak ili će se proizvoditi samo nužna životna sredstva; pod diktatom kapitala, ili se proizvodi višak ili se uopće ne proizvodi (Hunt i Lautzenheiser 2011: 5-6).

e) Neosobni odnosi dominacije – u pred-kapitalističkim društvima, klasna dominacija bila je direktna i osobna, kao što su i društveni odnosi bili karakterizirani direktnom međuovisnošću

među proizvođačima. Robovi i kmetovi bili su pod direktnom vlašću svojih gospodara i nisu imali formalnu slobodu da napuste svoj odnos s njim. Nasuprot tome, unutar kapitalističkih društava odnos između radnika i kapitalista je odnos između prodavača i mušterije; radnik je prodavač radne snage, a kapitalist je kupac iste. Budući da se radi o tržišnom odnosu, kapitalist i radnik su formalno slobodni i jednaki; ulaze u odnos bez ičije direktne prisile i mogu ga jednako tako i prekinuti, te nadalje nijedan od njih dvojice nema formalnih privilegija poput vladajućih klasa ranijih društava. Radnik je u kapitalizmu slobodan u tom smislu da nema gospodara ili vlasnika, jedino kupca svoje radne snage (Heinrich 2012: 14-15).

f) Proizvodnja viška nije namijenjena konzumaciji vladajućih klasa već daljnjem reinvestiranju. Pred-kapitalističke klase koje su proizvodile dobra, poput robova i kmetova, također su proizvodile više nego što je potrebno za održanje njihove vlastite egzistencije, ali višak je odlazio neproaktivnoj potrošnji njihovih gospodara. Kapitalistička klasa se razlikuje od prijašnjih vladajućih klasa po tome što ona svakako može živjeti u velikom luksuzu od viška koji se pod njenim uvjetima rada proizvede, ali neproaktivna konzumacija nije primarni cilj; kapitalistička klasa mora reinvestirati svoj višak u daljnju i proširenu proizvodnju. Kapitalistička proizvodnja je proizvodnja viška radi još većih viškova u budućnosti. Kapitalistička društva proizvode sa ciljem uvećavanja ukupnih društvenih kapaciteta proizvodnja; proizvodnja radi uvećane daljnje proizvodnje (Heinrich 2012: 15).

### 2.3 Specifičan režim rada unutar kapitalizma

Postoji još jedna specifičnost kapitalizma koja je implicirana u određenju kapitalizma kao generalizirane robne proizvodnje, ali koju je potrebno pobliže rasvijetliti i čija naročita važnost zahtjeva posebnu pozornost. Kapitalistički režim je *industrijski*, što ne znači (samo) da koristi određene proizvodne tehnologije koje nisu prije postojale, već da je uveo režim rada s kojim ništa u ranijim društvima nije usporedivo.

Prije kapitalističkog načina proizvodnje postojalo je mnoštvo različitih ekonomskih oblika, ali u svima njima je rad bio ograničena aktivnost koja se poduzimala radi nekih neposrednih rezultata, što je u vezi s time što proizvodnja i konzumacija nisu bile razdvojene posredovanjem tržišta. Rad je imao konkretne i neposredne ciljeve, poput direktnog zadovoljenja nečijih potreba; posvećivanje čitavog života radu zbog rada samog je inovacija modernih društava. Najamni rad je, dakle, bitno karakteriziran svojom „neinstrumentalnošću“ (Weeks 2011: 44). Kad je rad postao samom sebi ciljem, zadovoljavanje potreba kroz rad postalo je sekundarno. Ovo je analogno tome što se proizvodnja unutar kapitalizma ne poduzima primarno radi ičijeg uzdržavanja, već ima proizvodnju viška vrijednosti kao cilj; i taj višak vrijednosti nije primarno namijenjen konzumaciji vladajućih klasa, već treba biti reinvestiran u daljnju, proširenu proizvodnju – iza vrijednosti koja samu sebe beskrajno umnožava mora stajati i rad koji samoga sebe beskrajno umnožava, i rad unutar kapitalizma je u tom smislu beskonačan rad.

Kao što je već bilo istaknuto, u kapitalizmu je proizvodnja roba dominantan oblik proizvodnje, dok je u ranijim društvima veći dio proizvodnje imao tržištem neposredovano zadovoljenje potreba kao cilj. U ovoj je razlici sadržano mnogo više nego što se na prvi pogled čini, zato što rad koji proizvodi robe nije jednak radu koji proizvodi dobra za nečiju

direktnu uporabu. Sada je trenutak da se поближе odrede robna forma i naročito društveni odnosi koje ona podrazumijeva, kao i njoj svojstven oblik rada. Marx nas odmah na početku svojeg izlaganja obavještava o tome da je pojedinačna roba „osnovni oblik“ bogatstva kapitalističkih društava, koje se ispoljava kao „ogromna zbirka roba“ (Marx 1979: 43).

Robe su, kao što je rečeno ranije, korisni proizvodi ljudskog rada koji su proizvedeni radi razmjene s drugim robama. To što su proizvedene radi razmjene je njihova ključna razlika spram svih ostalih korisnih ljudskih proizvoda, budući da ti proizvodi nisu robe ukoliko ih se proizvede za konzumaciju koja nije posredovana razmjenom na tržištu. Kada se govori o vrijednosti robe, ta vrijednost ima dvojak smisao: kao korisne stvari, robe su uporabne vrijednosti i kao razmjenjiva dobra one su također nositelji razmjenske vrijednosti.

Uporabna vrijednost odnosi se na sve one intrinzične kvalitete po kojima roba jest koristan predmet, odnosno na ona fizička i kemijska svojstva prema kojima je roba sposobna zadovoljiti ljudsku potrebu bilo kakve vrste. Za analizu koju Marx nastoji sprovesti, nije relevantno dolazi li ta potreba „iz stomaka ili iz glave“, je li ona uvjetovana prirodom ili nekim specifičnim društvenim okolnostima (Marx 1979: 43-44). Upotrebne vrijednosti sačinjavaju materijalan sadržaj bogatstva neovisno o njegovom društvenom obliku. Općenito nije važno o kakvoj se vrsti potrebe ovdje radi. Roba je koristan predmet ili uporabna vrijednost po tome što je prema nekim fizičkim i kemijskim karakteristikama sposobna te potrebe zadovoljiti. Uporabna vrijednost je nešto što se određuje kvalitativno i empirijski; da bi se znalo je li neka stvar korisna, dovoljno je pogledati nju samu, bez da se išta zna o drugim korisnim predmetima i bez da se promatra socijalni kontekst u kojem dati korisni predmeti nastaju. Uporabna vrijednost nekog proizvoda ista je neovisno o društvenoj formi proizvodnje: na primjer, komad kruha ima ista svojstva koja ga čine korisnim neovisno o tome je li ga proizveo srednjovjekovni kmet ili moderni proleter. Budući da je uporabna vrijednost neovisna od ekonomske forme društva u kojem se proizvodi, iz nje same nije moguće derivirati razmjensku vrijednost; ona pretpostavlja stanovite društvene odnose u kojem raznoliki proizvodi ljudskog rada postaju izjednačeni.

Razmjenska vrijednost je kvantitativna dimenzija onoga što se sada razmatralo pod vidom kvaliteta. Ona je kvantitativni razmjer pod kojim je neka roba razmjenjiva za robe druge vrste. Roba se uvijek razmjenjuje za druge robe, uglavnom posredovanjem novca odnosno novčane robe, one robe koja je postavljena kao univerzalni ekvivalent svim ostalim robama. Korisni predmeti nisu razmjenske vrijednosti, već njeni nositelji – generalizirana razmjena implicira specifičnu ekonomsku formu od koje unutarnja korisna svojstva robe mogu postojati neovisno (Marx 1979: 44-45). Odnosno, razmjenska vrijednost nije svojstvo samih stvari već društvenih odnosa unutar kojih same stvari imaju funkciju posrednika. Razmjenska vrijednost nije nešto što roba posjeduje neovisno od drugih roba, i korisni predmeti o kojima je riječ moraju biti unutar takvog društva postavljeni kao robe.

Ukoliko se dvije različite robe razmjenjuju u skladu s nekim kvantitativnim odnosom, one po nečemu moraju biti mjerljive i njihove mjere moraju biti izjednačene. Marx za sad nastavlja stazom koju su prije njega prokrčili Adam Smith i naročito David Ricardo, te utvrđuje da su robe različitih kvaliteta ekvivalentne po tome što zahtijevaju jednake količine radnog vremena da bi bile proizvedene, odnosno da nisu ekvivalentne ukoliko roba jedne vrste zahtjeva veću ili manju količinu rada od robe druge vrste (Marx 1979: 45-46).

Važno je napomenuti (obzirom na mnogobrojne standardne prigovore) da se ova teorija ne odnosi na pojedinačne ili individualne razmjene, koje svakako mogu značajno varirati i ne moraju odražavati ovu jednakost u količinama radnog vremena; povremeno se može događati da netko razmjeni robu koja je zahtijevala više radnog vremena za robu koja je zahtijevala

manje. No ono što se analizira nisu pojedinačne razmjene već cjelokupni kapitalistički organizam, sa svim svojim širokim prosjecima; pod pretpostavkom općeg ekvilibrija u kojem se sve što je proizvedeno ujedno i uspješno razmjeni, gdje ne postoje niti nestašice niti prezasićenja, gdje vlada savršen balans potražnje i ponude, moguća devijacija u jednom smjeru ima protutežu u devijaciji u drugom smjeru, i robe se prosječno gledano razmjenjuju za svoje ekvivalente u mjeri apstraktnog radnog vremena. Aktualan i prizeman kapitalizam, dakako, ne odgovara uvijek ili ikad ovom pročišćenom modelu, no to ni u jednoj znanosti ne bi značilo da uvidi koji se dobiju analizom takvog modela nisu upotrebljivi.

Primjerice, ako je primjerak robe A značajno vrijedniji od primjerka robe B, Marx bi skupa s Ricardom rekao da je to uvjetovano time što roba A u krajnjoj instanci zahtijeva veću količinu radnog vremena za svoju proizvodnju. Uopće uzevši, što je veća proizvodna snaga rada – odnosno, što više primjeraka neke robe rad može proizvesti unutar neke jedinice vremena – to je vrijednost u razmjeni te robe manja, i obrnuto (Marx 1979: 48). Mnogobrojni faktori te proizvodnje utječu na moć razmjenjivosti koju neka roba posjeduje na tržištu, no oni su svi u konačnici svodivi na količine radnog vremena; primjerice, neka roba može zahtijevati kompliciranija sredstva za proizvodnju ili obrazovaniju radnu snagu ili veću količinu sirovina, no sve je faktore moguće reducirati na veće ili manje količine radnog vremena, budući da navedeni faktori zahtijevaju neku u prošlosti utrošenu količinu radnog vremena da bi ih kapitalist mogao pronaći na tržištu. Priroda sama ne daje strojeve, izvađene sirovine ili specijalizirane radnike u gotovom obliku. Svi su resursi koji se mogu kapitalizirati u konačnici svodivi na količine vremena koje neko društvo može usmjeriti prema proizvodnji roba.

Kao što se o vrijednosti može govoriti u dvojakom smislu, i rad koji stoji iza vrijednosti misliv je pod dva vidika. Iza uporabne vrijednosti stoji konkretan rad; onaj specifični utrošak ljudske energije koji pretvara inače neupotrebljivu materiju u koristan predmet, ona aktivnost koja modificira okolinu na način koji rezultira predmetima s fizičko-kemijskim svojstvima koja ih čine upotrebljivima. Iza razmjenske vrijednosti stoji apstraktan rad, izražen kao kvantum vremena kojeg društvo u cjelini mora u datim uvjetima proizvodnje utrošiti radi proizvodnje date robe. Količina apstraktnog radnog vremena izražava se poput vremena općenito; u satima, minutama, danima i tako dalje. Apstraktno radno vrijeme je mjera razmotrena kao ispražnjena od svih konkretnih kakvoća, kao što centimetri ili grami ne govore ništa o nekom tijelu osim njegovih dimenzija odnosno mase. Konkretni rad je uvijek neka pojedinačna aktivnost nekih specifičnih osoba, dok je apstraktni rad nasuprot tome poopćeni društveni rad, neka količina vremena koju umreženi raznoliki radnici koji obavljaju kvalitativno različite radove troše da bi proizveli datu robu. Apstraktni rad je homogeniziran i vremenski izražen agregat raznolikih konkretnih radova koji stoje iza roba (Marx 1979: 53).

Ukoliko neka korisna stvar ne zahtjeva nikakvu apstraktnu količinu ljudskog rada općenito da bi ju se pribavilo, ona tada nema vrijednost u razmjeni. Primjerice, nije moguće trgovati zrakom kojeg se udiše, ili sličnim korisnim predmetom koji je svima neposredno dostupan (Marx 1979: 48). Vrijednost u razmjeni implicira društveno posredovanje u obliku apstraktnog radnog vremena, što je od centralne važnosti za određenje razmjenske vrijednosti.

Marxova teorija viška vrijednosti, iznesena kasnije u *Kapitalu*, proizlazi iz ovoga. Moguća su dva izvora viška vrijednosti; jedan je proizvodnja, a drugi je trgovina. Prvo se opovrgava argument da višak vrijednosti nastaje u razmjeni; srž Marxovog argumenta je da razmjena nikad ne generira novu vrijednost čak i ako jest nekome profitabilna, zato što ona naprosto redistribuira postojeće robe i novac (Marx 1979: 150). Moguće je da neka osoba bude „takva vidra“ da na jednom mjestu kupi robu po jednoj cijeni, pa ju potom negdje drugdje nekoj

drugoj osobi proda po višoj cijeni, i osoba koja tako učini je profitirala ali nikakva nova vrijednost nije nastala. U ovoj mikro-ekonomiji od tri osobe, ukupna suma roba i novaca je ostala ista i prije i nakon trgovanja; jedino što se promijenilo je da su robe i novac nakon trgovanja drugačije distribuirani. Osim toga, naravno, profit naše „vidre“ je također i nečiji gubitak; ova mikro-ekonomija od tri osobe nije postala ništa bogatijom u cjelini, jedino što se promijenilo je to da se „vidra“ obogatila na tuđu štetu.

Ako višak vrijednosti uopće postoji – a mora postojati ako kapitalistička ekonomija uopće raste i ako cjelina kapitalističkih društava postaje bogatija kroz vrijeme – i ako nije nastao u samoj razmjeni, tada on mora nastati na razini proizvodnje, prethodno razmjeni na tržištu. Kako nastaje? Marx razlikuje ponovno razmjensku i uporabnu vrijednost, ovaj puta kod robe koju znamo pod pojmom *radna snaga*. Radna snaga je ono što proleter prodaje na tržištu kapitalistu, i od te prodaje se uzdržava. Razmjenska vrijednost radne snage je identična sumi vrijednosti svih roba koje su radniku potrebne za njegovo samoodržanje unutar nekog vremenskog perioda; recimo, njegova nadnica ili dnevna vrijednost radne snage određena je sumom vrijednosti onih roba koje radnik konzumira na dnevnoj bazi kako bi se uzdržao. Ovo je alternativni način da se izrazi to da vrijednost radne snage korespondira količini apstraktnog radnog vremena koje je potrebno uložiti u radnu snagu; vrijednost radne snage se, dakle, određuje na isti način kao i vrijednost bilo koje druge robe. Ali uporabna vrijednost radne snage – njen stvaran utrošak na radnom mjestu – ne stoji ni u kakvoj nužnoj proporciji s time; radnik može proizvesti daleko veću vrijednost od one koju mora konzumirati. To što radnik može preživjeti i biti sposoban za rad od roba koje zahtijevaju (primjerice) četiri sata apstraktnog rada ne znači da je radnik ograničen na samo četiri sata da nadoknadi trošak svoje vlastite egzistencije. On može raditi osam, dvanaest, šesnaest sati dnevno – i time može proizvesti veću vrijednost od vrijednosti svoje radne snage. To se i događa; niti jedan radnik ne proizvodi točno onoliko koliko mora konzumirati, jer to kapitalističkoj klasi ne bi bilo profitabilno. On proizvodi više nego što konzumira za vlastitu subzistenciju, i to je pravi izvor viška vrijednosti (Marx 1979: 178-179).

Drugim riječima: ako je apstraktni rad izvor vrijednosti, tada višak vrijednosti može doći jedino od njemu odgovarajućeg viška rada. A sav se (produktivni) plaćeni rad unutar kapitalističke proizvodnje poduzima sa tim viškom kao eventualnom svrhom; kapitalistički režim rada je prisilna hiperprodukcija. Nije dovoljno reći da radnik u kapitalizmu mora raditi ili umrijeti u siromaštvu, takva se formulacija doima suviše naturaliziranom budući da i mnoge životinje moraju utrošiti nekakav napor da bi preživljavale; radije, radnik mora raditi više nego što je njemu samom potrebno, ili umrijeti.

Međutim, da je Marx iznio samo ovo, ne bi se još gotovo ni po čemu razlikovao od svojih prethodnika u sferi klasične političke ekonomije. Njegovo otkriće izvora viška vrijednosti u višku rada bilo je standardno naglašavano kao njegov krunski doprinos ekonomskoj teoriji, počevši od Engelsa nadalje. Sam je Marx doprinio ovakvoj recepciji samoga sebe, naglašavajući pitanje o izvoru viška vrijednosti kao jedno od centralnih problema političke ekonomije. Međutim, ovo ispušta iz vida jedno mnogo radikalnije otkriće.

Takozvana radna teorija vrijednosti, ovako izražena, gotovo u cjelosti se može pronaći kod Davida Ricarda. Ako tvrdimo da je magnituda vrijednosti proporcionalna kvantificiranom radu kojeg njena proizvodnja zahtjeva, da je proizvodna snaga rada obrnuto proporcionalna vrijednosti, i tako dalje, ne mičemo se još od Ricardove teorije. Da je Marxova teorija robe svediva na ovo što je do sad izneseno, njegova djela bila bi politička ekonomija radije nego *kritika* političke ekonomije. Marx nije primarno zainteresiran za to da dokaže da iza magnituda vrijednosti stoji odgovarajuća magnituda rada, što je u njegovo vrijeme bilo



nekontroverznom tezom. Njegova ranije iznesena kritika robnog fetišizma pokazuje drugačije namjere; ako se oblik robe treba shvatiti kao historijski i socijalno kontingentan, ovisan o specifičnim okolnostima koje vrijede isključivo u kapitalističkom načinu proizvodnje, tada se ni rad koji proizvodi robe ne može ostaviti neproblematiziranim. Ono što se kod njega dovodi u pitanje je sama narav rada koji proizvodi vrijednost i, posredovano time, društva u kojem rad proizvodi vrijednost. Također, ako kapitalizam nije bilo kakva robna proizvodnja, već generalizirana robna proizvodnja, tada je on osim društva u kojem proizvodi predominantno zadobivaju oblik robe također i društvo generaliziranog apstraktnog rada. Drugim riječima, kapitalizam je društvo čiji su odnosi posredovani apstraktnim radom, svojevrsni totalitarizam apstraktnog rada u kojem sudjelovanje u apstraktnom radu i razmjeni njegovih proizvoda predstavlja i opće mjesto integracije u društvo. Jednako kao što je generalizirana proizvodnja roba *differentia specifica* kapitalističkog načina proizvodnje koja ga razgraničava od (primjerice) srednjovjekovnih ili antičkih oblika proizvodnje, tako je i rad koji stoji iza robne proizvodnje specifično svojstven kapitalizmu. Hipostaziranje robne proizvodnje iznad njenih opipljivih socijalnih i historijskih pretpostavki, za koje Marx opravdano optužuje klasičnu političku ekonomiju, tada je također i hipostaziranje jednog oblika rada iznad kapitalističkog načina proizvodnje kojemu taj oblik ustvari pripada.

Ovdje je potrebno iznijeti u općim crtama reinterpretaciju Marxovih zrelih radova koju je Moishe Postone iznio u *Time, Labour and Social Domination*. Većinom marksističkog diskursa prevladava interpretacija *Kapitala* i drugih kritičko-ekonomskih djela koja shvaća Marxa kao kritičara kapitalističkog načina proizvodnje sa stajališta rada. Rad, shvaćen bez ikakvih historijski preciznih kvalifikacija, uzet je kao izvor svekolikog bogatstva u svim društvima te kao izvor vrijednosti u kapitalizmu, pri čemu se bogatstvo kao mnoštvo uporabnih vrijednosti ne razgraničava od oblika vrijednosti o kojemu je riječ kada se govori o robama (Postone 1993: 6). Unutar odnosa između kapitalista i proletera, tako shvaćen rad biva podređen interesima kapitala i eksploatiran, u smislu proizvođenja viška vrijednosti za kapitalista povrh one vrijednosti koja je potrebna za subzistenciju radničke klase. Radnik nema kontrolu nad cjelinom onoga što je proizveo, i ključan problem kod kapitalizma je tada višak vrijednosti i eksploatacija (shvaćena kao omjer neplaćenog rada kojim je radnik proizveo višak iznad svojeg samoodržanja i samog subzistentnog rada) kojom je on proizveden i stečen (Postone 1993: 7). Ključno Marxovo otkriće do kojeg klasična politička ekonomija nije mogla doći je njegova teorija nastanka viška vrijednosti; on ne nastaje u samoj profitabilnoj razmjeni, već je stvoren još ranije na razini proizvodnje, tamo gdje proleter proizvodi veću vrijednost od one koju na svakodnevnom nivou konzumira za vlastito održavanje.

Ovakvo razumijevanje Marxa Postone naziva tradicionalnim marksizmom, i iz njegovog shvaćanja centralnog problema kapitalizma proizlaze i njegova distributivna rješenja (Postone 1993: 7). Socijalizam/komunizam tradicionalnog marksizma je društvo u kojem bi višak vrijednosti bio alternativno distribuiran, bez parazitskih klasa koje radnici uzdržavaju time što proizvode svekoliku vrijednost kapitalističkog društva. Tradicionalni marksizam ne uspjeva problematizirati kapitalistički način proizvodnje kao takav, i sklon je poimanju budućeg društva u kojem bi kapitalizam u nekim osnovnim elementima ipak opstao. On dovodi u pitanje *višak* vrijednosti, i otkriva koja klasa taj višak proizvodi i kojim klasama potom odlazi; ali ne uspjeva problematizirati *višak vrijednosti*, u smislu da ne dovodi osnovne karakteristike robne proizvodnje u pitanje. Tradicionalni marksizam nastoji osloboditi stanoviti transhistorijski rad od kapitalističkih okova.

Tradicionalni marksizam, ovako definiran, je izuzetno široka generalizacija; ona može obuhvatiti veoma raznolike škole unutar marksizma, od sovjetske marksističko-lenjinističke

ortodoksije, trockizma i ostalih boljševičkih smjerova, većine marksizma druge Internacionale, pa sve do takozvanog Frankfurtskog kruga i „zapadnog marksizma“ općenito.

Kao alternativu, Postone nastoji shvatiti kapitalističko društvo bez stavljanja primarnog fokusa na klase i eksploataciju, već s takvim fokusom na robnoj proizvodnji i svim oblicima društvenog odnošenja koje proizvodnja roba pretpostavlja. Ako se problematizira *vrijednost* kao specifična kapitalistička forma materijalnog bogatstva, dolazimo do toga da je rad potrebno shvatiti u njegovoj povijesnoj specifičnosti; ne bilo kakav ljudski rad, već onaj koji je svojstven kapitalističkom načinu proizvodnje konkretno. A tada Marx više nije kritičar kapitalizma sa stajališta rada, kao da je rad nešto neovisno od kapitalizma; on postaje kritičar samog rada unutar kapitalizma. Umjesto marksizma koji je nastavljatelj i usavršavatelj kapitalističkog moderniteta, dobiva se marksizam koji je radikalna kritika moderniteta kao takvog (Postone, 1993: 7).

Ono što se kod Postonea naziva tradicionalnim marksizmom shvaća rad na način koji je dovoljno pojednostavljen da bude jednoobrazno primjenjiv na sve historijske društvene forme. On je naprosto medijacija između čovjeka i prirode koja zahtjeva određene produktivne napore i koja rezultira korisnim predmetima koji zadovoljavaju ljudske potrebe. Ne ulazi se ni u genezu tih potreba (koje su i same uvjetovane društvenim i povijesnim okolnostima) niti se problematizira sama konkretna historijska narav tog rada, jer on uopće nije shvaćen historijski. Takav rad se unutar kapitalizma podređuje kapitalu i biva eksploatirano do njega, i kapitalistička dominacija se shvaća kao ekstrinzično postavljen ograničavajući faktor; u socijalizmu/komunizmu rad bi trebao biti oslobođen od kapitalističkih okova. Industrijska proizvodnja se u tradicionalnom marksizmu shvaća potpuno tehnički, kao nešto neutralno i pred-društveno, na što kapitalizam takoreći izvana postavlja svoje odnose dominacije; tradicionalni marksizam tako zamišlja nastavak industrijskog oblika rada i nakon kapitalizma (Postone 1993: 12). Marx kreditira utopističkog socijalista Charlesa Fouriera kao prvog koji je shvatio da cilj nije suspenzija samo kapitalističke distribucije već i samog načina proizvodnje, iako kritizira njegovu koncepciju pretvaranja rada u igru (Marx 1973: 872)

Tradicionalni marksizam zna veoma dobro da je kapital proizvod nekog minulog rada, odnosno da je on samo akumulirani prošli rad, i da je kapital potpuno ovisan o radu. No pogrešno bi iz toga bilo zaključiti da je rad neovisan od kapitala. Znamo iz do sad rečenog da ne može bilo kakav rad (shvaćen neprecizno i ahistorijski) proizvoditi kapital, jer znamo da stvari same po sebi nisu kapital već time postaju ukoliko su upotrijebljene na specifične načine unutar definitivnog društvenog konteksta. Rad koji proizvodi kapital mora biti rad koji stvara vrijednost i višak vrijednosti, odnosno mora biti apstraktni rad; dakle ne može biti bilo kakav rad ili rad općenito nego historijski specifičan oblik rada koji postoji jedino unutar kapitalističkog načina proizvodnje. Odnosno, rad koji je proizveo kapital morao je u startu već biti u takvom smislu *kapitalistički*, nešto što je kapitalizmu svojstveno je moralo preegzistirati u samom radu. Uvjetovanje je obostrano, i oba člana u paru rad-kapital se međusobno prožimaju. Kapital onda ne eksploatira ništa što je njemu samom izvanjsko i strano; obrnuto, rad onda nije eksploatiran od ičeg što je pak njemu izvanjsko i strano. Tradicionalni marksizam u dokidanju diktature kapitala vidi nekakvu afirmaciju ili pobjedu rada; marksizam kojeg Postone nastoji artikulirati razumije da bez kapitala ne može biti govora o „radu“ koji danas postoji.

Sva ili gotovo sva društva koja nazivamo *modernim* društvima daju se opisati u sljedećim općim crtama: a) neki isključivi i ograničeni oblik vlasništva nad sredstvima za proizvodnju (klasični model privatnog vlasništva, državno vlasništvo, radničko „samoupravljanje“, i tako

dalje), b) uporaba sredstava za proizvodnju s ciljem proizvodnje roba koje se razmjenjuju na tržištu, c) najamni rad odnosno rad za plaću, d) dvojaka sloboda radničke klase (s jedne strane, nevezanost radnika za osobnog gospodara, poput aristokrata ili robovlasnika; s druge strane, nevezanost radnika za vlastita sredstva subzistencije odnosno razvlaštenost), e) politički aranžman koji ili samog sebe naziva demokracijom ili se barem na neki posredan način legitimira općom voljom svojih građana, f) formalizirano pravo kao opća paradigma odnosa između građana i legalni aranžmani čiji je pretpostavljeni subjekt prava posjednik privatnog vlasništva, i tako dalje. Sve su ove karakteristike atributi kojima je društvo apstraktnog rada supstancijalno. Kapitalistička društva su se u posljednjih nekoliko stoljeća pojavila u mnoštvu različitih oblika, no neki broj principa ih sve karakterizira kao moderna društva. Marxa se tada, kao kritičara apstraktnog rada, može shvatiti kao kritičara moderniteta općenito, nasuprot tradicionalnom marksizmu koji ne problematizira robnu proizvodnju kao takvu i čija shvaćanja socijalističke budućnosti i dalje pretpostavljaju društvenu medijaciju preko razmjene proizvoda apstraktnog rada.

Ali ukoliko Marxa možemo shvatiti kao kritičara moderniteta, tada on očito može ponuditi opći teorijski okvir kroz kojeg je moguće objasniti i kritizirati partikularne pojave unutar tog moderniteta. Specizam je jedna takva pojava, kao što smo pokušali dokazati ranije – nije postojao prije modernih (kapitalističkih) društava, ili barem ne u posve istom obliku. Kapitalističko je doba moralo ili specizam stvoriti, ili je barem neki već postojeći predmoderni „specizam“ moralo učiniti svojim. Može li se Marxovu analizu kapitalističkog načina proizvodnje i njegovo uočavanje onog bitnog unutar istog – naime, njegove specifične forme rada i uloge koju rad zadobiva kao centralno mjesto društvene medijacije – upotrijebiti za teoriju i kritiku modernih odnosa između čovjeka i ostatka prirode te između čovjeka i životinje?

U ovoj smo sekciji nastojali dokazati centralnu ulogu koju rad ima kao sredstvo društvene medijacije unutar kapitalizma. U ranijim smo sekcijama nastojali dokazati da su životinje nekad bile dijelom ljudskog društva u više ili manje istom smislu u kojem su i porobljeni ljudi bili dijelom istog društva. Kapitalističko društvo kao preduvjet integraciji u sebe postavlja jedan specifičan oblik rada koji je samo njemu svojstven. Postavlja se pitanje: mogu li životinje u potpunosti pripadati takvom društvu, kao što ljudi (uglavnom) mogu? Izraženo drugim riječima, ovo isto pitanje glasi: može li životinja sudjelovati u cjelokupnom sistemu proizvođenja i razmjenjivanja i konzumiranja roba kao subjekt, radije nego kao objekt, svog tog proizvođenja, razmjenjivanja i konzumiranja? Naravno da ne može, i konačna teza koju se nastoji dokazati je da je životinja isključena iz kapitalističke civilizacije na način na koji nije bila u ranijim društvima upravo zbog te nemogućnosti.

## **2.4 Apstraktni rad i raznoliki oblici socijalnog marginaliziranja**

Do sada su se nastojale dokazati sljedeće dvije tvrdnje. Prva glasi da specizam - shvaćen kao skup stvarnih odnosa neslobode i nejednakosti između ljudi i životinja, pravno-političkih poredaka koji postavljaju životinje kao ljudsko vlasništvo te konačno društvenih ideologija koje objektiviraju životinje na mnoštvo različitih načina – jest moderna pojava za koju se ne može opravdano tvrditi da je uopće postojala u predmodernim društvima ili barem da nije postojala u obliku u kojem postoji danas; nema jednostavnog kontinuiteta od a) materijalnog položaja životinja u predmodernim društvima i istog položaja u suvremenom industrijskom

svijetu; b) od legalnog statusa životinja u predmodernim društvima do legalnog statusa kojeg životinje imaju danas; c) od onoga što su primjerice Aristotel i Biblija govorili o životinjama do onoga što su o njima govorili Descartes i ostali moderni specistički filozofi i znanstvenici. Druga tvrdnja koja se nastojala dokazati je da ono što u supstancijalnom smislu sačinjava *modernitet* jest specifičan industrijski režim rada koji je u njemu nastao; moderna društva su onakva društva čiji su odnosi posredovani apstraktnim radom. Modernitet je pojam koji se ponavlja u ove dvije tvrdnje, i on jest postavljen kao srednji pojam silogizma koji treba na kraju spojiti specizam s apstraktnim radom. Sada je vrijeme da se dokaže na kakav specifičan način društvo apstraktnog rada isključuje ne-ljudske životinje – skupa, naravno, s mnogim ljudskim životinjama.

Kapitalističkom načinu proizvodnje pripisane su do sad, između ostalog, i sljedeće kvalitete: proizvodnja se poduzima jedino ukoliko postoji kupac radne snage, dakle rad ne zadovoljava direktno ičije potrebe već je u prvom koraku posredovan potražnjom na tržištu. Kapitalistička klasa monopolizira sredstva za proizvodnju, čime monopolizira materijalne uvjete rada – radi se uz njeno dopuštenje, radi njenih ciljeva. U prijašnjim načinima proizvodnje, proizvodnja osnovne životne subzistencije je bila pravilom, dok je proizvodnja viška iznad toga bila uvjetna – za razliku od toga, unutar kapitalizma proleterci proizvode subzistenciju za sebe jedino ukoliko su također sposobni proizvoditi višak vrijednosti, budući da niti jedan kapitalist ne zapošljava radnike samo zato da bi ih uzdržao plaćom. Kapitalistički način proizvodnje je, sagledan po ovim vidikom, prisilan produktivizam; ne može se proizvoditi samo onoliko koliko je strogo potrebno za radnikovo samoodržanje ukoliko netko to želi, mora se proizvoditi iznad tog nivoa. Niti jedan radnik ne može raditi samo onoliko sati koliko je potrebno da se samoodrži. Sagledajmo potražnju za radnom snagom malo поблиže.

Kada je rad postao posredovan tržištem, mnogi su ljudi postali istisnuti iz kapitalističke proizvodnje. Unutar proletarijata nastala je pod-klasa koja nije sposobna nikome prodati svoju radnu snagu zato što iz raznolikih razloga nije mogla pronaći kapitalističku mušteriju za svoju radnu snagu. Dobar primjer toga su osobe s invaliditetom: invaliditet se, za razliku od roda ili rase, i dalje promatra kao prirodno, a ne društveno uvjetovano stanje, kao prirodna nesreća i tragedija s kojom se pogođeni pojedinci moraju nositi, uz eventualnu pomoć zajednice. No nije mnogo istraženo na koji je način kategorija invaliditeta nastala u modernim vremenima kao posljedica novog standarda sposobnosti koji se od radnika očekuje unutar kapitalizma (Russell 2019: 15). U srednjovjekovnim društvima - u kojima rad nije zauzimao centralno mjesto u medijaciji društvenih odnosa kakvo zauzima danas, te u kojima nije zahtjevao onoliko fizičke i mentalne sposobnosti koliko zahtjeva danas – osobe koje bi danas bile smatrane invalidima mogle su dati doprinos samoodržavanju svojeg društva, te nisu bile isključivane iz društva na isti način na koji je to danas slučaj (Russell 2019; 17) Osobe s invaliditetom su često fizički ili psihički/mentalno nesposobne prilagoditi se kapitalističkim standardima produktivnosti, ali to nije mogao biti stvaran nedostatak u društvima u kojima taj standard produktivnosti uopće ne postoji.

Kapitalu nisu potrebni bilo kakvi radnici, potrebni su mu radnici koji su tjelesno i umno sposobni za jedan specifičan oblik proizvodnje, te sposobni izvršavati takvu proizvodnju specifično dugo sa specifičnom intenzivnošću. Paralelno s industrijskom revolucijom i mehanizacijom proizvodnje, počela su se cijeliti tijela (i umovi) koja su i sama nalik na strojeve te koja su sposobna funkcionirati kao strojevi. Matematičko-logička inteligencija je dugo vremena bila paradigmom inteligencije uopće, na štetu drugih umnih sposobnosti. Tijela koja su sposobna raditi na postojan i predvidiv način, nepromjenjivim intenzitetom, počela su biti poželjnija od ostalih (Russell 2019; 17).

Osobe s invaliditetom nisu nasumično odabrane kao analog općem isključivanju životinja iz ljudskog društva: ljudske osobe s težim intelektualnim poteškoćama (one od kojih su neki neljudski primati inteligentniji) su od strane moralnih kritičara specizma često bile uzimane kao primjer sive zone između ljudskih i životinjskih prava, zato što specistička društva objektiviraju životinje (između ostalog) i na temelju njihove relativno manje intelektualne sposobnosti. Ozbiljne debate su se među pravnicima vodile oko toga imaju li određene osobe s invaliditetom ljudska prava; presudivši u mnogim slučajevima da imaju, ali po cijeni manjka konzistentnosti kad se uzme u obzir da životinje s većim kognitivnim sposobnostima ipak nemaju ista prava.

Postoji, dakle, stvarna veza između načina na koji specističko društvo isključuje životinje i toga kako isto društvo marginalizira pojedince kojima nedostaju određene sposobnosti koje se uzimaju kao paradigmatički ljudske, poput intelekta. Razmotrimo pobliže apstraktni rad kao centralno mjesto društvene medijacije i konstrukcije modernih forma subjektiviteta, kako bismo preciznije objasnili na kakav način kapitalistički režim rada oduzima životinjama subjekt-poziciju.

Unutar kapitalizma imamo posla s novim oblikom društvene međuovisnosti, koja nije direktna i osobna kao u ranijim društvenim oblicima već je posredovana tržištem. Najamni radnik objektivira vlastiti rad kao radnu snagu te prodajom radne snage stječe novčanu robu koju razmjenjuje za druge robe, koje tu također proizveli najamni radnici u istim osnovnim uvjetima. Ovakvi odnosi međuovisnosti su na svakom koraku strukturirani serijom razmjena na tržištu i ne doimaju se kao odnosi međuovisnosti; svaki akter na tržištu je autonomna individua koja slijedi vlastiti interes. Dakle, opredmećenje ili objektivifikacija rada kroz najamni rad postaje centralnim medijem odnošenja prema drugim ljudima, koji također stječu sredstva preživljavanja na isti način (Postone 1993: 149). Ovo je drugačije od društava u kojima robna proizvodnja nije predominantna, te je društvena distribucija rada i proizvoda rada posredovana širokim mnoštvom običaja i tradicija, organskim društvenim sponama, direktnom i fizičkom prisilom, ili pak vlastitim odlukama proizvođača, kao što je bio slučaj u europskom srednjovjekovlju.

Dakle, rad – ili preciznije rečeno, apstraktni rad i razmjena njegovih proizvoda – posreduje društvene odnose unutar kapitalizma umjesto direktnih i osobnih društvenih odnosa (Postone 1993: 150). Rad unutar kapitalizma postaje temelj društvenog odnosa uopće (Postone 1993: 151); pripadati (kapitalističkom) društvu i njegovim odnosima znači raditi i razmjenjivati proizvode rada. Kao što je Postone ranije naznačio, ovo nije odlika ljudskih društava u općem smislu, već pripada društvu generalizirane robne proizvodnje (kapitalizmu) konkretno; i ponavlja to na mnogo mjesta u svojem tekstu. Za Marxa, smatra Postone, kapitalistički društveni odnosi strukturirani su razmjenama proizvoda apstraktnog rada – i ovaj oblik društvene medijacije karakterističan je i historijski specifičan kapitalizmu (Postone 1993: 153). Ali ovo znači da je sposobnost objektivifikacije vlastitog rada preduvjet stupanja u društveni odnos kao subjekt koji posjeduje stanoviti status, koji uključuje i prava i impliciranu jednakost s drugima; to je sposobnost koju se iz ranije navedenih razloga ne smije naprosto pretpostavljati budući da ju ne posjeduju niti sva ljudska bića, a još manje neljudska.

Kakav je odnos ovakvog društva prema prirodi općenito, i životinjama konkretnije? Priroda u cjelini je u modernim društvima eksternalizirana ljudskom društvu na način koji nije ranije postojao, i ako uzmemo Postoneovu interpretaciju Marxa kao vodilju, to mora biti povezano sa društvenom samomedijacijom apstraktnog rada koja bitno karakterizira moderna društva. Svijet roba je u bitnom smislu desakraliziran i sekulariziran – on je svijet stvari koje moraju biti učinjene korisnima (Postone 1993: 175). A paradigma te korisnosti je sposobnost neke

robe (uključujući i radnu snagu) da zadovolji potrebe neke mušterije na slobodnom tržištu. Priroda može sudjelovati unutar takvog svijeta jedino kao predmet nad kojim se izvršava rad i kojeg se potom konzumira, od strane onih koji su sposobni pripadati društvenim odnosima strukturiranim oko proizvodnje, razmjene i konzumacije. Postoje paralele između toga kako se unutarnji društveni odnosi strukturiraju unutar svijeta roba i toga kako se „vanjski“ odnos društva prema prirodi postavlja unutar istog društva; odnosi instrumentaliziranog rada moraju povući sa sobom i sveopću instrumentalizaciju onoga što se postavlja kao društvu izvanjsko, odnosno prirode.

Režim kapitala rada poznaje dva faktora proizvodnje: sredstvo za proizvodnju koje treba biti utilizirano kao kapital, te radnu snagu koja treba transformirati sredstva za proizvodnju u robe. Analogno tome, budući da kapitalistički režim rada postavlja svoj oblik proizvodnje kao najosnovniji temelj svekolikih društvenih odnosa, kapital može razlikovati samo dvije vrste bića: ona bića koja proizvode, razmjenjuju i konzumiraju, te ona koja su proizvedena, razmijenjena i konzumirana. Životinja može u ovakvoj dihotomiji pasti jedino u drugu kategoriju. To je materijalni, kapitalistički temelj položaja životinja u modernim društvima. Tko nije sposoban raditi i razmjenjivati – ne može stajati u društvenom odnosu unutar kapitalizma. Tada mora biti naturaliziran, eksternaliziran ljudskom svijetu, i konačno objektiviran.

## Zaključak

Reducirajmo čitav drugi dio ovog rada na nekoliko jednostavnih premisa:

a) U predmodernim (što znači: pred-kapitalističkim) društvima, životinje nisu bile subordinirane ljudskim gospodarima na način koji bi se kvalitativno razlikovao od načina na koji su i mnogi ljudi bili subordinirani istim gospodarima.

b) Ukoliko specizam definiramo kao sistematsku subordinaciju životinja ljudima uz impliciranu jednakost i slobodu unutar ljudskih odnosa – dakle kao oblik dvostrukog standarda koji ljude postavlja u privilegiran položaj na štetu životinja – tada specizam moramo smatrati modernim fenomenom, jer se jednakost i sloboda između ljudi nisu oduvijek implicirali.

c) Moderno odnosno kapitalističko društvo razlikuje se od prijašnjih po posebnoj funkciji koju jedan specifičan oblik rada unutar njega zauzima; i taj je rad sam po sebi bitno svojstven kapitalizmu konkretno. Kapitalistički način proizvodnje utilizira sve resurse na koje naiđe, ljudske ili prirodne, prema proizvodnji vrijednosti i viška vrijednosti; rad koji proizvodi vrijednost nije bilo kakav rad već historijski unikatna forma rada koja nije ranije postojala.

d) Društveni odnosi oblikovani kapitalističkim načinom proizvodnje negiraju subjektivitet svim bićima (ljudskim ili neljudskim) koja nisu sposobna sudjelovati u njegovom režimu rada kao maksimalno produktivni proizvođači vrijednosti.

Što slijedi ukoliko ove tvrdnje uzmemo kao istinite? Svrha ovog rada je dokazati da potrebe kapitala za beskonačnim rastom vrijednosti zahtijevaju produktivnost za koji mnogi živi stvorovi nisu sposobni, što stvara rezove između ljudi i ostalih životinja kao i unutar same ljudske vrste između onih koji su više ili manje sposobni. A ukoliko kapital postavlja sva bića ili kao proizvođače/potrošače ili kao objekte koji se proizvode i konzumiraju - tada slijedi da će neljudske životinje, zbog nesposobnosti da sudjeluju u društvu generalizirane razmjene proizvoda apstraktnog rada, potonuti u poziciju materijala koji treba biti komodificiran, razmijenjen i konzumiran. Specizam se onda pojavljuje kao distinktno moderna pojava koja pretpostavlja kapitalističke odnose – i jedini način da ga se prevlada je kroz prevladavanje industrijalističkog režima rada koji je neljudske životinje izvorno bacio u takav položaj.

U ovom smo se tekstu kolebali između dvaju mogućih teza o odnosu između kapitalizma i specizma: jedna je da je kapitalizam ustrojio ljudsku dominaciju nad životinjama koja nije prije njega postojala, a druga je ublažena i tvrdi da je kapitalizam donio sasvim novi oblik ljudske dominacije nad životinjama, dok dopušta da je slična dominacija mogla i ranije postojati u drugačijem obliku. Nismo se opredjelili se za jednu od njih jer nije relevantno za tezu koju se ovdje nastojalo dokazati, naime to da se sadašnji odnos između čovjeka i životinje treba promatrati upravo kroz prizmu kapitalističkog načina proizvodnje; dakle, bez oslanjanja na ikakve kontinuitete s položajem životinja u antici ili srednjovjekovlju. Ukoliko je postojao (na primjer) srednjovjekovni specizam, danas ga više nema ni u kojem obliku: današnji specizam je u potpunosti moderan.

Tko ne želi kritički govoriti o radu – taj neka šuti o specizmu.

## Literatura:

- Adams, Carol J: *The Sexual Politics of Meat*. Continuum, New York 2010.
- Bowie, Andrew: *Schelling and Modern European Philosophy*. Routledge, London 1993.
- Copleston, Frederick: *A History of Philosophy VII*. Doubleday, New York 1994.
- Dunayer, Joan: *Specizam*. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb 2009.
- Feenberg, Andrew: *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukacs and the Frankfurt School*. Verso Books, 2014.
- Fortnebaugh, William: *Aristotle's Practical side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill Publishers, 2006.
- Francione, Gary: *Animals as Persons*. University of Columbia Press, New York 2009.
- Haraway, Donna: *Primate Visions: Gender, Race and Nature in Modern Science*. Routledge, New York 1990.
- Harrison, Ross: *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*. Cambridge University Press, 2003
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Veselin Masleša, Sarajevo 1965.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologija Duha*. Beogradski grafičko-izdavački zavod, Beograd 1986.
- Heinrich, Michael: *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Monthly Review Press, New York 2004.
- Hunt, E.K. and Mark Lautzenheiser: *History of Economic Thought: A Critical Perspective*. M. E. Sharpe, Armonk 2011.
- Kangrga, Milan: *Klasični njemački idealizam*. FF Press, Zagreb 2008.
- Marx, Karl: *Bijeda filozofije*. Prosveta, Beograd 1977.
- Marx, Karl: *Kapital: Kritika političke ekonomije I* Prosveta, Beograd 1979.
- Marx, Karl and Frederick Engels: *Collected Works vol. 25: Anti-Dühring, Dialectics of Nature*. International Publishers, New York 1987.
- Marx, Karl i Friedrich Engels: *Rani radovi*. Naprijed, Zagreb 1985.
- Marx, Karl and Friedrich Engels: *The Communist Manifesto*. Prometheus Books, Amherst 1988.
- McCance, Dawne: *Critical Animal Studies: An Introduction*. State University of New York Press, New York 2013.
- Neuhoser, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, New York 1990.



- Patterson, Charles: *Eternal Treblinka*. Lantern Books, New York 2002.
- Pinkard, Terry: *German Philosophy 1760 – 1830: The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press, 2002.
- Postone, Moishe: *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge University Press, New York 1993.
- Preece, Rod: *Sins of the Flesh*. UBC Press, Vancouver 2008.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. University of California Press, Los Angeles 1983.
- Rousseau, Jean Jacques: *Emile, or On Education*. Basic Books, 1979
- Russell, Marta: *Capitalism and Disability*. Haymarket Books, Chicago 2019.
- Singer, Peter: *Animal Liberation*. HarperCollins, New York 2001.
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Metalibri, Lausanne 2007.
- Weeks, Kathi: *Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork politics, and Postwork Imaginaries*. Duke University Press, Durham 2011.