

Divljina i pleistocenski dom: Ekološka filozofija Paula Sheparda

SAŽETAK

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

Ključne riječi: Paul Shepard, pleistocenski genom, teorija biokulturnog diskontinuiteta, evolucijska prilagodba, domestifikacija, sakupljači-lovci, životinje

I. *Once and Savage Again*: Shepardova ljudska ekologija¹

¹ Ovaj je članak nadopunjena i prerađena verzija članka, koji je, pod naslovom «Dobro došli kući u Pleistocen: ekološka misao Paula Sheparda», objavljen u *Socijalnoj ekologiji* 14, 2005:29-52. Prvi je dio članka, koji iznosi Shepardove stavove, proširen i nadopunjen, a zaključni je dio prerađen.

Tokom 1950-ih i 1960-ih godina Paul Shepard, američki ekolog i filozof, je bio angažirani ekološki aktivist i djelatnik nekoliko nacionalnih parkova, a tek sporadično pisac bez radikalnijih stavova. Do početka 1970-ih godina razočarao se u ekološki pokret i izgubio nadu da bi širenje ekološke svijesti moglo riješiti probleme. Već prije, tokom 1950-ih godina, razočarao se u *land-management*, jer je vidio da divlje vrste od toga nemaju nikakvu korist i jer je to još jedna beznadežno antropocentrička filozofija.² Početkom 1970-ih godina Shepard je dobio zaposlenje na kalifornijskom koledžu Pitzer na kojem je svoje mjesto označio kao «katedru za prirodnu filozofiju i ljudsku ekologiju». Tamo je redovito predavao do umirovljenja 1994. Shepard se rodio 1926. i umro 1996.

U početku svojih ekoloških razmatranja, 1950-ih i 1960-ih godina, Shepard je naginjao prema idealističkom pristupu, koji stavlja naglasak na primat svjetonazora i ideja. U jednom članku iz 1967. smatrao je da očuvanje ili devastacija prirode primarno ovisi o konkretnoj osobnoj i društvenoj kozmologiji.³ Taj je idealistički pristup došao do izražaja u njegovoj prvoj knjizi – *Man in the Landscape* - koju je prerađivao više od desetak godina.⁴ U njoj je Shepard detaljno analizirao različite načine prikazivanja organskog okoliša i divljine u europskoj i američkoj umjetnosti od renesanse do XX. stoljeća. Kroz knjigu dominira njegovo uvjerenje da je adekvatno viđenje prirodnog svijeta – koje priznaje biološki i ekološki kontinuitet – osnovni uvjet za poboljšanje ekološke situacije. U to vrijeme nastaje i poznati Shepardov članak «Ecology and Man» (1969) u kojem zagovara ontološki ekstenzionizam, shvaćanje ljudskog jastva kao malog dijela prirodnog svijeta, odnosno viđenja prirode kao uvećanog jastva. Potrebno je izgraditi viđenje prirode kao skladne cjeline, u kojoj ima mjesto za predatorstvo i parazitizam, ali u okviru šire mreže života.⁵

Rana idealistička uvjerenja i vjera da je promjena svjetonazora ključna za poboljšanje ekološke situacije brzo su se izgubila kod Shepada. Već u članku iz 1969., u kojem prevladava idealistička orijentacija, Shepard navodi da je najveći problem nestanak prirodnog društvenog (male nomadske grupe) i ekološkog (organski i divlji okoliš) konteksta.⁶ U predgovoru svoje zadnje knjige Shepard navodi da se do početka 1970-ih godina razočarao u ekološki pokret i više nije vjerovao da bi drugačije, znanstveno i filozofski bolje utemeljenje ekologije moglo promijeniti destruktivno ponašanje.⁷ U narednoj knjizi *The Tender Carnivore and the Sacred Game* (1973) Shepard zastupa dosljednu materijalističku poziciju, koja stavlja naglasak na materijalne čimbenike – način života, stanovništvo, tehnologija,

² Shepard 1996:145-148.

³ Shepard 1999:151.

⁴ Shepard 2002. Ta je knjiga prvi put izašla 1967., drugo izdanje 1991., a treće 2002.

⁵ Shepard 1996:111-122. Proširenje ekološkog jastva kasnije će biti tema vrlo proširena i popularna u ekološkoj filozofiji. Jedan je njezinih najpoznatijih zagovornika bit će Arne Naess. No, Shepard nikada neće izgraditi sustavnu filozofiju prirode, za razliku od mnogih drugih ekoloških filozofa. Stoga za njegovu teoriju nisu bitne novije kritike spekulativnih filozofija prirode, koje su ukazale na mnoge probleme oko pitanja holizma, jedinstva prirode, postmoderne znanosti itd. (Kirkman 2002, Marshall 2002).

⁶ Shepard 1996:121.

⁷ Shepard 1998b:2.

evolucijska prilagodba itd. – kao ključne za ekološki bilans nekog društva. Osnovna misao Shepardovog djela od 1970-ih godina do smrti je uvjerenje o destruktivnosti civilizacije zbog napuštanja načina života, koji odgovara evolucijski oblikovanim ljudskim osobinama za vrijeme Pleistocena. Već u svojoj prvoj knjizi Shepard je istaknuo važnost ljudske duboke evolucijske prošlosti bez koje se ne može objasniti kasnija (agro-civilizirana) povijest i koja nas povezuje čvrsto s drugim živim i neživim dijelovima prirode. Divljina nije samo izvan nas, u obliku divljih staništa i vrsta, već i u nama, u obliku pleistocenskog genoma i biološkog nasljeđa. Drevni pleistocenski svijet i dalje živi u nama i čovjek nikada nije raskinuo tu vezu, koliko god se promijenile vanjske socijalne okolnosti.⁸ Pošto suprotnost divljem nije civilizirano, već pitomo, čovjek može biti civiliziran, ali ne i domestificiran.⁹ Nagli nastanak poljoprivrede i civilizacija donio je mnoge probleme, jer specijalizacija ljudske inteligencija, prikladna za male grupe, postaje nepodnošljiva u prenapučenoj sredini. Ako se evolucija ljudskog duha odvijala u svijetu niske gustoće i malih grupa, logično je da ljudski duh loše funkcionira u okolnostima velike napučenosti.¹⁰ U civilizaciji i gradu čovjek može preživjeti, ali samo po cijenu opadanja kvalitete svojeg života i stvaranja mnogih ekoloških i socijalnih poremećaja.¹¹ Ideološki pristup misli da čovjek može od sebe i svojeg društva napraviti što hoće. Ljudi mogu stvoriti društvo samo unutar ograničenja, koja proizlaze iz njihove evolucijske prošlosti.¹² Ljudi trebaju okoliš u kojem su evolucijski oblikovani, no to je vrlo heretičko mišljenje u društvu čiji mitovi slave napredak i promjenu, u društvu, koje je zbunjeno opadanjem kvalitete života i prestrašeno samo-uništenjem.¹³ Priznanje evolucijskih ograničenja i biološkog nasljeđa nije dobro došlo u ideologiji neograničenih očekivanja u kojima je, uslijed žudnje za osobnim ispunjenjem, jastvo ostavljeno kao otvorena rana.¹⁴

Shepard ističe da kultura ne zamjenjuje biološku evoluciju, ali može biti deformirana svojim ubrzanim tempom kako je uobičajeno u civilizaciji. U gradovima dominira kaos, otuđenost, izolacija, ekološki devastirana sredina, nasilje i svi drugi oblici kolektivnih patologija.¹⁵ Ljudi su pleistocenska bića, koja trebaju divljinu i otvoreni prostor, ali za uhvaćeni u prenapućenom, devastiranom i simplificiranom okolišu. Prošlost naše utvrđuje autentičnost, ograničava mogućnosti i pomaže da izbjegnemo aroganciju spasa mimo ne-ljudskog Drugog. Tu se traži poštivanje ne-ljudskog Drugog, a ne nastojanje da se ono kontrolira ili istrijebi.¹⁶ Shepard kritizira česte tvrdnje da je čovjek domestificiran, jer na njemu nitko nije vršio kontrolirano spolno križanje radi dobivanja nekih poželjnih osobina. Ljudi su danas genetski divlja vrsta jednako kao i prije 10.000 godina.¹⁷ Mi smo divlja pleistocenska vrsta, koja može preživjeti u bitno različitoj sredini, ali uz ogromne probleme, čiji uzroci ostaju

⁸ Shepard 2002:30-31, 97.

⁹ Shepard 1998c:15-16.

¹⁰ Shepard 1998c:98, 227.

¹¹ Shepard 1998c:113.

¹² Shepard 1998c:121.

¹³ Shepard 1998c:122.

¹⁴ Shepard 1998b:135.

¹⁵ Shepard 1998a:XIX, 93-108 1998b:137.

¹⁶ Shepard, 1997:317, 319, 1998b:137.

¹⁷ Shepard 1996:216.

ideološki sakriveni. Negiranja posljedica udaljavanja od svijeta na koji smo prilagođeni dio je moderne ideologije i univerzalni čin moderne negacije.¹⁸ To je samo potiskivanje, jer se naše biološko nasljeđe ne može negirati. Najbolje u nama je naša divljina, hranjena divljim svijetom. Danas je velika glad biti duboko ukorijenjen u mjestu i mitu.¹⁹ Što društvo više uvažava naše evolucijsko nasljeđe to će njegovi članovi biti zdraviji i sretniji. Ako su neke kulture bolje od drugih to je zato što su više u skladu s drevnim životom, jer kulturne zamjene nikada nisu adekvatne.²⁰ Ljudi mogu internalizirati kakvo god mjesto žele, ali ne mogu kontrolirati posljedice.²¹ Ljudi mogu stvarati različite kulture i to su činili, ali postoji ograničenje, a to je da, uzimajući u obzir prirodni svijet i ljudsku prirodu, sve kulture ne rade jednako dobro.²²

Shepard je detaljno pisao o sakupljačima-lovcima, smatrajući da takav život odgovara čovjekovoj biogramatici.²³ Pošto je polazio od teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, koja polazi isključivo od genetske prilagodbe, njega ne pogađaju uobičajeni prigovori o «plemenitom divljaku» (*noble savage*). Bio je svjestan velikih predrasuda prema njima, jer moderno društvo slavi «napredak» i neprekidnu promjenu i svako traženje uzora u drevnoj prošlosti kvalificira kao «romantizam» u boljem i «atavizam» u goreem slučaju.²⁴ Već krajem 1960-ih godina smatrao je da je dugotrajnost postojanja plemenskih društava dokaz njihovog uspjeha nasuprot kojem sav navodni napredak čovječanstva zadnjih deset tisuća godina može biti nizvodna putanja.²⁵ O sakupljačima-lovcima Shepard je najdetaljnije pisao u knjigama *The Tender Carnivore* (1973) i *Coming Home to the Pleistocene* (1998). Prehistorijski ljudi živjeli su u svetoj geografiji, koja se temeljila na iscrpnom poznavanju biljnog i životinjskog svijeta na temelju sezonskih ciklusa i viziji svetog udruživanja s duhom mjesta unutar zavičaja bez potrebe za dualizmima duh/tijelo, ovostrano/onostrano i sveto/svjetovno.²⁶ U lovačko-sakupljačkim društvima može doći do sporadičnih

¹⁸ Shepard 1996:216-217, 1998b:134.

¹⁹ Shepard 1998b:145.

²⁰ Shepard 1998b:34-38, 117.

²¹ Shepard 1999:198.

²² Shepard 1998b:78.

²³ Shepard je često koristio izraz «tribal societies», no iz konteksta je vidljivo da je pod time gotovo isključivo mislio na sakupljače-lovce. Njegova kritika domestifikacije podrazumijevalo je povlačenje jasne razlike između sakupljača-lovaca i drugih jednostavnih društava, poput hortikulturalista i stočara-nomada. Pravio je razliku između sustava neposrednog i odgođenog vraćanja darova, jer potonji znači skladištenje hrane (Shepard 1998b:25). No nije znao za razliku između jednostavnih/mobilnih i složenih/sedentarnih sakupljača-lovaca na koju su pojedini antropolozi počeli upozoravati 1980-ih i 1990-ih godina. To je nedostatak, jer korijeni nekih značajnih antropogenih problema, poput rata i većih nejednakosti (uključujući ropstvo), sežu u društva složenih i sedentarnih sakupljača-lovaca kasnog Pleistocena (Fry 2006, 2007). I sam je Shepard isticao da korijeni rastućeg društvenog konflikta, rata i žudnje za moći vjerojatno leže u sedentarnom životu (Shepard 1998b:83-84). No krivo je mislio da sedentarnost nastaje tek s neolitskom domestifikacijom.

²⁴ Shepard 1998b:1-2.

²⁵ Shepard 2002:100.

²⁶ Shepard 1998b:7-8.

pojedinačnih ubojstava, ali ne postoje stajaća vojske i rat kao kolektivna agresija protiv pripadnika drugih društava.²⁷

Život lovaca-sakupljača – ili kinegetskih ljudi – bogatiji je i zdraviji od života civiliziranog čovjeka, jer živi u okolini u kojoj su oblikovane sve glavne ljudske osobine – oni su pravi ljudi, a civilizirani čovjek je njihovo izopačenje. Lovci-sakupljači žive bez ratova, ekološke destrukcije, države, međuljudske eksploatacije i bolesti civilizacije. Plemenska društva žive u okolišu na koji je čovjek evolucijski prilagođen i pravim ljudskim životom, koji se mora uvažiti ako se žele popraviti ogromne štete, koje su stvorile poljoprivreda i civilizacija.²⁸ Arheološki podaci ukazuju da su pleistocenski lovci-sakupljači bili dobro hranjeni i da su razdoblja gladi bila znatno rjeđa nego kasnije kod poljodjelskog stanovništva. Civilizirani ljudi svoje nevolje – ratove, gladi, bolesti – projiciraju na plemenska društva. Plemeniti i demonski divljak podjednako su civilizirane konstrukcije – prvi znači iskrivljeno sjećanje na drevnu prošlost, a drugi je izraz kulturnog šovinizma. Kinegetski ljudi neodvojivi su od svojeg zavičaja i žive u harmoniji s okolišem u koji interveniraju relativno malo.²⁹ Lovački život pokazuje nam kako smo promašili kao ljudska bića i kao organizmi u svijetu opsjednutom uspjehom, kojeg lovci nikada nisu željeli.³⁰ Kozmografija lovaca-sakupljača obilježena je skromnošću prema prirodnom svijetu, koja nestaje u civilizaciji.³¹ Moramo nastojati rekonstruirati drevni život naših predaka nadajući se da nas prosvjetljenje iz vremena i načina života u koji se ne možemo doslovno vratiti, može obasjati.³² Ne možemo obnoviti animističku svijest, ali treba uvažiti osjećaj međuodnosa između čovjeka i prirode, koji primitivni život ritualizira. Treba uvažiti primitivno viđenje kao bolju ekologiju i adekvatnije razumijevanje prirode, nego humanističko demoniziranje lova i predatorstva.³³ Moderni sakupljači-lovci nisu živi fosili, ali to ne mijenja činjenicu da je taj život najsličniji onom na koji smo genetski prilagođeni.³⁴ Shepard je odbacivao tzv. hipotezu o pleistocenskom istrebljenju, izvorno formuliranoj krajem 1960-ih godina, po kojoj su sakupljači-lovci istrijebili više desetaka većih sisavaca i ptica prilikom dolaska u Sjevernu Ameriku i Australiju. Smatrao je da ona krajnje nerealna s obzirom na oportunistički karakter lova, oskudnost podataka i značaj klimatskih promjena.³⁵

²⁷ Shepard 1996:177. Neke kvalitetne suvremene antropološke analize potvrđuju Shepardovo uvjerenje da je rat novija tvorevina, vezana uz domestikaciju i civilizaciju (Fry 2006, 2007). No, i dalje je prošireno mišljenje da je rat drevna pojava. O tome detaljnije: Markus 2008.

²⁸ Shepard 1996:137-138, 1998c:36, 1998b:70-77.

²⁹ Shepard 1998c:90-93, 131-174; 1996:136-140, 174-179, 1998b:67, 70-77. Shepardovo prvo detaljno djelo o sakupljačima-lovcima je *Tender Carnivore and the Sacred Game* (1973), a zadnje, koje je smatrao nastavkom knjige iz 1973., je *Coming Home to the Pleistocene* (1998).

³⁰ Shepard 1998c:154.

³¹ Shepard 1998b:62.

³² Shepard 1996:15.

³³ Shepard, 2002:208.

³⁴ Shepard 1996:202.

³⁵ Shepard 1996:178-179, 1998b:31-33. Tu je hipotezu Shepard smatrao još jednim primjerom stare demonizacije sakupljača-lovaca i mržnje civiliziranih ljudi prema prirodnom svijetu. No danas većina istraživača ipak smatra da je ljudski čimbenik bio presudan ili, barem bitan, za nestanak većine vrsta u kasnom Pleistocenu, često u kombinaciji s klimatskim promjenama.

Na obrani lovačko-sakupljačkih društava počiva i Shepardovo tumačenje lova za kojeg je smatrao da se može braniti ako izražava poštovanje prema prirodnom svijetu. Lov nije okrutno barbarstvo već priznanje čovjekove pripadnosti prirodi i struktura organizacije, koja priznaje ekstra-ljudski kontekst. Lov je izraz naše evolucijske prošlosti, jer su ljudi 99 % živjeli kao lovci. Lov priznaje širi kontekst međuodnosa između čovjeka i prirode i ističe trajnu ovisnost ljudskog života o moćima izvan ljudske kontrole.³⁶ Bez obzira na tehničke promjene čovjek ostaje dio prirode i ovisan o njoj. Lovac je naš agent svijesti, jer zna da je čovjek član prirodne zajednice i da procesi prirode nikada neće biti tako dobro razumljeni ili kontrolirani da bi ta vjera prestala biti bitna.³⁷ Lov može poticati stabilnost unutar ljudskog društva i očuvanje ravnoteže s prirodnom okolinom. Lov stavlja modernog čovjeka za trenutak u vitalni odnos s univerzumom od kojeg ga civilizacija nastoji odvojiti u iluziji superiornosti i nezavisnosti. Prirodni će okoliš uvijek biti misteriozan, izazivajući strahopoštovanje među ljudima, koji to znaju vidjeti. Lov je pojedinačni izraz našeg identiteta u odnosu na prirodne procese i nosi poštovanje sukladno njihovoj misteriji.³⁸ Smrt je neophodna za odvijanje života i prihvaćanje te činjenice znači priznanje da smo dio prirode. Lov i ubijanje u plemenskom društvu ne znači destruktivni barbarizam, pobjedu nad neprijateljem ili trijumf muževnosti, već je dio šireg dara života, primanje iz ruku svjesne moći u skladu sa zaslugama primatelja. Krucijalni događaj u lovu nije ubijanje, već moment poštovanja i afirmacije datog svijeta, sudjelovanje u vječnom protoku materije i energije.³⁹ Od 1950-ih do pred kraj 1970-ih godina Shepard je lovu pridavao središnje mjesto u ljudskoj povijesti, dok je kasnije govorio o lovačko-sakupljačkim društvima u skladu s promjenama u antropološkim istraživanjima. Iako je trajno zadržao uvjerenje o nužnosti lova Shepard je, od kraja 1970-ih godina, o njemu manje pisao.

Shepard je bio jedan od prvih, koji je novije antropološke teorije iz 1960-ih i 1970-ih godina iskoristio za radikalnu kritiku ne samo moderne civilizacije, već, postupno i civilizacije kao takve. Degradacija žene posljedica je prelaženja na poljoprivredu i stočarstvo, koji su ženu pretvorile u stroj za rađanje djece zbog potrebe za radom, vojskom i plaćanjem nameta. Niski društveni status žene kulminira u civilizaciji, jer proizlazi iz općenite odsutnosti posvećenosti mjestu i mitologiji ukorijenjenosti u prirodu.⁴⁰ Civilizacija je od početka obilježena ratovima, klasnom i spolnom eksploatacijom, državnom, ekološkom destrukcijom, glađu, fizičkim i psihičkim bolestima i mnogim drugim nevoljama, koje su posljedica evolucijske neprilagođenosti. Deset tisuća godina agro-civilizirani čovjek provodi genocid nad lovcima i biocid nad divljim vrstama, pripisujući im sve najgore osobine poljoprivrede i civilizacije.⁴¹ Patološka ponašanja – ratovi, terorizam, ekološka destrukcija, urbano nasilje – nisu propust u nastojanju da se živi po «visokim standardima» civiliziranog života, već posljedica evolucijske neprilagođenosti čovjeka na takav život. Naši

³⁶ Shepard, 2002:202, 209-213.

³⁷ Shepard 2002:213, 1999:76-77..

³⁸ Shepard 1999:71-72, 74-76, 2002:213.

³⁹ Shepard 1996:47-49; 1999:69.

⁴⁰ Shepard 2002:108, 1998c:96.

⁴¹ Shepard 1998c:26-40, 1998a:19-46, 1998b:32-33.

problemi ne proizlaze iz određenih socijalnih ili tehničkih nedostataka, koji bi se mogli ispraviti parcijalnim zahvatima ili političkim revolucijama, već su manifestacija dubokog ekološkog odvajanja od naše genetske jezgre.⁴² Tisućama godina civilizirani ljudi žive pod tiranima, demagozima i bezbrojnim socijalnim problemima. Očaj i bezvječnost civiliziranog čovjeka danas kulminira, jer proizlazi ne samo zbog gubitka veze sa zavičajem, već i zbog manjka srodstva sa širom zajednicom života na Zemlji.⁴³ Teritorijalnost i ratovi za obranu ili osvajanje teritorija ne proizlazi iz naše biogramatike, već je posljedica prenapučenosti i drugih patoloških okolnosti poljoprivrede i civilizacije. Problem nije u tehnici kao takvoj, jer su već naši davni preci, prije milijun godina, imali na raspolaganju razna oruđa, već u njezinoj prebrzoj promjeni, koju naš pleistocenski genom ne može pratiti.⁴⁴ Shepard je kritizirao koncept «društvene evolucije», koji, konstruirajući neprikladnu analogiju s biološkom (darwinističkom) evolucijom, želi dati kvazi-znanstveno opravdanje mita o napretku.⁴⁵

U Shepardovom djelu prisutna je detaljna kritika ne samo civilizacije i urbanog života, već i poljoprivrede i stočarstva. U ranijem razdoblju, do 1970-ih godina, Shepard je imao povoljno mišljenje o pastoralizmu, smatrajući da je ono zadržalo mnoge pozitivne elemente lovačkog života, posebno, svijest da je priroda cjelina, kojoj čovjek pripada, ali koja je o njemu neovisna. No, i tada je upozoravao da je upotrebu stoke izazvala veliku ekološku destrukciju, primarno u krčenju šuma i uništavanju staništa mnogih divljih vrsta, što je imalo dalekosežne posljedice. Ironija u temelju moderne civilizacije je da je prva djelatnost, s kojom je čovjek stekao određenu kontrolu i promijenio svoj okoliš, ujedno uništila njegov raj.⁴⁶ Kasnije je isticao da se pastoralizam, koji je počinio ogromnu ekološku devastaciju, nalazi u osnovicama zapadnjačkog svjetonazora i da je više od poljoprivrede krčio put civilizaciji. Pastoralizam ima jedinstvenu ekološku povijest, jer su domaće životinje stvorile humanizirani okoliš, koji se postupno degradirao, a da toga ljudi nisu bili svjesni. Trgovina i nomadizam doprinijeli su stvaranju antropocentričke filozofije i devastaciji okoliša.⁴⁷ Ovce, koze i konji dale su, kroz tisuće godine, veliki doprinos u biološkoj simplifikaciji i ekološkoj degradaciji područja prvih civilizacija, još i više nego poljoprivreda.⁴⁸ Spora fuzija poljoprivrede i pastoralne ideologije dovela je do stvaranja prvih država. U tome je domestikacija konja imala ključnu ulogu, jer je konj, više nego ijedna druga domaća životinja, omogućila konsolidaciju centralizirane vlasti, potakla uništavanja zemlje, stvaranje ratova i ideološko odvajanje od zemaljskog područja. Nije čudno da sve civilizirane religije imaju jake pastoralne motive. To može biti povezano s našim drevnim primatskim nasljeđem – životom u gustim šumama i predmetom instinktivne arborfilije u kojoj su sve dobre stvari gore, vertikalna opsesija, koja, kroz milijune godina evolucijskog puta, može voditi do gnostičkog prezira prema zemlji.⁴⁹

⁴² Shepard 1998b:5, 148.

⁴³ Shepard 1998b:14.

⁴⁴ Shepard 1998c:40, 62, 90, 126, 154-155, 1998b:81-85.

⁴⁵ Shepard 1996:188-192.

⁴⁶ Shepard 2002:52-54.

⁴⁷ Shepard 1998d:154.155, 2002:73-76, 109; 1998a:3-6.

⁴⁸ Shepard 1996:221, 1998b:124.

⁴⁹ Shepard 1998b:109-111.

U kritici mita o napretku Shepard je isticao da poljoprivreda nije nastala kao iznenadno čudo i prevladavanje primitivne bijede, već je bila postupni proces u kojem je pritisak, posebno klimatski poremećaji i povećanje stanovništvo, bilo presudno.⁵⁰ Dopuštao je mogućnost da je rani hortikulturalni život bio još uvijek povoljan, možda i optimalan za čovjek, jer su rani hortikulturalisti imali mnogo zajedničkog sa sakupljačima-lovcima, od lova na divlje životinje do osobne slobode i poštovanja prema prirodnom svijetu. No taj je život, ionako po sebi defektan zbog naravi domestifikacije, brzo nestao u korist intenzivne, ekološki degradirajuće poljoprivrede i rastuće društvene stratifikacije i represije.⁵¹ Agrarna domestifikacija značila je postupnu, ali stalnu degradaciju ljudskog života: «Domestication would create a catastrophic biology of nutritional deficiencies, alternating feast and famine, health and epidemics, peace and social conflict, all set in millennial rhythms of slowly collapsing ecosystems.»⁵² Urbani ljudi uvijek su idealizirali obližnje selo, ali povijesno grad i selo dvije su strane istog novčića, jer korijeni svih današnjih problema nalaze se u počecima poljoprivrede. Seljački život obilježen je tupim i jednoličnim radom u degradiranom i biološki osiromašenom okolišu, kojeg mogu idealizirati samo ljudi, koji žive u još degradiranijoj sredini. Idealizacija seoskog života jedna je od najomiljenijih i najopasnijih iluzija gradskog čovjeka.⁵³ Seoski i urbani život dio su istog života i dijelovi sna o potčinjenom prirodnom svijetu, transcendiranom kroz ljudski duh.⁵⁴ Obožavanje plodnosti i superobilja, s kultom Velike Majke, je agrikulturna monomanija, izopačeno sjećanje na biološko bogatstvo lovačko-sakupljačkog života.⁵⁵ Poljoprivreda je pravi izvor rata, jer rastuća demografska gustoća i nestajanje divlje prirode znači rastuću kompeticiju između ljudskih grupa.⁵⁶ Farmerstvo je uvijek imalo za cilj potpunu humanizaciju okoliša i uništenje divljine, što su, u ezoteričkom obliku, preuzele i civilizirane religije. U korijenu masovnog biocida i homicida XX. stoljeća nalaze se ideali farmerstva i gubitak totemskih modela. Suvremene ekološke katastrofe, poput tzv. zelene revolucije, koje stalno povećavaju zatrovanost okoliša i istrebljuju još veći broj vrsta, nisu tehnički propusti, već proizlaze iz osnovica poljoprivrede.⁵⁷ Poljoprivreda i stočarstvo imale su katastrofalne socijalne i ekološke posljedice: pogoršana ishrana, glad, bolesti, ratovi, nejednakosti, istrebljivanje divljih vrsta, genetsko degeneriranje domestificiranih vrsta

⁵⁰ Shepard 1998c:1-9.

⁵¹ Shepard 1996:182, 1998b:82-90, 93.

⁵² Shepard 1998b:83.

⁵³ Shepard 1998c:16-20, 34-35, 241-243; 1998b:103. Shepard je posebno kritizirao neke suvremene američke farmere i svoje poznanike, poput Wendella Berryja i Wesa Jacksona, koji su idealizirali farmerski život i hvalili organsku poljoprivredu. No, priznavao je da njihov ideal organske poljoprivrede, u kojoj može biti dosta mjesta za divlji prirodni svijet, jest koliko-toliko realna alternativa za mnoge ljude ako se eliminira dominacija multinacionalnih kompanija nad zemljom (Shepard 1996:181-185, 1998b:107).

⁵⁴ Shepard 1998b:4.

⁵⁵ Shepard 1998b:63-64.

⁵⁶ Shepard 1998b:86-88. Shepard se ovdje pozivao na danas prevladavajuću teoriju omeđenja (*circumscription theory*) po kojoj je rastući demografski pritisak u geografski (more, planine, močvare, pustinje) omeđenim područjima osnovni uzrok intenziviranja međudruštvenih sukoba i pojave države.

⁵⁷ Shepard 1998c:237-239, 245-258.

itd. Bezbrojni praznici u seoskim i urbanim društvima samo ukazuju na prevlast mučnog i dosadnog rada.⁵⁸ U knjizi «Nature and Madness», kojeg je smatrao svojom najvažnijim djelom, Shepard je razlikovao četiri faze u u stalno rastućem degradiranju normalnog psihološkog razvoja: 1) domestifikatori (poljoprivreda), 2) pustinjski oci (stočarstvo i pastoralni monoteizam), 3) puritanci (rani humanisti) i 4) mehanisti (industrijski velegradovi).

Na toj osnovi počiva i Shepardova kritika modernih urbano-industrijskih društava. Mit o napretku je infantilni san o svemoćnoj kontroli i dominaciji, koji bi se trebao smanjivati, a ne uvećavati kroz normalni razvoj ljudske ontogenije.⁵⁹ Urbanizacija utječe na ljudsku biologiju na načine na koje naš organizam nije pripremljen kroz biološku evoluciju. U gradu dijete vjeruje da su sva živa bića strojevi ili da su samo ljudi živi. U gradovima je posebno prisutno fanatično nastojanje civiliziranog čovjeka da se što više odvoji od drugih vrsta i iluzija da su ljudi nezavisni od prirode. To ima teške posljedice za zdravi razvoj djece, jer ako zamjenjujemo živu zemlju s betonom, učiti ćemo svoju djecu da je planeta pustinja i mrtva stijena. Djeca se okreću strojevima, jer se ne-ljudski svijet prikazuje samo kao objekt zabave i eksploatacije, uključujući i kućne ljubimce.⁶⁰ Mit o napretku izražava se u fanatičnoj težnji industrijskog čovjeka da svime zavlada i sve pretvori u objekt manipulacije i potrošnje.⁶¹ Za razliku od totemske kulture, industrijska kultura ne nudi mudrost, zadovoljenje vitalnih potreba ili odnose sa skrivenim analogijama kulture. Ona nudi samo molekularni poredak, koji treba biti razvrstavan za našu potrošnju, poredak vrste, koji treba biti pripitomljen za našu zabavu i zvjezdani poredak, koji treba biti igraonica za matematičke igre i sportove.⁶² Bajke sa sretnim završetkom izumi su urbanog društva, jer su njihovi slušatelji neizmerno odvojeni od svojih korijena i obuzeti sumnjom i očajem.⁶³ Jedna je od najgorih posljedica modernog društva je uništenje zavičaja («place») u ime sveopće mehanizirane standardiziranosti i uniformnosti. Potraga za identitetom nema samo socijalne, već i ekološke korijene, tj. osjećaj mjesta i vremena u kontekstu cjelokupnog života.⁶⁴ Birokrati i tehno-menađeri svode ekološke nevolje na tehničke probleme, koji traže nova znanja i stručnjake. No, suština ekološkog pokreta je zanimanje za bratstvo života.⁶⁵ Sada se nalazimo u sve degradiranijem okolišu, koji pothranjuje agresivnost i neprijateljstvo prema nama i drugim vrstama.⁶⁶

Shepard kritizira nastojanje civiliziranog čovjeka da iskopa što veći jaz između sebe i drugih vrsta i da zaboravi na milijune godina naše evolucijske prošlosti, izmišljavajući sve moguće stvari za postuliranje ljudske posebnosti. U našoj žudnji da iznađemo što je jedinstveno ljudsko nismo se dovoljno obazirali da naše primatsko

⁵⁸ Shepard 1998b:81-89.

⁵⁹ Shepard 1998a:99.

⁶⁰ Shepard 1998a:99-105.

⁶¹ Shepard 1998d:146.

⁶² Shepard 1998d:210.

⁶³ Shepard 1997:92.

⁶⁴ Shepard 1996:93-108, 121.

⁶⁵ Shepard 1998d:243.

⁶⁶ Shepard 1996:113.

nasljeđe. Razum, kultura, učenje i jezik ne stvaraju kineski zid između čovjeka i drugih vrsta, jer su obilježja živog svijeta kao cjeline.⁶⁷ Ljudska kultura i život dio su ekoloških i organskih realnosti, protoka energije kroz eko-sustave, koji povezuju sve vrste u jedinstvenu mrežu života. Ta povezanost ima ekološku i evolucijsku dimenziju.⁶⁸ Čovjek jest kulturna životinja, ali ona ga ne emancipira od prirode, jer je sustav prenošenja informacija, koji su uvijek genetski utemeljene i pod biološkim ograničenjem.⁶⁹ Evolucija, a ne kultura odlučuje što je ponašanje vrste (*species behaviour*), iako ljudi mogu stvarati različite kulture. Biološka ograničenja bila su toliko sustavno negirana da smo gotovo potpuno izgubili poimanje organskih osnova ljudskog života i društva. Postavljajući kulturu kao suprotnost nagonima došli smo u opasnost da ju postavimo u središte fantastičnog svijeta.⁷⁰ Humanisti slave slobodu u odnosu na rigidnije životinjske ponašanje, ali ta je sloboda, iako stvarna, specifična, tj. ona je dio organskih procesa koje nismo izabrali i koje ne možemo kontrolirati. Sloboda je razumijevanje i potvrda ljudskih ograničenja.⁷¹ Antropomorfizam ne samo da je, do izvjesne mjere, neophodan, jer moramo gledati iz ljudske perspektive, već potvrđuje naš kontinuitet s drugim vrstama.⁷² Ljudi i druge vrste jesu odvojeni, ali, nakon što se to prizna, oni moraju biti shvaćeni kao dio šire organske cjeline ako se ne želimo izgubiti u beskonačnim dihotomijama i dualizmima, koji sugeriraju ekološku nezrelost civiliziranog čovjeka.⁷³ Uzaludna su nastojanja humanista da čovjekova proglašavaju Bogom. Usprkos pet stoljeća humanističkog inzistiranja i stoljeća argumenata socijalnih znanosti, ljudi nisu svoja vlastita tvorevina.⁷⁴ Rasprave oko sociobiologije pokazuju koliko je duboko usidren antinaturalizam u socijalnim znanostima, koje, poput kršćanstva i tehnologije, odbijaju integrirati prirodnu povijest i prirodnu filozofiju. Humanisti i tehnokrati nastavljaju drevno demitologiziranje, opsesiju s palim stanjem, geometriziranje i mehaniziranje univerzuma i povezivanje mitova gospodstva u mutnim ritualima čovjeka fosilnih goriva. Ne postoje «dvije kulture», jer i u prirodnim i u socijalnim znanostima, postoji dominantna struja, koja zagovara humanistički antropocentrizam i ljudsku dominaciju nad prirodom, i sporedna struja, koja zagovara skromniju i organsku perspektivu. Humanistička ideologija tvrdi da je čovjek svoja vlastita tvorevina i da su bitne jedino ljudske preferencije, odbacuje se bilo kakav determinizam, a ekologija postaje stvar privatnog odabira. Humanistički učenjaci misle da je za ljudski identitet bitno samo ljudsko društvo i međuljudski odnosi u kojima traže uzroke socijalnih problema.⁷⁵

Već 1960-ih godina, u vrijeme kada je egzistencijalistička filozofija bila vrlo popularna, je pisao da egzistencijalisti s pravom odbacuju masovnog čovjeka i tretiranje ljudi kao zupce industrijskog pogona, ali ne ako to čine po cijenu ekološkog

⁶⁷ Shepard 2002:XXXIV, 16, 23-26.

⁶⁸ Shepard 2002:XXXVI-XXXVII.

⁶⁹ Shepard 1998c:60.

⁷⁰ Shepard 1998c:112, 219.

⁷¹ Shepard 1998d:47.

⁷² Shepard 1997:88.

⁷³ Shepard 1997:279-282.

⁷⁴ Shepard 1999:12.

⁷⁵ Shepard 1999:158-175, 183-188.

nihilizma i negacije organske cjeline, koje smo dio.⁷⁶ Za Shepada socijalne znanosti, uključujući i humanističku filozofiju, umnogome su dio antinaturalističke mitologije moderne civilizacije, koja negira ekološku i biološku dimenziju ljudskog postojanja. Ta ideologija, omiljena među akademskim «jajoglavcima», tvrdi da je čovjek svoja vlastita tvorevina i da ne postoje nikakva biološka i ekološka ograničenja. Vrste, ekosustavi, zemlja, voda i zrak nisu kulturne koncepcije, koje se mogu preoblikovati kako se ljudima sviđa, već objektivna osnovica ljudskog postojanja, koje prethode bilo kakvoj kulturi. Posebno je krivo prenaplašavati kulturne razlike i ignorirati postojanje univerzalne ljudske prirode kao produkt našeg evolucijskog nasljeđa.⁷⁷ To ima teške posljedice, jer općeniti kulturni otpor ideji ekologiji je negiranje prirodnog svijeta kao takvog.⁷⁸ Shepard je kritizirao postmodernistički dekonstrukcionizam kao još jedan primjer katedarske humanističke filozofije otuđene od prirode i organskih procesa. Postmodernizam ne želi priznati čovjekovo srodstvo s drugim vrstama i misli da je svijet izvan naše kontrole tako zastrašujući da ga moramo pretvoriti u jezičnu i tekstualnu konstrukciju. Ljudi koriste govore i slike i uvijek imaju neku perspektivu o prirodi, ali to ne znači da su prirodni svijet, druge vrste i eko-sustavi, ljudska konstrukcija.⁷⁹ Kao primjer humanističke ideologije Shepard je navodio i feministički pokret, koji želi žene čvršće integrirati u destruktivno društvo i negirati spolne razlike utemeljene u milijunima godina biološke evolucije. Moralistički feminizam često je povezan s moralnim vegetarijanizmom u negiranju smrti i organskih procesa.⁸⁰

Shepard je bio vrlo kritičan prema modernoj znanosti, ali nikada nije zagovarao relativizam, skepticizam i antiznanstveni iracionalizam. U kritici poznate teze o «dvije kulture», koju je još 1950-ih godina iznio P. Snow, navodio je da znanost također može, poput humanističkih disciplina, zagovarati antiekološko viđenje svijeta i prirode kao skladišta sirovina za ljudsku eksploataciju. To je dominantno viđenje u obje tradicije. I obratno, obje tradicije mogu imati i imaju manjinsko viđenje, koje ističe organsku i ekocentričku filozofiju i viđenje prirode u kojoj ljudi imaju znatno skromnije mjesto.⁸¹ Moderni naturalistički pristup, od Copernica preko Darwina do Freuda, jest anti-antropocentrički, ali nije anti-ljudski, niti je izvor očajja i tjeskobe, koja proganja modernog čovjeka. Upravo suprotno, taj je pristup, zagovarajući decentriranje humaniteta, pridonio uravnoteženijem viđenju čovjekovog položaja u prirodi. No, istovremeno je Shepard, još krajem 1960-ih godina, upozoravao da etablirana znanost puno češće potiče antropocentričku aroganciju prema prirodi, umjesto da ju sputava i umanjuje.⁸²

Shepard je detaljno pisao viđenje ekologiji kao znanosti, koja bi trebala poticati uravnoteženo viđenje čovjeka kao malog dijela prirodnog svijeta. To bi posebno bilo važno u smanjivanju antropocentrizma, koji je još uvijek duboko ukorijenjen u

⁷⁶ Shepard 2002:XXXII.

⁷⁷ Shepard 1999:158-169.

⁷⁸ Shepard 1999:150.

⁷⁹ Shepard 1996:153-163.

⁸⁰ Shepard 1996:204, 2002:107-108, 1998c:120.

⁸¹ Shepard 1999:159.

⁸² Shepard 1996:117-118.

humanističkih disciplinama.⁸³ Poput Mumforda, Bookchina, Searsea i nekih drugih mislioca i Shepard je već 1960-ih godina smatrao da ekologija ima radikalni i subverzivni karakter. Ekološko mišljenje «requires a kind of vision across boundariess... It reveals the self ennobled and extended rather than threatened as a part of the landscape and the ecosystem, because the beauty and complexity of nature are continuous with ourselves».⁸⁴ Ne postoje dvije ekologije, jedna za čovjeka i druga za sve ostale vrste. Moderni jezici teško izražavaju ekološke realnosti, jer su puni dualistički i hijerarhijskih primjesa i pokazuju nastojanje da priroda izražava socijalne pojave. Ekologija je jedinstvena i omogućava da se na prirodu gleda iz ljudske perspektive, ali bez ljudskog fanatizma.⁸⁵ Studij ekologije nije prisutan u medicini u kojoj su liječnici odvojeni od zdravih ljudi i normalnog ljudskog okoliša.⁸⁶ Mapiranje ljudskog genoma potaknulo je priznanje genetske osnovice ljudskog ponašanja i zavisnost kulture od biološkog nasljeđa. Ironično je da je to umnogome poteklo od moderne medicine, koju obilježava ekološka nepismenost – fanatična privrženost antibioticima i skupoj tehnologiji, poticanje demografske eksplozije i nastojanje da se ljudski život produži po svaku cijenu (*death denial*). Industrijska medicina uglavnom suzbija simptome – zdravstvene probleme, koji su posljedica velikog adaptivnog jaza – i doprinosi stvaranju novih bolesti.⁸⁷ Shepard zaključuje da ekologije može i treba biti tretirana kao znanost, ali njezino veće značenje ipak je u afirmaciji mudrosti. Ekologija je dio «resistance movement», jer osporava «pravo» da se zagađuje okoliš i uništava prirodni svijet, kojeg je čovjek dio.⁸⁸ Neprijateljstvo prema ekologiji u industrijskom društvu proizlazi iz njezinog isticanja prirodnih ograničenja – suprotno ideologiji neprekidnog «rasta» i bezgraničnih želja – ali i zbog isticanja čovjekove uključenosti u hranidbeni lanac u kojem je ubijanje (predatorstvo) i prirodno i neminovno.⁸⁹ Zbog njegove radikalne filozofije Shepardov stav prema modernoj znanosti bio je, ipak, ambivalentan. S jedne je strane prihvaćao modernu biologiju, ekologiju i teoriju evolucije, a s druge je strane smatrao da racionalno razumijevanje svijeta nikada ne može biti adekvatna zamjena za mit i ritual, jer oni odgovaraju ljudskoj prirodi.⁹⁰

Isticanje ključnog značaja evolucijske prošlosti i genetskog nasljeđa značilo je da Shepard ima vrlo pozitivno tumačenje Darwinove teorije prirodne selekcije. Shepard je već od 1960-ih godina ljudsku ekologiju dosljedno utemeljivao u evolucijskog biologiji. U članku iz 1969. Shepard ističe da je Darwinova teorija bila ključna za pojavu ljudske ekologije zbog isticanje univerzalne genetske srodnosti svih živih bića, iako je, na žalost, iskorištena za opravdanje društvenih nejednakosti.⁹¹ Dominantnu indiferentnost ili, čak neprijateljstvo prema Darwinovoj teoriji Shepard je

⁸³ Shepard 1996: 113, 119.

⁸⁴ Shepard 1996:112-113.

⁸⁵ Shepard 1996:122.

⁸⁶ Shepard 1998c:262.

⁸⁷ Shepard 1996:215-220, 1998c:180, 262. Shepard je industrijskoj medicini prigovarao i poticanje straha od bakterija, koji je besmislen i patološki, jer živimo u bakterijskom svijetu i potpuno o njima ovisimo.

⁸⁸ Shepard 1996:115, 121.

⁸⁹ Shepard 1996:137.

⁹⁰ Shepard 1998a:79.

⁹¹ Shepard 1996:117.

objašnjavao njezinom neusklađenosti s antropocentričkim humanizmom, koji tvrdi da čovjek nije životinja i da nije dio prirode.⁹² Humanistima bilo koje vrste ne sviđa se pomisao ne nekoliko milijuna godina proto-humane bestijalnosti. Darwina se moglo prihvatiti samo ako se njegova teorija upotrijebila za opravdanje mita o napretku ili u konceptu «kulture evolucije», po kojoj kultura «prevladava» biologija. No, oboje je neusuglasivo s darwinizmom. Evolucija nije progresivno kretanje, koje bi kulminiralo u čovjeku, već granajući grm sa čovjekom kao zadnjim izdankom roda *homo* na jednoj sitnoj, tek nedavno izrasloj grančici. Brkanje evolucije i napretka učinilo je još veću štetu nego prenaplašavje kompetitivnosti i nasilja u prirodi.⁹³ Evolucijska teorija mogla je pomoći smanjenju čovjekove otuđenosti, jer ističe srodstvo svih vrsta, ali najčešće je korištena za opravdanje nasilja i eksploatacije, kao i prenaplašavanje kompeticije u prirodi.⁹⁴ Moderni humanizam nikada nije oprostio Darwinu što je srušio iluziju o ljudskom separatizmu i iznimnosti.⁹⁵ Shepard je pozdravljao postupno širenje neo-darwinističkih teorija, posebno sociobiologije u filozofiji i društvenim znanostima od kraja 1960-ih godina dalje. Radovi Wilsona, Morrisa, Foxa i drugih evolucijskih teoretičara radikalni su samo u odbacivanju fragmentiziranog pristupa i antropocentričke arogancije, koja dominira u humanističkim disciplinama. Njihov je pristup nespojiv s ideologijom humanizma, jer nas povezuje s drugim vrstama i našom dalekom prošlošću i negira da je čovjek svoja vlastita tvorevina. U povezivanju s našim korijenima ono ne iskazuje regresiju, već ponovno otkriva osjećaj radosti i arhaične elemente u nama.⁹⁶ Napadi na evolucijske teoretičare i inzistiranje na kulturnim razlikama nastavak su starog humanističkog antinaturalizma, koji potječe iz svjetskih religija.⁹⁷ Evolucijska teorija potvrđuje i razliku i povezanost čovjeka s drugim vrstama i pruža kontinuitet s prošlošću, zajednički temelj s drugim vrstama, slavljenje diverziteta. To je mnogo skromnije nego eshatologija svjetskih religija ili arogancija sekularnog napretka ili književnog humanizma.⁹⁸

Poput mnogih drugih dubinskih ekologa divljina ima središnje mjesto u Shepardovoj ekološkoj filozofiji. Divljina nije turistička atrakcija, već naš prirodni okoliš u kojem smo proveli milijune godina i za koji i dalje imamo biološku potrebu. Bilo bi doista čudno da divljina, koja nas je okružavala toliko dugo, nije zauzimala središnje mjesto u oblikovanju našeg mišljenja. Nestanak divljine je poput amputacije

⁹² Shepard 1999:166-167.

⁹³ Shepard 1996:310, 1998c:102-103, 1997:309-310, 1999:166. Striktno razlikovanje evolucije i napretka, odnosno izbacivanje koncepta napretka iz biološke evolucije kod Sheparda je bilo sukladno dominantnim tumačenjima u neo-darwinističkoj biologiji od moderne sinteze 1930-ih i 1940-ih godina dalje. No, Shepard nije nikad, za razliku od nekih poznatih neo-darwinista poput E. Wilsona ili E. Mayra, pokušavao u popularnijim prikazima re-afirmirati znanstveno napušteno poistovjećivanje evolucije i napretka. Shepard nije bio čovjek, koji bi, u svojem znanstvenom djelu, radio kompromise u cilju podilaženje popularnim predrasudama, što je glavni razlog da njegova popularnost ne prelazi stručne akademske okvire. Jack Turner, u kvalitetnom predgovoru jednog Shepardovog djela, navodi da je to bio glavni razlog Shepardove zanemarenosti (Turner 1996b). No to se u međuvremenu promijenilo, jer se 1990-ih i 2000-ih Shepardovo ime sve češće spominje u ekološkoj literaturi.

⁹⁴ Shepard 1996:117, 1997:228.

⁹⁵ Shepard 1998:104.

⁹⁶ Shepard 1998d:146-147.

⁹⁷ Shepard 1996:219-220, 1999:170-175.

⁹⁸ Shepard 1997:7-8.

dijela tijela.⁹⁹ Temeljna stvar za divljinu je jedinstvenost mjesta, specifična biološka niša na koju su divlje vrste prilagođene.¹⁰⁰ Ističući svoju superiornost nad «primitivcima» civilizirani čovjek želi sakriti oskudicu divljine. Naše šizoidno otuđenje od životinja navelo nas je da projiciramo zastrašujuću konfuziju našeg urbanog sivila na njih.¹⁰¹ Shepard je razlikovao *wildness*, kao živi svijet Zemlje, cjeline vrsta, koja održava biosferu i pravi okvir ljudske egzistencije, i *wilderness* kao socijalne konstrukcija urbano-civiliziranog čovjeka. *Wildness* je jedinstvo mjesta, specifični okvir i biološka niša u kojoj se određena vrsta – a to znači sve vrste, uključujući i ljude – razvila. *Wilderness* je krajolik (*landscape*) ili turistička atrakcija, oblik bijega od borniranosti i zatupljenosti civilizirane egzistencije. Divljina je genetsko stanje, a krajolik je mjesto, koje smo ostavili divljini, u nama i u drugim vrstama. Korporativni svijet nastoji uništiti divljinu u korist krajolika. On želi ograničiti igru slobodnih gena, ustanoviti dihotomiju mjesta, getoizirati divlje vrste na enklave za turističko razgledavanje dok se posao domestifikacije planeta nastavlja.¹⁰² Mračno viđenje divljine kao mjesta nasilja i smrti zamračuje naše evolucijsko nasljeđe. Krajnje je vrijeme da se prizna središnji značaj divljine, ne kao turističke atrakcije ili staništa za ugrožene vrste, već kao fiziološki i psihološki model humanosti bez kojeg ne možemo biti ljudi. Divljina je stanje prema kojem se trebaju mjeriti postignuća civilizacije, a ne obratno.¹⁰³

Koncept *wilderness* kod Shepada je usko vezan uz njegovu kritiku «krajolika» (*landscape*). Tokom 1960-ih godina i u svojoj prvoj knjizi (*Man in the Landscape*) Shepard je još uvijek imao ambivalentan stav prema «okolišu», jer je priznavao da bi on mogao poticati emocionalnu sklonost prema drugim vrsta i našim organskim korijenima. Kasnije, u predgovoru novom izdanju iz 1991. Shepard je istaknuo da je prikazivanje takve prirode bilo, ispod površne simpatije, izraz antropocentričke arogancije, simptom Baconovog i Descartesovog programa osvajanja prirode i njezinog reduciranja na ljudsku sliku.¹⁰⁴ Nova mehanička paradigma osigurala je tumačenje prirode kao stroja i rastuću otuđenost promatrača od okoliša, pretvarajući prirodu u kvantitativnu apstrakciju.¹⁰⁵ Krajolik je postao neka vrsta kulturne ikone ili klin s kojima je ideologija eksploatacije okoliša i filozofija ljudskog egzempcionalizma uništila impuls, koji svi nosimo duboko u sebi. Svođenje divljine na zanimljiv krajolik znači estetski relativizam i stvar pomodarskog ukusa, koji se neprekidno mijenja.¹⁰⁶ Slavitelji prirode-kao-krajolika nikada nisu bili neprijatelji prometejskog *hybrisa*, već samo njegovi pomagači, jer su nesvjesno poticali humanizaciju divlje prirode. Ipak, Shepard je zadržao vjeru da čak i tako osakaćen koncept prirode-kao-krajolika može biti dobar korektiv fragmentiziranom (ne) razumijevanju svijeta i izraz zdrave želje za organskom prirodom nasuprot

⁹⁹ Shepard 2002:266-267, 274.

¹⁰⁰ Shepard 1998b:146.

¹⁰¹ Shepard 1997:103.

¹⁰² Shepard 1996:192-195, 1998b:131-151.

¹⁰³ Shepard 1996:219-221, 1998b:136.

¹⁰⁴ Shepard 2002:XXI-XXVIII.

¹⁰⁵ Shepard 1998b:13-14.

¹⁰⁶ Shepard 1998c:148.

metanarativima o tehničkom napretku.¹⁰⁷ Negativni stav prema «okolišu» kod Shepada je povezan s kritikom rekreativnih «doživljaja» priroda, uključujući i turizam. Iznosio je vrlo negativno mišljenje o masovnom turizmu za koji je smatrao da ne samo doprinosi praktičnoj devastaciji – to je očito – već i teoretskom viđenju prirode kao «simpatičnog okoliša» ili apstraktnog prostora, ne bitno od apstrakcionizma svjetskih religija.¹⁰⁸

Shepard smatra da je ljudima neophodna divljina i divlje vrste za njihovo psihološko i fizičko zdravlje i duhovno sazrijevanje. Bez divljeg ne-ljudskog Drugog ljudi ne mogu biti ljudi. Druge vrste nam pomažu da izbjegnemo specistički solipsizam i uvidimo da ne živimo samo u ljudskom društvu, da nismo vlastita tvorevina i da živa bića nisu strojevi. Proučavanje majmuna i primata nije važno samo zbog poznavanja porijekla našeg ponašanja, već i zbog njihovog viđenja kao naših srodnika i drugova u evolucijskom putovanju, kao osjećajna bića neodvojiva od svojeg okoliša, koja nam mogu pomoći da obnovimo veze s prirodnim svijetom.¹⁰⁹ Ljudi moraju zaštititi majmune i druge srodnike od prijetnje istrebljenjem kako bi iskupili svoje biološko nasljeđe, ne u ime višeg autoriteta i anđeoske moralnosti, već kao odgovornost, najprije za sebe, a zatim prema Zemlji i našim sudrugovima u ovom usamljenom kozmičkom moru. Tjeskoba ljudske tragedije uzrokovana je ne nužnom realnošću, već sustavu iluzija, koji inzistira na ljudskom egzempcionalizmu i mitu o napretku.¹¹⁰ Životinje kao «drugi» su osjetljiva mjera razlike i kao bića sa svojim zasebnim ciljevima oni su primjer ograničenosti ljudskog samoobožavanja. One pokazuju da ljudska kreativnost nije neograničena, već uvjetovana evolucijskim nasljeđem. No, u modernom društvu, u kojem dominira mehanizirani okoliš, vjerojatno je neminovno da strojevi budu totem i model za razumijevanje čovjeka i prirode.¹¹¹ U svakom čovjeku postoji duboko potreba za divljim životinjama, jer su one uvijek bile neophodne za razvoj čovječnosti, mentalnih i estetskih osobina, koje nas čine ljudima. To nije u skladu s humanističkom tendencijom da negiraju ljudsku animalnost i iskopaju nepremostivu provaliju između čovjeka i drugih vrsta. Suvremeni ljudi okružili su se domestificiranim okolišem u kojem postoje osakaćene i kontrolirane životinje, ali nama i dalje treba divlji okoliš u kojem smo nastali kao vrsta. Tretiranje životinja kao mašina ili kao imbecilnih beba proizlazi iz istog humanističkog izvora, odbijanja da se prizna nezavisnost Drugog.¹¹²

Shepard je smatrao da parkovi i rezervati ne bi smjeli biti otvoreni za posjet turista. Oni su mjesto za život trenutno ugroženih vrsta do eventualno povoljnijih okolnosti kada će se one opet moći pojaviti u funkcionalnom odnosu s ljudima.¹¹³ Posebnu je pozornost Shepard posvetio medvjedu o kojem je, s Berry Sandersom, napisao knjigu (*The Sacred Paw: The Bear in Nature, Myth and Literature*, 1985). Mnoga plemenska društva shvaćala su medvjeda kao svetu životinju, ljudskog učitelja,

¹⁰⁷ Shepard, 2002:XXVI-XXVII.

¹⁰⁸ Shepard 1996:104.

¹⁰⁹ Shepard 1998c:40-41.

¹¹⁰ Shepard 1998c:84-85.

¹¹¹ Shepard 1998c:231.

¹¹² Shepard 1998d:1-2, 35-36, 233, 1997:4, 278.

¹¹³ Shepard 1999:179.

starijeg i mudrijeg brata, glasnika proljeća, paradigmatskog pretka i putnika među svjetovima. Medvjed je simbol snage i nezavisnosti divljine, sklada prirode i društva, koji je nestao s poljoprivredom, podsjetnik na sve ono što smo izgubili.¹¹⁴ Čovjek nije nezavršena životinja i naši preci nisu bili prisiljeni postići humanost zbog ugroženosti neprijateljskim okoliše. Niti jedna vrsta nije ne-adaptirana na određeni okoliš, niti živi bez zavičaja. Čovjek ne sazrijeva od animalnosti i Drugih, već kroz njih.¹¹⁵ Čovjek je dio ljudskog društva, ali prisutnost animalnog Drugog proširuje našu percepciju izvan grada na svijet u kojem prebivaju divlje vrste.¹¹⁶ Ekspanzija poljoprivrede i civilizacije značilo je sve veće gubljenje animalnog Drugog iz ljudske perspektive, jer za lovce-sakupljače živa metafora su druge vrste, za seljake majka, za stočare otac, a za industrijskog čovjeka stroj.¹¹⁷ Ekonomski, etički i ekološki razlozi nisu dostatni za zaštitu većih životinjskih vrsta. Njih treba sačuvati zbog važnosti za ljudski duhovni razvoj i sazrijevanje. Divlje životinje sredstvo su postizanja samosvjesnosti, samoidentiteta i samosazrijevanja čovjeka. Njih moramo sačuvati, jer smo bez njih izgubljeni. Iako gubitak možemo preživjeti, ne možemo znati što ćemo bez njih.¹¹⁸ Ni ekološki razlozi o stabilnosti prirode ni animalistički argumenti o «životinjskim pravima» ne mogu biti dostatni bez spoznaje da Drugi su mi.¹¹⁹

Na toj osnovi počiva Shepardova oštra kritika domestifikacije, posebno domaćih životinja i kućnih ljubimaca. Domaće su životinje degenerici, sakata čudovišta, jer je njihov divlji genom promijenjen pod ljudskom kontrolom. One ne mogu biti valjani supstitutiv za divlje vrste i predstavljaju samo njihove bijedne karikature, jer su ljudi favorizirali neka svojstva po cijenu ukupne genetske deformacije ili nastanka drugih štetnih svojstava. Slično civiliziranom čovjeku domaće životinje gube vezu sa svojim normalnim okolišem i mogućnost normalnog sazrijevanja. One su robovi, koji služe za zadovoljenje ljudskih želja i mušica i odvlače pozornost od divljih životinja, koje su naša prava potreba.¹²⁰ Domaće životinje imaju mnoge nedostatke u odnosu na svoje divlje rođake: manji mozak, dulju nezrelost, česta patološka ponašanja, devijanciju mnogih organa itd.¹²¹ Životinje izolirane od svojeg normalnog staništa ekološki su mrtve. Ekološki, životinje su neodvojive od mjesta, osim ako ih vidimo kao domestificirane degenerike, lude u

¹¹⁴ Shepard 1996:3-9, 33-46, 1999:92-97.

¹¹⁵ Shepard 1998d:3, 40, 1997:172.

¹¹⁶ Shepard 1996:9.

¹¹⁷ Shepard 1996:184.

¹¹⁸ Shepard 1998d:244-249, 262.

¹¹⁹ Shepard 1999:26.

¹²⁰ Shepard 1998c:9-16, 264-266, 1998a:113, 1996:61-62. O tome je Shepard najdetaljnije pisao u knjizi *The Others: How Animals Made Us Human* (1996), posljednjoj knjizi, koju je vidio objavljenu. Ovdje treba istaknuti, kao jedan od nedostataka te inače odlične knjige, Shepardovo zanemarivanje specifičnog položaja mačke. Njegovo generalizacije i poistovjećivanje svih domaćih životinja svakako je pretjerano, jer mačka, kao usamljenička životinja, uvijek je zadržala visoku razinu nezavisnosti i slobode, razlog zašto se s njome, u ljudskim jezicima ne psuje. Mačka je domaća ili pitoma životinja, jer živi u ljudskim domovima, ali nikada nije domestificirana, jer se slobodno razmnožava. Ostale domaće životinje potičinjene su čovjeku, jer su gregativne i prirodno prihvaćaju hijerarhiju. Tu krucijalnu razliku Shepard nikada nije istaknuo zbog svojeg dubokog animoziteta prema domestifikaciji i civiliziranom životu u koje su domaće mačke uključene.

¹²¹ Shepard 1998b:84-85.

ZOO-vrtovima ili kao slabašne supstitutive u obliku kućnih ljubimaca. Zoo-vrtovi i kućni ljubimci mogu ljudima činiti zadovoljstvo zbog ekološkog siromaštva njihovih života.¹²² Ni pas ni konj nisu čovjekovi prijatelji, već simboli ljudske arogancije i destrukcije divljine. Vuk nije zli pas, već je pas korumpirani i degenerirani vuk.¹²³ Domestikacija je dovela do stvaranja izopačene perspektive gledanja životinjskog svijeta, jer interese sviju vrsta ignoriramo u ime interesa nekoliko domaćih vrsta.¹²⁴ U totemskoj kulturi lovaca-sakupljača ljudi priznaju posebnost i nezavisnost životinja, dok ih u domestikiranoj kulturi tretiraju kao svoje vlasništvo i objekte za svoje ciljeve. Kroz domestikaciju životinja više ne može biti simbol mističnih sila Prirode i klanske pripadnosti, već objekt ljudske manipulacije. U totemskoj kulturi divlje životinje viđene su kao nositelji tajnih uputa za ljudsko ponašanje, a u domestikirajućoj kulturi kao manifestacije atavizma, kojeg treba potiskivati ili istrijebiti.¹²⁵ ZOO-vrtovi nisu metafore za urbani život, već njegovo proširenje u patološkom ponašanju. Poput zatvora ZOO-vrtovi postali su utočišta za delikventne i nesposobne životinje čija su staništa devastirana.¹²⁶

Shepard smatra da u sakupljačko-lovačkim društvima posebnost životinja mogla je biti uvažavana, jer su one bile promatrane i konzumirane, ali nikada domestikirane. Kao divlje, one su bile najmoćniji izvor naše samosvijesti, ali kao domestikirane više nismo sigurno što su. Postoji užasna praznina u kojoj domaće životinje služe kao ogledalo za našu bijedu umjesto da obogaćuju naše živote. Ljudi negiraju da su domaće životinje njihovi robovi ili kripli, jer ih one podsjećaju na prдавnu vezu s divljinom. Ljudi su luđi od vlastitih kućnih ljubimaca, jer nisu genetski promijenjeni i još su lošije prilagođeni na civilizirani život.¹²⁷ U kućnim ljubimcima, koji su simptom gubitka zajednice i rastuće alijenacije urbanog čovjeka, kulminiraju negativne tendencije domestikacije. Nije vjerojatno da se ograničenja kućnih ljubimaca mogu vidjeti iz perspektive bolesnog društva, niti da oni mogu imati veći značaj za poboljšanje ljudskog zdravlja. Zarobljenik je bolesno stvorenje, domaća životinja je čudovište. Činjenica da nalazimo utjehu i terapiju u njima manifestira očajno stanje ljudske ekologije. Čuvanje kućnih ljubimaca beznadežan je pokušaj da se obnove krucijalne epizode ranijeg razvoja, koje su zauvijek izgubljene. Eventualne koristi od kućnih ljubimaca samo su nedostatna kompenzacija za socijalne i ekološke nedostatke društva, koje ne omogućava zadovoljenje vitalnih ljudskih potreba. Petomanija može biti poticaj za nastojanje da ljudi nametnu svoju «brigu» čitavoj prirodi i intenziviraju njezinu humanizaciju. U plemenskom društvu životinje nisu bili ni drugovi ni robovi, već središnje ljudskog poimanja davno prije bilo kakve utilitarne funkcije. To je dio našeg drevnog pleistocenskog nasljeđa, koji sadrži mudrost i skromnost, ali ne brigu ili drugarstvo. Paradoksalni odnos modernog čovjeka prema kućnim ljubimcima – ekstremna briga i razne zloupotrebe – pokazuje naše duboko razočaranje u njihovu sposobnost da budu nešto ili učine nešto, što ne možemo jasno

¹²² Shepard 1998c:265-266, 1999:195.

¹²³ Shepard 1997:267.

¹²⁴ Shepard 1998b:128.

¹²⁵ Shepard 1998d:148-149, 260.

¹²⁶ Shepard 1997:231.

¹²⁷ Shepard 1997:284-289.

identificirati. Kućni ljubimci ne mogu zadovoljiti čovjekovu potrebu za divljinom, oni su sasvim različite od divljeg svijeta i organski strojevi, koji se prilagođavaju našim potrebama.¹²⁸ No, petomanija ipak znači da čak i u tehničkom društvu ljudi instinktivno razumiju da su životinje neophodne za duhovno sazrijevanje, mišljenje i komunikaciju, kao obrana od očaja i ludila.¹²⁹

Shepard je kritizirao animalistički pokret (*animal liberation*) i vegetarijanizam. Animalistički pokret ima izvjesnog smisla ako se odnosi na smanjenje zloupotreba domaćih životinja, ali postaje besmislen ako želi biti nametnut divljoj prirodi. U prirodi može biti altruizma i kooperacije, ali ne prijateljstva. Divlje životinje nemaju prava, ali imaju prirodnu povijest u svojem normalnom staništu. Koncept prava je produkt modernog liberalizma, koji nema smisla izvan industrijskog društva. Animalistička etika izraz je žudnje modernog humanizma da se, u ime zaštite slabih, ljudska kontrola protegne na što veći dio prirode, posebno u negaciji predatorstva. Animalizam odgovora distanciranom mentalitetu obrazovanog urbanita, koji se hvata za apstraktne etičke norme i želi univerzalizirati industrijsku terapiju i *stress-management*.¹³⁰ Divljim životinjama ne treba naše prijateljstvo, već zaštita od onih, koji žele, u ime «materijalnog napretka», uništiti njihova staništa, ali i od onih, koji žele, u ime «moralnog napretka», humanističku etiku protegnuti na njih. Koncept «životinjskih prava» zaudara na akademskog filozofa, koji, maksimalno izoliran od prirode, zagovara «neka bivajuće bude» (*letting them be*) kao moralno načelo. To je krajnja arogancija, sterilizirana izolacija od vrsta, koje su nas učinile ljudima.¹³¹ Animalizam je, doduše, izraz zdrave želje za prisutnošću ne-ljudskog Drugog, ali na izopačen način – bez veze s ekologijom i reduciranjem prirode na pojedinačna bića slična čovjeku.¹³² Kršćani i vegetarijanci uzalud tvrde da su smrt i ubijanje nešto zlo – oni su utkani u same osnove života i prirode. Vegetarijanizam je san o nevinosti, fantazija suosjećanja, koji, poput, kreacionizma, preokreće ljudsku biologiju u korist određene ideologije. Osuda lova i konzumiranja mesa simptom je neurotične opsesije i histeričnog straha pred smrću, nesposobnost da se ubijanje shvati kao dio prirode.¹³³ Indijska etika ne-ubijanja je fanatični asketizam povezan s osiromašenim okolišem, koje je već pretjerano humaniziran i degradiran.¹³⁴

Na tome se temelji i Shepardova kritika etičke filozofije Alberta Schweitzera, čije je geslo «strahopoštovanje prema životu». Shepard smatra da ta etika nije izrasla iz ljubavi prema prirodi i divljini, već iz njihove negacije.¹³⁵ Kao kršćanski humanist Schweitzer je gledao na prirodu kao na bojno polje u koju treba unositi ljudski «red» i «smisao», nametnuti «racionalni» poredak «kaotičnoj» divljini.. Schweitzer je atomist, koji ne razumije ekološke realnosti, posebno nezaobilazni značaj smrti i predatorstva, i gleda na divljinu iz perspektive domestificiranih životinja pod ljudskom kontrolom

¹²⁸ Shepard 1997:140-152.

¹²⁹ Shepard 1997:98.

¹³⁰ Shepard 1997:304-320.

¹³¹ Shepard 1996:63.

¹³² Shepard 1996:197.

¹³³ Shepard 1998c:152, 1998d:65-66, 1996:188, 1998b:164.

¹³⁴ Shepard 1999:57.

¹³⁵ Shepard 2002:190-205.

(«barnyard model»). Schweitzerova etika proizvod je kršćanskog humanizma i seoske domestikacije s crno-bijelim viđenjem prirode i pre naglašavanjem predatorstva. Lijek ne leži u nametanju ljudske etike prirodi, već u poštovanju prema drugim vrstama i njihovoj evolucijskoj prošlosti.¹³⁶ Atomizam vidi samo pojedinačna bića i ne razumije da su ona integralni dio određenih staništa i eko-sustava. Misliti da je smrt najgora stvar proizlazi iz naivne pretpostavke da se prirodni poredak sastoji od pojedinačnih bića, umjesto od strujajućih struktura u kojima su objekti samo privremena utjelovljenja.¹³⁷ U kinegetskom društvu ubijanje je uvijek pojedinačni događaj, a u industrijskom društvu masovni mehanizirani pokolj u kojem se čovjek ponašanja poput zatočenje životinje.¹³⁸ Čovjek može dominirati nad nekim dijelovima prirode, ali ni na koji način ne može svoje moralne i socijalne norme protezati na divljinu i divlje vrste.¹³⁹ Sveti rat protiv bakterija, korova, kukaca, predatora i šuma izraz je civilizacijske mržnje prema organskoj prirodi i divljini, prema svemu što se ne da staviti pod ljudsku kontrolu.¹⁴⁰

Shepard je detaljno kritizirao i civilizirane religije. Njegova kritika kršćanstva pojavila se iste godine kada i slavni članak Lynna Whitea «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», ali potječe još iz 1950-ih godina. Shepard smatra da je Kršćanstvo je, izvodeći svoje mitove iz nebeskog poretka i urbane sredine, degradiralo osjećaj za zavičaj. Kršćanstvo je najgradskija od svih civiliziranih religija, shvaća prirodu isključivo u kontekstu ljudskog pada i kao dolinu suza. Iako ponekad može poticati i ljubav prema prirodi kao božanskoj tvorevini kršćanstvo je znatno doprinijelo ekološkoj destrukciji. Njegovi koncepti imaju vrlo malo veze s ekološkim realnostima. Poput svih civilizacija, mržnja prema divljini duboko je usađena u kršćanstvo. Divljina je, u najboljem slučaju, samo pozadina pozornice na kojoj se odvija ljudska drama.¹⁴¹ Dok kod lovaca-sakupljača postoji osjećaj povezanosti s okolišem kao zavičajem, konstruiranje mističnog stanja i savršene svijesti karakteristika je civiliziranih religija kao pokušaj da vjernici pobjegnu od nepodnošljivog svijeta.¹⁴² Središnja dogma Zapada je nastojanje da se odvoji duhovno područje od prirodnog svijeta. Novi Zavjet je najviše antiorganski i antisenzualan primjer apstraktne ideologije, koji je ikada nastao.¹⁴³ Sve su svjetske religije onostrano i antropocentrički orijentirane i doprinijele su ekološkoj destrukciji i preziru prema divljim vrstama. Poput filozofije, one ne mogu biti od velike pomoći, jer su izraz bazičnog otuđenja, posljedica napuštanja drevnog života na koji smo i dalje prilagođeni, iz čega proizlazi njihova antropocentrička onostranost.¹⁴⁴ Njihova je onostranost posljedica rastuće socijalne i ekološke dezintegracija i besmislenog života. Bijeg od nevolja i nereda ovoga svijeta normalni je cilj u društvima, koja su uklonila sve što ne služi čovjeku, povećavaju ekološki kaos usred besmislenosti

¹³⁶ Shepard, 1999:56-66.

¹³⁷ Shepard 2002:206, 1996:12, 1999:69.

¹³⁸ Shepard 1998c:216.

¹³⁹ Shepard 2002:208.

¹⁴⁰ Shepard 2002:217.

¹⁴¹ Shepard 2002:104, 220-226.

¹⁴² Shepard 1998c:229.

¹⁴³ Shepard 1998a:70, 80.

¹⁴⁴ Shepard 1998d:127, 1997:317, 325.

konzumirajućeg egoizma.¹⁴⁵ Uspon pastoralnog monoteizma negiralo je svetost drugih oblika života i umanjilo duhovnost nižih bića, ljudskih i ne-ljudskih.¹⁴⁶

Shepard je pisao da su civilizirane religije uništile mudrost plemenskih društava s dualističkim konceptom izvanjskosti prirode i unutarosti osobnosti, što zadržavaju i moderni sekularni humanisti. Širenje svjetskih religija uvijek je dovelo do nestanka svetih mjesta i osjećaja čovjeka za konkretni zavičaj i divlje vrste u njemu u korist bogomolja za klanjanje onostranim bićima.¹⁴⁷ Ćainizam i budizam, na koje se mnogi ekološki ljudi na Zapadu pozivaju, nisu izraz ljubavi prema prirodi, već mržnje prema organskim procesima i žudnje da se pobjegne iz nepodnošljivog, socijalno represivnog i ekološki devastiranog svijeta.¹⁴⁸ U lovačko-sakupljačkim društvima običaji i rituali temeljili su se na mitovima, koji su označavali zahvalnost prema prirodnom svijetu i sudjelovanje čovjeka s drugim vrstama u organskim ciklusima. U seoskim i civiliziranim društvima naglasak prelazi na ljudsku hijerarhiju i humanizirane, svemoćne i pohlepne bogove.¹⁴⁹ Žrtvovanje, tipična pojava pastoralnih i agro-civiliziranih religija, preokreće staru ideju da su ljudi gosti u svijetu, koji dobivaju darove sukladno svojim zaslugama, u korist cjenkanja s natprirodnim humaniziranom bićima, koji su puni pohlepe i zavisti. Žrtvovanje je tek slabo prikriven oblik podmićivanja. Liturgija žrtvovanja otkriva despiritualizirani prirodni svijet, pun oskudice i nasilja, pretvoren u sirovine za cjenkanje. Šaman nije utjelovljenje ekološke svijesti, već kasna pridošlica i uzurpator, koji iskorištava strah poljodjelskog stanovništva zbog rastuće oskudice i ratova i provodi despiritualizaciju divljih vrsta i lokalnih staništa u korist apstraktnog i dekontekstualiziranog nebeskog svijeta. Šamanizam je vjerojatno prvi institucionalizirani primjer patrijarhalne dominacije, jer su šamani uvijek muškarci.¹⁵⁰

U svojim radovima Shepard nije spominjao dubinsku ekologiju, iako su mnogi njegovi stavovi bliski njezinim glavnim tendencijama. No, čitao je, iako dosta parcijalno, suvremenu ekološku literaturu i iznosio kritičke opaske. Smatrao je da je mržnja prema organskom svijetu i nastojanje da se čovjek s njim stopi, žudnja za kontrolom i obožavanje ne-ljudskog Drugog, prenaplašavanje razlika i njihovo negiranje, dvije strane istog novčića – izraz nezrelosti i osakaćene ontogenije. U plemenskom društvu nije potrebno birati između takvih ekstrema i infantilnih dualnosti.¹⁵¹ Krivo je nastojanje eko-filozofa da jastvo obuhvati živi i neživi svijet, jer normalni razvoj ne sastoji se u brisanju granica vlastite osobe, već u priznanju reciprociteta i složenosti međuodnosa. To je u skladu s tendencijom civilizirane misli da simplificira, a ne razjasni složenost svijeta. Moderna psihologija, uključujući i ekopsihologiju, govori o potrebama izoliranog jastva, koji slobodno bira ciljeve i uvjerenja umjesto da ga uklopi u širu matricu ekoloških odnosa i definira ga u sklopu

¹⁴⁵ Shepard 1998d:210.

¹⁴⁶ Shepard 1998b:123.

¹⁴⁷ Shepard 1996:198, 1998b:7-8, 146.

¹⁴⁸ Shepard 1996:198, 1997:312.

¹⁴⁹ Shepard 1998b:98.

¹⁵⁰ Shepard 1998b:91-92, 114-116, 1999:94-95.

¹⁵¹ Shepard 1998a:123.

harmonije s drugim oblicima života.¹⁵² Kritizirao je i ekološku književnost (*nature writing*), koja nudi slabašni supstitutiv za iskustvo divlje prirode, gleda na prirodu kao na estetsku apstrakciju i pothranjuje akademski karijerizam. Bolje je zagovarati «antiwriting», nego takvo slavljenje prirodnih «ljepota». Umjetnost ne može ni zamijeniti ni protumačiti avanturu među Drugim, koja ostaje središnja za naše živote.¹⁵³ Izražavao se pohvalno o filozofiji Martina Heideggera za koju je smatrao, poput nekih drugih dubinskih ekologa 1980-ih godina, da bi mogla biti osnovica novog i dubljeg ekologizma zbog raskida s humanističkim antropocentrizmom i priznanja čovjekove pripadnosti široj ekološkoj cjelini.¹⁵⁴

Shepard je pružio detaljnu kritiku koncepta historije na temelju komparativne analize ideologija različitih društava. Početkom 1970-ih godina pisao je da se historija tumači kao uspon civilizacije i pobjeda nad prirodom i bijednom prošlošću. Drugačije viđenje mora priznati čovjekovu uključenost u organske procese i presudni značaj evolucijskog vremena. Problem je pogoršan slijepim vezivanjem humanista za pisanu riječ i njihovim prezirom prema svemu što prethodi civilizaciji.¹⁵⁵ Historija i civilizacija povezane su kroz mit o napretku, stvoren od ljudi «with an acute consciousness of the forces of nature, social loneliness, and cosmic isolation». Historija je stvorila «alien spirit by defining man's past so as to separate him from his antiquity nad his nature».¹⁵⁶ Na Sheparda je veliki utjecaj izvršilo djelo povjesničara Herberta Schneidaua *Sacred Discontent* (1976) u kojem se historija tumači kao produkt biblijske demitologizacije i napuštanja mitskog i cikličnog tumačenja vremena. Antički Hebreji bili su iskorijenjeni ljudi, bez smisla za lokalni zavičaj (*place*), vječni putnici prema «obećanoj zemlji». Stoga su konstruirali linearno tumačenje vremena i nebesko biće, koje se nalazi svugdje i nigdje, ali uvijek izvan vremena i prirode. To su tumačenje kasnije preuzeli i modificirali Grci i kršćani.¹⁵⁷

Shepard navodi da središnja tema historije, kao zapadnjačke konstrukcije, jest «rejection of habitat. It formulates experience outside of nature and tend to reduce place to location... History is inimical to compliance with nature, having arisen in a tragic perspective of man against nature, or nature as neutral. Using nature as a parable of politics, it sees all events in ideological texts.»¹⁵⁸ Židovski i grčki demitologizatori

¹⁵² Shepard 1998b:27, 44-45, 57.

¹⁵³ Shepard 1997:11.

¹⁵⁴ Shepard 1996:149-152. Shepard nije detaljnije proučavao Heideggerova djela, već se koristio pojedinim izvacima i jednom monografijom. Razlike između ta dva mislilaca su vrlo velike, jer Heidegger – vjerojatno najutjecajniji filozof 20. stoljeća – bio je antinaturalistički kritičar modernosti i masovne industrijalizacije, ali nikada nije dovodio u pitanje civilizaciju i domestikaciju. Heideggerov *Sein* (Bitak) puno je bliži kršćanskom Bogu, nego ekocentrički shvaćenoj Prirodi. Njegova je filozofija izrazito idealistička, ukorijenjena u humanističkoj tradiciji njemačkog idealizma, i sa snažnim antropocentričkim elementima. To je sasvim suprotno Shepardovoj naturalističkoj i ekocentričkoj filozofiji, koja priznaje biološki (čovjek je životinjska vrsta, ništa više) i ekološki (čovjek je dio prirode, ničeg više) kontinuitet, odnosno priznaje pripadnost čovjeka evolucijskom vremenu i ekološkom prostoru.

¹⁵⁵ Shepard 1998c:XXVII-XXVIII.

¹⁵⁶ Shepard 1998c:39-40.

¹⁵⁷ Shepard 1998b:8-10

¹⁵⁸ Shepard 1998a:46-47, 62.

uništili su mit o vječnom vraćanju, što je kasnije kulminiralo u zapadnjačkom modelu prirode-kao-otuđenja. Historija odbija «ambiguities of overlapping identity, space and time, and creates its own dilemmas of discontent and alienation from Others, from nonhuman life, primitive ancestors, and tribal people.» To stvara neprekidne neuroze i život tihog očaja pod vlašću iluzija i krivotvorina.¹⁵⁹ Historija je «declaration of independence from the deep past and its peoples, living and dead, the natural state of being, which is outside its own domain». Historija ima svoju prošlost i mitsku priču o postanku, ali to nema veze s našom evolucijskom prošlošću. Historija je desakralizacija prošlosti, mjesta i prirode, ona je ideološka konstrukcija civiliziranog čovjeka, koja daje veliki doprinos patologiji i kolektivnom ludilu.¹⁶⁰ Historija negira drevno mitsko tumačenje svijeta «which sees time as a continuous return and space as sacred, where all life is autochthonous». Historija stvara otuđenost od drugih vrsta, ljudskih predaka i zavičaja. Historijska svijest postupno je «weeded out animal metaphors, organic continuities, and especially the perception of nonhuman spirits of the earth». Historija ne može odgovoriti na pitanje kako postati zavičajan, jer je ona «great de-nativizing process, the great deracinator. Historical time is invested in change, novelty, and escape from the renewing stability and continuity of the great natural cycles that ground us to place and the greater of life on earth. Poput nezahvalne djece, civilizirani ljudi odbacuju drevnu prošlost u kojoj su stvoreni i žele živjeti samo u historiji.¹⁶¹ Historija nije neutralno bilježenje prošlih događaja, već «an active, psychoogical force that separates humankind from the rest of nature because of its disregard for the deep connections to the past.» To je vrsta intelektualnog kanibalizma, koji stalno stvara neprijatelje kao objekt kolektivnih frustracija. Historija je i deklaracija nezavisnosti od prirode, koja ostaje bitna samo kao objekt znanosti i tehničke manipulacije. Odbacujući važnost mita ideologija historije je izopačila temeljne ljudske misaone procese, koji su uvijek bili dio naše ljudskosti.¹⁶² Historija je «ideological framework exempting (Western) man from the constraints of season, place, nature, and their religious integrations. History is the desacralizing of the world based on writing, prophetic intrusion, and opposition to the natural order. It is precisely not what it seems – the evidence of continuity with the past. It is instead a convulsive break from the true deep past, a divine intercession, full of accident and radical novelty.»¹⁶³

Shepardova kritika civilizacije je puna mračnih tonova, posebno prema kraju njegovog života. No, uvijek je postojao i optimizam, vjera da čovjek nije završena priča i da još uvijek ima nade za ljudsku vrstu. Ljudi su životinjska vrsta, koja pripada Pleistocenu i tu leži nada za bolje sutra. Gola promjena mišljenja ne znači puno, jer naši problemi proizlaze iz evolucijske neprilagođenosti, a i samo mišljenje ima biološka ograničenja. Intelektualci vole umišljavati da čovjek živi u svijetu samozumljenih ideja, kao što stvara domaće životinje i biljke.¹⁶⁴ Početkom 1970-ih godina

¹⁵⁹ Shepard 1996:167-171.

¹⁶⁰ Shepard 1996:170-171.

¹⁶¹ Shepard 1998b:9-13.

¹⁶² Shepard 1998b:14-16.

¹⁶³ Shepard 1999:174.

¹⁶⁴ Shepard 1998c:36, 227, 1996:107.

Shepard se zalagao za stvaranje tehno-kinegetskih društava u kojim bi oko osam milijardi ljudi živjeli u gradovima s 50,000 stanovnika okruženim velikim područjima divljine u kojima bi se omladina mogla podučavati lovačko-sakupljačkom životu. Domaće biljke mogu ostati, jer njihova različitost nije upitna, ali domaće životinje ne, jer njihova sličnost s ljudima može dijete zavarati da ih shvati kao model odnosa između čovjeka i drugih vrsta. Istina je da se ne možemo vratiti u ono što nikada nismo napustili. Naš je dom zemlja, naše je vrijeme Pleistocen. Prošlost je formula naše biće.¹⁶⁵ U to je vrijeme vjerovao da industrijsko društvo, uz određene reforme, može postići stabilnost i zadovoljiti čovjekove dublje potrebe i da je možda u toku stvaranje kinegetske civilizacije, koja bi mogla premostiti jaz između biologije i kulture i više uvažiti naše evolucijsko nasljeđe). Čak je zagovarao velike tehničke inovacije, poput proizvodnje sintetičke hrane i dizajniranje bakterija, koje bi jele otpad.¹⁶⁶ No, kasnije više nije govorio o stvaranju kinegetskog društva. Početkom 1980-ih godina smatrao je da za zdravi ontogenetski razvoj nije potreban racionalan izbor, politička revolucija, novi svjetonazor ili slijepo oponašanje plemenskih društava. Patološki aspekti civilizacije nestat će sami od sebe kada se djeci omoguće normalno sazrijevanje kakvo odgovara ljudskoj prirodi. U svakom čovjeku postoji tajna neoštećena osobina, svjesna valjanosti duboke prošlosti i osjetljiva za prave trenutke u našim životima.¹⁶⁷ Rana hortikultura još je mogla biti povoljna opcija, ali nije dugo trajala. Nemoguće je obnoviti pleistocenski život, ali moguće je razvijati organsku poljoprivredu i hortikulturu uz odstranjenje korporativnog prisvajanja zemlje. Nikada nismo napustili naše evolucijsko nasljeđe i dovoljno je da ga prestanemo negirati i da razvijemo ekološkog građanstvo (*ecological civicism*) i restauriramo organske veze zajednice, obnavljajući neka bazična načela, metafizičke uvide i spiritualne kvalitete pleistocenskog života. To ne mora biti stvar racionalnog izbora, jer ljudi ionako nesvjesno grade kulturu. Ono što treba učiniti je izdvojiti mnoge stvari, koje su karakterizirale socijalni i kulturni život naših predaka, u okvirima u kojima je oblikovan naš genom, i inkorporirati ih u moderno društvo. Ljudi su instinktivni stvaratelji kulture, koja će, ako joj se daju svi potrebni dijelovi, sama sebe preoblikovati.¹⁶⁸ Usprkos svim problemima i teškoćama još ima nade za čovjeka, jer dokle god postoji zelena zemlja i divlje vrste naš divlji genom može naći svoje mjesto.¹⁶⁹

II. Ljudski egzistencijalizam i «povijesni napredak»: aktualnost, postignuća i problemi Shepardove filozofije

¹⁶⁵ Shepard 1998c:258-278. Pojedini kritičari su ovu viziju koristili da Shepada uklope u „utopijski moralizam“ ekološkog pokreta (Rubin 1998). No Shepard kasnije više nikada nije zastupao nacrt neke buduće utopije. Njegovo je djelo temeljeno na znanosti i, osim ovog mjesta s početka 1970-ih godina, ne sadrži utopijske koncepte.

¹⁶⁶ Shepard 1996:142-143, 1998c:277-278. Ovaj tehno-entuzijizam s početka 1970-ih godina bio je potpuno netipičan za Shepada i izuzetak u njegovom stvaralaštvu.

¹⁶⁷ Shepard 1998a:128-129.

¹⁶⁸ Shepard 1998b:88-89, 107, 154-155, 164, 170, 173.

¹⁶⁹ Shepard 1996:209.

Moderne socijalne znanosti – sociologija, antropologija, politologija i druge - polaze od primata kulturne adaptacije i ignoriranja ljudske prirode, odnosno smatra da je ljudska priroda samo izraz trenutnih socijalno-povijesnih okolnosti. Za kulturno-historijske deterministe ljudi žive samo u svijetu Kulture i Povijesti, koja obuhvaća svega nekoliko tisuća godina civilizacije, dok je sve prije toga «prethistorija». Oni vjeruju da «kulturna evolucija» «prevladava» biološko nasljeđe i «uzdiže» čovjeka iz «animaliteta» u stanje «visoke civilizacije». Na toj su osnovici humanistički teoretičari – uključujući i neke poznate biologe, poput S. J. Goulda, R. Lewontina i P. Ehrlicha - kritizirali sociobiologiju i druge evolucionističke teorije. Umjesto Boga i besmrtnih duša kulturni deterministi su, zadnja dva-tri stoljeća, konstruirale sekularne ekvivalente, poput Razuma, Kulture, Povijesti, Napretka, Društva i slično. Takvo tumačenje sadrži vjeru u ljudski egzempcionalizam, tj. ekološki (ljudi postoje nezavisno od prirode) i biološki (civilizirani čovjek nije životinja i odijeljen je nepremostivom provalijom od drugih vrsta) diskontinuitet, koji ima svoje porijeklo u humanističkim ideologijama agrarnih civilizacija. Mit o napretku – središnji metanarativ modernog doba – uvijek se temeljio na vjeri u ekološki i biološki diskontinuitet koja sugerira ljudsku svemoć, tj. slobodu od bioloških i ekoloških ograničenja. Iluzija o ljudskoj svemoći – humanistički voluntarizam ili antropocentrizam – duboko je usađena u osnove socijalnih znanosti kao i prezirno viđenje – ili potpuno ignoriranje – neciviliziranih društava. Standardni model socijalnih znanosti sadrži i ignoriranje ekologije, odnosno smatra da čovjek živi samo u ljudskom društvu i da su bitni jedino međuljudski odnosi. Ljudski egzempcionalizam i izolacionizam vjeruje da je ljudsko ponašanje oblikovano utjecajem kulturnih i socijalnih čimbenika. Odnos prema ne-ljudskim čimbenicima – organskim i anorganskim – ili se potpuno zanemario ili se svodio na ljudsko djelovanje, jer je, navodno, samo čovjek aktivno i kreativno biće. Standardni model socijalnih znanosti vjeruje da postoje nepremostiva provalija između čovjeka i drugih vrsta i da se čovjek ne može proučavati na način kako se proučavaju druge vrste. To je suprotno i ekologiji i darwinističkom evolucionizmu, koji priznaje pripadnost čovjeka prirodi i kontinuitet s drugim vrstama s kojima dijelimo desetine milijune godine primatske i hominidne prošlosti.

Zadnjih 30-40 godina standardni model socijalnih znanosti donekle je oslabio zbog prodora biologije i ekologije. Od etologa 1960-ih, preko sociobiologa 1970-ih i 1980-ih, do evolucionističkih psihologa i bio-antropologa 1990-ih godina do danas, mnogi su istraživači kritizirali ignoriranje biološke i ekološke dimenzije ljudskog života. Taj je novi pristup posebno ojačan u vezi s arheološkim iskapanjima u Africi u XX. stoljeću, koja su razotkrila su efemernost civilizirane povijesti i, u evolucionističkim terminima, krajnje nagli nastanak civilizacije i, posebno, moderne civilizacije. Teorija biokulturnog diskontinuiteta smatra da osnovni problemi suvremenog čovjeka proizlaze iz prevelikog jaza između biologije i kulture, odnosno evolucionističkog nasljeđa i neadekvatnog socijalnog okruženja. Po tome, civilizacija i moderna civilizacija, nastale su previše brzo da bi spori procesi prirodne selekcije, koji operiraju na temelju slučajnih genetskih mutacija, mogli čovjeka pripremiti na život u civiliziranom društvu. Evolucionistički antropolozi, biolozi, psiholozi i drugi istraživači priznaju postojanje evolucionistički oblikovane ljudske prirode ili biogramatike, koja je nastala tokom milijuna godina života u Pleistocenu ili okolini evolucionističke prilagođenosti

(*environment of evolutionary adaptation*, EEA). Nagli nastanak civilizacije uzrokovao je mnoštvo patološkog ponašanja, od ratova i ekološke destrukcije, do države i međuljudske eksploatacije. Po toj teoriji, kultura je stvorila velike socijalne promjene, ali nije mogla «prevladati» biologiju, jer ljudi svoje biološko nasljeđe i danas nose sa sobom. No, sociobiolozi, evolucijski psiholozi i većina drugih evolucijskih teoretičara, ne izvlače radikalnije zaključke iz svojeg darwinističkog prisupa i vjeruju da su liberalni humanizam i darwinistički evolucionizam usuglasivi. Teorija biokulturnog diskontinuiteta je inkompatibilna s mitom o napretku i isključuje mogućnost parcijalnih reformi unutar civiliziranog društva kao način poboljšanja stanja. Po njoj čovjek nije *homo proteus* ili Bog, koji može od sebe i svojeg društva napraviti što hoće, već životinja obilježena evolucijskom prošlošću i ekološkim ograničenjima.

Paul Shepard bio je originalni mislioc, ali njegova je filozofija ipak dio šireg kulturnog konteksta s dvije osnovne struje. Jedna je već spomenut naturalistički pristup, koji zadnjih 40-tak godina sve više prodire u proučavanje čovjeka i koji ljudsko društvo situira u duboko evolucijsko vrijeme i u ekološki prostor. Kod velike većine istraživača i znanstvenika ekološki i evolucijski pristup su odvojeni. Mnogi su filozofi, sociolozi, teolozi, antropolozi zadnjih 30-40 godina «otkrili» ekološki kontekst ljudskog života, ali nastavili su s ignoriranjem darwinizma i evolucijske biologije. Velika vrijednost Shepardove filozofije je utemeljenje ljudske ekologije u evolucijskoj biologiji, jer čovjek, poput svake druge vrste, može biti dio prirodnog svijeta samo zato što je produkt dugih evolucijskih procesa. Njegov biološki pristup nije bio, kako misli Theodor Roszak, lamarckijanski,¹⁷⁰ već darwinistički, jer je Shepard polazio od evolucijski oblikovane biogramatike ljudske vrste, a ne od karakteristika, koje pojedinac stječe u vlastitom životu i prenosi na potomstvo. Na tom povezivanju kod Shepada izrasta teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta kao središnji motiv čitavog njegovog djela. Shepard je, već od 1960-ih godina, dosljedno izbacivao napredak iz biološke evolucije, a od početka 1970-ih godina isticao i teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta. On je dosljedno navodio da je sakupljačko-lovački život kao optimalni za čovjeka jedino što se normativno može izvesti iz evolucijske biologije, bez obzira – to je čisto pragmatično pitanje - da li taj život možemo obnoviti ili ne. To je bitna razlika u odnosu na mnoge suvremene darwiniste, koji ponekad koketiraju s «evolucijskim napretkom» i, puno češće, teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta ili ignoriraju ili spominju samo usput. Njihovi su radovi vrlo često obilježeni mnogim proturječnostima i ambivalentnostima, jer ne žele priznati radikalni karakter Darwinove teorije i raskrstiti sa službenom ideologijom industrijskog društva. Shepardu je bilo potpuno jasno da darwinistički (naturalistički, evolucijski) i humanistički (liberalni, marksistički itd.) pristupi nisu kompatibilni i to je uvijek dosljedno isticao. I ovdje je intelektualni integritet i obrana znanstvene istine ostvarena po cijenu marginalizacije.

Druga struja, čiji je Shepardova filozofija dio, je kritika industrijskog društva i civilizacije kao takve. Već od početka 1970-ih godina Shepard je isticao lovce-sakupljače kao život optimalan za čovjeka i kriterij prema kojem treba prosuđivati civilizirana društva, uključujući i suvremena industrijska društva. Shepardova knjiga iz

¹⁷⁰ Roszak 1992:91.

1973. dio je širih promjena u antropološkim istraživanjima u kojima je staro hobbesijansko viđenje sakupljača-lovaca kao bijednih i zaostalih primitivaca napušteno u korist znatno pozitivnijeg i uravnoteženijeg viđenja. U to vrijeme pojavljuju se utjecajna djela M. Sahlinsa (*Stone Age Economics*, 1972), S. Diamonda (*In Search of the Primitive*, 1974) i druga. No, Shepard je, za razliku od mnogih drugih mislilaca, kritiku civilizacije povezivao ne samo s ekologijom, već i s evolucijskom biologijom, tj. teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta i u tome leži snaga njegovih argumenata. Pri tome je, također za razliku od mnogih, bio dosljedan, tj. nije vjeru u «povijesni napredak» izbacivao kroz vrata da bi ju puštao natrag kroz prozor. U novije vrijeme javlja se i anarho-primitivistička kritika civilizacije – čiji je najpoznatiji predstavnik John Zerzan – koja, za razliku od Shepada, uglavnom ignorira evolucijsku biologiju i stoga se lako izvrgava optužbama o «plemenitom divljaku». U akademskim se krugovima i danas vode rasprave oko čitavog niza tema, koje su bitne za Shepardovo djelo: pitanje «povijesnog napretka», kvalitete života sakupljača-lovaca, tumačenje domestifikacije i civilizacije itd. Mnogi znanstvenici i danas naginju prema pretežno negativnom viđenju sakupljača-lovaca, ali klasična neo-hobbesijanska perspektiva odavno je napuštena. Shepard je, u ekološkim krugovima, doprinio toj promjeni.

Poput mnogih drugih ekoloških kritičara i kod Shepada deskriptivna analiza znatno je kvalitetnija od preskriptivne. U normativnim prijedlozima Shepard je oscilirao između idealističkih i utopijskih stavova. Na mnogim mjestima zalagao se za promjenu svijesti, svjetonazora i percepcije u viđenju čovjeka, Prirode i drugih vrsta, sugerirajući da bi takva promjena trebala biti dostatna osnovica za prevladavanje destruktivnog ponašanja. Taj je pristup kombinirao s transkulturnim utopizmom, željom da se određeni elementi plemensko-sakupljačkih društava pokušaju restaurirati ili obnoviti unutar urbano-industrijskih društava. Na taj bi se način trebao smanjiti jaz između našeg evolucijskog (pleistocenskog) nasljeđa i urbano-civiliziranog okruženja na koji nismo prilagođeni. Takvi prijedlozi uglavnom su, kod različitih pisaca, ostali vrlo nejasno i fragmentarno formulirani, kao da ni samo nisu vjerovali da je tako nešto moguće. Ni kod Shepada nije drugačije. Njegovi konkretni prijedlozi – re-sakralizacija lova, prihvaćanje smrti, tehno-kinegetska utopija i slično – ostaju ili krajnje nejasni ili nepraktični ili teško provedivi unutar društva, koje je bitno različito od okoline evolucijske prilagođenosti. Takva restauracija bila bi moguća kada tehnička društva ne bi bila bitno različita od plemenskih zajednica. No, tada ne bi postojala potreba za postuliranjem hipoteze bio-kulturnog diskontinuiteta, niti bi postojali ogromni ekološki i socijalni problemi, koji su bazično posljedica manjka evolucijske adaptacije. Ako su civilizirana i, posebno, moderna društva bitno različita od plemensko-sakupljačkih zajednica, prenošenje pojedinih vitalnih elemenata nije moguće. Pojedinci mogu prakticirati neke elemente drevnog života, poput lova, ali to ostaje njihova privatna zanimacija, koja samo potvrđuje prevlast atomiziranog ega i nerijetko predstavlja izopačeno ponašanje. Sličan je problem s tehno-kinegetskom utopijom, koju je Shepard predložio u zadnjem poglavlju knjige *Tender Carnivore and the Sacred Game* iz 1973. Čak i ako bi takva društvena transformacija bila moguća i dugoročno održiva (nerealna pretpostavka, jer bi se takvi megalopolisi i dalje temeljili

na fosilnim gorivima), kvaliteta ljudskog života još bi više opala, a ekološki *footprint* ne bi se bitno smanjio. Kasnije Shepard više nije spominjao tu mogućnost.

Darwin je nepotrebno opteretio svoju teoriju s malthuzijanskom hipotezom i na temelju došao od mračnog viđenja prirodnog svijeta kao krvavog bojnog polja na kojem vlada «borba za opstanak» i time izazvao veliku konfuziju, koja traje do danas. Slično je Shepard svoje djelo opteretio s lovačkom hipotezom, koja je potpuno nepotrebna za njegovu ključnu poziciju, teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta. I prije pola stoljeća i danas takve su hipoteze tek zanimljive spekulacije, jer krajnje oskudni arheološki podaci iz drevne prošlosti ne dopuštaju nikakve čvrste generalizacije. U suvremenim društvima lovci love vatrenim oružjem u parkovima prirode i sličnim mega ZOO-vrtovima, često uzgojenu divljač ili pripadnike rijetkih i ugroženih vrsta (medvjedi, vukovi, mnoge ptice). Shepard je tek jednom usputno priznao da i lov može dovesti do destruktivnog ponašanja,¹⁷¹ ali inače ga je naglašeno idealizirao. Lov ponekad može biti poticaj za razvoj ekološke svijesti – kod Sheparda je to sigurno bio - ali češće je izraz neprijateljskog stava prema prirodi kao kaotičnog mjesta, koju čovjek, hvatajući «plijen» kao «trofej», simbolički «pobjeđuje». U najboljem slučaju radi se o još jednom eskapizmu, bijegu civiliziranog čovjeka od stresova civilizacije. U gorem slučaju, radi se ne o smanjenju, već o uvećanju ionako ogromnog ljudskog ekološkog *footprint*-a. Takav lov – individualna verzija mehaniziranog klanja domaćih životinja – teško da može predstavljati restauraciju nekih aspekata našeg evolucijskog nasljeđa.¹⁷² Lov, izgleda, nije integralni dio ljudske biogramatike kako je to Shepard vjerovao već kulturno kondicionirano ponašanje iz novije prošlosti. To je i logično, jer lov na veću divljač u svim društvima obavljaju mlađi i snažniji muškarci, dakle tek manji dio populacije. Ljudske anatomske i fiziološke karakteristike – odsutnost pandi i očnjaka, slabe muskulatorne sposobnosti, nemogućnost probavljanja sirovog mesa, fascinacija s velikim predatorima itd. – ukazuje da su naši preci bili primarno vegetarijanci. U suvremenim industrijskim društvima velika većina ljudi, uključujući i veliku većinu muškaraca, ne pokazuje nikakav afinitet za lov, a mnogi ga i osuđuju. Mnogi kritičari nisu, kako je Shepard nekorektno implicirao, fanatični moralni vegetarijanci i antinaturalistički *animal rights* aktivisti, već ekološki i ekocentrički orijentirani ljudi, mnogi bliski dubinskoj ekologiji. Lovačka je hipoteza gotovo potpuno nestala u (paleo)antropološkim istraživanjima tokom 1980-ih i 1990-ih godina, ali Shepard nije nikada eksplicitno spomenuo tu promjenu i ponašao se kao da je ona i dalje dominantna znanstvena hipoteza.. U vrijeme njegove smrti, sredinom 1990-ih godina, tek nekoliko znanstvenika zastupali su lovačku hipotezu, u više-manje modificiranoj verziji.

¹⁷¹ Shepard 1996:49. Shepard je samo usputno spomenuo i odbacio, bez detaljnije analize, prigovor da je lov potpuno u redu u okviru sakupljačko-lovačkih društava, ali neprikladan za pripadnike industrijskih društava, uključujući i gradsku srednju klasu, kojoj je i on pripadao (Shepard 1996:179).

¹⁷² Val Plumwood dala je vrlo sadržajnu kritiku idealizacije lova i shvaćanja predatorstva kao bitnog obilježja ljudske evolucijske prošlosti. Takva idealizacija, koja govori o ljudskom trijumfu nad kaotičnom prirodom i distanciranjem od hranidbenog lanca, suprotna je krajnost u odnosu na ontološki ili moralni vegetarijanizam, koji osuđuje svaki lov i predatorstvo (Plumwood 2000). Plumwood ne spominje Sheparda, ali njezina se kritika, usmjerena primarno prema knjizi Mary Stange *Woman the Hunter* (1997) – može lako primijeniti i na njega.

Shepard nije detaljnije objasnio kako bi civilizirani ljudi mogli prestati negirati svoje evolucijsko nasljeđe, ako je takvo ponašanje posljedica desetak tisuća godina odvajanja od okoline evolucijske prilagođenosti. Takvi optimistički stavovi podsjećaju na humanistički voluntarizam, po kojem su ljudi bogovi, koji od sebe i svojeg društva mogu napraviti što hoće. To je, međutim, u potpunoj suprotnosti sa Shepardovom osnovnom analizom, koja priznaje biološka i ekološka ograničenja i kritizira preuzetnosti humanističkog antropocentrizma. Ako je osnovna nit Shepardove analize točna – smatramo da jest – od veliko koristi nisu ni reformistički, ni radikalni ekologizam, prvi ne jer samo potiskuje simptome, drugi ne, jer, iako može razumjeti dublje uzroke ekološke krize, ne može premostiti jaz između biologije i kulture. Ako su ekološki i drugi problemi – ratovi, terorizam, glad, bolesti, urbano nasilje, nestanak zajednice i zavičaja itd. – posljedica desetak tisuća godina napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti, kako sugerira teorija biokulturnog diskontinuiteta, nikakva promjena svijesti, političke revolucije, korekcije u osobnom ponašanju ili zamišljanje krasnih utopija ne mogu nam pomoći. Jedino smisljeno ponašanje – nastojanje za redukcijom stanovništva, tehnike i potrošnje – može imati značajne posljedice tek kroz više generacije i kroz dugoročnu perspektivu kojom se čovjek, kao životinjska vrsta adaptirana na lokalnu i kratkoročnu spacio-temporalnu perspektivu, ne može rukovoditi. Puno prije toga može se očekivati nasilni slom urbano-industrijskih društava. Shepardovi prijedlozi i restauraciji nekih aspekata pleistocenskog života imaju smisla samo ako se pretpostavi dugoročna održivost industrijskih društava, što je izgledalo realno 1980-ih i 1990-ih godina. No, temeljni proces prve polovice 21. stoljeća jest i bit će postupna dezintegracija industrijskih društava u uvjetima konvergencije kraja ere (jeftinih) fosilnih goriva, klimatskih promjena i ekološke devastacije. Osnovni zadatak ljudi kasnih industrijskih društava trebao biti pokušaj reguliranja te dezintegracije i pripremanja na demografski i društveni slom.¹⁷³

Shepardova teorija sadrži trajnu vrijednost i aktualnost iz više razloga. Poput mnogih arheologa, antropologa, biologa i drugih istraživača, uključujući i autora ovog članka, Paul Shepard¹⁷⁴ je uvjeren da je otkriće drevne pleistocenske prošlosti

¹⁷³ Shepardu se mogu uputiti i neke druge, manje bitne primjedbe. Bio je, po svojedočanstvu nekih poznanika, bolji govornik nego pisac. Njegov način pisanja dosta je težak, ponekad teško razumljiv, posebno u ranijim djelima. Jedan od razloga bilo je, vjerojatno, što se tada morao sam boriti da neke stvari, koje su danas kudikamo prisutnije, sebi razjasni, poput značenja biološke evolucije za ljudsko ponašanje ili kritika civilizacije i industrijskog društva. Jedan od problema je gotovo potpuni nedostatak političke i socijalne filozofije – česti prigovor za mislioce bliski dubinskoj ekologiji – uključujući i analize o budućnosti industrijskih društava. To je nedostatak, jer je Shepard detaljno kritizirao mnoge pojave vezane uz suvremena društva, čiji je pripadnik bio i nadao se da bi ljudi mogli promijeniti svoje destruktivno ponašanje. Shepard, sudeći po bilješkama iz njegovih zadnjih radova (1992-1996), nije detaljnije pratio noviju ekološku literaturu iz filozofije, sociologije, političke teorije i srodnih područja. To je čudno, jer se tu često spominju i zagovaraju teze slične njegovim, djelomično baš pod njegovim utjecajem.

¹⁷⁴ Shepardova djela rijetko se spominju u ranijoj ekološkoj literaturi, do kraja 1980-ih godina. No, od tada sve više raste zanimanje za njih, kako pokazuju i reprint-izdanja njegovih ranijih knjiga 1998. u izdanju University of Georgia Press. Njegova su djela i stavovi češće spominju ili se detaljnije analiziraju u više novijih knjiga i članaka (Oelschaeger 1991, Marshall 1994, Rubin 1994, Livingston 1994, Turner 1996, Stange 1998, Wilshire 1999, Herron-Kirk 1999, Katz-Light-Rothenberg 2000, Petersen 2000, Nash 2001, Kidner 2001, Fisher 2002, Nichol森 2002, Dunlap 2004, Jensen 2004,

najvažnije znanstveno otkriće XX. stoljeća, barem što se tiče čovjeka. Za razliku od Geje, velikog praksa, ekspandirajućeg svemira, atomskog svijeta i drugih otkrića, koje nemaju puno veze sa čovjekom, otkriće bacilo je sasvim novo svjetlo na ljudsku civiliziranu i neciviliziranu prošlost. Iz perspektive duboke evolucijske prošlosti sva osnovna načela socijalnih znanosti moraju biti temeljito preispitane, revidirane, a neka i odbačene, posebno koncepti ljudskog egzempcionalizma, biološkog diskontinuiteta i primata kulturne adaptacije. Osnovna teza Shepardove naturalističke filozofije je uvažavanje ekološke i biološke (evolucijske) dimenzije ljudskog života. Te je teze Shepard razvijao u vremenu od 1960-ih do sredine 1990-ih godina usporedo s mnogim drugim piscima i misliocima, nezadovoljnim antinaturalističkom orijentacijom dotadašnje filozofije i socijalnih znanosti. On je jedan od rijetkih, koji je uspio povezati i biološki i ekološki pristup čovjeku. No, za razliku od nekih drugih pisaca, poput E. Wilsona, Shepard je ostao marginalan i, do nedavno, vrlo rijetko spominjan. Tome glavni razlog nije interdisciplinarni pristup, jer su i radovi nekih drugih evolucijskih teoretičara, poput Wilsona, izrazito interdisciplinarni. Osnovni je razlog radikalnost njegovih stavova, posebno kritika civilizacije i modernog društva kao takvog, odnosno spremnost da konzekventno domisli značaj teorije biokulturnog diskontinuiteta. Shepard je bio i radikalni mislioc, koji je u svojoj teoriji odbijao raditi kompromise ili govoriti ljudima ono što žele čuti. Njegova metodologija neprihvatljiva je tradicionalnim humanistima, koji i dalje ostaju na starim pozicijama standardnog modela socijalnih znanosti, koji i dalje misle da čovjek živi samo u ljudskom društvu i da naša evolucijska prošlost nije bitna. Njegove radikalne interpretacije neprihvatljive su većini evolucijskih teoretičara, koji, suprotno logici svoje analize, zadržavaju vjeru u progresivnost ljudske povijesti. Pošto njegove glavne analize nije lako pobiti – utemeljene su u antropološkim, povijesnim i ekološkim činjenicama – i pošto sugeriraju vrlo neugodne zaključke najlakši je način ignoriranje. To se ponešto promijenilo tek zadnjih desetak godina, posebno kada je, nakon 1996., izašlo nekoliko više Shepardovih knjiga, po prvi put ili kao reprint starijih djela. U više novijih radova iz ekološke filozofije, kako je spomenuto, detaljnije se spominje i Shepard. Po širini analize, prodornosti uvida i dalekosežnosti zaključaka Shepard predstavlja jednog od najznačajnijih – ako moramo izabrati, najznačajniji - ekoloških mislioca XX. stoljeća. Njegova kritika domestikacije, civilizacije, industrijskih društava, animalističkog pokreta i mnogih drugih pojava zadržava trajnu vrijednost upravo zbog isticanja čovjekove pripadnosti evolucijskom vremenu i ekološkom prostoru.

LITERATURA:

Giblett 2004, Bulliet 2005, Mason 2005, Evans 2005, Fellencz 2007, Sale 2007, Bender 2007, Kheel 2007, Rochberg-Halton 2007, 2008). Nedavno su dva broja *Trumpetera* (23/2 i 23/3 iz 2007), časopisa bliskog dubinskoj ekologiji, u cjelosti posvećene Shepardovoj filozofiji. Filozofija divljine, kritika domestikacije i civilizacije, te kulturni animalizam tri su područja na koje je Shepard izvršio najveći utjecaj. Potrebno je napomenuti da dio navedenih djela ignorira teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, koju smatramo ključnom za Shepardovu teoriju u cjelini, i koncentriraju se, afirmativno ili negativno, na sporedne aspekte, poput lova ili estetike.

- Bender, J. 2007. «On the Importance of Paul Shepard's Call for 'Post-Historic Primitivism' and 'Paleolithic Counter-Revolution Against Modernity», *Trumpeter* 23/3:3-25
- Bulliet, R. 2005. *Hunters, Herders and Hamburgers*, New York: Columbia U. P.
- Dunlap, T. 2004. *Faith in Nature*, Washington: University of Washington Press
- Evans, J. C. 2005. *With Respect for Nature*, Albany: SUNY Press
- Fellencz, M. 2007. *The Moral Menagerie*, Urbana: University of Illinois Press
- Fisher, A. 2002. *Radical Ecopsychology*, Albany: SUNY Press
- Fry, D. 2006. *The Human Potential For Peace*, Oxford: Oxford U. P.
- Fry, D. 2007. *Beyond War*, Oxford: Oxford U. P.
- Giblett, R. 2004. *Living with the Earth*, Cambridge: Salt
- Herron, J. – Kirk, A. eds. 1999. *Human/Nature*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- Jensen, D. 2004. *Listening to the Land*, London: Chelsea Green
- Katz, E. – Light, A. – Rothenberg, D. eds. 2000. *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge Mass.: MIT Press
- Kheel, M. 2007. *Nature Ethics*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Kidner, D. 2001. *Radical Environmentalism and Politics of Subjectivity*, Albany: SUNY Press
- Kirkman, R. 2002. *Skeptical Environmentalism*, Bloomington: Indiana U. P.
- Livingston, J. 1994. *Rogue Primate*, Toronto: KeyPorter Books
- Markus, T. 2008. «Darvinizam i povijest», *Povijesni prilozi* 35:239-298
- Marshall, A. 2002. *The Unity of Nature*, London: Imperial College Press
- Marshall, P. 1994. *Nature's Web*, New York: Paragon House
- Mason, J. 2005. *An Unnatural Order*, New York: Lantern Books
- Nash, R. 2001. *Wilderness and the American Mind*, New Haven: Yale U. P.
- Nicholsen, S. 2002. *The Love of Nature and the End of the World*, Cambridge Mass.: MIT Press
- Oelschlaeger, M. 1991. *The Idea of Wilderness*, New Haven: Yale U. P.
- Petersen, D. 2000. *Heartsblood*, Boulder: Johnson Books
- Phillips, D. 2003. *The Truth of Ecology*, Oxford: Oxford U. P.
- Plumwood, V. 2000. „Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature“, *Ethics and the Environment* 5/2:285-322
- Rochberg-Halton, E. 2007. «Eden Inverted», *Trumpeter* 23/3:45-77
- Rochberg-Halton, E. 2008. *The Great Brain Suck*, Chicago: University of Chicago Press
- Roszak, T. 1992. *The Voice of the Earth*, New York: Simon & Schuster
- Rubin, Ch. 1998. *The Green Crusade*, New York: The Free Press
- Sale, K. 2007. *After Eden*, Durham: Duke U. P.
- Shepard, P. 1996. *Traces of an Omnivore*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1997. *The Others: How Animals Made Us Human*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1998a. *Nature and Madness*, Athens: University of Georgia Press
- Shepard, P. 1998b. *Coming Home to the Pleistocene*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1998c. *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Athens: University of Georgia Press

- Shepard, P. 1998d. *Thinking Animals*, Athens: University of Georgia Press
- Shepard, P. 1999. *Encounters with Nature*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 2002. *Man in the Landscape*, Athens: University of Georgia Press
- Shepard, P. 2003. *Where We Belong*, Athens: University of Georgia Press
- Stange, M. Z. 1998. *Woman the Hunter*, Boston: Beacon Press
- Turner, J. 1996a. *The Abstract Wild*, Tucson: University of Arizona Press
- Turner, J. 1996b. «Introduction» (Shepard 1996:IX-XX)
- Wilshire, B. 1999. *Wild Hunger*, Lanham: Rowman & Littlefield

SUMMARY

The author presents environmental theories of an American ecologist and anthropologist, Paul Shepard (1925-1996), one of the first thinkers who systematically applied ecology on the behaviour of humans. Right at the end of 1960s, Shepard pointed out a subversive character of ecology, which questions prevalent atomistic and mechanic comprehension of the world, Shepard acted on behalf of the theory of bio-cultural discontinuity, according to which environmental and other problems of the civilized man arise from our evolutionary adaptation to the gatherers' and hunters' life. According to Shepard, the history of civilisation is characterized by numerous forms of collective madness - wars, environmental destructions, the state, interpersonal exploitation - that are the consequence of the shortage of evolutionary adaptability. In his numerous works, Shepard defended the integrity of wild habitats, emphasized the significance of place and organic environment for normal development of a child, analysed the impact of non-human species on the shaping of human nature and criticized many aspects of modern civilisation, from the myth of progress to the mass tourism and consumerism. He sharply criticized animal rights movement because domestic animals are genetic monsters and in the natural world there are natural history and genetic adaption, but no «rights». As an alternative, Shepard proposed the restoration of at least some of the elements of the existing wild habitats.

Key words: Paul Shepard, Pleistocene genome, theory of bio-cultural discontinuity, evolutionary adaptation, domestication, hunter-gatherers, animals
