

Sanja Petkovska*doktorand na Fakultetu političkih nauka, Univerzitet u Beogradu*

sanjalicica@gmail.com

Vegetarijanstvo: etička, ekofeministička i biopolitička perspektiva

Apstrakt: Položaj životinja u teorijskoj imaginaciji i društvu proističe iz istorijske naturalizacije osnovnih epistemoloških i ontoloških kategorija, kompleksne društveno-kulturološke geneze konceptata čije pretpostavke danas nije jednostavno razmrsiti. Dato razumevanje subjektivnosti i društvenosti podrazumeva prirodu kao svoju suprotnost, ali i da su sve druge kategorije u graničnim klasifikacionim područjima a priori podređene ljudskim interesima i ciljevima. Debate koje su se tokom sedamdesetih i osamdesetih godina vodile, kad su u pitanju pokreti za prava životinja i ekofeministički pokret, unele su svojevrsnu pometnju u do tada podrazumevani pristup tom pitanju. Međutim, tek odnedavno aktuelna biopolitička teorija, postavljajući pitanje određenja čoveka i uzimajući u obzir konceptualne pomake u vezi sa granicom između bioloških vrsta, uspostavljenom u modernom diskursu, unosi značajnije novine i u debatu o vegetarijanstvu. Sa ciljem da obrazložimo pomake koji se u debati mogu naći u prostoru koji se otvorio s biopolitičkom teorijom, dva argumenta koja su dugo dominirala debatom – etički i ekofeministički – podvrgavamo kritičkoj analizi. Dok su etičko i ekofeminističko stanovište fokusirani na kategorije političke subjektivnosti i antropocentričke pretpostavke, biopolitika pokreće pitanje nadilaženja duboke ambivalentnosti normativnih i praktičnih rešenja koja karakterišu čovekov odnos prema životinjama i njihovom planskom i sistematizovanom ubijanju za potrebe prehrambene industrije.

Ključne reči: vegetarijanstvo, specizam, mesožderstvo, antropocentrizam, biopolitika, biocentrizam, prava životinja

Ishrana čoveka koja uključuje neophodnu primenu okrutnih tehnika masovnog ubijanja životinja i prethodno razumevanje životinja kao objekata bespogovorno podređenih ljudskom interesu, posledice su istorijskog procesa čovekovog razumevanja sebe samog i sveta koji ga okružuje. Temeljno razmatranje zasnovanosti, legitimnosti i moralne opravdanosti takvog razumevanja i tretiranja životinja tokom istorije neretko je sasvim izostajalo. Mogući uzrok možda leži u činjenici da je pitanje odnosa čoveka i životinja ne samo jedno od

bazičnih, polaznih pitanja svega što nas okružuje i filozofske interpretacije kao baze moderne nauke, već je to pitanje „konstitutivno za sva druga filozofska pitanja“ (Carey 2005, 2). Pitanje razlike između čoveka i životinje je, takođe, konstitutivno za veliki broj drugih društvenih pitanja, odnosno za pitanje društvenog i političkog kao takvog. Status suverenog gospodara sveukupnog živog i neživog sveta koji čovek dodeljuje samom sebi i poretku koji stvara, imao je za posledicu podrazumevajuću, prilično radikalnu instrumentalizaciju životinja. Ni savremena nastojanja da se moderni subjekt „likvidira“ kako bi se na njegovo mesto postavio *bio-subjekt* za koji je borba između tela i duha irelevantna, nisu puno doprinela drugačijim praksama u odnosu prema životinjama (Wolf 2011, 14). Možemo da se zapitamo – ukoliko je čovek „gospodar Zemlje“, na čemu se zasniva njegova dominacija u odnosu na vrste koje su od njega različite? Takođe, ukoliko životinje nekim slučajem nisu tek „puki objekti“, već im možemo pripisati elemente subjektivnosti, pitanje koje se postavlja jeste – kakvi to gospodari „jedu sopstvene subjekte“ (Stuart 2006, xviii)?

Konstatacija da je odnos ljudi prema životinjama uslovljen problematičnim shvatanjem prirode kao resursa za bezgranično eksploatiranje čoveku na raspolaganju u savremenim okvirima jedva da znači nešto više od „humanističke fraze“. Preduzimanje potankog raščlanjivanja koje bi pokazalo da priroda nije jedinstven „objekt“, kakav dominira imaginacijom filozofije i modernih nauka, da su životinje po mnogo čemu sličnije ljudima nego flori kao sastavnom delu pojma prirode, teško da bi pomoglo da se izvedu normativne ili praktične konsekvence koje bi bile pretpostavka za njihov drugačiji status. Polazi se od toga da životinje nemaju nijedan ljudski kvalitet, niti osobine zbog kojih bismo o njima razmišljali kao o subjektima koji su slični nama. Za čoveka, životinje su manje od, ali i više od, apstraktnog pojma *prirode* koja za imaginaciju društvene zajednice predstavlja sredstvo, apstraktan filozofski *topos* (Wolfe 2011, 17). Inertnost, bezličnost i opozitnost svega izmeštenog izvan moderne političke zajednice, utemeljene međusobnim obavezivanjem racionalnih subjekata kroz status građana, istorijska je konstanta. Pokretanje pitanja opravdanosti i ispravnosti takvog rezonovanja uglavnom se shvatalo kao stvar ličnog izbora, vezanog za posebni režim ishrane koji ima neki kratkoročni i pragmatični cilj, baziran na parcijalnim, specifičnim vrednostima koje se mogu pojedinačno argumentovati i opravdati.

Pretpostavke na kojima počiva odnos čoveka prema prirodi i životinjama ne dovode se temeljnije u pitanje sa stanovišta modernog društva sve do pojave pokreta za društvenu reformu i emancipaciju tokom 17. i 18. veka, kada ishrana bazirana na životinjama dolazi u centar pažnje zbog zdravstvenih i socijalnih, a u naznakama i etičkih razloga (Stuart 2006, xix). Savremenom reinterpretacijom činjenica koje su prethodno važile za „prirodne“ u kontekstu pitanja odnosa vlasti i moći – *biopolitike*, dolazi do preokreta u promišljanju problema statusa

životinja u društvu. Mišel Fuko (Foucault, M.) razrađivanjem te tematike otvara prostor da se odnos prema životinjama u našoj civilizaciji pretpostavi i kao *politički odnos*, odnosno u vezi sa temeljima, legitimnošću, moralnim i praktičnim implikacijama principa na kojima počiva odnos ljudi i životinja. Dalje razvijajući neke od aspekata Fukoove misli, italijanski filozof Đorđo Agamben (Agamben, Giorgio) tvrdi da je odlučujući politički konflikt naše kulture – konflikt koji upravlja svim drugim konfliktima – upravo onaj koji se tiče odnosa između životnje i čoveka, s obzirom na to da je po svom poreklu ono što nazivamo „politika Zapada“ – zapravo već biopolitika (Agamben 2002, 79). Iz takve razrade problema, dalje se mogu izvući sasvim drugačije teze o ontološkom i epistemološkom statusu životinja, postojanju elemenata subjektivnosti kod životinja, ali i o fenomenima osećanja, kognicije i slično, kao ekskluzivnim osobinama ljudske vrste *homo sapiens*.

Biopolitika se hvata u koštac sa pitanjima koja po dalekosežnosti zahvataju problematiku uređenja najšireg okvira čovekovog okruženja *biosfere*, koja objedinjuje sve pojedinačne ekosisteme. Dakle, biopolitika se interesuje za uticaj sprege nauke i politike na neke nove situacije u vezi s odnosom živih organizama i njihovog okruženja, pre svega na nove situacije vezane za živi svet, *bios* (up. Krivak 2007, 145). Biopolitičko stanovište označava pre svega rastuću svest da *političko* prevazilazi okvire *društvenog*, u koliziji sa kojim je formiralo svoj izdvojen domen moderne realnosti, sve ubedljivije demonstrirajući da su domeni koji su se do tada smatrali prirodnim i neupitnim, prethodno konstitutivno posredovani epistemološkim kategorisanjem, političkim uređenjem, upravljanjem i organizovanjem društva. S obzirom na to da je biopolitika koncepcija savremene političke filozofije, njen zadatak je da temeljeno promišlja pretpostavke čovekove suverenosti u odnosu na ostatak biosfere i njegovu ulogu u uređivanju tih osnovnih relacija (up. Krivak 2007). Biopolitička pozicija usmerava indicije ka opreznijem držanju prema rešenjima koja se nude u sklopu zakonske regulative, tj. normativnom okviru čije se pretpostavke destabilizuju promišljanjem koje se u smeru biopolitike preduzima. Ukoliko se primarno ne oslanja na (političku) filozofiju, biopolitika je bliža praktičnoj primeni i obliku pružanja saveta autoritetima i donosiocima odluka koji se naziva *bioetika*. Od projekta refleksije na moralne teme u vezi s primenom novih tehnologija, bioetika postaje pre „politizacija bioetičkih tema“ i tiče se „*političkih* (kurziv dat u izvornom tekstu) pretpostavki u vezi sa prirodom, ciljevima i vrednostima kojima bi trebalo da se rukovodi biomedicinska nauka“ (Bishop, Joterand 2006, 205).

Važan posredni element između čoveka i njegovog okruženja, odnosno između živog i „neživog“ sveta, jeste upravo *hrana* (up. Goodman et al. 1991). S obzirom na to da je hrana osnovna potreba, pogon reprodukcije i održanja živih bića, pitanje rešavanja problema *ishrane* u savremenom društvu jedno je od najfundamentalnijih pitanja političke zajednice i ekonomije njenog odnosa

s okruženjem, odnosno načina na koji se rešava biološki opstanak vrste. Ishrana shvaćena sa biopolitičkih pozicija, s druge strane, prestaje da bude isključivo domen biologije i biva sve više prepoznata kao društvena i kulturološka praksa u kojoj se ne postavlja samo pitanje održanja vrste, nutritivnog sadržaja hrane ili njene uloge u sklopu određenih rituala, verovanja i običaja ishrane, već se postavljaju i pitanja poput kriterijuma određenja šta je zapravo hrana, te preciziranja uslova u kojima se hrana proizvodi i konzumira (up. Montanari 2006, 93). Pitanje hrane aktuelizovano u savremenom društvu u novom svetlu, od pitanja puke preferencije i individualnog izbora evoluiralo do pitanja *kolektivne odgovornosti* (Roberts 2008). Reaktuelizacija pitanja kako se ishrana čoveka organizuje i od čega se sastoji u kontekstu odnosa prema životinjama pojavljuje se kao sastavni deo preispitivanja sistema moći i hijerarhijskog ustrojstva političke zajednice u globalnom kontekstu, što u ovom slučaju znači u odnosu na čitav ekosistem planete Zemlje kao, uslovno rečeno *zajednice*, uz promišljanja održivosti i osnovnih principa tog „proširenog“ poretka, za šta osnov daje biopolitika.⁹

Kratak pregled razvoja misli o životinjama

Svako analitičko tematizovanje vegetarijanstva za preduslov ima promišljanje osnovnih kategorija u novom svetlu, a zajednička odlika takvih promišljanja i svih argumenata za vegetarijanstvo je kritika *antropocentrizma* kao shvatanja po kome je čovek najviši, superiorni oblik života na Zemlji, a celokupna stvarnost se vrednuje prema njegovim merilima. Gledište koje možemo da odredimo kao antropocentrično dominira u pristupanju pitanjima odnosa prema drugim vrstama živog sveta na Zemlji tokom celokupne istorije filozofije, sve do sredine XX veka. Takođe, antropocentrično gledište je i jedna od najvažnijih pretpostavki modernih nauka, jer je omeđavanje njihovog predmeta bilo uslovljeno principijelnim razgraničavanjem kategorija prirodnog i društvenog. Od samih začetaka filozofije kao promišljanja pozicije čoveka u svetu u VI veku pre naše ere, uređenje sveta i čovekova pozicija vide se i određuju kao opoziti ne samo prirodi, nego i njemu najbližim vrstama. Pretpostavljena fundamentalna različitost čoveka kao vrste objašnjava se posebnim sposobnostima poput upotrebe jezika, svesti, mišljenja, etičkog rezonovanja, političkog organizovanja, stvaranja zakona i slično, što, s našeg aspekta gledano, nije uspela da produkuje nijedna druga vrsta. S obzirom na to da te sposobnosti ni među ljudima nisu

⁹ Interesantan primer dat je u filmskoj umetnosti. *Zemljani* (2005) naziv je dokumentarnog filma u čijoj realizaciji su učestvovali poznati svetski glumci i muzičari koji praktikuju vegetarijanstvo i/ili veganstvo. Naziv filma sugerise da sva živa bića koja nastanjuju planetu čine „naciju Zemljana“, pripadnike zamišljene zajednice koju bi činila sva živa bića koja nastanjuju Zemlju.

ravnopravno raspodeljene, one se takođe koriste kao instrument za utvrđivanje vrste i stepena razlika među ljudima i njihovog raspoređivanja na određene položaje i uloge u društvenom sistemu. Recimo, Aristotel (Αριστοτέλης) u *Politici* naznačava kako je *differentia specifica* čovekove vrste sposobnost govora i da je on (čovek), za razliku od svih drugih životinja, umna i građanska, odnosno *politička životinja* (πολιτικών ζῷον) kojoj je sve drugo podređeno, kao što je žena podređena muškarcu (Aristotel 1988, 5). S uspostavljanjem moderne teorije države i filozofije racionalizma, suprotstavljenost čovekovog umnog i političkog poretka u odnosu na ostatak biosfere se učvršćuje. Tokom pokreta prosvetiteljstva i emancipacije XX veka, problem razumevanja statusa životinja počinje da se sagledava i u vezi sa političkim i društvenim nejednakostima.

Jedan od primera moderne političke konceptualizacije razlike između prirodnog i društvenog dat je u teoriji suvereniteta i uspostavljanja modernog političkog poretka engleskog filozofa i pravnika Tomasa Hobsa (Hobbes, Thomas). Prema tom konceptu suverenosti, vlast je neograničena, a suveren, koji je izvan svih zakona, prirodnim zakonima i običajima oduzima svojstvo zakona, na njihovo mesto postavljajući građanske zakone obavezne za sve. Prirodni zakoni i prirodno stanje o kojima govori Hobs nemaju nikakve veze sa „prirodnim“ kao takvim, već su samo pojmovni mehanizam za učvršćivanje pozicije suverena, gde su zakoni tek posredno izvedeni iz racionalnog zaključivanja, a izvorno iz suverenove takozvane moći da pruži sigurnost i zaštitu pod pretnjom povratka u prethodno, prirodno stanje nezaštićenosti i sukoba svih sa svima. Kako primećuje Milorad Stupar, Hobs ne određuje precizno granicu između prirodnog i političkog stanja, niti objašnjava kako dolazi do prelaza iz jednog stanja u drugo, već koristi prirodno, pretpolitičko stanje, samo kao model u odnosu na koji uvodi *političko* (up. Stupar 2011, 218).

Primeri prakse da se određene grupe u okviru sopstvene vrste postavljaju kao „niže“ od građanina i razumeju kao „bliže životinjama“, a bazirane na pretpostavci da čovek, odnosno građanin, ima posebnu vrednost koja mu omogućuje da ostalim oblicima života negira i/ili pripisuje vrednost, takođe su veoma učestali u literaturi modernog perioda (pod kojim razumemo period od 16. do kraja 20. veka). Savremeni poredak koji se bazira na instituciji društvenog ugovora, građanskom pravu i intersubjektivnom priznanju, ispočetka je obuhvatao samo užu društvenu grupu političkih subjekata kojom mnoge kategorije živih bića (koja se mogu smatrati moralno relevantnim) nisu obuhvaćene, jer se smatralo da ne mogu umno i moralno da rasuđuju i da su objekti na nižem stadijumu razvoja u okviru razrađene hijerarhije (žene, deca, siromašni, robovi, itd).¹⁰

¹⁰ Metaforičke hijerarhije kojima se prave paralele između kategorija bioloških vrsta i društvenih kategorija koristili su brojni mislioci. Na primer, Hegel (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) na jednom mestu precizno opisuje paralele tih distinkcija: „Žene

Uspostavljanje moderne političke zajednice, kao što vidimo, svojim istorijskim tokom neodvojivo je od procesa čovekovog samouspostavljanja kao subjekta i delovanja *antropološke mašine* koja „stalno rekonponuje konflikt između čoveka i prirode i o njemu odlučuje“ (Agamben 2005, 75). Međutim, ono što nas interesuje nisu „metafizičke misterije spoja, već praktične konsekvence razdvajanja“ (Agamben 2004, 16). Time se otvaraju pitanja vrednosti i značaja „druge strane“ prirodnog sveta, ali ovoga puta u neantropocentričnim terminima (McKenna et al. 2004, 123). Za potpunije razumevanje zbog čega je velikom delu živih bića onemogućeno da budu „uzeta u moralni obzir“ važna je kategorija *modernog subjekta*, u savremenoj filozofiji naznačena kao jedna od centralnih kategorija izdvajanja čoveka iz prirode. Za učvršćivanje prethodno date opozicije između prirode i zakona, tela i duha, materijalnog i nematerijalnog i sličnih relacija koje se često u savremenoj literaturi nazivaju *dihotomijama*, među najzaslužnijim je francuski filozof i matematičar Rene Dekart (Descartes, René). Subjekt, u okviru kartezijanske filozofije definisan mogućnošću spoznaje, utemeljen je kao vrhovni princip. To utemeljenje subjekta savremena filozofija vidi kao jednu od ključnih pretpostavki antropocentrizma, budući da subjekt svoju moć saznanja i suverenosti temelji na proklamovanju da je subjekt nešto izuzetno u odnosu na svet prirode. Iz toga je proizišlo da u filozofiji kartezijanskog materijalizma, budući da se smatra da životinje imaju tela ali da nemaju um, njihovo ponašanje biva objašnjavano čisto mehaničkim principima, a one same se vide kao čovekovi objekti.

Piter Herison (Harrison, P.), britanski istoričar i filozof, vratio se izvornim tekstovima kako bi utvrdio koliko je odgovornost za tvrdnju da životinje ne poseduju osećanja, niti moć saznanja, pripisana Dekartu – zaista osnovana; u pitanju je shvatnje koje od modernog doba definiše položaj životinja i čovekov odnos prema njima (up. Harrison 1992). Zaključak njegovog istraživanja je da je Dekartov stav o životinjama nekoherentan, ali i da on nije insistirao na premisi da životinje *ontološki* gledano nisu sposobne da osećaju, već da sa *epistemološke* strane mi nemamo načina da to saznamo; samim tim, on ne vidi zbog čega bi se one tretirale drugačije nego kao da je u odnosu na njih svako ponašanje

svakako mogu biti obrazovane, ali za viša znanja, filozofiju i izvesne produkcije umetnosti, koje iziskuju nešto opšte, one nisu stvorene. Žene mogu biti dosetljive, imati ukus i ljupkost, ali nemaju ideale. Razlika između muškarca i žene je razlika između životinje i biljke: životinja više odgovara karakteru muškarca, biljka više karakteru žene, jer je ona više mirno razvijanje koje održava neodređenije jedinstvo osećanja prema svom principu. Ako žene stoje na vrhu vlasti, onda je država u opasnosti, jer one ne deluju prema zahtevima opštosti, nego prema slučajnim sklonostima i mnjenju. Obrazovanje žena se dešava, ne zna se kako, ujedno kroz atmosferu predstave, više kroz život nego sticanjem znanja, dok muškarac svoj položaj postiže samo tekovinom misli i mnogim tehničkim nastojanjima“ (Hegel 1989, 299–300).

dozvoljeno (Harrison 1992, 227). Dekart je video životinje kao *mašine* koje se mogu svesti na materijalno jer nemaju *dušu*, tj. mogućnost spoznaje koju ima čovek. Iz toga proizlazi da životinje ne osećaju bol i nemaju interes zbog koga bi čovek imao moralnu odgovornost ili obavezu da ih poštuje i štiti.¹¹ Sa Hajdegerom (Heidegger, Martin) odnos čoveka i životinje postavlja se kao *ontološka razlika*, gde se načini na koji postoje ljudi i životinje vide kao međusobno fundamentalno suprotni, dok je jâz između dva oblika potpun (Wolf 2011, 2). Stoga se biopolitika vraća na to pitanje, a pozicija biocentrizma u etičkoj ekologiji ga radikalno pobija, jer je neosporno da sve dok dele isti životni prostor i okruženje, svi delovi ekosistema imaju „nešto zajedničko“ što ih takođe i međusobno obavezuje. Zajedničko u tom odnosu čoveka i životinja može se razumeti preko pojma života. Život kao oblik postojanja svih živih bića doveden je u pitanje nastojanjima da se proizvedu veštački život i veštačka inteligencija, kao i u kontekstu ekološkog opstanka planete Zemlje.

Razmatranje argumenta da je čovek mesojed

Rasprostranjenost verovanja da je meso najkvalitetnija i najvažnija hrana za čoveka dovela je do toga da se njegova nutritivna vrednost i simbolička važnost često postavljaju kao neupitne, a potreba za njim kao prirodno data. Način na koji se uređuje ishrana jedno je od osnovnih pitanja organizacije navika kako modernih zajednica, tako i zajednica drevne prošlosti. Odgovor na pitanje šta je bila poželjna ili dozvoljena hrana u prošlosti nije jedan i jasno je da su se tokom istorije, baš kao i danas, pojedinci i grupe po tom pitanju ponašali različito. U savremenom društvu, dakle, to ponašanje je višestruko posredovano kulturom i doktrinama ne samo velikih svetskih religija, već i savremenom naukom koja ima poteškoće u definisanju kriterijuma koji bi po svom argumentu bili snažniji od preferencija i slobode izbora. Masimo Montanari (Montanari, Massimo), istoričar hrane, pokazuje u radu *Food is Culture* na koji način je, različitim istorijskim i društvenim procesima, formiran savremeni način ishrane u kom meso tek postepeno dobija značajno mesto koje je mahom povezano s pitanjem društvene hijerarhije, ali i sa širenjem uticaja hrišćanstva (Montesori 2004, 11). Više autora s različitim teorijskim polazištima ukazivalo je na to da je meso u ishrani postavljeno kao pitanje društvene moći ili muškosti (Montanari 2004, Adams 2010, Paxton 1994, Gaard 1993). Nekoliko je osnovnih smerova objašnjenja

¹¹ Rukovođeni takvim i sličnim viđenjima, naučnici i lekari su sve do 19. veka sprovodili vivisekciju nad životinjama, bez ikakvih sredstava za ublažavanje bolova (Wolfe 2012, internet). U klanicama se i danas životinje ubijaju u budnom stanju, ali zato se 80% ukupno proizvedenih lekova u Americi stavlja u hranu zdravih životinja, kako se ne bi razbolele pre nego što budu ubijene (ibid.).

kako je mesožderstvo postalo dominantno i koji se razlozi navode da to bude i ostane tako.

Jedan od načina da se brani stanovište da je meso u ishrani ljudi nužna konstanta jeste putem *istorijske rekonstrukcije* sistema ishrane čoveku najbližih vrsta, interpretacijom praksi ishrane predaka kroz materijalne ostatke (frenologija, paleontologija, fizička antropologija). Jednu vrstu stanovišta tog tipa obrazlaže američki evolucionisti antropolog Piters Angar (Ungar 2007). Prema njegovom stanovištu, razvoj čovekove ishrane ka sve većoj upotrebi mesa tokom procesa evolucije omogućio je kognitivni napredak čoveka. Roberts smatra da je meso igralo ključnu ulogu u čovekovoju evoluciji, naročito u pogledu uvećanja veličine čovekovog mozga i visine, jer je upravo meso omogućilo za to potrebnu energiju i fizičku snagu (Roberts P. 2008). Međutim, nije osnovano zaključiti da su čovekovi daleki preci mogli da imaju ikakvo znanje o hemijskom sastavu mesa i njegovim biohemijskim svojstvima, ili da su posmatrali kauzalne odnose između ishrane bazirane na mesu i veličine mozga, pa da su ciljano i s određenom namerom povećavali količine istog u ishrani. Takve rekonstrukcije praiistorijskog tipa ishrane vrsta tumače se na veoma različit način. Stjuart, na primer, tvrdi kako je ljudsko telo u originalnoj formi telo biljojeda, ali da je kasnije to shvatanje promenjeno u skladu s društvenim i ekonomskim okolnostima. Vođeci lekari počinju da tvrde kako je čovek „izvorno“ svaštojed ili mesojed, kao i da biljke nisu dovoljne za ljudsku ishranu (Stuart 2006, xxi–xxiii). Relevantnost istorijske rekonstrukcije za pitanje da li je, u kojim količinama i na koji način, pribavljenog i pripremljenog mesa čoveku potrebno/neophodno/dovoljno u ishrani danas, u svakom slučaju nije preterana.

Druga grupa argumenata kojima se afirmativno obrazlaže upotreba mesa u ljudskoj ishrani dolazi sa strane *komparativne anatomije*. Saznanja komparativne anatomije o načinima ishrane različitih bioloških vrsta baziraju se na upoređivanju građe tela različitih životinjskih vrsta (gradacijom od najjednostavnijih do složenih oblika) sa među njima praktikovanim režimima ishrane (od kojih su tri osnovne grupe biljojedi, mesojedi i svaštojedi). U potpunosti paleontologijom, komparativna anatomija je rasvetlila istorijski razvoj i srodnost pojedinih vrsta na Zemlji, uključujući i čoveka. Ovakva vrsta argumenta je u neku ruku dvosmislena, budući da se ista telesna obeležja uzimaju kao dokaz za međusobno suprotna stanovišta o režimu ishrane koji odgovara određenoj anatomskoj građi, odnosno biološkoj vrsti. Premda se popularno smatra da anatomski dokazi, čak i kada govore u prilog tome da je čovek svaštojed, podrazumevaju da je on nužno i mesojed, to ne znači da nisu upotrebljavani i za suprotne tvrdnje. Na primer, jedna od prvih žena sa diplomom medicine, Ana Kingsford (Kingsford, Anna), branila je tezu da je čovek biljojed upravo argumentima baziranim na komparativnoj anatomiji (Majumder 1972, 176). Biohemičarka i nutricionist-

kinja Džejn Brodi (Brody, Jane) smatra da telo čoveka ima više anatomskih sličnosti s biljojedima nego s mesojedima (Adams 1991, 166). Pored pitanja o valjanosti metodologije koja počiva na fiziologiji za istraživanje režima ishrane koji je kod čoveka velikim delom uslovljen kulturom i načinom života, ovaj argument takođe ne uzimam kao ključan, niti kao presudno relevantan za preispitivanje savremenih praksi ishrane. Izvođenje direktnih paralela sa fizionomije i ponašanja životinja na čoveka je redukcionizam koji ne doprinosi utvrđivanju karakteristika ishrane savremenog čoveka, jer je fizionomija samo jedan od brojnih faktora koji je određuju.

Nutricionizam kao multidisciplinarna grana medicine omogućava da se napravi razlika između hrane i potreba organizma za različitim hranjivim materijama koje se nalaze u hrani, pa samim tim omogućava i reorganizaciju argumentacije koja je postojala u vezi s tipom ishrane koji je karakterističan i/ili neophodan za čoveka. U saznanjima koja nutricionizam predočava, polazi se od toga da se sastojci hrane, potrebni čoveku da preživi i sačuva zdravlje svog organizma, mogu posmatrati manje-više nezavisno od pitanja vrste hrane kojom će se potrebne materije nadoknaditi. U mesu nema sastojaka koji se ne mogu naći u drugim vrstama hrane (Roberts, R. 2008), ali time ne dobijamo definitivni odgovor na pitanje koje su materije čoveku zaista neophodne za razvoj i očuvanje zdravlja. Dokazano je da se i sastojci poput aminokiselina iz vitamina B mogu nadoknaditi bez upotrebe mesa, ali je ostalo i pitanje zavisnosti takvih rešenja od komercijalne industrije, odnosno dostupnosti proizvoda koji bi olakšali režim ishrane u kom bi zamena zahtevala ništa manje uloženog truda ili sredstava.

Međutim, najzastupljenija obrazloženja rasprostranjenosti i količine potrošnje mesa polaze od jednostavnog *užitka*, odnosno od *običajnosti i navike* takve ishrane. Neretko su i neki od prethodno navedenih argumenata zapravo rukovođeni ovim glavnim motivima da se odbrani postojeća praksa odnosa prema životinjama kao nešto neupitno, što ne može da se dovede u pitanje čak ni u formi misaonog eksperimenta koji ne mora nužno praktično da obavezuje. Stanovišta koja brane čovekove navike i generalno stav prema životinjama zapravo su opozicione vegetarijanstvu i pokretu za prava životinja, te nastoje da ograniče njihov uticaj. Premda omogućuje bolje razumevanje sistema odnosa prema životinjama, skupa pretpostavki i vrednosti na kome on počiva, daleko od toga da navike i užitak objašnjavaju perzistentnost praksi masovnog uzgajivanja, eksploataisanja životinja i njihovog ubijanja u stočarstvu i mesnoj industriji na najokrutnije načine, koji su pored svega toga i ozbiljna opšta higijenska pretnja (McKenna 2004, 157). Najoptimalniji zaključak je i dalje prilično neodređen: čovek je svaštojed koji poseduje mogućnost donošenja racionalne odluke o sopstvenom režimu ishrane i vrstama hrane koje će on obuhvatiti.

Pokret za oslobođenje životinja, prava životinja i vegetarijanstvo

Vegetarijanstvo je središnja tačka pokreta za prava i oslobođenje životinja. Bazična definicija vegetarijanstva odnosi se na režim ishrane zasnovan na namirnicama biljnog porekla.¹² *British Medical Journal* navodi da pojam „vegetarijanac”, suprotno uvreženom mišljenju, ne nastaje spajanjem engleskih reči „vegetable“ i „arian“. Pojam vegetarijanstva je u upotrebu uvelo britansko Vegetarijansko društvo, imajući na umu etimološko poreklo pojma u latinskom *vegetus* (svež, ceo) i sugerise svojevrsnu „životnu filozofiju“ koja nije samo puki režim ishrane (Jones 1951, 704). U svojim savremenijim i pomalo radikalnijim oblicima, vegetarijanstvo postaje *veganizam* koji pored ishrane podrazumeva i prakse otvorene borbe protiv proizvodnje, prodaje i upotrebe proizvoda koji sadrže i najmanje količine nekog oblika materije životinjskog porekla, odnosno proizvoda koji se baziraju na materijalima životinjskog porekla: obuće i odeće od kože, meda, jaja, mlečnih proizvoda, itd. Takođe, jedna od mogućnosti je i da se vegetarijanstvo praktikuje kao „životni stil“ bez šireg promišljanja, kao način ishrane koji se praktikuje sa ciljem gubljenja telesne težine ili iz nekih drugih konkretnih razloga poput bavljenja sportom koje to zahteva. Premda je to fenomen rasprostranjen u savremenom dobu, u pitanju je samo jedno od brojnih značenja koje nije najznačajnije. Definicija vegetarijanstva je, samim tim, veoma varijabilna i teško da se vegetarijanstvo može definisati bez obrazlaganja svih određenja pojma. Nema egzaktnih i opšteprihvaćenih definicija o tome šta nekoga čini „vegetarijancem“, ali se ipak podrazumeva da pored afirmativnog stava po pitanju životinja, vegetarijanac menja i praksu u pogledu svih ili pojedinih aktivnosti koje smo pomenuli kao sastavni deo značenja pojma.

Posmatrano kroz istorijsku perspektivu, možemo govoriti o tri različite faze razvoja vegetarijanske ishrane od trenutka beleženja njene pojave i pratećih društvenih praksi. *Pre-moderno vegetarijanstvo* postoji otprilike od 6. veka p.n.e. i vezano je za određene društvene slojeve ljudi koji su ga praktikovali u staroj Grčkoj i Indiji. Razlozi koji stoje iza ovog najstarijeg oblika vegetarijanstva, uglavnom su religijske ili običajne prirode. Oblici vegetarijanstva tog tipa postoje i danas na Istoku i u alternativnim religijskim zajednicama savremenog sveta. O vegetarijanstvu kao *modernoj pojavi* i društvenom pokretu u začetku govorimo od 17. i 18. veka nadalje, kada se javljaju i prvi oblici njenog institucionalizovanja. Jedan od prvih oblika institucionalnog organizovanja vegeta-

¹² Preciznije, vegetarijanci koji povremeno uključuju hranu životinjskog porekla (ribu ili piletinu) nazivaju se *polu-vegetarijancima*. *Lakto-ovo* vegetarijanci konzumiraju jaja i mlečne proizvode (većina populacije koja se hrani vegetarijanski), dok *lakto vegetarijanci* koriste mlečne proizvode, ali ne i jaja. *Ovo vegetarijanci* koriste jaja, ali ne i mlečne proizvode.

rijanaca predstavljalo je osnivanje najstarijeg vegetarijanskog društva na svetu 1847. godine u Engleskoj. U tom periodu, vegetarijanstvo dobija sve jasnije paralele sa modernim inicijativama za društvenu reformu, dok je takvom povezivanju doprineo porast problema do kojih dolazi usled industrijalizacije i novih načina proizvodnje koji, kao simptom rasta čovekove snage u odnosu na prirodu, postaju sve teže zanemarljivi. Mnogi umetnici i intelektualci modernog perioda eksperimentisali su sa režimima ishrane iz spiritualnih, zdravstvenih ili mističkih razloga (up. Stuart 2006). Vegetarijanstvo počinje da se dovodi u vezu s naučnim i filozofskim saznanjima i s konceptom koji Žozefina Donovan (Donovan, Josephine) i Kerol Adams (Adams, Carol) nazvaju *etikom postupanja prema životinjama*. Takav rast različitih oblika preispitivanja statusa životinja u društvu kulminira tokom sedamdesetih godina prošlog veka, kada se grupa oksfordskih intelektualaca okuplja u *pokretu za oslobođenje životinja* koji dalje razrađuje nasleđena zalaganja za oslobođenje životinja.¹³ Grupa je bila predvođena filozofima, ali je u njenom sastavu bilo različitih disciplinarnih profila, uključujući i prirodne nauke.

Vegetarijanstvo sedamdesetih godina 20. veka postaje deo sveobuhvatnije kritike naučnog progressa i učinaka industrijske, kapitalističke proizvodnje, ali i simptom pratećih transformacija društvenih odnosa koje sve izraženije karakteriše nejednakost i neravnomerno širenje građanskih prava. Jačanje *ekološkog pokreta* doprinelo je da vegetarijanstvo počne da se sagledava kao sastavni deo ozbiljnog društvenog problema, s obzirom da su usmerenost ekologije na holiistički aspekt transformacija u načinu života modernog čoveka i kritičko sagledavanje učinaka celokupne civilizacije koju je čovek stvorio, učinili sve izraženijom zajedničku pretpostavku i ekologije i vegetarijanstva: antropocentrizam (Wall 1994, 5). U to vreme već govorimo i o razvijenoj industriji mesa i začetku razvoja uslužnog sektora koji drastično menjaju položaj životinja, ali i o proizvodnji i potrošnji mesa u uslovima razvijenog kapitalizma koja se veoma razlikuje od praksi odnosa prema životinjama koja su postojale u prošlosti, kako po svojim oblicima, tako i po svom obimu i intenzitetu. Ekološki pokret insistirao je na preispitivanju ponašanja čoveka u odnosu na planetu Zemlju kao *oikos*, stanište i okruženje. Vegetarijanstvo promišljeno u kontekstu ekologije polazi od novih saznanja o posledicama tehnološkog i industrijskog razvoja, uviđajući da svi pojedinačno delimo istu planetu i činimo zajednicu *biosa*, sistema odnosa u kome su grupe živih bića međusobno zavisne. U odgovoru na etiku modernog doba koja je iz perspektive ekologije i vegetarijanstva označena kao antropocentrička, formira se i razvija *biocentrička etika* koja polazi od principa objedinjenosti svih oblika života na Zemlji, tako da nijedan, uprkos svojim

¹³ U tom periodu, nova pojava su militantni ogranci pokreta, poput *Fronta za oslobođenje životinja*, koji primenjuju metode *direktne akcije* i pristupaju neposrednom oslobađanju životinja iz laboratorija i klanica kao vidu borbe za njihova prava.

različitostima, nema nižu vrednost i ne posmatra se primarno kroz hijerarhijski strukturisan poredak, u smislu prava na opstanak onih koji su jači i brže se adaptiraju na okolnosti.

Istovremeno sa razvojem i jačanjem društvenih pokreta krajem 20. veka dolazi i do krize modernog projekta, koja se naziva i fazom „pozne modernosti“. Faza pozne modernosti praćena je radikalnim promenama čovekovog razumevanja sebe samog i poretka koji je stvorio. Takvi tokovi rezultirali su i pratećim trendovima u društvenoj teoriji i filozofiji koji su omogućili da se još jedan veliki društveni pokret s kraja 20. veka neposrednije uključi u pitanja ekologije i vegetarijanstva. S uobličavanjem ekofeminističkog diskursa, problem nejednakog položaja u društvenoj zajednici i njegovih implikacija postaje na svojevrsan način paradigmatičan, što unosi nove teme ne samo u ekološki, feministički pokret i vegetarijanstvo, već i u savremena teorijska nastojanja poput (post)strukturalizma.

Etička odbrana vegetarijanstva: prava i interesi životinja

Da bi se pitanje vegetarijanstva postavilo kao pitanje kolektivne odgovornosti, „antropološku mašinu“, u smislu konceptualnog okvira modernog doba, trebalo je okrenuti u obrnutom smeru, jer je perspektiva zaključivanja prilično drugačija ukoliko se pođe ne od onoga što ljude *razlikuje* od životinja (što je bila okupacija rane moderne filozofije), već od njihovih međusobnih *sličnosti*. Postaviti pitanje mogućeg uključivanja životinja u okvire etičko-političke zajednice kao bića koja imaju elemente subjektivnosti, znači i postavljanje pitanja ko ima pravo, odnosno ko dodeljuje pravo. Takva preispitivanja dalje vode ka zahtevu za redefinisanjem moderne konstrukcije suverenosti zasnovane na zamišljenom prirodnom stanju i do projekcije novih mogućih principa definisanja i odlučivanja o kriterijumima koji obezbeđuju zaštićeni položaj u društvenoj i političkoj zajednici.

Odgovor na pitanje – da li životinje mogu imati etički status u političkoj i društvenoj zajednici i da li se može razmatrati pitanje obaveze čoveka u odnosu prema životinjama koje iz takvog statusa proističu, obično se traži procenjivanjem da li životinje poseduju racionalnost i u kojoj meri, odnosno da li se kod životinja može pronaći neka crta subjektivnosti ili sopstva, u smislu u kome o istim karakteristikama govorimo kod ljudi (up. Andrews 2011). Pri tom se opet vraćamo na to da se postojanje karakteristika koje čoveka izdvajaju od ostatka prirodnog sveta razume kao presudno za obezbeđivanje legitimnosti njegove, samoinicijativno preuzete, „apsolutističke vlasti“ nad tim svetom (Gruen 2010). Rezultati takve „vladavine“ pružili su dodatne razloge da se u čoveka posumnja i da se on prikaže u novom svetlu. Premda su uvek u prvom planu neke drugačije interpretacije teorije evolucije, Čarls Darvin (Darwin, Charles) je, između

ostaloga, u *Poreklu vrsta* pokazao da razlika između čoveka i životinje nije razlika vrste, već stepena (Darvin 1948). Na tragu te linije argumentacije, Agamben navodi da Karl Line (Linnaeus, Carl), tvorac moderne taksonomije, nije uspeo da pronađe *differentia specifica* vrste *homo sapiens*, distinktivnu osobinu koja bi čoveka jasno izdvojila od ostatka živog sveta. Mnogi naučnici, među kojima i najradikalniji zoolog i etolog Donald Griffin (Griffin, Donald), sve više odbacuju pretpostavke da su životinje „mašine“ i pronalaze brojne empirijske potvrde o postojanju različitih oblika kognicije, svesti i socijalnosti kod životinja, čime se intenzivnije postavlja pitanje njihove sličnosti s ljudima (Colin 2011).

Etička odbrana vegetarijanstva, kao svojevrsna razrada u to vreme već snažno razvijenog društvenog i kulturnog pokreta, bila je važna zato što se po prvi put direktno postavilo pitanje normativnih implikacija greške koju čovek pravi u odnosu prema prirodi i životinjama. Eskalacije nasilja i moguća nuklearna katastrofa, kao i brojna druga zbivanja koja su usledila nakon Drugog svetskog rata, demonstrirali su fragilnost zaštite koju pruža suveren, u zamenu za „prirodno stanje“, samim tim aktuelizujući pitanje onoga što se događa izvan okvira zakona. U tom istorijskom i geopolitičkom kontekstu, razvijaju se dve karakteristične etičke odbrane vegetarijanstva, od kojih prva pripada *deontološkoj*, a druga *konsekvencijalnoj* etici.

Američki filozof Tom Regan postao je prvi otvoreni zagovornik direktne teze da i životinje imaju prava, braneći njihov opstanak i integritet kroz analogiju s građanskim pravima, odnosno proširujući paradigmu građanstva i ljudskih prava i na životinje.¹⁴ Za Regana, životinje su, kao i čovek, *živa bića* (subject-of-a-life) i postoje sa svrhom. Živa bića, kao takva, imaju prava i deo su moralne zajednice (Regan 2009, 212). Takva koncepcija odnosa zahvata planetu u celini, tj. odnosi se na „zajednicu Zemljana“, koja je u izvesnom smislu univerzalnija od čoveka i društveno-političke zajednice. Regan dalje smatra da iza pripisivanja prava životinjama stoji *razum*, dakle ona distinktivna odlika čoveka koja mu je dala pravo da drugim vrstama dodeljuje njihovo mesto, ne samo emocija ili saosećanja koje su naglašavale feministkinje. Korak preuzimanja odgovornosti da se ovo pitanje drugačije postavi Regan smatra kao objektivno potreban, a ne kao subjektivan (afektivan) ustupak čoveka.

Bazirajući svoje prošireno razumevanje prava na Kantovoj (Kant, Immanuel) filozofiji transcendentalnog idealizma, Regan proširuje argumentaciju vezanu za pitanje prava baziranog na subjektivnosti, na temelju razrade koncepcije društvenog ugovora: za razliku od ljudi koji su se uslovno rečeno „saglasili“ s etičkim načelima političke zajednice moderne države kojoj pripadaju (ili im je barem poznato kako su ona uspostavljena), ta načela ne mogu da budu dobra

¹⁴ Jedan od konkretnih primera savremene praktične realizacije Reganovih ideja jeste izglasavanje prava viših primata na slobodu i život od strane parlamenta Španije 2008. godine (Roberts, R. 2008).

za one koji nisu imali priliku niti mogućnost da se sa njima saglase ili da ih razumeju (Regan 2009, 216). Samim tim, uspostavljeni poredak stvari i odnosa vrsta inhrentno su nepravedni. Regan ide i korak dalje od toga i zamera i jednom od najpoznatijih teoretičara pravde Džonu Rolsu (Rawls, John) to što u sklopu svoje koncepcije pravde nije uvažio nepravdu koju politički i moralni poredak nanosi životinjama. Doslednom primenom principa racionalnog mišljenja i uzimanjem u obzir egalitarističkog principa „svojevrednost“ (inherent value) svih „živih bića“, smatrao je Regan, ne možemo da poreknemo prava životinja na život i blagostanje, bez obzira na njihove razlike u odnosu na čoveka.

Drugi tip argumenta u okviru etičke odbrane vegetarijanstva baziran je na filozofiji utilitarizma i razvio ga je Piter Singer (Singer, Peter). Džeremi Bentam (Bentham, Jeremy), britanski filozof koji je zagovarao utilitarizam (princip korisnosti), jedan je od retkih koji je razumeo životinje kao bića koja osećaju bol i pate. Sledstveno tome, Singer je smatrao da je mnogo važniji kriterijum za procenu moralne odgovornosti čoveka u odnosu na životinje to što one pate i osećaju bol, nego utvrđivanje i traženje dokaza o njihovoj sposobnosti mišljenja i govora. Prema Singeru, iz moralnog razmatranja ne bi trebalo da isključimo bića koja mogu da pate i imaju *interes* da ne budu povređena. Za razliku od deontološke pozicije fokusirane na prava životinja, utilitaristička, konsekvencijalna pozicija nije egalitaristička i dopušta da moralne procene prava variraju u zavisnosti od faktora jačine i prirode interesa. Sledeći Singerovu argumentaciju, uzrokovanje patnje određenog stepena kod životinja može da bude moralno opravdano. Ukoliko se dosledno izvede i ne upotrebi parcijalno, utilitaristički argument upotrebljen u kontekstu vegetarijanstva može da dâ i kontradiktorne rezultate, jer se na kraju krajeva razvija u smeru rezonovanja rukovodenog „jačim interesom“, što veoma lako može da postane „interes jačeg“.

Najvažniji rezultat koji je proizišao iz razvoja i popularizacije etičke odbrane životinja i vegetarijanstva jeste obaranje pretpostavke o ekskluzivnoj moralnoj poziciji čoveka i njegovom interesu kao neprikosnovenom, što je doprinelo širem uticaju argumenata pokreta za oslobođenje životinja i vegetarijanskog pokreta. S druge strane, primena etike na problematiku vegetarijanstva naišla je na prilično oštru kritiku koja je dolazila i od strane onih koji su se i sami zalagali za vegetarijanstvo i radili na razvoju argumentacije za njegovu odbranu. U sklopu te kritike, etička odbrana vegetarijanstva se uglavnom posmatra kao jedinstvena celina koju treba odbaciti u potpunosti, premda se gledišta u njenom sklopu razlikuju po više osnova, prema kojima se međusobno mogu jasno razdvojiti. Pre svega, Regan principijelno zahteva jednaka prava za životinje po ugledu na koncept ljudskih prava, što je po sebi radikalni zahtev, dok Singer daje polovična rešenja koja ne ugrožavaju preterano konceptualni poredak moderne političke teorije (McKenna 2004, 6). Na temelju specifičnog spoja teorijskih principa važnih za ekologiju i feminizam, ekofeministička struja razvija svoju poziciju na bazi oštre kritike upravo etičke odbrane vegetarijanstva.

Ekofeminizam i vegetarijanstvo

Pojam *ekofeminizma* uvela je 1974. godine Fransoaz d'Obon (d'Eaubonne, Françoise), francuska radikalna feministkinja, u nameri da formira zajedničku platformu za ekološki i feministički pokret. Greta Gard (Gaard, Greta) u knjizi *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (1993) određuje ekofeminizam kao „radikalnu ekološku analizu“, holistički i integralni pristup koji je opozicija u odnosu na liberalni, marksistički i socijalistički feminizam, čija se polazišta smatraju antropocentričnim (Gaard 1993, 31–45). Kada je reč o osnovnim principima, ekofeminizam polazi od *pluralizma* i zalaže se za potpuno eliminisanje hijerarhije. Međutim, autorke koje sebe svrstavaju u ovu struju feminističkog pokreta i pristupa smatraju da se ekofeminizam bazira na kritici svih prethodnih feminističkih pristupa, ekološkog pokreta i etičke odbrane vegetarijanstva. Nešto je teže odrediti šta ekofeminizam jeste, s obzirom na to da se ekofeminizam nije profilisao nezavisno od drugih pomenutih društvenih pokreta, niti je obrazložen kao celovit teorijski pristup, tj. ne nudi novu ili zasebnu etičku ili političku koncepciju niti argumentaciju.

Karen Voren (Warren, J. Karren) uviđa da nekoliko različitih struja feminizma uključuje pitanje odnosa prema životinjama u svoja razmatranja. Socijalistički feminizam mesožderstvo povezuje pre svega sa kapitalističkom proizvodnjom i klasnom prirodom konzumiranja mesa. S druge strane, radikalni feminizam polazi od toga da su žene „prirodno osetljivije na životinje“ i da se sa njima lakše identifikuju. Međutim, koreni povezanosti pokreta za oslobođenje žena i vegetarijanstva su dalekosežniji od savremenog, posleratnog feminističkog pokreta. Motivi „posebne veze“ između žena i životinja prisutni su i u modernoj književnosti. Na primer, u svojoj utopističkoj fikciji iz 1915. godine Šarlota Žilman (Gilman, P. Charlot), sociološkinja, spisateljica i utopistička feministkinja, opisuje ženske komune koje se hrane vegetarijanski. Žozefina Donovan je proučavala feministkinje koje se bave pravima životinja i zaključila da je među njima veliki broj feministkinja koje pripadaju prvom talasu (liberalnog) feminizma. Sve u svemu, ispostavlja se da ekofeminizam više figurira kao interna debata u okviru samog feminizma o određenim pitanjima koja su važna za sam feminizam u odnosu na dominantni diskurs prava životinja, odnosno da nije u pitanju definisanje posebnog pristupa u širem teorijskom i političkom okviru.

Formiranje „zajedničke platforme“ feminizma i ekologije se prema Greti Gard bazira na nekoliko početnih pretpostavki: mitologizovanje „posebne“ povezanosti žena s prirodom, sličnost između ugnjetenosti žena i životinja od strane sistema dominacije patrijarhata i kapitalizma, kao i potreba otpora mehanizmima (patrijarhalne) dominacije u ekološkom pokretu i pokretu za oslobođenje životinja. Pod znakom pitanja je kako se ekofeminizam i „radikalna analiza“, na kojoj pripadnice pokreta tvrde da on počiva, odnose prema drugim radikalnim

kritikama, na primer prema varijantama pokreta za oslobođenje životinja poput *veganarhizma*, „veganske perspektive anarhizma ili anarhističke perspektive veganizma“ (Dominick 1997). Pitanje je da li bi, sa pozicija ekofeminizma, ta kritika takođe bila antropocentrična, ali i može li se i samom ekofeminizmu uputiti ista zamerka s obzirom na to da nekada same životinje stavlja u drugi plan zarad razmatranja ženskih pitanja posredstvom životinja. Takođe, nije najjasnije da li je ekofeminizam teorija ili nacrt prakse, ta dva aspekta je u radovima autorki često teško prepoznati i razdvojiti. U svakom slučaju, neosporno je da se u fokusu ekofeminizma nalaze dve teme.

Prva tema koja stoji u centru ekoloških i (eko)feminističkih razmatranja je *odnos prirode i kulture*, koji je u mnogome definisan pomenutim filozofskim postavkama racionalizma i kartezijanskog materijalizma, uz brojna nastojanja da se redefiniše ono što se razume njihovim učincima. U okviru racionalizma, ali i mnogih koncepcija mišljenja koje su mu prethodile, kultura i priroda su postavljene u odnos dualističkih opozita, *dihotomija* kojima su pripisivane različite hijerarhijske i vrednosne oznake. U radovima brojnih autora vidimo kako su binarne opozicije prenete na određenje odnosa i položaja različitih vrsta i društvenih grupa (Hegelov primer, str. 6–7). Ekologija, biopolitika i feminizam ukazuju na potrebu da granice između prirode i kulture budu redefinisane, ili barem promišljene u drugačijem ključu, kao i da se pitanje srodnosti sa životinjama i drugim oblicima života na zemlji postavi drugačije. Druga važna ekofeministička tema proizlazi iz prve i tiče se „srodnosti po ugnjetavanju“. Polazi se od toga da moderno društvo i moderni politički poredak prirodu, druge rase, žene i životinje podređuju, marginalizuju i svode na *objekat*. Stoga, ekofeminizam polazi od pretpostavke o srakturnoj povezanosti rasizma, seksizma i specizma, (speciesism) tendencije pripisivanja različite vrednosti živim bićima različitih vrsta.¹⁵ Različite vrednosti proizlaze iz različitih obeležja svojstvenih vrstama; obično su u pitanju fizičke razlike i sposobnosti za koje se pretpostavlja da sa sobom nose i određenu vrednost.

Kerol Adams i Greta Gard su uložile prigovor da vegetarijanstvo u okviru ekofeminizma nije tematizovano na adekvatan način. Greta Gard koristi pojam *vegetarijanski ekofeminizam* koji naglašava „politički kontekst izbora ishrane“ (2002). Ovaj pojam ona povezuje sa trećom generacijom ekofeminizma. Ekofeminizam je tu interdisciplinarno područje koje povezuje žene, životinje i planetu Zemlju – ekofeminizam zahteva povezivanja (Gaard 1993, vii). Kerol Adams u članku “Ecofeminism and the Eating of Animals” (1991) navodi kako je patrijarhalna ideologija onemogućavala da se pitanje vegetarijanstva sagleda u okviru feminizma. Adams i Gard zajedno formulišu koncepciju vegetarijanskog ekofeminizma, dok Greta Gard to čini uz pokušaj povezivanja sa normativnom

¹⁵ Termin *specizam* skovao je godine 1970. britanski psiholog Ričard Rajder (Ryder, D. Richard), a do šire upotrebe pojma je došlo zahvaljujući Singeru i Reganu.

teorijom razlike Ajris Jang (Iris, M. Young). Međutim, njihova koncepcija pomaže strukturisanju polja ekofeminizma, ali ne nudi dodatnu argumentaciju za samo vegetarijanstvo.

(Eko)feministička kritika vegetarijanstva

Ekofeministička kritika etičkog vegetarijanstva polazi od toga da je ono definisano prema datoj antropocentričnoj osnovi, prevashodno u okvirima individualizma i liberalizma, bez uvažavanja celovitog konteksta pojava. Ekofeministkinje svoje polazište baziraju na principu „etike brige“ (ethic of care), koja za pretpostavku nema racionalizam ni liberalizam, već solidarnost sa drugim bićima sa kojima delimo stanište (Midgley 1983).¹⁶ Žozefina Donovan u tekstu „Animal Rights and Feminist Theory“ navodi kako Singer brani prava životinja sa pozicija racionalizma i kritike sentimentalnih razloga ljubavi prema životinjama kao razloga za vegetarijanstvo i prava životinja upravo zato što oni odvlače od ozbiljne političke i moralne diskusije, što je postavka stvari koja ne odgovara feminizmu i s kojom ona ne može da se složi (Donovan 1990, 151; Gaard 1993, 167).

Kao što smo videli, nije sasvim tačno da se teorije Singera i Regana baziraju isključivo na individualizmu i racionalizmu, ali deluje kao da ekofeministkinje ne primećuju da naglašavanjem emocija svoju odbranu takođe utemeljuju u okvirima drugačije centrirane, ali i dalje antropocentričke subjektivnosti. Štaviše, Reganovo biocentrički usmereno proširenje koncepta prava na sve *subjekte života* je pre vrsta komunitarne nego liberalne pozicije i ne može se reći da on instistira na racionalnom. Biopolitičko stanovište koje dovodi u pitanje subjektivnost i razum kao izvore prava od pomoći je da se nađe nadređena pozicija u ovom odmeravanju argumenata. Volf (Wolfe, Cary 2011) ukazuje na to da je jedan od najmoćnijih biopolitičkih uvida to što postavlja neugodno pitanje – da li živeti u biopolitičkom stanju (Krivak 2007) znači da smo svi potencijalno životinje koje „prethodne zakonu“ (Wolfe 2011, 5). Takođe, Volf primećuje

¹⁶ „Etika brige“ o kojoj govore ekofeministkinje može se dovesti u vezu sa kasnijim radovima Mišela Fukoa koji su poznati kao „hermeneutika subjektivnosti“. Naime, vraćajući se na antički pojam spoznavanja samog sebe ne samo u teorijskom već i u praktičnom smislu, Fuko ukazuje na to da je subjektivnost bazirana na „bavljenju sobom“ koje je povezano sa brigom i staranjem o sebi. Odnos prema sebi posredno utiče i na odnos prema drugima, odnosno na poznavanje sveta kroz umeće življenja. Bavljenje sobom nije samo filozofsko načelo, već i praktična aktivnost koja zahteva pomoć drugoga i povezana je sa odnosom prema istini; kao kultura odnošenja prema svetu u kome živimo ova aktivnost svakako bi značila i preispitivanje odnosa prema drugim živim bićima, pa i životinjama.

kako biopolitika uspešno razotkriva mehanizme političke filozofije i biologije, ali malo toga kaže kako utiče na odnose između životinja i političkog poretka.

Filozofkinja Džordž Pekston (Kathryn Paxton, George) kritikuje odbranu vegetarijanizma koju su dali Singer i Regan, ali i ekofeminističku poziciju. U članku "Should Feminists Be Vegetarians?", Džordž je zaključila da feministkinje treba da odbace etički vegetarijanizam zato što počiva na diskriminisanju mnogih društvenih kategorija, i formulisan je prema kriterijumima belih muškaraca srednje klase, te nije spojiv sa *feminističkom etikom*.¹⁷ Džordž kritikuje stanovište koje polazi od principa jednakosti koja se opravdava u racionalnim okvirima gde, prema njenom viđenju, vlada ravnodušnost za razlike koje su feministkinjama najvažnije. Razlozi zašto etički vegetarijanizam ne može da bude uskladiv sa feminističkom etikom: tradicionalni moralni argumenti za etički vegetarijanizam sadrže kontradikcije i u njima se pretpostavlja „muška norma“ – dovode u pitanje sopstvene principe univerzalnosti i neutralnosti. Zatim, žene su isključene kao žene, jer se smatra da ne mogu da budu kompletno moralne, niti racionalne. Pitanje je kako se dolazi do tog zaključka, budući da etička teorija vegetarijanstva nije svoju pažnju usmerila specifično na žene i da, kao što smo videli, povezuje specizam sa pitanjem društvenih nejednakosti.

S druge strane, *feministička etika* ne zahteva da žene budu fizički jednake muškarcu, odbija arbitrarnost ili dobiti iz kojih su muškarci isključeni i uključuje jednake vrednosti svih različito situiranih individua. Džordž citira mnoga istraživanja koja pokazuju da je moderno vegetarijanstvo osmišljeno prema „muškoj normi“ koja rezultira ozbiljnim zdravstvenim rizicima za decu i žene, ukoliko u određenim periodima života ne jedu meso. Nalazi istraživanja koje je ona citirala kasnije su opovrgnuti, kao i većina njenih polazišta. Ne može se zaobići ni to da se u ovakvoj koncepciji pribegava verovanju da je meso najveći izvor snage, moći i zdravlja, koje ne deluje od pomoći ni feminizmu ni vegetarijanstvu. S druge strane, stvarne mogućnosti da se čovek neometano razvija bez upotrebe mesa u ishrani i uz pomoć savremenih naučnih saznanja još uvek su nedovoljno poznate. Teško da možemo reći da postoje dosledno sprovedena istraživanja tog problema čija je interpretacija nedvosmislena, tako da je većina argumenta zasnivana na verovanju i data na nivou spekulacije.¹⁸

Postojanje zajedničke feminističke etike, zasnovane na brizi na kojoj se može utemeljiti feminističko delovanje, dovedeno je u pitanje i sa stanovišta

¹⁷ „Istorijske, kulturalne i psihološke veze koje su feministkinje napravile sa vegetarijanstvom nisu dobro razvijene, niti su dobro integrisane sa feminističkom etikom“ (George 1994, 406).

¹⁸ Biotehnologija napreduje velikom brzinom i postupak proizvodnje laboratorijskog *in vitro* mesa je uspešno okončan u toku 2012. godine (Gayle 2012). Ovde nećemo šire diskutovati na tu temu koja nije bez svojih kontroverzi, ali svakako da unosi neke sasvim nove probleme u sporove oko vegetarijanstva i ishrane.

prakse. Primer za to je dala Kerol Adams (Adams 1994), koja je pokušala da izdejstvuje odluku da se na feminističkim konferencijama služi samo vegetarijanska hrana, polazeći od principa feminističke etike. Pokušaj nije uspeo, a žene koje su bile protiv iznele su argumente pluralizma i autonomije izbora koji se očigledno mogu upotrebiti i protiv vegetarijanstva. Kerol Adams je pošla od toga da je „lično političko“ i da stavovi posetilaca feminističkih konferencija treba da reflektuju njihovu feminističku etiku, međutim o polaznim principima iste očito nije lako postići konsenzus među feministkinjama.

Zaključak: vegetarijanstvo kao (bio)politička odgovornost?

Teorijsko promišljanje vegetarijanstva prate ozbiljne teškoće, s obzirom na to da je to pitanje povezano sa temeljnim određenjima čoveka, društva i političkog poretka. Premda kao praksa postoji oduvek, vegetarijanstvo zahvata veliki broj oblasti i može mu se pristupiti sa veoma različitih pozicija. Vegetarijanstvo je heterogen fenomen koji na videlo iznosi pitanja određenja čoveka koji nema nikakvu „saglasnost“ za svoju vlast, torturu i ekonomsku eksploataciju. Savremena politička filozofija – biopolitika, to čini očiglednim i vezuje za pitanje budućnosti prava čoveka samog. U biopolitičkom kontekstu, nije izvesno to da će pozicije čoveka i životinje biti približene, ili čak izjednačene prema kriterijumima društvene stratifikacije.

Pitanje koje ostaje jeste – da li saznanja političke filozofije mogu uticati na dejstveni mehanizam samosvesti, ponašanja i odlučivanja. U vezi s vegetarijanstvom kao novom vrstom *odgovornosti*, postavljaju se brojne dileme. S obzirom na to da je biopolitika radikalno ambivalentna u svojoj osnovi, ona omogućava da se problem postavi, ali ne i da se rešava kao opšti. Upotreba proizvoda koji su napravljeni od životinja, upotreba mesa životinja u ishrani i tortura životinja široko su rasprostranjeni fenomeni, tako da je gotovo nemoguće zamisliti sprovođenje zamene mesa u ishrani, ili bilo kakvo redefinisavanje odnosa koji se bazira na surovijoj torturi. Ekofeminističko stanovište u tom okviru važno je samo kao jedno od mnogih koji ukazuju na problematiku, ali njegova uloga u raspravi nije ključna, niti su argumenti koji dolaze s njegovih pozicija značajni doprinosi istoj: pre se tiču reorganizacije polja koja u nekim svojim momentima ne deluje nimalo korisno, niti celishodno. Za autore i autorke koji se kreću u okvirima ove problematike, razrada stanovišta biopolitike koja istovremeno dovodi u pitanje odnose između vrsta, ali može paralelno da vodi i reprodukciju postojećih odnosa moći i usavršavanju tehnika vlasti, predstavljaće zasigurno najvažniji smer daljeg razvoja rasprave. Ono što je sigurno, o vegetarijanstvu se teško može govoriti u kategorijama opštih kriterijuma koji bi važili za sve, ali se ono istovremeno ne može tretirati ni kao jedan izbor među drugima, budući da je ono, neosporno, i opšta kolektivna odgovornost koja se ne može zanemariti.

Literatura

- Adams, Carol. 1990. Animal Rights and Feminist Theory. *Signs* 15 (2): 350–375.
- . 1991. Ecofeminism and eating of animals. *Hypatia* 6 (1): 125–145.
- . 1994. *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. London: Continuum.
- . 1993. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- . 2010. *The sexual politics of meat*. London and New York: Continuum.
- Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. Chicago: Stanford University Press.
- Allen, Colin. 2011. Animal Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/consciousness-animal/> (pristupljeno: 10/2/2012).
- Andrews, Kristin. 2011. Animal Cognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/cognition-animal/> (pristupljeno: 31/1/2012).
- Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: Globus.
- Bishop, J. P., and F. Jotterand. 2006. Bioethics as Biopolitics. *Journal of Medicine and Philosophy* 31:205–212.
- Carey, Jessica. 2005. *The Politics of Friends: Animals and Deconstructive Opportunity*. Hamilton: McMaster University.
- Darvin, Čarls. 1948. *Postanak vrsta*. Beograd: Prosveta.
- Dominick, A. Brian. 1997. *Animal Liberation and Social Revolution*. Syracuse: Critical Mess Media.
- Donovan, Josephine. 1995. Comment on George's "Should Feminists Be Vegetarians?" *Signs* 21(1): 226–229.
- Donovan, Josephine. 1990. Animal Rights and Feminist Theory. *Signs* 15(2): 350–375.
- Donovan, Josephine, and Carol Adams. 2000. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. London: Continuum.
- Gaard, Greta. 2002. Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay. *A Journal of Women Studies* 23(3): 117–146.
- Garett, R. Jeremy. 2007. Utilitarianism, Vegetarianism, and Human Health: A Response to the Causal Impotence Objection. *Journal of Applied Philosophy* 24(3): 223–237.
- Gayle, Damien. 2012. Artificial meat grown in a lab could become a reality THIS year. *Mail Online*. dostupno na: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2087837/Test-tube-meat-reality-year-scientists-work-make-profitable.html>.
- Goodman, David; M. R. Redclift. 1991. *Refashioning nature: food, ecology, and culture*. London & New York: Routledge.
- Gruen, Lori. 2010. The Moral Status of Animals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/moral-animal/> (pristupljeno: 10/2/2012).
- Harrison, Peter. 1992. Descartes on Animals. *The Philosophical Quarterly* 42 (167): 219–227.
- Hegel, W. F. H. 1989. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Janović, Nikola. 2009. Biopolitika: životinje. Meso. Hrana. *Filozofija i društvo* 2: 41–58.

- Jones, H. H. 1951. Points from Letters: Vegetarianism. *The British Medical Journal* 1 (4708): 704.
- Krivak, Marijan. 2007. *Biopolitika—nova politička filozofija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Majumder, Sanat K. 1972. Vegetarianism: Fad, Faith, or Fact? The ecological and nutritional aspects of vegetarianism are appraised against the backdrop of the current world scene. *American Scientist* 60(2): 175–179.
- McKenna, Erin; Andrew Light. 2004. *Animal Pragmatism: Rethinking Human-Nonhuman Relationships*. Bloomington: Indiana University Press.
- Midgley, Mary. 1993. *Animals and Why They Matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Montanari, Massimo. 2004. *Food Is Culture*. New York: Columbia University Press.
- Passmore, John. 1975. The Treatment of Animals. *Journal of the History of Ideas* 36 (2): 195–218.
- Paxton Kathryn, George. 1994. Should Feminists Be Vegetarians? *Signs* 19(2): 405–434.
- Powell, Betty. 1970–1971. Descartes' Machines. *Proceedings of the Aristotelian Society* 71: 209–222.
- Regan, Tom. 2009. „The Case for Animal Rights“. In *The Right Thing to Do: Basic Readings in Moral Philosophy*, Rachels, Stuart (prir.). Columbus: McGraw–Hill Humanities/Social Sciences/Languages.
- Roberts, Martin. 2008. Spanish parliament to extend rights to apes. *Reuters*. dostupno na: <http://www.reuters.com/article/2008/06/25/us-spain-apes-idUSL256586320080625>.
- Roberts, Paul. 2008. Carnivores Like Us. *Seed*. dostupno na: http://seedmagazine.com/content/article/carnivores_like_us/P1/.
- Ryder, Richard. 2005. All beings that feel pain deserve human rights. *The Guardian*, 6. avgust.
- Singer, Peter; Jim Mason. 2006. *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*. Emmaus: Rodale.
- Stuart, Tristram. 2006. *The Bloodless Revolution: A Cultural History of Vegetarianism From 1600 to Modern Times*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Stupar, Miodrag. 2010. *Filozofija politike*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Ungar, Peter. 2002. *Human diet: Its origin and evolution*. Santa Barbara: Greenwood Publishing Group.
- Wall, Derek. 1994. *Green History: A Reader in Environmental Literature, Philosophy, and Politics*. London and New York: Routledge.
- Wolfe, Cary. 2012. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (draft). dostupno na: http://iis-db.stanford.edu/evnts/6854/wolfe-before_law_exc.pdf.

Sanja Petkovska

PhD candidate, Faculty of Political Sciences,
University of Belgrade, Serbia

Vegetarianism: Ethical, Ecofeminist and Biopolitical Perspective

The position of animals in theoretical imagination and society stems from the historical naturalization of basic epistemological and ontological categories, the complex socio-cultural genesis of concepts whose assumptions are not easy to unravel nowadays. The given understanding of subjectivity and sociability entails nature as its opposite, but also that all other categories in border classification areas are a priori subordinate to human interests and goals. The debates that took place during the 1970s and 1980s, when it comes to animal rights movements and the ecofeminist movement, have made some sort of confusion in the then accepted approach to this issue. However, only recently has the current biopolitical theory, by posing the question of human determinism and taking into account the conceptual breakthroughs related to the boundary between biological species, established in modern discourse, brought significant innovations in the debate on vegetarianism. In order to explain the shifts that can be made in the debate in the area that opened up with biopolitical theory, two arguments that have dominated the debate for a long time – ethically and ecofeministically – are subjected to critical analysis. While the ethical and ecofeminist standpoints are focused on the categories of political subjectivity and anthropocentric assumptions, biopolitics raises the issue of overcoming the deep ambivalence of normative and practical solutions that characterize the human attitude towards animals and their planned and systematized killing for the requirements of the food industry.

Key words: vegetarianism, speciesism, carnivory, anthropocentrism, biopolitics, biocentrism, animal rights

Végétarisme: perspective éthique, écoféministe et biopolitique

La position des animaux dans l'imagination théorique et dans la société découlent de la naturalisation historique des principales catégories épistémologiques et ontologiques, de la genèse socioculturelle complexe des concepts dont il n'est aujourd'hui pas simple de démêler les présupposés. Une telle conception de la subjectivité et de la sociabilité pose la nature comme son contraire, mais elle prend aussi toutes les autres catégories dans les domaines classificateurs limitrophes comme a priori subordonnées à des intérêts et à des objectifs humains. Les débats menés au cours des années soixante-dix et quatre-vingt du XX siècle, lorsqu'il s'agit des mouvements pour le droit des animaux et

le mouvement éco-féministe, ont introduit une confusion non négligeable dans l'approche jusqu'alors adoptée de cette question. Cependant, ce n'est que récemment que la théorie biopolitique devenue actuelle, posant la question de la définition de l'homme et prenant en compte les avancées conceptuelles en rapport avec la limite existant entre les espèces biologiques, établie dans le discours moderne, introduit des nouveautés importantes dans le débat sur le végétarisme. Avec l'objectif de justifier les avancées du débat qui pourraient se faire dans l'espace ouvert par la théorie biopolitique, nous soumettons à l'analyse critique deux arguments qui ont longtemps dominé le débat – éthique et écoféministe. Alors que les points de vue éthique et écoféministe sont orientés vers des catégories de la subjectivité politique et les présupposés anthropocentriques, la biopolitique soulève la question du dépassement de l'ambivalence profonde entre les solutions normatives et les solutions pratiques qui caractérisent le rapport de l'homme envers les animaux et leur abattage planifié et systématisé pour les besoins de l'industrie alimentaire.

Mots clés: végétarisme, spécisme, carnivorie, anthropocentrisme, biopolitique, biocentrisme, vrai animal

Primljeno / Received: 21.7.2017.

Prihvaćeno / Accepted: 18.10.2017.