

# Esej o »praelementih« za prenovu okoljskih refleksij

## Abstract

### An Essay on "Pre-elements" for the Renovation of Environmental Thoughts

The article discusses blind spots in the knowledge about the historical development of nature-culture relations. The result is a weak and anthropocentric "warped" understanding of the basic historical stages of the social relationship to nature. This default stance has an impact on modern versions of environmental reflection, and consequentially impacts the efficiency of solving today's environmental dilemmas and problems. The topic is extremely extensive and complex, therefore an essayist and selective approach is inevitable. The purpose of the article is not to offer a new and more comprehensive "truth", but to promote discussion and dialogue on alternative interpretations, which have been and are still largely marginalized. The ultimate objective is to draw attention to discussions on the revitalization of the fundamental constitutive elements of the relationship to nature that would also allow for the revitalization of environmental reflections, and thus perhaps also the revitalization of contemporary environmental theories and trends.

**Keywords:** social construction of nature, domestication of nature, privatization of nature, neolithic agrar revolution, industrial revolution

*Drago Kos is a professor at the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. (drago.kos@fdv.uni-lj.si)*

## Povzetek

V članku razpravljamo o belih lisah v poznavanju zgodovinskega razvoja družbene konstrukcije razmerij med naravo in kulturo. Posledica je šibko, antropocentrično »ukrivljeno« razumevanje temeljnih zgodovinskih faz odnosa do narave. Te privzete predstave vplivajo tudi na sodobne različice okoljske refleksivnosti in posledično na ne/učinkovitost reševanja današnjih okoljskih dilem in problemov. To je seveda izjemno obsežna in kompleksna tema, zato je esejistični in selektivni pristop neizogiben. Namen članka ni ponujanje novih celovitejših resnic, temveč spodbujanje razprave in dialoga o alternativnih interpretacijah, ki so bile in so tudi še danes večinoma marginalizirane. Temeljni cilj je opozoriti, da bi revitalizacija razprav o temeljnih konstitutivnih elementih odnosa do narave omogočila tudi revitalizacijo okoljskih refleksij in s tem morda revitalizacijo sodobnih okoljskih teorij in gibanj.

**Ključne besede:** družbena konstrukcija narave, udomačevanje narave, prisvajanje narave, neolitska agrarna revolucija, industrijska revolucija

*Drago Kos je predavatelj na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. (drago.kos@fdv.uni-lj.si)*

## Uvod

Uvodni odstavki strokovnih besedil po navadi navajajo pregled stanja vednosti, tj. kaj vse je znanega o temi, ki jo obravnava določeno besedilo. To navajanje je pri večini strokovnih žanrov kar obsežno, včasih tako zelo, da človek podvomi o avtorjevi zmožnosti in sposobnosti predelave, povzemanja in integracije vseh navedenih virov. Manj pogosto pa se razprave začno z neznanim, z navajanjem področij, na katerih znanstveni (strokovni) krogi tavajo v mraku ali celo v popolni temi. Obstajajo tudi besedila, ki se ukvarjajo s problemom »prikrivanja neznanega«, a so te epistemološke analize velikokrat spregledane, nemalokrat celo sovražno zavržene in zasmehovane. Kdor kvari uveljavljeno igro, je pogosto razglašen za »dvornega norca« ali pa za amaterskega ignoranta. Kot navaja zgodovinar Keith Jenkins, ni samo premalo zanimanja za razpravljanje in raziskovanje spoznavnih belih lis, temveč obstaja celo »intenzivna sovražnost do njih« (Jenkins, 1991: xvi), zlasti do tistih, ki vendarle priznavajo obstoj precejšnjih nejasnosti v enciklopedično urejenih predalčkih. Epistemološkim težavam družboslovja in humanistike se je dejansko nemogoče izogniti, ker je »ideološko« brušenje leč, skozi katere opazujemo svet, ena temeljnih značilnosti produkcije in recepcije znanstvenih »resnic«. V zahodni humanistiki in družboslovju je prevladujoč stil »brušenja« spoznavne optike nedvomno »evropocentrizem«, kot nekakšen eklektičen konglomerat bolj ali manj močnih etnocentrizmov, nacionalizmov, kolonializmov, imperializmov ipd. Ta ustvarjalnost včasih proizvede presenetljivo izčiščene delčke mozaičnih slik, ki odstopajo od manj jasnih ali celo povsem praznih delov mozaika. Kljub temu nastaja vtis, da je predstava o preteklosti celovita, čeprav lahko pozoren analitičen pogled relativno hitro razloči jasnine in sivine. Pokaže se, da je celovitost določene (zgodovinske) slike pogosto rezultat ne/zavednih ideoloških predelav. V ta nabor spada tudi amnezija oz. izbris tistih delov, ki kvarijo domnevno konsenzualno predstavo. Kot pravi Jenkins, je zgodovina zato vedno problematična: »Ko je enkrat v obtoku, postane subjekt serijskih rab in zlorab, ki so logično neskončne in ki v stvarnosti na splošno ustrezajo nizu oporišč moči, ki vedno obstajajo in ki strukturirajo ter distribuirajo pomen zgodovine glede na dominantno-marginalno vidno polje.« (Jenkins, 1991: 31–32) To nedvomno že od nekdaj velja tudi za zgodovino človekovega odnosa do narave, tj. od prazgodovine do sodobnosti.

Za reflektivnost<sup>1</sup> o naravnem okolju je značilen ponavljajoč se ritem, ki spominja na ciklično dogajanje v naravi. Po vsakem večjem ali manjšem »izrednem dogodku«, kar pomeni okoljski, ekološki katastrofi, sledi sorazmerno povečanje zanimanja družbe za okoljska vprašanja in zagate, kar nekateri zanesenjaki interpretirajo kot »rast okoljske zavesti«. Tej nenadni rasti pogosto sledi hitra pozaba, ki bi jo skorajda lahko označili kot kronično družbeno amnezijo. Zato se zdi, da so reflektivnostne zmožnosti kljub močni informacijski podpori v sodobnih družbah

---

<sup>1</sup> Reflektivnost tu razumemo v Giddensovi varianti (Giddens, 1990: 38). Za več glej Kos, 1997; 2010.

še vedno relativno skromne oz. se celo slabšajo. Če primerjamo odzive na černobilsko in fukušimsko katastrofo, dejansko dobimo vtis, da hitrost »okoljske amnezije« narašča. Obenem pa analiza teh dveh »izrednih dogodkov« jasno pokaže, kako močno okoljska refleksija podlega ideološki interpelaciji. Zato kritična okoljska zavest ni sposobna zavzeti izpraznjenega interpretativnega polja, nastalega ob koncu »velikih zgodb« (Lyotard, 1979). Šibka refleksivnost je opazna tudi pri številnih rutinskih, vsakdanjih dogajanjih v sodobnih potrošniško »razvitih« družbah. Čeprav prisvajanje naravnih virov in obremenjevanje naravnega okolja še nikoli v človeški zgodovini ni bilo tako travmatično kot v antropocenu,<sup>2</sup> je presoja posledic kljub temu (še) zelo daleč od stopnje soglasja, ki bi omogočala legitimne upravljalске in omilitvene posege na lokalni, nacionalni in globalni ravni.

Upravičena se torej zdi domneva, da sta najmanj tako kot reciklaža materialnih snovi in energije pomembna in potrebna tudi ponovni premislek in prenova temeljnih predstav o naravi razmerij med »natura« in »kultura«. Ozreti se je treba v preteklost in pregledati genezo okoljskih problemov in okoljskih »refleksij«, ki tisočletni oddaljenosti navkljub še vedno vplivajo na nekonsistenten človekov odnos do narave, naravnih virov in drugih živali. Zaradi vpliva te nejasne dediščine predpostavljamo, da osredotočanje na bližnja desetletja, ko je nastal sodobni (moderni) val kritičnih okoljskih refleksij, ne zadošča. Spreminjanje odnosa med »natura« in »kultura« je najboljši primer Braudelovega procesa *long durée*, ki ne/posredno vpliva na preteklost in sodobnost. Zato se je kljub velikim težavam s pomanjkanjem preverjenih podatkov smiselno ozreti tudi v najbolj oddaljeno preteklost, prav na začetke nastajanja tega temeljnega strukturnega razmerja, v čas, ko je evolucija človeške vrste sprožila evolucijo oz. zgodovino človeških družb (kultura, civilizacij). Ponovni oz. nov razmislek o pra/zgodovinskih razlogih šibkih uspehov sodobnih okoljskih gibanj nas morda lahko pripelje bliže ključnemu vprašanju: ali so sodobne predstave in praktična znanja o načinih pomiritve konflikta med »natura« in »kultura« zgolj še ena utopično naivna fantazija, ali pa se v nepregledni množici variacij razmerij med »natura« in »kultura« skriva spregledani prehod h »koncu zgodovine«, pravzaprav k novemu začetku, takšnemu, ki bi v nasprotju s Fukuyamovim »konceom zgodovine« (1992) razreševal tudi temeljna nasprotja med »natura« in »kultura«.

To je seveda neskončna tema, nedvomno tako velikanska, da je smiselno radikalno oklestiti pričakovanja o dodani vrednosti posameznih prispevkov in seveda tudi konkretne esejistične obdelave nekaterih nejasnih oz. dvoumnih razvojnih faz. Namen razmišljanja o pra/zgodovinskih okoliščinah nastanka dihotomije »natura-kultura« je iskanje morebitnih opornih točk za prenovo sodobnih okoljskih prizadevanj. Uporabne ideje bi morda lahko pripomogle k preseganju katastrofičnih okoljskih diskurzov, ki pogosto redukcionistično usmerjajo okoljsko zavest in

---

<sup>2</sup> Za definicijo antropocena glej Wikipedia 6.

okoljski aktivizem v sodobnosti in ki očitno nimajo (več) tolikšnega mobilizacijskega potenciala, da bi res vplivale na čedalje bolj nujne spremembe razmerja med »natura in kulturo«.

## »Primitivna« industrijska družba

Začnimo pri še nedavno najaktualnejši in še vedno najintenzivneje obdelovani ekološki temi, tj. industrijski družbi kot okoljsko zelo problematičnem sociotehničnem sistemu (Latour, 1993). Kritika industrijske tehnologije, ki je zlasti v začetnih fazah na lokalni ravni, pozneje pa tudi vse do globalne ravni intenzivno uničevala naravno okolje, je že nekaj desetletij bistvena dimenzija modernega ekološkega diskurza. Kot formalni mejnik največkrat obvelja stockholmska okoljska konferenca ZN iz leta 1972. Zavedanje, da je množična uporaba »primitivne« industrijske tehnologije eden najmočnejših virov moderne okoljske patologije, je dovolj nazorno in preprosto, da je skoraj konsenzualno. Omilitev in celo odprava industrijskega onesnaževanja je s tehnološkega vidika relativno preprosta. Na dimnike in odtočne kanale je treba namestiti čistilne naprave in urediti varno odlaganje odpadkov, še boljše, reciklažo odpadnih materialov in energije, pa je problem tako rekoč odpravljen. Seveda je takšno sklepanje naivno, ker ne upošteva kompleksne sociotehnične dinamike modernih inudstrijskih družb z množično potrošnjo kot ključnim spodbujevalcem ekonomije.

Prehod iz agrarne v industrijsko moderno družbo je bil nedvomno turbulenten in travmatičen. Tudi problematični okoljski učinki industrializacije so že dolgo znani in del obče družbene vednosti. Sprememba je bila tako hitra in travmatična, da tudi v družbah, ki so se že davno deagrarizirale, še vedno zbuja nostalgичne predstave o idealizirani predindustrijski pastoralni preteklosti. Skrajne interpretacije gredo celo tako daleč, da žalujejo za družbo, ki je temeljila na preprosti kmetijski tehnologiji, njena glavna kakovost pa je bila domnevna pomiritev napetosti med natura in kulturo. Skratka, preproste bukolične predstave o tem, kako so ljudje do industrijskega kapitalizma živeli pomirjeno sami s seboj in naravo, so še vedno precej razširjene in pri določeni kategoriji ljudi močno vplivajo na dojemanje narave. V tehnološko razvitem delu sveta podpirajo turistično industrijo, realno pa živijo le še kot mikro »amišovski skansni«. Takšne romantične predstave je sicer preprosto argumentirano zanikati in relativizirati, vendar je zanimivo prav to, da so kljub temu presenetljivo vztrajne in dolgožive. Motiv, ki vedno znova oživlja te idealistične »kmečke podobe« iz predindustrijskih časov, je nedvomno nezadovoljstvo s stanjem in perspektivo modernih tehnološko močno podprtih družb, ki jim grozi poslabšanje, če ne celo uničenje naravnih pogojev za življenje. Sociologija se je s tem vprašanjem precej ukvarjala, verjetno najbolj znan pristop sledi Tönniesovi

dihotomiji *Geimeinschaft-Gesellschaft* (Tönnies, 1887).<sup>3</sup>

Ko pa se je industrijska družba »razvila« v hiperpotrošniško družbo, ki jo omogočijo prav vse bolj ceneni industrijski proizvodi za množično porabo, okoljski problemi postanejo kompleksnejši, bolj disperzni in zato tudi težje obvladljivi. Kritika industrijskih tehnologij v paru s kritiko potrošniške družbe je zato upravičeno del železnega ekološkega repertoarja. Tehnološki navdušenci sicer ves čas zatrjujejo, da bo okoljske probleme, ki jih povzroča stara industrija, rešila nova tehnologija. Takšne »tehnopije« so za nekatere prepričljive, pomirjajoče, celo navdušujoče, za druge pa tudi strašljive, ker obujajo prav tako zakoreninjen strah pred »frankensteinovskimi« distopijami. Rečeno manj dramatično, nekateri se zavedajo, da domnevno koristne »napredne« tehnologije prinašajo tudi za naravo in družbo nove škodljive učinke. Dejstvo, da tehnologija znižuje ceno delovne sile in obenem omogoča tudi čedalje bolj »ceneno« izrabo naravnih virov, neizogibno povzroča zaostrovanje družbenih odnosov in seveda tudi razmerij med družbo in naravo. Zato so »tehnokratske« vizije pomiritve konflikta med »natura in kulturo« s pomočjo novih »naprednih« tehnologij praviloma redukcionistične, kar seveda močno oslabi univerzalnost njihove uporabe.

Večini »refleksivnih« posameznikov in skupin je jasno, da linearno podaljševanje obstoječih trendov, tj. globalizacija množične industrijske proizvodnje in porabništva, močno načenja nosilne sposobnosti planeta. Kljub temu dramatične projekcije ne dosegajo zadostnega mobilizacijskega potenciala, ki bi omogočil legitimno uvedbo omejitev v produkciji in še manj v potrošnji. Prvi problem industrijskih in postindustrijskih družb je torej množična uporaba tehnologij in proizvodov, ki imajo poleg »naprednih« vsi tudi bolj ali manj škodljive učinke na okolje. Drugi, morda težji problem pa je, da obstajajo velike razlike v dojemanju in ocenjevanju teh škod, kar neposredno vpliva na inertnost, pasivnost opazovanja potaplajoče se barke.

Položaj je paradoksalen. Velika večina okoljskih problemov industrijske dobe je prepoznanih, tehnološke rešitve zanje prav tako večinoma niso skrivnost, pa vendar se problemi ne rešujejo, prej se akumulirajo. Čeprav je medgeneracijska solidarnost ena najbolj univerzalnih vrednot, morda celo najbolj spoštovana človeška vrednota, se registrirani in prepoznani okoljski problemi lahko prepuščajo »bodočim rodovom«. Zadeva je precej absurdna in močno ogroža samopodobo o refleksivni racionalni naravi posameznikov in institucij moderne dobe. Anemičnost modernih subjektov, tj. nepripravljenost na delovanje, je velik problem tudi z etičnega vidika. Reševanje poznanega in nedvomno dramatičnega zaostrovanja razmerja med »natura in kulturo« poteka (pre)počasi, velikokrat zgolj navidezno in s figo v žepu, tj. nedosledno, kompromisarsko in bistveno manj učinkovito, kot bi moralo in kot bi lahko. Vprašanje kaj ali kje se zatika, je sicer pomembno, vendar,

---

<sup>3</sup> Slovenski prevod z naslovom *Skupnost in družba* je izšel pri založbi FDV leta 1999.

kot je bilo že rečeno, tu ni velikih neznank. Precej pomembnejše je vprašanje, zakaj se zatika, zakaj nekaj tako očitnega, kot je tehnološko preobremenjevanje okolja, ne sproži ustreznega odziva. Zakaj problem netrajnostne rabe naravnih virov, ki je že dolgo del »obveznega« repertoarja zaskrbljene strokovne in manj strokovne javnosti, ne privede do prepričljivih alternativ, ali pa vsaj do prepričljivega iskanja alternativ. Zdi se, da je zato treba razpravo o tem, kako »modernistično sociotehnično zver« – *Juggernaut* – spraviti nazaj v »trajnostno kletko«, vrniti na izhodišče. Prva težava pri tej reorientaciji pa je seveda določitev našega izhodišča.

## Revolucija, ki je ni bilo

Veliko razpravljavcev soglaša, da je izhodiščna točka neolitska agrarna revolucija (Verhoeven, 2004; Hawkes, 1967 in drugi). Kot bomo videli v nadaljevanju, pa so se to opredelivijo težave. Če sledimo arheološkim razpravam, se izkaže, da t. i. »neolitski agrarni revoluciji« le stežka rečemo dogodek, ker ga sestavlja množica časovno in prostorsko disperznih inkrementalističnih sprememb. Nas zanima predvsem konceptualni, pravzaprav ideološki okvir interpretacije nastanka agrarnih družb. Kot smo nakazali že zgoraj, je v splošni zavesti precej razširjeno prepričanje, da je celotno predindustrijsko obdobje nekakšna pastoralna idila, ko je bilo življenje ljudi v ravnotežju z naravo, konfliktov tako rekoč ni bilo, če pa so že bili, ti prav gotovo niso bili tako katastrofalni kot v industrijski družbi. Če torej o predhodni agrarni fazi razpravljamo z vidika industrijskega uničevanja narave, se nam lahko zgodi, da spregledamo temeljno dejstvo, in sicer, da je tudi kmetijstvo pravzaprav ciljno usmerjena manipulacija narave. Res je, da tej manipulaciji rečemo »udomačevanje«, kar zveni lepo in prijazno, a to ne spremeni dejstva, da tudi predindustrijsko kmetijstvo temelji na tehnoloških praksah, ki so radikalno in dolgoročno posegle v naravne procese. Skratka, neolitska agrarna »revolucija« je v tej dimenziji povsem primerljiva z industrijsko tehnološko revolucijo.<sup>4</sup> Zato bi bilo smiselno tudi prehod od nabiralsko-lovskega nomadstva k stacionarnemu poljedelstvu obravnavati vsaj tako kritično kot prehod iz kmetijske v industrijsko družbo.

Razloga, zaradi katerih je neolitska agrarna revolucija deležna bistveno manj kritične pozornosti kot industrijska, sta najmanj dva. Oba sta povsem očitna. Dogajanje izpred deset tisoč let<sup>5</sup> se zdi tako odmaknjeno, da je morda zanimivo za nekaj arheologov, prazgodovinarjev in *hippy new age* misijonarjev, sicer pa naj ne

---

<sup>4</sup> V prenovljeni izdaji vplivne publikacije *Limits to Growth: The 30-year Update* je vzporednica med agrokulturno in industrijsko revolucijo nedvoumna: »To je bila popolnoma nova ideja. /.../ Protokmetjci so spremenili obličje planeta, miselnost človeštva in družbeno ureditev, ki pred tem še ni bila videna.« (Meadows et al., 2004: 267)

<sup>5</sup> Ta številka je seveda zgolj orientacijska. V arheološki literaturi o časovnih dimenzijah te revolucije ni soglasja. Razhajanja se merijo v tisočletjih.

bi imelo nikakršnega vpliva na današnje dogajanje. Drugi razlog pa je preprosto dejstvo, da je vedenje o tem dolgem obdobju zelo skromno in da obstajajo velika nesoglasja tudi o temeljnih zadevah. Poznavanje tega za zemeljski ekosistem odločilnega dogajanja je še vedno bolj področje »fikcije kot faktov«. Zlasti zgodovina idej o zavedanju radikalnosti »agrarne reforme« ostaja pretežno neraziskana oz. nepoznana (Cauvin, 2000: 235). Kot je znano, takšne razmere ustvarjajo ugodno klimo za poenostavitve, ki (p)ostajajo splošno veljavne predvsem zato, ker bolj ustrezajo današnjim (ideološkimi) potrebam kot pa resnici. V nadaljevanju se bomo še vrnili k tem uveljavljenim poenostavitvam. Prej pa si še na kratko oglejmo, kakšne predstave o pradavnini so ustvarili nekateri ugledni razsvetljenci.

## Romantična »zlata doba«

Daljna »prazgodovina« je v razsvetljenem 18. stoletju močno vznemirjala intelektualne protagoniste tistega časa, ki so bili kljub pomanjkanju dokazov precej inventivni tudi pri »rekonstrukciji« davnih kultur. Znana je ideja o »plemenitem divjaku«, o ljudeh torej, ki so živeli dovolj zgodaj, da jih civilizacija še ni pokvarila. Avtorstvo največkrat pripisujejo Rousseauju, čeprav je zamisel o nekoč daleč nazaj obstoječi »zlato dobi« človeštva vzniknila večkrat in tudi med razsvetljenci je bil Rousseau verjetno le najbolj znan in vpliven zagovornik te teorije,<sup>6</sup> vendar pa dejansko v svojih delih niti enkrat ne uporabi fraze *bon sauvage*. Prav zato še danes naletimo na interpretacije, ki v maniri nostalgичnih utopistik<sup>7</sup> »zlato dobo« človeštva umeščajo v davne predkmetijske čase paleolitika, ko je na zemlji še živel »od civilizacije nepokvarjen plemeniti človeški divjak«. Te spekulativne interpretacije večinoma sicer nastajajo zunaj akademskih krogov. V novejšem času je njihov vpliv opaznejši, kar je verjetno posledica bolj sproščene in odprte »internetne publicistike«. Ta globalni medij omogoča najširšo distribucijo alternativnih zamisli o daljni, slabo poznani preteklosti. Na tej točki se pokažejo precejšnje razlike med družboslovnimi teorijami in bistveno manj »kreativnimi« oz. bolj »suhoparnimi« razlagami paleolitske preteklosti, če upoštevam predvsem skromno še ohranjeno materialno dediščino tistega časa.

Domnevno Rousseaujeva ideja o nekoč živečem plemenitem divjaku je komplementarna s še enim »problematičnim« geslom, ki ga pripisujejo istemu avtorju. Poziv »nazaj k naravi« je še bolj kot ideja o plemenitem divjaku priljubljen tudi v

---

<sup>6</sup> V razpravi *O izvoru neenakosti pri ljudeh* (1754) je Rousseaujevo stališče, da človek v »naravnem stanju« ni bil *méchant* (slab), kot je domneval Hobbes, temveč je čutil, tako kot nekatere druge živali, odpor do trpljenja drugih bitij svoje vrste. Za več informacij o »plemenitem divjaku« glej Wikipedia 7.

<sup>7</sup> Nostalgичne utopistike so v preteklost obrnjena predelava Wallerstenove (1999) ideje o utopistkah kot načinih razmišljanja o prihodnosti.

današnjem času, zlasti v popularni okoljski publicistiki. Tudi ta ideja je v času, ko je nastala, v 18. stoletju, ko so v evropskem »razsvetljenem« prostoru nastajale ideološke podlage za »civiliziranje« oz. koloniziranje preostalega sveta, naletela na precej posmehljiv oz. celo sovražen sprejem. Že za življenja je bil Rousseau označen za glasnika »novega primitivizma«, ki bi najraje videl, da začno ljudje znova hoditi po štirih (Voltaire, 1755).<sup>8</sup> Tudi ironično posmehljivi odnos do idej o »vračanju k naravi« se je ohranil do današnjih dni. Konkretni tehnični oziroma tehnološki uspehi razsvetljenstva, ki jih je podpirala izrazito antropocentrična vera v »trajni« napredek človeškega uma, in predpostavke o neskončnih naravnih virih so bili do zadnje tretjine dvajsetega stoletja tako prepričljivi, da so bile kritike občasno slišane, vendar nikoli uslišane. Rousseau je svoje ideje o vračanju v čase »plemenitih divjakov« sicer dokaj jasno utemeljil in tudi zamejil. Predvsem ni nikoli zapisal, da naj bi se družba preprosto retrogradno vrnila nazaj v srečno »primitivno« dobo. Po njegovem mnenju to ni bilo niti mogoče niti zaželeno.<sup>9</sup> »Plemeniti divjak« je predvsem metafora družbenih odnosov pred splošno uveljavitvijo *l'amour-propre*, tj. sebične skrbi predvsem za lastni blagor.

Kljub temu je Rousseaujeva dediščina še vedno ambivalentna. Po eni strani velja Rousseau za enega najvidnejših in najbolj »naprednih« razsvetljskih mislecev, ki je s svojimi idejami, zlasti o družbeni ne/enakosti precej pripomogel k ideološki pripravi francoske revolucije.<sup>10</sup> Zato je imel težave s predrevolucijskimi oblastmi, pred katerimi je zbežal iz Pariza in pozneje še iz Francije. Po drugi strani pa je kljub svojemu libertarnemu razsvetljenstvu obveljal za konservativnega glasnika romantičnega sentimentalizma, za nekatere celo »primitivizma«. Namesto naprej naj bi gledal vzvratno, v mitologizirano »zlato dobo«, ko so bila razmerja med »kulturo in naturo« uravnovežena, »plemenita« in zato zgled za ureditev sodobnih družb. Njegove ideje so vplivale na dvig spoštovanja narave in celo na čaščenje narave, ki se je okrepilo zlasti v dobi romantike in še dlje do sodobnosti.

Prav zaradi takšne, velikokrat sovražne recepcije njegovih »revolucionarnih« idej, je pomenljivo, da so njegove romantične predstave o naravi in davni »zlati dobi« ohranile precejšen vpliv tudi v močno tehnologizirani domnevno racionalni »visoki moderni družbi«. Kljub velikemu zanosu razsvetljske vere v »večni«, na znanosti temelječ napredek, so ohranile vpliv kot del preprostega, včasih morda celo populistično-zdravorazumske zamejenega okoljskega diskurza. Pravzaprav je status teh idej dvojen. Zagovarjanje vrnitve v čas »naravnega primitivizma« je

---

<sup>8</sup> Plemeniti divjak je postal po letu 1851 nekakšen oksimoron, retorična figura, uporabljana sarkastično, kot satira. Charles Dickens ga je označil za *feminine sentimentality* 18. in zgodnjega 19. stoletja. Glej Wikipedia 7.

<sup>9</sup> Za Rousseauja zdravilo ni bila vrnitev v »primitivno« družbo, pač pa reorganizacija družbe na podlagi pravilno začrtane družbene pogodbe. Glej Wikipedia 7.

<sup>10</sup> Pozneje so bile pogoste interpetacije, da je ideja »plemenitega« divjaka primerna predvsem za napad na imperializem in znanstveni rasizem druge polovice 19. stoletja.



tako radikalna zamisel, da ni presenetljivo, da še danes pogosto sproža posmeh in satiro, obenem pa te ideje navdihujejo mnoge, zlasti radikalnejše okoljske aktiviste. Najdejo pa se tudi taki, ki skušajo idejo celo uresničiti. Med temi vplivnimi eksperimentatorji je tudi nekaj zelo znanih osebnosti. Naj omenimo samo Henryja Davida Thoreauja ali pa še slavnejšega in vplivnejšega Leva Tolstoja.<sup>11</sup>

Dejansko gre za eno temeljnih dilem o tem, kam nas pelje znanstveni napredek. Razsvetljenec Rousseau je domneval, da nas pelje stran od (dobrega) »naravnega stanja«,<sup>12</sup> kar je v neposrednem konfliktu s temeljno usmeritvijo razsvetljenstva. Tudi Rousseau je obravnaval človeštvo kot vrh vsega stvarstva, pa vendar je precej pred britanskim utilitaristom Jeremyjem Benthamom (1789) zagovarjal tudi koncept »naravnih pravic«, ki bi jih morale biti poleg človeka deležne tudi druge živali. V tem pogledu se je močno razlikoval od razsvetljenskega »kolega« Descartesa, ki je živali obravnaval kot stroje, avtomate, ki ne čutijo bolečine, niso sposobni učenja, empatije. Ideja o nekoč živečem »plemenitem divjaku« se zdi tudi v očitnem nasprotju s Hobbesovo opredelitvijo »naravnega stanja človeštva«, kot »vojne vseh proti vsem«. Vendar, kot ugotavljajo nekateri, v tem pogledu razlika med obema filozofoma ni tako velika, kot se zdi. Tudi po Rousseauju je človeška družba iz zlate »plemenite« faze pozneje zašla v permanentno vojno stanje.<sup>13</sup>

Pri opredeljevanju do Rousseaujevih idej in podobnih ali nasprotnih zamisli drugih razsvetljencev je treba upoštevati, da so interpretacije razmerij med »naturo in kulturo« v pradavnini šibko podprte z empiričnimi arheološkimi dokazi. Še tako razgledani in načitani razsvetljenci, ki so obvladovali vse znanje svojega časa, so ostali pri domnevah, ker pač o dolgem obdobju rojevanja kulture v človeški »predzgodovini« takrat in tudi še danes ni veliko znanega. O nečem tako »mehkem« in minljivem, kot so pradavne kulture, ni veliko nedvoumnih materialnih dokazov. Naše znanje je precej mozaično, zato je potrebno veliko »dobre volje«, veliko ideološke podpore, da nekaj postane resnica, ki je potem ni treba vedno znova dokazovati in braniti. Nekatere Rousseaujeve ideje so bile v radikalnem nasprotju s tedanjim duhom časa, zato so bile kot romantične sentimentalne spekulacije izpostavljene posmehu in ostremu zanikovanju, čeprav tudi nasprotniki svojih idej o kontinuiranem linearnem napredku v predzgodovinskih družbah niso mogli podpreti z nedvoumnimi dokazi. Pri nekaterih pa so kljub temu naletele na veliko pozornost in podporo.

---

<sup>11</sup> Thoreau (prva izdaja leta 1854) je svoj eksperiment preprostega življenja v skromni gozdni hišici, ki jo je sam zgradil, opisal v knjigi, ki je postala prodajna uspešnica v ZDA in nekakšno obvezno branje vseh okoljsko usmerjenih mislecev. Lev Tolstoj pa je vrnitev v preprosto naravno življenje brez zasebne lastnine nad zemljo praktično demonstriral potem, ko je bil že svetovno poznan in slaven pisatelj (Basinski, 2015: 285). Glej tudi Wikipedia 8.

<sup>12</sup> Rousseau (1750) tako pravi, da umetnost in znanost izvirata iz naših grehov; manj bi dvomili vanju, če bi izhajali iz naših vrlin.

<sup>13</sup> Dejansko je Rousseau delil Hobbesov pesimistični pogled na človeštvo, vendar je menil, da ga je Hobbes napačno umestil v prezgodnjo fazo človeške evolucije. Glej Wikipedia 7.

## »Divji jamski slikarji«

Razprave o plemeniti ali volčji naravi pradavnega človeka so v 18. stoletju torej minile brez trdnih materialnih dokazov in tako je pravzaprav pretežno še danes, a z zelo pomembno izjemo. Več kot sto let po Rousseaju je arheologija odkrila najdbe, ki vsaj na prvi pogled neposredno podpirajo tezo o obstoju genialnih predzgodovinskih ljudi oz. slikarjev, ki vsaj v tej umetnosti prav gotovo niso bili »primitivni«, ampak neverjetno »napredni«. Če so bili torej tedanji ljudje vsaj približno tako ustvarjalni tudi na drugih področjih, potem domneva o nekoč obstoječih »superiorno civiliziranih ljudeh« ni več nujno zgolj rezultat romantične sentimentalne nostalgije. V mislih imamo seveda slikarije, najdene v votlinah severovzhodne Španije in jugozahodne Francije, ki so šokirale tedanjo in še šokirajo tudi današnjo strokovno in splošno javnost. Šok je seveda predvsem posledica nedvoumno dokazanega dejstva, da so te in tudi še nekatere druge poslikave nastale pred več deset tisoč leti. V tem času so po formalno uveljavnih teorijah ljudje živeli še v zelo »primitivnem«<sup>14</sup> paleolitiku, po splošnem prepričanju pa naj ne bi bili sposobni ustvariti tehnično tako dovršenih podob s tako močnimi realističnimi in simbolnimi pomeni. Po mnenju nekaterih poznavalcev je slikarstvo v jamah Altamire, Lascaux, Chauvet in nekaterih drugih res tako vrhunsko, da ga lahko primerjamo le z renesančnimi umetninami. Poleg dovršenosti navdušuje tudi obseg teh stvaritev: »Jama Lascaux je raziskovalcem odkrila več kot 600 slik, 1500 gravur, številne geometrične figure in nenavadne barvne oblike, naslikane pretežno na jamskih stropih.« (Wikipedia 3)

Ta starodavna jamska umetnost je sicer poznana šele dobro stoletje, zato razsvetljenci o njej niso vedeli ničesar. Do prvega odkritja neverjetnih predzgodovinskih slik je prišlo šele konec 19. stoletja. Okoliščine tega odkritja so zanimive, ker zelo lepo ilustrirajo šok, ki je nastal pri stiku uveljavljene ne/védnosti z novimi zelo prepričljivimi dejstvi. Odkritelj in odkriteljica v jami Altamira sta bila amaterski (!) arheolog Don Marcelino Sanz de Sautuola in njegova osem let stara hči Marija. Ryderjev (2012) opis navaja pomembne kontekstualne poudarke in si zasluži daljšo predstavitev: Don Marcelino Sanz de Sautuola je skupaj s svojo hčerjo iskal ostanke jamskih ljudi na svojem posestvu v severni Španiji. Ker arheologija za osemletno deklico ni bila preveč zabavna, je Marija, medtem ko je oče opazoval jamska tla, dobesedno gledala v zrak. Nenadoma je na stropu opazila živalske figure. Hči in oče sta bila prva znana »moderna« človeka, ki sta videla neverjetne slikarije bizonov, jelenov in drugih v barvah davno naslikanih živali, ki so prekrivale dvajset čevljev visok jamski strop. »Nihče od nas ni sposoben tako slikati,« je to odkritje komentiral Picasso, »po Altamiri je vse nazadovanje.«<sup>15</sup> (Ryder, 2012: 4;

---

<sup>14</sup> Pojem »primitiven« je sopomenka za »preprost«. Kot je, upam, dovolj jasno razvidno iz besedila, je domnevna »preprostost« nekoč obstoječih družb oz. kultur velikokrat zavajajoča oz. ideološka oznaka.

<sup>15</sup> Takole je v intervjuju za *Archeology* (2011) rekel Werner Herzog, avtor dokumentarnega filma o jami Cahauvet (*Cave of forgotten dreams*): »Ne more biti in tudi ni postalo bolj. In to je velika

povzeto tudi po Chirag, 2014) Vendar je ta izjava občudovanja poznejšega datuma. Pred tem je novica o odkritju naletela na popolno nejevero, zanihanje in posmeh: »Ko je Sautuola leta 1880 predstavil altamirske slike na mednarodnem kongresu antropologije in predzgodovinske arheologije v Lizboni, so se mu poklicni raziskovalci odkrito smejali, rekoč 'saj vendar vsakdo ve, da jamski človek ni bil sposoben ustvariti takšne umetnosti'. ... Šele leta 1902 so Sautuolovi kritiki dejansko obiskali Altamiro in se javno opravičili.« (Ryder, 2012: 8)

Interpretacijski šok je bil precejšen in še vedno traja. Nejasni ostajajo odgovori na bistvena vprašanja namena (funkcije) jamskih poslikav, predvsem pa vznemirja vprašanje, kako je mogoče, da so kamenodobni ljudje obvladali tako dovršeno slikarstvo. Pričakovana prevladujoča razlaga je, da gre za magijske oz. šamanske prakse, ki naj bi pomagale lovcem pri njihovi najbolj esencialni praksi. Nekatere interpretacije so precej nenavadne, kot na primer ta, da so slike živali in »rodovitnih« vener delo adolescentne mladine, ki je v tistih časih tvorila precejšen del populacije in je domnevno svoje lovske in erotične fantazije sproščala z dovršenim slikanjem po jamskih stenah.<sup>16</sup> Druge spet ambiciozno predvidevajo, da je ta umetnost del človekove prilagoditve na okolje, njena funkcija naj bi bila zapisovanje oz. podaljševanje človeškega spomina. Jamske slike naj bi torej ohranjale zamisli, ki jih je težko zapopasti, in naj bi tako spodbujale ustvarjalno razmišljanje o rešitvah okoljskih in družbenih problemov (Williams, 2000). Zadrego z interpretacijo skuša omiliti teza, da sofisticirane kamenodobne perspektivne slikarije, ki se znova pojavijo šele v italijanski renesansi, ne »odslikavajo« kognitivnih sposobnosti njihovih avtorjev, ampak so slikarske sposobnosti posledica učinkovanja psihotropnih snovi, ki omogočajo dostop do nezavednih ravni zavesti. Potemtakem za slikanje takšnih slik ni potrebna »moderna pamet« (Humphrey, 2002a). Težava te interpretacije je, da so nekatere slike res morda abstraktno psihadelične, druge pa povsem realistične. *Summa summarum* je Humphrey pozneje zapisal: »Iznajdba in mojstrsko obvladovanje slikarstva, vrezovanja, rezbarjenja in modeliranja /.../ sta tako neverjetna, da porajata znanstveno-fantastične ideje o posredovanju zunajzemeljskih bitij, ki naj bi jamskim ljudem pomagala doseči tako visoko stopnjo prefinjene ustvarjalnosti.« (Humphrey, 2002a)

Jacqueta Hawkins raje prizna nevednost, kot da bi pritrjevala takšnim spekulacijam. »Dejali smo, da imamo lahko paleolitsko umetnost za najbolj neverjeten dogodek v zgodovini, in pravzaprav je nemogoče razložiti, zakaj se je to zgodilo, kakor je nemogoče razložiti vse druge nepričakovane izbruhe ustvarjalnega genija v umetnosti, ki na srečo zaznamuje potek našega človeškega bivanja.« (Hawkes, 1967: 195)

Nedvoumno je dokazan razcvet ustvarjalnosti na ozkem likovnem področju že

---

skrivnost.«

<sup>16</sup> Glej na primer interpretacijo na Wikipedia 9.

sam po sebi izreden, zelo sporočilen pojav. Dodano vrednost pa mu daje smiselno sklepanje, da si je zelo težko predstavljati družbo, kjer bi ustvarjalnost dosegla vrhunec zgolj na enem področju, medtem ko bi druge spretnosti kamenodobnih ljudstev ustrezale uveljavljeni populistični predstavi o »primitivni« kamenodobni kulturi. Ker pa o morebitnih drugih primerljivih pojavih nimamo indicev, še manj pa materialnih dokazov, nam ne preostane drugega, kot da se zatečemo v čare spekulativnega razmišljanja. Pri tem pristopu je jasno vsaj to, da govorjenje o nekoč obstoječi zlati dobi ni zgolj sanjarjenje s svojim časom nezadovoljnih romantikov, temveč je vsaj »slikarska zlata doba« nedvomno obstajala. Rousseau in drugi torej niso povsem zgrešili. Za nadaljnjo razpravo pa je pomembna še ena nespekulativna ugotovitev. Odkritja dovršenih jamskih slikarij zelo prepričljivo potrjujejo tezo, da razvoj človeških družb ne poteka linearno progresivno, da obstajajo »vrhovi«, ki jim ne sledi nujno nadaljnja rast, temveč lahko celo globoko nazadovanje. Glede na okoljske težave, s katerimi se sooča sodobni svet, je to spoznanje skorajda že grožnja. Teoretično in tudi sicer se lahko namreč zgodi, da bo tehnološkimi vrhuncem po kratkem obdobju »konca zgodovine« sledil zastoj, morda celo globok padec. Kot smo poizkušali nakazati zgoraj, je Rousseau morda največ prispeval predvsem k popularizaciji teze o razvojni diskontinuiteti človeških družb.

## Udomačevanje ali prisvajanje narave

Dvojnost Rousseaujevih stališč o »naravi narave« ustreza temeljni, lahko bi rekli celo izvorni razdvojenosti interpretacij in razumevanj narave. Narava je razumljena kot prvobitno, glede na civilizacijo sicer »primitivno« stanje, ki pa je konsistentno »urejeno« in ekosistemsko uravnoteženo. Kljub urejenosti je prava narava seveda divja, v njej pa veljajo »naravni« zakoni, ki omogočajo preživetje najbolj prilagojenim organizmom.<sup>17</sup> Zato prvobitna narava ne more postati zavetišče oz. dom tistim bitjem, ki ne privolijo zgolj v prilagajanje okolju, temveč tudi oni prilagajajo okolje glede na svoje potrebe. Ta postopek prilagajanja okolja imenujemo tudi prisvajanje narave oz. lepše, politično korektnije, »udomačevanje narave«. Šele udomačitev vsaj dela narave omogoči, da postane okolje dovolj gostoljubno, kar sproži, zdi se, nepovratni bifurkacijski proces, ki strukturira naše mišljenje kulture kot protipola naravi. Proces udomačevanja je torej proces popravljanja narave, ki je sicer izhodiščno preveč negostoljubno, celo nevarno okolje, prizorišče stalnih neusmiljenih preživetvenih bitk. V tem okolju poteka selekcija tistih, ki bodo preživeli, in tistih, ki bodo iz/umrli. Čeprav je udomačevanje narave proces, ki je tako zelo dolgotrajen, da se spremembe zaradi velikih časovnih dimenzij zdijo

---

<sup>17</sup> Razprava o tem, ali preživijo najsposobnejši ali najbolj prilagojeni, se je končala pitijsko; preživijo namreč tisti, ki so najbolj sposobni v prilagajanju.

inkrementalistične, tj. postopne, je seveda nedvomno tudi zelo dramatičen proces diferenciranja nature od kulture. To je dejansko revolucionaren proces, ki je vzpostavil temeljno strukturo vseh človeških združb in družb. Ta diferenciacija postane temeljna razvojna os vseh civilizacij. To je morda najbolj vidno pri naši, od narave najbolj oddaljeni, Zahodni civilizaciji.

Še nekoliko drugače rečeno. Z udomačevanjem določenih delov narave se dejansko šele vzpostavi zamisel narave kot nečesa radikalno drugačnega in neodvisnega od kulture (Beck, 2001). Skladno z Wittgensteinovo ugotovitvijo, da je »meja našega jezika meja našega sveta«, je od takrat naprej sploh mogoče razpravljati o naravi. Obenem seveda ta diferenciacijska »operacija« simultano vzpostavlja tudi koncept kulture kot nečesa radikalno drugačnega od narave. Preprosta populistična razmišljanja o vrnitvi nazaj so v tej optiki seveda nesmiselna. Težko si je predstavljati retro proces, ki bi udomačeno naravo nekatastrofično vrnil v prvotno stanje. Tu najdemo tudi odgovor, zakaj dihotomija »natura–kultura« še danes sproža tako različne odzive. Napetost med dvema entitetama ostaja aktualna, ne povsem pojasnjena, nerazrešena. Različno razumevanje povzroča nesporazume, celo konflikte med domnevno »naprednimi libertarci«, ki se hočejo dokončno izviti iz objema narave, in s preteklostjo obremenjenimi konservativnimi zagovorniki udomačene narave! Skratka, preprosto povedano, rousseaujevsko geslo o »vračanju k naravi«, v nekdanjo zlato oz. plemenito dobo, na katero se opira marsikateri zapis o okolju in varovanju narave, še vedno sproža številna intrigantna vprašanja.

Vzpostavitev dihotomije natura–kultura kot ontološkega razmika med nezdružljivima entitetama (Ošljaj, 2000: 65) je sočasno tudi začetek zgodovine oz. razvoja človeških z/družb. Narava je čedalje bolj postajala objekt, človek pa subjekt, ki vse intenzivneje posega v naravo. Predvsem so ga oziroma ga še zanimajo viri preživetja. Poudariti pa je treba, da razmerje med »natura in kulturo« ni nikoli simetrično, nikoli v ravnotežju, čeprav številni okoljski aktivisti o tem niso prepričani. Iskanje ravnotežja med »natura in kulturo« je za te nekakšen »sveti gral«. Dejansko pa je ravnovesje nedosegljivo fiktivno stanje. Kljub temu je vprašanje razmerja med »natura in kulturo« pomembno. Izhodiščno je bilo zelo nesimetrično v korist narave, pozneje pa ravno nasprotno. V sodobnem izrazito tehnološko podprtem svetu je po nekaterih interpretacijah ta dihotomija izjemno nesimetrična in prav to motivira iskanje novega trajnostno uravnoteženega razmerja.

Ključni razlog spreminjanja tega razmerja je seveda človekova dejavnost, zlasti razvoj tehnologije. Začetek tehnološke manipulacije narave je »udomačitev« ognja, ki mu je v naslednjih tisočletjih sledil čedalje hitrejši proces udomačevanja oz. prisvajanja narave. Ta sicer kompleksen proces je največkrat predstavljen z nekaj časovnimi zgostitvami. V novejši zgodovini je to nedvomno razsvetljenstvo, ki je pripravilo ideološki in tehnološki *know-how* za poznejši ekspanziven industrijski tehnološki razvoj. Gledano evropocentrično je treba omeniti še predhodni obdobji renesanse in antike, dlje v preteklost pa je težko govoriti o časovnih mejnikih, ker je datiranje ključnih dogodkov precej negotovo. Po uveljavljenem prepričanju je

ravnotežje v razmerju med »natura« in »kulturo« v korist kulture zelo močno oz. dokončno prevesila zadnja industrijska faza, predvsem zaradi čedalje učinkovitejše tehnologije.

## Neznani motivi prehoda

Že na začetku smo omenili, da se lahko zgodovinsko z učinki industrijske revolucije primerja le še neolitski prehod v kmetijstvo. Preobrazbeni potencial tega prehoda je bil tolikšen, da ga tudi v strokovni literaturi najpogosteje najdemo pod zavajajočim pojmom »agrikolturna revolucija«. Prehod iz prostorsko mobilnih lovsko-nabiralniških kultur v pretežno stacionarno kmetijstvo je radikalno spremenil razmerja med »natura in kulturo«, tako da se zdi primerjava s prehodom agrarnih družb v industrijske upravičena. Ker pa je »agrikolturna revolucija« zgodovinsko in časovno že precej odmaknjena, je tudi v okoljskih razpravah deležna bistveno manjše pozornosti kot industrijska. Po drugi strani pa je agrarna doba trajala dovolj dolgo, da velja za izhodiščno fazo zgodovine civilizacij. Vendar je agrarna družba, čeprav se nam zdi, da spada v starodavno obdobje, dejansko stara manj kot 10.000 let. Predhodna lovsko-nabiralniška faza je trajala neprimerno dlje.

Čeprav se nam torej zdi agrarna družba, kot smo že poudarili, še vedno neka-ko domača in poznana, o njenih začetkih v neolitiku celo najkompetentnejša arheologija ve presenetljivo malo. Pa še o pretežnem delu domnevnega védenja v stroki ni soglasja. Pravzaprav dokaj zanesljivo vemo nekaj le o kraju nastanka prvih poljedelskih kultur, že pri datiranju se razlike v ocenah merijo v tisočletjih. Zelo malo, »tako rekoč nič določnega pa ni znanega o motivih za ta 'usodni' prehod« (Verhoeven, 2004: 192). Uveljavljene interpretacije se zadovoljijo s preprosto, očitno ideološko domnevo, da je bil prehod v »višjo« fazo posledica notranjega stremljenja po napredku, ki je ena bistvenih značilnosti ljudi (Chauvin, 2000: 232). Ob tem res slabem poznavanju ključnega preobrata v človeški zgodovini je še bolj nenavadno, da se zdi, kot da te obsežne luknje v védenju niso moteče. Očitno je na delu močan ideološki mehanizem, ki ključno vprašanje potiska na obrobje in ga marginalizira ali povsem prikrije (Jenkins, 1991: 32). Tako na podlagi res skromnih podatkov nastajajo pogumne in seveda nezanesljive predstave o razlogih najbolj-sežnejših zgodovinskih preobrazb.

Celo očitne nekonsistentnosti v predstavah o »primitivnem« življenju, kot so npr. jamske slikarije, pa kljub svoji prepričljivosti skorajda ne vplivajo na uveljavljene teorije. Tudi najbolj »odgovorni« (arheologi) se navidezno zadovoljijo z nekaj približnimi ugotovitvami o tem, kako so nabiralniško-lovska ljudstva naključno odkrila nov način preživljanja in se na tej podlagi odločila »revolucionarno« spremeniti svoj življenjski slog. Nekatere razloge za to ignoranco smo že omenili. Velika časovna distanca, neobstoj pisnih in pomanjkanje materialnih virov so za spoznavanje tega formativnega obdobja človeške družbe nedvomne

objektivne oteževalne okoliščine. Pogled v to daljno dobo še vedno zastira tudi preprosta, a močno uveljavljena logika linearnega razvoja, ki nas vodi od »primitivnih« kultur k čedalje kompleksnejšim družbam. Napredek naj bi bil neposredna posledica tehnoloških iznajdb, med katerimi je iznajdba kmetijstva dejansko največja inovacija z najbolj dolgoročnimi učinki na okolje, ki vzdržno trajajo že šest, sedem, po mnenju nekaterih pa že deset tisoč let.

Lahkovernost torej deloma pojasni objektivno pomanjkanje materialnih dokazov, na katerih svoja spoznanja gradi znanstvena arheologija. Ker lahko kulturo raziskuje in o njej razpravlja zgolj posredno, s pomočjo »govorice« materialne dediščine, je zaradi pomanjkanja trdnih dokazov njen spoznavni doseg precej omejen. Nove metode sicer omogočajo nove vpoglede, pa vendar ostaja epistemološka nefleksibilnost realna ovira za prodornejše in celovitejše sklepanje. V tem pogledu obstaja precejšnje nasprotje z bistveno bolj spekulativno esejistiko razsvetljencev, ki so intenzivno in ekskluzivno razpravljali o izvoru in razvoju človeka, čeprav je bilo v 18. stoletju še manj materialnih dokazov, s katerimi bi preverjali svoje teorije. Velike praznine v védenju pravzaprav izzivajo »kreativne domišljijske konstrukcije«, ki so zgolj pogojno verjetne in smiselne le v določenem ideološkem kontekstu, težko pa bi jih klasificirali kot objektivno zgodovinsko védenje. Mozaične slike preteklosti so namreč relativno zanesljive le takrat, ko kažejo materialno paleolitsko, mezolitsko in neolitsko dediščino, na področju nematerialne dediščine, kjer tako rekoč ni neposrednih dokazov, pa ostajajo v dosegu posrednega sklepanja ali pri problematičnem sklepanju po analogijah.<sup>18</sup> Zato morajo arheologi, zgodovinarji, antropologi in drugi za več kot milijon let dolgo obdobje uporabljati formulacije, kot npr. »zdi se«, »verjetna je domneva«, »sklepamo lahko«, »sicer ne vemo zanesljivo, ampak«, »to za nas ostaja skrivnost«, »ničesar ne vemo o tem«, »komajda je mogoče razložiti«, »ni mogoče natančno presoditi«, »lahko da je«, »morebiti, največ, kar lahko rečemo«, »odgovor mora biti v vsakem primeru nedoločen«, »žal o tem ni mogoče toliko izvedeti«; če pa je nekaj zelo smiselno, skorajda samoumevno, se reče »upravičeno lahko domnevamo«, »komajda lahko dvomimo«, »skoraj gotovo je« ipd.<sup>19</sup>

Jacquetta Hawkes, britanska arheologinja in pisateljica (!), avtorica knjige (1967) o prazgodovinskem obdobju človeške zgodovine, pomanjkanje dokazov nadomešča z odličnim stilom. Piše tako dobro, da nekateri pohvalno ugotavljajo, da »človek uživa pri branju celo tam, kjer opisuje vrste kamnitega orodja« (glej navedbe na zavihku knjige). Njeno besedilo res lepo in »kreativno« odkriva prazgodovinski mozaik materialnih pleistocenskih kultur. Ko pa govori o

---

<sup>18</sup> Precej priljubljene, pa tudi tvegane so primerjave in analogije s kulturami primitivnih ljudstev, ki jih še najdemo v Amazoniji, Novi Gvineji in drugod.

<sup>19</sup> Nabor navedenih »relativističnih« izjav je iz referenčne knjige *Prazgodovina* arheologinje in pisateljice Jacqueline Hawkins, ki je pod pokroviteljstvom Unesca in mednarodne Komisije za zgodovino znanstvenega in kulturnega razvoja človeštva leta 1967 izšla tudi v slovenskem prevodu.

bolj konkretnih in strukturiranih pojavih, kot je npr. pojav in razvoj kmetijstva, se zaradi pomanjkanja dokazov zateče v eklektični diplomatski jezik oziroma skuša zadrego predstaviti z verjetnostnim diskurzom: »Tole pa mora dejansko v določeni meri biti resnica, sleherna skupnost si je po svoje prilagodila poljedelstvo, živinorejo in način življenja, potem ko jih je prevzela in se začela naseljevati v stalne vasi.« (Hawkes, 1967: 218) To je kar lepa ilustracija relativizma »znanstvene zgodovinske resnice«. S tem bi se morda strinjal tudi Richard Rorty, avtor za mnoge, še posebej za zgodovinarje in arheologe, skrajne teze, da je »resnica vedno ustvarjena in ne najdena« (Rorty, 1989: 3).

J. Hawkes dokaj odkrito piše o pomanjkljivem poznavanju prazgodovine. Kot smo že omenili, so celo temeljni podatki precej nezanesljivi. Razlike v ocenah, kdaj se je npr. pojavilo prvo kmetijstvo ali kdaj so nastala prva mesta, so velikanške.<sup>20</sup> Verjetno se tudi zato v šestdesetih letih prejšnjega stoletja pojavijo pobude za »novo arheologijo«, ki bo bolj »teoretsko celovita« (Verhoeven, 2004) in bo prazgodovinska dejanja obravnavala bolj procesno, tj. bolj vzročno-posledično in manj pozitivistično ter behavioristično (Chauvin, 2000: 236). Čeprav so prizadevanja za »celovitost« tvegana, ker praviloma vodijo v spekulativnost in morda prinašajo »več vprašanj kot odgovorov« (Clark, 1973), pa je upravičena domneva, da se v pobudah za prenovu »dogmatske« arheologije hkrati skriva tudi »praznina« pri razumevanju in pojasnjevanju ključnega motiva za »revolucionarni« prehod v agrarno produkcijo. Preprosta logika linearnega razvoja ne zadošča. K tej epistemološki modernizaciji so morda pripomogla prav odkritja fantastičnih paleolitskih slikarij, ki problematizirajo uveljavljene interpretacije zgodovinskih prehodov.

»Vendar vemo o začetkih poljedelstva tako malo in je to znanje tako močno odvisno od sreče na najdiščih, da ne moremo zagotovo vedeti, ali ni precej napačno.« In tudi o začetkih »zootehnologije«, tj. »o udomačevanju živali, vemo prav tako še zmeraj le malo« (Hawkes, 1967: 334). Če hočemo torej spoznavati, kako je potekala radikalna transformacija begajočega nomadskega paleolitskega lovca v stacionarnega kmetovalca, in kakšne posledice je imelo kmetijsko »udomačevanje« narave za umsko, čutno in duhovno dožemanje nje same, si moramo pomagati s posrednim sklepanjem in ustvarjalno domišljijo. Arheologinji in pisateljici J. Hawkes te gotovo ne manjka, pri opisovanju pleistocenskih velikih zgodb pa jo zna tudi lepo uporabiti: »Vendar je bil neolitski kmetovalec popolnoma vezan na zemljo. Vložil je seme in moral počakati na dobiček. Po drugi strani je z dokajšnjo gotovostjo lahko pričakoval, da bo pridelek užival in imel dovolj zalog živeža za zemljo. Tako je človek prvič žrtvoval prostost za gotovost.« (Hawkes, 1967: 252) Marsikateri kmet, ki pazljivo posluša vremenske napovedi, zre v nebo in Bruselj,

---

<sup>20</sup> Hawkes ocenjuje, da se je kmetijstvo pojavilo šele pred 5000 do 6000 leti, številni drugi ga postavljajo v čas takoj po zadnji ledeni dobi, tj. pred okrog 10.000 let, podobno velik časovni razpon velja za nastanek prvih mest. Verjetno bi vsaj del teh razlik lahko pojasnili z različnimi definicijami kmetijstva oz. vasi/mest.



se morda z ugotovitvijo o zanesljivi gotovosti svojega položaja ne bi strinjal. Če pa pogledamo s prostorskega vidika, se zdi ugotovitev na mestu. Poljedelstvo in živilnoreda sta dejavnosti, ki sta ljudstva za tisočletja navezali na en prostor, ki je tako postal »udomačen« oz. domač, kot pred tem tudi že nekatere divje živali.

Stalno bivanje v vaseh in obdelovanje zemlje pa je povezano še z eno pomembno, pravzaprav odločilno »inovacijo«, ki jo je prav tako težko rekonstruirati zgolj na podlagi materialnih arheoloških ostankov. S stalno navezanostjo na določen prostor oz. obdelovalno zemljo se je začelo nepretrgano obdobje, ki še vedno traja, ko je lastništvo zemlje, pravzaprav vseh naravnih virov, postalo verjetno najpomembnejši dejavnik tako mirnega kot nasilnega urejanja družbenih razmerij. Lahko pa sklepamo tudi v nasprotni smeri, da je razvoj družbenih odnosov močno vplival na zemljiškolastniške ureditve. V tej ideološko zelo obremenjeni temi nas zanima predvsem prvo dejanje drame, ki se je, kot je znano, v nadaljevanju neštetokrat sprevrgla v tragedijo. Kdaj in predvsem kako se je homo sapiens domislil, da je smotno in predvsem upravičeno lastniniti si naravo in z njo vred vse naravne vire? Zakaj se je to zgodilo v času, ki mu arheologi pravijo »neolitska agrarna revolucija«? V obdobju »po koncu zgodovine« se zdi to vprašanje arhaično in ideološko, pa vendar je to v resnici ena najpomembnejših nerešenih ugank človeške zgodovine sploh, še posebej človekove okoljske zgodovine. Konkretna različica lastninjenja oz. »udomačevanja« narave namreč še danes neposredno vplivajo na družbeno dogajanje tako na lokalni kot na globalni ravni. Kako pomembno je to vprašanje, ne nazadnje potrjuje tudi mitološki preplet interpretacij tega domnevno jasnega dogodka oz. procesa.

Drugi razlog za slabo poznavanje vzrokov neolitske agrikulturne revolucije, ki »iskalcev resnice« ne vznemirja preveč, je dediščina razsvetljske razvojne ideologije. Pogledi na prehod v agrarno družbo so večinoma posredovani skozi dihotomno optiko »naprednost–primitivnost«. V teh interpretacijah »primitivni« fazi prej ali slej samodejno sledi naprednejše, v vseh pogledih superiornejše obdobje. »Primitivni« nabiralci in lovci<sup>21</sup> so bili povsem odvisni od naravnega okolja. Sicer so že izdelovali in uporabljali pretežno kamnita orodja, vendar je bila njihova tehnologija tako rudimentarna, da se lahko pravzaprav čudimo, da jim je lov uspeval. Zaradi lova se niso naselili stalno, temveč so sledili gibanju lovnih živali, kar je pozneje postalo model za nomadsko fazo agrikulture. Zato niso gradili, živeli so v improviziranih začasnih bivališčih. Predpostavka o stalnem napredku, ki kamenodobnega človeka samoumevno privede do naprednejšega stacionarnega kmetovanja, je tako utrjena, da je gornji oris postal že del popularne kulture.

Šolske primere opisa »neolitskega prehoda« v obliki celovite zaokrožene zgodbe o nastanku poljedelske kulture najdemo na spletu. Simptomatično je besedilo

---

<sup>21</sup> Da ne bo nesporazumov, naj poudarimo, da oblika »lovci-nabiralci« vključuje tudi »nabiralke« in tiste osebe ženskega spola, ki so se ukvarjale z lovom. Uporaba moškega spola torej ne prejudicira vprašanja delitve vlog glede na spol.

*The Agrarian Revolution and the Birth of Civilization* (Stearns, Adas in Schwartz, 1992). V njem je vse jasno in logično, nekoliko se zaplete le pri »družbenih« vzrokih in posledicah tega prehoda. To pa je natančno tisto, kar še dandanes odločilno vpliva na razmerja med »kulturo in naturo«. Zakaj so ljudje postali sedentarni, v prostor zakoreninjeni poljedelci? Kakšno vlogo je imelo pri tem prehodu dojetje narave in lokalnega prostora? Kako so ljudje utemeljevali prisvajanje naravnih virov? Kako so legitimizirali spremembe, ki jih je generiral nov način produkcije? Kot je znano in dovolj natančno dokumentirano, so se oblike lastništva spreminjale (razvijale) od skupnostnega do individualno-zasebnega, vendar pa odgovora na izhodiščno vprašanje, tj. kaj je bil temeljni motiv za prisvajanje narave, (še vedno) ne poznamo, kakor tudi ne vemo, kako so prakmetje izvedli to daljnosežno operacijo. Kako so utemeljili ekskluzivno pravico nad določenim delom narave? Glede na dosedanje poznavanje tega pradogodka je prvi prakmet preprosto zapičil palico v zemljo in rekel – ali pa si zgolj mislil – to je zdaj moje. Kako je ta izjava postala legitimna, ni jasno. Kako je prakmet prepričal druge, da določen del narave ne pripada več ekosistemu, temveč njemu? Še bolj pa je nejasen odgovor na vprašanja, zakaj se je to zgodilo, kakšni so bili motivi tega dejanja, kako je ta subjektivna volja postala samoumevna, kako in zakaj si je nekdo ob pogledu na veliko drevo rekel »to je moje/naše«, drugi pa so mu to pravico priznali. To so seveda fiktivna dramtizirana vprašanja, ki dejansko niso bila nikoli izrečena, tako kot je »neolitska agrarna revolucija« dejansko »veliki nedogodek« (Radkau, 2008: 62), ki se nikoli ni zgodil kot veliki revolucionarni preobrat, temveč je »revolucionarna« sprememba načina preživljanja rezultat tisočletnih inkrementalističnih sprememb.

## Šibko zdravje prakmetov

Novejša arheološka spoznanja še stopnjujejo težavnost kredibilnega odgovora na to vprašanje. Glede na uveljavljene predstave o linearnem razvoju od »primitivnega« v »civilizirano« stanje so ugotovitve o padcu nutritivnih standardov na prehodu iz paleolitika v agrarni neolitik kar šokantne. Kako skladno s teorijo napredka pojasniti, da je bila »kakovost življenja«, merjena z objektivnimi kazalci stanja zobovja in velikosti skeleta neolitskih ljudi, večinoma slabša kot v predhodni predagrarni dobi? Povprečna telesna višina je pri moških padla za več kot deset centimetrov. Šele v dvajsetem stoletju so ljudje po rasti znova dohiteli (in ponekod prehiteli) paleolitske lovce-nabiralce (glej Wikipedia 1). Čedalje bolj prepričljiva je interpretacija, da je t. i. neolitski prehod v živinorejo in poljedelstvo potekal ne samo tisočletja, ampak tudi precej cikcakasto. Zato je namesto o revoluciji ustreznejše govoriti o inkrementalistični evoluciji. Še pomembnejša pa je ugotovitev, da prehoda v poljedelstvo ni mogoče interpretirati kot zgolj napredek, vsaj ne kot napredek v kakovosti zdravja. Prvi kmetje niso bili zdravi, »kleni« obdelovalci zemlje; živeli so slabše kot prebivalci predhodne, tj. starejše kamene dobe (Olson,

2001), kar se je kazalo tudi v njihovi telesni kondiciji. Agrarna revolucija torej ni bila »veliki skok naprej« iz »primitivnega« divjaštva v civilizacijo. Na podlagi najdb lahko sklepamo, da je že »agrikolturna revolucija jedla svoje otroke«. Očitno se nekateri v teh spremembah niso znašli, zato je njihov življenjski slog težko vključiti v predstave o kmetijskih pastoralnih idilah. Bolj spominja na slike zelo naporenega, negotovega, celo krutega kmečkega življenja, kot jih poznamo tudi iz opisov življenja predindustrijskega podeželja v drugi polovici 19. stoletja.<sup>22</sup>

Čedalje več raziskovalcev ugotavlja, da preprosto ni znakov dviga življenjskega standarda, ki naj bi ga prinesla agrikolturna revolucija (Olson, 2001: 1). Zdi se, da so prvi kmetje za preživetje morali delati več ur kot lovci-nabiralci (Harlan v Olson, 2001), zaradi slabe in pičle prehrane so bolj podlegali boleznim (Diamond v Olson, 2001; Cohen in Armelagos v Olson, 2001), zaradi privatizacije narave pa so se morali privajati na manj egalitarne družbene institucije kot lovsko-nabiralniške družbe (Wittfogel, 1957; Fernandez-Armesto v Olson, 2001). Razlage za takšno znižanje življenjskega standarda vključujejo podnebne spremembe, demografske pritiske, kulturne vplive, zunanje vplive sovražnih (?) lovsko-nabiralniških ljudstev ipd. Skratka, teorij je kar precej, niso pa zelo prepričljive in seveda tudi ne dokazane. Še najbolj smiselna se zdi razlaga, da je bila na začetku uspešna agrarna »revolucija« posledica naključnih okoljskih sprememb ali kakšnega drugega naključnega zunanjega dejavnika. Začetni uspeh je sprožil rast populacije, ki pa je bila kmalu tolikšna, da kmetijstvo ni več dohajalo prehranskih potreb. Poti nazaj v nesedentarno lovsko-nabiralniško kulturo ni bilo več (Olson, 2001: 18). Odgovora, zakaj ne, Olson ne poda. Zdi se, kot da je bil prehod v kmetijstvo nekakšna razvojna mišnica – ko si enkrat noter, ne moreš več ven oz. ko se proces enkrat sproži, vrnitev v prvotno stanje ni več mogoča. Po tej interpretaciji je prehod v stacionarno poljedelstvo zaradi večje produktivnosti oz. povečane »nosilne sposobnosti« določenega teritorija najprej povzročil rast prebivalstva, potem pa zaradi variabilnosti kmetijske produkcije hitro tudi pomanjkanje hrane. Vrnitev v manj produktivno lovsko-nabiralniško produkcijo pa bi povzročila še večjo lakoto.

V zraku visi le redko izrečena misel, da bi bil prehod nazaj težaven tudi zaradi novih družbenih razmerij, ki so se uveljavila s poljedelstvo »revolucijo«. V tem kontekstu je pomembna uveljavitev stalne rabe in posledično prisvajanje zemljišč. Sicer pa nestrinjanja med nomadskimi živinorejci in sedentarnimi poljedelci pritrjujejo tezi, da je konflikt zaradi različnih oblik prisvajanja kmetijskega prostora zelo star in trdovraten.<sup>23</sup> Ampak o tem je težko argumentirano razpravljati, ker o »ideoloških« vprašanjih, kot je bilo že rečeno, ni neposredne evidence. To je torej primer-

---

<sup>22</sup> Kersnikove, Tavčarjeve, Prežihove »kmečke slike«. Ali je to bedo mogoče primerjati s položajem delavskega razreda v začetkih industrijskega kapitalizma?

<sup>23</sup> Konflikt med nomadi in poljedelci je bil vedno odprt, celo do modernih časov. Radkau (2008) omenja konflikt med nomadskimi Mongoli in poljedelskimi Kitajci, in tudi osvajanje Divjega zahoda ZDA v 19. st. je sprožalo konflikte med sedentarnimi poljedelci in mobilnimi govedorejci.

no mesto za interpretacijski preskok v mitološko hermenevtiko. Znana biblijska zgodba o živinorejcu Ablu in poljedelcu Kajnu po nekaterih interpretacijah govori o tem, da je Bog s sprejetjem Ablovega in zavrnitvijo Kajnovega daru v konfliktu med nomadi in poljedelci dejansko podprl nomade. Še nekoliko drznejša in bolj spekulativna je interpretacija, da je s tem spodbujal živinorejsko nomadsko ekonomijo in zaustavljaj »sumljiv« razvoj s sankcioniranjem »nove tehnike preživljanja«, tj. poljedelstva (Cheldelin et al., 2003: 59–60). Ta izvorno produkcijski tehnološki konflikt je povzročil prvi umor, ki je še toliko hujši, ker je bil tudi bratomor.

## Smiselnost »udomačevanja« narave

Marc Verhoeven (2004) je avtor obsežnega članka, v katerem so najprej podrobno predstavljene teorije o tem, kje, kdaj in kako je potekala »neolitska agrarna revolucija«. V nadaljevanju poskuša odgovoriti predvsem na najbolj intrigantno vprašanje, tj. zakaj se je sploh začel oz. sprožil proces »udomačevanja« narave, živali, rastlin in drugih naravnih virov (ibid.: 192). Za proces prisvajanja narave Verhoeven dosledno uporablja termin »udomačevanje« in nikjer ne razpravlja o njegovi morebitni spornosti. V izhodišču poudari, da je bil ta proces bistveno kompleksnejši, kot so arheologi še nedavno domnevali, zato je večina interpretacij delnih in začasnih. Nekatero teorije predvidevajo, da proces prisvajanja narave sploh ni bil nameren, ampak je bila udomačitev, ki je potekala v majhnih inkrementalističnih korakih (Verhoeven, 2004: 265), dejansko nehoten »stranski učinek«. Verhoeven (2000) je sicer naklonjen razlagi, da so imeli pomembno vlogo tako namerni kot tudi nenamerni dejavniki. Bistvena ugotovitev do arheološke epistemologije precej kritičnega članka pa je, da moramo za celovit vpogled upoštevati in biti sposobni integrirati ekološke, socialne in kognitivne (kulturne) dimenzije dolgotrajnega in kompleksnega procesa udomačevanja (Harris, 1996: 459) oz. prisvajanja narave. To ni bil niti zgolj naravni, kulturni, okoljski, družbeni, simbolični niti zgolj kognitivni proces. Nanašal se je na vse te dimenzije v različnih kombinacijah in obsegu, v različnih regijah in časovnih obdobjih (ibid.: 264). Tudi dihotomija natura-kultura se ni vzpostavila nenadoma, ampak je rezultat dolgotrajne diferenciacije na različnih ravneh (Verhoeven, 2004: 184).

Ključna ambicija njegovega članka je predlog alternativnega pristopa k raziskovanju »udomačitve« narave. Glede na odločno kritiko dosedanjih pristopov se zdi Verhoeven v sklepnem delu nekoliko preveč previden: na temeljno nepojasnjeno vprašanje, tj. zakaj je nastal neolitski prehod, ne daje določnega odgovora. Udomačitev je bila kompleksen in raznovrsten pojav z različnim ritmom, ki je potekal v različnih prostorih in obdobjih z različno intenzivnostjo. Holistične pristope, ki metodološkim in podatkovnim težavam navkljub zelo ambiciozno obravnavajo velikanska prostranstva in dolga časovna obdobja, je smiselno uravnotežiti z lokalnimi kontekstualnimi poizvedovanji. Ker je bila udomačitev »poli-

centrična večsmerna kulturna evolucija« (ibid.: 266), je logična tudi predpostavka, da obstaja več modelov »udomačitve«, ki so medsebojno »dialektično povezani« (ibid.). Ne nazadnje pa Verhoeven poudarja tudi, da je za celovito razumevanje nujno tudi raziskovanje »metafizičnih dimenzij«, pri čemer ima v mislih družbeno-kulturne vrednotne sisteme, ki so podpirali neolitsko »revolucijo«.

Verhoeven torej kritično predstavi dosedanja raziskovanja »neolitskega prehoda v agrikulturo« in na tej podlagi predlaga celovito prenovu arheološke epistemologije. Po njegovem mnenju bi bilo smiselno razširiti nabor raziskovalnih disciplin, kajti le tako bi lahko celoviteje zajeli kompleksne večdimenzionalne procese udomačevanja narave. Na ključno vprašanje vzrokov za prehod v agrarno dobo ne odgovori niti on. Zadovoljiti se moramo s teorijo, po kateri je udomačitev potekala povsem »naravno«, tako rekoč nenamerno (neintencionalno). »Zaradi ugodnih naravnih pogojev za poljedelstvo v območjih velikih rek Bližnjega vzhoda so samodejno nastali močni simbiozni odnosi med ljudmi, rastlinami in živalmi.« (Verhoeven, 2004: 192) Največja tehnološka revolucija po »izumu« ognja in do industrijske revolucije naj bi bila torej rezultat naključnih okoljskih dejavnikov. Ta ugotovitev odvzema precej vetra iz jader najbolj popularnim interpretacijam, da so se ljudje v neolitiku zavestno, tako rekoč načrtno odločili za novo »višjo« produkcijsko stopnjo. Verhoevenov zaključni sklep, da je v razlago smiselno vključiti tudi kulturne in simbolne dejavnike, sicer izraža dvom o zadovoljivosti »oazne teorije«, vendar ostaja slabo operacionaliziran. Če bi tezo o smiselnosti razširitve kroga disciplinarnih pristopov razvijal naprej, bi morda ugotovil, da se pomemben del odgovora na vprašanje »zakaj«, nanaša prav na pomen in vlogo t. i. metafizičnih, tj. kulturnih, družbenih in ideoloških dejavnikov, ki jih arheologija le težko neposredno empirično raziskuje. Prav v tem je tudi smisel disciplinarne razširitve raziskovanja.

S tem bi morda širše prodrlo tudi spoznanje, da je dosledna uporaba pojma »udomačevanje« dejansko »metafizična« oz. ideološka, ker proces radikalnega spreminjanja narave obravnava v okviru »domačijske ideologije«. Če namesto udomačevanja uporabimo pojem »lastninjenje« in »privatizacija«, nas ta manever privede do izhodiščnega in nedvomno najbolj »trajnostnega« ekološkega problema, ki je zelo močno vplival na zgodovino »nature« in »kulture«. Privatizacija zemlje, naravnih virov, energije, flore in favne se zdi z vidika civiliziranja nekaj povsem običajnega, normalnega, pravzaprav nujnega, ker bi sicer izbruhnil kaos in bi civilizacija propadla. Pa vendar gre za osrednji nepojasnjen okoljski problem. Institut zasebne lastnine nad naravo ali posameznimi ekosistemskimi elementi je težko afirmativno etično utemeljiti. To je še zlasti težko potem, ko je postalo povsem očitno, da so naravni viri končni, netrajnostni. Kljub temu tega lastništva naravnih virov danes, razen redkih izjem, nihče glasno ne problematizira. Čeprav je jasno, da lahko privatizacijo narave zagovarjamo zgolj *per negationem*, je lastništvo narave temeljna in tudi sporna institucija velike večine družbenih sistemov po neolitskem agrarnem prehodu. Prevladujoče prepričanje, da bi brez te institucije

izbruhnili kaos, je tako hegemonsko, da so alternative povsem marginalizirane, zasmehovane ali celo preganjane. Pa vendar morajo trajnostne rešitve okoljskega vprašanja najti odgovor na vprašanje lastninjenja naravnih virov.

## Literatura

- ARCHEAOLGY (2011): *Interview: Werner Herzog on the Birth of Art*. Dostopno na: [http://archive.archaeology.org/1103/features/werner\\_herzog\\_chauvet\\_cave\\_forgotten\\_dreams.html](http://archive.archaeology.org/1103/features/werner_herzog_chauvet_cave_forgotten_dreams.html) (27. oktober 2015).
- BASINSKI, PAVEL (2015): *Pobeg iz raja*. Ljubljana: Beletrina.
- BECK, ULRICH (2001): *Rizična družba*. Ljubljana: Beletrina.
- BELL, JAMES A. (1994): *Reconstructing Pre-History. Scientific Method in Archeology*. Philadelphia: Temple University Press.
- BENOR, DANIEL (2015): *Jared Diamond: The World Until Yesterday: What can we learn from traditional societies?* Dostopno na: <http://www.danielbenor.com/book-and-video-reviews-2015-september/> (27. oktober 2015).
- BENTHAM, JEREMY (2005): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Boston: Adamant Media Corporation.
- CAUVIN, JACQUES (2000): The Symbolic Foundation of the Neolithic Revolution in the Near East. V *Life in Neolithic Farming Communities*, I. Kvijit (ur.), 235–251. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- CAMPBELL, COLIN (2007): *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- CHELDELIN, SANDRA, DANIEL DRUCKMAN IN LARISSA FAST (UR.) (2008): *Conflict: From Analysis to Intervention*. London, New York: The Continuum International Publishing Group Ltd.
- CHIRAG, DALIBAR (2014): *Paleolithic Cave Paintings of Chauvet*. Dostopno na: [http://www.researchgate.net/publication/259198465\\_Paleolithic\\_Cave\\_Paintings\\_of\\_Chauvet](http://www.researchgate.net/publication/259198465_Paleolithic_Cave_Paintings_of_Chauvet) (27. oktober 2015).
- CLARKE, DAVID (1973): Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity* 47: 6–18.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1992): *The End of History*. New York: Free Press.
- GIDDENS, ANTHONY (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- HARRIS, DAVID R. (1996): Domesticatory Relationships of People, Plants and Animals. V *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*, R. Ellen in K. Fukui (ur.), 437–463. Oxford: Berg.
- HAWKES, JACQUETTA (1967): *Prazgodovina*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- HISTORY WORLD INTERNATIONAL (N. D.): *World Civilizations. The Origins of Civilizations*. Dostopno na: <http://history-world.org/neolithic1.htm> (27. oktober 2015).
- HUMPHREY, NICHOLAS (2002a): *The Mind Made Flesh: Essays from the Frontiers of Evolution and Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- HUMPHREY, NICHOLAS (2002b): Commentary on Michael Winkelman, 'Shamanism and

- cognitive evolution'. *Cambridge Archaeological Journal* 12: 91–93.
- JENKINS, KEITH (1991): *Re-thinking History*. London: Routledge.
- KOS, DRAGO (1997): Refleksivno dojemanje nevarnosti. *Časopis za kritiko znanosti* XXV(183): 93–106.
- KOS, DRAGO (2002): *Praktična sociologija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- KOS, DRAGO (2010): Prostorsko urejanje med »stroko« in »piarom«. *Teorija in praksa* 47(2/3): 413–434.
- LATOUR, BRUNO (1993): *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1979): *La Condition postmoderne*. Pariz: Les Éditions de Minuits, Collection Critique.
- MEADOWS, DONELLA, JORGEN RANDERS IN DENNIS MEADOWS (2004): *Limits to Growth. The 30-year update*. Vermont: Chelsea Green Publishing Company.
- NEZKAN (N. D.): *Lecture 3: Neolithic Revolution and the discovery of Agriculture*. Dostopno na: [https://hort.purdue.edu/newcrop/Hort\\_306/text/lec03.pdf](https://hort.purdue.edu/newcrop/Hort_306/text/lec03.pdf) (27. oktober 2015).
- NEZKAN (N. D.): *Agricultural Revolution (also called the Neolithic Revolution)*. Dostopno na: [http://mrfarshtey.net/whnotes/agricultural\\_revolution\\_notes.pdf](http://mrfarshtey.net/whnotes/agricultural_revolution_notes.pdf) (27. oktober 2015).
- NOWELL, APRIL (2006): From a Paleolithic Art to Pleistocene Visual Cultures (Introduction to two Special Issues on 'Advances in the Study of Pleistocene Imagery and Symbol Use'). *Journal of Archaeological Method and Theory* 13(4): 239–249. Dostopno na: <http://alliance.la.asu.edu/temporary/whitley/Nowell2006.pdf> (27. oktober 2015).
- OLSON, OLA (2001): The Rise of Neolithic Agriculture. *Working Paper in Economics, No 57*. Göteborg: Göteborg University, Department of Economics. Dostopno na: <https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/2861/1/gunwpe0057.pdf> (27. oktober 2015).
- OŠLAJ, BORUT (2000): *Človek in narava. Osnove diaforične etike narave*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- PETRU, SIMONA (2008): *Paleolitska umetnost: Magija podobe ali podoba magije*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- RUBENSTEIN, RICHARD (2003): Institutions. V *Conflict: From Analysis to Intervention*, S. Cheldelin, D. Druckman in L. Fast (ur.), 168–187. London: Continuum.
- RADKAU, JOACHIM (2008): *Nature and Power: A Global History of Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RELAKI, MARIA IN DESPINA CATAPOTI (2013): *An Archaeology of Land Ownership*. London in New York: Routledge.
- RORTY, RICHARD (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1750): *Discourse on the Arts and Science*. Genova: Barillot and Fils. Dostopno tudi na: [https://ebooks.adelaide.edu.au/r/rousseau/jean\\_jacques/arts/](https://ebooks.adelaide.edu.au/r/rousseau/jean_jacques/arts/) (27. oktober 2015).

- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1993): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Krtina.
- RYDER, CLYDE (2012): *Truest Art of them all: Paleolithic Cave Paintings in Chauvet*. Dostopno na: [https://www.academia.edu/1585182/Truest\\_Art\\_of\\_Them\\_All\\_Paleolithic\\_Cave\\_Paintings\\_of\\_Chauvet](https://www.academia.edu/1585182/Truest_Art_of_Them_All_Paleolithic_Cave_Paintings_of_Chauvet) (27. oktober 2015).
- STEARNS, PETER N., MICHAEL ADAS IN STUART B. SCHWARTZ (1992): *The Agrarian Revolution and the Birth of Civilization*. Dostopno na: <http://history-world.org/Agrarian%20Revolution.htm> (27. oktober 2015).
- TEACHING THE MIDDLE EAST (N. D.): *The 'Neolithic Revolution'*. Dostopno na: <http://teachmiddleeast.lib.uchicago.edu/foundations/origins-of-civilization/essay/essay-02.html> (27. oktober 2015).
- THE HUMAN JOURNEY (N. D.): *Paleolithic Beginnings*. Dostopno na: <http://ishk.com/HumanJourney/PaleolithicBeginnings/?gclid=CPq1-43A9scCFcZuGwodxaEKog> (27. oktober 2015).
- THOREAU, HENRY DAVID (1996): *Walden*. Köln: Könenmann.
- TÖNNIES, FERDINAND (1887): *Gemeinschaft – Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag.
- VERHOEVEN, MARC (2000): Death, fire and abandonment: Ritual practice at late neolithic Tell Sabi Abyad, Syria. *Archaeological Dialogues* 7(1): 46–65.
- VERHOEVEN, MARC (2004): Beyond Boundaries: Nature, Culture and a Holistic Approach to Domestication in the Levant. *Journal of World Prehistory* 18(3): 179–282. Dostopno na: [https://www.academia.edu/5990385/Beyond\\_Boundaries\\_Nature\\_Culture\\_and\\_a\\_Holistic\\_Approach\\_to\\_Domestication\\_in\\_the\\_Levant](https://www.academia.edu/5990385/Beyond_Boundaries_Nature_Culture_and_a_Holistic_Approach_to_Domestication_in_the_Levant) (27. oktober 2015).
- VOLTAIRE, FRANÇOIS-MARIE AROUET (1755): *On the Advantages of Civilisation and Literature, To J. J. Rousseau*. Dostopno na: <http://courses.washington.edu/hst302/Voltaire%20Letter%20to%20Rousseau.htm> (13. november 2013).
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (1999): *Utopistike: Dediščina sociologije*. Ljubljana: Založba \*cf.
- WIKIPEDIA 1 (N. D.): *Neolithic Revolution*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Neolithic\\_Revolution](https://en.wikipedia.org/wiki/Neolithic_Revolution) (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 2 (N. D.): *Paleolithic Lifestyle*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic\\_lifestyle](https://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic_lifestyle) (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 3 (N. D.): *Lascaux*. Dostopno na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Lascaux> (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 4 (N. D.): *Cave of Altamira*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Cave\\_of\\_Altamira](https://en.wikipedia.org/wiki/Cave_of_Altamira) (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 5 (N. D.): *Anarcho-primitivism*. Dostopno na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Anarcho-primitivism> (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 6 (N. D.): *Anthropocene*. Dostopno na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropocene> (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 7 (N. D.): *Noble Savage*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Noble\\_savage](https://en.wikipedia.org/wiki/Noble_savage) (27. oktober 2015).



- WIKIPEDIA 8 (N. D.): *Leo Tolstoy*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Leo\\_Tolstoy](https://en.wikipedia.org/wiki/Leo_Tolstoy) (27. oktober 2015).
- WIKIPEDIA 9 (N. D.): *Cave Painting*. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Cave\\_painting](https://en.wikipedia.org/wiki/Cave_painting) (27. oktober 2015).
- WILLIAMS, DAVID LEWIS (2009): Of people and pictures: the nexus of Upper Palaeolithic religion, social discrimination and art. V *Becoming human: innovation in prehistoric material and spiritual culture*, C. Renfrew in I. Morley (ur.), 135–158. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTFOGEL, KARL AUGUST (1957): *Oriental Despotism*. New Haven: Yale University Press.