

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

IRENA CIKOVIĆ

**SPECIZAM I ANTI-SPECIZAM:
TEORIJSKO I PRAKTIČKO RAZMATRANJE
PRINCIPA JEDNAKOSTI VRSTA**

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, rujan 2014.

SADRŽAJ

1. Uvod	2
2. Izvori tradicionalne zapadne moralne misli o položaju životinja	5
3. Specizam	10
3.1. Specistička perspektiva moralnog statusa životinja	10
4. Nespecizam	15
4.1. Nespecistička perspektiva moralnog statusa životinja	15
4.2. Model klizne skale	18
4.3. Utilitarističko vrednovanje ljudskog i ne-ljudskog života	20
5. Status životinja prema društveno-ugovornom pristupu	24
6. Specizam u praksi	28
6.1. Životinje kao hrana	28
6.2. Životinje u eksperimentima	32
7. Zaključak	37
8. Popis literature	40

1. Uvod

Tema ovog diplomskog rada tiče se kontroverznog pitanja o kojem se intenzivnije raspravlja u posljednjih nekoliko desetljeća, kako u akademskim krugovima tako i u najširoj javnosti, a to je pitanje moralnog statusa životinja. Naročito je to pitanje doseglo značajne razmjere u drugoj polovici dvadesetog stoljeća kada se, na temelju raznih spoznaja o primjerima iz prakse i objavljivanjem sve većeg broja znanstvene i filozofske literature koja detaljno i u gotovo svim područjima ispituje legitimnost surovog ili limitiranog praktičnog ili misaonog odnošenja čovjeka prema ne-ljudskim vrstama, javila potreba za detaljnim preispitivanjem neke prihvaćene etike ili moralnog stava koji je u prošlosti kao i danas čovjeku omogućavao da na životinje gleda kao na sredstva za ostvarenje vlastitih ciljeva.

Zašto se uopće pitamo o moralnom statusu životinja? Što implicira da one uopće imaju moralni status? To pitanje je nužno kao početni impuls filozofskoj diskusiji o pravima životinja, a trebalo bi implicirati razmatranje problematike moralnog statusa životinja u dva smjera, to jest u dva filozofska aspekta, a to su: prvo, do sada uobičajene diskreditacije životinja u odnosu na čovjeka u okviru nekoliko filozofskih teorija i recepcija životinja u praktičko-filozofskim pristupima – specističkom i nespecističkom, te drugo, empirijska ovisnost o potrebi proširenja moralnih imperativa u postupanju sa životinjama na razna područja ljudskih djelatnosti u kojima se životinje koriste na instrumentalan način bez priznavanja inherentne moralne vrijednosti. Polazeći od izlaganja recepcije životinja i njihovog moralnog statusa u tradicionalnoj zapadnoj filozofskoj misli dolazimo do pojmovnog uobličavanja sustava diskriminacijskih predrasuda na osnovi vrste ili pripadnosti vrsti. Propust u kojem se svim živim bićima ne pridaje jednak obzir i poštovanje ukazuje na oštru moralnu granicu koju specisti povlače između ljudske i životinjskih vrsta. Tu moralnu granicu specisti obično opravdavaju nizom razloga te se tvrdi da ljudi posjeduju širok spektar naprednih karakteristika, zbog čega su daleko superiornija bića od bilo koje životinje, a koje se mogu analogijom između ljudskog i životinjskog ponašanja u hijerarhiziranom obliku eventualno prisposobiti tek malom broju životinja.

U tradicionalnoj zapadnoj filozofskoj misli moralni položaj životinja u ljudskom društvu je često zanemarivano, izbjegavano ili relativizirano pitanje zbog snažnog oslanjanja na tvrdnju da moralni kapacitet bića počiva na racionalnim temeljima kao osnovnoj premisi dostojanstvenosti bića. Osnovni argument za dodjeljivanje prava nekom svjesnom biću

uvjetovan je statusom moralnog subjekta, iz čega proizlaze njegova prava, obaveze i moralni značaj. Tradicionalna etika na tragu Aristotela i filozofsko-religijske misli u ovom je kontekstu isuviše antropocentrična i očito previše ograničena da bi mogla pružiti odgovarajuća rješenja za aktualne probleme modernog društva u kojem se životinje ponekad zlostavljaju bez ikakva naročitog razloga, a mnogo češće radi zadovoljenja nekih osobnih ili korporativnih interesa. Iz tog se razloga, kako ćemo i kasnije obrazložiti, javila potreba za restrukturiranjem moralnih temelja na kojima gradimo stavove prema životinjama, proširivanjem pojedinih imperativa i etičkih principa tako da obuhvaćaju i ne-ljudska živa bića, te proširivanjem granica moralnog obzira na jednu širu vrstu zajednice.

Uzevši u obzir da vrsta, jednako kao i rasa i spol, označavaju fizičke i druge razlike, zahtjev za jednakim moralnim obzirom prema svim živim bićima treba se temeljiti na glavnoj karakteristici koju pripadnici ljudske vrste dijele s pripadnicima većine životinjskih vrsta, a to je sposobnost za osjećanje boli ili ugone. Smatrati pripadnost vrsti moralno relevantnom karakteristikom stoga predstavlja neopravdanu predrasudu suvremenog doba koja povlači i pitanje vrednovanja života, naročito usporedbu vrijednosti ljudskog života naspram života životinje koja će u nekim slučajevima rezultirati drugačijim postupkom u jednakom uvažavanju sličnih interesa ljudi i životinja. U tu svrhu će se na temelju dosadašnjih filozofskih i znanstvenih spoznaja ukazivati na moralno opravdane granice brige za interese drugih svjesnih bića. Tu se konkretno radi o principu jednakosti vrsta shvaćenog u smislu jednakog uvažavanja interesa ljudi i životinja kojim se implicira da moramo biti spremni uzeti u obzir interese drugih neovisno o tome kakve sposobnosti posjeduju i kojim se zahtijeva da se patnja svjesnog živog bića, bez obzira na vrstu, računa jednakom patnji bilo kojeg drugog živog bića. Takav utilitaristički pristup, naspram proizvoljnih kriterija i karakteristika vrste, daje kriterije i uvjete za moralnu ravnopravnost ljudi i životinja, iako su u nekim situacijama, kako ćemo vidjeti u daljnjem izlaganju, moguća odstupanja u pridavanju veće težine interesima ljudi.

Pojava suvremenog pokreta za prava životinja, kao kulturni fenomen, dovela je u pitanje tradicionalne religiozno-filozofske poglede na moralni status životinja koji sankcioniraju korištenje životinja samo uz neka slaba ograničenja. U tu svrhu ćemo razmotriti i dvije najznačajnije ilustracije specizma u praksi: prva uključuje industriju u kontinuiranom rastu koja životinje uzgaja i upotrebljava za prehranu, unatoč sve osvještenijoj činjenici da industrija mesa i proizvoda životinjskog podrijetla proizvodi više patnje i boli za životinje nego bilo koja druga specistička praksa i unatoč tome što najviše šteti okolišu i cjelokupnom

biosustavu; druga se odnosi na eksperimente na životinjama koji su postali uobičajena praksa u mnogim istraživačkim područjima. Argumentirajući u prilog važnosti razvijanja svijesti o ljudskom ponašanju prema drugim životinjskim vrstama, ali i cijelom biosustavu u cjelini, ovaj rad je zamišljen kao filozofsko razmatranje moralnog statusa životinja, koji bi se u konačnici mogao utemeljiti na principima moralne odgovornosti u okvirima bioetičkih spoznaja i šire etičke svijesti.

2. Izvori tradicionalne zapadne moralne misli o položaju životinja

Za mnoge naše stavove prema prirodnom svijetu odgovorna je filozofija, to jest filozofska misao koja je od svoga početka utjecala na našu apsolutnu sklonost čovjeku u okviru načela antropocentrične etike, bez obzira na posljedice takve misli s kojima se suočavamo naročito u posljednjih nekoliko desetljeća. Stavovi predstavnika dominantnih antropocentričnih filozofskih teorija počivaju na uvjerenju da samo čovjek, kao racionalno i samosvjesno biće sa sposobnošću moralnog djelovanja, a time i jedino autonomno biće, može imati moralni status. Nasuprot tome, neantropocentrične teorije smatraju da među bićima u prirodi ne postoji stroga hijerarhizacija, te da sve razlike kroz koje se diferenciraju ljudi i životinje ne trebaju biti uspostavljene „na ontološkoj već na biološkoj ravni“.¹ Ovakvo opisane dvije suprotstavljene linije promišljanja o razlikama ili sličnostima između ljudi i životinja karakteristične su prvenstveno za zapadnu filozofiju, dok je istočna filozofsko-religijska tradicija u mnogome suprotstavljena zapadnim kulturnim, religijskim i filozofskim nazorima, njegujući misao o svetosti i oduševljenosti svih oblika života, a ne samo ljudskog. Zapadna tradicija je općenito pokazivala manje poštovanja prema životinjama i ostalom prirodnom svijetu od istočnih tradicija zbog pretpostavljene apsolutne superiornosti čovjeka nad prirodom, što je dovelo do svojevrzne krize čovjeka u znanstveno-tehničkom dobu kada se nameće imperativ očuvanja prirode i prirodne bioraznolikosti uslijed devastacijskog djelovanja čovjeka na prirodni svijet. Zapadni stavovi prema životinjama i njihovom položaju u svijetu koje ćemo iznijeti u ovom poglavlju oblikovani su pod izravnim utjecajem antičkih filozofa, naročito Aristotela, i kršćanske filozofsko-teološke misli, a oslanjaju se na razne religiozne, moralne i metafizičke razlike antropocentričkog karaktera između ljudi i životinja. Gledišta koja u nekoj mjeri prelaze okvire antropocentrizma u našem odnosu prema životinjama javila su se na Zapadu tek postupno sa zauzimanjem stajališta koja imaju tendenciju razlikovanja filozofije od religije, drugim riječima, kojima primarni oslonac više nisu teologija ili religija, već filozofija, konkretnije filozofija morala koja moralno djelovanje proširuje izvan granica naše vlastite vrste.

Religijsko izvorište o položaju životinja u svijetu tiče se prvenstveno prirode odnosa čovjeka i životinje kakav je opisan u starozavjetnoj Bibliji, najvažnijem kršćanskom

¹ Kaluđerović, Željko (2009). Bioetički pristupi životinjama. *Socijalna ekologija*, god. 18 (2009), sv. 3–4, str. 311.

religijsko-povijesnom dokumentu, prema kojem je svijet stvoren božjom providnošću. Ona nam predočava sliku svijeta u kojoj je čovjek stvoren na sliku Boga, te je time predodređen da vlada svim drugim živim bićima na zemlji. Božansko podrijetlo čovjeka nije objašnjeno jedino njegovom apsolutnom prevlašću nad drugim zemaljskim bićima, nego se ono odražava i u tome što je čovjek jedini blagoslovljen jedinstvom tijela i besmrtno duše. Duša je smatrana vrednijom komponentom ljudskosti utoliko što je omogućavala moralno mišljenje i djelovanje, dok su se tjelesna bića, životinje, smatrale najprimitivnijom razinom postojanja. Takav stav odražavaju i starozavjetne priče o žrtvovanjima životinja. Životinje i ostali prirodni svijet, prema kršćanskoj filozofsko-religijskoj doktrini, postoje radi ljudske koristi jer su ljudska bića „jedini moralno važni pripadnici ovoga svijeta. Sama priroda nema nikakvu intrinzičnu vrijednost, te uništavanje biljaka i životinja ne može biti grešno, osim ukoliko tim uništavanjem ne štetimo ljudskim bićima.“² U strogo kršćanskoj tradiciji moguća je briga za zaštitu prirode, „dokle god se tu brigu može povezati s ljudskom dobrobiti“.³ Kršćanska doktrina o položaju životinja u ljudskom svijetu utemeljena je na preuveličavanju ljudske jedinstvenosti, što znači da se u okviru te doktrine i u okviru filozofskih učenja koja su proizašla iz te tradicije ne mogu primijeniti ista moralna pravila ponašanja na ljude i na životinje. Tom linijom razmišljanja su i najutjecajniji srednjovjekovni kršćanski filozofi, Toma Akvinski i Aurelije Augustin, podcrtali tvrdnju da nedostatak razuma kod životinja opravdava njihovu podređenu ulogu. Toma Akvinski je u svom filozofskom učenju iznio tezu da „divljaštvo i okrutnost uzimaju svoja imena od sličnosti s divljim zvijerima. Jer životinje te vrste napadaju čovjeka da se mogu hraniti njegovim tijelom, a ne zbog nekog motiva pravednosti, razmatranje kojeg pripada samo razumu“, te je stoga prirodno da „nesavršeno služi savršenom“.⁴ On također smatra da mi nismo dužni prema životinjama iskazivati nikakvo dobro, milosrđe ili suosjećajnost jer životinje ne mogu doživjeti nikakvu dobrobit zbog vlastite iracionalne prirode, te se njihova vrijednost prosuđuje isključivo prema tome koliko su dobri za ljudsku upotrebu. Iako se priznaje da su i iracionalne životinje osjetljive na bol, to se ne smatra dovoljnim razlogom da bi ih se uvažavalo na jednaki način kao i ljudska bića. Suosjećanje koje se može osjetiti prema životinjama koje pate izvire iz moralne naklonjenosti prema ljudima, pa će prema tome osoba koja ljudima čini dobro paziti i na svoje vlasništvo, to jest životinje koje posjeduje.

² Singer, Peter (2003). *Praktična etika*. Zagreb: KruZak, str. 204.

³ Ibid.

⁴ Ibid., str. 162. Izvorno u: Toma Akvinski, *Suma teologije*, II, II, 64. pitanje, članak 1.

Druga struja tradicionalnog etičkog gledišta na moralni status životinja izvire iz antičke filozofije koju ju ponajviše obilježilo Aristotelovo filozofsko učenje. On tvrdi da su životinje u prirodnoj hijerarhiji ispod ljudi iz tog razloga što posjeduju samo osjetila, no ne i razum, to jest racionalnu dušu, te ih stoga čovjek može upotrebljavati kao vlastite resurse. Despotizam čovjeka može biti i dobronamjernog karaktera, što se očituje u Aristotelovoj misli o uzajamnoj povezanosti prirode, no unatoč tome što Aristotel shvaća prirodu u jednom obdarenom smislu, „priroda je (...) u osnovi hijerarhija u kojoj oni s manjom sposobnošću mišljenja postoje zbog onih čija je sposobnost veća“.⁵ Ljudska je duša, za razliku od životinjske, odlikovana razumom čije produkte može priopćavati jezikom, medijem misli i razuma. Životinje imaju senzitivnu dušu, no ne i racionalne mehanizme priopćavanja patnje, boli ili ugone, te se stoga prema njima ne moramo odnositi kao prema bilo kojem drugom čovjeku. Zanimljivo je to što su Aristotelova gledišta o odnosu prema životinjama bila utjecajna i prijemčivija za kasniju tradiciju zapadnog filozofskog mišljenja, dok su, primjerice, gledišta antičkih filozofa, poput Pitagorinog, Teofrastovog ili Plutarhovog, koja su naginjala prema filozofiji moralnog obzira prema životinjama promičući vegetarijanstvo i smatrajući da i životinje do neke mjere razmišljaju i imaju dušu, ostala daleko nezamjetljivija. Plutarh je tako u svom spisu *O okrutnosti* osuđivao okrutnost prema životinjama kao lošu po sebi, neovisno o tome kako ona utječe na naše ponašanje prema drugim ljudima.⁶

Izložene ideje o položaju životinja u ljudskom svijetu razvijane su i kasnije, a svoj su vrhunac dosegle s razvojem modernog zapadnog filozofskog mišljenja u 17. stoljeću, odražavajući još uvijek dominantni utjecaj kršćanstva. Nenaklonjenost životinjama uz pretpostavku kojom se opravdava okrutnost prema njima – da one ne mogu osjećati bol – najistaknutija je kod najznačajnijeg predstavnika filozofije racionalizma, Renée Descartesa. Diferencijacija sveukupnog bitka na misleće i na protežne stvari proizlazi iz Descartesovog mehanicističkog shvaćanja prirode pod utjecajem znanosti mehanike, u kojem su životinje kao protežne stvari lišene ne samo mislećeg i racionalnog vida bitka, već i osjećaja. Samo ljudska bića kao misleća u svojoj tjelesnosti imaju svijest, jedinstvenu sposobnost jezika i inovativnog ponašanja. Potpuno lišavanje životinja osjećaja pod utjecajem znanosti proizlazi iz Descartesovog shvaćanja da se „sve što se sastoji“ isključivo „od materije nalazi pod vladavinom principa mehanike, poput onih koji upravljaju satom“.⁷ Odsustvo duše kod životinja implicira također nedostatak svijesti, te su one stoga, smatra Descartes, samo

⁵ Singer, Peter (1998). *Oslobođenje životinja*. Zagreb: Ibis grafika, str. 158.

⁶ Usp. *ibid.*, str. 167. Izvorno u: Plutarh, *O okrutnosti*.

⁷ *Ibid.*

prirodne mašine, strojevi koji ne mogu osjetiti ni zadovoljstvo ni patnju. Budući da smatra da nasilje nad životinjama ne vodi u nemoralno ponašanje, on na istom principu opravdava izvođenje raznih eksperimenata na životinjama i njihovo seciranje u svrhu novih znanstvenih otkrića o anatomiji životinja. Bol koju životinja pri seciranju ili vivisekciji reproducira raznim zvukovima Descartes je površno protumačio kao škripanje kotačića nekog stroja kojeg popravljamo. Prema mnogima je njegovo učenje značajno utjecalo na buduće učestalo korištenje životinja u raznim znanstvenim i kvaziznanstvenim eksperimentima sve do danas.

Filozofima sljedećih povijesno-filozofskih epoha, poput Humea, Schopenhauera i Kanta, pretpostavka da životinje ne osjećaju bol djelovala je isuviše naivno da bi se mogla opravdati, no usprkos tome dominacija razuma u autonomnosti nekog bića zadržala je isti pravac u njihovim filozofskim razmatranjima po pitanju moralnog statusa životinja. Životinje nemaju nikakva prava, smatra Hume, iako nas „zakoni humanosti obavezuju da s tim stvorenjima postupamo obzirno“.⁸ Obzirno postupanje slijedi kao implikacija stava prema kojem suosjećanje koje možemo osjećati prema životinjama može biti izvor moralne misli, no to ne znači da se okrutno ponašanje prema životinjama može smatrati pitanjem pravednosti, budući da je pravednost moralni stav koji se odnosi na jednake po snazi i pravima. Dakle, pravedno postupanje, to jest jednako uvažavanje interesa, primjenjivo je samo kada se radi o ljudskim interesima. Schopenhauer je pak, pod utjecajem indijske filozofije, u svoje filozofsko učenje integrirao mnoge ideje istočne filozofije. Iako odbacuje razum i samosvijest kao nužne za pretpostavku moralnog statusa nekog bića i učenje o moralnom postupanju prema životinjama gradi oko etike suosjećanja, „veća inteligencija ljudskih bića povećava i njihovu sposobnost patnje, te na taj način opravdava veću moralnu brigu za ljudsku patnju“.⁹ Što se tiče ubijanja životinja radi hrane, Schopenhauer se izjašnjava u vrlo kratkoj formulaciji da ljudska bića teško da mogu živjeti, a da ne ubijaju. Usto smatra da je lov na životinje koje se koriste kao hrana nužan za opstanak pojedinih sjevernijih naroda.

U modernoj filozofiji mnogi su filozofi, poput Immanuela Kanta i Johna Rawlsa, zastupali jednako uvažavanje interesa, u smislu poštivanja autonomije, kao osnovno moralno načelo, no to se načelo nije proširivalo izvan granica naše vlastite vrste dok ga nije takvim oblikovao utemeljitelj modernog utilitarizma, Jeremy Bentham. Razmatrajući etički koncept autonomije onakvog kakvim su ga vidjeli gore spomenuti filozofi, Singer kaže da se pod „autonomijom“ misli „na sposobnost biranja i donošenja vlastitih odluka, te djelovanja prema

⁸ Ibid., str. 169. Izvorno u: David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 3. poglavlje.

⁹ DeGrazia, David (2004). *Prava životinja*. Sarajevo: TKD Šahinpašić, str. 5.

njima. Racionalna i samosvjesna bića“, nastavlja Singer, „prema svemu sudeći, imaju tu sposobnost, dok bića koja ne mogu razmotriti alternative što im se otvaraju nisu sposobna za biranje u traženom smislu i stoga ne mogu biti autonomna. Posebice, samo biće koje može shvatiti razliku između umiranja i nastavljanja života može biti autonomno izabrati živjeti.“¹⁰ Iz navedenog možemo zaključiti da je smjer u kojem nas upućuje takvo filozofsko razmišljanje onaj u kojem djelovati racionalno znači i djelovati moralno. Djelovati moralno znači imati i moralni značaj po vlastitom pravu, a ne za interese drugih, odnosno to znači imati moralni status. Etički stav prema kojem izravne moralne dužnosti imamo samo prema drugim moralnim subjektima podržava Kantova etika indirektnih dužnosti. Indirektne moralne dužnosti koje imamo prema životinjama, poput suosjećanja i dobronamjernosti, utemeljene su zapravo na osobnom interesu iz tog razloga što naše dobro postupanje sa životinjama jača dobronamjerne odnose prema ljudima. Životinje, prema Kantu, nemaju kapacitet za moralno djelovanje, te ih se ne može uvrstiti u etički sustav kao subjekte pravde ili pravednosti ili kao subjekte ikakvih izravnih moralnih dužnosti. Vrijednost ne-ljudskih životinja se tom logikom izvodi njihovom izvedenom vrijednošću koja ovisi o tome koliko su vrijedne ili korisne ljudskim bićima, što, kako ćemo vidjeti kasnije u izlaganju, u potpunosti podržava specističku doktrinu u osnovi njenih načela.

¹⁰ Ovo stajalište će postati jedna od bitnih instanci jednog posebnog utilitarističkog stajališta o vrijednosti ljudskog i životinjskog života. Singer, P. *Praktična etika*, str. 75.

3. Specizam

3.1. Specistička perspektiva moralnog statusa životinja

Prethodno smo izložili prikaz tradicionalnih zapadnih filozofsko-religijskih učenja kojima su životinje uslijed nepostojanja umnog, racionalnog ili oduševljenog aspekta bića stigmatizirane kao žive stvari za ljudsku upotrebu. Ona ujedno predstavljaju okvir za razumijevanje današnjeg moralnog statusa životinja koji je ostao trajno zabilježen onakvim kakav postoji u tradicionalnim religijsko-filozofskim teorijama, a koji je tek u drugoj polovici 20. stoljeća teorijski određen u širem smislu kao sustav diskriminatornih predrasuda na osnovi pripadnosti vrsti, pojmovno opisan kao *specizam*.

Specizam počiva na nizu pretpostavki antropocentične etike zapadne filozofije i kršćanskih religijsko-povijesnih dokumenata na temelju kojih životinje nemaju moralni status zbog toga što nemaju osobine koje se tradicionalno pripisuju jedino ljudskoj jedinstvenoj osobnosti, te stoga nemaju ni interese kojima bismo trebali pridavati pažnju, vrijednost ili moralnu težinu. Pripadnost vrsti koja nije ljudska, odnosno *homo sapiens*, smatra se nižom na biološkoj i moralnoj ljestvici zbog osjećaja nenadomjestivosti ljudskog života koji odlikuju iznimne moći inteligencije, osjećaj za moral i pravednost, sposobnost jezičnog oblikovanja i izražavanja misli, razumijevanja svjesnih osjećaja, stvaranja dubokih i čvrstih društvenih veza, djelovanje prema dugoročnim i složenim ciljevima i sposobnost racionalnog subjekta da stupi u organiziranu društvenu zajednicu s maksimalnim stupnjem socijalne kooperacije – nešto što ne-ljudske životinje, kako se općenito smatra, ne posjeduju u sklopu svog prirodnog života.

Joan Dunayer u svom djelu *Specizam* (izvorno objavljenom 2004. godine) razvija i brani možda najobuhvatniju definiciju specizma koja je formulirana na sljedeći način: specizam je „propust da se, s obzirom na pripadnost vrsti ili *karakteristike tipične za neku vrstu*, bilo kojem svjesnom biću prida jednak obzir i poštovanje“.¹¹ Iako je teorijsko seciranje fenomena tiranije ljudi nad životinjama doživjelo značajniji i konstruktivniji pomak djelom

¹¹ Dunayer, Joan (2009). *Specizam*. Čakovec, Zagreb: Dvostruka duga, Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 34.

Petera Singera *Oslobođenje životinja* (izvorno objavljenom 1975. godine),¹² Dunayerin je pogled na prava životinja ipak u mnogome radikalniji od Singerovog. U tom smislu, ona se zalaže za pravnu zaštitu svih ne-ljudskih životinja bez obzira na stupanj njihove kognitivne i funkcionalne složenosti, dok Singer smatra da postoje izglednije šanse da se pravna zaštita omogući samo nekim životinjama koje najevidentnije posjeduju određenu graničnu inteligenciju koja omogućuje ponašanje najbližije ljudima, viši stupanj samosvijesti i apstraktno razmišljanje.¹³ Singer u definiranju specizma, kao „predrasude ili stava ili pristranosti u korist interesa članova nečije vlastite vrste, a protiv interesa članova drugih vrsta“,¹⁴ nerijetko povlači analogiju s drugim oblicima diskriminacije, poput rasizma, seksizma ili holokausta po rasponu i intenzitetu nanesene patnje.¹⁵ Diskriminacije su u okviru naše teme zasnovane na specističkoj pristranosti vlastitoj vrsti, te se u definiciji specizma jasno naznačava da se radi o distinkcijama između privilegiranog moralnog statusa ljudi i neprivegiranog moralnog statusa ne-ljudi na temelju superiornijih i vrednijih sposobnosti, zbog čega se veća težina pridaje interesima koje imaju ljudi nego interesima koje imaju životinje. Specističko postupanje prema životinjama obuhvaća diskriminacijsko postupanje svakog oblika, od ugnjetavanja, mučenja, zatvaranja, zatočivanja i usmrćenja, na osnovi „pripadnosti vrsti ili karakteristike tipične za neku vrstu“ koje velikoj skupini bića uskraćuje pravo da im se prida „jednak obzir i poštovanje“.¹⁶ Naši prihvaćeni stavovi o životinjama određuju ih kao sredstva u širokom spektru ljudskih djelatnosti s kojima oni čiji su interesi prevladali po nekim određenim kriterijima mogu postupati kako god žele, dokle god u takvom načinu postupanja vide neki interes ili ga imaju izravno. Iz specističke perspektive, ne-ljudske životinje posjeduju samo instrumentalnu vrijednost, no ne i intrinzičnu vrijednost iz niza

¹² Iako su već ranije u Velikoj Britaniji osnivana manja društva za zaštitu životinja, ono što možemo nazivati suvremenim pokretom za prava životinja obilježeno je pojavom autora koji s puno većom težinom nego ranije problematiziraju etičnost izrabljivanja, ubijanja i mučenja životinja. Djelo koje je po mnogima ključan događaj u sustavnijem i snažnijem filozofskom argumentiranju o pravima životinja i kritičkom promišljanju specizma je djelo Petera Singera *Oslobođenje životinja*, objavljeno 1975. godine.

¹³ Budući da Singer tvrdi da nije specistički u nekim slučajevima, primjerice, u slučaju života ili smrti, pridavati „veću težinu interesima ljudi“, Dunayer u Singerovoj definiciji specizma nalazi propust upravo u tome što pokušava racionalizirati specizam na osnovi nekolicine karakteristika koje ljudima omogućavaju dublje proživljavanje života i na isti način obrazložiti diskriminacijsko postupanje prema nekim ne-ljudskim životinjama. Usp. Dunayer, J. *Specizam*, str. 33.

¹⁴ Singer, P. *Oslobođenje životinja*, str. 5.

¹⁵ Usporedbe specizma s raznim oblicima diskriminacije Singer analogijom izvodi na veoma upečatljiv način, uspoređujući bolne eksperimente na drugim rasama do kojih je doveo „otvoreni rasizam“ u vrijeme nacističkog režima, s bolnim eksperimentima na životinjama do kojih je doveo „otvoreni specizam“. Opravdanje te patnje u slučaju rasizma znanstvenici su vidjeli u stereotipnoj pretpostavci da su pripadnici određenih rasa inferiornija bića koja ne posjeduju isti mentalni nivo kao pripadnici privilegiranih rasa. Singer stoga tvrdi da „eksperimentiranje u komorama za dekompresiju nije prestalo s porazom nacista. Ono se okrenulo prema ne-ljudskim životinjama.“ Singer, P. *Oslobođenje životinja*, str. 68.

¹⁶ Dunayer, J. *Specizam*, str. 34.

navedenih razloga koji su u modernim raspravama o pravima životinja stavljeni pod upitnik moralnog opravdanja.

Vrijednost nečijeg života, tvrde mnogi specisti, implicira i prava tog bića, odnosno njegov moralni status. Specistička filozofija počiva na uvjerenju da samo ljudski život ima intrinzičnu vrijednost. Stoga bi se sljedeće pitanje moglo odnositi na to da li bi sve životinje trebali vrednovati jednako, usprkos činjenici da postoje razlike između životinjskih vrsta, jednako kao što postoje i nezanemarive razlike između ljudi i životinja. Budući da se gledišta o vrednovanju života svih životinja i njihovom pripadajućem moralnom statusu preklapaju ili razilaze u određenim dijelovima srodnih teorija, to pitanje će detaljnije biti razmotreno u sljedećem poglavlju, no u tu svrhu ćemo ovdje samo istaknuti da u kontekstu u kojem govorimo o nečijim pravima i da li to biće uopće ima ikakva ili nekakva prava, u slučaju životinja mislimo na one životinje koje doživljavamo kao svjesna i osjećajuća bića s određenim potrebama i određenim sposobnostima koje omogućuju prirodno i kontinuirano funkcioniranje jedinke u sklopu pripadajućih vrsta.

Upravo po pitanju vrednovanja ljudskog i životinjskog života vode se mnoge diskusije u kojima specisti na razne načine pokušavaju obraniti jedinstvenost ljudskog života kao vrednijeg, naročito u moralnom aspektu. U tom smislu Dunayer cjelokupnu specističku filozofiju dijeli na *starospecizam* i *novospecizam*. Starospecizam je stajalište koje počiva na tradicionalnom religijskom uvjerenju u neponovljivu i jedinstvenu „svetost ljudskog života“ (i samo ljudskog života) u njegovom oduševljenom smislu, te sukladno tome, životinjama na temelju pretpostavke ontoloških nedostataka uskraćuje temeljna prava, poput prava na život i slobodu. Ljudi jedini imaju priznato dostojanstvo i autonomiju koju im omogućuje njihova racionalna priroda, apriorno pravo na nepovredivost života određeno kršćanskom doktrinom i osjećaj veće individualnosti, dok se životinje ne promatra kao individue, već samo kao predstavnike vlastite vrste. Starospecistička filozofija jedino moralnim bićima daje apsolutni moralni status, iz čega proizlaze i njihova nepovrediva prava. To ujedno vodi u već poznato vjerovanje specista da su životinje, kada se razmotre svi navedeni kriteriji, nesumnjivo predodređene da budu sredstva za postizanje ljudskih ciljeva.¹⁷ S druge strane, novospecistička filozofija predstavlja jednu moderniju varijantu specizma prema kojoj se

¹⁷ Tradicionalno religijsko-filozofsko izvorište starospecističke filozofije, prava i zagovorništva i koncepcija o (ne)postojanju moralnog statusa životinja isuviše je ograničena i zastarjela da bi mogla pružiti legitime etičke argumente u prilog pravima životinja. U nastavku rada ćemo upotrebljavati jedinstveni pojam „specizma“ za njegove blaže i strože varijacije. Stajalište koje u potpunosti zagovara prava za ne-ljudske životinje Dunayer označava terminom „nespecistički“. Detaljnije izlaganje o *starospecizmu* u usporedbi s njegovom modernijom varijacijom, *novospecizmom*, u: Dunayer, J. *Specizam*, str. 37–83.

prava zagovaraju za samo neke životinje koje ponašanjem ili sposobnostima najviše sličje ljudima. Ovakvo stajalište vrijednost života životinje procjenjuje prema dosegnutoj razini samosvijesti, osjećaju za prošlost ili budućnost, kognitivnim moćima, složenosti individue ili sposobnosti pomoću kojih životinje stvaraju društvene veze unutar svojih zajednica prema normativnoj ljestvici uvjetovanog stupnja humanosti, sugerirajući time da su neke životinje „jednakije od drugih“.¹⁸ Prema ovakvom stajalištu, životinje koje na kognitivnoj, mentalnoj, društvenoj i svjesnoj bazi posjeduju naprednije karakteristike od ostalih skupina životinja, imaju vrlo dobre predispozicije da ostvare status nosioca prava koji bi im čak i zakonski omogućio istu potpunu zaštitu koju primjenjujemo na ljude. U skupinu životinja s potencijalom da ih se definira kao „osobe“ spadali bi, prema tome, samo neki sisavci, poput viših primata, dupina i kitova, za koje postoji opširan dokazni materijal koji govori u prilog njihovom tako shvaćenom moralnom statusu. Singer, primjerice, kada zagovara jednak moralni obzir za sva svjesna bića, „pridaje svim svjesnim bićima jednak obzir samo glede patnje, no ne i u pogledu temeljnih prava, uključujući pravo na život“.¹⁹ Potrebno je istaknuti da se posljednja tvrdnja prvenstveno odnosi na ona svjesna bića za koja se smatra da su najprimitivnija i kognitivno najslabija. Prema antropocentričnim kriterijima izvodi se i moralni status životinja, te se, prema posljednjem, etička granica moralnog obzira povlači kod životinja za koje se pretpostavlja da nemaju nikakve interese jer nemaju dovoljno razvijenu svijest.

Specistička filozofija negira da životinje imaju moralni status ili ga relativizira, čime se priznavanje ikakvog moralnog statusa na taj način veže uz, sa specističkog stajališta, bitne karakteristike za koje se nespecistički autori slažu da opisuju biološko-evolucijske razlike između ljudi i životinja, a ne filozofsko-etičke činjenice, pa je stoga upitna moralna relevantnost specističkih argumenata.²⁰ Ukoliko se tvrdi da mnoge, neke ili sve životinje imaju svijest ili minimalnu razinu samosvijesti, to jest svijesti o kontinuiranom postojanju u vremenu, tvrdnja povlači implikaciju, suprotnu specističkim uvjerenjima, da mnoge svjesne životinje imaju interese i potrebu zadovoljavanja tih interesa, primjerice, interesa za izbjegavanjem boli i patnje, što upućuje na postojanje nekih interesa kod životinja i, u konačnici, na postojanje moralnog statusa istih. Budući da je moralna osuda boli nadišla granice vrsta, možemo zaključiti da je bol u suštini pogrešna jednako kao i nanošenje boli, te

¹⁸ Ibid., str. 111.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Relevantne razlike na koje se često pozivaju specisti su u širem smislu „pozivanje na vrstu“ i superiornije sposobnosti te vrste, što se u anti-specističkim krugovima osuđuje kao moralno neutemeljeni argument. Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*.

da se time krši interes svakog svjesnog bića da ne osjeća bol. Većina autora se slaže da, ako u drugom slučaju pretpostavimo da biće nije svjesno i ne može osjetiti bol, dakle da nema interese, ne činimo tom biću ništa što bi bilo moralno pogrešno.

4. Nespecizam

4.1. Nespecistička perspektiva moralnog statusa životinja

Kada bismo pretpostavljali, kao što je svojedobno pretpostavljao Descartes, da životinje ne mogu osjetiti bol zbog toga što nemaju potrebnu svijest za neko iskustvo, te da je zvuk koji proizvode prilikom nanošenja boli tek zvuk bezdušne mašine u njihovoj unutrašnjosti, ta pretpostavka bi nam uvelike olakšala moralnu dilemu koja bi se potencijalno mogla javiti u slučaju kada nekoj životinji moramo ili želimo nanijeti bol ili štetu koja rezultira smrću.²¹ Činjenicu da je neko biće svjesno i da ima neke interese, kako ćemo i vidjeti, više uzima u obzir nespecistička perspektiva prava životinja koja proširuje etičke okvire za zagovaranje tih prava neantropocentričnim svojstvima, no ne i u homogenom smislu utoliko što također postoje varijacije u principima vrednovanja života životinja unutar nespecističke filozofije kod pojedinih autora, što također odražava određeni etički nesklad u stupnjevima poštovanja koje bismo trebali iskazivati prema nekim životinjama koje se navodno više ili manje razlikuju od drugih životinja.²² S druge strane, mnogi aktivisti i teoretičari prava životinja smatraju da shvaćanje moralnog statusa životinja u odnosu na ljudska bića ima mnogo veze s time kako bismo trebali shvatiti same životinje i njihov mentalni život.²³

Suvremenom shvaćanju prava životinja, onakvom kakvim ga nalazimo u području raznih bioetičkih rasprava, uvelike su pridonijeli moderni filozofi utilitarističke orijentacije, poput Jeremyja Benthama, Johna Stuarta Milla, Toma Regana i Petera Singera, koji su

²¹ DeGrazia u svom djelu o pravima životinja procjenjuje načine i količinu nanošenja raznih oblika patnje i boli kao *ukupnu procjenu štete* u koju ulazi i štetnost koju smrt može prouzročiti nekoj svjesnoj individui glede njenih budućih planova, želja i interesa. Gledanje na smrt kao na potencijalno naneseu štetu podržavaju Singer, Regan, Sapontzis te drugi utilitaristički orijentirani filozofi. Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 60–62.

²² Dunayerini stavovi o pravima životinja, kao što je već i naznačeno, u nekim se dijelovima vrlo jasno razilaze od Singerovih stavova, te nije posve jasno gdje bismo trebali povući granicu u pojedinim istaknutim teorijama o pravima životinja koje izlažemo u ovom radu, a koje bismo time trajno obilježili kao u potpunosti „specističke“ ili „nespecističke“. Iz tog razloga ćemo na Singerova stajališta, kao stajališta zagovornika i aktivista za prava životinja, ukazivati u području nespecističke filozofije, a na pojedinačne razlike moralnog statusa kod nekih životinja ćemo ukazivati u pojedinim teorijskim stavovima u okviru utilitarizma.

²³ Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 2.

suosjećanje kao izvor moralne misli proširili na etičke principe koji se odnose na naše ponašanje prema životinjama. Suprotstavljanje rasnoj i spolnoj diskriminaciji u okviru pokreta za građanska prava dovelo je do preispitivanja moralne osnove raznih oblika diskriminacije, pa tako i one koja životinje prema tradicionalnom obrascu razmišljanja smatra sredstvima za ostvarenje ljudskih svrha. U kontekstu modernog razumijevanja prirode i teorije evolucije, koja je već u okviru Darwinovog rada iznijela zaključke da se „sposobnosti životinja i ljudi znatno razlikuju po stupnju, ali ne i po vrsti“, te da sa životinjama dijelimo istu osnovu živčanog sustava koja registrira bol i proizvodi reakcije i emotivna stanja sukladna podražaju, javile su se znanosti koje proučavanjem životinja sve više pretpostavljaju njihova „unutrašnja stanja“ i mentalnu svijest na empirijsko-znanstvenoj, a ne hipotetskoj osnovi.²⁴

Dok su rasprave o postojanju samosvijesti kod životinja puno intenzivnije, znanstveni konsenzus o postojanju svijesti kod velike većine životinja jamči da one primaju podražaje i osjećaju, to jest da proizvode unutarnje i vanjske reakcije na pozitivne i negativne podražaje. Ovdje ćemo se usredotočiti na iskustvo životinja koje uzrokuju iznimno negativni podražaji, poput intenzivne fizičke boli i patnje, te odgovarajuća psihička ili emocionalna stanja. Prvo pretpostavka, a zatim i fizički dokazi o iskustvu boli i patnje kod životinja imaju središnju ulogu u oblikovanju stavova koji impliciraju da životinje imaju interese, prvenstveno da kao i svaka druga svjesna individua imaju interes izbjegavanja boli, te kojima se u okviru nespecističke i neantropocentrične etike zahtijeva „jednak moralni obzir za sva svjesna bića“²⁵ koja osjećaju.

Temeljni argument koji stoji u srži nespecističke filozofije oblikovao je Jeremy Bentham 1780. godine u svojoj knjizi *Uvod u principe morala i zakonodavstva*, kao odgovor na Kantova predavanja u kojima se on pitanju životinja obraća sa stajališta svoje etike tvrdeći da „životinje ne posjeduju samosvijest i ovdje se nalaze samo kao sredstva“ za ciljeve čovjeka.²⁶ Bentham je ustanovio da nije bitno mogu li ne-ljudske životinje *razmišljati* ili *govoriti*, već je bitno mogu li one *patiti*. Sposobnost za patnju i uživanje se ne smatra

²⁴ Ibid., str. 6.

²⁵ Dunayer, kao i drugi predstavnici nespecističke filozofije, u svjesnosti bića i njegovom osjećaju za bol ili ugodu vide dovoljan protuargument za protivljenjem specističkim stavovima. Etički nesklad u pojedinim nespecističkim teorijama tiče se razilaženja teoretičara o pravima životinja u shvaćanju koncepta osnovnih prava za sve ili *neke* životinje. Ono što Dunayer kod Singera osuđuje kao specističko jest njegov stav kojim zagovara „jednaki moralni obzir za sva svjesna bića“, dok istodobno u duhu „novospecizma“ uskraćuje jednak moralni obzir za veliku skupinu bića koja ne posjeduju veliki raspon ljudskih osobina u određenoj vidljivoj mjeri. Dunayer, J. *Specizam*, str. 111.

²⁶ Singer, P. *Oslobođenje životinja*, str. 170. Izvorno u: Jeremy Bentham, *Lectures on Ethics*. New York: Harper Torchbooks, 1963, str. 239–240.

karakteristikom koja bi mogla imati ekvivalentnu vrijednost kao i sposobnost za govor ili sustavno razmišljanje u liniji kojom specisti određuju „nepremostivu granicu“ uvažavanja nečijih interesa iz tog razloga što je sposobnost za osjećanje boli, patnje ili ugone „preduvjet da bi se uopće imalo interese, uvjet koji mora biti zadovoljen prije nego što na ikakav smislen način možemo govoriti o interesima“. U nastavku Singer sugerira kako ne možemo smatrati da stvar, jednako kao i biće koje nije svjesno, poput amebe, može imati ikakve interese, dok biće koje je svjesno ima interes da ne bude mučeno zato što će osjećati patnju i bol. S druge strane, životinja koja svoj život proživljava bez invazivnih postupaka na njeno tijelo ili psihu vjerojatno će osjećati ugodu u njoj specifičnim radnjama koje joj čine zadovoljstvo.²⁷

Sposobnost za osjećanje patnje, boli i ugone tako postaju središnje karakteristike načela jednakog moralnog uvažavanja sličnih interesa ljudi i životinja koje određuje legitimnost svakog moralnog opravdanja u specističkim praksama u kojima se životinjama koje osjećaju nanosi psihička i fizička bol, dok se svako drugo opravdanje, to jest biološke razlike između ljudi i životinja na koje se često pozivaju specisti, ukoliko se ne radi o nekoj moralno relevantnoj karakteristici, smatra proizvoljnim i nema moralnu težinu. Budući da je moralnom osudom raznih oblika ljudske diskriminacije u političkoj i etičkoj ortodoksiji prihvaćeno načelo da su svi ljudi jednaki, to jest imaju jednaka prava po pitanju uvažavanja interesa, nespecističkom putanjom argumentiranja povlači se pitanje o mogućnosti proširenja tog načela na životinje kao svjesne individue koje imaju interese analogne interesima vlastite vrste, kakvi god oni bili. Stoga „prošireno“ načelo jednakosti, „bez obzira na narav bića“, „zahtijeva da se patnju – onoliko koliko se mogu praviti grube usporedbe – računa jednako kao sličnu patnju bilo kojeg drugog bića. (...) Zbog toga je granica osjećajnosti (...) jedina obranjiva granica brige za interese drugih.“²⁸ Bentham zato ističe da „činjenica da neko biće ne koristi jezik ili ne izrađuje oruđa teško da predstavlja razlog za ignoriranje njegove patnje“.²⁹

Usljed pogrešnog formuliranja problema u okviru specizma javlja se pitanje moralnog statusa životinja koji uvelike ovisi o njihovim sposobnostima i karakteristikama za pripisivanje intrinzične moralne vrijednosti. Oспорavanjem specističkih predrasuda valjanom logikom tvrdi se da životinje imaju mentalni život, za što je nužan preduvjet postojanje *svijesti*. Svijest se definira kao sposobnost za doživljena subjektivna iskustva posredstvom

²⁷ Singer, P. *Praktična etika*, str. 44.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., str. 55.

osjetila uz koju se usko veže ideja imanja osjećaja u ukupnom smislu, dakle, osjećanje fizičke boli kao i emocionalnih stanja, poput straha ili radosti. Razni oblici neugodnih fizičkih i emocionalnih stanja zajedno se definiraju pod nadređenim pojmom patnje. Na temelju „ponašanja životinja u kontekstu, njihove psihologije i funkcionalno-evolutivnih razmatranja“³⁰ kao legitimnog izvora valjanih informacija, možemo tvrditi da su životinje po mnogim karakteristikama u ponašanju analogne ljudima, što ujedno objašnjava zašto se koriste kao modeli istraživanja stanja i bolesti kod ljudi. Postoje fiziološki dokazi za osjećanje boli kod životinja koja sa stajališta evolucije ima adaptivnu vrijednost i djeluje kao motivacija za nastavak života. Jednako je značajna i za ljudske i za ne-ljudske životinje. Iako je diskutabilno i teško određivo koliko najprimitivniji organizmi, poput mnogih vrsta beskičmenjaka, imaju mentalni život i u kojem intenzitetu mogu osjetiti bol, čime ostaje otvoreno pitanje njihovih osnovnih prava, svi neantropocentristi i aktivisti za prava životinja suglasni su u tome da većina kičmenjaka može proživljavati patnju u svom fizičkom i emocionalnom smislu, te da se stoga svi oblici specističkog zlostavljanja moraju smatrati moralno pogrešnima.³¹ Radikalniji nespescisti, poput Dunayer i Stevea Sapontzisa, zagovaraju jednak moralni obzir prema svim osjećajućim bićima bez obzira na pretpostavku u kolikom stupnju ili mjeri mogu osjećati bol ili ugodu, dok Singer, primjerice, iako osuđuje bezrazložno nanošenje patnje životinjama i čvrsto zastupa načelo jednakog uvažavanja interesa, smatra da je patnja nekog svjesnog bića ipak gora što je to biće više sposobno pojmiti razne aspekte ili posljedice patnje za vlastiti život i vlastite dugoročne ciljeve.

4.2. Model klizne skale

Osim što krši osnovna prava životinja zanemarujući njihove osnovne interese, specizam u svojoj suštini utemeljuje niz predrasuda o životinjama i njihovom mentalnom životu. Utjecaj tih predrasuda na moralni status životinja i na pravo da se njihovi interesi jednako uvažavaju kao i bilo koji sličan ljudski interes najlakše možemo pratiti s općeuviježnog stajališta modela „klizne skale“, koja u korelaciju dovodi biološko-

³⁰ DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 43.

³¹ DeGrazia tvrdi da mnoge životinje ili velika većina životinja imaju, štoviše, vrlo razvijen mentalni život, pri čemu izlaže neke osnovne ideje na koje upućuju dokazi za osjećanje boli i tuge kod većine životinja. *Ibid.*, str. 40–48.

kognitivni stupanj razvoja životinje prema filogenetskoj ljestvici i predstavlja položaj moralnog statusa pojedinih životinja u hijerarhiziranom obliku.³²

Model klizne skale predstavlja svojevrsnu međuvrijednost između specističkog ekstrema potpunog neuvažavanja *svih* životinja i jednakog uvažavanja *svih* životinja, ali se može promatrati i kao alternativni stav „koji je intuitivno prilično moguć, i koji, bez sumnje, mnogi prešutno prihvaćaju“.³³ Bića na vrhu ljestvice, kod kojih su naučljiviji „indikator ljudskosti“, „popis tipično ljudskih osobina koje su ujedno glavni kriteriji za prava: samosvijest, osjećaj za prošlost i budućnost, sposobnost odnosa s drugima i sposobnost komunikacija“,³⁴ imaju moralni status usporediv s moralnim statusom ljudi, a onda i pravo na puno, jednako uvažavanje interesa čije se zanemarivanje smatra ozbiljnim moralnim propustom, kao kad bi se radilo o nekom ljudskom biću. Interesi bića koja su niže na ljestvici imaju moralni značaj, no ne i tamo gdje se njihovi interesi kose sa interesima bića koja su na višoj moralnoj poziciji. Iznad najprimitivnijih i kognitivno najslabijih bića koja osjećaju (beskičmenjaci) povlači se granica minimalnog i nepostojećeg moralnog statusa. Model klizne skale priznaje određeni moralni status, ali ne i jednako uvažavanje, u smislu da je, ako smo već prisiljeni izabrati, puno gore zlostavljati ili ubijati čovjeka nego dupina, iako i dupini neosporno imaju visoku inteligenciju, naprednije načine komunikacije (infrazvukom), sposobni su praktično primijenjivati inteligenciju u kontekstu mnogih novih situacija i vrlo su društvena bića. Dupina je opet gore ubiti nego, primjerice, miša, iz razloga analognih navedenima u prethodnom primjeru. Tako se razina moralnog statusa, a time i prava na jednako uvažavanje, smanjuje prema pretpostavljenom biološko-kognitivnom stupnju razvoja vrste. Ovaj model „vaganja“ moralnog značaja životinja možda bismo mogli prihvatiti na nekoj intuitivnoj razini primjenom na pojedinačne slučajeve u kojima bi nagon za moralnim obzirom vjerojatno jačao što nam se neka životinja čini bliskijom, poput „čovjekolikih majmuna“ ili udomljenog psa kojeg promatramo kao člana obitelji. No, ljudi nam se po svemu ipak čine najbližima, te za njih imamo i najjače moralne nagone, dok za životinje na dnu ljestvice za koje smatramo da nemamo nikakvih dodirnih karakteristika imamo najmanje moralnog obzira.³⁵

³² Ibid., str. 35–37.

³³ Ibid., str. 35.

³⁴ Dunayer, J. *Specizam*, str. 125.

³⁵ Dunayer smatra da se ovdje zapravo radi o tome da mi smatramo da je moralno poželjnije izabrati život čovjeka umjesto, primjerice, života psa u situaciji u kojoj smo prisiljeni birati jer se to slaže s „našom apsolutnom sklonošću čovjeku“, što smatra specističkim i moralno pogrešnim. Ona zaključuje da „nismo

Singer tvrdi da mi prema životinjama imamo obavezu poštovanja moralnog statusa uvažavanjem principa jednakog interesa na temelju moralne osude nanošenja boli i patnje. Sposobnost za patnju je preduvjet imanja ikakvih interesa i nijedna se druga razlika između ljudi i životinja, poput visoke inteligencije ili sposobnosti apstraktnog razmišljanja, ne može upotrijebiti kao moralno opravdanje za odbacivanje i kršenje načela. Međutim, „koliko je bol loša ovisi o tome koliko je jaka i koliko dugo traje, ali boli jednake jakosti i trajanja jednako su loše, bilo da ih osjećaju ljudi ili životinje. Kada krenemo razmatrati vrijednost života“, nastavlja Singer, „ne možemo toliko uvjereno reći da je život život i jednako vrijedan, bilo da je ljudski ili životinjski. Ne bi bilo specistički smatrati da je život samosvjesnog bića, sposobnog za apstraktno mišljenje, za planiranje budućnosti, za složene komunikacijske radnje, i tako dalje, vrijedniji od života bez tih sposobnosti.“ On ne govori o tome može li se ovaj stav opravdati, već da ga se ne može odbaciti kao specistički, „zato što se jedan život ne smatra vrijednijim od drugog na osnovi same vrste“.³⁶ Tvrdeći da su bol i patnja u krajnjoj liniji (zbrajanjem fizičke i psihičke patnje, te s obzirom na sposobnost razumijevanja vlastite patnje) mnogo gori za čovjeka nego za životinju, ovakav stav, uz Singera, razvijaju i Tom Regan, Steve Wise i James Rachels, dok se radikalniji nespecisti, poput Joan Dunayer i Stevea Sapontzisa, odriču utilitarističkih elemenata etike životinja i zagovaraju potpunu emancipaciju svih životinjskih vrsta.³⁷

4.3. Utilitarističko vrednovanje ljudskog i ne-ljudskog života

Iako je utilitarizam nesumnjivo pridonio pogledu na moralni status i mogućnost emancipacije životinja od ljudskih intervencija, utilitarističke prepreke potpunom moralnom statusu *svih* svjesnih i osjećajućih bića odnose se na tvrdnju da ljudi ipak imaju od svih životinja najveći potencijal da vode ispunjene, bogate i složene živote. Bogatstvo i složenost ljudskog intelektualnog života, uz upotrebu jezika i apstraktnog mišljenja, čini ih bićima s raznolikijim ciljevima i interesima nego što će ih imati bilo koja druga životinja. Iako „princip jednakosti među ljudskim bićima nije opis navodne stvarne jednakosti među ljudima: on

moralno obvezni odabrati čovjeka ništa više no što smo moralno obvezni odabrati psa. Bilo bi savršeno moralno baciti novčić.“ Dunayer, J. *Specizam*, str. 130–131.

³⁶ Singer, P. *Praktična etika*, str. 46–47.

³⁷ Osvrćući se na „specističke argumente utilitarističkog pristupa“, Sapontzis kaže „da bi ljudi mogli biti utilitarističke zapreke prije negoli vrednote“. Dunayer, J. *Specizam*, str. 120.

predstavlja propis o tome kako s njima trebamo postupati³⁸, utilitaristički element koji je sadržan u mnogim teorijama prava životinja ne nalaže nužno uvijek jednak postupak kada dođe do kolizije interesa ljudi i ne-ljudskih životinja.

Utilitarizam je filozofsko stajalište orijentirano na ukupnu dobrobit, odnosno na djelovanje koje će „najvjerojatnije donijeti najveću korist – odnosno prevladavanje koristi nad štetom – uzimajući u obzir interese svih na koje takvo djelovanje utječe, uključujući i životinje“.³⁹ Ustanovili smo ranije da prema principu jednakog uvažavanja interesa, slični interesi svih, i ljudi i životinja, moraju biti razmotreni s jednakom težinom, no prema utilitarističkom stajalištu, „možemo podrediti nečije interese kada se radi nešto s ciljem postizanja maksimalne koristi“.⁴⁰ Ovu instancu utilitarističke teorije maksimalne koristi možemo povezati s tri značenja prava koja razlikuje David DeGrazia, a koja u tom slučaju implicira da se životinjama može ograničiti pravo na slobodu i kretanje ukoliko to donosi više koristi većini interesnih osoba nego što bi to donijelo obrnuto postupanje.⁴¹ Martha C. Nussbaum smatra da, s druge strane, utilitaristički fokus na sposobnosti osjećanja koja povezuje ljude sa svim ostalim životinjama i moralna osuda boli kao suštinski pogrešne predstavlja dobru odraznu točku kada razmatramo probleme nanošenja nepravde životinjama.⁴² U utilitarističkim teorijama o pravima životinja najprilagodljivija je možda konzekvencijalistička komponenta, to jest orijentiranost na dobro postupanje za koje se sveukupno gledajući čini da ima najbolje posljedice za sve koji su pogođeni djelovanjem, što se detaljnije može uočiti na primjeru specifične prakse koja masovno koristi životinje u svrhu industrijskog uzgoja i proizvodnje kroz utilitarističku procjenu ukupno nanesene štete i dobrobiti.⁴³

Klasični utilitarizam, kako ga su ga izložili Bentham i Mill, „djelovanje prosuđuje prema njihovoj tendenciji da maksimiziraju ugodu ili sreću i minimiziraju bol ili nesreću“ svih onih koji su pogođeni djelovanjem, uključujući i ljude i životinje. Jedna druga varijanta, utilitarizam preferencija koji zastupa Singer, djelovanja pak „prosuhuje prema rasponu u kojemu se ona slažu s preferencijama svih bića pogođenih djelovanjem ili njegovim

³⁸ „Jednakost je moralna ideja, a ne tvrdnja o činjenicama.“ Singer, P. *Oslobođenje životinja*, str. 4.

³⁹ DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 16.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Usp. *ibid.*, str. 110.

⁴² Usp. Nussbaum, Martha C. (2007). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. London: Harvard University Press, str. 339.

⁴³ Nussbaum ovu komponentu utilitarizma označava pojmom „sum-ranking“, kao zbroj svih ukupnih dobara i boli fizičke i psihičke naravi. Usp. *ibid.*

posljedicama“.⁴⁴ Unutar tih dvaju utilitarističkih pristupa razlikuju se također dvije koncepcije dobra: Benthamov utilitarizam je utilitarizam hedonizma, jer cilja na apsolutnu vrijednost ugone i osudu svake boli; Singerova koncepcija dobra odgovara utilitarizmu preferencija koji sugerira da dobro koje se čini biću ovisi o njegovu interesu da mu se čini dobro.⁴⁵ Obje verzije utilitarizma, smatra Dunayer, pokazuju određene nedostatke u proširivanju principa jednakosti na *sve* životinje. Taj nedostatak se očituje u podcijenjenosti interesa koje imaju životinje, što nas sprečava da o životinjama razmišljamo kao o bićima koja imaju određenu svijest o vremenu i preferenciju postojanja pred nepostojanjem, drugačije, ali ipak vrijedne i složene mehanizme izražavanja i komuniciranja, želje za djelovanjem, sklonost stvaranju društvenih veza unutar vrsta i inteligenciju⁴⁶ te sposobnosti na onom stupnju razvoja karakterističnom za pojedinu vrstu na koje specisti gledaju s nedostacima kada govore o većoj složenosti i bogatstvu ljudskih života i njihovih ciljeva. Usprkos tome što Singer smatra da većina svjesnih bića nema osvješteni „osobni interes za ostankom na životu zbog toga što nemaju 'koncept kontinuiranoga sebe“, to jest ne posjeduju svijest o sebi, što ih „onemogućava da svjesno preferiraju postojanje pred nepostojanjem“,⁴⁷ interes za ostankom na životu, na čije postojanje kod životinja ukazuje koncept boli kakav smo izložili ranije, može se smatrati i nesvjesnim interesom. Kako je i primijetio Sapontzis, „životinja ne treba biti sposobna promišljati smrt kao smrt da bi bilo jasno kako je riječ o gubitku“.⁴⁸ Životinja, također, ne mora posjedovati koncept dugoročnih ciljeva da bi imala interese koji zahtijevaju jednako moralno uvažavanje.

Ukoliko ćemo se povesti za jednim od utilitarističkih stajališta i složiti se da su ciljevi ljudi složeniji, dugoročniji i vredniji, te ukazivati na to da ti interesi kod ljudi grade složeniju i dugoročniju budućnost s mnogo više „doživljene dobrobiti“, u čijem bi slučaju osjećivanja ciljeva i interesa ljudi mnogo više patili, tada ćemo, u slučaju kolizije interesa, malo drugačije tumačiti načelo jednakog uvažavanja interesa, te ćemo prednost dati interesima samosvjesnog bića pred interesima tek osjećajućeg bića. Singer ovakve utilitarističke elemente pokušava učiniti kompatibilnima s primjenom načela jednakog uvažavanja te razvija stav da je „tvrdnja da samosvjesna bića imaju pravo na prednost u uvažavanju kompatibilna načelu jednakog uvažavanja interesa tek ukoliko se svodi na tvrdnju

⁴⁴ Singer, P. *Praktična etika*, str. 69–72.

⁴⁵ Usp. Nussbaum, M. C. *Frontiers of Justice*, str. 339.

⁴⁶ „Ako se spoznaja shvaća kao zbir prilagodbeno specijaliziranih modula“, Dunayer smatra da su tada „sve postojeće vrste jednako inteligentne na svoje vlastite načine, te nema smisla predlagati linearnu evolucijsku hijerarhiju.“ Dunayer, J. *Specizam*, str. 123.

⁴⁷Ibid., str. 116.

⁴⁸ Ibid.

da nešto što se događa samosvjesnim bićima može biti suprotno njihovim interesima, a da slični događaji ne bi bili suprotni interesima nesamosvjesnih bića⁴⁹. Na ovim temeljima Singer opravdava utilitarističku procjenu korisnosti nekog znanstvenog eksperimenta koju on ima za živote mnogih ljudi, dok zahtijeva smrt jedne ili nekoliko životinja.

S obzirom na to da postoje dokazi o svjesnosti životinja i o njihovu širokom rasponu interesa, Dunayer smatra da je apsolutno moralno pogrešno poricati određenu karakteristiku ili interes u većoj ili manjoj mjeri većini životinja i pridavati te iste karakteristike ili interes u većoj mjeri ili isključivo ljudima, čime jedino ljudska vrsta prisvaja pravo na moralna i zakonska prava. Kao kriterij za opravdanost takvog stava, koji veću težinu daje interesima nekih, ona navodi hipotetsku predodžbu u kojoj bi „svi ljudi i *nitko* od ne-ljudi posjedovali“ određenu *moralno relevantnu* karakteristiku. U svakom drugom slučaju jedini relevantni kriterij za pridavanje jednakih prava životinjama, kao i ljudima, jest svjesnost bića.⁵⁰

⁴⁹ Singer, P. *Praktična etika*, str. 56.

⁵⁰ Usp. Dunayer, J. *Specizam*, str. 43.

5. Status životinja prema društveno-ugovornom pristupu

Dominantno antropocentrična slika svijeta i moralni status životinja u njoj možda se na najbolji način može opisati kroz sljedeći prigovor koji specisti ističu kao temeljni razlog zbog kojeg životinje ne mogu imati puni moralni status u društvenom sustavu. Taj prigovor se najizravnije nadovezuje na tradicionalnu zapadnu filozofiju i granice koje postavlja pred prava životinja time što uzima status racionalnog, to jest moralnog subjekta kao nužne predispozicije za izvođenje prava. Specistički argument u prilog nejednakog uvažavanja odnosi se na teoriju društvenog ugovora kao polazišta zakonskih prava i moralne odgovornosti jednakih pojedinaca u organiziranom i institucionaliziranom društvu, zbog čega je potrebno istaknuti ulogu moralnih elemenata u društveno-ugovornoj proceduri. Doktrine društvenog ugovora imaju dubok i širok utjecaj na naš politički i ekonomski život u tom smislu da predodžbe o tome tko smo i zašto se udružujemo oblikuju naše razmišljanje o političkim principima koje favoriziramo i o tome tko bi trebao sudjelovati u njihovu uobličavanju. Nussbaum smatra da sama ideja o društvu kao kooperativnom sustavu u svrhu zajedničke dobrobiti stvara zapravo uobičajenu ideju o tome koliko se ljudi razlikuju u sposobnostima.⁵¹ Sklonost podjeli na one koji stječu i brinu za svoje vlasništvo, sukladno vlastitim sposobnostima i vještinama, i na one koji to ne čine ima za posljedicu nejednaku raspodjelu prava i sloboda, ali i stereotipizaciju određenih grupa, poput mentalno zaostalih osoba, a naročito ne-ljudskih vrsta. Polazeći od pretpostavke teorije društvenog ugovora da su na prijelazu iz prirodnog u uređeno društveno stanje sva ljudska bića jednaka, slobodna i neovisna, što im teorijski jamči jednaka prava u društvenom stanju, postavlja se pitanje što je s pravima životinja u institucionaliziranom društvu.

Društvenom udruživanju je prethodila odluka o napuštanju nesigurnog prirodnog stanja gdje je čovjek neprestano izložen opasnostima i grabežljivcima, kako bi u uređenom društvu stekao sigurnost od prirodnih opasnosti i zaštitu od povređivanja vlastitih interesa od strane drugih jednakih pojedinaca. Nužna pretpostavka prirodnog stanja, da su ljudi prirodno jednaki, neovisni i slobodni, stvara nužan preduvjet prema kojem se biraju principi na prijelazu u društveno stanje. U tom smislu teorije društvenog ugovora odražavaju jedan

⁵¹ Usp. Nussbaum, M. C. *Frontiers of Justice*, str. 156.

poseban pristup društvenoj pravednosti. Logički slijed društvenog udruživanja nalaže utvrđivanje teorijske društvene strukture koja najbolje štiti interese svih pojedinaca jednako i ugovaranje principa koji se zatim protežu na zakonodavni sistem i utvrđuju pravila supostojanja s članovima iste vrste po istom principu. S obzirom na to da se karakteristike i racionalna osobnost ljudi smatraju nepromjenjivima, nepromjenjivim, stalnim i stabilnim se smatraju i ljudski društveni produkti, poput institucija i etičkog sustava. Ugovorna tradicija tako „promatra etiku kao vrstu uzajamno korisnog sporazuma“,⁵² iz kojeg proizlazi i sam koncept pravednosti. Teorija društvenog ugovora pred potencijalnog nositelja moralnog statusa postavlja uvjet da je on sposoban za moralno djelovanje. Teoretičari društvenog ugovora moralno djelovanje u granicama teorije temelje na *principu reciprociteta*, što znači da „netko može imati moralna prava i zasluživati jednako uvažavanje samo ako ima moralne obaveze, a samo moralni subjekti imaju takve obaveze. Ako neki nosioci prava nemaju moralnih obaveza, uživali bi u prednostima moralne zaštite bez tereta moralnih odgovornosti (obaveza) – i to (...) nije pravedno prema moralnim subjektima koji taj teret nose.“⁵³ U teoriji društvenog ugovora naročito je problematično to što se teorijski i praktički zanemaruje pitanje o moralnom statusu životinja u ljudskom društvu, to jest isključuje se problem zanemarivanja interesa drugih vrsta s kojima supostojimo i interferiramo postavljanjem vrlo jasnih teorijskih granica. Granice određuje i jednostrano postavljeni koncept društvene pravednosti, čime se posljedično u teorijskoj strukturi ne ostavlja prostora za razmatranje pravne zaštite interesa životinja kao subjekata pravednosti. Potrebno je i dodatno istaknuti da su zakoni konstruirani tako da štite interese vladajuće vrste i vlasničke interese ljudi u životinjama. S obzirom na to da se tvrdi da životinje nisu racionalni subjekti koji bi mogli sudjelovati u sklapanju ugovora, zakoni nisu namijenjeni potpunom zaštiti njihovih interesa.

Po pitanju društvene pravednosti, teoretičari društvenog ugovora obično smatraju, poput Kanta, da nemamo izravnih moralnih dužnosti prema životinjama, ili, kao što smatra Rawls, ako imamo takvih moralnih dužnosti, onda su to dužnosti milosti ili suosjećanja više nego pravednosti. Ovakvi argumenti u etičkim teorijama suvremenih filozofa koriste se radi opravdanja isključenja životinja iz etičke sfere kako je određena u ovom kontekstu. Ukoliko podrijetlo etičkog sustava protumačimo pomoću ugovornog odnosa, on nam zapravo ne pruža nikakve principe koji se odnose na naše postupanje prema životinjama. U svojoj knjizi *Teorija pravednosti*, Rawls konstatira da je jednakost pojam koji se odnosi samo na ljudska

⁵² Singer, P. *Praktična etika*, str. 14.

⁵³ DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 28.

bića zato što ona imaju „opsegovno svojstvo“, svojstvo koje je jednako svim ljudskim bićima, iako ga neka posjeduju u manjoj, a neka u većoj mjeri. „Svojstvo moralne osobnosti“, u smislu osjećaja za pravednost, zajedničko je svim ljudima i ono je osnova ljudske jednakosti.⁵⁴

Singer iznosi dva prigovora Rawlsovoj teoriji o moralnoj osobnosti kao osnovi jednakosti: prvi „glasi da je posjedovanje moralne osobnosti pitanje stupnja“, dok se drugim tvrdi „da nije točno da su svi ljudi moralne osobe, čak i u najminimalnijem smislu“, čime se misli na upitan osjećaj za pravednost kod neracionalnih ljudi koji ne razumiju koncept društvenog ugovora, poput novorođenčadi i mentalno zaostalih osoba,⁵⁵ iako je neupitno da su i oni u načelu subjekti pravednosti iz tog razloga što su pripadnici vrste *homo sapiens*, s potencijalom svih njenih odlika. Ukoliko bismo ih, slijedeći Singerovu argumentacijsku liniju, u zajednicu moralno jednakih uvrstili u kategoriju *potencijalnih* moralnih osoba,⁵⁶ morali bismo razmotriti i činjenicu koju naglašavaju mnogi nespecistički autori, da su mnoge razvijenije životinje prema drugim životinjama ili ljudima sposobne iskazivati inteligentno i osjećajno ponašanje i složene društvene odnose koji upućuju na postojanje neke vrste moralne osobnosti.⁵⁷

U moralnim aspektima političkih principa kod Rawlsa fokus ostaje na pravima ljudskih bića. Nussbaum, protežući srž Rawlsove teorije na nove aspekte društvene pravednosti, iznosi koncepciju dva pola ugovornih strana značajna za moralno uobličavanje principa subjekata pravednosti. Tradicija društvenog ugovora u samoj svojoj ideji pretpostavlja stranku koja kreira osnovne principe društva te, njoj polariziranu, stranku za koju su kreirani osnovni društveni principi. Problematično je u cijeloj koncepciji to što bi dogovoreni principi u svojoj primarnoj instanci trebali regulirati odnose supostojanja jednih s drugima, no primarni subjekti pravednosti su upravo oni koji kreiraju osnovne društvene principe, čime su druge životinje time nužno ostale izvan granica društvenog sustava kakav

⁵⁴ Usp. Singer, P. *Praktična etika*, str. 14.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ovdje možemo istaknuti naročito vrijedne informacije o životu pavijana i planinskih gorila koje su pružila dugogodišnja terenska istraživanja Barbare Smuts i Diane Fossey. Vrijeme koje su provele pokušavajući se približiti tim životinjama i povezati se s njihovom društvenom zajednicom pokazalo je značajne zaključke o društvenim vezama koje ta bića stvaraju prihvaćajući i prepoznavajući članove svoje zajednice, te o načinu na koji provode vrijeme ili se prehranjuju. Znanstveni nalazi o ponašanju viših primata, kao i nesumnjivo mnogih drugih životinjskih vrsta i individua, impliciraju da mnoge životinje posjeduju neku vrstu intuitivne moralne osobnosti na kojoj grade prijateljstva, međusobne odnose i kooperativno djelovanje. Usp. Coetzee, J. M. (2004). *Život životinja*. Zagreb: AGM, str. 121–137.

koncipira ugovorna tradicija. Kada tradicija precizira određene sposobnosti, poput racionalnosti, sposobnosti korištenja jezika, približno jednake fizičke i mentalne kapacitete, kao preduvjet za sudjelovanje u postupku kojim se biraju principi, primjenjivanje takvih standarda također ima velike posljedice u odnosu ljudskih bića koja posjeduju te sposobnosti, te stoga automatski postaju i nosiocima prava ili subjektima pravdnosti, prema onima koji ih, navodno, ne posjeduju.⁵⁸ Budući da se utilitaristička teorija gradi i razvija oko moralno relevantne karakteristike koja povezuje ljudska i ne-ljudska bića, teorije društvenog ugovora u usporedbi s konzekvencijalističkim pristupima djeluju mnogo manje transparentne po pitanju proširivanja principa jednakosti i na ne-ljudska svjesna bića i njihove interese. Utilitaristički fokus na patnju bilo kojeg svjesnog bića i interes za njenim umanjivanjem ili potpunim odstranjivanjem pitanje moralnog statusa životinja izravno formuliira kao pitanje pravde, s obzirom na to da nema sumnje da je središnji problem koji se tiče moralnog statusa životinja problem nepravedno nanesene patnje i boli velikom broju životinja i, u mnogim slučajevima, drastično skraćivanje njihovih života na razne nehumane načine. To je, kao što je već i ranije naglašeno, moralno pogrešno. Stoga postoje moralno opravdani razlozi za potrebu restrukturiranja postojećih etičkih temelja tradicionalnih pristupa na kojima društveno udruživanje pojedinaca u zajednice stvara granice moralnog uvažavanja prema drugim živim bićima, tako da bi mogli obuhvatiti zaštitu i moralnu odgovornost jedne šire vrste zajednice u koju spadaju svi živi entiteti i sva živa bića.

⁵⁸ Usp. Nussbaum, M. C. *Frontiers of Justice*, str. 349.

6. Specizam u praksi

6.1. Životinje kao hrana

Srž specizma može se deducirati iz široko prihvaćene pretpostavke o ljudskoj superiornosti kojoj je pridružena sklonost zlostavljanju ne-ljudskih vrsta kao bića koja zaslužuju manje obzira i uvažavanja, što se očituje u praktičnim načinima postupanja sa životinjama kao odraza duboko ukorijenjenog sustava vjerovanja. Prema mišljenju socijalne psihologinje Melanie Joy, u tom duboko ukorijenjenom sustavu vjerovanja središnju ulogu zauzima percepcija životinja kao hrane. Ona odražava jednu nasilnu ideologiju u kojoj su životinje objektivizirane, deindividualizirane i dihotomizirane, drugim riječima, na životinje koje smatramo hranom se gleda kao na neživi predmet, apstrahirane su, odvojene od svojih individualnih identiteta i sagledavane kroz kategorije unutar kojih s njima instrumentalno postupamo.⁵⁹

Iako su brojna znanstvena istraživanja o evolucijskim mijenama čovjeka dokazala da smo prvotno svi bili vegetarijanci, pripitomljavanje životinja i uzgoj životinja za hranu u ljudskom se društvu prakticira već tisućljećima. Uzgoj životinja za vlastite prehrambene potrebe dugo se svodio na par domaćih životinja koje slobodno šecu u ograđenom prostoru i za koje brinu svi članovi domaćinstva. Za brojnu ljudsku populaciju koja živi u urbanim područjima danas se jednim doticajem sa životinjom može smatrati onaj koji imaju pri pogledu na svoj tanjur, čime se uvjetovano i nužno gubi mentalna poveznica između životinje kao živog bića i serviranog mesnog proizvoda. Mentalna karika koja nedostaje pri povezivanju ova dva pojma ključno odražava naše uobičajene stavove o drugim životinjama na specističkoj razini. Semantičke razlike na temelju kojih kategoriziramo životinje (primjerice, koje životinje su jestive, a koje nisu) stvaraju percepciju o životinjama kao stvarima ili proizvodima na temelju ekonomske isplativosti. Tako se u interesu ekonomske isplativosti, primjerice, svake godine u svijetu ubije više od šezdeset milijardi životinja da bi

⁵⁹ Melanie Joy pod pojmom *karnizam* definira naš društveni sustav odnosa prema našoj hrani ili onome što proizvoljno smatramo hranom, zajedno sa svim mehanizmima obrane i opravdanja koje koristimo da bismo racionalizirali naše prehrambene navike unatoč činjenici da mesna industrija proizvodi najviše patnje i boli životinjama, kao i najveću štetu okolišu. Joy, Melanie (2012). *Zašto volimo pse, jedemo svinje i nosimo krave*. Čakovec: Dvostruka duga, str. 114–120.

se proizveli milijuni tona mesa, jaja i mlijeka. S obzirom na očekivanu procjenu povećanja svjetske populacije, prema izvješću UN-a, broj životinja koje se koriste za masovnu proizvodnju i konzumaciju mogao bi se udvostručiti do 2050. godine. Osim toga, ukupna količina stakleničkih plinova koje proizvodi stočarska industrija, uništenje svjetskih šuma, prisvajanje ukupne kopnene površine za stočarstvo i prekomjerno trošenje prirodnih resursa za proizvodnju hrane životinjskog podrijetla ovakvim tempom moglo bi prouzročiti nestašicu pitke vode i uništenje prirodne bioraznolikosti.⁶⁰

Mnogi zagovornici prava životinja kritiku industrijaliziranog masovnog uzgoja životinja izvode iz najvidljivijih učinaka te industrije za koje je najodgovorniji interes industrije za ekstremno visokom proizvodnjom i dobiti. Ekonomska produktivnost je kao imperativ usvojen polovicom 20. stoljeća, kada su poljoprivredne korporacije počele mijenjati održive obiteljske farme kako bi povećale profit. U većini industrijaliziranih zemalja danas moderna uzgajališta proizvode najveći dio artikala životinjskog podrijetla, dok su male obiteljske farme tek rijetka pojava u svjetskim ruralnim sredinama. Metodologija velikih uzgajališta usvaja pravilo ubrzanog uzgoja što većeg broja životinja uz što manje troškove. Manji troškovi uzgoja logično impliciraju da će veliki broj životinja živjeti na manjem prostoru, uz slabu skrb, neadekvatne uvjete i životni vijek koji je određen politikom isplativosti industrije. U većini modernih uzgajališta u zemljama diljem svijeta životinje namijenjene za proizvodnju natrane su u premalim prostorima ili kavezima koji onemogućavaju osnovne kretnje, poput okretanja, ležanja ili mahanja krilima; neadekvatni smještajni uvjeti i grubo postupanje sa životinjama u proizvodnim pogonima uzrokuju lomove kostiju i druga fizička oštećenja i bolesti, dok ograničavanje osnovnih potreba za kretanjem i potpuno onemogućavanje prirodnog proživljavanja života kod životinja uzrokuju i anomalije u ponašanju, poput agresivnosti prema drugim životinjama u kavezu ili potpune apatije do kojih dolazi uslijed izloženosti životinja velikoj količini stresa, straha i bolova. Osim na ove načine, patnja se životinjama u uzgajalištima nanosi i žigosanjem, odrezivanjem kljunova ili repova, hranjenjem na neprirodne načine smjesama koje su pune antibiotika i aditiva za povećanje težine, prisilnim oplodivanjem u kratkim ciklusima i genetskom manipulacijom, preranim odvajanjem mladunčeta od majki i raznim bolestima do kojih dolazi u izrazito nehigijenskim životnim uvjetima. Što se tiče samog procesa klanja i obrade, radnici koji manipuliraju životinjama u raznim sekcijama proizvodnog procesa nisu dovoljno kompetentni da životinju

⁶⁰ Usp. Izvješće Specijalizirane agencije Ujedinjenih naroda za hranu i poljoprivredu (FAO), www.oneworld-onescience.org.

potpuno omame tom brzinom kojom proizvodna traka to zahtijeva, te se nerijetko dešava da životinje budu svjesne dok ih se kolje ili da ne budu dovoljno omamljene dok krvare, dok im se vadi utroba ili dok ih se reže na komade. Okrutnost u postupnom procesu umiranja i uzgoj životinja u takvim uvjetima izravno krše zakone o dobrobiti životinja i zakone o humanim metodama klanja, koji bi trebali štiti životinje od specifičnog zlostavljanja i okrutnosti u većini europskih država i SAD-u.⁶¹ Međutim, *Zakon o dobrobiti životinja* SAD-a prvenstveno ne zabranjuje masovni uzgoj životinja radi očite koristi pojedinaca i skupina ili ekonomske potpore koju industrija mesa donosi na globalnoj razini. Budući da su životinje u industrijaliziranom uzgoju radi praktičnih razloga prirodno deindividualizirane i lišene osobnosti, on također ne zabranjuje raspolaganje životinjama kao vlasništvom, te stoga prešutno omogućava nasilje nad životinjama kao svakodnevnu, rutiniziranu praksu. Najvažniji važeći federalni zakon u SAD-u, *Zakon o humanim metodama klanja*, ne odnosi se na ptice namijenjene za uzgoj, kao ni na životne uvjete i postupanje sa životinjama u transportu od uzgajališta do klaonice gdje se također nerijetko dešava da dio životinja umire laganom smrću. Ovaj je propust u zakonu naročito problematičan zato što sugerira da velikom broju životinja za uzgoj nije potrebno iskazivati ikakav obzir kako bi im se poboljšali životni uvjeti i minimalizirala nanešena patnja. Industrijska uzgajališta i klaonice redovno krše zakonske propise koji se ionako rijetko provode uz površne kontrole sa skretanjem fokusa od nehumanog postupanja sa životinjama na neke druge stvari. Dok je zakonski sustav SAD-a, čini se, u potpunosti podređen interesima ljudi uz minimalnu zaštitu životinja, europske zemlje, naročito zemlje Europske unije, ostvarile su veći napredak u osiguravanju zakonske dobrobiti uzgajanih životinja time što se propisi odnose na osiguravanje više prostora za životinje, humanije životne uvjete i veću slobodu ponašanja tipičnu za životinje.⁶²

Čini se zapravo da europski zakoni o uzgoju životinja na razini globalne industrije pokušavaju dobrobit životinja povezati s humanijim metodama uzgoja i usmrćivanja na tradicionalnim obiteljskim farmama. Moralna evaluacija ukupne štete nanosene životinjama u industrijskom uzgoju, prema DeGraziji, čini sumu patnje, zatočeništva i smrti. Patnja – kao doživljena šteta općenito – odnosi se na bol, tjeskobu, neugodu, dosadu, strah i druga negativna fizička i emocionalna iskustva; zatočeništvo, u smislu vanjskih ograničenja kretanja, značajno ometa kvalitetu života, dok preuranjena smrt, kao prestanak svjesnih stanja i interesa, uskraćuje životinjama za njih karakteristično prirodno produktivan život.⁶³ Manje

⁶¹ Usp. Dunayer, J. *Specizam*, str. 72–81.

⁶² Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 72.

⁶³ Usp. *ibid.*, str. 73.

intenzivni uvjeti uzgoja zasigurno uzrokuju manje patnje životinjama. Tradicionalne metode uzgoja za vlastite potrebe uvijek su podrazumijevale intenzivan i često cjelodnevni rad oko brige za domesticirane životinje uz što prirodniju prehranu i omogućavanje kretanja. U takvim uvjetima je gotovo nemoguće napraviti određenu i stabilnu emocionalnu distancu od osjećanja suosjećanja zbog patnje koju proživljava životinja za koju brinemo, kao što to, primjerice, čine radnici u industrijaliziranim pogonima koji se, uslijed stalne izloženosti rutiniziranom nasilju nad životinjama i djelovanja mehanizama racionalizacije i obrane, ograđuju od vlastitog iskustva i prema životinjama razvijaju moralno indiferentan stav. Budući da iskazuju veći moralni obzir prema životinjama, svode nepotrebnu patnju na minimum i u mnogo manjoj mjeri zagađuju okoliš, DeGrazia smatra da bi se tradicionalne obiteljske farme mogle lakše moralno opravdati od načina postupanja sa životinjama u industrijskom uzgoju. Ako životinje u kontroliranom okruženju žive što dostojanstveniji život i nikad ne bivaju podvrgnute nepotrebnoj nasilju, „jedina relevantna šteta bi za njih bila smrt“.⁶⁴ Ovdje je bitno istaknuti i da polagana smrt u industrijskim pogonima snosi veću moralnu odgovornost od eventualno brze i bezbolne smrti. Ovakav bi stav mogao opravdati, po modelu klizne skale, netko tko poput Singera tvrdi da, primjerice, ptice uzgajane za hranu imaju manje raznolike interese, želje ili dugoročne ciljeve, te da im brza i bezbolna smrt možda ne predstavlja radikalno nanesenu osobnu štetu, ukoliko su do tada živjele punijim i prirodnijim životom. Za razliku od toga, u slučaju nekog drugog bića koje je kognitivno, emocionalno i društveno mnogo složenije i može pojmiti svoje vlastito buduće postojanje, smrt bi prouzročila puno veću štetu.

Usprkos svim specističkim pokušajima da se racionalizira naročito ovaj aspekt korištenja životinja u svrhu prehrane, činjenica jest da čovjeku meso nije nužno da bi preživio. Ubijanje životinje radi hrane u uvjetima u kojima je to apsolutno neophodno ne bi kršilo načelo jednakog uvažavanja iz tog razloga što smo prisiljeni birati. U modernim društvima ljudi pak jednostavno izabiru jesti meso iz različitih uvjerenja koja međutim, za razliku od vegetarijanstva, ne počivaju na filozofskim stavovima ili moralnim uvjerenjima da je pogrešno zlostavljati, ubijati ili zatočivati životinje. S obzirom na to da je problem patnje životinja u industrijaliziranom uzgoju od globalne važnosti, Singer napominje da praktički nije moguće uzgajati životinje radi hrane u dovoljnoj količini da se prehrane ogromne populacije ljudi. Neodrživost dosadašnjeg načina proizvodnje mesa i neposredno pitanje o moralnosti takve prehrane ukazuju na nužnu potrebu proširenja principa jednakosti na sve

⁶⁴ Ibid., str. 78.

životinje koje ljudi koriste za svoje potrebe nanoseći im nepotrebnu patnju, dok bi se ljudi u tom slučaju trebali odreći jedino interesa za okusom mesa na koji su navikli. Singer stoga zaključuje da je na razini praktičkih moralnih načela u svakom slučaju bolje odbaciti ubijanje životinja za hranu, osim ako se to čini izričito radi preživljavanja: „Ubijanje životinja navodi nas da ih smatramo predmetima koje možemo koristiti kako nam se sviđa. Tada pak njihovi životi vrijede malo, mjereni u odnosu na naše obične prohtjeve.“ Stoga, „dokle god nastavljamo koristiti životinje na ovaj način, bit će nemoguće promijeniti naše stavove prema životinjama na način kako bi ih se trebalo promijeniti. (...) Kako bi se potaklo ispravne stavove uvažavanja za životinje, uključujući i one nesamosvjesne, moglo bi biti najbolje postaviti jednostavno načelo: izbjegavati ih ubijati za hranu.“⁶⁵ Prigovore specista da bi potpuno ukidanje takve industrije i prijelaz na hranu pretežno biljnog podrijetla prouzročio ekonomsku asimetriju, pad ekonomske moći i rast nezaposlenosti mogao bi pobiti jednostavan argument kojim se tvrdi da bi se ekonomski gubitci i negativni troškovi ukidanja u tom slučaju morali prevladati samo jednom.⁶⁶ Dok bi se ekonomski sustav brzo oporavio otvaranjem nekog novog tržišnog sektora, primjerice, sektora proizvodnje hrane pretežno biljnog podrijetla, i raznolikom ponudom vegetarijanskih proizvoda, gubitci i šteta nanoseni velikom broju životinja i životinjskih vrsta nastavili bi rasti unedogled podržavanjem i nastavljanjem ovakog oblika specističke prakse.

6.2. Životinje u eksperimentima

Sljedeće područje s etički najdiskutabilnijim učincima specističkog zlostavljanja životinja odnosi se na znanost, odnosno na razna psihološka, biomedicinska, kemijska ili vojna istraživanja koja koriste velik i raznolik broj životinja kao oruđa za istraživanja o stanjima ljudi ili učincima nekih supstanci u svrhu ljudske dobrobiti. Mnogi zagovornici prava životinja naglašavaju da se standardne procedure pojedinih eksperimenata ne mogu moralno opravdati nanošenjem patnje velikom broju životinja koje se koriste kao uzorci, dok su neki eksperimentalni zaključci višegodišnjih pokusa na životinjama kvazi-znanstvene prirode.

⁶⁵ Singer, P. *Praktična etika*, str. 101.

⁶⁶ Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 77.

Znanstveni eksperimenti na životinjama provodili su se već u 19. stoljeću, kada su standardni postupci bili daleko okrutniji nego danas. Singer na nizu primjera o naravi tadašnjih eksperimenata naglašava da su neki od njih „mogli voditi k napretku u medicinskom znanju“, no „vrijednost tog znanja često je upitna, a u nekim se slučajevima do njega moglo doći i na druge načine. Mnogi od tih eksperimenata izgledaju trivijalni ili pogrešno zamišljeni, a neki od njih nisu čak ni smišljeni da bi dali važne rezultate.“ Jedan od takvih nepotrebnih eksperimenata odvijao se od 1982. godine na Institutu za okolišnu medicinu Vojske SAD-a, izvještavajući o „štakorskom modelu akutnog mortaliteta od toplotnog udara“, u kojem se ispitalo da li se štakori, na temelju svojih bioloških prilagodbenih sposobnosti izlučivanja tekućine iz tijela pri visokim temperaturama, mogu nekako obraniti od izloženosti prevelikim temperaturama u zatvorenim komorama ako im se u jednoj fazi eksperimenta kirurški bez anestezije odstrane žlijezde slinovnice ili im se ubrizga lijek koji sprečava znojenje i izlučivanje sline.⁶⁷ U varijacijama trivijalnih eksperimenata poput upravo opisanog, životinje se često koristi i kao sredstva za ispitivanje psihofizičkih simptoma djelovanja raznih opojnih droga, poput kokaina ili amfetamina, učinaka velikih električnih napona ili biokemijskih sredstava ili su pak ciljevi eksperimenta orijentirani na proučavanja umjetno izazvanih stanja bespomoćnosti, psihopatološkog i abnormalnog ponašanja i raznih oblika patnje kod životinja za koje se pretpostavlja da su analogni modelima takvih stanja kod ljudi. Najšokantniji primjer takvog eksperimentiranja na životinjama iz područja psihologije zasigurno je eksperiment uglednog profesora Harryja Harlowa, koji je 1955. godine počeo provoditi istraživanja o učincima djelomične i potpune socijalne izolacije i maternalne deprivacije kod mladunaca majmuna i odraslih ženki.⁶⁸ Iako je vrlo sličan eksperiment proveden nekoliko godina ranije na slučajevima ratne siročadi, izbjeglica i djece u prihvatilištima proizveo jednake zaključke, Harlow je nastavio s istraživanjima u sljedećih dvadesetak godina. U nekoliko izvještaja Harlow stručnom znanstvenom terminologijom opisuje metodologiju svojih eksperimenata u kojima su mladunci od trenutka rođenja do gotovo godinu dana starosti podvrgnuti životu u golim metalnim kavezima, a zatim ih se upoznaje s lažnim majkama-monstrumima od kojih svaka na drugačiji način pokušava odbaciti mladunče kada ono osjeti umjetno izazvani panični strah i pokušava zaštitu potražiti kod majke. Harlow je nakon godina eksperimentiranja otišao korak dalje i stvorio žive majke-monstrume – ženke majmuna oplodene „spravom za silovanje“ i odgajane u izolaciji, koje bi pri susretu s mladunčetom ignorirale njegovo prisustvo ili bi prema njemu bile iznimno okrutne. Harlow

⁶⁷ Usp. Singer, P. *Praktična etika*, str. 52–53.

⁶⁸ Usp. *ibid.*, str. 24–28.

je napokon zaključio kako „dovoljno ozbiljna i trajna rana izolacija te životinje svodi na socijalno-emosivni nivo u kojem je primarna socijalna reakcija strah“, te da „produženo odsustvo majčinske brige kod malog djeteta može imati ozbiljne i dalekosežne posljedice na njegov karakter, pa stoga i na cijeli njegov budući život“.⁶⁹

Moralna je besmislica u eksperimentima svjesne životinje podvrgavati fizičkoj ili emocionalnoj patnji samo da bi se ispitalo kako one reagiraju na razne oblike boli, pa stoga nespescisti tvrde da mnogi eksperimenti nemaju znanstvenu vrijednost, zbog čega je i naivno pretpostaviti da se ti eksperimenti izvode zbog nečijeg interesa za općom dobrobiti, a najmanje zbog dobrobiti životinja, prije nego zbog nekog osobnog interesa ili profita. Bez neke naročite utvrđene korisnosti koju bi taj eksperiment imao za ljude ili za bilo koju drugu životinju nije moguće moralno opravdati nanošenje ogromne boli i patnje svjesnom biću, kao ni uzgoj životinja u svrhu eksperimentiranja. Znanstvena terminologija sklona je također bez ikakvog moralnog obzira životinje svrstavati u skupinu laboratorijskih pomagala i potrepština, a eksperimentatori u svojim izvještajima često rabe razumno prihvatljive načine izražavanja koji javnosti ne ukazuju na patnju s kojom se suočavaju životinje u postupku eksperimentiranja. Čak i nakon više desetljeća testiranja događa se da rezultati skupocjenog i napornog eksperimentiranja na životinjama nisu adekvatni za primjenu na ljudski model, te se zbog toga s nespescističkog stajališta osuđuje svaki eksperiment na životinjama koji u okvirima moralnog obzira ne uvažava njihove interese, nanosi im besmislenu patnju i daje iste takve rezultate. Ako zakonski propisi o okrutnosti nad životinjama u većini zemalja na svijetu, a naročito u SAD-u, nemaju kontrolu nad oblikovanjem eksperimenta i njegov postupak, oni odražavaju ozbiljne propuste u uvažavanju interesa životinja, naročito kad se uzme u obzir da je većina znanstvenih eksperimenata potpomognuta od strane mnogih vladinih agencija i zdravstvenih organizacija, čime se daju implicitne legalne dozvole za neuvažavanje principa koji bi trebali usmjeravati na brigu o životinjama.

Neki autori tvrde da se teškoće u ocjenjivanju vrijednosti istraživanja na životinjama javljaju kada se suočimo s pretpostavkom da bi neko istraživanje ili eksperiment na životinjama donio značajnije rezultate koje je nemoguće postići na drugačiji način. Takav stav prihvaća utilitaristička perspektiva jednakog uvažavanja interesa prema kojoj se odobravaju istraživanja na životinjama „koja predstavljaju i veći od minimalnog rizika sve dok obećana korist – uključujući i vjerovatnost postizanja rezultata i davanje jednake težine interesima

⁶⁹ Ibid., str. 25. Izvorno u: Harry Harlow, *Maternal Care and Mental Health*, World Health Organization Monograph Series, 2:46, 1951.

životinja i sličnim interesima ljudi – nadilazi troškove, i nema alternative koja nudi bolji odnos troškova i rezultata⁷⁰. Budući da priznaje moralni status životinja, i model klizne skale također odbacuje eksperimente na životinjama bez značajnih i praktičnih rezultata i koristi, te možemo zaključiti da izvođenje pokusa na životinjama u suštini krši etičke principe moralnog obzira i jednakog uvažavanja.

Posljednjih nekoliko desetljeća je neprestanim ukazivanjem na amoralnost specifičnih praksi ipak postignut određeni napredak u pravnoj zaštiti životinja, te su se mnoge zemlje usredotočile na traženje alternativnih uzoraka ili metoda eksperimentiranja. Nespecifična se filozofija ovdje opet suočava s pitanjem da li moralni status životinja sprečava ili ograničava njihovu upotrebu u istraživanjima. S jačanjem suvremenog pokreta za prava životinja je u drugoj polovici dvadesetog stoljeća u Velikoj Britaniji nastupila reforma *Zakona o zdravstvenim postupcima na životinjama* kojom se zahtijeva kontrolirano ponašanje istraživača i redovite inspekcije, sprečavanje zlostavljanja, zabrana izvršenja pojedinih pokusa i izdavanje dozvola za određene procedure, te registracija i obavezna inspekcija uzgajivača i prodavača laboratorijskih životinja, što je predstavljalo naročiti pomak u smanjivanju patnje laboratorijskih životinja na području Europe.⁷¹ Da bi se spriječila mogućnost globalnih odstupanja u propisima i implicitne dozvole, utvrđene su također i *Međunarodne smjernice za istraživanja iz područja biomedicinske znanosti koja uključuju životinje*.⁷² Najveći doprinos znanosti u svrhu dobrobiti životinja očitovao bi se se u suvremenim traganjima za metodama i alternativnim materijalima koji bi omogućili potpuno isključenje životinja iz bolnih eksperimenata. Takav napredak na planu nespecizma već je postignut u mnogim područjima znanosti. Iako se neki opredjeljuju za korištenje životinja uzgojenih isključivo u svrhe istraživanja kao alternativnu metodu, mnogi nespecifični autori smatraju da je teško moralno obraniti alternativno gledište koje i jednu skupinu životinja uzgojenih za eksperimente promatra kao sredstva. Pravna zaštita i moralni obzir odnose se samo na ograničavanje patnje životinja usavršavanjem postojećih metoda, optimalnom upotrebom anestezija i omogućavanjem humane laboratorijske i eksperimentalne okoline. Pokret za alternative omogućio je ukidanje dva naročito moralno problematična oblika testova na životinjama, Draizerov test i test LD, kojima se na životinjama standardno ispitala toksičnost novih tržišnih proizvoda za svakodnevnu upotrebu na način da su se životinjama predviđenima za takve testove u oči ubrizgavale toksične supstance uz očekivana velika oštećenja očiju ili ih se

⁷⁰ DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 107.

⁷¹ Usp. *ibid.*, str. 103.

⁷² Usp. *ibid.*

hranilo toksičnim supstancama uz očekivanu smrtnost 50 % životinjskog uzorka. Ti testovi su zamijenjeni alternativnim testom u kojem se testirana supstanca daje vrlo malom broju glodavaca da se vidi hoće li ijedan od njih na supstancu reagirati smrću.⁷³ Pristupi koji kombiniraju smanjenje broja eksperimentalnih životinja i usavršavanje postojećih metoda djeluju u smjeru kojim bi se uz adekvatne apele i znanstveni doprinos osmislili novi važeći načini istraživanja uz valjane rezultate i potpuni moralni obzir prema životinjama, kao što su računalne simulacije otkrivanja razina toksičnih supstanci, upotreba sintetičke kože i umjetno uzgojenih ljudskih i životinjskih tkiva i stanica u biomedicinskim istraživanjima ili moderna slikovna tehnologija u istraživanjima živog ljudskog mozga i anatomije. Usprkos tome što su mnogi znanstvenici još uvijek uvjereni da se potpunim isključenjem životinja iz metoda eksperimentalne prakse ne može održati isti nivo znanstvenog napretka i doprinosa ljudskoj dobrobiti i zdravlju, sa stajališta etike nužno je razmotriti opravdanost svake specifične prakse koja životinje stavlja u poziciju raspoloživih instrumenata. Singer tom linijom razmišljanja izražava stav prema kojem se „etičko pitanje opravdanosti eksperimentiranja na životinjama ne može razriješiti time što se ukazuje na njegovu korist za nas, bez obzira na to koliko uvjerljivo svjedočanstvo u prilog takvih koristi može postojati“, te će na taj način „etički princip koji pridaje jednaku važnost svim interesima isključiti neke načine dolaženja do spoznaje“.⁷⁴ Etika bi u tom smislu imala ulogu kritičkog razmatranja o vrijednosti i korisnosti pojedinih eksperimenata i ograničavanja i opravdanog korištenja životinja u istima, što bi se na praktičkom planu lako moglo provesti kroz osnivanje i ozbiljan rad etičkih ili bioetičkih komiteta za procjenu vrijednosti pojedinih eksperimenata uz maksimalno uvažavanje interesa životinja.

⁷³ Usp. *ibid.*, str. 115–120.

⁷⁴ Singer, P. *Oslobođenje životinja*, str. 75.

7. Zaključak

Iako postoje fizičke, mentalno-kognitivne pa čak i moralno uvjetovane razlike između ljudi, svim ljudima je, bez obzira na stupanj njihove kognitivne razvijenosti, pravno zajamčena zaštita njihovih osnovnih prava i interesa kao pravno jednakim pojedincima i moralnim subjektima. Jednakost koja se zahtijeva za ostale životinje nije realna i ne sastoji se, primjerice, u jednakom pravu na glasovanje, što životinjama nije niti može biti u interesu, već se odnosi na činjenicu jednake sposobnosti osjećanja patnje i boli koju dijele zajedno s ljudskim bićima i problematiku patnje u specifičkim praksama s etičkog stajališta. Kroz izlaganje problematike (ne)jednakosti vrsta u ovom radu se ukazivalo na to da mnogi nespecistički usmjereni autori u svojim stavovima ipak veću važnost u evaluaciji interesa pridaju životinjama kod kojih je najočitije prisustvo moralnih određenja (model klizne skale), pa je stoga razumno pretpostaviti da, na način na koji smo to prethodno opisali, razlike u sposobnostima čine razlike u pravima između ljudskih i ne-ljudskih bića, no da te razlike nisu moralno relevantne u strogom smislu ako prihvatimo da moramo uzeti u obzir i interese životinja pod jednim moralnim smislom jednakosti.

Prava životinja daju potvrdu dostojanstva njihovih života, te stoga Nussbaum, uzimajući u obzir jedinstvenost svakog svjesnog bića, ali i „programirane“, instinktivne navike unutar pojedinih životinjskih vrsta, smatra da bi dostojanstven život životinja u najmanju ruku značio ispunjavanje tih navika bez ljudskih intervencija i života životinje na njoj što prirodniji način. Ona stoga u svom pristupu navodi prava koja bi životinje imale s obzirom na interese koje posjeduju: adekvatne prilike za nutricionističke i fizičke aktivnosti; slobodu od boli, zanemarivanja i okrutnosti; slobodu u ponašanju koje je karakteristično za pojedinu vrstu; slobodu od straha zbog namjernog nanošenja ozljeda i prilike koje životinjama omogućuju korisne interakcije s ostalim jedinkama iste vrste i drugih vrsta, te prilika za nesmetano uživanje u što prirodnijem okolišu.⁷⁵ Dunayer govori o temeljnim pravima životinja, poput prava na život i slobodu, te osuđuje moralnu pogrešnost svake ljudske prakse koja upotrebljava životinje u svrhu vivisekcije, zabave, uzgajanja ili prodaje kućnih ljubimaca i egzotičnih životinja, radi krzna ili kože, kulinarskih navika i sklonosti

⁷⁵ Usp. Nussbaum, M. C. *Frontiers of Justice*, str. 326.

mesnoj prehrani, radi profita ili „bilo kojeg drugog razloga osim neposredne, izravne nužde“. ⁷⁶ DeGrazia razmatra prava životinja u tri različita smisla: „smisao moralnog statusa“, koji tvrdnjom da životinje imaju moralni status implicira da ne postoje da služe čovjeku; „smisao jednakog uvažavanja“, što znači da „moramo dati jednaku moralnu težinu sličnim interesima ljudi i životinja“; te pravo „u smislu korištenja aduta“, koje brani da se životinjama uskraćuje interese, poput interesa za slobodnim kretanjem, čak i ako bi se to kosilo s interesom ljudi za ostvarivanjem visokog profita koji zahtijeva da brojne životinje budu zatočene i ubijene uz što manje troškove i ulaganja. ⁷⁷

Svim autorima koji se bave ovom problematikom zajednička je linija logičnog i pragmatičnog razmišljanja koja vodi ka konsenzusu da, ukoliko prihvatimo princip jednakog uvažavanja interesa i njegovu primjenjivost na sva bića koja imaju interese i ukoliko prihvatimo da je patnja suštinski loša, u slučaju kolizije interesa slične interese ljudi i životinja moramo vrednovati kao jednako moralno značajne. U užem smislu prava jednakog uvažavanja, potvrdom moralnog statusa životinja one bi imale nezavisan moralni značaj, te bi se na tome temeljile pozitivne obveze prema životinjama koje bi ubuduće rezultirale ukidanjem ili strožim reguliranjem mnogih široko rasprostranjenih specističkih praksi, poput zooloških vrtova, cirkuskih nastupa, upotrebe životinja u eksperimentima ili industriji mesa, koje podvrgavaju životinje ogromnoj boli, zatočivanju ili na bilo koji drugi način štete interesima koje posjeduju. Pitanja moralnog statusa životinja i jednakog uvažavanja interesa su stoga daleko fundamentalnija i dalekosežnija po svom praktičkom utjecaju. U okviru etike ona se, dakle, pojavljuju kao temeljna pitanja o čvrstoj moralnoj osnovi za odnose s onima izvan naše vlastite vrste koja bi moralno dostojanstvo životinja mogla zaštititi i u praktičko-političkim okvirima.

Princip jednakog uvažavanja u tom slučaju daje jednu čvrstu osnovu za proširenje imperativa na djelovanje koje nalaže da se prema drugim živim bićima postupa na način na koji bismo i mi postupali kada bi se radilo o našim interesima, no ne zanemarujući pritom ni svoje vlastite interese, iz čega se izvodi „subjektivno pravo osobe na poštovanje njenih interesa“. ⁷⁸ Pravna zaštita interesa životinja i priznanje njihova dostojanstva uvela bi mnoga ograničenja u slobodu djelovanja čovjeka, „i to sa strane nekog subjekta prava koji u

⁷⁶ Dunayer, J. *Specizam*, str. 175.

⁷⁷ Usp. DeGrazia, D. *Prava životinja*, str. 13–16, 20.

⁷⁸ Kaluđerović, Ž. *Bioetički pristupi životinjama*, str. 315.

filozofskoj hijerarhiji vrijednosti stoji ispod čovjeka⁷⁹. Upravo se na tom asimetričnom moralnom temelju između ljudskih i ne-ljudskih bića u modernoj, bioetičkoj koncepciji autonomije čovjeka stvara striktno uzajamni odnos autonomije čovjeka prema odgovornosti za vlastito postupanje prema drugim živim bićima i prirodi u cjelini u kojem unutrašnji motiv u djelovanju mora nadilaziti osobne interese. Moralna odgovornost ili moralna obaveza moralnih subjekata prema onima koji to nisu prema ovom bi teorijskom pristupu bila utemeljena na bioetičkim zaključcima o odnosu „supripadništva istoj zajednici koja obuhvaća dotična živa bića i druge entitete“.⁸⁰ Budući da je čovjek jedini odgovoran član političke zajednice, u suvremene bioetičke rasprave uvodi se pojam „biotičkog suvereniteta“ i „biotičkih prava“ koja se „ne zasnivaju na biološkim karakteristikama ili inherentnim osobinama ne-ljudskih živih bića“, nego „proizlaze iz odnosa odgovornosti koji se stvara u okviru asimetrične političke zajednice“ prema cijelom prirodnom susvijetu. Suvremeni interdisciplinarni pristupi koji se bave moralnim statusom životinja u ljudskom društvu ostvaruju tako puno značajniji napredak od ograničenih tradicionalnih filozofskih i etičkih teorija, izvedeći prava životinja iz koncepta biotičkih prava kao suverenih prava i protežući obavezu utemeljenja moralne, a zatim i političko-pravne odgovornosti za očuvanje suverenosti biotičke zajednice. Postulirajući na taj način prava životinja, izbjegava se stranputica na kojoj se pokušava dokazati moralna jednakost ne-ljudskih bića. Koncepcija prava izvedenih iz biotičkog suvereniteta problem simetrije prava i dužnosti rješava na taj način što priznaje činjenicu postojanja jedne asimetrične moralne zajednice u kojoj nisu svi moralni subjekti, ali moralni subjekti stoga snose odgovornost za dobrobit onih koji to nisu. U tom bi se smislu životinjama, u najmanju ruku, trebalo pravno omogućiti zaštitu prava i interesa koji su navedeni na početku ovog poglavlja.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska živa bića izvedena na temelju supripadništva asimetričnim moralnim zajednicama tiče se bioetičkog dokumenta pod nazivom *Lošinjska deklaracija o biotičkom suverenitetu*, koji postulira pojmove biotičkog suvereniteta i biotičkih prava u suvremenim bioetičkim raspravama. Usp. Čović, Ante (2009). Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića. U: Čović, A., Gosić, N., Tomašević, L. (ur.). *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*. Zagreb: Pergamena, Hrvatsko bioetičko društvo, 2009, str. 36–43.

8. Popis literature

- Bentham, Jeremy (1988). *The Principles of Morals and Legislation*. Amherst: Prometheus Books.
- Coetzee, J. M. (2004). *Život životinja*. Zagreb: AGM.
- Čović, Ante (2009). Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića. U: Čović, A., Gosić, N., Tomašević, L. (ur.). *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*. Zagreb: Pergamena, Hrvatsko bioetičko društvo, 2009, str. 33–46.
- DeGrazia, David (2004). *Prava životinja*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Dunayer, Joan (2009). *Specizam*. Čakovec, Zagreb: Dvostruka duga, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Jakovljević, Dragan (2013): Prava za životinje. *Filozofska istraživanja*, god. 33 (2013), sv. 1, str. 167–182.
- Joy, Melanie (2012). *Zašto volimo pse, jedemo svinje i nosimo krave*. Čakovec: Dvostruka duga.
- Jurić, Hrvoje (2010). Predavanje *Ne-ljudske životinje u perspektivi filozofije*. Izvor: <http://vimeo.com/11120460>.
- Kaluđerović, Željko (2009). Bioetički pristupi životinjama. *Socijalna ekologija*, god. 18 (2009), br. 3–4, str. 311–322.
- *Meat The Truth* (2008). Dokumentarni film. Izvor: <http://vimeo.com/7164819>.
- Mill, John Stuart; Bentham, Jeremy (1987). *Utilitarianism and Other Essays*. London: Penguin Books.
- Nussbaum, Martha C. (2007). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. London: Harvard University Press.
- Patterson, Charles (2005). *Vječna Treblinka. Naše postupanje prema životinjama i holokaust*. Zagreb: Genesis, Prijatelji životinja.
- Regan, Tom (2004). *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press.
- Ryder, Richard (2000). *Animal Revolution. Changing Attitudes Toward Speciesism*. Oxford: Berg Publishers.
- Singer, Peter (1998). *Oslobođenje životinja*. Zagreb: Ibis grafika.
- Singer, Peter (2003). *Praktična etika*. Zagreb: KruZak.