

Тијана Ђерговић Антић¹
Ниш

УДК 179.3
Прегледни рад
Примљен: 25. 05. 2011.

О МОРАЛНОМ СТАТУСУ ЖИВОТИЊА

Сажетак: О моралном статусу животиња у овом раду говори се из перспективе веома значајних теорија: индиректних теорија, директних али неједнаких теорија и теорија моралне једнакости. Свака од ових теорија има другачији приступ проблему моралног статуса нељудских бића, који је део много ширег проблема обухваћеног појмом „права животиња“.

Према индиректним теоријама, животиње не обавезују наш морални обзир саме по себи. Овде се интерес животиња индиректно узима у обзир, јер се изнад њиховог интереса поставља интерес људи. Став директних али неједнаких теорија јесте да се интереси животиња рачунају директно у процени радњи које утичу на њих. На ове теорије утицао је аргумент осетљивости, који се односи на способност да се искуси низ позитивних или негативних епизода којих смо свесни. Ова способност заједничка је великом броју живих бића, те на тај начин животиње добијају директан, међутим неједнак морални статус. Заговорници теорије моралне једнакости сматрају да интерес животиња треба изједначити са интересима људи. Овде се у крајњој линији говори о заједничкој подложности хедонизму, чија основа није високи степен уживања, већ избегавање патње, која је његов главни циљ. Признавањем директног моралног статуса признају се и права животиња. Поред тога, животиње са једнаким моралним статусом не третирају се као средство за наше циљеве, већ се третирају као циљ сам по себи, јер оне су бића са инхерентном вредношћу.

Кључне речи: морални статус животиња, индиректан, директан и једнак морални обзир људи према животињама, аргумент осетљивости, поштовање интереса, третирање животиња као субјекта

1. Разматрање појма „животињска права“

Речима „права животиња“ означава се схватање да животиње заслужују морално уважавање. Поред тога што се овај слоган користи за означавање широког обима позиција, његова првенствена сврха јесте скретање пажње на лоше стање животиња али и указивање на **морална права која имају сви носиоци живота**, и њих не треба мешати са законским правима. Наиме, док су законска права производи закона, који се као што и сама пракса често потврђује, могу мењати према потреби или жељи од друштва до друштва, са друге стране имамо морална права за

¹ tizifona@yahoo.com

која се сматра да (би требало да) припадају свим носиоцима живота, без обзира на разлике међу њима које могу бити очигледне или мање очигледне. Када се говори о правима животиња, углавном се говори о праву које животиња има да се према њој поступа с поштовањем, као према јединки која има инхерентну вредност (Сингер, 2004: 498). Инхерентна, односно природна, својствена вредност свим бићима која је имају и она се не може увећавати или смањивати с обзиром на то да ли је неко припадник „више“ или „ниже“ врсте, или пак с обзиром на популарност, привилегију, друштвени значај, ниво едукације или менталног здравља.

Иако је израз „права“ скорашњег датума, његови корени се ипак везују за традицију античког етичког размишљања. Међутим, импликације овог појма у односу на античку традицију, јесу пре законске него етичке. Грчки филозофи, првенствено стоици, запазили су да се закони као конвенције које се мењају од полиса до полиса могу ставити насупрот закону који није релативан и променљив на овај начин, закону који свако може да схвати преко своје личне савести, закону на основу кога актуелни закони на одређеним местима и у одређеним временима могу да се просуде и утврди њихова мањкавост, а који је природни закон. Овом појму је у систему закона који су примењивани на све без икаквог изузетка практичан ефекат дало тек Римско царство.

„Права“ су наиме један елемент у нашем моралном речнику, који поред овог појма укључује и бројне друге: дужност, обавеза, имунитет и сл. У циљу што адекватнијег одређења појма „права“ треба утврдити следеће:

Шта или ко може бити субјекат права?

Јасно је да различити аутори заступају различита мерила у вези са тиме *ко или шта може имати право*. Ако се право схвати као моћ која треба или не треба да се врши на основу одлуке носиоца права, онда права могу имати само она бића која су способна да бирају; али ако се право схвати као допуштање повезано са забраном мешања са стране, права могу да се схвате као повластице отворене за сваку врсту бића способну да буде повлашћена.

Оно што нас овде занима, јесу нека од специфичнијих мерила која спадају у овај оквир и која су рестриктивнија од других. *Способности за патињу* уводи свет животиња у област права, али искључује безнадежно коматозна људска бића. *Имање интјереса* јесте мерило којим се поред животиња у разматрање укључују и људски фетус или ембрион, а такође се могу укључити и неки видови природног света, нпр. биљке или дрвеће. *Поседовање разума и способности избора* је мерило које изгледа као да се ограничава само на људска бића. Међутим, доказано је да неке животиње имају обе способности али на ограничен начин, због чега их не треба тек тако одбацити у разматрању. Поред поменутих мерила, остаје још и захтев *да се буде личности*. Он не пружа решење за одређивање мерила којима се утврђује ко има права, јер су ова мерила и сама често предлагана као дефиниција личности, што је по себи спорно морално питање, исто као што је и сложена законска материја.

Дакле, не постоји *a priori* прихваћено решење на постављено прво питање: ко или шта може имати право. Стога се одлука о томе углавном препушта великодушности или емпатији личности која, вођена једним или другим, овај круг може да прошири или сузи (Сингер, 2004: 376–379).

Потреба за законском регулацијом постала је производ све чешће злоупотребе животиња, која се може илустровати драматичном статистиком коју је у свом тексту Лари Грајен изложио, а која важи за САД. „Да би се задовољила људска потреба за месом, сваке године се само у САД закоље преко пет милијарди животиња“ (Сингер, 2004: 493). Ово су званични подаци државних кланица; остаје питање стварне цифре када би се узела у обзир свака фарма на којој се одгајају животиње само за личне потребе фармера. И још, колика би цифра била на глобалном нивоу? Поред тога што их припремају за сигурну смрт, многе животиње које се одгајају на фабричким фармама лишене су основних услова за живот. Мањак простора у кавезима и шталама ускраћује им могућност окретања или ширења крила.

Поред животиња које се користе у исхрани, цифра оних које се користе у бројним лабораторијским експериментима, а све у сврхе „унапређивања развоја човечанства и технологије“, приближна је броју од двеста милиона. Подвргнути некога или нешто лабораторијском експерименту изазива бол и неугодност, а у великом броју случајева доводи до трајних деформација, нервних оштећења или чак стања вегетације. Поред физиолошких, физичких и психичких мучнина кроз које животиње пролазе током експеримента, неке од њих умиру у највећим мукама и патњама током самог експеримента, а да сама та чињеница не уздрма савест онога који тај експеримент изводи.

Ни број убијених животиња у лову не заостаје за претходним примерима насилног одузимања живота. Још једна статистика која се везује само за САД, јесте „богат“ улов од чак 250 милиона нељудских бића! Ова пасија бројних појединаца, који имају своје регистроване клубове у којима се организују „богате“ прославе приликом опет, „богато“ улова, тј. добре сезоне лова, доносе бројку која је виша од 650 тренутно угрожених врста, којима је нестајање са лица земље осигурано, иако су те врсте њени становници хиљадама година уназад. Нажалост, свако од ових „богатстава“, дакле „богата“ трпеза, „богатство“ научних чињеница и „богат“ улов, доводе до сиромаштва планете Земље и природе коју је она милионима година „богато“ стварала.

У нашој култури граница између наше и других врста, односно људи и нељудских бића, схвата се као граница моралне области. Основно схватање хришћанске традиције јесте да је душа, ексклузивна својина људских бића и стожер свих способности којима се поносимо. Уз то, свако наглашавање сличности између нас и других облика живота сматра се деградацијом, јер се тиме наговештава да је наша духовност у ствари само скуп анималних реакција.

Ванљудска природа, која данас заузима значајно место у етичком разматрању, и битан је део ширења њених хоризоната, своје место није налазила у традиционалној филозофској етици. „Такву, временски, предметно и тематски ограничену истраживачку перспективу класичне етике, еколошком проблема-

тиком подстакнута примењена етика потискује новом истраживачком парадигмом, у чијем склопу се етичка рефлексија усмерава и према будућности, и према потенцијалним, сада неживућим члановима људске заједнице као и нехуманој природи у статусу носилаца одређених вредности и са њима повезаних права“ (Јаковљевић, 1999: 9–10). У савременој примењеној етици антропоцентризам традиционалне етике се увелико напушта, и прелази се на *биоцентричну* или на тзв. *холистичку* парадигму. Унутар прве, која припада биоетици, имамо признавање истог етичког ранга свим живим бићима као и људима, и то сасвим независно од њихових посредних или непосредних корелација са људским бићима; док се у склопу друге парадигме иде још даље. Наиме холистичком парадигмом се *природи као целини* признају инхерентне и аутохтоне вредности, док се човек схвата као део „у себи“ вредне природе уз одбацивање надмености нововековног хуманизма, тј. антропоцентризма (Јаковљевић, 1999: 9–11).

Када је реч о проблему који је везан за животиње и етику, можемо рећи да тај проблем јесте филозофски проблем, с обзиром на чињеницу да су мишљења у погледу овог проблема дубоко подељена. Животиње егзистирају на самој граници нашег моралног концепта; неки сматрају да животиње заслужују јак морални статус, док им други одричу сваки вид моралног статуса уопште. Неслагласност у мишљењима доводи до филозофског питања: које би место животиње требало да имају у већ установљеном моралном систему?

2. Моралне теорије

Нема једногласног одговора на ово питање. Зато ћемо размотрити одговоре неких моралних теорија које су се развијале кроз историју филозофије. Кренућемо најпре од **индиректних теорија**, потом ћемо размотрити **директне али неједнаке теорије** и на крају изложити **теорије моралне једнакости**.

Према индиректним теоријама, животиње не обавезују наш морални обзир саме по себи, али уколико су у складној вези са људским бићима, оне онда могу обезбедити нашу заинтересованост за њих. Постоји више варијанти индиректних теорија: светске/религиозне теорије, кантовске теорије, картезијанске теорије и теорије уговора.² (Animals and Ethics, 2005: 1–5)

2.1. Светске/религиозне теорије

Неки филозофи одбацују идеју да је животињама обезбеђен морални статус; један од најранијих и најјаснијих исказа ове врсте долази од Аристотела.

² Последњу теорију изложићемо укратко у фусноти јер се бави правима, која су раније обрађивана. Морал се према теорији уговора састоји од постављених правила за која се разумне индивидуе опредељују под одређеним условима, како би руководила њиховим понашањем у друштву. Према овим теоријама концепт праведног друштва састоји се у оним правилима која су одабрали појединци. Свака особа бира правила која ће јој бити од највеће користи због чега неће прихватити правила која дају посебну заштиту животињама, будући да таква правила неће унапредити њихов интерес.

Према Аристотелу, постоји природна хијерархија међу живим бићима. Различити нивои на којима се она налазе, детерминисани су способностима присутним у њиховим бићима, а с обзиром на њихову природу. Заједничко биљкама, животињама и људима је да се хране и расту, али само су животиње и људи способни за емпиријско сазнавање (Аристотел, 2001: 44–49). Ово заправо значи да биљке, које су инфериорне у односу на животиње и људе, имају функцију да задовољавају њихове потребе. Слично томе, људи су супериорнији у односу на животиње јер имају разум који их води, док се животиње због недостатка ове способности морају ослонити на свој инстинкт (Аристотел, 1988: 980б). Одатле следи да је функција животиња да задовољавају потребе људи. Ово је према Аристотелу „природно и корисно“.

Следећи Аристотела, хришћански филозоф Св. Тома Аквински истиче да су само разумна бића способна да детерминишу своје поступке, она су једина бића на која треба проширити бригу „зарад њиховог добра“. Аквински верује да уколико биће не може да управља својим делањем, онда то други морају да ураде за њега; бића ове врсте су само инструменти.

Инструменти постоје зарад добра људи који их користе, а не за њихово сопствено добро. С обзиром на то да животиње не могу да управљају—усмеравају своје поступке, оне су само инструменти и постоје зарад добра људи који управљају њихове поступке. Аквински тврди да овакво његово учење следи из чињенице да је бог на крају универзума, и само уз помоћ људског ума се може доћи до спознаје и разумевања бога. Будући да једино људи имају способност да досегну овај крај, сва остала бића постоје зарад добра људи и њиховог досезања краја универзума (Коплстон, 1989: 393–405).

2.2. Кантовске теорије

У блиској вези са светским/религиозним теоријама јесу теорије каква је она Имануела Канта. Кант је развио веома утицајну моралну теорију према којој је аутономија неопходно својство оних врста бића чији ће интереси директно улазити у морално оцењивање свих поступака. По Канту, морално допуштено делање је оно делање које је жељено од стране свих разумних индивида у свим околностима. Битан део његове концепције у погледу моралног статуса животиња јесте његово поуздање у појам воље. Док и животиње и људи имају жеље које их терају на делање, само људска бића су способна да се уздрже у својим жељама и да одаберу правац својих делања. Ова способност се манифестује помоћу наше воље (или се показује у нашој вољи). С обзиром на то да животињама недостаје ова способност, тј. недостаје им воља, оне не поседују аутономију (Кант, 1981: 97). Према Канту, једина ствар која поседује интринсичну вредност јесте добра воља. Због тога што животиње немају било какву вољу, оне немају ни добру вољу према томе, оне не могу имати ни интринсичну вредност.

Кантова теорија иде и даље од светске/религиозне теорије јер се ослања на много општије филозофске аргументе у погледу филозофије морала. За раз-

лику од поменутих теорија по којима је „природно“ да разумна и аутономна бића користе–зло)употребљавају нерационална бића, Кант посеже за новим аргументом те релативизује рационалност и аутономију. Дакле, једна теорија је кантовска теорија уколико пружа објашњење зашто људска бића имају веома снажан морални статус док се животињама одриче било какав облик моралног статуса. Кантова теорија се фокусира на вредност аутономије, док се кантовске теорије фокусирају на својство „бити морални извршилац, бити способан за вођење живота у узајамном односу са другим људским бићима, имати способност говора и бити самосвестан“.

2.3. Картезијанске теорије

Још један разлог за одрицање значаја животиња, произилази из веровања да оне нису разумне, те због тога немају апсолутно никаквог значаја и не могу бити узете у обзир приликом разматрања исхода наших поступака.

Рене Декарт, рационалиста, развио је мишљење које најубедљивије и најјасније пориче постојање разумског нивоа код животиња. Он је сматрао да су животиње *automata*: могу делати као да су разумне, али то заправо нису. Декарт је истицао своје уверење да се све животињско понашање може објаснити терминима механике.

На Декартову позицију у погледу овог питања утицала је његова филозофија духа и онтологија. По речима Декарта, постоје две ексклузивне особине ентитета: материјална или физичка суштина са једне стране и духовна са друге. Иако су људи веома слични по њиховим физичким телима, ипак нису идентични. Они су заправо идентични у погледу њихових душа, по нематеријалној духовној бити која конституише њихову свесност. Декарт је веровао и да комплексно људско понашање и људски говор захтевају нематеријалну бит да би се могли објаснити. Међутим, да би се објаснило понашање животиња, ова претпоставка није потребна; Декартов аргумент је да „постоји већа могућност да се црви, муве и гусенице крећу механички, него да имају бесмртне душе“.

У скорије време појавили су се нови аргументи који су уперени против тврдње да животиње нису свесна бића. Један од аргумената јесте указивање на мане и недостатке које се тичу самог садржаја таквих тврдњи. Овде се као пример наводи расправа о „аргументу по аналогији“, коју је још 1991. године изложио Питер Харисон (*Animals and Ethics*, 2005: 4–5). Он је у својој расправи истицао да је овај аргумент – који је један од најчесталијих аргумената за поткрепљивање тврдње да су животиње свесна бића – потпуно неодржив. Јасно је да се „аргумент по аналогији“ ослања на сличности људи и животиња, а све то у циљу подупирања тврдње да животиње заиста јесу бића која имају свест. Заговорници овог аргумента као сличности углавном наводе: сличности у понашању, у физичкој структури, и као веома значајне истичу сличности које се односе на позиције које обе врсте бића заузимају на скали еволуције. Другим речима, и људи и животиње реагују на исти начин када су суочени са „стимулаторима бола“; такође, и људи и животиње имају мозак, нерве, неуроне,

ендорфине, и све остало што чини физичку структуру бића; и још, и људи и животиње се на скали еволуције налазе веома близу једни другима. С обзиром на то да су заговорници „аргумента по аналогiji“ утврдили све наведене сличности, долазе до закључка који им је уједно био и полазно становиште – да су и животиње као и људи свесна бића.

Харисон, који се противи „аргументу по аналогiji“, напада сваку тачку тог аргумента, а нарочито ону по којој људи и животиње реагују исто када су изложени болном искуству. Испољавање бола (енг. *pain-behavior*) није нити нужно нити довољно за искуство бола. Није нужно јер би у неким посебним случајевима најбоља стратегија била – не показивати патњу (изазвану болом). Није довољно с обзиром на то да се сматра да амебе не осећају бол. Ако нпр. програмирамо роботе да изражавају бол, из тога не можемо закључити да они заиста и осећају бол. Из свега наведеног Харисон закључује да се не може тврдити да постоји сличност животињске и људске физичке структуре, јер ми немамо појма како и да ли је физичка структура људских бића пре свега порекло искуства. Ни еволутивна разматрања не дају закључке, јер је само испољавање бола, а не искуство бола по себи, оно што је повољније у борби за опстанак. С обзиром на то да је најснажнији аргумент у прилог тврдњи да су животиње свесна бића пропао, Харисон закључује да такву тврдњу треба одбацити.

3. Импликације опхођења према животињама

Ако су индиректне теорије на свом месту (у погледу њихових ставова), онда се од нас не захтева да интерес животиња узмемо као директно релевантан за процену наших одлука како да поступамо. Ово наравно не значи да нисмо обавезни да размотримо како би наши поступци начелно утицали на животиње. Иако нешто нема директан морални значај, то не повлачи за собом одобравање свих наших поступака. Дакле, без обзира на то што животиње немају директан морални статус, ми морамо имати дужности које се тичу начина опхођења према њима. Због недостатака индиректних теорија који су мање или више очигледни, јавила су се два општа доказа који су уперени против ових теорија. Први је **доказ маргиналних случајева**, а други је **доказ против кантовског приказа индиректних дужности према животињама** (Wilson, 2005: 7–8).

Први доказ настоји да истакне тврдњу да, ако животиње немају директан морални статус, онда га не могу имати ни мала деца (мисли се на одојчад), сенилни, особе са тешким когнитивним поремећајима као и сви други „маргинални случајеви“ човечанства. Ако је разумност (или аутономност, или способност говора) оно што нам допушта да поричемо морални статус животиња, онда такође можемо порећи морални статус било ком људском бићу које није разумно (или аутономно, или способно да говори). С обзиром на то да су маргинални случајеви бића чије су способности мање-више еквивалентне способностима животиња, сваки разлог да се животиње изопште из групе бића са директним моралним статусом биће уједно и разлог да се не укључе и мар-

гинални случајеви. Чињеница да неколико когнитивно осакаћене деце може осетити бол довољан је разлог за уздржавање од nanoшења бола тој деци.

Други аргумент против индиректних теорија полази од интуиције да постоје неке ствари које се не смеју радити животињама. Нпр., мени није дозвољено да мучим своју мачку из пуке забаве, чак и онда ако нико не би сазнао за то. Оваквој интуицији се свака морално прихватљива теорија мора прилагодити. Аргумент против индиректних теорија показује да се оне не могу прилагодити оваквој интуицији на задовољавајући начин.

Кант и Карутерс се слажу у томе да је мучење мачке ради забаве погрешно. Међутим, оно што они истичу јесте да је такав акт погрешан не зато што се њиме повређује мачка, већ због тога какав ће ефекат такав акт имати на мене. Многи сматрају да је ово веома незадовољавајући приказ дужности. Уколико заступници индиректних теорија немају боље објашњење на питање зашто је погрешно мучити мачку ради пуке забаве, и све док чврсто верујемо да су такви акти погрешни, бићемо приморани да признамо да су индиректне теорије неприхватљиве.

4. Зашто животиње имају директан морални статус?

Аргумент којим се подржава тврдња да животиње имају директан морални статус јесте једноставан, и може се изложити на следећи начин:

Биће које је осетљиво има директан морални статус.

(Већина) животиња су осетљиве.

Дакле (већина) животиња има директан морални статус.

Осетљивост се односи на способност да се искуси низ позитивних или негативних епизода којих смо свесни. Примери позитивних епизода јесу уживање, радост, весело расположење и задовољство. Примери негативних епизода јесу бол, патња, утученост и забринутост. Ако признамо да животиње јесу осетљиве, а оне то заиста и јесу јер одговарају својим понашањем на сваки болан или пријатан надражај (бежањем или захтевањем да се радња која им прија продужи, нпр. тимарење), тиме признајемо и њихову свест о болу или задовољству које доживљавају (Wilson, 2005: 9).

Како би подржали прву премису, многи доказују да су бол и задовољство директно морално релевантни и да не постоји ни један разлог де се они не узму у обзир. Аргумент по аналогији се често користи за подршку друге премисе, а такође се користи и као одговор на веома тешко питање – које су животиње заправо осетљиве? Основна идеја јесте да се поткрепи атрибут осетљивости бића, који постаје снажнији што је аналогија са људским бићем већа.

5. Зашто животиње и људска бића нису једнаки?

Уобичајени начин да се оправдају тврдње да животиње и људска бића нису једнаки, састоји се у указивању на то да само људи имају одређене особи-

не, након чега се доказује да су те особине управо оно што додељује пун и једнак морални статус људским бићима. Неки од филозофа су користили следеће тврдње: само људска бића имају права; само су људска бића разумна, аутономна и самосвесна; само људска бића могу да делају морално и само су људска бића припадници моралне заједнице.

Након индиректних и директних теорија, долази се до теорије која животињама не приписује морални статус само према одређеним условима, већ због њих самих зато што оне *јесу* животиње. Такве су теорије моралне једнакости, према којима животиње немају само директан морални статус већ заправо имају исти – једнак морални статус са људским бићима. Пропоненти ових теорија истичу да не може постојати ни један легитимни разлог који би људе и животиње стављао у различите моралне категорије. Све што утемељује наше дужности према другим људским бићима такође утемељује и дужности према животињама.

Један од најутицајнијих филозофа у дебати која разматра питање животиња и етике јесте Питер Сингер. Овај савремени филозоф се први устремио на гледишта оних који настоје да умање интерес животиња у односу на интерес људи. Он истиче да ако намеравамо да проширимо такав неједнак обзир према интересима животиња, бићемо приморани да придамо неједнак обзир интересима различитих људских бића. Међутим радећи тако, идемо против интуитивно могуће и опште прихваћене тврдње да су сва људска бића једнака. Сингер закључује да уместо тога морамо да проширимо *начело једнаког обзира* и према интересима животиња. То начело Сингер описује на следећи начин: „Суштина начела једнаког обзира према интересима је да ми у нашем моралном промишљању придајемо једнаку тежину сличним интересима свих оних на које утичу наши поступци“. Ово начело Сингер брани помоћу два аргумента. Први представља верзију аргумента маргиналних случајева, а други је софистицирани неегалитаристички аргумент.

5.1. Аргумент маргиналних случајева

Сингерова верзија овог аргумента је нешто другачија од претходно наведене. Он је излаже у облику силогизма:

Како би се закључило да само сва људска бића заслужују пун и једнак морални статус (и да због тога ниједна животиња не заслужује пун и једнак морални статус), мора постојати нека особина Р коју само сва људска бића имају, на којој би се темељила таква тврдња.

Свако Р које само људска бића имају јесте особина коју нека људска бића немају (нпр. маргинални случајеви).

Свако Р које имају сва људска бића јесте особина коју већина животиња такође има.

Одатле, не постоји ни један начин да се одбрани тврдња да само сва људска бића заслужују пун и једнак морални статус.

Покушај да се призна само свим људским бићима пун и једнак морални статус, по Сингеру је неодржив. Мора се закључити или да сва људска бића нису једнака, или да нису само људска бића једнака. Сингер указује на то да је

прва опција превише контраинтуитивна да би била прихваћена, због чега морамо да закључимо да су све животиње једнаке. (Wilson, 2005: 13–14).

5.2. Софистицирани неегалитаристички аргумент

Други аргумент који Сингер користи против тврдње да само сва људска бића завређују пун и једнак морални статус фокусира се на претпостављену моралну релевантност таквих особина као што су разумност, аутономност, способност за морално делање итд. Сингер истиче да уколико желимо да се ослонимо на ову врсту особина као на основу детерминације моралног статуса, онда ћемо оправдати ону врсту дискриминације одређених људских бића која је структурално аналогна праксама као што су расизам и сексизам.

Расиста верује да су сви чланови његове расе интелигентнији и разумнији од чланова других раса, чиме придаје виши морални статус члановима своје расе у односу на чланове других раса. На основу друге, сексистичке праксе, један пол – мушки, супериорнији је у односу на њему супротан пол – женски, због чега овај, као инфериоран, не заслужује једнако морално или друго уважавање (Wilson, 2005: 14–15).

5.3. Практичне импликације

Како би се начело једнаког обзира према интересима имплементирало у практичну сферу, морамо бити способни да одредимо оне интересе бића на које ће утицати наши поступци, и морамо сличним интересима придати сличну вредност. Ослањајући се на аргумент по аналогији, Сингер закључује да животиње могу доживети бол и патњу. С обзиром на то да животиње могу доживети бол и патњу, јасно је да се њихов интерес састоји у избегавању истих.

6. Теорија моралне једнакости Тома Регана

У плејади савремених филозофа који су се бавили овом темом, настојећи да јој дају што јачи одјек, треба издвојити Тома Регана који заступа став да животиње имају права на исти начин на који их имају и људска бића. Он сматра да је погрешно тврдити да животиње имају индиректан морални статус или неједнак статус, и из тога извести закључак да животиње не могу имати никаква права.

Реган свој став доказује ослањајући се на концепт инхерентне вредности. Тиме он истиче да свако биће које је субјект живота (*subject-of-a-life*), јесте биће које има инхерентну вредност и према којем морамо показати поштовање; а то значи да га не смемо користити као средство за наше циљеве. Свако такво биће мора се третирати као циљ сам по себи. Другим речима, **биће које има инхерентну вредност – има права** (Сингер, 2004: 497).

Како би доказао ову конклузију, Реган се позива на верзију аргумента из маргиналних случајева. Он креће од питања „шта темељи људска права?“, при чему одбацује чврста гледишта по којима биће мора бити способно да представи

себе у потрази за својим будућим интересима, која се темеље на томе да оваква концепција права имплицира да маргинални случајеви људског друштва немају права. Међутим, с обзиром на то да верујемо да оваква бића имају морална права, мора постојати неко друго својство које темељи та права. Према Регану, „једино својство које је заједничко и једнима и другима, тј. нормалним одраслим људским бићима и маргиналним случајевима, јесте својство да се буде субјекат живота. **Биће, то је субјект живота**“. Такво биће ће имати: уверења и жеље; перцепцију, памћење, и свест о будућности укључујући и сопствену будућност; емотивни живот заједно са осећањима задовољства и бола; предност и интерес добробити; способност да започне радње које ће га довести до остварења жеља и циљева; индивидуалност; као и индивидуално благостање (у смислу да је њихов искуствени живот добар или лош по њих); независност од користи другима.

Ово својство је оно које сва људска бића за која ми сматрамо да заслужују права имају. Међутим, то је својство које и многе животиње такође имају (нарочито сисари). Дакле, ако маргинални случајеви људског друштва заслужују права, заслужују га и животиње.

Иако је ова позиција веома слична Сингеровој, Реган пажљиво указује на оно што је он схватио као грешку Сингерове утилитаристичке теорије. Према Сингеру, од нас се очекује да израчунавамо сваки сличан интерес једнакости у нашим просуђивањима. Међутим, Реган тврди да се радећи то, фокусирамо на погрешну ствар. Оно што је битно јесте индивидуа која има интерес, а не сам интерес. Фокусирајући се на саме интересе, утилитаристи ће одобрити најстрашније поступке. Нпр. ако је могуће задовољити виши интерес изводећи експерименте на људским бићима, онда је то оно што према утилитаристичком разумевању треба да урадимо. Ово је по Регану потпуно неприхватљиво: *ни једно биће са инхерентном вредношћу не може бити уиопрећено простио као средство* (Wilson, 2005: 16–17).

7. Закључна реч

Потреба да се у оквиру етичког учења испита овај проблем проистекла је из једне јако тужне и (не)оправдане потребе људи – да користе животиње ради сопственог добра, дакле као средство за своје циљеве. Ако потребу за животињским месом ради људске исхране ставимо по страни, оно што остаје и што је најжалост учестала последица људског третирања животиња, јесте (не)оправдано физичко и психичко злостављање животиња. У основним одредбама закона о добробити животиња (члан 3. став 18) јасно је дефинисано шта се подразумева под злостављањем животиња, за шта су прописане и одређене казнене мере; међутим, како казнити саму потребу човека за тако нечим? Наиме, оно што подлеже санкцијама јесте само дело, а не и помисао да се нешто учини. Како то да неким људима недостаје та морална обавеза према животињама, са којима они хиљадама година коегзистирају. Ово би се могло аргументовати ставом да је морални статус неког бића, оно што обезбеђује моралну обавезу других бића према њему. А како неко може имати или добити морални статус?

Људи с обзиром на то да имају морални статус имају и морална права, као и одређена права која су прописана, и која штити закон. И животиње имају своја законска права, али по свему судећи и даље су ускраћене за морална права, она која се не могу прописати никаквим декларацијама, а која би требало да им припадају као носиоцима живота. Осим што им припадају као носиоцима живота, морална права животиње завређују и по основу своје инхерентне вредности која се никоме не може нити одузети нити дати. Да је то реално, онда им законска права не би била потребна. Инхерентна вредност сваког живог бића (а овде, нарочито животиња) била би довољан разлог да се не одржавају забаве на којима је нпр., пуштање голубова из кавеза и њихово усмрћивање у лету, једна од атракција на прослави празника рада у САД.

Уколико би се несмотрено понашање људи према животињама и намерно изазивање патње свим нељудским бићима сматрало морално непроблематичним, онда свако коришћење животиња као средства за људски циљ не би покренуло ни једно етичко питање. Традиционална етика, за коју су животиње биле морално безначајна бића, својим развојем и проширивањем давно постављених антропоцентричних хоризоната на холистичка разматрања савремене, тј. практичне етике, отворила се за потребу савременог друштва да морално напредује. Управо је та људска свест о потреби за моралним напретком устврдила да животиње треба да имају и морални статус и морална права. Та потреба људи да се животињама призна морални статус, проистекла је онда када су схватили да животиње имају морални значај по њиховом властитом праву, дакле зато што *јесу* животиње, а не зато што преко њих можемо остварити своје интересе. Признавањем моралног статуса животињама, и њихов интерес постаје циљ по себи, који нас (морално) обавезује да се добро односимо према животињама ради њих самих.

Без обзира на ове захтеве и потребе неколицине да се морални хоризонти прошире, животиње у многим чак „уређеним“ друштвима чекају на остварење не само моралних већ и законских права, која јесу прописана али остају без практичне примене. Немогућност да се ови прописи практично примене највише погађа угрожене животињске врсте које су на ивици егзистенције, које ловци и даље истребљују поред свих апела да од њиховог опстанка зависи и опстанак света, али и људске врсте. Ова чињеница може бити и више него довољна за обједињавање бројних подељених мишљења у једно којим би се задовољили интереси и људи и животиња.

Задовољавање интереса и једних и других, подразумева и њихову једнакост, која је поред признавања моралног статуса предмет расправе бројних теорија. Једно од најстрашнијих искустава, како за људе тако и за животиње јесте патња. Када се узме у обзир да се интерес и једних и других састоји у избегавању патње, намеће се питање: да ли је тај интерес једнак? Не морамо спроводити никакве огледе на људима и животињама да бисмо закључили да ће и једни и други настојати да избегну ово непријатно искуство. Дакле, јасно је да сва бића која могу да пате (питање је да ли стоноге, пужеви, амебе и сл. могу да пате) имају сличан интерес – да не пате. У том смислу је интерес животиња да не пате једнако морално значајан као и интерес људи. Одсуство бола, које представља заједнички интерес и једних и других, требало би да буде

основа разумевања нељудске природе свима онима који нису у стању да на други начин прошире своју моралну сферу, и схвате да поред људи који суверено владају планетом постоје и друга бића која у највећој мери зависе од њих и за чије запостављање и евентуално истребљење морају да преузму одговорност.

Литература

- Аристотел. 1988. *Метафизика*. Загреб: Глобус.
- Аристотел. 2001. *Расправа о души*. Подгорица: Октоих.
- Јаковљевић, Д. 1999. *Примењена етика*. Подгорица: ЦИД.
- Кант, И. 1981. *Заснивање метафизике морала*. Београд: БИГЗ.
- Коплстон, Ф. 1989. *Историја филозофије II*. Београд: БИГЗ.
- Сингер, П. 2004. *Увод у етику*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци.
- Wilson, S. 2005. *Animals and Ethics*, преузето са www.iep.utm.edu/a/anim-eth.htm#top

Tijana Đergović Antić

ON MORAL STATUS OF ANIMALS

Summary: The paper speaks about the moral status of animals from a point of view of very significant theories: indirect theories, direct but unequal theories and moral equality theories. Each of these theories has a unique approach to the problem of moral status of non-human beings, which is a part of a broader problem covered by the term “animal rights”. According to the indirect theories, animals themselves do not oblige our moral concern. Here, the interests of animals are indirectly considered, because human interest is placed above theirs. The attitude of direct but unequal theories is to consider animals’ interest directly in the estimation of actions that influence them. These theories are under the influence of sensitivity argument, which refers to the ability to experience a range of positive or negative episodes that we are aware of. This ability is common to a great number of living beings, so in such a way animals receive direct, but unequal moral status. Proponents of moral equality theory think that animals’ interest should be equated with people’s interest. In the bottom line, here it is spoken about common susceptibility to hedonism, whose base is not a high level of enjoyment, but the basic term of hedonism is suffering because its basic objective is avoiding the suffering. By recognition of direct moral status, the rights of animals are also recognized. Besides, animals with equal moral status are not treated as means of our aims, but as aims themselves because they are beings with inherent value.

Key words: moral status of animals, indirect theories, direct but unequal theories and moral equality theories, sensitivity argument, animals’ interest should be equated with people’s interest, animals should be treated as aims themselves

