



**NOVA
UNIVERZA**

DIGNITAS

Revija za človekove pravice

Slovenian journal of human rights

ISSN 1408-9653

Živalsko vprašanje: med trpljenjem in statusom nečloveških živali
Vojko Strahovnik

Article information:

To cite this document:

Strahovnik, V. (2013). Živalsko vprašanje: med trpljenjem in statusom nečloveških živali, Dignitas, št. 57/58, str. 206-227.

Permanent link to this document:

<https://doi.org/10.31601/dgnt/57/58-12>

Created on: 16. 06. 2019

To copy this document: publishing@nova-uni.si

For Authors:

Please visit <http://revije.nova-uni.si/> or contact Editors-in-Chief on publishing@nova-uni.si for more information.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



© Nova univerza, 2018



**NOVA
UNIVERZA**

FAKULTETA ZA SLOVENSKE
IN MEDNARODNE ŠTUDIJE



**NOVA
UNIVERZA**

EVROPSKA PRAVNA
FAKULTETA



**NOVA
UNIVERZA**

FAKULTETA ZA DRŽAVNE
IN EVROPSKE ŠTUDIJE

Živalsko vprašanje: med trpljenjem in statusom nečloveških živali

Vojko Strahovnik

Uvod

Kot okvir prispevka smo izbrali knjigo Johna Maxwella Coetzeeja *Življenja živali* (*The Lives of Animals*)¹, saj zgodba v njej zastavlja vprašanja o nečloveških živalih in našem odnosu do njih na vključujoč, dialoški način ter s tem razpira izjemno pretanjen vpogled v področje živalskega vprašanja. Hkrati odpira več dimenzij tega vprašanja, o njem spregovori na različnih ravneh in ponuja polje za preplet med njimi. Coetzeejeva knjiga pravzaprav predstavlja njegovi Tannerjevi predavanji o človekovih vrednotah (*The Tanner Lectures on Human Values*) iz leta 1997, ki se ju avtor odloči podati v obliki izmišljene zgodbe, ki sama vsebuje zgodbo o dveh predavanjih glavne junakinje, pisateljice Elizabeth Costello. Ti predavanji podajata pripoved, ki nas nagovori v tem, kar je v nas najbolj človeškega, da bi se zmogli približati tudi nečloveškemu, se preko bližine zavedeti oddaljenosti ter v oddaljenosti najti bližino. Elizabeth Costello njena nekdanja univerza povabi k slavnostnemu predavanju, večerji in delavnici. Namesto o svojem literarnem delu se Elizabeth presenetljivo odloči spregovoriti o našem, najbolj neposredno pa seveda najprej o svojem odnosu do živali. Od tu naprej se živalsko vprašanje zastavlja na več ravneh. Prvo raven bi lahko poimenovali dejstveno oz. izhodiščno raven. Njen temelj predstavljajo opisi našega ravnanja z živalmi, krutosti, naših potreb in možnosti, ki nam jih nudi svet okoli nas. Predstavlja tudi izhodiščno stanje vsake razprave o živalskem vprašanju. Druga raven je vrednostna, statusna oziroma filozofska. V zgodbi sami namreč srečamo več razmeroma znanih utemeljevanj in premislekov o moralnem statusu in upravičenju našega ravnanja z živalmi, ki pa so v besedilu osvetljeni na posebne načine ter med

¹J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, 1999.

seboj povezani. Tretja raven je osebna oziroma čustvena, celo poetična. Elizabeth na tej ravni razkriva svojo ranjenost in ranljivost, v odnosu do svojega sina svoje strahove in v odnosu do družbe skoraj prezir glede neobčutljivosti te družbe za trpljenje živali. Slednjega dopolnjujeta njena naveličanost in utrujenost, ki sta tesno povezani z njeno nezmožnostjo »sprijaznjenosti« z življenjem. Gre za raven vzpostavljanja polne človeškosti in polne živalskosti obenem. Na tej ravni se vprašanja našega (moralnega) statusa prepletajo z vprašanji naše gotovosti o tem statusu. Negotovost pomeni bližino zdrsa v sprevrženost. Poleg navedenih je tu še četrta raven, ki jo lahko označimo kot raven uzgodbenosti oz. metazgodbe, saj povezuje vse tri prejšnje ravni, jih prepleta, odseva in pogosto postavlja pod vprašaj. Znotraj takšnega zapletenega smiselno polja se tako Coetzee loteva živalskega vprašanja. V prispevku bomo najprej predstavili nekaj klasičnih pristopov k živalskemu vprašanju ter izpostavili njihove temeljne značilnosti. Ob koncu pregleda teh stališč bomo zastavili živalsko vprašanje na metaravni, pri čemer bo v ospredju težavnost živalskega vprašanja, ki se upira praktični razrešitvi oz. pušča globoko vrzel med moralno utemeljenimi prepričanji ter prakso, hkrati pa naglašča nezvedljivost omenjenih pristopov na skupen temelj. Ob koncu bomo predstavili enega izmed takšnih poskusov poenotenja in pristop, navzoč v delu Core Diamond, ki stremi k preseganju ravni običajne razprave in zastavitvi živalskega vprašanja na bolj radikalen način.

Trpljenje

Verjetno najbolj neposredna pot k živalskemu vprašanju vodi preko pripoznanja nepotrebne trpljenja, ki ga ljudje povzročamo živalim posredno ali neposredno. Verjetno je na najenostavnejši način misel, ki je v ozadju teh premislekov, izpostavil Jeremy Bentham (1748–1832), ko je zapisal: »Pravo vprašanje ni, ali lahko [nečloveške živali – op. VS] *mislijo*, niti ne to, ali lahko *govorijo*, temveč to, *ali lahko trpijo*.«² Isto misel je nadgradil Henry Salt (1891–1939) z: »Bolečina je bolečina ... po naj jo povzročamo človeku ali živali. Bitju, ki trpi, pa naj bo to človek ali žival, in je ob-

²J. Bentham, A Utilitarian View, v: T. Regan in P. Singer (ur.): Animal Rights and Human Obligations, 1989, str. 26.

čutljivo na to trpljenje, medtem ko traja, smo prizadejali *zlo*.³ Te in podobne premisleke lahko vidimo tudi kot enega izmed temeljev za etično držo univerzalne skrbi in dobrotnosti do čutečih živih bitij, katere zametke je najti že v antiki, npr. pri Pitagori (570–490), Plutarhu (56–120) in Porfiriju (232–304), ki so izpostavljali skupne značilnosti človeka in živali, posebej z vidikov zmožnosti čutenja, dejstva, da ljudje po naravi nismo (nujno) mesojeda bitja ter da vsled tega pravičnost od nas terja, da se vzdržimo povzročanja bolečin živalim, ter seveda to, da jih ne jemo več.

Nepotrebno trpljenje živali z vidika različnih moralnih teorij najlažje prilagodimo znotraj široko razumljenih utilitarističnih izhodišč, saj njihova sama zastavitev ne daje mnogo prostora, da bi lahko iz opredelitve dobrobiti oz. vrednot, ki določajo moralni status naših dejanj, v celoti izločili bolečino in trpljenje. Edina pot, ki nam bi to omogočila, je zanikanje tega, da bi si nečloveške živali zaslužile vsaj minimalno moralno upoštevanje, da torej ne sodijo v krog bitij, katerih dobrobit bi morali moralno upoštevati. Stališče, ki trdi prav to, lahko imenujemo etični humanizem⁴, saj trdi, da si samo človeška bitja zaslužijo naše moralno upoštevanje ter da si ga vsa človeška bitja zaslužijo v enaki meri. To seveda pomeni, da smo iz kroga bitij s kakršnimkoli moralnim statusom izključili nečloveške živali ter da jih potemtakem s svojimi dejanji v moralnem smislu sploh ne moremo »prizadeti« oz. jim ne moremo prizadejati nobene krivice, škode ali z njimi ravnati moralno napačno. Dolgo je bil takšen etični humanizem pravzaprav izrazito prevladujoč, tako v moralni misli kakor tudi v naših življenjskih praksah, in ta prevlada še vztraja.

Če ugodje in bolečino razumemo kot izhodiščni etični dimenziji ter vsaj minimalno obliko moralnega statusa pripisujemo vsem čutečim bitjem, torej tistim, ki smo ju zmožni občutiti, potem posledično to pomeni, da moramo trpljenje nečloveških živali razumeti kot vsaj minimalno določujoče za moralni status svojih dejanj in praks, ne glede na to, kako pomembno mesto jih pripisujemo znotraj obsega bitij z moralnim statusom. Spregled tega pomeni implicitno sprejemanje etičnega humanizma.

³ H. Salt, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, London, 1892, str. 24.

⁴ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, Brooklyn, 2010, str. 14.

Interesi

Nadgradnjo tega osnovnega utilitarističnega zagovora drugačnega obravnavanja živali najdemo pri Petru Singerju, ki svoj zговор uokviri v besednjak interesov. Singer se je na čelo t. i. »gibanja za osvoboditev živali« postavil leta 1975 ob izidu svoje znamenite knjige *Osvoboditev živali (Animal Liberation)*⁵, ki je pustila in še pušča pomembne sledi tako v akademskih razpravah kakor tudi v javnem življenju. Njegovo stališče si najlažje predstavimo kot spoj utilitaristične etike, ki kot temeljni pojem razume pojem interesa, ter moralnega kriterija, ki nam razkriva, kateri oz. čigavi interesi štejejo in v kakšni meri.

Izhodišče predstavlja univerzalno stališče etike; naše moralne sodbe morajo biti univerzabilne v smislu, da jih lahko sprejmemo tudi z gledišča nepristranskega opazovalca, pri čemer postavimo »jaz«-gledišče v oklepaj. Z vidika doseganja dobrega tako ni pomembno, ali gre za moje dobro ali za dobro nekoga drugega. Oziroma natančneje, moji interesi niso bolj pomembni od (enakih) interesov drugih zgolj zato, ker so moji.⁶ Ko delujem, moram vse interese obravnavati enako. Ob tem sem zavezan, da kot regulativno merilo upoštevam, da moram delovati tako, da izberem dejanje, ki ima v seštevku najboljše posledice oziroma ki v seštevku povečuje korist vseh vpletenih.⁷ Gre za univerzalizacijo koristljubnega odločanja, ki se Singerju zdi predteoretično najbolj sprejemljivo etično izhodišče. Pomembno je torej načelo enakosti upoštevanja interesov (neodvisno od npr. sposobnosti ali lastnosti nosilcev teh interesov).

Toda katere interese moramo upoštevati enako? Kdo vse sodi v ta krog? Katera bitja tvorijo moralno skupnost? Singer izhaja iz ugotovitve, da »nas sprejetje načela enakosti kot trdne moralne osnove za odnose s pripadniki naše vrste hkrati zavezuje k sprejetju tega načela kot trdne moralne osnove za odnose z osebki zunaj naše vrste – z nečloveškimi živalmi«⁸. Predsodek, da blaginja živali ne šteje, je analogen npr. rasističnemu predsodku, da lahko z izbranimi rasami ravnamo tako, da povsem spregledamo njihove interese in blaginjo. Njihova značilnost, da lahko uživajo ali trpijo (čutečnost), predstavlja pomemben temelj za priznanje, da ima-

⁵ P. Singer, *Animal Liberation* (updated ed.), New York, 2009.

⁶ P. Singer, *Praktična etika*, 2008, str. 22–23.

⁷ Prav tam, str. 24

⁸ Prav tam, str. 63.

jo tudi interese, posebej interes, da ne trpijo. Čutečnost je tako najbolj smiselna in tudi edina razlikovalna lastnost za upoštevanje interesov bitij.⁹ Vse druge moramo zavrni (npr. sposobnost mišljenja, govora, barvo kože, spol, inteligentnost, pripadnost vrsti – več o tem v posebnem razdelku). Čuteče bitje, torej bitje, ki je sposobno občutiti ugodje in bolečino, ima vsaj minimalen interes za izogibanje bolečini. Če bitje ni čuteče, torej ni sposobno občutiti ugodja in bolečine ter ga tudi s svojimi dejanji ne moremo prizadeti oz. mu povzročiti škode.

Takšna izhodišče imajo za minimalno posledico to, da bi morali, kar zadeva trpljenje (njegovo zmanjšanje) – četudi nimamo povsem natančnih meril, kako tehtati in primerjati trpljenje ljudi in trpljenje nečloveških živali –, radikalno spremeniti svoje prehranjevalne navade, metode kmetovanja, poskuse na živalih ter celo vrsto drugih praks, ki vključujejo nečloveške živali in njihovo trpljenje (živalski vrtovi, cirkusi, bikoborbe ...). Podobno velja tudi za ubijanje živali. V večini primerov (glede na njihovo ubijanje kot del obstoječih praks) se pokaže kot moralno napačno. Kot smo videli, to ne pomeni, da moramo vsa čuteča bitja (tako človeške kot nečloveške živali) obravnavati enako in jim pripisati enake pravice, vendar zgolj to, da njihovemu ugodju ter bolečini damo enako težo pri preračunavanju posledic svojih dejanj.¹⁰

Pravice

Naslednji pristop, ki prav tako radikalno spodkopava etični humanizem, je ta, ki gradi na pojmu pravice. Njegov najbolj znani zagovornik je Tom Regan.¹¹ Ob tem je potrebno najprej pojasniti, da govor o pravicah v tem kontekstu ne pomeni (nujno ali samodejno) pravice v pravnem smislu, temveč zgolj pravico v moralnem smislu.¹² Pravne pravice so namreč vezane na pravni sistem oz. red, moralne pravice pa pripadajo bitjem neodvisno od njega, in sicer na temelju, da so ta bitja nosilci moralno pomembnih lastnosti, na podlagi katerih jim te pravice pripadajo. Regan zagovarja, da imajo (vsaj nekatere) nečloveške živali negativne pravice glede neposeganja, posebej pravico do neodvzema življenja, do tega, da

⁹ Prav tam, str. 65.

¹⁰ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 23.

¹¹ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley in Los Angeles, 2004; T. Regan, *Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights*, *Philosophy and Public Affairs* 9(4), 1980, str. 305–324.

¹² M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 24.

jim ne povzročamo trpljenja, in do telesne integritete.

Obstoječe prakse široko kršijo vse omenjene pravice ter so s tega vidika torej moralno napačne in nesprejemljive. Pristop, ki temelji na pravicah, po svojih izhodiščih ni utilitarističen, saj izmed dveh postavk sprejema zgolj načelo enakosti interesov, ne sprejema pa, da lahko svoje dolžnosti zvedemo zgolj na maksimiranje dobrih oz. koristnih posledic svojih dejanj. Regan temu oporeka predvsem na temelju, da takšna izhodišča vodijo do nesprejemljivih posledic, ki se kažejo v tem, da moralno pravilno postane tudi tisto dejanje, s katerim žrtvujemo življenje ali dobrobit nekoga v imenu splošnega dobrega.¹³

Reganov pristop tako temelji na pripisu notranje (inherentne) vrednosti vsem bitjem, ki so čuteča živa bitja (*experiencing subjects of a life*; med pogoji za to so izpostavljeni zaznave, prepričanja, želje in motivi ter spomin), katerih življenja lahko skozi čas uspevajo ali pa so slaba ter imajo tako posamično izkustveno dobrobit, ki je neodvisna od dobrobiti glede na preostala bitja. Od tod izhajajo njihove pravice, da se vzdržimo dejanj, ki pomembno posegajo v ta življenja.

V našem prostoru je bolj poznan zagovor pravic živali v obliki razširjene teorije človekovih pravic Paole Cavalieri, ki kot merilo za (vsaj minimalen) moralni status izbere možnost (vsaj primitivnega) zavestnega doživljanja sveta (ki pomeni obenem tudi zmožnost doživljanja bolečine in ugodja) kot temelja za govor o interesih, koristih in škodah, pri čemer je posebnost njenega zagovora v tem, da se »vztrajno upira poskusom vnašanja nekega hierarhičnega reda v amorfnu, nerazčlenjeno, egalitarno moralno skupnost.«¹⁴ V tem smislu neposrednih dolžnosti ljudi do nečloveških živali imajo slednje, v kolikor so akterji oziroma intencionalna bitja, ki imajo cilje in jih hočejo doseči¹⁵, podeljene tudi vsaj minimalne »človekove« pravice (razširjena teorija človekovih pravic). »Za vstop skratka ni potrebna niti razumnost niti kakšna druga izmed kognitivnih kvalitete, ki tradicionalno veljajo za 'višje'. [...] Ker je za bitja, ki izpolnjujejo pogoj intencionalnosti, značilna sposobnost uživanja svobode in blagostanja, kakor tudi življenja, ki je njun predpogoj, omenjene specifične pravice tako neposre-

¹³ Prav tam, str. 25.

¹⁴ F. Klampfer, Paola Cavalieri in kritika dvojnih moralnih standardov v odnosu ljudi do živali, v: P. Cavalieri, *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*, 2006, str. 225.

¹⁵ P. Cavalieri, *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*, 2006, str. 175.

dno kakor tudi kot pogoj delovanja zadevajo svobodo, blagostanje in življenje. Te pravice so enake za vse imetnike, saj je vrednost dobrin, katere ščitijo, enaka in posledično je območje, ki ga zaznamuje poln moralni status, homogeno in ne razslojeno.«¹⁶

Ne glede na razlike med pristopom na temelju interesov in pravic pa so praktične posledice obeh stališč zelo podobne.¹⁷ Tako Singer kot Regan postavljata enako (ali vsaj zelo podobno) merilo za pripadnost najširši moralni skupnosti in glede na normativna določila obeh so naše sedanje prakse, ki vključujejo živali, nesprejemljive in neopravičljive, saj se pri njih sklicujemo na povsem poljubne, neosnovane razlike glede vrednosti bitij in različne obravnave.¹⁸ Gledano širše, bi lahko tudi ta, slednji opisani pristop, ki temelji na pravicah živali, tako uvrstili pravzaprav v širše razumljena utilitaristična stališča. Tudi ta pristop je osredotočen predvsem na dobrobit živali in kot minimalno merilo za pripadnost moralni skupnosti določa sposobnost za občutenje ugodja in bolečine. Kot pot za zagotovitev dobrobiti živali (čeprav ne na temelju izhodišča, da je to naša prva ali edina dolžnost) pa vidi njihovo zaščito s pravicami.

Vprašanje razlikovalnih lastnosti

Pri obeh do sedaj obravnavanih stališčih je pri zavrnitvi etičnega humanizma odigralo pomembno vlogo neuspešno iskanje razlikovalnih lastnosti, ki bi določale pripadnost množici bitij, ki jim gre vsaj v izhodišču enaka moralna pomembnost, in bi bile take, da bi zajele zgolj človeške živali. Kot ključen se tu izkaže argument iz analogije, da je specizem, na katerem temelji etični humanizem, analogen npr. rasizmu ali seksizmu, kajti prvi naj bi temeljil na razmeroma arbitrarni in moralno nepomembni pripadnosti določeni vrsti, kakor slednja temeljita na pripadnosti določeni rasi ali spolu. Toda zgolj ta analogija še ne opravi z etičnim humanizmom.

Njegovim zagovornikom preostane možnost, da izpostavijo katero izmed drugih razlikovalnih lastnosti, ki bi upravičevala moralno razlikovanje med ljudmi in nečloveškimi živalmi. V razpravi nahajamo več predlogov, npr. jezik, razum oz. razumnost, ravnanje v skladu z razlogi, zmožnost samozavedanja, različne druge kognitivne sposobnosti, moralno avtonomijo, sposobnost prepoznati

¹⁶ P. Cavalieri, *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*, 2006, str. 175–176.

¹⁷ T. Regan, *Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights*, 1980, str. 306.

¹⁸ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 27.

vzajemne moralne obveznosti, zmožnost vsaj načelnega pristanka na družbena in moralna pravila, nesmrtno dušo, »življenje v biografskem smislu«, željo pa avtonomnosti, spoštovanju in dostojanstvu, sposobnost, da se v takšno življenje vživimo, in podobno, kot najdemo tistih, ki upravičujejo drugačno ravnanje.¹⁹

Vsi ti poskusi zapadejo zelo preprosti dilemi. Pred njimi je naloga, da kot razlikovalno lastnost predlagajo *ali* (i) takšno moralno pomembno razlikovalno lastnost, ki jo imajo zgolj in samo ljudje (v tem primeru je najverjetneje številni ljudje dejansko ne bodo imeli, npr. razumnost, sposobnost samozavedanja, moralna avtonomija ipd.), *ali* pa (ii) takšno moralno pomembno razlikovalno lastnost, ki jo bodo zagotovo imeli vsi ljudje (v tem primeru pa jo bodo zelo verjetno imele tudi številne nečloveške živali, npr. zmožnost zavesti, čutenja, ipd.).²⁰ Pokaže se, da dobrih kandidatov pravzaprav ni ter da torej argument iz analogije dejansko odpravi etični humanizem.

Odprava (uporabe) živali?

Poleg dveh že omenjenih bi lahko v to širšo skupino uvrstili tudi pristop, ki ga poimenujemo odprava živali (*animal abolitionism*).²¹ Singerjev pristop ter njemu podobni pristopi zavzemanja za dobrobit, pravice in osvoboditev živali so znotraj tega obzorja pravzaprav globoko zgrešeni. Šlo naj bi za to, da se osredotočajo zgolj na to, kako ravnamo z živalmi, ne pa tudi na to, da za njimi ravnamo oz. jih uporabljamo. Za nečloveške živali (z izjemo morda opic, delfinov ter podobno razvitih živali) je pomembno le to, kako jih uporabljamo, ne pa tudi, da jih sploh uporabljamo. Potrošniški odsev te paradigme je npr. govor o prosti reji živali, »srečnem mesu« ter talni reji kokoši nesnic in podobnem. Končni cilj je boljša obravnava živali. Abolicionizem pa se postavlja na izhodišče, da je vsakršna uporaba živali nedopustna in da je tako imenovana »humana obravnava« (tudi »humana potrošnja«) zgolj iluzija. Izo-gibanje »nepotrebne trpljenju« je nejasna kategorija, čeprav zadeva veliko večino naših praks ravnanja z živalmi. Tudi abolicionizem postavlja čutečnost in zavest (kje natančno oz. dejansko

¹⁹ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 19; P. Cavalieri, *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*, 2006, str. 19.

²⁰ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 20–21.

²¹ G. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, 2009.

meja poteka, je odprto vprašanje in če nahajamo sivo področje ter s tem dvom, je v slednjem najbolje slediti načelu previdnosti) kot razlikovalno značilnost, ki postavlja meje temu, kar lahko uporabljamo kot sredstvo ali vir.

Abolicionizem zagovarja popolno odpravo vsakršne uporabe živali na temelju politike »ničelne tolerance«. Opozarja tudi na dejstvo, da pravzaprav »humana obravnava« živali (npr. odprava lesenih ukleščevalnih kletk za teleta, ki so bile namenjene temu, da je njihovo meso ostajalo bolj blede ter mehko, ali pa določitev minimalnega prostora za vzrejo piščancev) z roko v roki sledi ekonomskemu interesu prehranske industrije, saj ta v večini primerov pripoznava bodisi zmanjšanje stroškov (manj poginulih živali, manjši stroški zdravljenja živali) bodisi višjo donosnost pri sami prodaji (ker so osveščeni kupci pripravljene plačati več). Poglavitno vprašanje ni, ali je bolje, da živali trpijo manj kot sedaj, ampak koliko je moralno sprejemljivo, da sploh trpijo. Prav tako abolicionizem povečini zagovarja odpravo udomačenih živali v smislu »domačih ljubljencev«, kajti v večini primerov gre pri njih za »zelo žalostno eksistenco«, ki jih oddalji od njihove narave ter jih naredi povsem odvisne od nas, hkrati pa ima to – vsaj v primeru mesojedih živali – posledice tudi za druge živali, ki jih moramo vzrejati in ubijati za prehrano prvih.²²

Zdravorazumski pristop in konsistentnost

Omenjeni pristopi temeljijo na različnih moralnih teorijah in predpostavkah, ki pa ne bodo nujno splošno sprejete. Za razliko od njih zdravorazumski pristop oziroma pristop, ki temelji na konsistentnosti oz. skladnosti naših prepričanj, ni odvisen od pravilnosti posamezne moralne teorije ali našega strinjanja z njenimi predpostavkami. Izhaja zgolj iz prepričanj, ki jih (skoraj) vsi (minimalno moralno spodobni ljudje) sprejemamo, ter pokaže na posledice, ki iz njih sledijo. Ker so po predpostavki te posledice veljavno izpeljane iz začetnih premis, nas ta pristop postavi pred dilemo, da bodisi sprejememo sklep ali pa opustimo premise.

Mylan Engel je tako oblikoval argument iz konsistentnosti v zagovor sprememb naših praks, ki vključujejo nečloveške živali.²³

²² G. Francione, *Animal Abolitionism*, Philosophy Bites, 13. oktober 2012.

²³ M. Engel, *Do Animals Have Rights and Does it Matter if They Don't?* Rocky Mountains Ethics Congress, 2012.

Izhodiščna množica prepričanj je naslednja. Moralno napačno je zavestnemu čutečemu bitju povzročati bolečino in trpljenje, ne da bi za to imeli dober razlog. Moralno napačno je škoditi zavestnemu čutečemu bitju, ne da bi za to imeli dober razlog. Moralno napačno je ubiti zavestno čuteče bitje, ne da bi za to imeli dober razlog. To velja tako za človeške kot nečloveške živali. S temi izhodišči se prevladujoče strinjajo tudi nasprotniki pravic živali ali gibanj za osvoboditev živali. Na tej podlagi lahko sedaj oblikujemo že prej omenjeni argument.

1. korak

1. Moralno napačno je zavestni čuteči nečloveški živali povzročati bolečino in trpljenje, ne da bi za to imeli dober razlog.

2. Moralno napačno je škoditi zavestni čuteči nečloveški živali, ne da bi za to imeli dober razlog.

3. Moralno napačno je ubiti zavestno čutečo nečloveško žival, ne da bi za to imeli dober razlog.

4. Vzrejanje živali v močno nehumanih, nehigienskih, prenatrpanih farmah jim škodi tako fizično kot psihološko.

5. Pohabljanje živali brez anestezije (praksa, ki je običajna na večini farm) živalim škodi in jim povzroča trpljenje.

6. Zakol živali pomeni njihovo ubijanje.

7. Nehumani zakol (ki je običajen pri vzreji živali za prehrano) jih ne samo ubije, ampak jim tudi škodi ter jim povzroča hudo trpljenje.

8. Vzreja in zakol živali za prehrano tako nujno vključujeta povzročanje škode tem živalim, njihovo trpljenje in smrt. [4-7]

9. Vzreja in zakol živali za prehrano sta tako moralno napačna, razen če za to ne obstaja dober razlog, ki bi upravičeval vse opisano ravnanje z živalmi. [1-3, 8]

2. korak

Drugi korak vključuje premislek in ugotovitve o tem, da so razlogi, kot so hrana, stroški, prikladnost in okus, ki jih ljudje običajno navajajo v zagovor nevegetarijanske diete, vsi po vrsti pravzaprav slabi razlogi, ki ne upravičujejo tega ravnanja. Prvič, ljudje za preživetje običajno nismo v ničemer odvisni od živalske hrane, še več, študije dokazujejo, da je vegetarijanska in veganska prehrana bolj zdrava, izboljšuje kakovost aktivnega življenja ter ga podaljšuje. Drugič, stroški vzreje mesa (tako ekonomski stroški kot okolj-

ske posledice, npr. v smislu izrabe energije in porabe vode ter nastanka odpadnih škodljivih snovi) so znatno višji kot pridelava hrane rastlinskega izvora. Tretjič, rastlinska prehrana ni okoli nas nič manj dostopna, niti z njeno pripravo nimamo več dela, kakor z mesom. In četrtič, rastlinska prehrana je raznolika, bogata in okusna, še posebej, ko jo bolje spoznamo. Le zelo redko in izjemoma bomo imeli dober razlog, da bi upravičili uboj živali, in sicer je temu tako v primeru, ko je ogroženo naše lastno življenje.²⁴

Zaključek

»Mesojedčeva dilema«: ne glede na to, ali sprejemamo negativne pravice živali ali ne, smo obvezani sprejeti to, da razumnost od nas terja, da vidimo vzrejo in ubijanje živali kot nemoralno.²⁵ V nasprotnem primeru naša moralna prepričanja niso konsistentna.

Alternativni pristopi: drugačen pogled na živali, etika vrlin in etika skrbi

Med uveljavljene pristope k živalskemu vprašanju, ki pa ne sodijo v širši utilitaristični okvir, sodi teorija o pomembnosti našega odnosa do živali, ki se osredotoča predvsem na spreminjanje našega odnosa do njih in ki temelji na zavrnitvi nekaterih ukošenjenih predpostavk. Ena izmed zagovornic takšnega pristopa je Mary Midgley, ki zagovarja odpravo ovir, ki jih je naša kultura vzpostavila med nami in nečloveškimi živalmi ter so izvor našega nesprejemljivega obravnavanja živali.²⁶ Med osrednjimi ovirami, ki jih je potrebno odpraviti, so naslednje: (i) že zavrtni behaviorizem, ki podpira naš skepticizem glede obstoja duševnega življenja nečloveških živali; (ii) zmešnjava glede našega razumevanja čustev, razuma, jezika, prepričanj in antropomorfizma, ki ga spremlja (npr. da lahko razum obstaja neodvisno od čustvenega življenja, da so čustva možna brez prepričanj, da razumevanje terja jezik, da ne moremo zatrditi notranjega zavestnega življenja živali, saj ne moremo poznati, kako se zares »počutijo«, ipd.); (iii) poenostavljena slika moralnosti, ki izrisuje koncentrične kroge moralne pomembnosti glede na oddaljenost od nas (našega kroga),

²⁴ Isto.; prim. S. Štuva, K univerzalnemu veganstvu prek etike vrlin, v: N. Furlan Štante in L. Škof (ur.), Iluzija ločenosti. Ekološka etika medsebojne odvisnosti, 2012, str. 56–64.

²⁵ M. Engel, Do Animals Have Rights and Does it Matter if They Don't?, 2012; M. Engel, The Immorality of Eating Meat, v: L. Pojman (ur.), The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature, New York, 2000, str. 856–890.

²⁶ M. Midgley, Animals And Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier. Athens, 1983.

s katerimi upada tudi zavezujočnost naših moralnih dolžnosti, in (iv) predpostavka, da je sočutje omejeno na določeno količino oz. volumen ter da ga tako ni smiselno pretirano »porablјati« za živali, saj ga potem ne bo nič preostalo za ljudi.²⁷

Za Midgleyevo tako zagovorniki kot nasprotniki gibanja za osvoboditev živali zapadejo podobni zmoti, to je nestvarnosti in preveliki abstraktnosti, ki vodi v zvedbo in posplošitev naših moralnih odnosov v okviru enega samega, preveč preprostega modela. Govor o osvoboditvi živali, specizmu in enakosti interesov je uporaben in delno učinkovit zgolj pri odpravljanju oz. zavračanju naših izgovorov za dejansko kruto ravnanje z živalmi. Tako predstavlja to zgolj en korak na poti, ki pa se mora skleniti v bolj vključujočem modelu moralnosti in preobrazbi našega mišljenja in naravnosti. Sama nakaže pot do tega v videnju naše razširjajoče skrbi za nečloveške živali, ki izhaja iz naše skupne evolucije in različnih oblik skupnega sobivanja.²⁸

Podobno tudi vrlinska etika in pristop k živalskemu vprašanju, ki ga avtorji oblikujejo znotraj nje, prvenstveno poudarjata naš odnos do živali ter naš značaj, v ozadje pa stopajo ožje določena normativna načela, ki jih naglašata deontološki in posledicistični pristop. Ob tem pomembno vlogo odigra tudi vidik uspevanja živali, ki ga med drugimi izpostavlja tudi Marta Nussbaum. »Vsako žival in njeno uspevanje opredeljujejo življenje, telesno zdravje, telesna integriteta, čuti, domišljija in mišljenje, emocije, praktični um, sorodstvo, odnosi z drugimi vrstami, igra in nadzor nad lastnim okoljem.«²⁹ Glede na predpostavko o prepletenosti (uspevanja) in soodvisnosti nas, narave in okolja, lahko tudi znotraj etike vrlin vzpostavimo trdno osnovo za spremenjen odnos do živali in njihovo obravnavanje.

Na podobnih izhodiščih stoji etika skrbi, kjer se pojmi dolžnosti, moralnih načel, avtonomije in individualnosti umikajo moralnim kategorijam odnosa, občutljivosti na okolje (okoliščine) in skrbi. Filozofinji, kot sta Josephine Donovan in Carol J. Adams, tako izpostavlјata pomen naše osredotočenosti na trpljenje in potrebe živali, ki nastaja kot posledica našega družbenega in ekonomskega sistema. Zavrni je potrebno razsvetlјensko podobo

²⁷ M. Midgley, *Brutality and Sentimentality*, *Philosophy* 54(209), 1979, str. 385–389; prim. M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 25.

²⁸ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 33–34.

²⁹ S. Štuva, *K univerzalnemu veganstvu prek etike vrlin*, 2012, str. 69.

avtonomnega, neodvisnega moralnega delovalca oz. subjekta, ki mu pripadajo pravice in uživa svoboščine – tako Singerjev kot Reganov pristop ostajata pri tem –, in se pomakniti k sliki medsebojno povezanih in odvisnih bitij, ki so vpeta v odnose. Prav tako je potrebno zavrniti pristope, ki spregledujejo čustveno dimenzijo naših odnosov ter se namesto tega obračajo k abstrakciji in formalizmu, ki sta hkrati tudi v nasprotju z občutljivostjo za posamezno situacijo.³⁰

Metavprašanja in Življenja živali

Po predstavitvi nekaterih izmed prevladujočih pristopov k živalskemu vprašanju se lahko vrnemo k našemu izhodišču, knjigi *Življenja živali*, k Elizabeth Costello in njenim razmislekom o našem odnosu do živali. Kot je bilo izpostavljeno, se ta nahajajo na več ravneh, med katerimi se mestoma vzpostavlja dialog, mestoma pa zazijajo globoke vrzeli. To ni presenetljivo, saj podobna dinamika zaznamuje tako teorijo kot prakso živalskega vprašanja, v smislu, da obstajajo globoka nestrinjanja med posameznimi teoretskimi pristopi, naše življenjske prakse pa le v neznatni meri sledijo zgoraj omenjenim praktičnim premislekom. V *Življenjih živali* se Elizabeth izogne naštevanju vseh grozot, ki smo jih pripravljene prizadejati nečloveškim živalim in jim jih tudi prizadevamo, npr. s smrtjo več kot sedemdesetih milijard (kopenskih) živali vsako leto. Na tej, opisni ravni, Elizabeth preseneča zgolj to, da vztrajamo v iluziji, da ob tem ostajamo moralno neomadeževani. Izognemo se lahko vsem moralnim posledicam, nobene kazni ni. Njihovo trpljenje v opisnem smislu se zdi povsem očitno, razkrito, nevprašljivo, a pogosto ni pospremljeno z ustreznim moralnim odzivom. Vse to sodi k omenjeni težavnosti živalskega vprašanja.³¹

Zgodbo Elizabeth v *Življenjih živali* lahko tako beremo kot preplet zgoraj izpostavljenih vidikov živalskega vprašanja, ki pa kot celota postane nekaj več. Vprašanja o tem, ali imajo živali pravice, ali imamo ljudje dolžnosti do živali in kakšne duše imajo nečloveške živali ter kakšne mi – ter filozofski razmisleki, ki jih spremljajo – so zaznamovani z dvojnostjo. Po eni strani je jasno izpostavljena nemoč razumske, vrednostne postavitve odgovorov, po drugi strani pa se jim Elizabeth ne odreka ter se vedno znova vrača k njim.

³⁰ M. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, 2010, str. 35–36.

³¹ V. Strahovnik, *The Difficulty of Animal Question*, Poligrafi, 2013.

Če je filozofija nemočna nasproti (ne)vzpostavljenemu sočutju, je potemtakem potreben obrat k radikalno drugačni filozofiji, ki bo drugače (vz)postavljala moralno občutljivost? Pomeni to prehod na čustveno oz. osebno raven?

Toda pozorno branje zgodbe nam razkrije tudi nemoč te ravni, saj se Elizabeth počuti izvzeto iz kroga drugih, nepomirjeno in ranjeno. Občinstvo namreč nagovori, da pod obleko skriva rano oz. ranjenost in da govori pravzaprav »iz nje«, iz te rane. Kje torej iskati razloge za nemoč obeh teh ravni? K temu vprašanju se bomo še vrnili v sklepnem delu. Če se vrnemo k zgodbi, Elizabeth na začetku prvega predavanja prične z zgodbo o Petru Redu iz Kafkove zgodbe z naslovom *Poročilo Akademiji*³², v kateri opica Peter, ki se nauči človeškega obnašanja, navad in govora, spregovori zbranim o svoji izkušnji prejšnjega življenja kot opice. Izpostavljen je tako prehod iz kroga ene vrste v krog druge, iz enega moralnega in kulturnega kroga v drugega, ter nelagodje, ki ga spremlja. Zdi se, da želi tudi Elizabeth priti občinstvu nasproti iz sveta živali. Pri tem je pomenljiva razlika med tem, kako navidezno preprost je ta prehod za opico Petra, in težavnostjo, ki spremlja Elizabeth pri vzpostavljanju skupnega moralnega izhodišča z njenim občinstvom.

Vsekakor te vzpostavitev ne pospeši njena primerjava živalskih farm in smrti nečloveških živali s holokavstvom – primerjava, ki jo je prvi podal Isaac Bashevis Singer (1902–1991) v zgodbi *Pisec pisem* (1968) in ki jo med drugim obsežno obravnava Charles Patterson v knjigi *Večna Treblinka*³³. Osrednja Elizabethina misel je, da ker imamo ljudje samo eno smrt (to je svojo), jo lahko zapopademo zgolj posamično. Prav zato se nam po eni strani upira misliti o smrti milijardah nečloveških živali letno, ki umrejo zaradi prehrane ali poskusov, po drugi strani pa te množične smrti sploh ne dojemamo kot smrt. Če so se Nemci iz obdobja nacistične Nemčije (ne zgolj krvniki, temveč tudi opazovalci) po holokavstu počutili okužene, umazane in onesnažene na način, da so izgubili svojo polno človeškost, kje je ta naš občutek glede nečloveških živali? Žrtve so namreč povsod okoli nas. Gre za zmago tistega razuma, ki se opira na našo bogupodobnost, za zmago razuma nad živalmi. Vsak dan svež holokavst, mi pa ostajamo moralno neomadeževani, razmišlja Coetzee preko Elizabeth.³⁴

³² F. Kafka, Ein Bericht für eine Akademie, 1917.

³³ C. Patterson, Večna Treblinka. Človekov odnos do živali in holokavst, 2011.

³⁴ J. M. Coetzee, The Lives of Animals, 1999, str. 35.

Elizabeth pravi, da »je bila živalim odvzeta njihova moč, ostala jim je le še tišina, s katero nas soočajo. Ne govorijo več z nami, razen Petra Reda, ki pa je postal človeška žival.«³⁵ Elizabeth tudi parodira naše poskuse s primati, ki jih ne vidi kot neuspele ali delno uspele poskuse dokazati inteligenco opic oz. zgolj njeno delno potrditev, ampak v prvi vrsti kot žalitev njihove inteligence. Ranljivost, in ne razum niti zavest, je naša pot do nečloveških živali. Zato je zavrnen sklep iz znamenitega članka Thomasa Nagela »Kako je biti netopir«³⁶, ki gre v smeri, da imamo zelo omejene zmožnosti pri zamišljanju, kako je biti ena izmed nečloveških živali. Elizabeth se ne strinja. Če si lahko zamislimo svojo smrt, to je, kako je biti truplo, zakaj si ne bi mogli zamisliti, kako je biti nečloveška žival. Biti žival je biti utelešen in poln veselja do življenja. Mišljenje in razum nista ta polnost življenja. Zato iskanje skupnih značilnosti človeka in nečloveških živali (ali razlik med njimi) ni plodno, dokler se ne vživimo v te druge ter do njih ne vzpostavimo sočutja, ki nima meja.

Prvo predavanje Elizabeth Costello se v zgodbi tako konča v okvirih teh misli, ob večerji po njem pa se zdi, da se vse sprevrže zgolj v nelagodje in sram. Vzpostavi se ples krivde in sramu ob obedu. Vegetarijanstvo je obtoženo zgolj skrajne oblike vzvišenosti nad drugimi in dokazovanja moči, kakor je to podobno s filozofijo. Morda bo v drugem predavanju, ki je naslovljeno »Pesniki in živali« ta brezplodnost razrešena. Pred njim naslednji dan Elizabeth prejme pismo pesnika Abrahama Sterna, v katerem ta pojasnjuje svojo odsotnost na večerji prejšnji večer. Stern v njem ostro zavrne vzporednico med holokavstom in našim obravnavanjem živali. Pesnik Elizabeth očita, da je uporabila zgolj »poceni igro z besedami«. To podpre z naslednjo mislijo. Človek je ustvarjen po Božji podobi, toda to še ne pomeni, da je Bog podoben človeku. Če so bili Judje v taboriščih obravnavani in pobiti kot živina, to še ne pomeni, da je živina obravnavana, kot so bili Judje.³⁷

V predavanju, ki sledi, Elizabeth nadalje razvije misel o živali kot utelešeni eksistenci, ki je polna življenja (skozi razliko med Rilkejevo pesmijo o panterju in Hughesovo o jaguarju). Izpostavljena je zabloda tiste vrste ekološke filozofije, ki ohranja idejo nekakšnega naravnega reda, ekosistema, plesa življenja, v katerem

³⁵ Prav tam, str. 25.

³⁶ T. Nagel, What Is it Like to Be a Bat?, *Philosophical Review* 83(4), 1974, str. 435–450.

³⁷ J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, 1999, str. 49–50.

ima vsako bitje, vsaka vrsta svoje določeno mesto, vlogo, nalogo, ki se postavlja nad bitja sama. In ker je dostopna zgolj ljudem, se izpostavimo iz nje ter odločamo o življenju drugih. Elizabeth izpostavi, da z živalmi ne ravnamo kot s predmeti, temveč da je bližje resnici to, da z njimi ravnamo kot z vojnimi ujetniki.³⁸ Znova se razmisleki sklenejo z nemočjo razuma, kako prodreti do tistega, kar je iskano. Zgodba se sklene z občutji nemoči, utrujenosti, tujosti in Elizabethine izvzetosti iz kroga ljudi.

Kakšen je lahko naš odziv na to nemoč razuma in filozofije? Na nemoč posredno kaže tudi govor o tako imenovanem »drugem valu« borbe za pravice in osvoboditev živali³⁹, iz katerega po eni strani vejeta zmagoslavje in optimizem, po drugi strani pa ob opisih izboljšanja pogojev življenja živali na farmah ter njihovem zmanjšanju trpljenja pri eksperimentih obstaja v nas občutek, da pravzaprav ne moremo govoriti o nobeni zmagi, ampak zgolj o žalostnem stanju. V kolikšni meri izhaja ta občutek iz nemoči filozofije ter ali jo je moč preseči z novimi pristopi k živalskemu vprašanju? Najprej bomo v nadaljevanju predstavili možnosti pristopa, ki poskuša poenotiti različna moralno-teoretična izhodišča, na koncu pa razvili še pogled, ki poskuša na drugačen način zastaviti samo živalsko vprašanje.

Pluralistični univerzalizem in živalsko vprašanje

Prvi pristop, ki bi pomagal k razrešitvi med napetostmi med moralnimi teorijami, sledi strategiji njihovega poenotenja znotraj širšega okvira. Kot enega izmed takšnih modelov lahko izpostavimo pluralistični univerzalizem, ki ga je kratko začrtal Robert Audi, avtor, ki pomembno vpliva na moralno teorijo in izhaja iz tradicije britanskega intuicionizma. Audi⁴⁰ predlaga model globalne etike, ki združuje prevladujoče pristope – to je vrlinsko etiko, kantonstvo in utilitarizem (verjetno pa tudi druge pristope) –, saj nam ti razkrivajo pomen treh, za moralnost osrednjih stvari, to so srečnost oz. dobrobit (ki temelji predvsem na ugodju in bolečini, a ni omejeno nanju), pravičnost (v smislu enake obravnave drugih in spoštovanja, ki jim pritiče) in svoboda.

³⁸ J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, 1999, str. 58.

³⁹ P. Singer (ur.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Malden, MA, 2006.

⁴⁰ R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, New York, 2007.

Glede na pluralistični univerzalizem bi »naše najširše moralno načelo od nas terjalo optimiranje srečnosti oz. dobrobiti, kolikor je mogoče, ne da bi v okviru tega udejanjili več nepravčnosti ali s tem omejili svobode (vključno z našo lastno), ki bi ga potem notranjili – da bi bilo v večini primerov samodejno predpostavljeno ter bi nas tudi močno motiviralo – na način moralne vrline oz. vrlosti. Vsaka vrednota v takšnem normativnem sistemu postane potemtakem vodeče merilo in moralno zreli delovalci bodo razvili občutek, kako naj delujejo (ali vsaj, kako priti do odločitve, da delujejo), tudi ko bodo te vrednote »težile« v različnih smereh.«⁴¹ V izhodišču te teorije je torej vrednostni pluralizem, znotraj katerega vrednote opravljajo nalogo vodil pri našem odločanju ter meril moralne pravilnosti naših dejanj. Audi izpostavi tudi možnost oblikovanja bolj določenih moralnih načel, ki bi nam lahko služila kot vodila v vsakdanjem življenju, ter oblikuje seznam desetih *prima facie* dolžnosti, med drugim prepoved povzročanja bolečine oz. škode ter gorja, iskrenost, zvestobo, pravičnost, popravo, dobrotnost, hvaležnost, dolžnost samoizboljšanja, vzdrževanje in ohranitev svobode ter spoštljivost. Čeprav Audi nikjer posebej ne govori o nečloveških živalih ter se vsaj površinsko omejuje le na ljudi, nič v tem sistemu ne preprečuje, da vsaj nekaj izmed izpostavljenih dolžnosti ne vključuje tudi naše dolžnosti do nečloveških živali (npr. neškodovanje). Takšno poenotenje moralne teorije bi privedlo do dvojega: da lahko normativne posledice te teorije zagovarjamo v okviru dobrih moralnih razlogov in da smo pozorni na njihove filozofske izvore ter imamo ustrezno razumevanje le-teh.

Toda, ali takšen sklenjen pristop sploh pomeni korak k odpravi nemoči filozofije glede živalskega vprašanja? Tudi če bi uspeli ponuditi takšen teoretski okvir, bi verjetno še vedno preostala globoka vrzel med našimi prepričanji in delovanjem. Morda moramo to nemoč misliti na drugi ravni in nam bo razkrila pomembne dimenzije moralnosti. K takšnemu pristopu sedaj prehajamo.

Težavnost filozofije in težavnost stvarnosti

Drugi obravnavani pristop ne teži k poenotenju teorij s področja živalskega, temveč poskuša misliti sam problem nemoči filo-

⁴¹ Prav tam, str. 17.

zofije v povezavi z njim. Zastopata ga na primer Cora Diamond in Stanley Cavell. Živalsko vprašanje se izmika poskusom, da bi ga v polnosti mislili in ubesedili. Diamondova tako v zvezi s tem govori o »težavnosti stvarnosti« kot o »izkustvih, v katerih se nam nek del stvarnosti izmika oz. upira našemu mišljenju in za katerega je možno, da je boleč v svoji nepojasnljivosti, na nek način težaven, morda pa v omenjeni nepojasnljivosti tudi čudovit in presunljiv«. ⁴² To je tesno povezano tudi z Coetzeejevo zgodbo, v kateri Elizabeth trpi ob dojemanju trpljenja živali okoli sebe ter odzivih ljudi na to trpljenje in hkrati razkriva nemoč razumne argumentacije, ki bo vodila k zasuku v prevladujočih pogledih. Za Diamondovo nadalje težavnost živalskega vprašanja samega izraža način razumevanja nas samih kot živali ter moralnih dimenzij tega živalskega življenja. ⁴³

V svojem zgodnjem eseju *Jesti meso in jesti ljudi* (*Eating Meat and Eating People*) Diamondova išče drugačne temelje za pristop k živalskemu vprašanju. Klasičen, ne-specističen pristop, oukvirjen v govoru o interesih ali pravicah, vnaša zmedo glede razumevanja odnosa med človekom in človekom ter človekom in nečloveško živaljo. To, da ne jemo človeškega mesa (ali da se nam to vsaj izjemno upira), ni preprosta posledica naše nepripravljenosti ubijanja ali trpinčenja ljudi. Moralna napačnost, ki jo povezujemo s takšnim početjem, ni posledica morebitne kršitve pravic ali spregleda interesov teh ljudi. Prepričanje, da je moralno napačno ubiti in pojesti človeka, je tesno povezano z našim prepričanjem, da se ljudi ne je. Klasični pristopi k živalskemu vprašanju lahko osmislijo zgolj analogijo, da kakor je moralno napačno ubiti človeka za hrano, tako je moralno napačno vzrejati in ubiti žival, toda povečini ne vidijo nič moralno spornega v uživanju mesa (v primerih, ko bi šlo npr. za nebolečo smrt prostoživeče živali). Za Diamondovo bi morala obstajati tudi glede slednjega podobna analogija, torej, da bi naša prepričanja, da je moralno napačno ubiti in jesti nečloveške živali, bila povezana s prepričanjem, da nečloveška žival ni nekaj, kar bi jedli.

Iz tega izhaja, da tudi pri iskanju odgovora na živalsko vprašanje ne smemo zvajati vsega na samo en moralno pomemben ali odločujoč odnos ali dejavnik. Odnosov je več in vsak ima svoj

⁴² C. Diamond, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, v: S. Cavell et al., *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 45–46.

⁴³ Prav tam, str. 57.

pomen zgolj znotraj okvira neke oblike življenja.⁴⁴ Odnose do nečloveških živali lahko razumemo kot odnos do »prijateljskih bitij«, družabnikov oz. sotrpinov, pri čemer slednje ni biološka kategorija (kot pri Singerju in Reganu), ampak moralni pojem bitja, pri katerem lahko iščem »družbo« (*companionship*).⁴⁵ Pri tem pa je naš »odziv na živali kot naše družabnice v smrtности, v življenju na tem svetu [...] odvisen od pojmovanja *človeškega* življenja. Gre za razširitev nebiološkega pojmovanja tega, kar človeško življenje je.«⁴⁶ S tem se od kategorij pravičnosti, interesov in dobrotности premikamo proti kategorijam medsebojne povezanosti, spoštovanja in spodobnosti.

Kar vzpostavlja naš primarni moralni odnos do nečloveških živali, je občutek za smrtность in ranljivost, ki ga z njimi delimo na temelju telesnosti. Zato se ta pomembna dimenzija razkriva v našem odnosu do teles in telesnosti. Ko z nečloveškimi živalmi ravnamo kot s stvarmi – kar na ravni odnosa pomeni, da ne moremo uzreti nepravčnosti kot nepravčnosti in ostajamo kvečjemu na ravni interesov ali pravic –, spregledamo ta temeljni moralni odnos. Uvideti celotno moralno pomembnost tega odnosa je možno zgolj na podlagi pripoznanja lastne ranljivosti (Elizabeth Costello in njena rana, ki jo skriva pod obleko). Slednja se vzbuja na naši najbolj »surovi in neposredni« ravni, zato Elizabeth v zgodbi tako močno doživlja svojo oddeljenost od »vljudne in spodobne« družbe.⁴⁷ »Zavedanje, da imamo vsi bit živega telesa, da smo 'živi v svetu', prinaša s seboj našo telesno občutljivost na to, da smo ranljivi do smrti, golo živalsko ranljivost, ranljivost, ki jo z živalmi delimo. Ta ranljivost nas lahko privede do panike. Da smo jo zmožni pripoznati, še posebej pa kot deljeno, je ranljivo. Toda pripoznanje le-te kot skupne z drugimi živalmi, glede na to, kako ravnamo in kaj počnemo z njimi, nas ne samo lahko spravi v paniko, ampak nas lahko tudi osami, kot je osamljena Elizabeth Costello. Je potem sploh še težko odgovoriti na vprašanje, zakaj bi morali dajati prednost moralni razpravi, v kateri živost in smrt živali vstopata kot goli dejstvi, ki jih v nekem oziru razumemo kot relevantni, ne pa kot prisotnosti (*presences*), ki lahko spodneseta naš razum?«⁴⁸

⁴⁴ C. Diamond, *Eating Meat and Eating People*, v: C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA, 1991, str. 325.

⁴⁵ Prav tam, str. 329.

⁴⁶ Prav tam, str. 329.

⁴⁷ C. Wolfe, *Introduction. Exposures*, v: S. Cavell et al., *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 11-12.

⁴⁸ C. Diamond, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, 2008, str. 74.

Živalsko vprašanje je tako močno zaznamovano s težavnostjo stvarnosti, ki »leži v očitnem odporu, ki ga stvarnost nudi našemu običajnemu modusu življenja, vključno z modusi našega mišljenja. Ceniti in spoštovati to težavnost pomeni občutiti sebe kot nagnjenega izven teh modusov, kako mislimo, ali bi domnevno morali misliti ter imeti občutek za nezmožnost naše misli, da prodre do tja, kamor si želi seči.«⁴⁹ Prevladujoči pristopi v moralni teoriji vzpostavljajo preveliko vrzel med pravicami ter z njimi povezano pravičnostjo na eni strani in sočutjem, ljubeznijo, usmiljenjem in nežnostjo na drugi. Vendar je za samo misel o (ne)pravičnosti osrednje, da do bitja vzpostavimo sočuten in ljubeč odnos ter ga tako sploh vidimo kot bitje, ki ga lahko doleti nepravičnost. Šele na tej podlagi zares dosežemo moralno napačnost, ki je v nepravičnosti. Govor o pravicah je smiselno vzpostaviti šele tam, ko nam v tem spodleti.

Tudi Cavell govori o težavnosti stvarnosti. Pri Elizabeth Costello smo videli, kako gre v njenem primeru za težavnost izkušnje stvarnosti okoli nje.⁵⁰ Filozofski jezik ne more v polnosti ubesediti stvarnosti živalskega življenja, ki jo Elizabeth izkuša, pa vendar to govorjenje »pomaga«.⁵¹ Ko Cavell komentira misli Diamondove, pravi, da jih vidi kot »zastavljajoče vprašanje [...] pretirane oz. čezmerne vednosti, vednosti, katere trdovratnost oz. vsiljivost se lahko za razliko od preproste ali nevpadljive vednosti zdi pretirana v svojem izražanju, kakor za nekoga vprašanje prehranjevanja z živalmi nima posebnega pomena (domnevno še ena oblika njegove - v tem primeru defektne - zastavitve)«. ⁵² Tudi Cavell je izjemno pozoren na zapletenost in tesnobo, ki lahko vznikne na podlagi vrzeli med filozofsko mislijo in praksami. Njegovo razumevanje skepticizma glede drugih duhov je osrednje v njegovi misli⁵³ in se tudi povezuje s samim živalskim vprašanjem. Če je skepticizem glede drugih duhov povezan z našimi omejitvami in neuspešnimi poskusi, da bi pripoznali njihovo stvarnost⁵⁴, potem je povezava z moralnostjo lahko na nek način ohranjena, kajti preostane nam pomembna povezava med odgovornostjo in iluzijo

⁴⁹ Prav tam, str. 58

⁵⁰ I. Hacking, Conclusion: Deflections, v: S. Cavell et al., *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 139-172.

⁵¹ Prav tam, str. 153.

⁵² S. Cavell, *Companionable Thinking*, v: S. Cavell et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 95.

⁵³ S. Cavell, *The Claim or Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York, 1979.

⁵⁴ R. B. Goodman, *Encountering Cavell: the Education of a Grownup*, v: N. Saito in P. Standish (ur.), *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, 2012, str. 61.

oz. samoprevaro. Ko slednja vztraja, smo samo dozdevno odvezani odgovornosti. Kajti če smo mi sami izvor te samoprevare, potem na ta način naša odgovornost ne izgine, saj ne gre za običajno zmoto, ampak za zavajanje samega sebe.

To je še posebej navzoče, ko govorimo o živalskem vprašanju ter spregledu skupne ranljivosti in smrtnosti, ki jo delimo z nečloveškimi živalmi. In prav govorjenje o tem – čeprav (pre)pogosto nemočno, kakor se to razkrije v primeru Elizabeth – prispeva k odpravi te samoprevare.

LITERATURA

- R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, New York, Oxford University Press, 2007.
- J. Bentham, "A Utilitarian View", v: Tom Regan in Peter Singer (ur.) *Animal Rights and Human Obligations*, 2nd ed, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.
- P. Cavalieri, *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana: Krtina, 2006.
- P. Cavalieri in P. Singer (ur.), *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin, 1993.
- S. Cavell Stanley, *The Claim or Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York: Oxford University Press, 1979.
- S. Cavell, *Companionable Thinking*, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, str. 91–126.
- S. Cavell, C. Diamond, J. McDowell, I. Hacking in C. Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York: Columbia University Press, 2008.
- J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- C. Diamond, *Eating Meat and Eating People*, v: Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991, str. 319–334.
- C. Diamond, *Experimenting on Animals: A Problem in Ethics*, v: Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991, str. 334–365.
- C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- C. Diamond, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 43–89.
- W. Doniger, [Reflection], v: J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, str. 93–106.
- M. jr. Engel, *The Immorality of Eating Meat*, v: Louis Pojman (ur.), *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*, New York: Oxford University Press, 2000, str. 856–890.
- M. jr. Engel, *Do Animals Have Rights and Does it Matter if They Don't?* Predavanje na Rocky Mountains Ethics Congress, avgust 2012.
- M. jr. Engel in K. Jenni, *The Philosophy of Animal Rights*, Brooklyn: Lantern Books, 2010.
- G. L. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2009.
- G. L. Francione, *Animal Abolitionism*, oddaja *Philosophy Bites* (13. oktober 2012), dosegljivo na: <http://philosophybites.com/2012/10/gary-l-francione-on-animal-abolitionism.html>
- M. Garber, [Reflection], v: J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, str. 73–84.
- R. B. Goodman, *Encountering Cavell: the Education of a Grownup*, v: Naoko Saito in Paul Standish (ur.), *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, New York: Fordham University Press, 2012, str. 55–69.
- A. Gutmann, *Introduction*, v: J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, str. 3–11.
- I. Hacking, *Conclusion. Deflection*, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 139–172.
- F. Kafka, *Ein Bericht für eine Akademie*, 1917.

- F. Klampfer, P. Cavalieri in kritika dvojnih moralnih standardov v odnosu ljudi do živali. v: P. Cavalieri Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic, Ljubljana: Krtina, 2006, str. 195–232.
- J. Mason in P. Singer, *The Ethics of What We Eat. Why Our Food Choices Matter*, Emmaus, PA: Rodale, 2006.
- J. McDowell, Comment in Stanley Cavell's 'Companionable Thinking', v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 127–138.
- M. Midgley, Brutality and Sentimentality, *Philosophy* 54(209), 1979, str. 385–389.
- M. Midgley, *Animals And Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier*. Athens: University of Georgia Press, 1983.
- T. Nagel, What Is it Like to Be a Bat? *Philosophical Review* 83(4), 1974, str. 435–450.
- C. Patterson, Večna Treblinka. Človekov odnos do živali in holokavst, Ljubljana: Sanje, 2011.
- T. Regan, Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights, *Philosophy and Public Affairs* 9(4), 1980, str. 305–324.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 2004.
- H. S. Salt, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, London: George Bell & Sons, 1892.
- P. Singer, [Reflection], v: J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, str. 85–91.
- P. Singer (ur.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Malden, MA: Blackwell, 2006.
- P. Singer, *Praktična etika*, Ljubljana: Krtina, 2008.
- P. Singer, *Animal Liberation (Updated ed.)*, New York: Harper Collins, 2009.
- B. Smuts, [Reflection], v: J.M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, str. 107–120.
- V. Strahovnik, *The Difficulty of Animal Question*, pred objavo v Poligrafii, 2013.
- S. Štuva, K univerzalnemu veganstvu prek etike vrlin, v: N. F. Štante in L. Škof (ur.), *Iluzija ločenosti. Ekološka etika medsebojne odvisnosti*, Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko in Univerza na Primorskem – ZRS, 2012, str. 56–64.
- C. Wolfe, Introduction. Exposures, v: Cavell Stanley et al. *Philosophy and Animal Life*, 2008, str. 1–41.