

Дејан ДОНЕВ

УДК: 179.3:591.95  
Изворен научен труд

## ЕТИЧКИ ПРИСТАПИ ВО ОДРЕДУВАЊЕТО НА МОРАЛНИОТ СТАТУС НА ЖИВОТНИТЕ

### Кратка содржина:

Во последните неколку декади сведоци сме на една пролиферација на дела во полето широко дефинирано како „студии за односот меѓу човекот и животните“, „студии за животните“ или „антрозоологија“, па и „студии за етиката на животните“. Меѓу авангардата на ова поле дојде до соочување со ваквиот натурализиран дискурс. Со текот на времето тоа доведе и до сè поголемо нараснување на потребата од повторно разгледување, анализа и надградба на издржаноста на аргументацијата на различните етички гледишта и нивните теории кои служат за одредување и оценување на нашето однесување кон животните како морално прифатливо или не.

Оттука, она со што првенствено се занимава авторот е критичко размислување на широкиот опсег на теории кои се обидуваат да ги објаснат релевантните позиции за нашиот однос кон животните и живиот свет на Земјата. Со ваквото преземање на новата одговорност во однос на нашиот третман на животните се модифицира не само нашиот начин на подиректно третирање на животните, туку и начинот на кој треба да бидеме конституирани како субјекти во светот. Станува збор за претпоставка дека го сподедуваме светот со други суштества и дека тоа подразбира морална обврска која ја надминува категоријата на припадност на истиот вид. Треба да се инаугурира една нова култура на соживот на луѓето со останатите нечовечки суштества, соодветно на современите услови за живот на оваа планета.

**Клучни зборови:** етика, животни, животински свет, одговорност, морална обврска

### Вовед

Во последните неколку декади сведоци сме на една пролиферација на дела во полето широко дефинирано како „студии за односот меѓу човекот и животните“, „студии за животните“ или „антрозоологија“<sup>1</sup>, па и

---

<sup>1</sup> Подетално кај Rob Boddice, *A History of Attitudes and Behaviours toward Animals in Eighteenth- and Nineteenth-Century Britain: Anthropocentrism and the Emergence of Animals*, Mellen, Lewiston, NY, 2009, особено поглавјето 4 - "The Bentham Myth," како и

„студии за етиката на животните“. Иако, уште на самиот почеток околу истото поле се креираше голем аморфен и неиздиференциран збир на научници, едновремено силно беше претскажувана и брза смрт за оваа „луда“ идеја, движење, поле: напорот да се воведо ваква „дисциплина“ е однапред осуден наскоро да стане предмет на историјата! (Sax, 2009/10: 165-169) Сепак, какви и да се „судбината и патот“ на ова поле на истражување, студии, „дисциплина“ ..., низ последниве неколку декади, се чини малку веројатно дека неговото влијание е и ќе биде мало! Потврда за неговата опстојба, а особено развој, е сè поголемата свртеност на вниманието на философите, историчарите, психолозите, социолозите, антрополозите, адвокатите, културните теоретичари и други кон животните<sup>2</sup>, нашите сфаќања за човекот, за животните и односот меѓу истите, но и сè поголемата и посериозна подложност на нивните ставови на строго критичко испитување<sup>3</sup>.

Едновремено, меѓу авангардата на ова поле, веќе е вообичаено да се зборува или да се дебатира за „животински лица“ (Francione, 2009), дури и „животински граѓани“ (DeGrazia, 2006: 40-53), нешто што е сосема спротивно од тенденцијата и осудата на оние кои го омаловажуваат овој напор велејќи дека, до одреден степен, наративите за субординираност како и оправдувањето на доминацијата на човекот и неговите уникатни и ексклузивни интереси во однос на животните и природата, постојат и лесно можат да се најдат низ историјата на философијата. Соочувањето со ваквиот натурализиран дискурс со текот на времето доведе и до сè поголемо нараснување на потребата од повторно разгледување, анализа и надградба на издржаноста на аргументацијата на различните етички гледишта и нивните теории кои служат за одредување и оценување на нашето однесување кон животните за морално прифатливо или не. Со тоа се дојде и до прашањата

---

поглавјето 7 - “The Human as Animal”.

<sup>2</sup> Иако јазички точниот термин би бил „нечовечки животни“. Терминот „нечовечки животни“ се користи за да се расветли често пропуштениот факт дека и луѓето се исто така животни. Во остатокот од текстот ќе се применува ваквата употреба, освен онаму каде изворите кои се користат се однесуваат повеќе на веќе познатата традиционална дихотомија луѓе-животни.

<sup>3</sup> Продлабочен увид во материјата во философијата треба да се погледне кај: Peter Singer, *Animal Liberation*. Во историјата кај: Erica Fudge, *Brutal Reasoning*; Harriet Ritvo, *Noble Cows and Hybrid Zebras: Essays on Animals and History*; Rob Boddice, *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Во психологијата кај: Richard Ryder, *Victims of Science*; Bernard Rollin, *Animal Rights & Human Morality*; Nicholas Mitchell & Miles Thompson, *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Во социологијата кај: Adrian Franklin, *Animals and modern cultures: A sociology of human-animal relations in modernity*; Josephine Donovan & Carol Adams, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. Во антропологијата кај: Claude Levi-Strauss, *Totemism*; Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Во правото кај: Gary Francione, *Animals, Property, and the Law*; Steven Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Во теоријата кај: Dominick LaCapra, *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*; Donna Haraway, *When Species Meet*.

поврзани со правата на животните и нашите должности кон нив согласно со нивниот *морален статус*, кои исто така станаа нераскинлив, битен дел од речиси сите поголеми етички расправи во последните неколку десетле-тија претставувајќи се за едно од најактуелните подрачја на истражување на етиката.

### Имаат ли животните морален статус!?

Претходното оттаму што и

„односот на човечките суштества на планетата на живи не-човечки суштества, животни, е карактеризиран со нивната изразена надмоќ. Благодарение на нивните севкупни способ-ности и потенцијали, човечките суштества станаа господари на планетата. Таквата нивна *доминирачка* планетарна поло-жба го отвори прашањето за вредносното уредување на нивно-то однесување кон нечовечките суштества, животните, како со *понизок и подреден вид* (...) Низ досегашната историја на ци-визацијата луѓето својата супериорност најчесто ја трети-раа како имплицитно или експлицитно овластување за едно потполно потчинување на нечовечките суштества, животни-те, во однос на човечките побарувања, интереси и потреби, при што однесувањето кон нив се одредуваше како *морално индиферентно*“ (Jakovljević, 2013: 167-168)

Па така, во 60-тите години од минатиот век се создаде глобалното движење за правата на животните, а улогата на философијата во созда-вањето на теориската рамка и форсирањето на интелектуалните расправи за нашиот третман на животните беше клучна ова прашање да се опфа-ти во своето полно значење – моралното оправдување на моменталните практики и уредување на нормативните прашања за односот кон животни-те, општо (Sirilnik & Fontene & Singer, 2018: 15-17). Питер Сингер, еден од најзначајните претставници на ова движење<sup>4</sup>, ја коментираше улогата на философијата, која како наука се приклучи кон ова движење во 70-тите го-дини на минатиот век, велејќи дека: „философите не беа мајката на дви-жењето, но тие го олеснија неговото доаѓање во светот и – кој знае – можеби спречија да се роди мртвороденче“ (Singer, 2006: 2). Заедно со Том Реган (Regan, 1983; Regan, 1982) и Клаус Михаел Мајер-Абих (Meyer-Abich, 1997; Meyer-Abich, 1984) основните мисли кои се репрезентативни за моментал-

---

<sup>4</sup> но и основач на Движењето за ослободување на животните, заедно со Жак Косние и Ибер Монтање уште во 70-тите години на минатиот век, веднаш по создавањето на Оксфордската група на Ричард Рајдер, која ги дефинираше големите принципи на анималистичката етика во зборникот под наслов *Animals, Men and Morals* на Рослинд и Стенли Годлович и Џон Харис.

ната дискусија за новото промислување и регулирање на односот меѓу луѓето и животните, ги формулираа во следните ставови:

1. животните се суштества кои се способни да страдаат<sup>5</sup>, имаат свои интереси и потреби кои се слични на основните потреби на луѓето;
2. ако постои таква сличност, принципот на еднаквост бара интересите на животните да се почитуваат како и сличните интереси на луѓето;
3. животните имаат своја вредност, која за некои (Сингер и Реган) произлегува од нивната свест, додека други (Мајер-Абих) му припишуваат дополнително значење на афинитетот на животните и луѓето.

Понатаму, на животните треба да им се гарантира основното „право на живот“ соодветно на нивниот вид, став што се заснова на деловите од четвртиот и петтиот член од „Универзалната декларација за правата на животните“: „дивите животни имаат право да живеат и да се размножуваат во слобода на сопствената природна средина... Секое животно кое е зависно од човекот има право на соодветна издршка и грижа“. (Universal Declaration of Animal Rights, 2021)

Но и покрај тоа останува и понатаму нерешено прашањето за релацијата меѓу луѓето и животните кои припаѓаат на видно и битно различни онтолошки стадиуми. Дали оваа онтолошка диференцијација која наметнува извесни непремостливи лимити на аргументација во прилог на едно однесување, водено според моралните правила, во однос на животните и воопшто самата помисла за нивните права, може да се смета за достатна или во современата етичка дискусија треба да бара едно приспособувачко пренасочување на аргументацијата, доколку истата се однесува на нормативното уредување на нашето однесување кон животните?<sup>6</sup> Докрај

<sup>5</sup> Во познатиот извадок, кој претставува отстапување од главниот тек на западната философија, Цереми Бентам го вели следново: „Може да дојде денот кога остатокот од животинскиот свет ќе ги стекне оние права кои и онака никогаш не би им биле скратени освен од раката на тиранот. Франција веќе откри дека темната кожа не претставува причина поради која човечкото суштество би требало без надоместок да биде оставено на каприцот на мачител. Можеби ќе дојде ден кога ќе се признае дека бројот на нозете, влакнетоста на кожата или завршетоките на *os sacrum*, претставуваат подеднакво недоволни причини некое сензитивно суштество да биде препуштено на истата судбина. Што е тогаш тоа што инаку би можело да ја воспостави непремостливата граница? Дали е тоа моќта на разумот или можеби моќта на говорот? Но, целосно возрасен коњ или куче е неспоредливо порационално, па и поразговорно животно, отколку новороденче старо еден ден, една недела или дури еден месец. Но, под претпоставка дека тие се различни, колку истото би било од корист? Прашањето не гласи „дали тие можат да *расудуваат*?“, ниту „дали можат да *говораат*?“, туку „дали можат да *страдаат*?“. (Bentham, 1988: 311)

<sup>6</sup> Понатаму консултирај: Evangelos D. Protopapadakis, “Animal Rights, or Just Human Wrongs?”, pp. 279-291, во: *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Evangelos D. Pro-

изведена тезата, можно ли е создавање и аплицирање на една животинска биоетика?<sup>7</sup>

Ова оттаму бидејќи, историски, поттикнати се најразлични ставови и размислувања, т.е. создадени се најразлични теории за односот кон животните и секоја од овие теории се обидува преку етиката и философија да го појасни ставот на човекот кој стои зад тој став преку директното поставување на прашањето за моралниот статус на животните. Имено, за да можеме на одредени суштества да им припишеме и/или признаеме морален статус како своевидна можност за соодветно разгледување на објекти со директно морално значење, треба да заземеме одредено морално гледиште дека истите имаат „своевидна важност како суштества, дека имаат своја морална значајност, битност“. (Audi, 1999: 590) И тука, кога ги разгледуваме прашањата поврзани со моралните оценки, најчесто се вклучени и другите, бидејќи се во некаков си сооднос, што говори дека за да се има морален статус значи „да се биде ентитет во однос на кој другите (живите суштества) имаат или можат да имаат морални обврски“. (Warren, 1997: 3)

Кога на некој ентитет ќе му додадеме морален статус, истото не обврзува кон него да не се однесуваме како што сакаме, туку мора добро да се промисли дали истиот ентитет има свои интереси, желби, верувања и слично. При ова треба да се има на ум дека правилата не се тие кои не обврзуваат на вакво дејствување, туку интринсичната вредност на самиот ентитет, „значењето кое го има самиот по себе, според некое свое сопствено право“. (De Grazia, 2004: 13)

### Денешните најзначајни етички теории за моралниот статус на животните

Кога говориме за животните, прашањето на моралниот статус, односно на вредноста по себе на истите како ентитет опфаќа низа од најразлични критериуми кои најпрво се однесуваат на најразлични теории за моралниот статус. На одреден број на автори

„рационалноста им е главен критериум за морално дејствување (Аристотел, Кант), додека пак други ќе се потпираат на христијанската традиција согласно која моралниот статус е во согласност со начелото за светост на животот и истото припаѓа исклучиво на човечкиот вид, трети пак, најчесто утилитаристите ќе се насочат кон чувствителноста како критериум за моралниот статус кој морално ги обврзува не само луѓе-

---

topapadakis (ed.), Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin, 2012.

<sup>7</sup> За концептот на „етиката на животните“ погледни во: *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, J. Baird Callicott & Robert Frodeman (eds.), Macmillan Reference USA, Farmington Hills, MI, 2009, pp. 42-53. Исто така: Dale Jamieson, *Ethics and Environment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 112-120.

то, туку и сите други живи суштества кои можат да искушат болка, страдање или други ментални состојби, а четврти пак, екофеминистите, кон способноста за сочувство и грижа“.  
(Warren, 2003: 439)

Значи, постојат бројни различни пристапи, односно широк опсег на теории кои се обидуваат да ги објаснат релевантните позиции за нашиот однос кон животните и живиот свет на Земјата (Vance, 1992: 1715-1719), од кои како најсериозни и најзрели во своите позиции ги издвојуваме следните неколку<sup>8</sup>:

- **утилитаризам** или **етички хуманизам**, кој во однесувањето на луѓето како врвна вредност го истакнува владеењето на начелото на корисност, при што одлуките се донесуваат исклучиво зависно од тоа дали истите имаат позитивни или негативни последици, настојувајќи да се постигне највисока можна добробит за најголем број на луѓе (но не нужно само за луѓето).

Ова начело на корисност обично се дефинира во смисла на „количина на страдање и/или уживање или среќа“ (Singer, 1989: 150), значи поединците имаат интерес да го работат она што го зголемува нивното уживање или го намалува нивното страдање. Од ова следува дека „сите живи суштества, човечки и нечовечки, имаат интереси“ (Mylan & Jenni, 2010: 14). Бидејќи сите интереси, согласно оваа теорија, се разгледуваат од морална страна и заслужуваат еднакво вреднување, влијанието на нечие дејствување врз сите сетилни суштества, вклучувајќи ги и животните, е работа од морална важност.

Со други зборови, „доколку некој страда, одбивањето да се земе предвид тоа страдање, не може да биде морално оправдано“. (Singer, 2011: 50) Како што наведува Хенри С. Солт, писател, општествен реформатор и еден од првите кои заговарал одредени права на животните: „болката е болка... било да се нанесува на човекот или на сверот. А суштеството кое страда, било човек или свер, чувствувајќи го страдањето додека трае, трпи зло“. (Salt, 1892: 24) Оттука, без оглед на природата на суштеството, начелото на еднаквост бара нечие страдање да се брои еднакво како и страдањата на сите други суштества.

За утилитаристите, интересите со најголема тежина треба да преовладуваат без оглед чии интереси се тоа и токму ова гледиште има „радикални мерки за проценка на поголемиот вид на употреба на животните“.  
(Sandøe & Christiansen, 2008: 15). Имено, мал исчекор кон поголемо разгледување на интересите на животните е подобар од никаков. Затоа, согласно со утилитаристичката позиција, ако постојат различни стратегии за

<sup>8</sup> Иако во различни репрезентативни дела можат да се сретнат и други. Па така на пример, Мери Ен Ворнер ја нуди следната: теорија за морален ангажман, теоријата за генетската човечност, теоријата на чувството, теоријата на органски живот и теориите засновани на двојни врски. (Warren, 2003: 440-445).

подобрување на производството, ќе биде прифатена онаа која е најдобра, најефективна. Тоа е така затоа што во расправата помеѓу оние кои имаат компромисен став кон подобрување на добробитта на животните и оние кои бараат радикални реформи, утилитаристите не постапуваат според начелото на дискусијата, туку разгледуваат која стратегија ќе има најдобар ефект во однос на добробитта на животните. Во овој контекст, Сингер оди најрадикално во однос на добробитта на животните, заговарајќи бојкот на животинските производи и населување на фармите од страна на вегетаријанците. Меѓутоа, тоа не е затоа што начелно е погрешно да се убие животното, туку затоа што нашата консумација на месо и други производи од комерцијално одгледани животни доведува до страдање:

„Сè додека свесното суштество е свесно, истото има интерес за што е можно поголемо уживање и помалку болка. Чувството е доволно за да суштеството би можело да се внесе во сферата на еднакво разгледување на интересот. Но тоа не значи дека суштеството има личен интерес да продолжи да живее. За суштеството кое не е самосвесно, смртта е престанок на искуство, исто како што раѓањето е почеток на искуството. (...) Бидејќи животното припаѓа на вид кој не е способен за самосвест, следува дека не е погрешно да се одгледува и убива. Условот е животното да живее угоден живот и по убивањето да биде заменето со друго домашно животно кое ќе води личен живот и кое не би постоело доколку првото животно не е убиено“. (Singer, 1979: 145-156)

Суштината на утилитаризмот не е во тоа што дозволува убивање поради неприпадност на човековиот вид, туку во тоа што допушта убивање на животните токму поради тоа што им недостасува способност да сакаат да го продолжат животот<sup>9</sup>. Ваквото стојалиште, иако доста контроверзно за одреден број на автори, се однесува и на членовите од нашиот вид кои исто така ја немаат таа способност.

- **теорија за правата на животните**, според која животните заслужуваат одреден пристап кој во себе го вклучува прашањето за она што е од најдобар интерес за нив, независно од тоа дали луѓето ги сметаат за „слатки“, дали истите се корисни за луѓето, дали припаѓаат на некој загрозен вид или дали воопшто некој човек води грижа за нив.<sup>10</sup>

Философот Том Реган тврди дека

„(барем некои) животни имаат негативни права како што се правото на немешање, правото да не бидат убиени, да не би-

<sup>9</sup> Во овој случај, како што заклучува Сингер, вегетаријанството не е обврзно за луѓето кои јадат месо од животни одгледани на утилитаристички морален начин!

<sup>10</sup> Исто како што и човекот има свои права дури и кога не е убав, корисен, па дури и никој да не го сака.



дат повредени или мачени, односно животните имаат право кон нив да се однесуваме со почитување, потоа право на телесен интегритет и право на слобода на движење“. (Regan, 1983: 328)

Кршењето на овие права не е морално оправдано, без оглед на потенцијалните бенефити кои луѓето сметаат дека ги имаат: никогаш немаме оправдување во повредувањето на животните за човечки цели, без оглед колку и да се важни истите! Имено, ваквиот пристап се темели на припишување на интринсична вредност на сите суштества кои можат да чувствуваат, а тоа се оние кои го доживуваат животот и чишто животи со текот на времето можат да бидат добри или лоши. Како такви имаат „индивидуална искуствена добробит, логички независна од нивната корисност во однос на интересите или добробитта на другите“. (Regan, 1989: 38) Тогаш ова е темел на нивните права и морално нè обврзува да се воздржуваме од работи кои значајно би го попречувале животот на таквите суштества.

Како што сметаат приврзаниците на ова гледиште, главната карактеристика која им е заедничка на сите луѓе не е рационалност, туку фактот дека секој од нас има свој живот за кој се грижи: она што ни се случува нам е важно, без оглед дали истото е важно и за некој друг. Сите ние сме субјекти на животот со способноста за доживување. Ако ова навистина е основа за припишување на инхерентна вредност на поединците, за да сме доследни, мораме да припишеме инхерентна вредност, а со тоа и морални права, на сите субјекти на животот, без разлика дали тоа се луѓе или не.

Оттука произлегува дека пристапот кој се темели на правата на животните е најмногу фокусиран на „обезбедување на добробит на животните (искуство на задоволство и болка), а припишување на заштитени права е најдобар начин за остварување на оваа општа цел“. (Francione, 2009: 23) Истото подразбира дека животните не се наша сопственост која можеме да ја користиме за храна, за облека, за забава или за експериментирање. Консеквентно, погрешно е животните да се сметаат за потрошна стока, како „средство за постигнување определена цел“, исто како што е погрешно, поради исти причини, да се третираат на овој начин. Основното право кое го имаат сите кои поседуваат инхерентна вредност е правото никогаш да не бидат третирали само како средства за остварување на цели за другите.<sup>11</sup>

- **теорија на контрактуализмот или заеднички договор**, според која, аналогно на теорија за заеднички договор на Томас Хобс од 17 век кој тврдеше дека без политичко владеење сите би живееле во природна состојба во која нашите животи би биле загрозени, истата може да се пренесе и на користењето на животните. Заговорниците на овој став сметаат дека човекот може да воспостави „договор“ само со другите рационални суштества, значи со останатите луѓе (затоа што и двете страни имаат одре-

<sup>11</sup> Во овој контекст, движењето за заштита на правата на животните ја има истата тежина како и движењето за заштита на човековите права.



дена корист од тоа) и на тој начин да ги штити своите права и интереси. Со животните не може да го направи истото поради нивниот недостаток од способност за размислување и носење одлуки, значи нема смисла да се штитат нивните права: луѓето не добиваат ништо за возврат.

Ова е основа за аргумент извлечен по пат на аналогија кој го става специзмот рамо до рамо со расизмот и сексизмот, бидејќи луѓето како човечки суштества, како вид, држат до ставот дека тие се единствени кои го заслужуваат моралниот статус или дека барем заслужуваат посебен морален статус во однос на другите видови. Но ова оправдување не е поткрепено со ништо, „освен дека човекот припаѓа на човечкиот вид, а тоа е погрешно!“ (Diamond, 1991: 319) Имено, во контрактуализмот, се смета дека човештвото е опсегот на моралот, што имплицира дека моралноста се однесува на обврската што ја имаат луѓето кон другите луѓе. Истата се заснова на реален или на хипотетички договор меѓу поединци. Обврските произлегуваат од меѓусебен договор или од договор што луѓето би можеле да го направат како основа за соработка.

Значи, моралноста на припадниците на склучениот договор се применува само на поединци кои можат да се договорот со моралната заедница, па затоа е од особена важност да се дефинира кои се тие членови. Односно, истиот го имаме заради долгорочен личен интерес, а страните во договорот ги вклучуваат во моралноста сите оние кои ги имаат следниве две карактеристики:

1. „да можат да извлечат одредена корист, доколку не го прават она на што се договориле,
2. да се способни да влезат во договорот“ (Narveson, 1987/88: 194)

Со оглед на овие барања, уште повеќе и со оглед на уште неколку други алтернативни обележја како што се јазичните способности, јазикот или говорот, рационалноста, разумноста и реагирањето на причини, способноста за прифаќање на општествените и моралните правила, поседувањето бесмртност на душата, поседувањето живот во биографска смисла на зборот, морална автономија, способност за заемност, емпатија и желба за самопочитување..., како „наводни обележја кои не разликуваат од животните и го оправдуваат нашиот посебен морален статус“ (Mylan & Jenni, 2010: 19), јасно е зошто животните немаат право!

Со други зборови, основната порака на контрактуализмот во однос на нашиот однос кон животните е дека животните се важни затоа што некои луѓе мислат дека се важни! Непостоењето на животните во моралната заедница не значи нужно дека начинот на нивно третирање е неважен од позиција на заеднички договор, туку, уште повеќе, „позицијата на заедничкиот договор е сосема антропоцентрична затоа што секое право на животните за нивна заштита зависи од човечкиот фактор“ (Sandøe & Christiansen, 2008: 34): нормата на меѓусебно почитување да не се повредуваат животните зависи исклучиво од фактот дали со тоа се повредуваат нашите чувства! Од ова еготиичко гледиште, човекот нужно мора да ги

третира животните доволно добро за да истите бидат соодветни на неговите потреби. „Страдањето на животните не е етички проблем сам по себе, додека секој облик на користење на животните сам по себе е етички прифатлив, па дури е и етички посакуван поради користа која човекот ја има од животните“. (Sandøe & Christiansen, 2008: 34)

- **релациски поглед**, согласно со кој, како што претпоставува Рендал Локвуд, миленичињата се евтаназираат по желба на сопственикот кога ќе пораснат и/или кога со нив потешко се управува. (Lockwood & Rindy, 1987: 2-8) Според него, тогаш доаѓа до набавка на заменско, ново милениче. Слично стојалиште, во пракса, се јавува кога „постои можност за изнајмување на миленичиња“. (Perdue & Lockwood, 2014: 227-237; Sandøe & Christiansen, 2008: 19).

Според гледиштето за правата на животните, проблемот со кучето на Локвуд е пример во кој кучето се третира исклучиво како средство. Согласно со истиот, она што треба да се научи и има предвид е фактот дека не смееме да убиваме животно само за да си ги задоволиме сопствените потреби. Но, претпоставка е дека многу луѓе кои се противат на идејата за евтаназија на кучињата, не се противат на идејата за колење на јагнињата и телињата. Оттука, теоријата за правата на животните е невозможно да се објасни со ваква асиметрија: ако животните имаат права, тогаш и убивањето на кучето и на јагнето е подеднакво погрешно, а причината зошто е тоа погрешно е иста и во двата случаи.

Може ли асиметријата да се објасни на друг начин? Според релацискиот поглед, она што е погрешно во претпоставениот пример со евтаназирањето на кучето е фактот дека истиот е спротивен на односот кој луѓето типично го имаат за кучињата. Тој однос е пријателски, значи, „доколку на сопственикот не му се случи нешто непредвидливо, овој однос трае целиот животен век на кучето“. (Scruton, 1998: 61) Согласно на тоа, помислата дека кучето би можело да се убие заради чиста удобност на човекот не успева да ја опфати и почитува целокупноста на посебноста на врската која постои меѓу сопственикот и неговото куче. Кај јагнињата, важната врска меѓу луѓето и животните е поврзаноста меѓу овчарот и стадото за кое се грижи. Оваа поврзаност е компатибилна со периодичното убивање на јагнињата. Навистина, колењето на животното во ваков однос е интегрален дел од врската.

Според тоа, согласно со релацискиот поглед, животното не смее да се разгледува на апстрактен и униформиран начин, како што тоа го претпоставуваат претходните три теории и покрај разликите меѓу животните. Напротив, животните се разликуваат, морално гледано, во однос на поврзаноста која тие ја остваруваат со луѓето и таа врска ја дефинира нашата должност кон животните. (Sandøe & Christiansen, 2008: 15-33) Судирот на релацискиот поглед со останатите претходно споменати позиции лежи во конфликтот на личните интереси и должности кои им ги долгуваме на животните кои се доверени на наша грижа. Меѓутоа, оние кои се залагаат

за релациски пристап ќе речат дека тој судир е помал отколку што се чини и ќе тврдат дека односот со животните станал дел од сопственото добро. Имено, кога се грижиме за животните, ние всушност се грижиме за себе си, значи сè што е важно е грижата за животните од личен интерес. Но во тој случај дефиницијата за личниот интерес е поширока отколку во теоријата на противречности.

Заклучно, постојат помали конфликти помеѓу сопственото добро и доброто на другите живи суштества (животните) отколку што тоа го претпоставуваат другите теории. Релацискиот поглед, односно теорија, се обидува да ги одржи животните во различни улоги на помагачи, пријатели, домашни миленици, штетници, животни од хоби и диви животни. Со оглед на улогата, следуваат и различни обврски. Должноста на луѓето и натаму ќе биде поврзана со индивидуалното животно. Таквиот заклучок го означува контрастот и предлага разгледување на следната теорија, т.е. теоријата за почитување на природата.

**- теорија за почитување на природата.** Според истата, најважна работа е зачувувањето на видот. Како што наведува американскиот филозоф Холмс Д. Ролстен,

„Сингер тврди дека видовите како такви не се свесни ентитети и според тоа немаат интереси поголеми од интересите на поединечни животни кои се членови на одредени видови. Реган ја продолжува таа мисла истакнувајќи дека правната рамка ја сочинуваат моралните права на индивидуата. Видовите не се поединци и затоа правната рамка не ја препознава моралноста на видот кон ништо, вклучувајќи го и опстанокот. (...) Но должностите кон видовите не се должности кон класата, категоријата или агрегација на свесен интерес, туку кон животната линија. Етиката за видовите мора да согледа како преживувањето на видот е поголемо од индивидуалните интереси и чувства“. (Rolston, 1989: 252-255)

Ако го разјасниме тој став, постои упориште дека видовите мораат да продолжат. Ако така размислуваме, животот на поединецот е нешто минливо, исто како и она што интринсично го поседува. Поединецот е подреден на видот, а не обратно. Генетскиот код кој го содржи *телосот* е „сопствеништво“ на видот во иста мерка како и поединецот. Па оттука, линијата на зачувување на видот е темелна и поважно е да се заштити нејзиниот интегритет отколку интегритетот на поединецот.

„Одбраната на обликот на живот, спротивставувањето на смртта, обновата која одржува нормативен идентитет со текот на времето, сето тоа е вистинито за видот, како и за поединецот. Значи што е тоа што ја спречува обврската која се појавува на оваа ниво? Соодветната единица на преживување е соодветно ниво на морална грижа“. (Rolston, 1989: 252-255)

Претходното објаснува зошто овој широко применуван поглед за изумирањето на видот е нешто што треба да се осуди, не само поради последицата во однос на животот на луѓето или грижата за животните, туку како нешто што е само по себе лошо. Оправдано е да се жали изумирањето на видот, затоа што видот, самиот по себе, е морално вреден. Оттука, постои обврска и кон видот, не само кон поединецот.

- **хибридна теорија.** Согласно со погоренаведените теории може да се заклучи дека истите не даваат потполн одговор на прашањето за тоа што е основа на нашите должности кон животните и кои се тие обврски? Тоа значи дека доколку го прифатиме утилитаризмот, не можеме да ја прифатиме теоријата на заеднички договор или животинските права, токму поради оваа неконзистентност.

Но сепак, одреден број на теории можат да се комбинираат. Во оваа смисла, хибридна теорија го опфаќа оној поглед кој се разликува од секоја поединечна теорија, но барем соединува елементи од две. (Sandøe & Christiansen, 2008: 15-33) На пример, оние кои се приврзаници на стојалиштето за почитување на природата и зачувување на видовите, исто така мислат дека е важно да се размислува и за правата на луѓето и животните. Оттука, луѓето можат да создадат теорија според која одлуките ќе бидат засновани помеѓу почитувањето на природата и добробитта на животните.

Хибридна теорија, која се чини дека е најпривлечна за голем број на луѓе, ги соединува елементите на утилитаризмот и правата на животните, т.е. постојат одредени работи кои никој нема да им ги направи на животните, без оглед колку последиците од истите се благотворни за него: да предизвика намерна болка и страдање на животните. Сè додека се воздржуваме од тоа, се смета дека можеме да ја балансираме внатре дефиницијата за добробит, како што тоа го прават утилитаристите. Можно е убивањето животни, предизвикувањето на непријатност или стрес да биде допуштено, но доколку потоа следуваат значајни и важни последици. Во согласност со тоа, експериментирањето врз животните со цел превенција, лекување или олеснување на сериозни човечки болести е прифатливо доколку вклучените животни не чувствуваат болка или други форми на сериозно страдање.

Но можноста да се комбинираат повеќе од две различни теории и натаму не го олеснува формулирањето на веродостојни и логички конзистентни дефиниции за човековата должност кон животните. Затоа е сосема тешко да се комбинираат следните две теории, а кои имаат голем број на приврзаници:

1. утилитаристичкиот поглед за убивање на животните,
2. поглед според кој никогаш не постои морално оправдана причина за намерно убивање на недолжни суштества.

Проблемот лежи во тоа што „принципот на утилитаризмот кој дозволува убивање на животни во некои инстанции, сигурно, барем хипотет-

ски, ќе дозволи и убивање на луѓе кои припаѓаат на одредени категории, на пример, индивидуи со интелектуални тешкотии“. (Sandøe & Christiansen, 2008: 15)

### Заклучок

Како што е можно да се забележи од досегашното, различните пристапи ја пополнуваат картата на теории и автори кои гледаат, од различни перспективи, да понудат разумност што го оправдува вклучувањето на животните во моралноста. Оваа дебата нè поттикнува да размислиме за начинот на кој дејствуваме во светот и за начинот на кој често ги изоставуваме од нашите етички грижи елементите што можат и треба да бидат вградени во нашата листа на обврски. Се бара експериментално комбинирано излагање внатре во кое се надополнуваат природноправното-биоцентрично и утилитаристичкото гледиште, како и традиционалното гледиште на Русо и Шопенхауер за сомилоста како главен мотив за моралното постапување, но и гледиштето за „стравопочитувањето на природата“ на Алберт Швајцер и Пол Тејлор, како дополнителна мотивациска поткрепа. Односно, идејата е да се најде соодветно решение и примена на двата поголеми пристапи, т.е. негативниот утилитаризам и природоправниот биоцентризам, една хибридна теорија како нова (био)етика на животните во која е важно да се размислува и за правата на луѓето и за правата на животните, теорија според која одлуките ќе бидат засновани помеѓу почитувањето на природата и добробитта на животните.

Едновремено, преземањето на одговорност во однос на нашиот третман на животните го модифицира не само нашиот начин на подиректно третирање на животните, туку и начинот на кој треба да бидеме конституирани како субјекти во светот. Оттука, да се размислува за животните значи да се преиспита улогата и одговорноста на човечките суштества, од идентификацијата на линиите поставени во минатото и одржувани секојдневно. На крајот, станува збор за претпоставка дека го споделуваме светот со други суштества и дека тоа подразбира морална обврска која ја надминува категоријата на припадност на истиот вид. Треба да се инаугурира една нова култура на соживот на луѓето со останатите нечовечки суштества, соодветно на современите услови за живот на оваа планета, т.е. реалната загрозеност на биоразличноста и еколошките предизвици кои се тука во оваа прва половина од 21 век. Еколошката криза едноставно го тера човештвото на еден нов начин да го одреди својот однос кон животните. И иако ова може да изгледа малку утописки, сепак времето ќе покаже дали луѓето се подготвени за овој чекор во еволуцијата, т.е. првиот е веќе направен со искоренувањето на канибализмот. Вториот е на повидок:

„дали човекот ќе го направи и вториот чекор така што ќе престане да јаде животни, т.е. ќе им го признае фундаментал-

ното право на живот на животните? Иако истото е малку веројатно дека ќе се случи во догледна иднина, тоа не значи дека човекот не треба да работи на признавање на достоинството и заштитата на нечовечките живи суштества“. (Kaludžerović, 2009: 320)

Ова оттаму што иако модерниот човек во општата хуманизација на бројни сфери на животот значајно ги надмина своите предци, сепак „парадоксално е што во ист миг во нашата епоха, како во ниту една епоха на човештвото досега, бројот на животни над кои е предизвикано страдање не бил толку голем“. (Kaludžerović, 2009: 311)

**Литература**

- Audi, R. (1999). *Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, J. (1988). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Robert M. Baird and Stuart E. Rosenbaum (eds.). New York: Prometheus Books, Amherst.
- Boddice, R. (2009). *A History of Attitudes and Behaviours toward Animals in Eighteenth- and Nineteenth-Century Britain: Anthropocentrism and the Emergence of Animals*. NY: Mellen, Lewiston.
- Callicott, J. B. & Frodeman, R. (eds.) (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Farmington Hills: Macmillan Reference, MI.
- DeGrazia, D. (2006). "On the Question of Personhood beyond Homo Sapiens", во: *Defense of Animals: The Second Wave*, Peter Singer (ed.). Oxford: Blackwell.
- DeGrazia, D. (2004). *Prava životinja*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Diamond, C. (1991). „Eating Meat and Eating People“, во: *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cora Diamond (ed.). Cambridge: MIT Press.
- Francione, L. G. (2009). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, L. G. (2010). *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation*. New York: Columbia University Press.
- Jakovljević, D. (2013). „Prava za životinje“, *Filozofska istraživanja*, God. 33 129 (2013): 167–182.
- Jamieson, D. (2008). *Ethics and Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaluđerović, Ž. (2009). „Bioetički pristup životinjama“, *Socijalna ekologija*, Zagreb, Vol. 18, No. 3-4: 320.
- Lockwood, R. & Rindy, K. (1987). „Are “Pit Bulls” Different? An Analysis of the Pit Bull Terrier Controversy“, *Anthrozoos - A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, 1(1): 2-8.
- Meyer-Abich, K. M. (1997). *Praktische Naturphilosophie*. München: C. H. Beck.
- Meyer-Abich, K. M. (1984). *Wege zum Frieden mit der Natur*. München und Wien: Hanser.
- Mylan, Jr. E. & Jenni, K. (2010). *The Philosophy of Animal Rights*. Brooklyn: Lantern Books.
- Narveson, J. (1986/87). "A Case Against Animal Rights", во: *Advances in animal welfare science*, Michael W. Fox & Linda D. Mickley (eds.). Washington, DC: The Humane Society of the United States.
- Perdue, A. & Lockwood, R. (2014). *Animal Cruelty and Freedom of Speech: When Worlds Collide (New Directions in the Human-Animal Bond)*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Protopapadakis, D. E. (2012). "Animal Rights, or Just Human Wrongs?", во: *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Evangelos D. Protopapadakis (ed.). Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH.
- Regan, T. (1982). *All That Dwell Therein*. Berkeley: University of California Press.



- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Regan, T. (1989). "Ill-Gotten Gains", во: *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, Gill Langley (ed.). London: Macmillan Press.
- Rolston, H. (1989). "The value of species", во: *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan & Peter Singer (eds.). New Jersey: Prentice Hall.
- Salt, H. (1892). *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. London: George Bell & Sons.
- Sandøe, P. & Christiansen, B. S. (2008). *Ethics of Animal Use*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sax, B. (2009/10). "Who Patrols the Human-Animal Divide?", *Minnesota Review*, 73 (2009/10): 165-169.
- Scruton, R. (1998). *Animal Rights and Wrongs*. London: Demos.
- Singer, P. (1979). "Killing humans and killing animals", *Inquiry*, 22 (1-2): 145-156.
- Singer P. (1989). "All animals are equal", во: *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan & Peter Singer (eds.). New Jersey: Prentice-Hall.
- Singer, P. (2006). *In Defense of Animals: The Second Wave*. Malden: Blackwell Publishing.
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sirilnik, B. & Fontene, de E. & Singer, P. (2018). *I životinje imaju prava*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Vance, P. R. (1992). "An Introduction to the Philosophical Presuppositions of the Animal Liberation/Right Movement", *Journal of the American Medical Association, JAMA*, 268(13):1715-1719.
- Warren, A. M. (1997). *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Clarendon Press.
- Warren, A. M. (2003). "Moral status", во: *A Companion to Applied Ethics*. Raymond G. Frey & Christopher Heath Wellman, (eds.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- "Universal Declaration of Animal Rights". <http://www.esdaw.eu/unesco.html>.  
Датум на пристап: 28.12.2021.