



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА



Од специзам до права на животните: теоријата на Питер Сингер
магистерски труд

Ментор:

проф. д-р Донеv Дејан

Кандидат:

Стефаноска Јована

Бр. на индекс 5439/22

Скопје, 2026

СОДРЖИНА

АПСТРАКТ	4
ABSTRACT	5
ВОВЕД	6
ГЛАВА 1. ИСТОРИСКИ ПРЕГЛЕД НА ЕТИКАТА ЗА ЖИВОТНИТЕ	9
1.1. Моралниот статус на животните во традиционалната западна философска мисла ...	10
1.2. Животните во политичката и во правната философија на модерниот период	15
1.3. Деонтолошката етика и индиректниот морален статус на животните	16
1.4. Пресврт кон чувствителноста како морален критериум	18
1.5. Чарлс Дарвин и биолошкиот континуитет меѓу видовите	19
1.6. Современата етика за благосостојбата на животните	20
ГЛАВА 2. ПРАВАТА И БЛАГОСОСТОЈБАТА НА ЖИВОТНИТЕ КАЈ ПИТЕР СИНГЕР ...	23
2.1. Основните концепти и аргументи на Питер Сингер	23
2.2. Принципот на еднакво разгледување на интересите	26
2.2.1. Прашањето на интересот и животните	35
2.2.2. Проблемот на моралниот статус на животните	38
ГЛАВА 3. АЛТЕРНАТИВНИ ТЕОРИИ И КРИТИКА НА СИНГЕРОВАТА ЕТИКА ЗА ЖИВОТНИТЕ	50
3.1. Антропоцентричка критика на основното начело кај Сингер.....	52
3.2. Одбрана на вишиот морален статус на човекот	54
3.3. Алтернативни теории: биоцентризам и радикален антиспецизам	59

ГЛАВА 4. ПРАКТИЧНИ ИМПЛИКАЦИИ НА ЕТИКАТА ЗА ЖИВОТНИТЕ	65
4.1. Етички и идеолошки основи на современите дебати за животните	65
4.2. Европската унија и реформата за употреба на животни во научни цели	73
4.3. Правни постапки како огледало на етичките промени	76
4.4. Законот за заштита и благосостојба на животните на Република Северна Македонија	
ЗАКЛУЧОК	81
КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА	84

АПСТРАКТ

Овој труд ја истражува еволуцијата на моралниот статус на животните во рамките на западната философска традиција, со посебен акцент на современата утилитаристичка етика на Питер Сингер.

Истражувањето започнува со историски преглед на доминантните антропоцентрични позиции кај Аристотел, Тома Аквински, Рене Декарт, Томас Хобс, Џон Лок и Имануел Кант, при што се покажува како рационалноста, автономијата и учеството во моралниот и политичкиот поредок биле користени како критериуми за исклучување на животните од моралната заедница. Понатаму, трудот ги разгледува пресвртните точки во модерната мисла кај Дејвид Хјум, Џереми Бентам и Чарлс Дарвин, кои го проблематизираат ваквото исклучување преку нагласување на чувствителноста, континуитетот меѓу видовите и научните сознанија за животинските капацитети.

Централниот дел од трудот е посветен на етичката теорија на Питер Сингер, особено на принципот на еднакво разгледување на интересите, критиката на специзмот и дистинкцијата меѓу „човечко суштество“ и „персона“. Преку систематска анализа се покажува дека Сингеровата позиција претставува радикален прекин со традиционалниот антропоцентризам, но истовремено отвора сериозни теоретски и практични прашања во однос на основата на моралната еднаквост, правото на живот и оправданоста на одредени општествени практики.

Трудот заклучува дека иако принципот на еднакво разгледување на интересите има силна антидискриминаторна интуиција, тој не е самодоволна основа за морална еднаквост и бара понатамошно философско проблематизирање.

Клучни зборови: морален статус на животните, антропоцентризам, утилитаризам, Питер Сингер, еднакво разгледување на интересите, специзам, благосостојба на животните.

ABSTRACT

This text explores the evolution of the moral status of animals within the Western philosophical tradition, with a particular emphasis on the contemporary utilitarian ethics of Peter Singer.

The research begins with a historical overview of the dominant anthropocentric positions in Aristotle, Thomas Aquinas, René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke and Immanuel Kant, showing how rationality, autonomy and participation in the moral and political order were used as criteria for excluding animals from the moral community. Furthermore, the paper examines the turning points in modern thought in David Hume, Jeremy Bentham and Charles Darwin, who problematize such exclusion by emphasizing sentience, continuity between species and scientific knowledge of animal capacities.

The central part of the paper is dedicated to Peter Singer's ethical theory, especially the principle of equal consideration of interests, the critique of speciesism and the distinction between "human being" and "person". Through systematic analysis, it is shown that Singer's position represents a radical break with traditional anthropocentrism, but at the same time raises serious theoretical and practical questions regarding the basis of moral equality, the right to life, and the justification of certain social practices.

The paper concludes that, although the principle of equal consideration of interests has a strong anti-discriminatory intuition, it is not a sufficient basis for moral equality and requires further philosophical consideration.

Keywords: moral status of animals, anthropocentrism, utilitarianism, Peter Singer, equal consideration of interests, speciesism, animal welfare.

ВОВЕД

Прашањето за моралниот статус на животните претставува едно од поконтроверзните прашања во современата морална философија. Односот човек – животно е присутен во сите историски периоди и неговата етичка проблематизација долго време била третирана како секундарна тема во рамките на пошироките расправи за моралот, за правото и за природниот поредок. Во традиционалната западна философска мисла животните најчесто биле исклучени од моралната заедница, а нивната вредност била дефинирана преку нивната корист за човекот. Рационалноста, автономијата и способноста за морално расудување биле поставени како клучни критериуми за морална релевантност, со што животните биле третирани како суштества со инструментална, а не со внатрешна вредност.

Ваквиот антропоцентричен пристап може јасно да се следи уште од античката философија, особено кај Аристотел, каде хиерархискиот поредок на природата ја оправдува доминацијата на човекот над животните. Овој модел продолжува и во средновековната схоластика кај Тома Аквински, каде теолошката интерпретација на природниот закон дополнително ја зацврстува идејата дека човекот нема директни морални должности кон животните. Во раната модерна философија, кај Декарт, кај Хобс и кај Лок, и покрај значајните разлики во нивните системи, се задржува јасната граница меѓу човекот и животното, при што животните повторно се исклучени од сферата на моралните права. Кај Имануел Кант, ова исклучување добива деонтолошка формулација: животните немаат внатрешна морална вредност, а должностите кон нив се само индиректни и зависни од човечкиот морален карактер.

Сепак, од XVIII век па наваму, ваквата традиционална слика постепено почнува да се става под знак прашалник. Философи, како на пример Дејвид Хјум, укажуваат на психолошките и на емоционалните континуитети меѓу луѓето и животните, додека Цереми Бентам го поставува страдањето како клучен критериум за морално разгледување, со што отвора можност за проширување на моралната заедница надвор од границите на човечкиот вид. Паралелно со овие философски поместувања, научните откритија на Чарлс Дарвин обезбедуваат биолошка основа за рушење на строгата дистинкција меѓу човекот и

животните, покажувајќи дека разликите меѓу видовите се постепени, а не суштински. Овие теоретски и научни пресврти создаваат основа за појавата на современите етички теории за животните.

Во овој контекст, етиката на Питер Сингер претставува една од највлијателните и најрадикалните позиции во современата морална философија. Со формулирањето на принципот на еднакво разгледување на интересите и со поимот „специзам“, Сингер директно го предизвикува традиционалниот антропоцентризам и го доведува во прашање моралното оправдување на бројни широко прифатени општествени практики, како што се индустриското земјоделство, експериментирањето врз животни и секојдневната потрошувачка на животински производи. Неговата теорија се темели на утилитаристичката традиција, но истовремено ја проширува и ја трансформира преку инсистирањето дека способноста за чувствување болка и задоволство е единствениот морално релевантен критериум за вклучување во моралното расудување.

Целта на овој магистерски труд е да понуди систематска и критичка анализа на моралниот статус на животните, со посебен фокус на етичката теорија на Питер Сингер. Прво, потребно е да се прикаже како доминантните етички и метафизички рамки во западната традиција придонеле за долготрајното исклучување на животните од моралната заедница. Второ, потребно е да се испита во која мера принципот на еднакво разгледување на интересите обезбедува кохерентна и доволна основа за морална еднаквост меѓу луѓето и животните. Во таа насока, текстот ги разгледува и ги проблематизира клучните концепти кај Сингер: специзмот, дистинкцијата меѓу „човечко суштество“ и „персона“, правото на живот и аргументите за заменливост.

Методолошки, истражувањето се потпира на аналитичко толкување на релевантни класични и современи философски текстови, како и на компаративен пристап што овозможува споредба меѓу различни етички теории. Дополнително, трудот ги зема предвид и интердисциплинарните придонеси од биологијата, етиката за животните и современите научни истражувања за животинската чувствителност и когниција.

Структурно, трудот е поделен на неколку целини. Најпрво, се разгледува историскиот развој на ставовите за животните, потоа следува детална анализа на етиката на Питер Сингер, а во завршните делови се изложуваат критичките перспективи и теоретските ограничувања на неговиот пристап.

Преку ваквиот пристап, трудот има цел да покаже дека прашањето за моралниот статус на животните не е прашање што може да се исклучи, туку допира до темелите на моралната теорија со прашањата за еднаквоста, за дискриминацијата, за вредноста на животот и за границите на моралната заедница.

ГЛАВА 1. ИСТОРИСКИ ПРЕГЛЕД НА ЕТИКАТА ЗА ЖИВОТНИТЕ

Прашањето за моралниот статус на животните има континуирано присуство во историјата на западната етичка мисла и се појавува во различни философски контексти, иако често не се препознава како централна тема. Едновремено, од античката философија, па сè до современите биоетички дебати, односот човек – животно постојано се преосмислува низ различни онтолошки, метафизички, морални и научни рамки. Историскиот развој на овие идеи покажува дека ставовите за животните не се статични, туку се длабоко условени од доминантните сфаќања за природата, за разумот, за моралната вредност и за местото на човекот во светот.

Поради тоа, важно е да се изложи систематски историски преглед на клучните философски позиции што го обликувале моралниот и етичкиот третман на животните во западната традиција. Ќе зборуваме за класичните антички сфаќања, особено за Аристотеловата теорија, како и за средновековната схоластика кај Тома Аквински, каде античката философија се интегрира во христијанската теологија. Понатаму, ќе ги разгледаме радикалните пресврти на модерниот период, како политичко-правните теории на Хобс и на Лок, и деонтолошката етика на Кант, во кои животните се главно исклучени од моралната заедница или добиваат само индиректен морален статус.

Истовремено, овде ќе го разгледаме и постепеното преиспитување на антропоцентричките позиции преку делата на Хјум и на Бентам, кои ги воведуваат чувствителноста и страдањето како морално релевантни категории. Дополнително, ќе направиме кратка анализа на еволутивната теорија на Дарвин, која ја доведува во прашање претпоставката за суштинска и апсолутна разлика меѓу човекот и другите животински видови.

Овој историски развој продолжува и во современата етика за животните, каде моралните, научните и правните перспективи се преплетуваат во обид да се одговори на предизвиците на индустриското и на технолошкото општество.

1.1. Моралниот статус на животните во традиционалната западна философска мисла

Аристотел (384–322 п.н.е.) способноста за рационално мислење ја сметал за највисока човечка доблест, т.е. онаа која ги издвојува луѓето од останатите живи суштества. Во неговата философија животните заземаат јасно определено, но хиерархиски пониско место во однос на човекот, што произлегува од неговото пошироко онтолошко и телеолошко сфаќање на природата.

Имено, Аристотел гледа на светот како на органски структуриран космос во кој секое суштество има своја природна функција (*ergon*) и цел (*telos*). Животните, како и сите живи организми, поседуваат душа, но не од ист вид и степен како човечката. Во делото „За душата“ тој ја развива својата позната хиерархија на душата, според која растенијата имаат вегетативна душа, животните осетлива, а луѓето рационална.¹ Осетливата душа им овозможува на животните перцепција, движење и желби, но не и разум.² Отсуството на рационална способност, според Аристотел, ги определува животните како суштества што не можат да учествуваат во моралното расудување и не се носители на етички обврски или добродетели.

Ова сфаќање е тесно поврзано со неговата телеологија. Со оглед на тоа што во природата сè постои „заради нешто“, Аристотел смета дека пониските форми на живот служат како предуслови за постоењето и за развојот на повисоките. Во „Политика“ тој експлицитно тврди дека „природата ништо не прави залудно“ и дека животните се создадени „поради човекот“, независно дали како извор на храна, за труд или други употреба.³ Во оваа рамка, статусот на животните е инструментален: тие имаат сопствено *telos*, односно цел на нивното биолошко постоење, но нивната вредност, во општествена и етичка перспектива, е одредена од нивната функција во човечкиот живот.

¹ Аристотел, *За душата*, Магор, Скопје, 2006, стр. 44–53.

² Во Аристотеловата философија, „осетлива душа“ (*ψυχὴ αἰσθητική*, *psyche aisthētikē*) го претставува второто ниво на душата, кое го поседуваат сите животни и луѓе. Таа се надврзува на „питателната душа“ (*ψυχὴ θρεπτική*, *psyche threptikē*) на растенијата, додавајќи способности за сетилно перципирање (вид, слух, допир, вкус, мирис), движење и апетит (*ὄρεξις*, *orexis* — желба и одбивност), овозможувајќи им на битијата да искусуваат задоволство, болка и движење во светот. Луѓето имаат „рационална душа“ (*λογιστική ψυχή*, *logistikē psychē*), која ги вклучува сите способности на сензитивната душа, како и интелект (*νοῦς*, *nous*) и разум (*λόγος*, *logos*).

³ Aristotle, *Aristotle's Politics*. (B. Jowett, Trans.). Clarendon Press, 1905, pp. 5-6.

Сепак, Аристотел не ги негира способностите и комплексноста на животните. Напротив, во „Историја за животните“ и „За деловите на животните“ тој настојува систематски да ги опише нивните анатомски, физиолошки и бихејвиорални особености, покажувајќи голема почит кон нивната природна организација и адаптивност.⁴ Животните не се хаотични или случајни производи на природата; напротив, нивните органи, инстинкти и навики се устроени и сведочат за внатрешна рационалност⁵ на природниот поредок, иако тие не поседуваат разум. Ова методолошко внимание кон нивниот живот е важен дел од научниот пристап на Аристотел и со тоа тој индиректно им дава одредена вредност на животните како дел од природниот космос.⁶

Во етичката и политичката сфера животните, сепак, остануваат под човечката власт. Бидејќи тие не можат да учествуваат во логосот, ниту да бидат дел од полисот, тие не можат да бидат субјекти на правдата директно. Моралните категории се применливи само на суштества кои имаат способност за рационално расудување и своеволно свесно делување. Затоа, односот човек – животно кај Аристотел не е релација на должности или права, туку на природна доминација која произлегува од различните телолошки улоги. Со тоа, од една страна, Аристотел ги признава животните како организми со своја природна вредност и систематски го проучува нивното функционирање, а од друга страна, нивната позиција во моралниот и политички поредок е јасно инфериорна, подредена на човечките цели и потреби.⁷

По долг историски период каде недостигаат систематски сочувани извори за односот на мислителите кон животните, во средновековната схоластичка традиција повторно се појавуваат поконзистентни и методолошки разработени ставови. Токму Тома Аквински, црпејќи инспирација од аристотеловата философија, нуди ново теоретско обликување на статусот на животните, продолжувајќи ја античката телеолошка и хиерархиска рамка, но интегрирајќи ја во христијанската теолошка мисла. Така, неговото учење претставува

⁴ Овие теми експлицитно се разработени во „Историјата за животните“.

⁵ Овде зборот „рационалност“ се користи за да се опише логосот бидејќи и животните се направени во слика на логосот.

⁶ Овие концепти се подетално разгледани во „За деловите на животните“.

⁷ Во рамките на овој труд нема да се навлегува во подетални анализи на Аристотеловите гледишта за животните, ниту во сите аспекти на неговата зоолошка и философска систематика, со цел да се одржи фокусот на темата и да се избегне отргнување од главната аргументација на истражувањето.

клучна точка на премин меѓу класичните антички сфаќања и средновековното разбирање на природниот поредок и на човечкиот однос кон него.

Како еден од највлијателните средновековни мислителци, Тома Аквински, ја разработува својата етичка и метафизичка позиција за животните во рамките на христијанството, но истовремено темелно се потпира на Аристотеловата философска традиција. Неговото учење за животните произлегува од интерпретацијата на природниот поредок, хиерархијата на суштествата и односот меѓу разумот, душата и моралната вредност. Токму преку оваа рамка тој го определува статусот на животните како суштества кои поседуваат осетлива, но не и рационална душа, што има суштински импликации за нивната морална и правна положба.

Следејќи го Аристотел, Аквински го прифаќа телеолошкиот концепт на природата како уреден поредок во кој секое битие има своја цел и функција. Како и кај Аристотел, и кај Аквински постои јасна хиерархија: растенијата му служат на животинскиот свет, животните на човекот, а човекот, како единствено суштество што поседува разумна душа, е поставен на врвот на природниот ред. Оваа антропоцентрична структура, наследена од античката философија, го формира неговиот теоретски пристап каде ги разгледува обврските кон животните. Имено, во „*Summa Theologiae*“, Аквински експлицитно тврди дека човекот нема директни должности кон животните, бидејќи тие не се морални субјекти и не поседуваат разум што би ги поставил во сферата на моралната заедница. Животните, според него, не можат да дејствуваат по рационални принципи, ниту, пак, можат да бидат морално добри, затоа тие не може да се „правни“. Сепак, Аквински не заклучува дека секое однесување кон животните е дозволено. Напротив, злоупотребата или суровоста кон животните е забранета индиректно, односно поради нејзиното влијание врз човечкиот морален карактер. Суровоста може да го навикне човекот на насилство, што го нарушува моралниот поредок и ја ослабува неговата доблест. Со други зборови, забраната за суровост произлегува од грижата за човечката доблест, а не од признание на сопствената вредност на животните.⁸

Во рамките на ова учење, животните имаат инструментална вредност. Тие му служат на човечкото преживување, на трудот, на исхраната и, во поширока смисла, на човечкиот

⁸ T. Aquinas, *Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros. (Original work published 1265–1274). 1947. II q.25 a.3, I - II q.6, II - II q.159.

развој. Аквински прифаќа дека нивната употреба е природно оправдана, бидејќи природниот поредок ги поставува во служба на човекот, слично како што Аристотел учел дека пониските форми на живот постојат за повисоките. Овој телеолошки поглед овозможува теолошка кохеренција меѓу природниот закон и христијанското учење каде човекот, како носител на разум и слободна волја, има посебна морална позиција што не може да ја дели со други живи суштества.

Исто така, Аквински го развива концептот на рационална душа⁹ како уникатна за човекот, што ја зацврстува границата меѓу човечкиот и животинскиот живот. Животните поседуваат осетлива¹⁰ душа која им овозможува перцепција, движење и емоции, но не и способност за апстрактно мислење или носење морални одлуки. Затоа, нивната вредност во неговата етика е ограничена на природната функција и на улогата што им е доделена во Божјиот поредок.

По Аквински, радикализација на мислата за животните во сосема нова насока се појавува дури во ставовите на Рене Декарт, кој ја продолжува линијата на антропоцентризмт, но ја заострува разликата меѓу човечката и животинската природа. Рене Декарт (1596–1650) развива влијателна, но и контроверзна позиција за онтолошкиот и за моралниот статус на животните. Неговото учење произлегува од основните принципи на картезијанската метафизика, особено дуализмот меѓу *res cogitans*¹¹ (мислечката супстанција) и *res extensa*¹² (протегнатата, материјална супстанција). Оваа строга

⁹ Во философијата на Тома Аквински, разумната душа е суштинската форма на човечкото тело, која служи како негов анимирачки принцип, додека истовремено претставува постоечка, нематеријална супстанца способна да преживее по смртта. Таа е и извор на човечкиот живот и свест, и единствена, некорпорална единица составена од есенција, акт на постоење и духовни моќи како разумот и волјата. Оваа двојна природа значи дека душата е принципот што го прави човекот единствено и унифицирано суштество, но истовремено поседува независно постоење и способност за интелектуални, намерни и свесни дејства и по смртта на телото.

¹⁰ Во философијата на Тома Аквински, чувствителната душа е принцип на живот за животните, која ги вклучува моќите на растителната душа (раст, исхрана, размножување), со дополнување на сетилата, движењето и меморијата. Таа е суштинската форма на телото на животното, што го прави животното единствена супстанца составена од тело и душа. Чувствителната душа зависи од физичкото тело за своето постоење и функции, поради што престанува да постои кога телото се распаѓа.

¹¹ Овој концепт е основа на картезијанскиот дуализам, кој претпоставува разделување меѓу нефизичката ментална супстанција на умот и физичката супстанција на телото. Клучните карактеристики на *res cogitans* вклучуваат отсуство на просторно протегање и тоа дека нејзината суштина е мислата, која опфаќа двоумење, разбирање, потврдување и негирање.

¹² *Res extensa* е концептот за „протегната супстанција“ и се однесува на сите физички, материјални работи кои зафаќаат простор и се карактеризираат со својства како големина, облик и движење. Тоа е една од двете фундаментални супстанции во неговата теорија на картезијанскиот дуализам, додека другата е *res cogitans*

дистинкција меѓу умот и телото има длабоки последици за тоа како Декарт ги разбира животните и нивната положба во природниот поредок.

Во рамките на неговиот систем, човекот е единственото суштество кое поседува ум, рационалност и самосвест. Способноста за мислење, рефлексивност и јазична артикулација е она што го издвојува човекот како суштество со духовна супстанција. Животните, напротив, се класифицирани исклучиво како телесни механизми. Според Декарт, иако животните покажуваат сложени форми на однесување, тие не произлегуваат од свесно искуство или од рационална мисла, туку од автоматизирани, механички процеси вградени во нивната физичка природа.¹³

Оваа теза најчесто е позната како доктрина на животните – машини (*automata*)¹⁴. Во оваа рамка животните се разбираат како живи автомати чијшто „одговор“ на надворешни дразби не е резултат на чувствување или страдање, туку на чисто механички каузалитет. Така, кога животното испушта звуци при повреда, за Декарт тоа не претставува доказ за болка или емоционално искуство, туку само физички рефлекс.

Ваквото сфаќање го поткопува секој аргумент за морална должност кон животните. Ако тие немаат духовна супстанција и не поседуваат способност за мислење или за чувствување, тогаш тие не се носители на никаков внатрешен морален статус. Моралноста и одговорноста се односи што може да се применат само на суштества кои имаат разум, а животните, во картезијанската перспектива, не ги поседуваат тие својства. Сепак, и покрај крајната редукција на животните на механички објекти, Декарт не ги охрабрува луѓето да ги злоупотребуваат, но неговите предупредувања имаат сосема прагматичен, а не морален карактер. Според него, насилството врз животните може да го корумпира човечкиот карактер или да влијае негативно врз меѓучовечката етика. Тоа е индиректна, антропоцентрична аргументација, која не признава никаква вродена вредност или право на животните сами по себе.

Декартовата позиција има значително историско влијание. Таа долго време служи како философска оправданост за практики со кои животните се третираат како инструменти

(мислечка супстанција). Ова значи дека материјалниот свет и умот се различни, при што материјалниот свет е механистички и математички разбирлив.

¹³ A. Quetelet, *A treatise on man and the development of his faculties* (R. Knox, Trans.). W. and R. Chambers, 1842, pp. 7-9.

¹⁴ R. Descartes, *Discourse on method and meditations on first philosophy* (D. A. Cress, Trans.). Hackett Publishing Company, 1998, p. 31.

за човечки цели, особено во научните експерименти. Воедно, неговиот став генерира силни реакции кај подоцнежните философи и научници кои ја оспоруваат идејата дека комплексното однесување може да се сведе на чист механизам без претпоставка за чувствување.

1.2. Животните во политичката и правната философија на модерниот период

Во политичката и моралната философија на Томас Хобс и Џон Лок, животните се третираат како суштества кои суштински се разликуваат од човекот, пред сè, поради концепциите за рационалност, природно право и политички поредок што ги развиваат овие мислителци. Иако и двајцата даваат простор за природата на животните во своите пошироки теории за општествениот договор и природната состојба, нивните позиции доведуваат до јасно разграничување на моралниот и на правниот статус на животните во однос на човекот.

Томас Хобс и Џон Лок ја развиваат раната модерна мисла за животните во насока на систематско утврдување на нивниот статус во рамки на политичката философија и теоријата на природното право, создавајќи премин од метафизичкиот механизам кон нормативните концепции што го зацврстуваат антропоцентризмот на модерниот период. Во теоријата на Хобс, животните се гледаат како дел од пошироката природа во која владееат движењата на желбите, стравот и борбата за опстанок. Хобс не негира дека животните имаат перцептивни и емоционални способности, но инсистира дека немаат рационална способност во смисла на артикулирање на говор и склучување договори.¹⁵ Бидејќи општествениот договор кај Хобс е заснован врз меѓусебен договор меѓу рационални субјекти кои свесно се откажуваат од некои природни права поради безбедност, животните, кои не можат да влезат во таков договор, не можат да бидат носители на политички или на морални права. Животните остануваат дел од „природната состојба“¹⁶, каде што нема обврзувачки морални норми, па затоа односот човек – животно во суштина е регулиран исклучиво од човековиот интерес и моќ.¹⁷ Иако Хобс не повикува на суровост кон животните, неговата теорија не обезбедува

¹⁵ T. Hobbes, T., *Leviathan*. Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard. 1651, pp. 104-106.

¹⁶ Според Хобс, природната состојба претставува хипотетичка ситуација без влада, обележана со „војна на сите против сите“, поттикната од себичен интерес, каде што животот е осамен, сиромашен, гаден, груб и краток.

¹⁷ *Ibid.*, 42–45.

нормативна основа за нивна заштита. Централниот морален субјект е човекот, а животните се без морален статус со кој би можело да се ограничи човековото влијание над нив.

Лок прифаќа дел од христијанската и од натуралистичката теорија според која Бог му го доверува светот на човекот за употреба, што ги става животните во улога на ентитети со инструментална вредност.¹⁸ Во неговата теорија за природното право, животните не можат да носат морални одлуки, ниту пак имаат способност за рационално расудување. Тој забележува дека животните имаат способност за меморија и за формирање едноставни идеи, па дури и за споредување, иако смета дека не можат да достигнат до апстракција.¹⁹

Ова е првото појасно признавање дека разликата меѓу луѓето и животните е прашање на степен, а не апсолутна поделба. Сепак, позицијата на Лок е нешто посуптилна од онаа на Хобс бидејќи тој дава ограничувања за човековата експлоатација на животните. Неговото правило за „доволно и еднакво добро“²⁰ (enough and as good) во сопственоста и забраната за уништување на природни добра без потреба имплицира дека човекот треба да ги користи животните разумно и без непотребно нанесување штета.²¹ Иако овие ограничувања не се темелат врз благосостојбата на животните, туку на моралните должности на човекот пред Бог и пред природниот закон, тие индиректно воведуваат извесна етичка рамка. Животните немаат сопствена морална вредност независно од човекот; тие се дел од природниот поредок создаден за човечка корист. Но, човекот има должност да не ги злоупотребува и да не ги уништува животните кога тоа е непотребно или расипничко, што создава одреден минимален морален простор за нив.

1.3. Деонтолошката етика и индиректниот морален статус на животните

По теориите на Томас Хобс и Џон Лок, следува пресврт кон поапстрактен и строго морален критериум кај Имануел Кант, чија деонтолошка етика го преместува фокусот од природните односи и сопственичките права кон прашањето за рационалноста и моралниот статус на дејствувачот.

¹⁸ J. Locke, *An essay concerning human understanding*. Penguin Books, 1997, pp. 193-196.

¹⁹ *Ibid.*, 188-189.

²⁰ Во философијата на Џон Лок, принципот „доволно и еднакво добро“ претставува дел од неговата теорија за сопственост и означува дека кога една личност присвојува ресурси од природната состојба, мора да остави „доволно, и еднакво добро“ за другите.

²¹ J. Locke, *Two treatises of government and A letter concerning toleration* (I. Shapiro, Ed.). Yale University Press, 1993, pp. 111-113.

Во рамките на својата морална философија, Имануел Кант развива систем во кој ја заснова моралноста врз рационалноста и автономијата, сметајќи дека само суштествата кои се способни за формулирање и за следење морални закони можат да бидат носители на вистински морален статус. Поради оваа строга деонтолошка поставеност, животните во неговата етика немаат директна морална вредност: тие не се морални агенти, не поседуваат рационална волја и затоа не се субјекти на должности или права во строга смисла на зборот.

Сепак, иако животните се исклучени од кругот на суштества со внатрешна морална вредност, тоа не значи дека Кант смета дека човечките постапки кон нив се морално ирелевантни. Имено, Кант јасно прави разлика меѓу директни и индиректни должности. Директните должности се должности што ги имаме кон рационалните суштества, пред сè, кон другите луѓе. Кога станува збор за животните, Кант тврди дека нашите должности се индиректни, не затоа што животните поседуваат морални права, туку затоа што суровоста кон животни може да влијае врз нашиот морален карактер и врз начинот на кој се однесуваме кон другите луѓе.²² Така, забраната на суровоста или занемарувањето на животните е дел од одржувањето на нашиот морален интегритет и човечност.²³

За Кант, човекот кој без потреба им нанесува болка на животните ризикува да го изгуби чувството за обврска кон моралниот закон, што индиректно може да доведе до повреда на должностите кон луѓето. Овој став е поврзан со неговата идеја за човештвото како „цел по себе“²⁴. Само човечките суштества (и евентуално други суштества кои би поседувале автономна рационалност) можат да бидат крајни цели, додека животните, иако се живи и можат да чувствуваат, имаат само „релативна вредност“²⁵, како средства за човечки цели.²⁶ Оттука произлегува и толкувањето дека човекот смее да ги употребува животните за работа, за храна или за научни цели, но секогаш со почитување на одредено човечко достоинство и воздржаност, затоа што бесцелното насилство може да го уништи моралниот карактер на субјектот, односно на дејствувачот.

²² I. Kant, *The metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans. & Ed.; R. J. Sullivan, Intro.). Cambridge University Press, 1996, pp. 66-74.

²³ *Ibid.*, 256.

²⁴ За Имануел Кант, „цел по себе“ е суштество што поседува апсолутна, безусловна вредност, што го вклучува човекот и секое рационално суштество.

²⁵ Во философијата на Кант, обичната или релативна вредност, или *pretium vulgare* (позната и како пазарна цена или проценета вредност), е вредноста што нештата ја имаат во однос на човечките потреби, желби и наклоности.

²⁶ *Ibid.*, 295.

Сепак се гледа и одреден хуманистички елемент чиј опсег не е целосно ограничен само на рационалните суштества. Иако Кант не им припишува внатрешна морална вредност, тој признава дека животните се суштества кои можат да страдаат²⁷, а токму тоа признание ја мотивира идејата дека постои морална должност да не се третираат грубо.

Оттука, може веќе и да се насетат темелите за современите теории кои го земаат страдањето како морално релевантна категорија, иако кај Кант тоа никогаш не станува основа за директно морално право на животните.

1.4. Пресврт кон чувствителноста како морален критериум

Размислувањата на Дејвид Хјум и на Џереми Бентам претставуваат клучни пресврти во историјата на западната философија во однос на третманот на животните и на нивниот морален статус. Иако нивните системи произлегуваат од различни теоретски основи (емпиризмот кај Хјум и утилитаризмот кај Бентам) и двајцата философи суштински придонесуваат кон отфрлање на традиционалните антропоцентрични претпоставки што со векови доминирале во моралната мисла.

Дејвид Хјум ја заснова својата антропологија врз набљудување и искуство, што го води до заклучок дека животните поседуваат психички капацитети кои се суштински блиски до човечките. Во неговите дела, особено во „Истражување на човечкиот разум“, Хјум нагласува дека животните покажуваат способност за учење, за навика, за емоции и за свесно однесување. Овие феномени, според него, не можат да се објаснат без претпоставка дека животните имаат чувства и перцепции слични на човечките.²⁸

Хјум ја критикува идејата дека рационалноста е единствениот валиден критериум за моралното разгледување. Иако не развива експлицитна теорија за правата или за моралните обврски кон животните, неговите аргументи имплицираат дека границата меѓу луѓето и животните е многу потесна отколку што тврди традиционалната метафизика. Препознавањето на можноста да се чувствува кај животните, како основна карактеристика што ги поврзува со луѓето, ја урива дистинкцијата меѓу „високи“ и „ниски“ суштества и отвора простор за морална грижа која не е исклучиво антропоцентрична.

²⁷ Ibid., 303.

²⁸ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford University Press, 2007, pp. 223-224.

Бентам, основоположникот на класичниот утилитаризам, нуди најексплицитна и влијателна критика на традиционалното исклучување на животните од моралната заедница. Во неговата книга „Вовед во начелата на моралот и законодавството“ (1789), ја поставува прочуената теза дека моралната релевантност не зависи од способноста за говор или за рационалност, туку од способноста за страдање. Неговата позната изјава дека „прашањето не е дали животните можат да размислуваат или да зборуваат, туку дали можат да страдаат“, е став и причина за клучната промена во модерната етика каде способноста за страдање е еден од главните принципи за животните да бидат морално опфатени.²⁹

Во рамките на утилитаристичкиот принцип на зголемување на среќата и намалување на болката, животните стануваат морално релевантни субјекти, бидејќи нивните интереси мора да се земат предвид подеднакво со човечките. Бентам, иако не повикува на целосен прекин на експлоатацијата на животните, смета дека секое дејствување што им предизвикува непотребно страдање е морално неоправдано. Овој став го поставува темелот за современите дискусии за благосостојбата на животните, правата на животните и институционалните реформи.

1.5. Чарлс Дарвин и биолошкиот континуитет меѓу видовите

Неколку децении подоцна, Чарлс Дарвин дава научна основа за формулирање на современата етика за животните. Со објавувањето на „За потеклото на видовите“ (1859) и особено „Потеклото на човекот“ (1871), Дарвин ја руши границата меѓу човекот и животните. Неговата теорија за еволуцијата преку природна селекција покажува дека разликите меѓу видовите се постепени, а не суштински и апсолутни. Неговиот аргумент дека човекот и другите животни делат заедничка еволуциска основа ја поддржува тезата дека менталните и емоционалните капацитети не се нешто што е исклучиво човечко, туку се развиваат континуирано низ биолошката еволуција.

Ова научно гледиште има длабоки етички импликации. Ако човекот е еден вид меѓу многуте, тогаш моралните разграничувања што се темелат на претпоставена суштинска човечка надмоќ се неоправдани. Така, Дарвин индиректно ја зацврстува промената на односот кон животните од став заснован на теолошка претпоставка за човечка супериорност кон став заснован на биолошки континуитет и на морална одговорност.

²⁹ J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books, 2000, p. 225.

Под влијание на Дарвиновата мисла, се појавуваат нови научно-философски теории каде почнува систематско истражување на капацитетите на животните (нивната чувствителност, интелигенција, социјални односи) и кои се поставени како основи за морална обврска кон животните.

1.6. Современата етика за благосостојбата на животните

По објавувањето на книгата „Животински машини“ (1964) од Рут Харисон и последователно „Брамбеловиот извештај“ (1965), започнува нова фаза во односот меѓу човекот и животните, обележана со систематско и со интердисциплинарно научно интересирање за благосостојбата на животните и за нивниот морален статус.

Делото на Харисон претставува еден од првите јавно видливи и детални описи на условите во индустриското земјоделство, каде животните се третираат, пред сè, како производни единици во рамки на интензивни и технолошки контролирани системи. Нејзините критики го насочуваат вниманието кон дотогаш тивко дискутираниот проблем дека модерното сточарство, водено од економска ефикасност, радикално го трансформира животното во објект со минимален простор за природно однесување и за психофизичка автономија.³⁰

Ова остро пренасочување што предизвикува широко општествено и политичко внимание го поттикнува британското Министерство за земјоделство да формира независна комисија под водство на професорот Ф. В. Р. Брамбел. „Брамбеловиот извештај“ (1965) претставува пресвртна точка затоа што, за првпат во историјата, се формулира систематска научна рамка за процена на условите во кои животните се чуваат во интензивното сточарство. Комисијата ја препознава неопходноста животните да поседуваат минимум можности за природно функционирање, што води до формулирање на принципот што подоцна ќе биде кодифициран како „Петте слободи“ кој е еден од највлијателните концепти во современите теории за благосостојбата на животните.³¹ Со ова, идејата за благосостојбата

³⁰ R. Harrison, *Animal machines* (Foreword by R. Carson; new contributions by M. S. Dawkins, J. Webster, B. E. Rollin, D. Fraser, & D. M. Broom). CABI, 2013.

³¹ F. W. R. Brambell, *Report of the Technical Committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems* (Cmnd. 2836). Her Majesty's Stationery Office, 1965, p. 41.
<https://archive.org/details/b3217276x/mode/2up>. Датум на пристап: 25.11.2025.

на животните се носи и на етичко и научно релевантно поле кое бара интеграција на биолошки, ветеринарни, философски и правни пристапи.

Паралелно со научните истражувања, се поттикнуваат и философските дебати за моралниот статус на животните. Етичките теории почнуваат појасно да проблематизираат за (не)оправданоста на индустриското експлоатирање, додека правните системи постепено воведуваат посериозни регулативи за заштита на животните. Оттука се создава нормативна основа за современите дискусии за моралните обврски на човекот кон животните.

Заклучуваме дека историскиот преглед на етиката за животните јасно покажува дека моралниот статус на животните во западната филзсофска традиција најчесто бил одредуван преку критериуми што им даваат предност на човечките способности, пред сè, разумот, автономијата и учеството во моралното и во политичкото расудување. Од Аристотеловата телеологија и хиерархија на суштествата, преку теолошко-антропоцентричната рамка на Тома Аквински, па сè до картезијанската редукција на животните на механички тела, доминира сфаќањето дека животните немаат сопствен, директен морален статус, туку вредност која е секундарна и инструментална во однос на човекот.

Иако модерната политичка и морална философија, кај Хобс, кај Лок и кај Кант, воведува нови нормативни категории како природно право, општествен договор и автономна волја, овие теории во најголем дел ја задржуваат исклученоста на животните од моралната заедница. Дури и кога се признаваат одредени ограничувања во односот кон животните, тие се оправдуваат индиректно, преку грижата за човечкиот морален карактер, божествениот поредок или рационалната самодисциплина, а не преку признавање вродена вредност кај животните.

Сепак, постепено се појавува значаен пресврт со воведувањето на способноста за чувствување и страдањето како морално релевантни критериуми кај Хјум и, особено, кај Бентам. Овој пресврт ја предизвикува претпоставката дека разумот е единствениот морален критериум и отвора простор за проширување на моралната заедница надвор од човечкиот вид. Дарвиновата теорија за еволуцијата дополнително ја зацврстува оваа промена, покажувајќи дека разликите меѓу луѓето и животните се континуирани, а не суштински.

Современата етика за благосостојбата на животните, поттикната од научните откритија и од општествените критики на индустриската експлоатација, претставува резултат на овој долг историски процес. Таа ја надминува традиционалната дихотомија

човек – животно и воведува интердисциплинарен пристап што ги поврзува философијата, биологијата, правото и етиката. На тој начин, историскиот развој прикажан овде не е само опис на минатите ставови туку и неопходен теоретски контекст за разбирање на современите дебати за моралниот статус, за правата и за благосостојбата на животните, кои ќе бидат предмет на понатамошна анализа во трудот.

ГЛАВА 2. ПРАВАТА И БЛАГОСОСТОЈБАТА НА ЖИВОТНИТЕ

КАЈ ПИТЕР СИНГЕР

Развојот на современата етика во однос на прашањата поврзани со етичката проблематика кај животните е во тесна врска со утилитаристичката традиција што ја воспоставува Џереми Бентам кон крајот на XVIII век. Во своето капитално дело „Вовед во начелата на моралот и законодавството“ (1789), тој поставува едно од најважните прашања во моралната философија: „Прашањето не е дали животните можат да размислуваат или да зборуваат, туку дали можат да страдаат.“ Со оваа формулација, Бентам ја истакнува можноста за страдање како клучен критериум за морално разгледување, со што директно ја оспорува антропоцентричната претпоставка според која единствено човекот е носител на морална вредност.

Токму оваа мисла претставува темел на кој Питер Сингер, два века подоцна, ќе ја изгради својата етика на еднакво разгледување на интересите. Во своето влијателно дело „Практична етика“, Сингер ја радикализира и ја систематизира Бентамовата идеја, проширувајќи го моралниот круг кон животните истакнувајќи дека способноста за чувствување болка и задоволство е единствениот морално релевантен критериум. Со тоа, тој не само што ја критикува традиционалната антропоцентрична перспектива туку и го поставува прашањето за моралната легитимност на општествените практики како индустриското земјоделство и експериментирањето врз животни, отворајќи пат за една од највлијателните етички дебати во современата философија.

2.1. Основните концепти и аргументи на Питер Сингер

Џереми Бентам, како основоположник на класичниот утилитаризам, го поставува принципот на корисност според кој морално исправно е она дејство што произведува „најголема среќа за најголем број“. За Бентам, среќата се состои во максимизација на задоволството и минимизација на болката, а моралното вреднување на однесувањето се мери преку т.н. „хедонистички калкулус“ или „морална алгебра“, кој ги зема предвид интензитетот, траењето и опфатот на задоволството и болката. Врз основа на ова, тој

радикално тврди дека суштинското прашање не е дали едно суштество може да зборува или да размислува, туку дали може да страда. Како што Бентам вели: „Можно е да дојде време во кое и другите животни ќе бидат признати како носители на права што никогаш не требало да им бидат одземени, освен преку тиранија. Французите веќе покажаа дека бојата на кожата не може да биде оправдување едно човечко суштество да се остави на милост и немилост на својот мачител. Со иста логика, може да се признае дека бројот на нозете, влакната на телото или анатомските разлики не се доволна основа едно суштество што чувствува да биде лишено од морална заштита. Тогаш, каде треба да се постави непречекорливата граница? Во разумот? Во способноста за говор? Но возрасен коњ или куче, и во поглед на разумноста и во можноста за комуникација, далеку го надминува новороденчето. А дури и ако тоа не би било така, какво би било значењето на таквата разлика? Суштинското прашање не е дали тие можат да мислат или да зборуваат, туку дали можат да страдаат.“³². Со ова, Бентам ја надминува антропоцентричната перспектива на своето време и ја отвора можноста за вклучување на животните во моралниот круг.

Со поставување на можноста за страдање како критериум за морално разгледување, Бентам ја отвора можноста моралната заедница да се прошири надвор од границите на човечкиот вид. Иако во негово време оваа идеја не добива целосна институционална или теоретска разработка, таа претставува концептуална пресвртница во етиката. Токму врз оваа основа Питер Сингер во втората половина на XX век гради целосна етичка рамка што го поставува принципот на еднакво разгледување на интересите како централна морална норма. Основата на која тој ја гради оваа теорија е принципот на еднакво разгледување на интересите, што дава простор сечиј интерес да е разгледан подеднакво без оглед на природата на суштеството чишто се тие интереси. Тој тврди дека моралната еднаквост не бара еднаквост на способностите на суштествата, туку еднаквост во разгледување на нивните интереси.³³

Питер Сингер директно ја оспорува традиционалната антропоцентрична теорија со тоа што етички ги разгледува животните. За разлика од антропоцентризмот кој ги става луѓето во центарот на моралниот универзум и ги прифаќа како супериорни во однос на

³² J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Prometheus Books, Amherst, New York, 1988, p. 311.

³³ P. Singer, *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

животните, Сингер тврди дека клучниот критериум за морално разгледување е способноста да се чувствува задоволство и болка, односно свесноста за нив, а таа свесност ја поседуваат и човекот и животните. Оттука произлегува неговиот принцип на еднакво разгледување на интересите, според кој морално е неприфатливо да се запоставуваат страдањата на животните само затоа што припаѓаат на друг биолошки вид.

Овој аргумент го доведува во прашање начинот на кој современото општество ги оправдува практиките како индустриското земјоделство и експериментирањето врз животни, што според Сингер е форма на дискриминација што тој ја нарекува „специзам“³⁴. Дискриминацијата врз основа на припадност на видот, т. е. специзмот, е предрасуда слична на расизмот и на сексизмот и не може етички да се оправда. Сингер прави паралела меѓу овие облици на дискриминација со цел да покаже дека сите се засноваат на произволни критериуми – расата, полот или видот – кои немаат морална тежина кога станува збор за интересите на индивидуите. Поради тоа, тој се обидува да го децентрализира човештвото од неговата традиционална позиција каде му е дадена морална привилегија и да го прошири опсегот на моралната заедница така што ќе ги вклучи сите суштества што можат да чувствуваат болка и задоволство. Како што тој вели: „Расистите го нарушуваат принципот на еднаквост така што им придаваат поголема тежина на интересите на припадниците на сопствената раса, додека специстите им даваат поголема важност на интересите на припадниците на сопствениот вид“³⁵. Според Сингер, моралниот универзум не смее да биде ограничен од биолошките рамки на видовите, туку треба да се гради врз принципот на еднакво разгледување на интересите, без оглед на тоа дали се човечки или нечовечки.³⁶

Сингер со својата аргументација сака да покаже дека односот на луѓето кон животните е паралелен со историските облици на угнетување, како што се расизмот и сексизмот. Како што е неправедно да се игнорираат интересите на луѓето само поради нивната раса или пол, така е подеднакво неправедно да се игнорираат интересите на животните поради нивниот вид. Оваа споредба, иако провокативна, има силна морална поента: сите форми на дискриминација се засноваат на критериуми што немаат доволна

³⁴ P. Singer, *Animal Liberation*. Harper Collins, New York, 2002.

³⁵ P. Singer, *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 58.

³⁶ P. Singer, *Animal Liberation*. Harper Collins, New York, 2002.

морална тежина. Оттука, Сингер го зазема ставот дека видот не е доволен критериум за да се оправда специзмот.

2.2. Принципот на еднакво разгледување на интересите

За да ја разбереме суштината на принципот на еднакво разгледување на интересите и да воочиме како Сингер систематски ја претставува и ја разработува идејата, најпрво треба да ги претставиме различните светогледи кои придонеле тој да се појави. Имено, во рамките на моралните и философски расправи, клучен е начинот на кој различните погледи на светот влијаат врз доделување морална вредност на човекот и на животните.

Да го земеме прво антропоцентричниот поглед каде човекот игра централна улога во моралното расудување, при што кон природата најчесто се гледа како на средство кое е тука за човекова корист. Ваквиот пристап доминира во традиционалната западна мисла во модерниот период каде човекот се третира како главниот носител на вредноста и на моралните одлуки. „Антропоцентризмот [...] го става човекот во центарот на вреднување, толкувајќи ја природата првенствено според нејзината корист за човековите цели.“³⁷

Наспроти оваа теорија, биоцентризмот, ја проширува моралната рамка и ја истакнува вредноста на другите живи суштества. Кон животните се гледа како на еднакви морални субјекти во природата, па оттаму тие заслужуваат подеднакво вклучување во етичкото расудување и во општеството. „Секое живо суштество има свое сопствено добро и заслужува да е морално опфатено, независно од вредноста што човекот може да му ја припише.“³⁸ Промената на перспективата е суштинскиот прекин со традиционалното сфаќање на моралот во оваа сфера. Во рамките на биоцентризмот, вредноста не произлегува исклучиво од рационалните или интелектуалните способности на човекот, туку од постоењето на живото суштество и од неговата способност да чувствува задоволство и болка. Одовде, Сингер го формулира неговиот принцип со кој покажува дека интересите на животните се подеднакво морално релевантни како и оние на луѓето. Поради ова, секое систематско игнорирање/изоставување на нивните страдања е форма на дискриминација. „Принципот на еднаквост на човечките суштества не е опис на наводна фактичка еднаквост меѓу луѓето: тоа е пропишување за тоа како треба да ги третираме човечките суштества [...]

³⁷ B. G. Norton, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, Environmental Ethics, 1984.

³⁸ P. W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton Press, 1986.

Но основниот елемент [...] мора [...] да се прошири на сите суштества, црни или бели, машки или женски, човечки или нечовечки.“

Ова дава право да се тврди дека позицијата на Сингер не е идентична со биоцентризмот или со екоцентризмот. Додека биоцентризмот ја истакнува вредноста на сите живи суштества како такви, а екоцентризмот ја гледа моралната вредност во зачувувањето на екосистемите и на биосферата како целина, Сингер се фокусира конкретно на индивидуите кои можат да чувствуваат задоволство и болка. Тоа значи дека кај него моралната релевантност не произлегува од „нечовечкото суштество“ или од „екосистемската улога“, туку од способноста за страдање и за уживање. На тој начин, неговата теорија е строго утилитарна, но со јасен акцент врз чувствителноста. Во „Практична етика“, Сингер експлицитно се потпира на Бентам каде вели дека тој ја дава способноста за страдање како витална карактеристика што му овозможува на суштеството да биде земено предвид за еднакво разгледување на неговите интереси. „Способноста за страдање и за уживање е предуслов за воопшто да се има интереси, услов што мора да биде исполнет пред да можеме да зборуваме за интереси на кој било значаен начин.“³⁹

Сопствениот принцип на еднакво разгледување на интересите, Сингер го поткрепува со повеќе примери. Прво, тој посочува дека болката на животните е исто толку реална како и болката на човекот – одовде тој заклучува дека нема морална основа да ѝ се придава помало значење. Ако суштеството може да страда, нема морална основа да се оправда неговите интереси да не се разгледаат. Страдањето на нечовечките животни е еднакво со страдањето на човекот. Примерот што го дава Сингер е дека удирање на коњ е еднакво со удирање на дете, бидејќи и коњот и детето чувствуваат болка, па затоа не може да се оправда нечија болка како поболна од другата. Ако е погрешно да му се нанесе непотребна болка на човекот, истото мора да важи и за животните. Дополнително, тој ја проблематизира практиката на експериментите врз животни. Ако е морално неприфатливо вакви експерименти да се вршат на луѓе, тогаш е недоследно да се оправдуваат ако се вршат врз животни, кои чувствуваат болка исто како и луѓето.⁴⁰

Сепак, за да може да има основа за принцип на кој ќе се темели теорија за интересите на животот на некое суштество, потребно е да се разгледа и од каде доаѓа вредноста на

³⁹ P. Singer, *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 57.

⁴⁰ Ibid., p. 51.

неговиот живот што е причина да се земени предвид неговите интереси. Гледиштето дека човечкиот живот има уникатна вредност е длабоко вкоренета во нашето општество и во законите, затоа постои потреба да видиме на што се базира ова гледиште и дали тоа е оправдано. Имено, кон човекот се гледа како цел по себе со свои идеи и желби за иднината и одземање на животот значи кратење на неговата цел и исполнетост. Човекот го претставуваме како некој кој страда, односно некој што може да чувствува, но човекот не е единственото суштество што чувствува и што има надежи за иднината.

При ова, Сингер дава дистинкција помеѓу човечко суштество и персона. Според него човечко суштество е биолошка определба на човекот, во смисла она што е биолошки дадено и го прави одредено суштество човек, како одреден број хромозоми и можноста за рационална мисла. Персона е суштество кое е цел по себе, има свои желби и амбиции за неговиот живот. Оваа разлика кај Сингер е доста важна бидејќи одовде тој ги заснова своите аргументи дека не сите луѓе се и човечки суштества и персони. Припадник на човечкиот вид, иако има рационалност, може да нема желба за иднината, човечки ембрион.

Потребно е да се одговори на прашањето дали човечко суштество има право на живот и дали персоната има право на живот, во смисла дали е погрешно да се убиваат човечки суштества и персони. Сингер вели дека е грешно да му се предизвикува болка на суштеството. И тоа не треба и не може да зависи од видот на кој припаѓа тоа суштество. „Да се даде предност на животот на едно суштество единствено затоа што тоа е член на нашиот вид, нашата заедница би нè ставила во иста положба со расистите кои им даваат предност на оние што се членови на нивната раса.“⁴¹

Кога станува збор за нанесување болка и за убивање персона, Сингер се потпира на утилитаризмот на преференците или преференцијалниот утилитаризам. Според преференцијалниот утилитаризам дејство што е спротивно на преференцата на едно суштество, освен ако оваа преференца не е потисната од други спротивни преференци, тогаш тоа дејство е погрешно. Да се убие персона која преферира да живее, според преференцијалниот утилитаризам би било погрешно.

За оние што ја поддржуваат теоријата на преференцијалниот утилитаризам, да се одземе живот на персона би било полошо отколку да се одземе живот на друго суштество. Одовде би дошле до заклучок дека ако правото на живот е правото да се продолжи

⁴¹ Ibid., p. 88.

егзистенцијата како динстинктен ентитет, но само на суштество кое може да се разбере себе како динстинктен ентитет што постои во времето – односно суштество кое е персона, може да ја има оваа наклонетост или желба. Одовде би произлегло дека само персона има право на живот. Продолжување на постоењето не е во интерес на суштеството кое никогаш немало концепт за континуум за себе, односно суштество кое не можело да се постави себе како нешто што постои низ времето. Ако јас не постоев тогаш немаше да има некој што би бил лишен од животот што јас сега го живеам!

Сингер се осврнува на тоа дека има многу суштества кои имаат можност да чувствуваат задоволство и болка, но не се рационални и не се свесни за себе, односно не се персони. Многу животни спаѓаат во оваа категорија, како и новороденчиња и интелектуално попречени луѓе. Го поставува прашањето дали животот на суштеството кое е свесно, но не и самосвесно, има вредност и ако е така тогаш како може да се спореди вредноста на тој живот со вредноста на животот на персона. Најочигледната причина за вреднување на живот на суштество што може да страда или да чувствува среќа е среќата што ја искусува. Ако етичкото расудување подразбира да ги опфаќа сите што можат да се среќни тогаш тоа треба да ги подразбира и животните. Затоа не може да кажеме дека човечкиот живот е поважен од друг живот.

При ова, треба да бидат разгледани и различните видови суштества, кои иако се различни, нивните животи се еднакво вредни. Тие што го прифаќаат ова гледиште се свесни дека човекот е порационален од глушецот, но животот на глушецот е важен исто толку колку што е важен човечкиот живот. Потребно е да видиме зошто воопшто може да бидат животните еднакви со луѓето. Сингер затоа се осврнува на тоа да ни покаже дека животното може да биде персона, односно покажува дека постојат животни што се рационални и самосвесни и имаат свест за себе како посебни суштества што имаат минато и иднина (постојат во време). За да го докаже ова, тој дава повеќе научни примери.

Имено, тој споменува експеримент направен од два американски научници Ален и Беатрис Гарднер со шимпанзо кое учи знаковен јазик. Во експериментот шимпанзото се вика Вашу и учи 350 различни знаци од кои користи точно околу 150. Исто така, кога на Вашу му е дадено огледало, може да се препознае себеси и да искаже со знаци „јас, Вашу“. Подоцна во животот Вашу го носат на место каде живее со други шимпанза и посвојува мало шимпанзо што почнува да го учи знаковен јазик.

Другиот релевантен експеримент што ни го принесува Сингер е исто така поврзан со шимпанзо кое се вика Тату. Секоја година, Роџер и Дебра Фут, китат елка за Божиќ со декорации што се јадат. Тату користи знаковен јазик да ја препознае елката како „дрво на слатки“. Во 1989, кога почнува да паѓа снег веднаш по Денот на Благодарноста, елката сè уште не била накитена. Тату прашува со знаци „Дрво на слатки?“⁴². Ова прикажува дека Тату не само што се сетило на дрвото туку и знае дека е сезоната кога треба веќе да биде поставено.

Уште еден пример што треба да земен предвид е примерот со шимпанзото Јулија. На Јулија ѝ даваат три провидни кутии од кои во едната има банана. Таа кутија е заклучена со клуч што се наоѓа во втората кутија, а втората кутија е заклучена со клуч што се наоѓа во првата кутија. Јулија успешно ја решава загатката иако мора да се спротивстави на својата желба да ја отвори кутијата со банана прва. Јулија не знаела јазик, но сепак можела да размислува.

Оттука се јавува прашањето дали може да се оправда убивањето на овие нечовечки персони. Кратко кажано, не. Поопширно објаснето, Сингер зборува за тоа дали може да се оправда убивање на човек кој е персона, каде сугерира на тоа дека човечкиот живот има специјална вредност ако може да се каже дека тој човек е персона, но, бидејќи видовме дека има и нечовечки животни што се персони, тогаш нивните животи мора да ја имаат истата таа вредност: „...треба да ја отфрлиме доктрината што ги става животите на припадниците на нашиот вид над животите на припадниците на другите видови. Некои припадници на другите видови се личности; некои припадници на нашиот вид не се. Никаква објективна проценка не може да ја поддржи тезата дека секогаш е полошо да се убие припадник на нашиот вид кој не е личност отколку припадник на друг вид кој е личност.“

Дали тогаш може да се оправда убивање на животно кое не е персона? Ова е прашањето што треба да го одговориме за да видиме дали има морална основа да се посегне по животот на животно со цел да се исполни човечки интерес. Имено, постојат животни кои иако се свесни не може да се сметаат за персони. Тие често се убивани од страна на човекот.

⁴² Се чини дека повеќето аргументи за тоа зошто луѓето се разликуваат од животните е јазикот, односно можноста да се изразат. Сепак, повеќето животни имаат некаков начин на комуникација: пеење, црцорење, завивање. Само поради тоа што тој јазик е поинаков од стандардниот јазик на човекот, не значи дека тие животни не размислуваат концептуално.

Одговорот за тоа дали е правилно или погрешно да се убиваат овие животни се потпира на утилитаристички теории.

Многу начини на кои се убиваат животните доаѓаат со доза болка и страдање. Исто така, постои и социјален аспект, каде оние во социјалниот круг на убиеното животно би чувствувале празнина. Овие фактори би придонеле утилитаристот да е против убивањето на животните, но тие фактори не се причина да се спречи убивање на животните кои не се персони, освен болката која може да се предизвика. Утилитаристичкиот поглед на убиства кои се безболни и не создаваат тешкотија за другите е комплициран бидејќи зависи од тоа како избираме меѓу двата утилитаристички пристапи. Ако го разгледаме пристапот што Сингер го нарекува „претходен живот“ тогаш сметаме дека е грешно да се убие кое било суштество чијшто живот може да содржи повеќе задоволство отколку болка. Ова имплицира дека е погрешно да се убиваат животни за храна бидејќи тие имале задоволства во животот кои се повредни од задоволството да се изедени во даден момент, во смисла дека нивните задоволства се потрајни од оние кратки задоволства на јадење.

Другиот утилитаристички пристап, наречен „тотален утилитаризам“ нè носи до поразличен одговор што се користи како оправдување за јадењето месо. Сингер го цитира Лесли Стивен кој вели дека интересите на свињата се поважни отколку интересот на оние што сакаат да ја јадат. Ако сите на светот се Евреи тогаш немаше воопшто да има свињи. Сингер вели дека Стивен ги гледа животните како да се лесно менливи и оние кои се согласуваат со тоталниот утилитаристички пристап, се согласуваат со ова. Тоталниот утилитаризам ги смета суштествата за вредни само ако тие придонесуваат да постојат внатрешно вредни искуства како задоволството. Изгледа дека животните што чувствуваат се приматели на нешто вредно и не е важно дали еден примател не постои сè додека има друг примател на кој може да се префрли задоволството. Иако оние што јадат месо се одговорни за смртта на животното што го јадат и за тоа што тоа животно повеќе не чувствува задоволство, тие исто така се одговорни за создавање повеќе животни, бидејќи ако никој не јаде месо, нема да има животни кои би се размножувале за храна. Така е оправдана загубата што ја создаваат јадачите на месо врз едно животно. Овој аргумент е исто така познат како „аргументот за заменливост“.

Едно нешто што Сингер го посочува за овој аргумент е дека дури иако тој може да се земе како валиден кога животните за кои се работи имаат добар живот, тој не може да ги

оправда фармите за животни од модерното време каде животот на животните е тегоба за нив. Тој исто така додава, ако е добро да се создаде среќен живот тогаш би било добро да постојат што е можно повеќе среќни суштества на планетата. Оние кои го бранат ставот дека треба да се јаде месо, треба да дадат причина зошто е подобро да постојат повеќе среќни луѓе отколку најголем возможен број среќни суштества бидејќи инаку аргументот би можел да имплицира дека треба да ги елиминираме речиси сите луѓе за да може животните, кои ги има во поголем број од нас, да бидат среќни. Ако овие јадачи на месо дојдат до аргумент за поткрепување на тоа дека треба да има повеќе среќни луѓе отколку среќни глувци тогаш повторно аргументот дека треба да се јаде месо не би бил издржан. Територијата на планетата може да издржи повеќе луѓе ако тие се хранат со растенија бидејќи можат да пораснат повеќе растенија во едно поле, што значи повеќе храна и повеќе среќни луѓе, отколку тоа поле да се користи за одгледување животни. Овие два аргументи против, во голема мера го ослабнуваат аргументот за заменливост како аргумент што се користи за оправдување за јадење месо.

При разгледувањето на ставот дека еднаквиот третман зависи од моралниот статус на поединецот – статус кој е определен од степенот на поседување одредени морално релевантни својства – Сингер ја отфрла теоријата на Џон Роулс дека основата на еднаквоста е т.н. „својство на опсег“ (moral personality – морална личност). Со поимот „својство на опсег“ се означува својство што му се припишува на секој поединец кој достигнува минимален праг на одредено морално релевантно својство или на збир од својства (како што се интелигенцијата, чувствителноста за болка и уживање, способноста за емпатија, автономното дејствување и слично).

Сингер, меѓутоа, смета дека ова е погрешен начин да се формулира прашањето, бидејќи изразува сомнеж дали постои некое морално значајно својство што сите луѓе го поседуваат во еднаков степен. Тој вели дека „не постои морално значајно својство што сите луѓе го поседуваат еднакво“⁴³. Дури и „својството на опсег“ е нееднакво распределено меѓу различните индивидуи, а за разлика од Роулс и другите автори кои ја бранат оваа концепција, Сингер смета дека не постои независна причина да се прифати егалитарно толкување на моралната личност.

⁴³ P. Singer, *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 20.

Овој став, сепак, предизвикува загриженост: ако го отфрлиме „својството на опсег“ како основа за еднаквост, тогаш останува отворена можноста за оправдување на нееднаквиот третман на индивидуите врз основа на разликите во нивните морално релевантни својства. Таквата позиција би довела до прифаќање на принцип според кој поединци со повисоко ниво на интелигенција би можеле да имаат сопственост врз оние со пониско ниво на интелигенција, што на крај би го легитимирало ропството. Како одговор на ова, Сингер истакнува дека „можеме да ја отфрлиме оваа ‘хиерархија на интелигенцијата’ и други слични фантастични шеми само ако е јасно дека барањето за еднаквост не зависи од интелигенцијата, моралната личност, рационалноста или од други фактички својства. Нема логичка причина да се претпостави дека разликата во способностите меѓу двајца луѓе ја оправдува разлика во степенот на разгледување на нивните интереси.“⁴⁴

Врз основа на ваквото разбирање, Сингер го развива својот аргумент за отфрлање на идејата дека еднаквиот третман треба да биде условен од моралниот статус на едно суштество. Како алтернатива, тој го предлага принципот на еднакво разгледување на интересите, што гласи: „Суштината на принципот на еднакво разгледување на интересите е да им даваме еднаква тежина во нашите морални размислувања на сличните интереси на сите кои се засегнати од нашите постапки.“⁴⁵

Според овој принцип, ист вид интереси на две индивидуи мора да се разгледуваат со иста тежина, без оглед на тоа од кои суштества потекнуваат, дали тие припаѓаат на истиот вид или не, или дали сме во посебен однос со нив или не. Оттука, доколку само X и Y би биле засегнати од некој можен чин и ако X би претрпел поголема загуба отколку што Y би добил корист, тогаш е морално подобро тој чин да не се изврши. Доколку се придржуваме до принципот на еднакво разгледување на интересите, не смеете да тврдиме дека извршувањето на чинот е подобро само затоа што сме посклони да се грижиме за Y отколку за X, и покрај објективните факти. Како што нагласува Сингер, „интересот е интерес, без оглед на тоа за чии интереси се работи“⁴⁶. Тежината на интересите треба да се разгледува како да е независна од личностите што ги имаат тие интереси. Ова особено станува јасно ако се земе предвид болката како негативна вредност и интересот за избегнување на

⁴⁴ Ibid., pp. 20-21.

⁴⁵ Ibid., p. 21.

⁴⁶ Op. cit.

страдањето: „Принципот вели дека крајната морална причина за ублажување на болката е едноставно непожелноста на болката како таква, а не непожелноста на болката на X во однос на болката на Y. Се разбира, болката на X може да биде понепожелна од онаа на Y затоа што е поинтензивна.“⁴⁷

Сингер, како и други автори, го гледа принципот на еднакво разгледување на интересите како конзистентна примена на принципот на непристрасност. Тој пишува: „Принципот на еднакво разгледување на интересите дејствува како вага која непристрасно ги мери интересите. Вистинските ваги ја фаворизираат страната каде што интересот е посилен или каде што повеќе интереси заедно натежнуваат над помал број слични интереси; но тие не земаат предвид чии интереси ги мерат.“⁴⁸ Од оваа перспектива, Сингер со право истакнува дека полот и расата се морално ирелевантни критериуми за оправдување на различен третман. Тој посебно нагласува дека принципот на еднакво разгледување на интересите ни овозможува да ја проценуваме важноста на интересите без оглед на тоа за кого станува збор: „Принципот на еднакво разгледување на интересите забранува нашата подготвеност да ги разгледуваме интересите на другите да зависи од нивните способности или од други карактеристики, освен од карактеристиката да имаат интереси.“⁴⁹

Сепак, Сингер признава дека поседувањето интереси само по себе не може да биде цврста основа за еднаквост, бидејќи таа способност не е рамномерно распоредена кај различни човечки и нечовечки суштества. Така, прашањето за основата на еднаквоста повторно излегува на виделина. Иако во понатамошните делови на книгата и во другите свои дела Сингер не нуди подетална разработка за основата и за природата на принципот на еднакво разгледување на интересите, тој успешно ја истакнува антидискриминаторната димензија на овој принцип. Сепак, принципот не го решава проблемот со оправдувањето на еднаквоста за кој првично бил предложен.

Во понатамошните делови од овој магистерски труд, ова прашање ќе биде подлабоко разгледано со цел да се покаже дека принципот на еднакво разгледување на интересите не претставува самостојна основа за еднаквост, туку зависи од други, подлабоки темели.

2.2.1. Прашањето на интересот и животните

⁴⁷ Op. cit.

⁴⁸ Op. cit.

⁴⁹ Ibid. p. 21.

За да ја разбереме основата на принципот на еднакво разгледување на интересите, најнапред треба да разгледаме што претставува самиот поим „интерес“. Ова може да изгледа како сложена задача, бидејќи „интересот“ е еден од примарните морални поими што тешко може да се дефинира без да се западне во кружно објаснување. Сепак, за целите на ова истражување доволно е да ја имаме на ум следната разлика: секој интерес содржи фактичка и нормативна димензија. Фактичката димензија се однесува на некоја конкретна состојба на работите, чијашто појава или отсуство влијае врз изгледите за животот на одредено суштество. Додека, пак, нормативната димензија се однесува на тоа зошто и на кој начин оваа состојба позитивно или негативно придонесува за благосостојбата на тоа суштество.

Врз основа на ова, можеме да кажеме дека постојат физиолошки феномени (фактичка димензија), како што се гладот или болката, кои создаваат интерес да се јаде или да се избегне страдање. Сметката на Сингер за интересите најчесто се фокусира на нормативната димензија, бидејќи таа ја одредува тежината на моралното разгледување на тие интереси. Сепак, се поставува прашањето: која е основата за еднакво разгледување на интересите во вакви ситуации? Ако нормативната димензија зависи од настани што се случуваат кај поединците, дали тие настани мора да бидат исти кај различни индивидуи за нивните интереси да се третираат еднакво? И, поврзано со тоа, како можеме да бидеме сигурни дека тие настани навистина се исти? Сингер и многу други теоретичари изгледа претпоставуваат дека интересите на животното и на човекот, на пример, во избегнувањето на болката, се еднакви. Но дали оваа претпоставка е оправдана?

Да размислиме за интересот да се биде нахранет. Кога споредуваме две гладни индивидуи, како да ја утврдиме релативната сила на нивниот интерес за храна? Дали треба однапред да претпоставиме дека тој интерес секогаш има иста вредност? Таквата претпоставка би била најчесто неоправдана, а во одредени ситуации и апсурдна. Замислете двајца луѓе кои се гладни. Процентот на нивниот интерес за храна може да биде изводлива: може да се запрашаме дали некој од нив обично добивал доволно храна, дали има специфични нутритивни потреби што го прават неговиот глад поинтензивен (на пример, ако е во прашање бремена жена) или дали е во некој друг аспект лишен. Иако овие прашања се релевантни и корисни, тие стануваат значајни само во онаа мера во која интересите на овие две индивидуи се споредливи. Споредувајќи ги овие „споредливи“ интереси, може да заклучиме дека не се со иста тежина. Но тоа не ја поништува суштинската поента: постои

основен интерес за да се биде нахранет, кој во одредени услови може легитимно да се смета за еднаков.

Понатаму, се поставува прашањето: како да го третираме „истиот вид“ интерес кај суштества од сосема различна природа? На пример, дали интересот на човекот да биде нахранет треба да има иста вредност како интересот на змијата да добие храна? Некои радикални антиспецисти би тврделе дека овие интереси се еднакви. Сепак, тие би можеле да ја модифицираат оваа позиција тврдејќи дека интересот на змијата има различна тежина бидејќи вклучува различни фактори. На пример, изгледите за благосостојба кај човекот се многу посложени и зависат од пошироки околности отколку кај змијата. Затоа, кога се наоѓаме во дилема дали да нахраниме човек или змија, мора да му дадеме предност на човекот. Том Реган користи сличен аргумент за да покаже кого треба да спасиме – човекот или кучето – во сценариото со чамецот за спасување⁵⁰. Сингер веројатно би се согласил со Реган на оваа точка. Но иако овој одговор звучи разумно, тој не одговара директно на основното прашање, бидејќи бара да направиме долга заобиколница и да ја процениме целокупната животна состојба на суштеството. Затоа, суштинското прашање останува: како и на која основа можеме да претпоставиме дека „истиот“ или сличен интерес кај две суштества треба да се смета за еднаков?

За да се одговори на ова, треба да се разгледа дали основата на еднаквоста лежи во интересот или во својствата на индивидуите што ги поседуваат тие интереси. Во продолжение ќе разгледаме четири пристапи:

- (1) заснован на неприродно својство на интересот;
- (2) заснован на природно својство на интересот;
- (3) заснован на својство што е присутно пропорционално кај индивидуите и
- (4) заснован на својство што е еднакво присутно кај индивидуите.

(1) Ако основата на еднаквоста е неприродно својство на самиот интерес, тогаш тоа би било морален факт што не може да се сведе на природни појави и кој би се сметал за еднакво присутен кај различни индивидуи. Но ова бара силен доказ за постоењето и за вредноста на такви морални факти. Бидејќи Сингер настојува да се потпре на

⁵⁰ T. Regan, „A case for animal rights“. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science* 1986/87 (pp. 179-189). Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986, p.324.

емпириски, а не на мистериозни неприродни својства, ваквиот пристап изгледа несоодветен и не обезбедува јасна основа за еднаквост без да западне во кружно аргументирање.

(2) Ако, пак, основата е природно својство, тогаш таа треба да произлегува од физиолошките компоненти на искуствата што ги има едно суштество (под претпоставка дека интересот зависи од тие искуства). Но мерењето на овие физиолошки настани е сериозен епистемички предизвик. Да замислиме дека постои начин на кој ќе може да се измери нивото на кортизол како индикатор за болка. Иако ова не изгледа принципиелно невозможно, еднаквите физиолошки настани не мора да значат и еднакви свесни искуства на болка. Две суштества може да имаат исти физиолошки реакции, но да ја доживуваат болката на различен начин. Затоа, покрај мерењето на физиолошките настани, би требало да можеме да ја измериме и свесната димензија на искуството – што е далеку посложено. Во теоријата постојат различни гледишта за природата на болката. Некои сметаат дека болката е чисто свесно искуство (менталистички пристап), а други дека таа е слична на перцептивно искуство кое има физиолошка основа во оштетување на ткивата. Но ниту едно од овие гледишта не нуди основа да се претпостави дека искуствата на болка кај различни суштества можат да се сметаат за еднакви. Оттука, ако ја засноваме еднаквоста на неприродни својства, се соочуваме со потреба од силни докази; ако, пак, се засноваме на природни својства, не сме објасниле зошто истите физиолошки настани би воделе до еднакви интереси.

Следно, ако ја засноваме еднаквоста на својства на индивидуите, тогаш зборуваме за нивниот морален статус. Тука постојат две алтернативи:

- принципот на пропорционалност и
- пристапот базиран на својства на опсег.

(3) Според пристапот на пропорционалност, примената на принципот на еднакво разгледување на интересите зависи од релативното ниво на морално релевантните капацитети на индивидуите. Ако две суштества имаат ист морален статус, тогаш нивните интереси можат да се третираат еднакво. Џеф МекМахан предлага моралниот статус да зависи од внатрешниот потенцијал за благосостојба, кој, пак, зависи од когнитивните капацитети на индивидуата. Но прифаќањето на оваа идеја

има неегалитарни импликации, бидејќи води до големи разлики во третманот на различни суштества, дури и меѓу луѓето.

(4) Другиот пристап се потпира на концептот на својства на опсег, кој го развил Џон Ролс и го брани Иан Картер. Тука се поставува праг – на пример, способност да се биде морален агент – над кој сите суштества се третираат како еднакви, без оглед на разликите во степенот на поседување на подредените својства. Сингер го одбива овој пристап, но во понатамошните анализи ќе видиме дека може да нуди одредена основа за еднакво разгледување на интересите.

Заклучуваме дека засновањето на еднаквоста на својствата на самиот интерес не е доволно убедливо. Алтернативните пристапи нудат пообјаслива перспектива, но или важат само во рамките на одредени класи на споредливи суштества, или се потпираат на својства на опсег. Во секој случај, принципот на еднакво разгледување на интересите не може самостојно да обезбеди доволно оправдување за еднаков третман.

2.2.2. Проблемот на моралниот статус на животните

Пред да продолжиме со понатамошни размислувања за тоа како концептот на моралниот статус може да послужи како основа за принципот на еднаквост, неопходно е најпрво да се разгледа една општа загриженост што природно се наметнува. Имено, имајќи ги предвид епистемолошките тешкотии што веќе ги забележавме во врска со првите две стратегии за засновање на принципот на еднакво разгледување на интересите врз некоја особина од интерес, може да се постави прашањето како тогаш функционираат последните две стратегии. Како можеме да претпоставиме дека поединците подеднакво го поседуваат својството кое служи како темел за еднаквоста? Зарем нема повторно да се соочиме со слични тешкотии при утврдувањето дали тоа својство е подеднакво присутно кај различни поединци, како што се соочивме при обидите да одредиме дали двајца имаат еднакви интереси? Оваа загриженост е оправдана и заслужува внимание, но таа не претставува клучна пречка за аргументот што го застапуваме. Всушност, предност на пристапите што се засноваат врз концептот на моралниот статус (третиот и четвртиот пристап) е тоа што не бараат иста прецизност како првите два. Доволно е да се утврди што можат да прават различни поединци за да се добие претстава за нивното ниво на капацитети (што е суштинско за третиот пристап) или, во случајот на четвртиот пристап, да се утврди дали тие

го достигнуваат потребниот праг. Ваквиот начин на утврдување е доволен за да ја оправда претпоставката за еднаквост во нивниот морален статус.

Во овој момент, неопходно е да ја разјасниме идејата за моралниот статус. Под овој поим се подразбира основниот вид на морално разгледување што сме должни да го направиме кон едно суштество исклучиво врз основа на неговите карактеристики. Кои карактеристики се релевантни зависи од конкретната теорија што се користи за да се припише моралниот статус: тоа може да биде нивото на когнитивни способности, поседувањето свесност или определено ниво на свесност, способноста за воспоставување релации со човечки суштества, капацитетот за дејствување или, пак, некаква комбинација на овие елементи. Сепак, воопшто земено, сознанието за моралниот статус на едно суштество не ни кажува конкретно што точно сме должни да направиме во однос на тоа суштество. Наместо тоа, и тоа е сосема очекувано, моралниот статус обезбедува само почетна рамка на општи и на размислувања. За да ги одредиме точните должности што ги имаме кон поединецот, мора да ги земеме предвид конкретниот контекст, посебните потреби на поединецот и други околности.

Во оваа смисла, моралниот статус, пред сè, означува дали на едно суштество воопшто му должиме морално внимание (како што е случајот со живите суштества, за разлика од предметите како камен), или кој вид морален обсервационен предмет му го должиме – на пример, дали треба да имаме почит кон моралниот агент, наспроти тоа да правиме морални одлуки за благосостојбата на моралниот субјект. Оваа разлика е скицирана прилично грубо и служи, пред сè, за да ја пренесе општата идеја, иако во пракса е можно да се разликуваат попрецизни категории на статуси со нивните соодветни должности.

Тука се поставува прашањето дали концептот на моралниот статус е воопшто присутен во мислата на Питер Сингер. Во извесна смисла, може да се каже дека Сингер навистина се потпира на оваа идеја. Прво, тој го нагласува критериумот на свесноста: само свесните суштества се морално релевантни и затоа поседуваат морален статус. Второ, тој прави клучна разлика меѓу свесни и самосвесни суштества. Свесните животни можат да чувствуваат болка и задоволство и затоа влегуваат во доменот на утилитарната анализа, но не располагаат со субјективни искуства кои се протегаат низ времето и кои им овозможуваат да развијат континуирано чувство на себе.

Наспроти тоа, самосвесните суштества, покрај основното ниво на свесност, имаат сложени очекувања за иднината, сеќавања за минатото и индивидуалност која не може да се замени. Оваа ориентација кон иднината е особено изразена кај личностите и, во помала мера, кај некои животни, главно цицачи. Оттаму, во рамките на кругот на суштества што заслужуваат морално разгледување, односно што имаат морален статус, може да се разликуваат два вида морален статус. Оваа дистинкција му овозможува на Сингер да ја определи природата на нашите должности кон различни поединци. Особено во однос на прашањето за моралната дозволивост на убивањето, бидејќи врз основа на овие два вида статус можеме да заклучиме какви интереси се засегнати и колкава е нивната претпоставена тежина.

Сепак, Сингер не го користи концептот на морален статус како основа за принципот на еднаквост. Во претходниот дел видовме дека е проблематично да се заснова еднаквоста исклучиво врз интересите. Затоа се поставува прашањето: како може идејата за морален статус да го оправда принципот на еднакво разгледување на интересите? Ова прашање станува уште поостро ако се земе предвид дека често се забележува како сличен интерес кај две лица кои имаат исти морално релевантни својства, а со тоа и ист морален статус, може да има различна тежина. Така, интересот на лице кое е лишено од храна или на бремена жена да биде нахрането е обично поголем од интересот на лице кое не е лишено или не е бремено да биде нахрането.

Во продолжение би можело да се тврди дека концептот на моралниот статус може да послужи како оправдување за претпоставката за еднаквост на интересите. Се нагласува дека станува збор за претпоставка, а не за апсолутна гаранција дека сите интереси се еднакви. Всушност, за да имаме таква гаранција, мора да ја разгледаме конкретната ситуација и специфичните карактеристики на поединците (како во примерот со исхраната и лишувањето или бременоста). Сепак, оправданата претпоставка е од суштинско значење бидејќи обезбедува неопходен водич за постапување во ситуации кога немаме информации за конкретните поединци. Во одредена смисла, ова гледиште е поумерено од обидот на Сингер да достигне апстрактна „гледна точка на универзумот“. Наместо тоа, тврдењето е дека оправдувањето на претпоставката споредбено е доволно, особено ако го земеме предвид гледиштето на институционалните актери кои мораат да формулираат општи правила без да имаат увид во секој индивидуален случај.

За ова да биде можно, прво мора да одредиме кои суштества имаат морален статус. Како што видовме, основите може да бидат различни – когнитивни способности, свесност и слично. Идејата за морален статус обично ја поврзува релевантната карактеристика со друга и типичните својства на суштеството, укажувајќи на тоа како тоа суштество функционира, напредува или страда. Така, моралниот статус обезбедува општа рамка за мапирање на карактеристиките на постојните суштества, покажувајќи зошто тие карактеристики се морално значајни и нè упатува кон некој стандарден став што треба да го имаме кон тие суштества.

Општо земено, постојат различни својства што можат да ја оправдаат доделената вредност на едно суштество. Тие можат да бидат интринсични зависни само од поединецот или екстринсични, зависни од неговите односи со другите. Најчесто интринсичните карактеристики се сметаат за соодветни основи за моралниот статус, бидејќи укажуваат на вредноста на поединецот сам по себе. Откако ќе се идентификува претпочитаната карактеристика и ќе се оправда теоретски, можеме да ги определиме поединците што ја поседуваат и да ги разграничиме од оние што не ја поседуваат. Понатаму, во рамките на групата на оние што имаат морален статус, може да се воспостават хиерархии или нивоа на поседување на тоа својство, доколку теоријата не е егалитарна. Исто така, знаењето дека едно суштество поседува морално релевантно својство честопати претставува показател за други значајни својства на тој поединец.

Од ова произлегува дека моралниот статус има епистемолошка функција – служи како показател за тоа кои суштества имаат морално релевантни својства и во колква мера. Тој претставува појдовна точка за претпоставки во врска со природата на интересите на едно суштество. Така, ако кажеме дека некое суштество е личност, претпоставуваме дека тоа благодарение на својата способност за морално дејствување, поседува и други интелектуални и практични капацитети, како и соодветни интереси. Сепак, овој епистемолошки увид е само каузално валиден и може да биде коригиран со други фактори како што се конкретните потреби и контекстуалните услови.

Понатаму, моралниот статус има и евалуативна функција: врз основа на сигурноста што ја обезбедува како показател, можеме да формираме нормативни процени. Преку него се претпоставува дека можеме да ја одредиме релативната тежина на одредени интереси во однос на други. Ова е важно бидејќи вредноста на интересите секогаш е односна – тие не се

вредности сами по себе, туку се релевантни за благосостојбата, за потребите или за целите на поединецот. Тежината на секој интерес мора да се процени во зависност од неговиот придонес за тие цели. Дури и ако се прифати дека избегнувањето болка е по природа вредност само по себе, како што тврди Сингер, сепак тежината на таа болка зависи од фактори како што се способноста на поединецот да ја издржи, дали е предизвикана од надворешно дејство или е последица на лишување. Слично размислување важи и за интересите поврзани со животот и со слободата: не можеме да го процениме нивното значење без да ги земеме предвид другите интереси и својства на суштеството. На пример, не може да се знае дали едно суштество има интерес да учи јазик или да комуницира со луѓето ако не ги познаваме неговите релевантни карактеристики што го дефинираат неговиот морален статус.

Со оглед на ова, концептот на моралниот статус овозможува да претпоставиме дека двајца поединци имаат интереси од иста или слична природа и тежина, што е предуслов за принципот на еднаквост. Нормативната улога на моралниот статус, иако според ова, останува фундаментална бидејќи се однесува на основните својства на суштествата и обезбедува почетна насока за тоа што сме должни да им признаваме. Ако се користи терминологијата на Сингер, може да се каже дека токму еднаквоста во моралниот статус ги изедначува таканаречените „пар скали“. Иако целосната одбрана на ова тврдење бара дополнителни аргументи и примери, тука целта е само да се истакне дека принципот на еднакво разгледување на интересите не може да се оправда како самостоен принцип, туку мора да се заснова врз претпоставката за еднаквост во моралниот статус.

Откако ќе се утврди моралниот статус на едно суштество, добиваме рамка на податоци за неговите својства и претпоставена мапа на нивната релативна тежина, врз основа на која можеме да извлечеме соодветни нормативни заклучоци. Тоа овозможува да се претпостави дека двајца поединци имаат слични интереси во случај кога сите други околности се еднакви. Секако, ова не значи дека интересот за исхрана на лице лишено од храна е подеднакво значаен како интересот на лице со прекумерна тежина, туку напротив, таквата разлика мора да се земе предвид. Но, во услови кога сите останати фактори се исти, припишувањето на ист морален статус обезбедува првична насока за природата и важноста на интересите кај различни суштества.

Типична загриженост во врска со разгледувањето на моралниот статус, кој лежи зад неговото отфрлање од страна на Сингер, е дека со повикување на поимот морален статус, некој може да се чувствува оправдано да ги смета човечките интереси секогаш за поважни од интересите на другите животни, кои имаат понизок статус. За целосно да се справиме со овој вид загриженост, треба да ја напуштиме мета-теоретската перспектива што ја користиме овде и да усвоиме специфична морална теорија⁵¹. Наместо тоа, подобро е да се допрецизира поимот „морален статус“ и да се ублажат одредени загрижености. Како одговор на оваа легитимна и важна загриженост, можеме да кажеме дека дури и да претпоставиме дека моралниот статус на стандардните човечки суштества е супериорен во однос на оној на другите разумни животни, сепак прифатливоста на обичните прекршувања на фундаменталниот интерес на животните (на пример, да не страдаат) не би следела.

Дури и ако прифатиме дека човечкиот морален статус е супериорен во однос на моралниот статус на животните, тоа не би значело дека човечките суштества имаат право да предизвикуваат страдање кај животните или да ги убиваат без оглед на целта што ја остваруваат. Напротив, сепак може да постои случај кога во многу околности интересите на животните се поважни од човечкиот интерес за нивна експлоатација. Улогата што ја игра моралниот статус во овој опис се однесува на претпоставката дека постои основа за еднаквост. Не дава овластување да се занемарат интересите на суштествата со понизок статус. Всушност, постојат јасни случаи каде што интересите на суштество со повисок морален статус се помалку важни од интересите на суштествата со понизок морален статус. На пример, дури и ако претпоставиме дека човечките суштества имаат повисок морален статус од другите животни, тоа сигурно не би значело дека човечкиот интерес за забава и за учество во традиционалните практики на горната класа го оправдува ловот на лисици. Човечките интереси што претпоставуваат дека ја оправдуваат оваа практика се многу слаби и забраната на таа практика не изгледа дека претставува значителна загуба во споредба со страдањето на животните што ги вклучува. Ова е лесен пример, но може да се наведат и други помалку лесни случаи. Накратко, претпоставката дека постојат различни нивоа на морални статуси и повикувањето на моралниот статус како претпоставка за еднаков третман не ја санкционира автоматската дискриминација на интересите на суштествата со понизок морален статус.

⁵¹ што не е можно да се направи овде!

Претходните размислувања за важноста на статусот на суштеството во одредувањето на тежината на интересите може да ни помогнат да одговориме на друг вид обвинувања против поимот за морален статус. Се тврди дека идејата за морален статус може да се отфрли доколку она што е важно е определено само од интересите, а не од моралниот статус на суштеството. Грешката е во размислувањето дека прашањето дали постојат степени на обврска кон различни видови суштества треба да се реши со повикување на моралниот статус. Таквото повикување ги сумира тврдењата за обврските, без да ги оправдува. Размислувањето дали имаме послаби обврски кон некои суштества (на пр. мачки) отколку кон други суштества (на пр. луѓе) мора да се утврди врз основа на нормативни и теоретски размислувања кои не прават претходни претпоставки за моралниот статус. Случајот на ДеГрација против повикувањето на моралниот статус овде зависи од погрешна карактеризација на функцијата на моралниот статус. Идејата за морален статус треба да се гледа како збир на причини што ни даваат прелиминарни размислувања во врска со тоа како треба да се третира суштеството. Во некои случаи, овие прелиминарни размислувања се исто така доволни размислувања за да се утврди што е правилно да се направи, сметано за сè. Ова е така, на пример, кога нашиот морален одговор кон некое суштество може да се одреди едноставно со тоа што знаеме дали се му обраќаме на морален субјект или на морален агент. Сепак, во многу други случаи ова не е доволно и мора да ја знаеме (релативната) тежина на интересите што се во прашање.

Овие забелешки можат да ни помогнат да одговориме на уште еден, порадикален предизвик што е поставен против идејата за морален статус. Сакс тврди дека, во принцип, треба да го елиминираме разговорот за моралниот статус од дискурсот за маргиналните случаи, бидејќи идејата за морален статус не додава ништо на размислувањата во врска со морално релевантните својства (свест, дејствување итн.) или на должностите што директно им ги должиме на поединците што се во прашање. Оттука, Сакс тврди дека треба да се откажеме од идејата дека моралниот статус е дополнителен морално релевантен факт што не може да се објасни со повикување на пофундаменталните морално релевантни својства. Според ова, тој само прави простор за експресивистичка функција на моралниот статус каде што моралниот статус се сфаќа како начин на изразување на сопствената намера во врска со соодветниот третман на суштеството.

Прво, може да ни помогне да ги разбереме моралните својства и последователниот правилен морален третман на суштеството на начин што е независен од различните фундаментални морални теории кон кои може да се придржуваме. На пример, можеме да кажеме: „моралниот статус на ова суштество е статус на личност“. Со приложување на оваа (фундаментална) морална ознака на такво суштество, велиме дека ова суштество има својство (да биде морален агент) што налага одредени третмани, без оглед на тоа дали основата на личноста во нашата омилена морална теорија е некаков интелектуален капацитет, морална агенција или високо ниво на свест.

Второ, спротивно на идејата на Сакс дека можеме директно да се осврнеме на должностите што ги имаме кон некое суштество, можеме да кажеме дека за да ја знаеме природата и тежината на своите должности кон тоа суштество, мора да ја знаеме тежината и (релативната) важност на интересите на тоа суштество. Но, како што веќе рековме погоре, за да се знае моралната важност на интересите на едно суштество, мора барем делумно да се потпремене на моралниот статус на тоа суштество, бидејќи во спротивно би имале епистемолошки и евалуативни тешкотии во утврдувањето на некои фундаментални карактеристики на интересите, особено кога размислуваме дали два интереса треба да се сметаат подеднакво.

За крај, да го оспориме видот на својства што го засноваат моралниот статус и последователниот збир на поединци што би имале такви својства. Со други зборови, може да се отфрли идејата дека капацитетот за дејствување го заснова моралниот статус или дека само одреден збир човечки и нечовечки животни поседуваат морално дејствување, со што се исклучуваат другите животни и форми на вештачка интелигенција. Но, како што рековме, нашиот аргумент е метатеоретски и не се однесува на специфични теории. Покрај тоа, и за да ја ублажиме загриженоста што се дискутира овде, можеме да кажеме дека, како и другите морални практики, припишувањето на моралниот статус не е вечен факт, како да е доделен од платонска форма. Иако припишувањето на моралниот статус се однесува на фундаментални карактеристики својствени за поединците, утврдувањето кои се најважните карактеристики и колку тие значат е предмет на други размислувања. Оттука, треба да се ревидира ако откриеме дека други ентитети поседуваат такви својства или ако дојдеме до заклучок дека претходните својства што го основале моралниот статус или методите за негово припишување се погрешни доколку, на пример, им се спротивставуваат на други

фундаментални морални принципи. Ако ни е потребен поимот морален статус како основа за еднаквост, како треба да им припишеме еднаков морален статус на различни суштества? Ова е многу трнливо и сложено прашање што го надминува опсегот на овој труд.

Што се однесува до стратегиите за основање на еднаквиот третман, во продолжение ќе го разгледаме само последното, кое се потпира на својствата на опсегот. Со овој потег не сакаме да ја отфрлиме целокупната веродостојност на претходниот пристап. Сепак, овој пристап ја ограничува примената на егалитарните принципи на ограничени класи на поединци што покажуваат еднакви морално релевантни својства. Според тоа, целосно се усогласува со принципот на пропорционалност, но не задоволува широко споделена егалитарна загриженост. Наместо тоа, предноста на пристапот што се потпира на својствата на опсегот е што може да биде поинклузивен. Со барање припишувањето на моралниот статус да биде предмет на поседување на минимално ниво на својство (праг). Таквата стратегија може да ја задоволи потребата за поширока егалитарна загриженост. Но, колку може да биде широка? И дали е секогаш компатибилна со принципот на пропорционалност? Ова се комплицирани прашања на кои не може целосно да се одговори овде.

Во продолжение, сакаме да посочиме два примери на припишувања на морален статус врз основа на својства на опсегот што се премногу инклузивни и некомпатибилни со принципот на пропорционалност. Имено, да претпоставиме дека сакаме егалитарен морален статус што е можно поинклузивен за сите релевантни суштества на кои се однесува и да претпоставиме дека својството да се има сопствено добро е основа за такво егалитарно припишување на она што можеме да го наречеме вродена вредност (морален статус во ова објаснување). Само живите суштества се тип на суштества кои имаат свое добро бидејќи само живите суштества се индивидуални и саморепродуцирачки телеолошки центри на животот, имено на оригинални и на недеривативни активности ориентирани кон цел. Според ова гледиште, сите живи суштества (вклучувајќи ги и растенијата и наједноставните форми на живот) имаат еднаков морален статус (вродена вредност) и, соодветно, заслужуваат морално разгледување.

Што и да мислиме за суштинската привлечност на овој предлог, се чини дека се соочуваме со непремостлив проблем: како можеме да одржиме заедно минимално чувство за еднаков морален статус и огромно различните својства врз кои се наметнува моралниот статус? Еднаквото припишување на истиот морален статус на такви варијабилни

карактеристики ризикува или премногу да го растегне принципот на пропорционалност или да лиценцира чувство за морален статус кое има оскудно, ако воопшто има, морално значење. Што значи да се има еднаква вродена вредност, ако опфаќа толку различни поединци? Со прифаќање на овој пристап, може да ризикуваме да направиме идејата за морален статус да биде лишена од каква било нормативна содржина, со што нема да направиме нормативна разлика.

Сега, да ја разгледаме идејата на Том Реган да се биде субјект на животот. Според Реган, сите цицачи на возраст од најмалку една година (праг) се субјекти на животот (морален статус) доколку имаат капацитети за меморија, очекувања за иднината и разновидност на ставови и преференции (морално релевантни својства)⁵². Со овој потег, Реган тврди дека врз основа на нивното еднакво поседување на статусот на субјекти на животот, мора да им доделиме еднакво доделување на фундаментални права на сите субјекти на животот. Многу критики се упатени против овој предлог. Особено прагот се чини дека го нарушува принципот на пропорционалност бидејќи малите варијации на работ на прагот одредуваат значајни варијации во моралната важност.

Сепак, сакаме да се фокусираме на поврзан, но различен проблем овде. Реган е заинтересиран да ја брани својата идеја за морален статус (како еднаква инхерентна вредност) наспроти принципот на пропорционалност што би барал диференцирање на моралната вредност во зависност од променливата вредност на искуствата, доблестите, капацитетите и така натаму, а особено да прави разлика меѓу моралните агенти (лица) и моралните пациенти (животни). Но, тој се чини дека го превртува логичкиот редослед на аргументот како еднаквоста да не е демонстрандумот. Всушност, тој тврди дека ако можеме директно да им наштетиме и на моралните агенти и на моралните пациенти, и двата можат да имаат вродена вредност. Но, бидејќи вродената вредност не зависи од горенаведените варијабилни својства, вродената вредност е еднаква кај моралните агенти и кај пациентите. Ако постулираме вродена вредност во случај на морални агенти и ја препознаеме потребата да го сметаме нивното поседување за еднакво, тогаш рационално ќе бидеме обврзани да го сториме тоа во случај на морални пациенти. Сите што имаат вродена вредност ја имаат

⁵² T. Regan, „A case for animal rights“. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science* 1986/87 (pp. 179-189). Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986, p. 240-1.

подеднакво, без разлика дали се морални агенти или морални пациенти. Сите животни се еднакви.⁵³

Како одговор на овој аргумент, можеме да кажеме дека дури и да признаеме дека можеме да им наштетиме и на моралните агенти и на моралните субјекти, тоа не би значело дека им наштетуваме подеднакво. Наспроти оваа идеја, би можеле да претпоставиме дека капацитетот да бидат повредени е нееднакво поседуван од моралните агенти и субјекти. Оттука, ако и моралните агенти и субјектите имаат вродена вредност врз основа на нивната субјективност, тие може да ја имаат нееднакво. Во овој момент влегува стратегијата на Реган да ја направи субјективноста својство на опсег. Но, за да го сметаме за својство на опсег што го оправдува егалитарното признавање на моралниот статус, ни треба независна основа. Ова важи генерално за сите тврдења што се потпираат на својствата на опсегот. Многу веројатно, дури и ако се земат предвид само лицата, Иан Картер тврди дека ни треба независна причина за да се фокусираме на својството на опсегот (на моралната агенција, во неговиот опис) наместо на различните морално релевантни карактеристики.⁵⁴ Во неговиот опис, оваа независна причина е дека треба да се воздржиме од проценување на различните капацитети на лицата врз основа на должноста да го почитуваме нивното достоинство. Ако требаше да ги процениме променливите морално релевантни капацитети (агенција, рационалност, капацитет за планирање на сопствената иднина и така натаму), немаше да го почитуваме достоинството на луѓето, што бара некаков вид прикривање и заштита од проценката и критичката проценка на другите луѓе. Дури и да не бевме убедени од конкретното тврдење на Картер во врска со моралната агенција и достоинството, структурата на неговиот аргумент изгледа дека е точна.

Ова значи дека сите егалитарни пристапи што се потпираат на својство на опсег бараат независна основа за да оправдаат зошто треба да го сметаме ова за својство на опсег, а не за субвенционални својства. Но, Реган не успева да даде таква причина. Оттука, својството на опсег и еднаквоста се наметнуваат само на различни суштества. Покрај тоа, неговиот аргумент не е компатибилен со принципот на пропорционалност.

За да го сумираме досегашниот тек на нашиот аргумент, тврдиме дека принципот на еднакво разгледување на интересите, спротивно на намерата на Сингер, не може да го

⁵³ Ibid., 240

⁵⁴ I. Carter, "Respect and the Basis of Equality". *Ethics*, 121(3), 2011, 538–571. <https://doi.org/10.1086/658897>.

оправда еднаквиот третман без претходно да се повика на претпоставката за еднаков морален статус на поединците на кои се однесува. Сепак, при припишувањето на еднаков статус, мора да се постигне внимателна и чувствителна рамнотежа меѓу темелот на еднаквиот третман, принципот на пропорционалност и веродостојноста на моралните последици што произлегуваат од таквиот третман. Преголемото проширување на егалитарната атрибуција би можело да ја доведе во прашање нејзината убедливост и стабилност. Пристапите на Тејлор и Реган, во таа смисла, не изгледа дека ги задоволуваат критериумите на принципот на пропорционалност: првиот (Тејлор) вклучува премногу разнородни поединци во истата морална категорија, додека вториот (Реган) не успева да обезбеди независна основа за придавање значење на својството со егалитарен карактер наместо на оние својства што се променливи. Поредуцираното и поограничено припишување на егалитарен морален статус, напротив, изгледа дека избегнува вакви потешкотии. Таквиот пристап е неизбежно помалку инклузивен преку различни видови и има потесен опсег, но истовремено нуди поверодостоен начин за усогласување на стремежот кон егалитарен третман со принципот на пропорционалност. Конечно, како што веќе беше нагласено, ниту едно од овие разгледувања не е насочено кон оправдување на исклучувањето на животните од сферата на моралната важност. Напротив, тие укажуваат на некои минимални предуслови што секоја егалитаристичка теорија мора да ги исполни за да може да се смета за нормативно убедлива.

ГЛАВА 3. АЛТЕРНАТИВНИ ТЕОРИИ И КРИТИКА НА СИНГЕРОВАТА ЕТИКА ЗА ЖИВОТНИТЕ

Во овој дел се насочуваме кон комплексната и често контроверзна дебата што се развива околу етиката за животните по појавата на Сингеровиот утилитаристички пристап. Ако претходно беше разгледана неговата централна теза (дека способноста за чувствување болка и задоволство претставува основен критериум за морално разгледување), тука фокусот се пренесува на широкиот спектар философски реакции кои истовремено ја продлабочуваат, ја коригираат и ја предизвикуваат оваа позиција. Овие алтернативни пристапи не го оспоруваат значењето на страдањето, туку укажуваат на тоа дека моралната вредност, правата и статусот на животните не можат да се разберат само преку утилитаристичка гледна точка.

Првите реакции што се појавуваат по теоријата на Сингер претежно доаѓаат од философи кои сметаат дека неговата теорија значително ја намалува моралната разлика меѓу луѓето и животните. Автори како Џозеф Марголис, Кевин Донаги и Јан Нарвесон забележуваат дека утилитаристичкиот пристап, фокусиран исклучиво на чувствителноста, ги игнорира когнитивните и рационалните својства што традиционално се сметаат за суштински во моралната философија. Според нив, моралниот статус не може да биде определен само од способноста за страдање, туку мора да биде поврзан со способности како автономија, разбирање, јазик и способност за морално расудување. Овие аргументи отвораат едно од најстарите прашања во етиката за животните: Дали моралните обврски произлегуваат од субјективното доживување или од рационалната компетентност?

Друга група философи, како Мајкл Фокс и Рејмонд Фреј, го прифаќаат значењето на животинското страдање, но одбиваат да го прошируваат моралниот домен врз животните. Тие нудат поразвиени концепти што се обидуваат да ја зајакнат традиционалната антропоцентрична позиција. Фокс детално аргументира дека правата се суштински поврзани со автономијата и со моралната одговорност, карактеристики кои ги гледа како исклучиво човечки. Во оваа рамка, иако животните треба да бидат третираны хумано, нивните интереси не можат да добијат ист морален статус како човечките. Од друга страна,

Фреј радикализира уште една точка од утилитаристичкиот модел, идејата за вредноста на животот. Тој предлага хиерархија на „квалитетот на живот“, според која животот на суштества со побогат опсег искуства и ментални способности е морално повреден. Овој пристап го става под прашање утилитаристичкото начело на еднакво разгледување на интересите и покажува дека утилитаризмот може да доведе до морални разлики меѓу видовите, дури и кога сака да ги избегне.

Покрај тоа, овде ќе ги разгледаме и значајните алтернативни теории што го надминуваат Сингеровиот утилитаризам од спротивни, поинклузивни перспективи. Особено важна е биоцентричко-еколошката етика на Клаус Михаел Мајер-Абих, која не се задоволува со индивидуалните својства на субјектите, туку ја проширува моралната заедница на целокупната биосфера. Во неговиот концепт на „Mit-Welt“ (со-свет) човекот е само дел од поголема релативна структура. Оваа философија предлага радикален пресврт каде моралните обврски не произлегуваат од индивидуалните капацитети на животните, туку од фактот дека сите суштества се дел од поврзан и меѓузависен животен систем. Во овој контекст, критиката на Сингер не е дека тој премногу ги вклучува животните, туку дека неговата анализа останува недоволно широка, ограничена на индивидуализирани мерки на благосостојба.

Современата дебата дополнително се заострува со радикално антиспецистичката критика на Џоан Дунајер. Нејзиниот пристап ја разоткрива длабоката напегнатост во утилитаристичката етика, каде, и покрај противењето на дискриминацијата по видови, Сингер задржува хиерархии врз основа на когнитивни способности, прифаќа хумано убиство и дозволува искористување на животните во одредени контексти. Според Дунајер, ова го претвора Сингеровиот модел во „реформиран специзам“ кој суштински не ги надминува дискриминаторските структури. Според нејзиното гледиште, моралната заедница мора радикално да ги опфати сите чувствителни суштества како морални личности со непрекршливи права, што ја поставува како една од најсилните опоненти на утилитаристичкиот модел.

Преку анализата на овие различни гледишта, ќе ја прикажеме ширината и длабочината на расправата што ја поттикнува Сингер. Наместо да постои едноставен консензус, дебатата се развива во повеќе насоки каде некои автори го ограничуваат моралниот домен и ја бранат посебноста на човечките карактеристики; други го

прошируваат до сите живи суштества; а трети бараат радикална еднаквост врз основа на индивидуалната субјективност. Овие теории не претставуваат само критика на Сингер, туку ја отсликуваат динамиката на современата етика за животните, во која прашањето за моралниот статус останува отворено, сложено и суштински поврзано со нашите концепции за животот, вредностите и праведноста.

3.1. Антропоцентричка критика на основното начело кај Сингер

Еден од првите философи што се спротивставува на Сингеровата теза е Џозеф Марголис, чијашто работа опфаќа епистемологија, метафизика и различни форми на релативизам. Во својот текст од 1974 година, веќе преку провокативниот наслов „Животните немаат права и не се еднакви со луѓето“⁵⁵, Марголис ги поставува темелите на својата критика. Тој смета дека двете централни претпоставки кај Сингер, имено, етиката базирана на правата и аргументот за еднаквост е погрешно поставена. Според Марголис, единствено луѓето можат да имаат права, затоа што само тие се способни да формулираат барања за себе, да ги препознаат како такви и свесно да се обврзат кон нив: „... само човечките суштества можат да поставуваат барања во врска со своите наводни права, и, бидејќи правата подразбираат обврски (признавањето на правата на А подразбира дека Б е должен да ги почитува правата на А), а само човечките суштества можат да ги признаат своите обврски во однос на правата на другите, правата не можат да се прошируваат на нечовечки животни.“ Во тој контекст, тој нагласува дека животните, но и т.н. „маргинални случаи“ кај луѓето, немаат такви способности. Оттаму, според него би било логично да се рече дека тие навистина немаат права. Сепак, Марголис воопшто не се ангажира да го разгледа или да го надмине проблемот што го отвора таа позиција.

Во однос на Сингеровиот принцип на еднакво разгледување на интересите, Марголис тврди дека постоењето на способноста за страдање кај животните не може да биде доволна причина за барање еднаков третман. Тој, меѓутоа, ја пропушта разликата меѓу „еднакво разгледување“ и „еднаков третман“, два поима што кај Сингер имаат суштински различна тежина. Како што укажува Сингер, „еднаков третман“ би произвел апсурдни последици (на пример, да им дадеме право на глас на кучињата) што воопшто не е поентата на неговата

⁵⁵ J. Margolis, „Animals have no rights and are not the equal of humans“. *Philosophic Exchange*, 5(1), 1974, 119–123: 120.

теорија. Марголис, пак, смета дека моралните пресуди не може да се темелат само на сензитивноста. Тој вели дека, според него, Сингер ги меша прашањата околу тоа што е релевантно за моралната проценка со условите што се доволни за да се донесе конкретна морална одлука: „... дури и ако способноста за страдање е релевантен фактор во моралната проценка, таа – врз основа на претходно изложеното – не може да биде ништо повеќе од неопходен услов за морално расудување. Тоа значи дека не смееме да го занемариме страдањето на ниту едно суштество кога носиме морална проценка или морален став; но каква проценка или став треба да заземеме, земајќи ги предвид сите околности, не може да се одлучи единствено врз основа на овој фактор.“⁵⁶

Дополнително, Марголис тврди дека човечките суштества, заради своите „виши“ когнитивни способности, секогаш имаат приоритет кога нивните интереси доаѓаат во конфликт со интересите на животните: „... бидејќи луѓето се способни да прават најразлични нешта што се невозможни за животните и бидејќи тие способности се повисоки од способностите на животните, секогаш кога ќе настане судир на интереси што ги вклучува овие способности (што практично може да биде речиси секогаш), можеме со чесна совест да им дадеме предност на човековите политики пред интересите на животните.“⁵⁷ Во неговиот модел, нема конзистентен начин интересите на животните да добијат иста морална тежина како оние на луѓето.

По Марголис, и други филозофи заземаат критички став кон Сингер. Кевин Донаги⁵⁸, на пример, јасно застапува позиција дека „специзмот е одбранлива позиција“, доведувајќи ја во прашање основата на Сингеровиот антиспецизам. Јан Нарвесон⁵⁹, кој инаку е наклонет кон животните и поддржува вегетаријанство, поставува поинакво прашање: дали интересот да се конзумира месо навистина е тривијален? Според него, не е сосема извесно дека посериозните интереси на суштества со пониски когнитивни способности автоматски треба да имаат предност за „помалку значајните“ интереси на луѓето. Со тоа, Нарвесон ја проширува дебатата, укажувајќи дека хиерархијата на интересите не е едноставно одредлива само преку степенот на сензитивност. Овие критики ја покажуваат раната и

⁵⁶ J. Margolis, „Animals have no rights and are not the equal of humans“. *Philosophic Exchange*, 5(1), 1974, 119–123: 122.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ K. Donaghy, „Singer on speciesism“, *Philosophic Exchange*, 5(1), 1974, 125–127.

⁵⁹ J. Narveson. „A case against animal rights“, in M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science*, The Humane Society of the United States, Washington, DC., 1986/87, pp. 191-204.

значајна дебата што ја отвора Сингеровата етика: дали моралниот статус може да се изведе единствено од способноста за страдање, или мора да се земат предвид и други когнитивни, релациски или социјални карактеристики?

Марголис, Донаги и Нарвесон на различни начини настојуваат да покажат дека Сингеровата радикална рамноправност на интересите не е доволно поддржана од неговите сопствени претпоставки и дека човечките интереси неизбежно добиваат поголема тежина.

3.2. Одбрана на вишиот морален статус на човекот

Кога зборуваме за критичарите на Сингер, особено се издвојува Мајкл Фокс, кој со години се занимава со прашањето за животните и развива поцврста, подетална линија на аргументација. Фокс, иако можеби дозволува дека животните имаат интереси и дека се способни да чувствуваат пријатност и болка: „подготвен сум да признаам дека животните можат да имаат интереси, во смисла дека се способни да разликуваат состојби на свест кои се болни од оние кои се пријатни или ги носат физичка благосостојба, и дека тие се стремат кон вторите и се обидуваат да ги избегнат првите колку што е можно повеќе“⁶⁰ радикално го отфрла ставот дека моралната сфера може да се прошири така што ќе ги опфати и животните.

Според Фокс, прашањето за правата на животните е лажно прашање. Тој се согласува дека луѓето треба да водат сметка за благосостојбата и за експлоатацијата на животните токму затоа што се сензитивни суштества, но нагласува дека од тоа не следи дека животните имаат права: „Можеме и треба да се грижиме за благосостојбата на животните и за нивната сегашна експлоатација од страна на човекот, бидејќи тие се битија што чувствуваат. Но, оваа грижа и овој едноставен факт ниту даваат право ниту подразбираат поставување на права на животните.“⁶¹ Наместо тоа, вели Фокс, луѓето имаат обврска да не ги злоупотребуваат, но тоа е само обврска која не подразбира постоење на некакви претпоставени права.

Фокс упатува забелешки кон аргументите и на Сингер и на Реган, другата клучна фигура во современата етика на животните. Реган во 1975 година развива деонтолошка теорија преку која ја брани вредноста на животните од различна перспектива, паралелно со Сингеровиот утилитаризам. Во анализата на Сингер, Фокс тврди дека принципот за еднакво

⁶⁰ M. Fox, „Animal Liberation“, *A Critique Ethics*, 88(2), 1978, pp. 106–118: 106.

⁶¹ *Ibid.*, 107.

разгледување на интересите се темели на еден критериум што Сингер го смета за релевантен: способноста за страдање. Способностите како интелигенција, разум или симболична комуникација, според него (Сингер), не играат улога во неговата теорија.⁶² Но Фокс ја оценува позицијата на Сингер како проблематична, тврдејќи дека Сингер погрешно претпоставува дека квалитетот и интензитетот на задоволството и на страдањето кај животните се исти како кај луѓето, вклучувајќи ја и нивната способност да го ценат или уживаат животот. Дополнително, Фокс го обвинува Сингер дека занемарува клучно прашање: што навистина значат моралните права и врз што се темелат. Иако Сингер се повикува на познатата Бентамова формула „Дали можат да страдаат?“, Фокс се спротивставува на идејата дека само една фактичка еднаквост, како способноста за страдање, може да биде доволен критериум за доделување морални права. Ако тоа би важело, вели тој, тогаш логично би било релевантни да се сметаат и други заеднички способности.⁶³

Понатаму, Фокс ја доведува во прашање и универзалноста на способноста за чувствување болка (на пример, кај состојби на биолошка неосетливост), сугерирајќи дека критериумот на сензитивност е премногу слаб да ја носи тежината на една морална теорија. Во обид да даде посилна основа за моралните права, Фокс настојува да утврди својство што речиси сите луѓе го делат, а животните не. Тој ги исклучува емоциите, разумноста или комуникацијата како недоволно специфични, тврдејќи дека и доколку животните ги поседувале, тоа пак не би било доволно за поседување права (иако не наведува убедливо зошто). Како што забележува Реган, при такви критериуми многу животни всушност би ги исполнувале условите за да имаат права.

Најпосле, Фокс ги дефинира карактеристиките што ги смета за навистина уникатни за човечките суштества: способноста за критичка самосвест, концептуализацијата, користењето сложен јазик, рационалното размислување, планирањето, донесувањето одлуки и преземањето одговорност за сопствените дејства. Тој се повикува на автономијата како централно својство со морална тежина: „Мојот аргумент е дека релевантните карактеристики на луѓето (покрај нивната способност да страдаат и да уживаат), кои објаснуваат зошто тие имаат права, се нивното поседување одредено ниво на свест,

⁶² Ibid.,p. 111.

⁶³ Ibid.,p. 113.

специфичните когнитивни и јазични способности, како и тоа што имаат способност да разбираат, да преземаат и да извршуваат обврски и да го очекуваат истото од слични битија.“⁶⁴

Автономијата, разбрана како способност за слободно и за разумно дејствување, самодетерминација и оформување на сопствениот живот, според Фокс, е предуслов за поседување морални права. Така, автономните суштества, оние што можат да имаат и права и должности, се членови на моралната заедница. Но прашањето за „маргиналните случаи“ Фокс го решава со тоа што тврди дека сите членови на вид што генерално може да се смета за автономен, автоматски имаат подарени морални права. Со други зборови, секое човечко суштество, без разлика на развиеноста или свесноста, има права само затоа што е припадник на видот *Homo sapiens*. Но примат што ги исполнува и можеби ги надминува когнитивните способности на едно новороденче, не би се квалификувал како носител на права.

Во книгата „Случајот за експериментирање со животни“⁶⁵, Фокс повторно ги развива истите антропоцентрични ставови. Тој прифаќа дека избегнувањето страдање кај животните е пожелно, но смета дека е морално дозволено луѓето да ги користат животните за свои цели. Причината ја гледа во тоа што луѓето се автономни суштества и полноправни членови на моралната заедница, додека животните, како помалку вредни видови, немаат автономија и немаат вродена вредност. Според него, животните имаат само инструментална и релативна вредност (вредност што постои единствено во однос на човечките цели). Иако додава дека животните не смеат да се користат без ограничувања, Фокс смета дека нивните интереси треба да се земат предвид само до степен до кој тоа подразбира хуман третман, а не рамноправно морално разгледување како она што го предлага Сингер.⁶⁶

Уште една значајна фигура во расправата за моралниот статус на животните е Рејмонд Г. Фреј. Во својата статија⁶⁷ од 1977 година посветена на правата на животните, тој се осврнува на, според него, клучните аргументи во оваа област: аргументот за „маргиналните случаи“ и прашањето за моралниот статус. Фреј признава дека тврдењето дека маргиналните човечки случаи поседуваат права, не е нешто што може да се претпостави без докази. Напротив, ова тврдење мора убедливо да се поткрепи ако сакаме да

⁶⁴ Ibid., 112.

⁶⁵ M. A. Fox, *The case for animal experimentation*, University of California Press, Berkeley, 1986.

⁶⁶ Ibid., p. 87.

⁶⁷ R. G. Frey, “Animal rights”, *Analysis*, 37(4), 1977.

задржиме позиција според која животните се исклучени од групата носители на морални права. Тој предлага три аргумента што се потпираат на рационалноста како предуслов за морална припадност:

1. аргументот на потенцијалноста – според кој бебињата имаат потенцијал да станат рационални суштества;
2. аргументот на сличноста – кој тврди дека маргиналните случаи имаат карактеристики слични на другите членови на човечкиот вид;
3. религиозниот аргумент – според кој тие имаат бесмртна душа, па затоа заслужуваат морални права.

Фреј смета дека, доколку не се прифати барем еден од предложените аргументи, не постои оправдана основа за создавање морална разлика меѓу маргиналните човечки случаи и животните. Но, поддржувачите на правата на животните возвраќаат дека секој критериум поставен за да ги исклучи животните од кругот на моралните субјекти, ако се примени доследно, неизбежно би исклучил и дел од луѓето. Токму затоа, велат тие, таквите критериуми треба да бидат ревидирани, отфрлени или проширени така што ќе ги опфатат и животните.⁶⁸ Дополнително, не е јасно зошто аргументите за потенцијалност, сличност или религија би имале посилен теоретски статус од другите можни критериуми. Всушност, некои животни – како младите примати – би можеле да ги исполнат првите два критериуми, што уште повеќе ја поткопува тезата на Фреј.

Во својата книга „Интереси и права: Случајот против животните“⁶⁹, Фреј го радикализира својот став и понатаму го негира моралниот статус на животните. Тој тврди дека животните немаат вистински желби, туку само биолошки потреби – како глад или жед – што, според него, не е доволно да се сметаат за интереси. Иако признава одредени модели на инстинктивно однесување, Фреј одбегнува да им припише каква било субјективност, сметајќи ги обидите за придавање ментални состојби на животните за „антропоморфни“. Клучниот елемент во неговата аргументација е тврдењето дека желбите претпоставуваат постоење на верувања, а верувањата, пак, зависат од јазичка компетентност. Како што вели тој, доколку верувањето подразбира разбирање на вистинитоста на одредена реченица, тогаш ниту едно суштество без јазик не може да има верувања; без верувања нема желби, а

⁶⁸ Ibid., pp. 186–189.

⁶⁹ R. G. Frey, *Interests and rights: The case against animals*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

без желби нема ни интереси. Така, вели Фреј, животните не можат да бидат носители на морални права. Дури и кај приматите кои научиле знаковна комуникација, тој не гледа „вистински јазик“, туку само научено реагирање без длабинска когнитивна структура.⁷⁰

Фреј го оспорува и тврдењето кое во етиката за животните често се смета за најсилно: способноста за чувствување болка како неопходен или доволен услов за поседување интереси. Тој ја напаѓа Сингеровата позиција дека интересите се темелат на чувствителноста на болка, наведувајќи пример со лице со парализа кое не чувствува болка, но сепак има интереси. Затоа, само чувствителноста не може да биде пресуден критериум. Понатаму, според Фреј, Сингеровото тврдење дека болката е доволен услов за интереси е претпоставка која не е адекватно аргументирана. Иако не го негира постоењето на болка кај животните, тој прашува зошто страдањето би било доволно за да им припишеме морални права. Неговата критика се заснова на ставот дека Сингер се потпира на вредносна претпоставка, односно дека болката е вродено зло, којашто, според Фреј, тешко може да се оправда. Оттука, Фреј заклучува дека темелите на етичкиот вегетаријанизам се нестабилни: и тврдењето дека чувствителноста е основа за интереси и тврдењето дека болката е зло по својата природа, според него, се погрешни. Следствено, животните немаат ниту интереси ниту морални права.⁷¹

Со текот на времето, неговото гледиште се менува. Иако продолжува да застапува идеја за хиерархија на вредност меѓу човечкиот и животинскиот живот, тој признава дека страдањето кај животните мора да се вреднува сериозно и на ист начин како и човечкото страдање. Според Фреј, суровоста кон дете и суровоста кон куче се морално подеднакво погрешни, бидејќи болката е болка и како таква е зло. Недостатокот на автономија не ја поткопува способноста за страдање, а затоа ниту ја намалува моралната важност на тоа страдање.

Сепак, Фреј задржува една суштинска дилема, дека вистинскиот проблем за утилитаристичката теорија за етиката на животните нема суштинска врска со болката и со страдањето... туку со тоа што, ако воопшто, нè оправдува да ги користиме животите на животните. Според него, главното прашање со кое што утилитаристите треба да се

⁷⁰ Ibid., pp. 80-100.

⁷¹ Ibid., pp. 140-166.

занимаваат е компаративната вредност на животите.⁷² Она што, според Фреј, навистина е релевантно не е припадноста на одреден вид, туку квалитетот на животот мерен преку богатството на искуствата и можностите за нивно продлабочување. Кога животните интереси се судираат, морално посилен е оној чиј живот има поголема вредност. Сепак, ова отвора сериозни тешкотии: како да се процени богатството на животите меѓу различни видови, особено ако животните располагаат со различни когнитивни капацитети и различни начини на доживување што значи исполнет живот?

3.3 Алтернативни теории: биоцентризам и радикален антиспецизам

Покрај критиките што го предизвикуваат утилитаристичкиот модел одвнатре, се појавуваат и паралелни алтернативи кои ја прошируваат моралната заедница врз други основи. Во овој контекст, особено значајна е биоцентричко-еколошката позиција на Клаус Михаел Мајер-Абих. Иако Мајер-Абих не го споменува експлицитно Сингер и не води директен спор со неговиот утилитаристички пристап, можеме да ја согледаме неговата позиција како алтернативна рамка за разбирање на моралната заедница.

Имено, за разлика од Сингер, кој моралниот статус го темели врз својството чувствителност (*sentience*) и способноста за страдање, Мајер-Абих се стреми кон поширок поим на единство меѓу луѓето и животните, сместувајќи го прашањето за нивниот статус во контекст на биосферната целина. Тој дава поинаква перспектива на етиката за животните, поглед што не се фокусира само на индивидуалното страдање, туку на релациите, меѓузависноста и интегритетот на животниот свет како целина.

Појдовната точка на Мајер-Абих е дека природата не може да се третира само како објект, односно ресурс или сценографија за човечките активности, туку мора да биде сфатена како „Mit-Welt“, односно како „со-свет“, со кој човекот е поврзан. Овој премин од антропоцентризам кон екоцентризам бара фундаментална промена на светогледот, на етичките и на правните категории, и на општествените институции. Од таа перспектива, моралната заедница не е ограничена само на суштества кои се способни за чувствување, туку е заснована врз принципот на заедничка припадност на истата биолошка матрица.

⁷² R. G. Frey, “Utilitarianism and Animals”, in T. L. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford handbook of animal ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 172–197.

Со тоа тој промовира една поинклузивна визија на етика во која човекот не е мерка на сите нешта, туку дел од поширок заеднички животен хоризонт. Мајер-Абих ја поврзува еколошката криза со доминантната парадигма која се развила во модерната индустриска и технократска цивилизација. Според него, коренот на проблемот лежи во прославувањето на човекот како „мерка на сите нешта“, во наследеното рационално научно мислење кое природата ја сведува на збир ресурси за користење⁷³.

Во таа смисла, заштитата на животната средина не може да се сведува само на управување со ресурси, на регулирање на загадувањето или на зачувување на биолошката разновидност, односно тие можат да бидат само реактивни мерки. Наместо тоа, потребна е промена на основата на цивилизацискиот, економскиот и моралниот поредок. Мајер-Абих предупредува дека индустриското општество, со својата логика на раст и експанзија, е суштински несовесно и неодржливо. Тој тврди дека едноставно зачувувањето на status quo е недоволно бидејќи многу од природните системи се веќе нарушени, па за да се обезбеди иднина, мора да се размислува за општествени и за институционални трансформации, за обнова, па дури и за компензација и за репарација кон природата.

Ваквиот пристап упатува кон една помалку антропоцентрична перспектива од онаа што можеме да ја видиме кај Сингер. Во „Практична природна философија“, Мајер-Абих развива онтологија во која секое битие е контракција на целата природа. Тоа значи дека во секој поединечен ентитет, природата, како целина, е присутна. Оваа појдовна точка води кон тоа дека индивидуализацијата не значи одвојување од целината, туку е форма на нејзина конкретизација. Наместо да гледаме на суштините, Мајер-Абих предлага да размислуваме во категории на врски, на релации и на вгнезденост во заеднички животен контекст. Со тоа природата добива не само метафизичка или естетска туку и онтолошка и етичка димензија. Таквото сфаќање дава пресврт во модерната онтологија каде природата не е „надворешен објект“, туку суштински контекст, односно основа на постоење, спој на битијата, динамички и отворен систем, што не може да се сведува на статични категории или на ресурси кои може да се извлечат, да се експлоатираат и зад себе да остават урнатина.

⁷³ K. M. Meyer-Abich, *Frieden mit der Natur? Herausforderung an die Rechtspolitik*, Laufener Spezial- und Seminarbeiträge, 4/89. Akademie für Natur- und Landschaftspflege (ANL), Laufen/Salzach. s. 30-32. https://www.zobodat.at/pdf/Laufener-Spez-u-Seminarbeitr_4_1989_0030-0042.pdf. Датум на пристап: 12.11.2025.

Од ваквата онтологија следуваат радикални етички и политички последици. Мајер-Абих не предлага само етичка интуиција за тоа дека природата заслужува грижа, туку тој го застапува гледиштето дека за природата да стекне сопствени (инхерентни) права, дека и општествените институции треба да ги приспособат своите норми на таа визија. Не дава само локални мерки за зачувување, туку глобална, цивилизациска трансформација на правото, на економијата, на политика, на културата и начинот на живот.⁷⁴ Тоа е стабилна политика на одговорност и солидарност не само меѓу луѓето туку меѓу сите битија што ја сочинуваат биосферата.

Со тоа Мајер-Абих се приклучува кон она што денес често се нарекува „еколошка етика“, но неговиот придонес е порадикален и пофундаментален не само во однос на рационализирање на еколошките проблеми туку и дава нови основи на разбирањето на човекот и на природата. Името „Практична природна философија“ не е случајно. Мајер-Абих не изнесува само теоретски разгледувања, туку црта практични патишта за рехабилитирање на односот човек – природа. Тој смета дека само со политичка волја, со реформа на социјалните институции, со економски и со правни промени, општеството може да се ориентира кон одржливост и сопостоење.⁷⁵ Тоа значи дека неговата природна философија има и обврзувачка димензија, таа нуди основа за создавање на политики, на еколошки закони, на економски структури, на одлуки и практики кои ги признаваат вредностите на природата и ги интегрираат како еднакво важни со човечките потреби.

Следствено, не е изненадувачки што дел од поновите автори, како Џоан Дунајер, го надминуваат утилитаризмот во насока на уште поригорозна морална еднаквост, што може да се интерпретира како современ развој на алтернативните гледишта на Мајер-Абих. Една од најострите и теоретски најконзистентните критики на утилитаристичкиот пристап кон моралниот статус на животните произлегува од делото „Специзам“ (2004) на Џоан Дунајер. Иако Сингер често се смета за еден од основачите на современата антиспецистичка мисла, Дунајер тврди дека неговата теорија не претставува суштинско отфрлање на специзмот, туку напротив, создава „реформиран специзам“ кој го одржува хиерархискиот статус на луѓето над другите животни. Нејзината критика е радикална и заснована на егалитарни

⁷⁴ K. M. Meyer-Abich, *Revolution for Nature: From the Environment to the Connatural World*, The White Horse Press, Cambridge 1993, p. 76.

⁷⁵ K. M. Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, Verlag C. H. Beck, München 1997, ss. 236-237.

претпоставки, и има цел да покаже дека утилитаризмот, особено во Сингеровата форма, не може да ги обезбеди правата и моралниот интегритет на индивидуалните животни.

Првата и најсуштинска точка на критика се однесуваат на начелото на утилитаристичко пресметување. Сингер го заснова својот пристап на тежината на интересите и на нивно зголемување, што подразбира дека моралната исправност на дејството зависи од вкупната количина болка и задоволство што ги создава. Во оваа смисла, индивидуата се третира како носител на интереси што можат да се пресметуваат, да се балансираат и да се споредуваат со интересите на други субјекти. Дунајер го смета овој пристап за фундаментално проблематичен. Вели дека тој не признава индивидуални, непрекршливи морални права, туку дозволува жртвување на една индивидуа доколку тоа резултира со поголема корист за друга.⁷⁶ Според неа, ова претставува форма на морална заменливост која е неприфатлива, бидејќи го сведува животното на инструмент во моралната пресметка, а не на субјект со вродена вредност. Таа инсистира дека чувствителниот субјект е морален крај сам по себе, а не средство за постигнување на „максимизација на благосостојбата“⁷⁷.

Во продолжение на оваа критика, Дунајер тврди дека Сингер воспоставува хиерархиски модел на морална вредност според когнитивните способности. Иако Сингер се дистанцира од биолошкиот специзам, тој создава етичка рамка која прави разлика меѓу животните врз основа на нивото на свесност, на комплексноста на нивните интереси или на способноста да имаат интерес за иден живот. Ова резултира со тоа што одредени животни, како приматите, делфините или свињите се третираат како морално „повредни“ од други, како птиците, рибите или безрбетниците.⁷⁸ Според Дунајер, ова претставува „квалитативен специзам“, бидејќи дискриминацијата се префрла на когнитивни разлики, но хиерархиската структура останува иста. Од гледна точка на егалитарниот антиспецизам, секое суштество кое може да чувствува има подеднакво морално значење, без разлика на сложеноста на неговата когниција.

Третиот аспект од критиката се однесува на Сингеровата отвореност кон користење животни за одредени научни, медицински или практични цели. Сингер во принцип се

⁷⁶ J. Dunayer, *Speciesism*, Ryce Publishing, 2004, p. 79.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 105-106.

спротивставува на експериментите врз животни, но сепак признава дека во исклучителни случаи кога жртвувањето на едно животно би спасило многу други субјекти со подеднаков или поголем капацитет за страдање, тие истражувања би можеле да бидат морално оправдани. За Дунајер, ова претставува форма на експлоатација која морално не може да се оправда, бидејќи ниту еден субјект што чувствува не смее да се третира како средство за постигнување туѓа цел. Таа нагласува дека Сингер никогаш не би применил ваква логика во контекст на луѓе со пониски когнитивни способности (на пример, бебиња или лица со тешки когнитивни попречености) што јасно ја открива специфичката основа на неговата теорија. Тоа, според неа, ја потврдува моралната неконзистентност на утилитаризмот кога станува збор за животните.

Критиката на Дунајер е насочена и кон т.н. „replaceability argument“, односно Сингеровата теза дека убивањето животно кое нема интерес за иднината може да биде компензирано со создавање нов живот со иста можност за уживање. Ова значи дека убивањето на животни во одредени услови може да биде морално оправдано, доколку тоа не доведува до намалување на благосостојбата во поголеми рамки. Дунајер ја критикува оваа идеја затоа што го сведува животното на заменлива единица на благосостојба. За неа, индивидуалната животна има сопствена вредност и не може да биде заменета со друга, без оглед на вкупниот збир на задоволството. Токму затоа, аргументите за хумано убиство, таа ги смета за видови специзам кои не ја разбираат сериозноста на одземањето живот.⁷⁹

Критиката понатаму се проширува и на прашањето за „хуманото“ производство на месо и условите во сточарството. Иако Сингер промовира вегетаријанство, тој тврди дека некои облици на одгледување животни, особено оние што обезбедуваат задоволување на нивните интереси, можат да останат морално оправдани доколку животните не страдаат и доколку нивното убивање не им ја нарушува иднината што тие не ја претпочитале. Дунајер категорично го отфрла овој став, истакнувајќи дека „хумано убивање“ е концептуално противречен израз. Секое суштество што чувствува има интерес да продолжи да живее, па оттаму одземањето на животот, дури и без болка, претставува сериозно морално зло.⁸⁰

Конечно, Дунајер го истакнува прашањето за јазикот како уште еден индикатор за специзам во Сингеровата мисла. Иако тој заговара морално внимание кон животните,

⁷⁹ Ibid., pp. 79-83.

⁸⁰ Ibid., pp. 124-126.

неговиот јазик често ги третира како класи, групи или ресурси, а не како уникатни индивидуи. Според Дунајер, етички исправниот јазик треба да ги нагласува индивидуалноста и субјективноста на секој животински субјект; групните термини и категориите го нормализираат нивниот статус како објекти за човечка употреба.⁸¹

Додека Сингер е фокусиран на намалување на страдањето и на подобрување на условите за животните, Дунајер бара целосна аболиција на секоја форма на експлоатација, бидејќи според неа, ниту еден степен на подобрување не може да го оправда искористувањето на суштества што чувствуваат. На тој начин, нејзината критика не е само напад врз одредени Сингерови тези туку спротивставување на целиот утилитаристички модел како недоволен за обезбедување вистинска морална еднаквост.

Можеме да заклучиме дека анализата на алтернативните гледишта кон позицијата на Питер Сингер покажува дека прашањето за моралниот статус на животните не може да се сведе на еден единствен критериум, без разлика дали станува збор за страдањето, за автономијата или за когнитивните способности. Критиките на Марголис, Фокс и Фреј ја истакнуваат сложеноста на поимите како права, интереси и морална заедница, додека биоцентричката перспектива на Мајер-Абих и радикално антиспецистичката позиција на Дунајер укажуваат на можноста за поинакво, пошироко разбирање и втемелување на моралната вредност. Заедно, алтернативните теории придонесуваат за продлабочување на етичката дебата и ја разоткриваат потребата од понијансиран пристап кон односот меѓу човекот и животните. Оттука, може да се заклучи дека современата етика за животните не нуди едноставни одговори, туку бара постојано преиспитување на нашите морални интуиции, општествени практики и филозофски претпоставки.

⁸¹ Ibid., p. 258.

ГЛАВА 4. ПРАКТИЧНИ ИМПЛИКАЦИИ НА ЕТИКАТА ЗА ЖИВОТНИТЕ

Овој дел од трудот претставува премин од теоретските основи на етиката за животните кон нивната конкретна примена во современите правни, политички и институционални контексти. Додека претходните делови ги разгледуваа концептуалните рамки што ги поставуваат водечките философи, теоретичари и биоетичари, оваа глава се фокусира на тоа како овие идеи се материјализираат во правни акти, во јавни политики и во значајни судски постапки. На тој начин, таа ја прикажува динамичната врска меѓу етичките аргументи и практичните импликации, покажувајќи дека трансформацијата во односот кон животните не е само прашање на морална свест туку и на институционално дејствување, на нормативни промени и на технолошки развој.

Преку анализата на различни примери, од критичките теории на Франсионе, Адамс, Нусбаум, Санштајн и Шапиро – до европските регулативи, правните постапки и националното законодавство, овде се прикажува дека етиката за животните денес претставува интердисциплинарно поле со растечко значење. Токму преку овие практични примери станува јасно дека етичките позиции не остануваат ограничени на академските дебати, туку активно ги обликуваат правото, политиката и општествената практика. Така, овде се отвора патот кон подлабоко разбирање на тоа како современите општества се справуваат со предизвикот за воспоставување поинклузивна и праведна релација меѓу луѓето и животните.

4.1. Етички и идеолошки основи на современите дебати за животните

Во современата етика за животните, делата на Гери Л. Франсионе и Керол. Џ. Адамс претставуваат две меѓусебно различни, но комплементарни линии на критичка мисла. Иако доаѓаат од различни теоретски традиции, правната и деонтолошка философија во случајот на Франсионе и феминистичката критичка теорија во случајот на Адамс, двајцата автори настојуваат да ја разобличат длабоко вкоренетата структура на доминација што лежи во основата на човечката експлоатација на животните. Нивните аргументи нудат две значајни

парадигми: аболиционистичката етика, заснована врз идејата дека чувствителните суштества поседуваат фундаментално право да не бидат користени како сопственост, и феминистичка анализа, која ги поврзува механизмите на угнетување врз животните со патријархалните структури на моќ и со општествените форми на сексуализација и објективизација на жените.

Имено, Гери. Л. Франсионе⁸² развива една од најрадикалните и доследно формулирани теории за правата на животните во современата литература. Во неговата аболиционистичка рамка, централната теза е дека моралниот статус на животните не може да се сфати само како прашање на намалување на страдањето, туку како прашање на признавање на фундаменталното право на животните да не бидат третирани како сопственост. За Франсионе способноста за чувствување е единствениот неопходен и доволен услов за морална смисла: ако едно суштество може да чувствува болка, да има искуства и интереси, тогаш мора да биде третирано како цел сама по себе, а не како средство за човечките цели. На тој начин тој се дистанцира и од класичниот утилитаризам, кој според него дозволува морално сомнителни компромиси и може да го оправда користењето на животните доколку тоа води до поголемо добро за повеќе индивидуи.

Според Франсионе, клучниот проблем не е суровоста како таква, туку институционалната логика на експлоатација. Има две појдовни точки од кои може да тргнеме кога зборуваме за етиката за животните. Првата е да се стремиме кон намалување на искористувањето на животните и да дадеме „похумани“ начини за нивното искористување, а втората е сосема да се укине искористувањето на животните.

Регулаторните пристапи што се обидуваат да ги подобрат условите под кои се користат животните (на пример, во индустриското производство на месо или во научните експерименти), не успеваат да се соочат со фактот дека користењето на животните како средства е морално погрешно. Тој тврди дека сите оние реформи за намалување на искористувањето, како подобрување на просторните услови, намалување на болката или кратање на стресот, неизбежно го легитимираат системот на експлоатација. Овие реформи создаваат лажно уверување дека постои „хумано“ користење на животните, што според Франсионе е концептуален оксиморон: [...] Реформите за намалување на искористувањето,

⁸² L. G. Francione, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation*, Columbia University Press, New York, 2010.

всушност, им прават на луѓето да се чувствуваат поудобно кога продолжуваат да ги експлоатираат животните, уверувајќи ги – лажно – дека стандардите се подобрани на значаен начин. Ова лажно уверување ја зајакнува идејата, која е длабоко вкоренета во нашата специстичка култура, дека е морално прифатливо да се користат животни сè додека со нив се постапува „хумано“. Пристапот за намалување на искористувањето, всушност, ја поддржува и зајакнува парадигмата дека животните ни припаѓаат нам и не се оддалечува од неа.⁸³ Вистински етички одговор, вели тој, е целосна аболиција на системите кои животните ги третираат како ресурси.

Во овој контекст, веганството претставува морален минимум, а не избор заснован на животен стил: „... доколку навистина сакаат да поттикнат парадигматска промена во нашиот начин на размислување за животните треба да се насочат кон јасна, недвосмислена и ненасилна веганска едукација насочена кон укинување на секоја употреба на животни. Тоа претставува најделотворен начин за намалување на употребата и страдањето на краток рок, а воедно и единствениот начин за изградба на аболиционистичко движење на долг рок, кое може да ја промени парадигмата што ги третира животните како сопственост.“⁸⁴ За Франсисоне да се избегнува користење на животни производи не е прашање на личен морален избор, туку практична импликација на принципот дека ниеден субјект што може да чувствува не смее да биде инструмент. Овој заклучок го позиционира неговиот пристап јасно во сферата на деонтолошките етички теории: постојат морални граници што не смеат да се прекршат, без оглед на последиците.

Керол Џ. Адамс⁸⁵, од друга страна, го анализира односот човек – животно преку призма на феминистичката критика и на културната анализа. Во својот револуционерен труд „Сексуалната политика на месото“, таа тврди дека експлоатацијата на животните не е само морално прашање во традиционална смисла туку длабоко политичко и идеолошко прашање. Адамс ја разгледува културната структура која дозволува животните да бидат третирани како објекти што можат да се искористуваат и паралелно ги истражува начините на кои патријархалните култури ги третираат телата на жените на сличен начин.

⁸³ Ibid., p. 51.

⁸⁴ Ibid., p. 85.

⁸⁵ C. J. Adams, *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*, Continuum, 1990.

Еден од нејзините највлијателни концепти е идејата за „отсутен референт“⁸⁶. Таа објаснува дека во процесот на конзумирање месо, оригиналниот субјект, животното, исчезнува од свеста. Овој „отсутен референт“ ја прикрива смртта, насилството и искористувањето, и создава јазични и културни механизми во кои животното станува невидливо. Наместо „крава“, општеството говори за „телешко месо“; наместо „пиле“, за „пилешко месо“. Со ваквото јазично заменување, животното се трансформира во објект, а насилството станува нормализирано и невидливо: „[...] Не се јаде месо без смрт на животното. Затоа, живите животни се отсутните референти во концептот на месо. Отсутниот референт ни дозволува да заборавиме на животното како независен ентитет; исто така ни овозможува да се спротивставиме на напорите животните да бидат присутни.“⁸⁷ Адамс го проширува овој механизам врз третманот на жените во сексуализирани контексти, каде телото е фрагментирано, објективизирано и одвоено од личноста која му припаѓа.

Со оваа критика, Адамс ја отфрла идејата дека етиката за животните може да се сведе само на пресметување на интереси или на анализа на болката. За неа, експлоатацијата е одржувана и репродуцирана од системи на моќ, пред сè, патријархални, кои истовремено произведуваат и оправдуваат субординација на жените и доминација врз животните. Така, промена на етичките ставови кон животните не може да се постигне без преиспитување на пошироките социјални, културни и политички рамки.⁸⁸

Позицијата на Адамс не е строго деонтолошка, ниту утилитаристичка, туку политичко-етичка. Таа е повик за структурна промена на начинот на кој општествата ги разбираат телата, храната и односите на моќ. Вегетаријанството (или веганството) кај неа не произлегува само од грижа за страдањето, туку од одбивање да се учествува во системи на угнетување што ги поистоветуваат животинските и женските тела во заеднички шаблони на објективизација.

Односот меѓу теориите на Франсионе и на Адамс може да се сфати како дијалог меѓу две различни, но меѓусебно надополнувачки перспективи. Франсионе нуди строго философска, нормативна рамка која ја поставува чувствителноста како единствен морален критериум и ја формулира должноста да се укинат сите форми на експлоатација. Адамс,

⁸⁶ Концепт што објаснува како некој субјект исчезнува од нашата свест кога тој субјект е претворен во објект преку начинот на кој зборуваме за него.

⁸⁷ C. J. Adams, *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*, Continuum, 1990, p. 66.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 73-75.

пак, ја разоткрива културната и идеолошката позадина која овозможува таквата експлоатација да се одржува и да се нормализира. Додека Франсионе тврди дека моралната логика сама по себе бара напуштање на користењето на животните, Адамс покажува дека таа логика често е блокирана од подлабоки структури на моќ, митови за машкоста и маскирање на насилството.

Двата пристапа заедно покажуваат дека прашањето за моралниот статус на животните не може да се реши ниту само со нормативна аргументација ниту само со културна критика. За целосно да се разбере прашањето, неопходно е да се земат предвид и моралната вредност на чувствителните суштества и идеолошките рамки што ја одредуваат човечката перцепција на животните. Во тој поглед, мислата на Франсионе и на Адамс придонесува за поширока трансформација на етичката и на политичката свест, повикувајќи на преиспитување на основите на човечкиот однос кон другите суштества.

Уште повеќе, во продолжение, во современите дебати за етиката за животните, делата на Кас Р. Санштајн⁸⁹, Марта Ц. Нусбаум и Пол Шапиро⁹¹ отвораат три различни, но комплементарни насоки на размислување. Секој од овие автори предлага поинаква перспектива за тоа како треба да ги разбираме нашите морални и политички обврски кон животните, а нивните ставови ги одразуваат пошироките промени во теоријата, јавната политика и технолошката иновација. Санштајн настапува преку правната и политичка рамка и се фокусира на институционални реформи; Нусбаум ја вградува етиката за животните во својата теорија на правдата, предлагајќи нормативна трансформација на начинот на кој општествата треба да им овозможат просперитет на животните; а Шапиро ги преместува етичките прашања во доменот на техноиновациите, тврдејќи дека новите методи на производство на месо можат драматично да го намалат или да го елиминираат страдањето. Овие три пристапа ги покажуваат богатството и комплексноста на современото поле на етика за животните, кое не се ограничува само на класичните филозофски дихотомии, туку го проширува начинот на кој се мисли за животинската благосостојба, за правата и за моралната вредност.

⁸⁹ C.R. Sunstein, & M.C. Nussbaum, (eds.), *Animal rights: Current debates and new directions*, Oxford University Press, New York, 2004.

⁹¹ P. Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*. Simon & Schuster, 2018.

Санштајн се движи во рамки на прагматичната политичка философија и на правната регулатива, развивајќи го својот став дека животните не мора нужно да поседуваат целосно правни права за да бидат сериозно заштитени. Во неговиот пристап, клучен проблем е фактот што животните во правниот систем најчесто се третираат како сопственост, што им создава структурна ранливост. Санштајн не предлага укинување на статусот на сопственост, туку објаснува дека јавната политика, судската практика и законодавните инструменти можат да создадат услови во кои интересите на животните ќе бидат интегрирани во правниот поредок на покохерентен начин. За него, етичкиот напредок не произлегува од радикална револуција, туку од постепено зајакнување на стандардите за заштита, речиси секогаш преку демократски процедури.⁹² Тој го нагласува значењето на јавната дебата, транспарентноста и учеството на граѓаните во дефинирањето на етичките граници на експлоатацијата на животните. Овој став се одликува со умереност и со критичка дистанца кон концептот на апсолутните права на животни, но истовремено бара реална и мерлива реформа, која може да биде имплементирана во постојните институции без крути идеолошки пресврти.

Нусбаум тврди дека животните треба да се вклучат во доменот на правдата и дека општествата имаат обврска активно да создаваат услови што им овозможуваат на животните да ги развијат своите способности кои се карактеристични за нивниот вид. За разлика од утилитаристите кои ги засноваат своите аргументи на минимизацијата на страдањето, Нусбаум настојува да понуди позитивен нормативен модел. Според неа, правдата не е само отсуство на суровост туку присуство на социјални, на политички и на еколошки структури кои овозможуваат просперитет и благосостојба. Таа го критикува утилитаризмот поради неговата редукција на моралната вредност на едноставни пресметки на болка и на задоволство и смета дека оваа перспектива не ја признава богатата комплексност на животот на животните. Според неа, секое животно има свое „животно достоинство“, кое произлегува од неговата способност да живее својствен живот за сопствениот вид.⁹³ Оттука, државата има должност да ги заштити тие капацитети, што подразбира реформулација на многу аспекти од нашата интеракција со животните, вклучувајќи ги земјоделството, научното

⁹² C.R. Sunstein, & M.C. Nussbaum, (eds.), *Animal rights: Current debates and new directions*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 8- 9.

⁹³ *Ibid.*, pp. 305-310.

истражување и урбаните политики. Нусбаум ја формулира етиката за животните како проект на политичка трансформација, кој бара нов концепт за правдата и за јавното добро, концепт што експлицитно ги опфаќа и животните како морални субјекти.

Пол Шапиро дава трета перспектива, која ја вметнува етиката за животните во рамките на технолошките решенија и на индустриските иновации. Во „Чисто Месо“, тој ја разгледува можноста технологијата да стане двигател на моралниот напредок. За него, култивираното месо е потенцијална револуција што може да ја трансформира етиката на храната на глобално ниво. Шапиро го идентификува фабричкото земјоделство како парадигматски извор на масовно страдање, но истовремено признава дека моралните аргументи против месото имаат ограничена моќ да ги променат навиките на луѓето. Затоа тој предлага решение што е и практично и трансформативно: создавање месо без животни. Идејата е дека луѓето нема да треба да се откажат од својот начин на исхрана за да бидат етички; наместо тоа, самата храна ќе стане етичка. Во овој контекст, етиката не функционира како апел кон жртвување, туку како поттик за иновација што ги обединува моралните грижи, економската одржливост и техничката изводливост. Шапиро тврди дека преку развој на лабораториски одгледано месо може да се постигне историска редукација на страдањето, истовремено минимизирајќи го еколошкото влијание и создавајќи нови модели на производство на храна. На тој начин, етиката за животните е телесно поврзана со технологијата и станува проект на материјална, а не само морална трансформација.

Во оваа линија на современи биоетички размислувања значаен придонес дава и проф. Жељко Калуѓеровиќ, кој преку концептуална анализа укажува на длабоката противречност во современиот однос кон животните⁹⁴. Имено, иако општествата сè појасно ги препознаваат страдањето и моралната релевантност на животните, тие паралелно толерираат систематизирани форми на нивна експлоатација, особено во рамките на индустриското одгледување, на ловот и на научното експериментирање. Калуѓеровиќ критички го преиспитува доминантниот антропоцентричен модел, според кој животните се третираат како средство за човечки цели, и ја отвора можноста за проширување на правниот субјективитет врз основа на способноста за имање интереси и потенцијалот за страдање. Притоа, неговата анализа се движи меѓу утилитаристичките, деонтолошките и биоцентричките позиции, при што зазема умерена нормативна позиција која ја афирмира

⁹⁴ Ž. Kaluđerović, „Bioetički pristup životinjama“, *Socijalna ekologija*, 18(3–4), 2009, str. 263–284.

одговорноста на човекот како морален и како правен посредник во обезбедувањето на етичка и институционална заштита на животните.

Надоврзувајќи се на овие биоетички дилеми и обидувајќи се да ја надмине дихотомијата меѓу моралното признавање и правното негирање на статусот на животните, значајно е да се истакне теоретскиот придонес на Драган Јаковљевиќ. Тој развива систематска и интегративна рамка за философско и за правно оправдување на признавањето на правата на животните во современиот етички и правен дискурс⁹⁵. Тргува од констатацијата дека во последните децении се случува суштинска промена во разбирањето на моралниот статус на животните, при што традиционалниот антропоцентризам постепено им отстапува место на поинклузивни етички парадигми што ја нагласуваат способноста за чувствување, за страдање и за елементарна ориентација кон иднината како основа за морална релевантност. Сепак, Јаковљевиќ укажува дека опстојува значаен јаз меѓу моралното признавање и позитивноправната регулација, што овозможува континуирана и институционализирана експлоатација на животните.

Во својот критички пристап, авторот го проблематизира поимот „права“ во однос на животните, истакнувајќи дека поврзувањето на правниот статус исклучиво со рационалност и автономија е концептуално рестриктивно. Тој укажува дека и во човечкиот контекст постојат носители на права кои не ги поседуваат овие способности, па затоа критериумот го поставува во способноста за имање интереси и за страдање. Надоврзувајќи се на утилитаристичката традиција, Јаковљевиќ го критикува нејзиниот недостиг од аспект на целосна заштита на поединецот и предлага комбинирање со природноправна перспектива што го афирмира достоинството и инхерентната вредност на животот на животните.

Како резултат на оваа рамка, Јаковљевиќ предлага листа на темелни морални права на животните, меѓу кои ги вбројува правото на живот, на телесна неповредливост, на природна животна средина, на автономен биолошки развој и на заштита од експлоатација, прифаќајќи можност за строго ограничени исклучоци во случаи на нужна одбрана или заштита на јавната здравствена безбедност. Особено интересен е неговиот обид за синтеза на негативниот утилитаризам и на природноправниот биоцентризам преку концептот на

⁹⁵ D. Jakovljević, „Prava za životinje. K normativnom reguliranju suživota ljudi i životinja na pozadini paralelne primjene dvaju interpretativnih pristupa“. *Filozofska istraživanja*, 33 (1), 2013, str. 167-182.

„херменевтичка коегзистенција“, кој овозможува нормативна цврстина, но и интерпретативна флексибилност при решавање сложени биоетички ситуации.

Покрај моралната аргументација, авторот ја нагласува важноста од институционализација на овие позиции преку позитивното право, укажувајќи дека без правна имплементација моралните права на животните остануваат декларативни. Јаковљевиќ заклучува дека е неопходно радикално да се преиспита антропоцентричниот модел и да се воспостави нова етичка и правна парадигма што ги признава животните како субјекти со вредности и интереси, со цел да се изгради одржлива и морално оправдана иднина.

Можеме да заклучиме дека заедничко за овие автори е стремежот да се пронајде реалистичен и ефективен пат кон подобро третирање на животните, но секој го гледа решението од различен агол. Овие пристапи не се исклучуваат меѓусебно; напротив, тие покажуваат дека етиката за животните може да се развива на повеќе нивоа истовремено, комбинирајќи институционални, нормативни и технолошки решенија. Можеби токму оваа мултидимензионалност е најважната лекција од нивните дела: дека грижата за животните не е само прашање на морални принципи туку и на закони, политики, економски структури и научни откритија.

4.2. Европската унија и реформата на научната употреба на животни

Едно од местата каде што овие теоретски пристапи добиваат конкретна институционална форма е токму во европските регулативи за употреба на животни. Ако претходно разгледаните автори сугерираат широк спектар на стратегии од правни и политички трансформации до технолошки иновации тогаш европската законска рамка претставува пример како овие идеи се материјализираат во практични норми и политики. Така, преминот кон конкретната правна регулатива на Европската унија овозможува да се види како апстрактните етички и теоретски аргументи се претвораат во обврзувачки правила со директно влијание врз третманот на животните.

Правната рамка на Европската унија за употребата на животни во научни цели се развива во насока на значително ограничување на експериментите врз животни и промовирање на алтернативни методи. Централниот документ што го уредува ова подрачје е Директивата 2010/63/EУ за заштита на животните што се користат за научни цели, која ја

заменува претходната Директива 86/609/ЕЕЗ со цел да воведо построги стандарди за хуман третман, транспарентност и научна оправданост. Оваа директива ја утврдува основната философија на Унијата во оваа област преку принципот „3R“: Replacement, Reduction, Refinement, овозможувајќи систем кој истовремено го признава значењето на научните истражувања и моралната обврска да се намали страдањето на животните.⁹⁶

Една од најважните мерки на ЕУ во ова поле е целосната забрана на тестирањето на козметички производи и нивните состојки врз животни. Овој процес се одвивал етапно. Во 2004 година се забранува тестирањето на готови козметички производи, а во 2009 година забраната се проширува и на тестирањето на индивидуални состојки. Конечната фаза настапува во 2013 година, кога стапува на сила т.н. „marketing ban“, со кој се забранува продажба на козметика на територијата на ЕУ доколку производот или неговите компоненти биле тестирани на животни, без оглед на тоа каде се извршени тестирањата. Оваа забрана претставува глобален преседан и го поставува ЕУ како лидер во етичката реформа на индустријата, со оглед на тоа што со прекинување на пазарниот пристап фактички се стимулира развојот на алтернативни методи ширум светот. Иако некои научни и индустриски групи укажуваат на ограничувачките последици врз иновативните процеси, регулаторната рамка на ЕУ останува цврста во ставот дека етичките стандарди мора да имаат примат, особено во област каде алтернативите како *in vitro* и компјутерски модели се развиени повеќе од други сектори.⁹⁷

Кога станува збор за научните истражувања во поширока смисла, Директивата 2010/63/ЕУ не воведува целосна забрана, но поставува строги критериуми за употреба на животни. Научниот проект може да биде одобрен само ако не постои валидна алтернатива и ако очекуваната научна или социјална добивка ја надминува потенцијалната штета за животните. Процесот на одобрување се одвива на национално ниво преку етички комисији, а секоја институција што спроведува експерименти мора да ги исполнува високите стандарди на згрижување кој опфаќа адекватно сместување, професионална грижа и

⁹⁶ Directorate-General for Environment. *Animals in Science. EU actions for the protection of animals used for scientific purposes*. European Commission, https://environment.ec.europa.eu/topics/chemicals/animals-science_en. Датум на пристап: 23.11.2025.

⁹⁷ Directorate-General for Internal Market, Industry, Entrepreneurship and SMEs. *Ban on animal testing. The cosmetics directive provides the regulatory framework for the phasing out of animal testing for cosmetics purposes*. European Commission. https://single-market-economy.ec.europa.eu/sectors/cosmetics/ban-animal-testing_en. Датум на пристап: 23.11.2025.

минимизирање на болката и на стресот. Секоја процедура се класифицира според тежината, а процедурите што предизвикуваат силна болка што не може да се ублажи се строго ограничени и дозволени само во исклучителни случаи.

Во рамките на правните механизми, ЕУ ја промовира употребата на алтернативни методи преку Европскиот центар за валидација на алтернативни методи (EURL ECVAM), кој има задача да оценува и да одобрува нови модели што можат да ја заменат употребата на животни. Задолжително е да се користат одобрени алтернативи секогаш кога се достапни, што создава нормативен притисок врз научната заедница да инвестира во развој на неживотински модели. Покрај тоа, директивата бара транспарентност преку објавување сомнителни резимеа на проектите и редовни национални извештаи, што овозможува јавен увид во практиките и поддржува поголема отчетност.

Во последните години се појавуваат дополнителни иницијативи за понатамошно ограничување на експериментите врз животни. Европскиот парламент во 2021 година усвои резолуција со која се повикува на постепено укинување на тестирањата врз животни во сите научни области, укажувајќи дека Европската унија треба да вложи повеќе ресурси во развивање и валидација на напредни методи, како биоинженерски ткива и напредни компјутерски модели базирани на вештачка интелигенција. Иако оваа резолуција не е правно обврзувачка, таа го отсликува политичкиот правец на Унијата која постепено се движи кон визија за наука без животни, а законодавните реформи ќе зависат од технолошкиот напредок и од проценката на ризиците за јавното здравје и безбедност.

Практичната примена на овие норми варира меѓу државите членки, но обврзувачката природа на директивата обезбедува унифициран минимален стандард. Некои земји, како Холандија⁹⁸ и Шведска⁹⁹, ја засилуваат имплементацијата со дополнителни национални мерки и со инвестирање во центри за алтернативни методи. Други држави се соочуваат со предизвици во обезбедување доволен број обучен персонал или инфраструктура, што ја истакнува важноста од континуирана поддршка и надзор од страна на Европската комисија. Во практика, намалувањето на бројот на животни не се одвива со еднаква динамика во сите научни дисциплини; токсикологијата и биомедицинските истражувања сè уште покажуваат

⁹⁸ Centre for Animal-Free Biomedical Translation (CPBT). <https://www.hdmt.technology/projects/cpbt/>. Датум на пристап: 23.11.2025.

⁹⁹ The Swedish 3Rs Center. <https://jordbruksverket.se/languages/english/swedish-board-of-agriculture/animals/the-swedish-3rs-center/about-us>. Датум на пристап: 23.11.2025.

зависност од животински модели, додека регулаторната токсикологија, козметичката индустрија и фармацевтските предклинички тестирања воведуваат повеќе алтернативни решенија.

Во целина, законите и правилниците на Европската унија создаваат комплексен, но јасно ориентиран систем насочен кон значително ограничување на употребата на животни во науката и целосно елиминирање на нивната употреба во одредени индустрии, како козметиката. Нормативната структура ја задржува научната флексибилност таму каде што алтернативите сè уште не се доволно развиени, но истовремено поставува силен морален и правен императив што го води научниот систем кон модели што ја признаваат моралната вредност на животните и што ја минимизираат нивната експлоатација. Овој пристап покажува дека регулаторната политика може успешно да ги обедини технолошкиот развој, заштитата на животните и јавниот интерес, создавајќи динамична рамка која со напредокот на науката се приближува кон долгорочната цел – целосно напуштање на експериментите врз животни.

Во продолжение на нормативната еволуција што ја воспоставуваат европските директиви, сè појасно се гледа дека правниот развој не се ограничува само на создавање стандарди, туку и на нивно оспорување, проширување и практична примена преку судските и институционалните механизми. Токму во ваквиот контекст се појавуваат клучните случаи што го обликуваат современиот дискурс за животинската благосостојба, покажувајќи како правните норми се тестираат во практика и како општествениот притисок, етичките аргументи и правните принципи се спојуваат во конкретни постапки. Овие случаи овозможуваат да се согледа преминот од чисто регулаторен пристап кон поактивна правна артикулација на интересите на животните.

4.3. Правните постапки како огледало на етичките промени

Еден од значајните трендови во современото европско и меѓународно право за животните е постепеното преминување од класичниот модел на животните како објекти под целосна човечка контрола кон модели што признаваат дека нивната благосостојба претставува прашање од јавен интерес и морална одговорност. Во тој контекст се издвојуваат два важни судски и институционални постапки: случајот „Крај на ерата на кафезите“ што го отвори Европскиот омбудсман против Европската комисија и

италијанската кривична постапка против фармата „Грин Хил“. Тие покажуваат дека статусот, правата и третманот на животните повеќе не можат да се третираат како прашања од периферно значење, туку како централни етичко-правни дилеми на современите општества.

Во случајот „Крај на ерата на кафезите“, инициран од граѓанската иницијатива со повеќе од милион потписи, Европскиот омбудсман утврди дека Европската комисија не ги исполнила своите обврски во поглед на транспарентноста и навременото постапување по барањето за елиминација на кафезните системи во земјоделството. Главната поента на постапката не е дали одгледувањето во кафези е етички прифатливо, туку дали институциите се должни да постапуваат транспарентно, конзистентно и во согласност со процедурите што ја гарантираат демократската тежина на граѓанските иницијативи.

Омбудсманот заклучи дека има институционална неправилност (*maladministration*) бидејќи Комисијата не обезбедила доволен степен на транспарентност за причините поради кои одредени чекори се одложени или не се преземени.¹⁰⁰ Преку ова, случајот го нагласи принципот дека третманот на животните во земјоделството не е само техничко административно прашање туку политичко и демократско прашање со правни последици, каде институциите мора да ги оправдаат своите одлуки пред јавноста. Овој случај е пример како инструментите на ЕУ може да бидат употребени за контрола на неактивноста на извршната власт кога прашањата за животните добиваат широка општествена релевантност.

Италијанскиот случај „Грин Хил“ во Монтикиари претставува друга правна перспектива, насочена кон кривичните одговорности за конкретни злоупотреби. „Грин Хил“ била огромна фарма за одгледување биглови за лабораториски експерименти, која станала предмет на јавен скандал и истрага поради сомнежи за сурови услови и прекршување на прописите за благосостојба на животните. Италијанските судови утврдија дека во фармата се вршени систематски прекршувања на законите за заштита на животните, вклучително и недоволна ветеринарна грижа, нехумани услови и несоодветно постапување со животните.

Во една од централните пресуди, судот изрече казни на одговорните лица и нареди конфискација на повеќе од две илјади кучиња, кои подоцна биле предадени на засолништа

¹⁰⁰ Publications Office of the European Union. *Document 62024TN0151. Case T-151/24: Action brought on 16 March 2024 – End the Cage Age v Commission*. <https://eur-lex.europa.eu/eli/C/2024/2959/oj/eng?uri=CELEX:62024TN0151>. Датум на пристап: 23.11.2025.

и потоа биле вдомени.¹⁰¹ Случајот ја нагласува важноста на кривичната одговорност како средство за заштита на животните, при што пресудата имплицира дека економските интереси на индустриите поврзани со биомедицинско истражување не можат да ги надминат законските обврски за минимални стандарди на грижа. Оваа постапка беше исто така значајна затоа што покажа дека кривичните закони за животни, некогаш сметани за маргинални, можат да имаат реални последици за големи комерцијални субјекти кога прекршувањата се сериозни.

Двата случаи заедно укажуваат на тоа дека еволуцијата на правото за животните е веќе во тек и дека се одвива на повеќе правни нивоа истовремено. Европскиот случај го истакнува значењето на демократската одговорност во креирањето политики за животните, американскиот случај го отвора прашањето за границите на правниот субјективитет, а италијанскиот случај ја покажува практичната моќ на кривичното право во санкционирање на злоупотребите. Заедно, тие обликуваат комплексна слика за тоа како различните правни системи реагираат на зголемените етички очекувања на општеството и ја поставуваат сцената за натамошни дебати околу правниот статус на животните во иднина.

4.4. Законот за заштита и благосостојба на животните на Р. Северна Македонија

Во овој поширок европски и меѓународен контекст, станува јасно дека трендовите во правната заштита на животните не се ограничуваат само на најразвиените правни системи, туку постепено се прелеваат и во националните законодавства низ Европа. Република Северна Македонија, како држава која се стреми да ги усогласи своите политики со европските стандарди, не е исклучок од овој процес. Затоа, разгледувањето на македонскиот закон за заштита и благосостојба на животните претставува следен логичен чекор. Тој овозможува да се види како глобалните и европските нормативни тенденции се преведуваат во конкретни национални правила, како се имплементираат принципите на благосостојба, и до кој степен локалната регулатива се приближува кон современите етички и правни очекувања за третманот на животните.

¹⁰¹ L.Margottini, „Jail sentences for staff of Italian dog breeding facility. Court finds three employees at Green Hill guilty of unnecessary killing and abuse“. <https://www.science.org/content/article/jail-sentences-staff-italian-dog-breeding-facility>. Датум на пристап: 23.11.2025.

Имено, Законот за заштита и благосостојба на животните на Република Северна Македонија¹⁰² претставува основен нормативен акт што го регулира односот кон животните, поставувајќи јасни стандарди за нивна заштита, третман и хумано постапување. Една од клучните цели на законот е воспоставување унифициран поим за благосостојба, што не го опфаќа само физичко здравје, туку и психолошката состојба, условите за живот и третман што не предизвикува непотребна болка, страдање или страв.

Во член 5 Законот утврдува дека сопствениците и чуварите на животни се должни да обезбедат услови што ја гарантираат благосостојбата. Овие услови се однесуваат на простор, на храна, на вода, на нега и на заштита од временски услови, со што животното треба да може нормално да функционира без изложеност на непотребни ризици или страдања. Дополнително, забрането е секое постапување што може да предизвика повреда, непотребна болка или страв, а држењето животни во услови кои ја нарушуваат нивната физиолошка или етолошка состојба претставува прекршување на Законот.

Член 7 го надградува ова сфаќање, нагласувајќи дека хуманото постапување подразбира избегнување стрес, болка и страдање при сите активности, вклучително и при транспорт, манипулација и сместување на животните. Законот исто така бара секое лице што постапува со животни да има соодветни знаења, како и способност да препознае патење, страв или намалена благосостојба, и врз основа на тоа да преземе мерки за нивна заштита.

Во одредбите што се однесуваат на членовите 14 и 15, Законот пропишува конкретни забранети дејства. Член 14 регулира дејства поврзани со намерно нанесување штета, измачување или злоупотреба на животни, при што секое дејство што може да предизвика трајни последици или тешки повреди е строго санкционирано.

Член 15 дополнително се однесува на условите во кои животните смеат да се користат, да се обработуваат или да се изложуваат, нагласувајќи дека секое такво постапување мора да се изведува така што ќе се минимизира ризикот од страдања, особено кога станува збор за процедури што бараат физички контакт или ограничување на движењето.

¹⁰² Агенција за храна и ветеринарство. Закон за заштита и благосостојба на животните. <https://docs.google.com/uc?export=&id=1kefoEfxpIdh-7Ymda5zIOlMuEbB1pkWC>. Датум на пристап: 23.11.2025.

Член 19 го регулира постапувањето при заловување, сместување или ограничување на животни, потенцирајќи дека во овие процеси мора да се избегне употреба на средства што предизвикуваат повреди или страв. Секоја интервенција врз животното мора да биде пропорционална и насочена кон негова заштита, без непотребна грубост или применета сила што може да резултира со штетни последици.

Особено значајна е нормативната рамка утврдена во член 26, кој го дефинира хуманиот метод на убивање. Овој член пропишува дека убивањето животни е дозволено само кога е неопходно и мора да се спроведе на начин што ќе предизвика најмал можен степен на болка и на страдање. Законот утврдува дека се дозволени само методи при кои животното се доведува во состојба на брза и неповратна загуба на свеста, по која следува смрт без страдање. Забрането е убивање кое предизвикува долготрајна агонија, болка или страв, како и специфични нехумани техники кои се експлицитно наведени како недозволени. Покрај тоа, Законот бара убивањето да го извршуваат само лица со соодветна стручност, користејќи средства што се одобрени за таа намена.

Овие одредби покажуваат дека законодавецот ја поставува благосостојбата како централна вредност, третирајќи ја не само како физичка заштита туку и како принцип што ги обврзува сите оние што дејствуваат врз животните да постапуваат со почит кон животот и интегритетот на животните. Преку деталните прописи за хумано постапување, забранетите практики, условите за држење и обврската за хумано убивање, Законот создава систем што има цел да го минимизира страдањето и да обезбеди стандарди што се усогласени со современите европски практики.

Анализата на наведените членови покажува дека Законот за заштита и благосостојба на животните поставува темелна правна рамка во којашто благосостојбата се сфаќа како морална и законска обврска, а хуманото постапување како минимум што мора да се почитува при секоја интеракција со животните. Со тоа, законодавството во Република Северна Македонија го охрабрува одговорното однесување и ја зацврстува идејата дека заштитата на животните е составен дел од етичкиот и правниот систем на државата, но секогаш може да се направи повеќе.

ЗАКЛУЧОК

Во заклучокот на овој труд може јасно да се согледа дека прашањето за моралниот статус на животните не е маргинална или споредна тема во историјата на етиката, туку централна точка преку која се откриваат длабоките претпоставки за тоа што значи да се биде морален субјект, кои својства се морално релевантни и како се обликува границата меѓу „нас“ и „другите“. Историскиот преглед на етичките теории покажа дека односот човек – животни низ вековите бил доминантно претставен во антропоцентрични рамки каде животните се третирали како средства, како ресурси или како објекти за употреба од страна на човекот, а не како суштества со сопствена морална релевантност.

Во античката философија, особено кај Аристотел, животните се препознаваат како комплексни и како функционално уредени суштества, но нивната вредност останува инструментална и подредена на човечките цели. Оваа телеолошка и хиерархиска слика на природата поставува темел за подоцнежните средновековни интерпретации, каде кај Тома Аквински се задржува острата динстинкција меѓу рационалните и нерационалните суштества. Кај Аквински се појавува извесна морална воздржаност во однос на суровоста кон животните, сепак таа останува строго индиректна и мотивирана од грижата за човечката доблест, а не од признавање на вредноста на животните. Со модерната философија, особено кај Декарт, оваа дистанца дополнително се радикализира. Картезијанскиот дуализам ја лишува животинската природа од секоја форма на свесност и на чувствување, при што ја редуцира на чист механизам. Овој пристап не само што теоретски ја негира можноста за морална грижа кон животните туку историски придонесува и за практики на нивна неограничена експлоатација, особено во научниот и во индустрискиот контекст. Иако подоцнежните модерни мислители како Хобс, Лок и Кант покажуваат поголема чувствителност кон прашањето на однесувањето кон животните, нивните теории сепак остануваат цврсто втемелени во рамки каде моралниот статус е привилегија исклучиво за рационалните и за автономните човечки субјекти.

Пресвртот кон поинаков начин на размислување започнува со емпиристичката критика на Дејвид Хјум и, уште појасно, со утилитаристичката револуција на Џереми Бентам. Префрлањето на фокусот од рационалноста кон способноста за страдање претставува суштинска промена во моралната перспектива. Со ова, животните за првпат стануваат морално релевантни, не поради нивната сличност со човекот во интелектуална смисла, туку поради нивната чувствителност и ранливост. Дарвиновата теорија за еволуцијата дополнително ја поткопува идејата за суштинска разлика меѓу човекот и животните, покажувајќи дека психичките и емоционалните способности се прашање на степен, а не на апсолутна поделба.

Во овој историски и теоретски контекст, етиката на Питер Сингер се појавува како систематски и радикален обид за целосна реорганизација на моралната рамка. Принципот на еднакво разгледување на интересите претставува логично продолжение на Бентамовата интуиција, но во далеку поразвиена и поаргументирана форма. Сингер убедливо покажува дека припадноста на биолошкиот вид не може да биде морално релевантен критериум за доделување или за ускратување морална тежина. Со поимот „специзам“, тој ја прикажува структурата на дискриминација која стои зад традиционалното исклучување на животните од моралната заедница и ја споредува со други историски облици на морално неоправдана нееднаквост, како расизмот и сексизмот. Особено значајна е анализата на поимот *интерес* и неговата улога во моралното расудување. Сингеровото инсистирање дека интересот за избегнување болка мора да се разгледува со иста тежина, без оглед на тоа дали се однесува на човек или на нечовечко животно, претставува силен аргумент против секоја форма на морална пристрасност. Истовремено, неговата дистинкција меѓу „човечко суштество“ и „персона“ отвора сериозни и контроверзни прашања за вредноста на животот, правото на живот и моралниот статус на различни категории суштества, вклучително и оние на границата меѓу човечкото и нечовечкото.

Сепак, анализата во трудот покажа дека, и покрај својата иновативност и морална сила, принципот на еднакво разгледување на интересите не е без теоретски тешкотии. Прашањето за основата на еднаквоста, за можноста да се оправда морална еднаквост без повикување на некое заедничко својство или „својство на опсег“, останува отворено. Исто така, утилитаристичката рамка на Сингер се соочува со проблеми во ситуации каде се судираат различни интереси, особено во контекст на убивањето, на заменливоста и на

долгорочните последици од одредени практики. Овие тензии не ја поништуваат неговата теорија, но укажуваат на потребата од понатамошна философска разработка и критичка рефлексивност.

Од практична перспектива, трудот покажува дека етиката на Сингер има далекусежни импликации за современите општествени практики. Индустриското земјоделство, експериментирањето врз животни и секојдневните навики поврзани со исхраната се појавуваат како морално проблематични токму затоа што систематски ги игнорираат интересите на чувствителни суштества. Во тој контекст, етиката за животните не е апстрактна академска дисциплина, туку повик за преиспитување на длабоко вкоренети општествени норми и економски структури.

На крај, може да се каже дека овој текст ја потврдува тезата дека моралниот однос кон животните претставува тест за издржливоста и за доследноста на нашите етички теории. Историјата на философијата покажува постепено на јасно проширување на моралниот круг, а делото на Питер Сингер зазема централно место во овој процес. Иако неговата теорија не ги решава сите проблеми и отвора нови дилеми, таа несомнено претставува еден од најсилните современи обиди за надминување на антропоцентричниот морален хоризонт.

Оттука, понатамошното истражување на основите на еднаквоста, интересите и моралниот статус на животните останува не само теоретски релевантно туку и суштински важно за етичката самосвест на современото општество.

ПРЕГЛЕД НА КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Adams, C. J. (1990). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. Continuum.
- Aquinas, T. (1947). *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros. (Original work published 1265–1274).
- Aristotle. (1905). *Aristotle's Politics* (B. Jowett, Trans.). Clarendon Press.
- Аристотел. (2006). *За дууама* (М. Бузалковска-Алексовска, прев.). Магор.
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books. (Original work published 1789).
- Brambell, F. W. R. (1965). *Report of the Technical Committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems* (Cmnd. 2836). Her Majesty's Stationery Office.
- Carter, I. (2011). Respect and the Basis of Equality. *Ethics*, 121(3), 538–571. <https://doi.org/10.1086/658897>
- Descartes, R. (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy* (D. A. Cress, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work published 1637/1641).
- Donaghy, K. (1974). Singer on speciesism. *Philosophic Exchange*, 5(1), 125–127.
- Donev, D. (2023). Animal bioethics - philosophical background. In Z. Todorović & S. Đurašević (Eds.), *Animal Bioethics - Old Dilemmas and New Challenges* (pp.1-17), Ethics International Press.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Ryce Publishing.
- Fox, M. (1978). Animal liberation: A critique. *Ethics*, 88(2), 106–118.
- Fox, M. A. (1986). *The case for animal experimentation*. University of California Press.
- Francione, L. G. (2010). *The animal rights debate: Abolition or regulation*. Columbia University Press.
- Frey, R. G. (1977). Animal rights. *Analysis*, 37(4).

- Frey, R. G. (1980). *Interests and rights: The case against animals*. Clarendon Press.
- Frey, R. G. (2011). Utilitarianism and animals. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford handbook of animal ethics* (pp. 172–197). Oxford University Press.
- Harrison, R. (2013). *Animal machines* (Foreword by R. Carson). CABI. (Original work published 1964).
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Andrew Crooke.
- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford University Press.
- Jakovljević, D. (2013). Prava za životinje: K normativnom reguliranju suživota ljudi i životinja na pozadini paralelne primjene dvaju interpretativnih pristupa. *Filozofska istraživanja*, 33(1), 167–182.
- Kaluđerović, Ž. (2009). Bioetički pristup životinjama. *Socijalna ekologija*, 18(3–4), 263–284.
- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans. & Ed.; R. J. Sullivan, Intro.). Cambridge University Press.
- Locke, J. (1997). *An essay concerning human understanding*. Penguin Books. (Original work published 1689).
- Locke, J. (2003). *Two treatises of government and A letter concerning toleration* (I. Shapiro, Ed.). Yale University Press.
- Margolis, J. (1974). Animals have no rights and are not the equal of humans. *Philosophic Exchange*, 5(1), 119–123.
- Margottini, L. (2015, January 26). Jail sentences for staff of Italian dog breeding facility. *Science*.
- Meyer-Abich, K. M. (1989). *Frieden mit der Natur? Herausforderung an die Rechtspolitik*. Akademie für Natur- und Landschaftspflege (ANL).
- Meyer-Abich, K. M. (1993). *Revolution for nature: From the environment to the connatural world*. The White Horse Press.
- Meyer-Abich, K. M. (1997). *Praktische Naturphilosophie: Erinnerung an einen vergessenen Traum*. C. H. Beck.

- Narveson, J. (1986). A case against animal rights. In M. W. Fox & L. D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science 1986/87* (pp. 191–204). The Humane Society of the United States.
- Norton, B. G. (1984). Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Environmental Ethics*.
- Quetelet, A. (1842). *A treatise on man and the development of his faculties* (R. Knox, Trans.). W. & R. Chambers.
- Regan, T. (1986). A case for animal rights. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science 1986/87* (pp. 179-189). Washington, DC: The Humane Society of the United States.
- Shapiro, P. (2018). *Clean meat: How growing meat without animals will revolutionize dinner and the world*. Simon & Schuster.
- Singer, P. (1993). *Practical ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Singer, P. (2002). *Animal liberation*. HarperCollins.
- Sunstein, C. R., & Nussbaum, M. C. (Eds.). (2004). *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford University Press.
- Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton University Press.

Интернет-ресурси:

- Centre for Animal-Free Biomedical Translation. (n.d.). *Centre for Animal-Free Biomedical Translation (CPBT)*. <https://www.hdmt.technology/projects/cpbt/> (датум на пристап 11.23.2025).
- Directorate-General for Environment. (n.d.). *Animals in science: EU actions for the protection of animals used for scientific purposes*. European Commission. https://environment.ec.europa.eu/topics/chemicals/animals-science_en (датум на пристап 11.23.2025).
- Directorate-General for Internal Market, Industry, Entrepreneurship and SMEs. (n.d.). *Ban on animal testing: The cosmetics directive provides the regulatory framework for the phasing out of animal testing for cosmetics purposes*. European Commission.

https://single-market-economy.ec.europa.eu/sectors/cosmetics/ban-animal-testing_en

(датум на пристап 11.23.2025)

- Publications Office of the European Union. (2024). *Document 62024TN0151. Case T-151/24: Action brought on 16 March 2024 – End the Cage Age v Commission*. <https://eur-lex.europa.eu/eli/C/2024/2959/oj/eng?uri=CELEX:62024TN0151> (датум на пристап 11.23.2025).
- Swedish 3Rs Center. (n.d.). *About the Swedish 3Rs Center*. <https://jordbruksverket.se/languages/english/swedish-board-of-agriculture/animals/the-swedish-3rs-center/about-us> (датум на пристап 11.23.2025).
- Агенција за храна и ветеринарство. Закон за заштита и благосостојба на животните <https://docs.google.com/uc?export=&id=1kefoEfxpIdh-7Ymda5zIOIMuEbb1pkWC> (датум на пристап: 23.11.2025)