

Razlika vrijednosti života ljudskih i ne-ljudskih živih bića

Abramović, Pavao

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:287683>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Pavao Abramović

**RAZLIKA VRIJEDNOSTI ŽIVOTA LJUDSKIH I
NE-LJUDSKIH ŽIVIH BIĆA**

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Marko Kos

Zagreb, srpanj 2022.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Specizam i bioetički imperativ	2
3. Patnja kao zajedničko obilježje živoga i kriterij moralnosti	6
4. Robovlasništvo, Holokaust i životinje – problem definicije „osobe“	15
5. Znanstvena korist od patnje drugih živih bića kao opravdanje za nemoral	21
6. Način prehrane kao moralni podsjetnik i pokretač	26
7. Tema specizma u nastavi	30
8. Zaključak	32
9. Popis literature	33

Razlika vrijednosti života ljudskih i ne-ljudskih živih bića

Sažetak

Cilj ovog rada jest analizirati utjecaje koji su doveli do razlikovanja vrijednosti života ljudskih od ne-ljudskih živih bića. Povijest filozofije pokazuje da je „vrijednost“ ljudskih i ne-ljudskih života određena znanstvenim i filozofskim koncepcijama. U kontekstu ovog rada Descartesov mehanicizam razmatra se kao bitan faktor okrutnog odnošenja prema ne-ljudskim životinjama, a Kantova deontološka etika, koja se odnosi samo na ljudska bića, prikazat će se kao temelj za Jahrov bioetički imperativ, kojim se etička dužnost proširuje na sva živa bića kao svrhu po sebi. Tema specizma, kao vrsne diskriminacije, promatra se kroz odnos ljudskih prema ne-ljudskim životinjama u modernom industrijskom uzgoju ne-ljudskih životinja. Industrijski uzgoj tematiziran je u suvremenim raspravama na više razina, nerijetko kroz prizmu međuljudskih odnosa u posljednja dva stoljeća – posebice iz perspektive robovlasništva i Holokausta. Kako bi se pokazala istinska narav odnosa ljudskih prema ne-ljudskim živim bićima, posebice kada su u pitanju znanstvena istraživanja, razmatra se definicija pojma „osobe“ i mogućnost rasprave o moralnoj komponenti prehrane. U posljednjem se poglavlju razmatra prisutnost ove teme u nastavi, tj. kako učenicima i učenicama približiti ovu temu, ali i kako je zajednički kritički razmotriti.

Ključne riječi: ne-ljudska bića, vrijednost, život, Descartes, Kant, bioetički imperativ, specizam, Holokaust, osoba, nastava

Der Unterschied des Wertes der Leben von menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen

Zusammenfassung

Ziel dieser Arbeit ist es, die Einflüsse zu analysieren, die zur Unterscheidung des Wertes des menschlichen Lebens von nicht-menschlichen Lebewesen geführt haben. Die Geschichte der Philosophie zeigt, dass der „Wert“ des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens durch wissenschaftliche und philosophische Konzepte bestimmt wird. Im Kontext dieser Arbeit wird Descartes' Mechanik als wesentlicher Faktor des grausamen Umgangs mit nicht menschlichen Tieren betrachtet, und Kants deontologische Ethik, die sich nur auf den Menschen bezieht, wird als Grundlage für Jahrs bioethischen Imperativ präsentiert, durch den sich die ethische Pflicht auf alle Lebewesen als Selbstzweck erweitert. Das Thema des Speziesismus als Diskriminierung aufgrund der Spezies wird durch die Haltung von menschlichen zu nicht-menschlichen Tieren in der modernen industriellen Zucht von nicht-menschlichen Tieren beobachtet. Die industrielle Zucht wurde in den letzten zwei Jahrhunderten in zeitgenössischen Diskussionen auf mehreren Ebenen thematisiert, oft durch das Prisma zwischenmenschlicher Beziehungen – insbesondere aus der Perspektive der Sklaverei und des Holocaust. Um die wahre Natur der Beziehung von menschlichen zu nicht-menschlichen Lebewesen zu zeigen, insbesondere wenn es um wissenschaftliche Forschung geht, werden die Definition des Begriffs „Person“ und die Möglichkeit, über die moralische Komponente der Ernährung zu diskutieren, in Betracht gezogen. Das letzte Kapitel befasst sich mit der Präsenz dieses Themas im Unterricht, d. h. wie man dieses Thema den SchülerInnen näherbringt, aber auch, wie man es kritisch miteinander betrachtet.

Schlüsselwörter: nicht-menschliche Lebewesen, Wert, Leben, Descartes, Kant, bioetischer Imperativ, Speziesismus, Holocaust, Person, Unterricht

1. Uvod

Ovaj rad razmatra odnos ljudskih prema ne-ljudskim živim bićima u kontekstu vrijednosti života. Pojam „ne-ljudska živa bića“ odnosi se na sva živa bića koja nisu čovjek, dakle na ne-ljudske životinje i biljke. Tako se „živo“ ovdje negativno definira kao sve što može umrijeti, a smrt je prema Hrvatskoj enciklopediji: „smrt (latinski *mors*), prestanak života; nepovratno prekidanje životne aktivnosti organizma (biljke, životinje, čovjeka), tj. prestanak postojanja jedinice kao zasebnoga živog sustava.“¹ Navedeni odnos razmatra se kroz pojam specizma i utjecaj mehanicističke filozofije Renée Descartesa na stav ljudskih prema ne-ljudskim životinjama. Dihotomija koju postavlja Immanuel Kant, a kojom pokušava razgraničiti *čovjeka* od *životinje*, kritički se razmatra, a tek bioetičkim imperativom, koji definira Fritz Jahr, moralni obzir proširuje se na temelju Kantova kategoričkog imperativa s ljudskih bića na sva živa bića. Problem vrsne diskriminacije uspoređuje se, po primjeru Charlesa Pattersona, s tragedijama čovječanstva, kao što su robovlasništvo i Holokaust. Proces modernog uzgoja ne-ljudskih životinja na industrijskim farmama treba pokazati paralelu s koncentracijskim logorima te ujedno ukazati na šire ekološke i ekonomske probleme kao rezultat navedene industrije. Tako se način prehrane uzima u obzir kao utjecajan čimbenik na ekološke, ekonomske i moralne odnose ljudskih spram ne-ljudskim živim bićima. Ova se tema ujedno razmatra u kontekstu obrazovanja, pri čemu se pokušava kritički raspraviti problem moralnog obzira i ekoloških, kao i ekonomskih posljedica, koje su posljedica nemoralnog odnosa prema ne-ljudskim živim bićima na temelju definicije pojma osobe, koja treba ukazati na problem specizma.

¹ »smrt«, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=56855> (posljednji pristup: 3.4.2022.)

2. Specizam i bioetički imperativ

Specizam je naziv koji označava jednu vrstu diskriminacije, odnosno davanja više prava jednoj skupini nego nekoj drugoj. Peter Singer govori da specizam „[...] jest predrasuda ili stav ili pristranost u korist interesa članova nečije vlastite vrste a protiv interesa članova drugih vrsta.“² Pokušaji razlikovanja ljudskih i ne-ljudskih životinja argumentiraju se i opravdavaju na razne načine. Heidegger u intervjuu s jednim budistom za njemački program SWR.de (Südwestrundfunk) govori kako je razlika ljudskih i ne-ljudskih živih bića u tome što čovjek ima jezik (*Sprache*), što za Heideggera znači da se čovjek nalazi u znajućem (svjesnom) odnošenju s bitkom (*in einem wissenden Bezug zum Sein steht*) – s vremenom se, kako ćemo u daljnjim dijelovima ovoga rada vidjeti, takvi argumenti pokazuju kao netočni.³ Podjele koje se pokušavaju postići slične podjelama kojima se ljudska bića unutar vlastite vrste pokušavaju odvojiti na one „vrjednije“ i „manje vrijedne“. Unatoč razlikama među ljudskim bićima, Singer ističe da „ako posjedovanje većeg stupnja inteligencije ne daje pravo nekom ljudskom biću da koristi drugog čovjeka za svoje vlastite ciljeve, kako onda ono može dati pravo ljudima da iskorištavaju ne-ljudska bića u istu svrhu?“⁴ Ako se vrijednost ljudskog bića ne temelji na određenim kriterijima, poput inteligencije i društvene koristi, što je moguće vidjeti prema zakonima o zaštiti života, koji nemaju nikakve druge uvjete osim pripadnosti ljudskoj vrsti, onda se ne bi trebalo neopravdano inzistirati na zaštiti isključivo ljudskih životâ. Tako Singer jasno ističe da „uvjerenje da je ljudski, i samo ljudski, život svet jest oblik specizma.“⁵ Dakle razlikovanje vrijednosti ljudskog od ne-ljudskog života nije ništa drugo doli oblik vrsne diskriminacije, a diskriminacija nema opravdanu racionalnu osnovu. No, ako se specizam odbaci, te se život po sebi (što znači bez obzira na biće) počne cijeniti, to ne znači da su vrijednosti svih životâ izjednačene.⁶ Dakle, ako prihvatimo da je život, bez obzira na biće, vrijedan življenja, to ne implicira nužno da su svi životi jednako vrijedni, već da svi životi zaslužuju jednaku zaštitu. Razlika jest u tome što cilj ukidanja specizma ima za svrhu moralno odnošenje prema svim živim bićima, a ne, tako se da zaključiti prema prethodnoj Singerovoj izjavi, stvaranje mogućih problema kada je u pitanju biranje između života ljudskog i ne-ljudskog živog bića. No, reći kako je dostatno donijeti još nekoliko zakona za

² Peter Singer, *Oslobođenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb, 1998., str. 5.

³ »Martin Heidegger Interview with a Monk«, Südwestrundfunk, 1:13–1:47. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=4WK8PJvkzG0&t=930s> (posljednji pristup 1.4.2022.)

⁴ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 5.

⁵ Isto, str. 14.

⁶ Isto, str. 16.

bolji tretman ne-ljudskih živih bića nije dovoljno – u četvrtom poglavlju razmatra se problem vrijednosti života s obzirom na bivanje „osobom“. Također Singer, uspoređujući prava žena na pobačaj i činjenicu da muškarci ne mogu zatrudnjeti te stoga ne bi trebali imati moć nad tom odlukom, uspoređuje prava žena s oslobođenjem životinja govoreći da „[...] osnovni princip jednakosti ne zahtjeva jednak ili istovjetan tretman; on zahtjeva jednako uvažavanje. Jednako uvažavanje različitih bića može voditi različitom tretmanu i drugačijim pravima.“⁷ Usporedno s pravima žena pojašnjava se razlika života nakon ukidanja specizma. Uzimajući u obzir da postoje određene razlike kod raznih ljudskih i ne-ljudskih životinja, potrebe ne-ljudskih životinja trebaju se moći zadovoljiti s obzirom na njihove specifičnosti i to prema mogućnostima pojedine vrste ili kao u slučaju prava žena, mogućnosti koje nemaju muške jedinke.

Kada je riječ o bioetičkom imperativu, vodeći se Fritzom Jahrom, možemo vidjeti postepeni razvoj do tog pojma. Jahr zaključuje da se biologija, koju naziva modernom znanošću o životu, ne bavi samo botanikom i zoologijom, već da se ona odnosi i na antropologiju, a taj odnos pronalazi praktičnost u medicini – posebno treba naglasiti praktične pokuse poput ispitivanja seruma i transplantacije gonada s majmuna na čovjeka.⁸ Tako se eksperimentima proširuje djelokrug medicine u odnosu ljudskih i ne-ljudskih bića, ali isto vrijedi i za psihologiju. Jahr postepeno dolazi do pojma bioetike preko psihologije govoreći o širenju djelokruga novije psihologije, koja više nije ograničena na čovjeka, već ona istim metodama djeluje na područje životinjskoga, te se zbog anatomske-zootomske istraživanja izgrađuju usporedbe između ljudske i životinjske duše – prema tome moderna psihologija ima za područje sva živa bića, a u takvim okolnostima jedino je dosljedno govoriti, poput E. Eislera, o bio-psihici.⁹ Prateći razvoj proučavanja psihologije, pri čemu će kasnije biti riječi o moralnosti i svrhovitosti eksperimenata psihologa, od značaja je naglasiti prefiks „bio“ u bio-psihici jer se, poput medicinskih eksperimenata, psihologija proširuje na sve što je živo. A, tako Jahr, od biopsihike, do bio-etike, tek je jedan korak, odnosno, jedan je korak od prihvaćanja etičkih dužnosti isključivo prema ljudima, do prihvaćanja istih dužnosti prema svim živim bićima što jest svrha bioetike.¹⁰ No, unatoč tomu što je cilj bioetike jasan, postoji problem njena definiranja. Tako Hrvoje Jurić navodi da su pokušaji definicije problematični od začetka pojma bioetike kod Van Rensselaera Pottera (1911.–2001.), koji je 1970. prvi put

⁷ Isto, str. 2.

⁸ Iva Rinčić; Amir Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012., str. 197.

⁹ Isto, str. 197.–198.

¹⁰ Isto, str. 198.

uporabio pojam „bioetike“, a koja treba biti most između prirodnih znanosti i humanističkih znanosti.¹¹ Definicija bioetike kojom ću se ovdje koristiti potječe od Jahra, a ona je proširenje kategoričkog imperativa Immanuela Kanta. Kantova definicija kategoričkog imperativa glasi: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općeg zakonodavstva.“¹² Unatoč tomu što ova definicija naizgled uključuje odnos prema svim živim bićima, ona se odnosi isključivo na moralne subjekte, koji su racionalna bića, što je pretpostavka za to da je netko moralnim subjektom, dakle na ljudska bića. Tako Kant ističe čovjeka kada govori o ćudorednom zakonu: „Čisti je um za sebe praktički i daje (čovjeku) opći zakon, što ga nazivamo ćudorednim zakonom.“¹³ Izvjesno je da zakon ne-ljudskim životinjama nije moguće nametnuti te stoga čovjek, prema Kantu, nema *direktnu dužnost* prema ne-ljudskim živim bićima, ali zato *indirektnu dužnost*, na što ću se kasnije nadovezati. No, indirektna dužnost nije strogo definirana kao što je direktna, te je odnos prema ne-ljudskim živim bićima manjkavo definiran, štoviše upute za odnos prema drugim živim bićima zvuče kao prijedlozi. Zbog toga Jahr proširuje direktnu dužnost ljudskih bića na sva ne-ljudska živa bića te kao smjernicu postupanja nudi bioetički imperativ koji glasi: „Poštuj svako živo biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njim kao takvim!“¹⁴ Prema bioetičkom imperativu ne samo da je nužno očuvati život svih živih bića, već se prema njima treba odnositi kao prema bićima koja su sama sebi svrhom, dakle ljudska bića ne smiju se prema njima odnositi tako da ih iskorištavaju. Jahr također čini poveznicu sa svetim Pavlom, književnošću i glazbom kojima se potiče svijest o moralnijem odnosu prema ne-ljudskim bićima. Tako on napominje da je već „[sv.] Pavao skrenuo naše suosjećanje prema njima, svojom poetskom izjavom o čeznutljivom iščekivanju svih stvorenja (dakle i životinja i biljaka) na otkupljenje.“, te ističe treći čin *Parsifala* R. Wagnera, gdje čovjek bar na Veliki petak pazi i obzirno hoda livadom tako da ne povrijedi travku i cvijet, spominje također i Andersonovu bajku u kojoj anđeo sa sobom nosi cvijet na nebo i citira Eduarda von Hartmanna koji opisuje ubrani cvijet: „On je smrtno ranjeni organizam kojemu samo boja nije ozlijeđena, glava koja još uvijek živi i smiješi se, odvojena od trupa [...]“¹⁵ Bioetički imperativ stoga uključuje i zaštitu okoliša, na način da se i prema biljkama ne odnosi štetno. Stoga, na primjer, ubrati cvijet kako bi nekoliko dana ostao u vazi nije prema bioetičkom

¹¹ Hrvoje Jurić, *Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera*, u: Velimir Valjan (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 77.–99., ovdje str. 77., 88.

¹² Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Biblioteka Logos, Sarajevo, 1967., str. 64.

¹³ Isto, str. 65.

¹⁴ I. Rinčić; A. Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, str. 200.

¹⁵ Isto, str. 198.–199.

imperativu u redu, ali takvu povlasticu imaju samo ugrožene vrste biljaka, a to nema nikakva opravdanja osim kvantitete postojećih jedinki – isto tako bi se moglo reći da je u redu oduzimati život ljudima jer ih ima mnogo, a samo one koji su po određenoj karakteristici malobrojni, treba očuvati. Tako Jahr govori da „[...] policijska država želi zaštititi te biljke kako ne bi bile uništene na tom području i da bi kasnije mogle još uveseljavati i druge ljude. Ondje gdje neke biljke ima u izobilju, država ne misli na to da je zaštititi radi nje same.“¹⁶ Ali zašto bi uopće trebali brinuti o biljkama osim radi zaštite okoliša? Jahr na to pitanje odgovara da su potrebe životinja „brojem daleko manje a sadržajem manje složene od onih čovjeka. U još većoj mjeri to vrijedi za biljke, tako da etičke dužnosti, koje su već prema životinjama umanjene (ako ne načelno, a ono ipak praktički), prema njima stvaraju još mnogo manje teškoća.“¹⁷ Upravo jer nije potrebno mnogo toga učiniti kako bi se moralno ispravno odnosili prema ne-ljudskim živim bićima to bi trebao biti poticaj za takav odnos, osim koristi koju ljudska bića imaju očuvanjem okoliša. Jahr je svjestan da „[...] ispunjenje Pete zapovijedi [Ne ubij!] u svom proširenju na životinje izgleda kao utopija [...]“, ali smatra da postupanje prema životinjama ostaje unutar okvira postupanja prema ljudima, te ono mora zadržati Petu zapovijed kao ideal i smjernicu ka moralnom napretku.¹⁸ Naposljetku, dodatna motivacija za provođenje bioetičkoga imperativa jest to što se boljim ophođenjem prema ne-ljudskim živim bićima pojačava moralni odnos spram ljudi te se uklanjaju podjele unutar društva. Jahr tako zaključuje:

„Onaj čija je ljubav tako velika da prelazi granice samo-ljudskog pa i u najbjeđenijem stvoru vidi nešto svetog, taj će znati naći i visoko cijeniti to sveto i u najsiromašnijima i u najneznatnijima od svoje ljudske braće i neće se pritom ograničiti ni na neki njegov limitarni dio, poput društvene klase, interesnog udruženja ili partije.“¹⁹

¹⁶ Isto, str. 201.

¹⁷ Isto, str. 200.

¹⁸ Isto, str. 209.–210.

¹⁹ Isto, str. 210.–211.

3. Patnja kao zajedničko obilježje živoga i kriterij moralnosti

Unatoč stvaranju dihotomija između ljudskih i ne-ljudskih živih bića postoji zajednički temelj koji bi trebao biti prihvatljiv za uzimanje svih živih bića u moralni obzir – patnja, odnosno sposobnost osjećanja bola. Singer opisuje bol kao „[...] stanje svijesti, *mentalni događaj*, i kao takav se nikada ne može opaziti.“, ali ipak „[...] mi iz raznih vanjskih pokazatelja jedino možemo zaključiti da ga osjećaju i drugi.“²⁰ Intuitivno se treba zaključiti kako sva živa bića sa živčanim sustavom imaju, jednako kao i ljudska bića, sposobnost osjećanja bola, unatoč tomu što ga ne mogu izraziti razumljivim jezikom. Stoga Singer radi usporedbu kako shvaćanje da ne-ljudske životinje nemaju jezik kojim mogu izraziti bol ne može biti shvaćeno ozbiljno zbog neverbalnih znakova, kojima se iskazuju emocionalna stanja, baš kao što mala djeca nisu sposobna rabiti jezik, ali se neće time negirati da beba može patiti.²¹ Zbog toga je potrebno, unatoč postavljanju argumenata različitosti oblika životâ, prihvatiti bol kao poveznicu svih životâ. Prema tome, kako Singer zaključuje, postoje osobine potrebne za smislene odnose s drugima, poput samosvijesti, aspiracije, nade i očekivanja, ali one nisu značajne kada je u pitanju opravdanje nanošenje bola jer „[...] bol jest bol, ma kakve druge sposobnosti, iznad one za njegovo osjećanje, moglo neko biće imati [...]“²² Razlog zašto se uopće pokušava opravdati da ne-ljudske životinje osjećaju bol leži u mehanicističkoj filozofiji Renéa Descartesa iz 17. stoljeća, kojom objašnjava funkcioniranje tih životinja po principu mehaničkog stroja, a koja je utjecala na opravdanje okrutnih znanstvenih istraživanja i izuzimanje ne-ljudskih životinja iz moralnih okvira. Tom Regan objašnjava da Descartesov mehanicistički pogled na ne-ljudske životinje ne niječe njihove reakcije nego njihovu svijest, a uzrokovane reakcije su rezultat „naprezanja“ stroja, a ne njihova bola.²³ Nemehanicistička alternativa stoga pretpostavlja, kako to opisuje Regan, da ne-ljudske životinje nisu samo strojevi, već da imaju i svijest – tako francuski filozof i fizijatar iz 18. st. Julien Offray de La Mettrie pita zašto se ljude ne pokušava objasniti na tako jednostavan način funkcioniranja kao životinje, pri čemu je Descartesov odgovor kako bi i one onda imale dušu, a s obzirom na crkvenu moć kojoj je bio podložan, to je za Descartesa moglo imati ozbiljne posljedice.²⁴ Kako bi izbjegao zaključak da ne-ljudske životinje imaju svijest, što je u ovom slučaju i duša, Descartes objašnjava funkcioniranje ne-ljudskih životinja na najjednostavniji način – kao

²⁰ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 8.

²¹ Isto, str. 11.–12.

²² Isto, str. 16.

²³ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, 1983., str. 8.

²⁴ Isto, str. 9.–10.

strojeve. Kada bi se zaključilo da ne-ljudske životinje imaju svijest, a time dušu, one bi morale biti unutar moralnog obzira, te bi kršćanska religija morala i njih uzeti u obzir. Tomislav Krznar naglašava kako tradicionalna etika na pitanje moralnog subjekta odgovara: „moralni subjekt je čovjek, a životinja, ili primjerice cjelokupnost prirode, nikako ne može biti dio moralnog odnosa.“²⁵ Razlog tako utemeljenog mišljenja jest po nazoru da čovjek kao najnaprednije misaono biće jedini ima položaj moralnog subjekta te moralni odnos postoji uvijek samo kao odnos čovjeka spram nečega. No, ističe Krznar, „[...] u klasičnim etičkim teorijama biti moralni subjekt, znači imati moralne dužnosti i obveze.“²⁶ Čovjek kao jedino biće koje može imati moralne dužnosti i obveze može, unutar antropocentričke perspektive, zaboraviti na obveze i odgovornost, koja nije samo u relaciji prema drugim ljudima, već i prema prirodi i ne-ljudskim živim bićima. Utjecaj na odnose šire od međuljudskih ima znatnu vrijednost jer isti taj utjecaj može imati snažan rezultat na ljude. Unutar ovakve argumentacije i dalje se pristupa antropocentrično, no bez takva pristupa se, čini se, ne može otići dalje od čovjeka kao fiksiranog središta svijeta. Značajan pomak u prihvaćanju svijesti ne-ljudskih živih bića jest rezultat prihvaćanja teorije evolucije Charlesa Darwina iz 19. stoljeća. Regan tako ističe Donalda R. Griffina, koji zauzima stav da nema razloga za strogom dihotomijom kada je riječ o svijesti ljudskih i ne-ljudskih životinja ako prihvaćamo evolucijske veze između raznih vrsta jer bismo onda bez razloga uskratili svijest vrstama s kojima se naša razvijala.²⁷ Jedan od razloga zašto ljudska bića imaju takav obzir prema ne-ljudskim živim bićima kakav imaju jest taj što ih promatraju s obzirom na način funkcioniranja ljudskog doživljavanja svijeta, a takav antropomorfizam nije dakako dostatno opravdanje za uzimanje ne-ljudskih živih bića u moralni obzir. Regan tako smatra mogućom zamjerkom što se status ne-ljudskih životinja pokušava poboljšati kroz antropomorfni pogled, što bi značilo da se ne-ljudskim bićima pridaju ljudske osobine jer ljudi promatraju svijet na način na koji promatraju sebe i druge ljude, a to je pridavanjem određenih osjećaja gdje oni možda i ne postoje, samo zbog toga što bi se čovjek osjećao u određenoj situaciji na određeni način.²⁸ Dok je antropomorfni pogled također pokazatelj antropocentrizma i nemogućnosti razmišljanja i shvaćanja svijeta van granica čovjekovih osjećaja i iskustava, ne smije se, kao u Descartesovom mehanicizmu, smatrati pretjeranim pridati osjećaje straha, stresa, sreće, ushićenja ili depresivnosti ne-ljudskim živim bićima. Stoga je antropomorfni pogled, iako je

²⁵ Tomislav Krznar, *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Pergamena, Zagreb, 2011., str. 30.

²⁶ Isto, str. 30.–31.

²⁷ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, str. 34.

²⁸ Isto, str. 30.

nedostatan kao argument za proširenje moralnog obzira na sva živa bića, utoliko dobar, jer s poistovjećivanjem čovjek postiže stanovitu razinu suosjećanja, čime se potiče takvo činjenje koje ide u korist ne-ljudskim živim bićima. Regan dodatno argumentira moralni obzir prema svim živim bićima kada kaže da, iako oni koji nisu moralni subjekti ne mogu činiti moralno ispravna i moralno pogrešna djela, njima se mogu činiti takva djela – tako je prebiti dijete pogrešno i brinuti se za nemoćne ispravno – te unatoč tomu što nemamo, prema deontološkoj etici, direktne dužnosti prema onima koji nisu moralni subjekti (npr. djeca i mentalno bolesne osobe), i dalje postoje indirektne dužnosti prema njima.²⁹ Inače, kada bi se ograničili samo na moralne subjekte, prava onih koji to nisu bila bi ugrožena, kako kod ljudskih, tako i kod ne-ljudskih životinja. Regan također proširuje argumentaciju brige o svim živim bićima smatrajući da ono po čemu se možemo orijentirati kada je u pitanju odnos prema živim bićima jest *veo neznanja* Johna Rawlsa, koji se u ovom slučaju proširuje van političke zajednice – *veo neznanja* postavlja da se trebamo odnositi prema živim bićima onako kako bismo ustrojili takve odnose kada bismo bili u neizvjesnosti koje ćemo mjesto u svijetu zauzeti (kao osoba tamne puti, osoba s određenim fizičkim ili mentalnim oštećenjima, ne-ljudsko živo biće itd.).³⁰

Uz mehanicističku perspektivu Descartesa potrebno je također objasniti Kantovu poziciju, zbog koje on ograničava direktne dužnosti samo na ljudska bića te kako on postavlja razliku između ljudskih i ne-ljudskih životinja. Kant definira život putem moći žudnje na idući način; „Moć žudnje jest moć da se s pomoću svojih predodžbi bude uzrok predmeta tih predodžbi. Moć nekoga bića da radi prema svojim predodžbama zove se život.“³¹ Unatoč tomu što se Kant referira isključivo na ljudska bića, navedeni se citat mora moći spojiti i s ne-ljudskim živim bićima, točnije s ne-ljudskim životinjama. Kant definira osjetilnost kao: „[...] sposobnost (receptivitet) da predodžbe dobijemo na taj način kako nas predmeti aficiraju [...]“³² Jer predmet „aficira našu dušu“ imamo empirijski zor, a kako bismo bili u mogućnosti „[...] da se raznolikost pojave sredi [...]“, moramo imati prije toga *formu* pojave koja „[...] mora za cjelokupne osjete a priori biti gotova u našoj duši.“³³ To znači da kako bi ne-ljudske životinje bile u mogućnosti osjetilnog doživljaja svijeta moraju imati dušu koju se može aficirati te moraju imati *formu* u duši, odnosno *prostor* i *vrijeme*. U četvrtom poglavlju raspravljam o definiciji „osobe“ te se unutar konteksta te definicije može zaključiti kako

²⁹ Isto, str. 154.

³⁰ Isto, str. 163.

³¹ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Biblioteka Logos, Sarajevo, 1967., str. 13.

³² Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 33.

³³ Isto, str. 33.

formu prostora i vremena nemaju samo ljudska bića. Problem stvaranja predodžbi kod ne-ljudskih živih bića moguće je proširiti definicijom predodžbe iz *Hrvatske enciklopedije*. Predodžba je „doživljaj koji je po sadržaju sličan percepciji, ali nastaje uglavnom na temelju pamćenja, bez prisutnosti vanjske podražajne strukture na koju se njezin sadržaj odnosi.“³⁴ Dakle predodžba koju ne-ljudske životinje mogu imati temelji se na pamćenju, a kako životinje mogu pamtit i jasno je po primjeru što se sjećaju osoba s kojima su duže u kontaktu, što se da zaključiti prema specifičnom ponašanju prema toj osobi, koje se jasno razlikuje od ponašanja prema nepoznatim osobama. Također se po reakcijama ne-ljudskih životinja tijekom spavanja može posvjedočiti određenim ponašanjima koja ukazuju na to da životinja sanja – primjerice pas može imati turobne kretnje i micati nogama dok spava. Intuitivno se, prema tome, može pretpostaviti da ne-ljudske životinje imaju predodžbe o raznim aktivnostima. Te predodžbe mogu biti prirodnim dijelom ne-ljudskih bića, kao što je predodžba o hranjenju povezana s namjerom traženja plijena i njegova ubijanja. Također se istraživanjima i promatranjima ne-ljudskih životinja, kao u jednom od primjera koje navodi Singer, može opravdano zaključiti da majmuni mogu imati predodžbe koje se temelje na očekivanju i pamćenju, pri čemu objekt na kojega se referira nije prisutan.³⁵

Tako se, prema prethodnoj Kantovoj definiciji „moć nekoga bića da radi prema svojim predodžbama zove život.“ Dakle, ako biće ima predodžbu, koju može ispuniti, ono jest u domeni „života“ ili „živoga“. Prema tome može se zaključiti, uzevši u obzir uvjete modernih farmi gdje ne-ljudske životinje nemaju pristup ni danjem svjetlu, a kamoli prostoru za kretanje, da je ogroman broj ne-ljudskih živih bića žrtva „usmrćivanja“ tijekom cijeloga „života“, pri čemu je njihov posljednji trenutak života trenutak „negativnog oslobođenja“ od „mrtvila“ u kojem „žive“. Dakle, svako uskraćivanje ne-ljudskim životinjama da ispune svoje predodžbe jest onemogućavanje življenja s čime je povezana patnja. Točnije rečeno, ne-ljudskim životinjama pripada precizniji izraz od moći žudnje, a to je hotnja, koju Kant definira kao „[moć žudnje] ukoliko je skopčana sa sviješću o moći svoje radnje za

³⁴ »predodžba«, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=50073> (posljednji pristup: 13.3.2022.)

³⁵ Peter Singer u poglavlju „Oduzimanje života: životinje“ *Praktične etike* opisuje kako majmuni, koji su proveli duže vrijeme s ljudima, imaju ne samo osjećaj za vrijeme, već i predodžbu prema navici – svake godine to nisu učinili, na što su čimpanze reagirale tako da su znakovnim jezikom pitale gdje je *slatkiš drvce* i to u vrijeme kada bi inače to stablo bilo postavljeno. Također je bitan primjer, u korist svijesti, osjećaja za vrijeme te predodžbi kod čimpanzi, kako su pamtile kada koja ima rođendan, na koji bi dobivale sladoled, te je tako Tatu nakon rođendanske zabave za Deborah znala da rođendan od Dar ubrzo slijedi te je pitala „Dar sladoled?“ (Peter Singer, *Praktična etika*, Kruzak, Zagreb, 2003., str. 85.)

proizvođenje objekta [...]“.³⁶ Pri tome hotnja pripada pod jednu vrstu moći žudnje te se spomenuta definicija života i dalje primjenjuje na ne-ljudske životinje. Pri pokušaju razlikovanja hotnje ljudskih od ne-ljudskih životinja Kant izražava zajednički dio obje vrste hotnje: „[hotnja] koja je određiva samo s pomoću nagnuća (osjetilnog poticaja, *stimulus*) bila bi životinjska hotnja (*arbitrium brutum*). Ljudska je hotnja, naprotiv, takva da se s pomoću poticaja, doduše, aficira, ali ne određuje i nije, dakle, za sebe (bez stečene okretnosti uma) čista [...]“³⁷ Taj zajednički dio jest vanjski poticaj, koji ne-ljudske životinje određuje u potpunosti, za razliku od ljudi, koje, čini se, ne određuje u potpunosti. Dakle Kant ostavlja prostor ljudima, da nakon određenog nagnuća odaberu svoj daljnji postupak, dok ne-ljudskim životinjama oduzima tu mogućnost. Ovim pogledom ponovno se ne-ljudske životinje kategoriziraju kao „niža“ bića, a svaka osoba, koja je bila neko vrijeme u doticaju s ne-ljudskim živim bićima, može jasno posvjedočiti kako se životinja može poučiti da ne djeluje isključivo prema vanjskom podražaju. Tako se psu može narediti da ne istrči van za drugim psom te, ako je dobro naučen, on to i neće učiniti. Kontrola hotnje izazvane isključivo vanjskim podražajem nije samo ekskluzivna za ljudska bića, koja se također moraju naučiti toj kontroli, već je ta kontrola potencijal za sva inteligentnija ne-ljudska živa bića. Štoviše, kada Kant piše o odgoju djece naglasak stavlja na disciplinu, govoreći kako je disciplina ključna da bi životinjstvo promijenila u čovječstvo te da se djecu ne šalje u školu zbog obrazovanja, nego odgoja, kako kasnije ne bi činili sve što žele.³⁸ Dakle, Kant ovime govori da čovjek mora prije svega *postati* čovjekom, što ne znači da Kant čovjeka prije odgoja smatra *životinjom*, već ističe ono *životinjsko* u čovjeku, no time ne jamči posebnost čovjeka nasuprot životinjama ničime osim intelektualnim sposobnostima. Pri tome valja ponovno naglasiti kako se nije dobro zadržavati isključivo na inteligenciji, već na samoj mogućnosti osjećaja ugone i bola kada je etička sfera odnosa prema ne-ljudskim živim bićima u pitanju, ali se u svrhu razmatranja Kantova stava odnosa prema ne-ljudskim životinjama ovdje fokus stavio na inteligenciju. Kada je riječ o neugodi ili osjećaju bola, koji proizlazi iz neugode, Kant izriče: „Sa žudnjom ili gnušanjem u prvom je redu uvijek skopčana ugodna ili neugoda, čija se prijemljivost naziva osjećajem; ali ne uvijek obratno.“³⁹ Štoviše, prema navedenom se može zaključiti, u kontekstu Descartesove manjkavosti zaključivanja u području obzira prema ne-ljudskim živim bićima, kako životinje osjećaju bol i ugodu. Ne može se izostaviti žudnja iz života ne-ljudskih životinja, po kojoj su također i karakterizirana ta bića kao „niža“ od

³⁶ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 15.

³⁷ Isto, str. 15.

³⁸ Immanuel Kant, *Vaspitanje dece*, Biblioteka Vedanta, Beograd, 1991., str. 8., 9.

³⁹ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 13.

ljudskih, te se u toj žudnji, prema Kantu, očituje, kao prije rečeno, njihov život. Naomi Fisher također uspoređuje predodžbe ljudskih i ne-ljudskih životinja u kontekstu Kantove filozofije. Fisher ističe da Kant smatra kako životinje imaju predodžbe, ali one nisu istovjetne ljudskim predodžbama, „što Kant misli pod *nešto slično* predodžbama može se izreći u njegovu pripisivanju *nerazgovijetnih predodžbi* životinjama“.⁴⁰ No postoji nejasnoća između takva razlikovanja predodžbi, tako Fisher kaže da „nije odmah jasno što je značenje razlike između predodžbi kojih smo svjesni i nerazgovijetnih predodžbi“ te da se pokušaj diferencijacije svjesnih i nerazgovijetnih predodžbi svodi na aktivno razumijevanje, pri čemu se objekt svodi pod koncept, dok je kod nerazgovijetnih predodžbi um pasivan, te sve ostaje pri osjetilnim utiscima.⁴¹ No takva tvrdnja je teško održiva prije svega jer i ljudi mogu imati predodžbe kojih nisu još svjesni, pri čemu se zaključivanje na temelju njih naziva i intuicijom, a s druge strane nije moguće sa sigurnošću tvrditi da postoji razlika u tim predodžbama jer se naposljetku kod ljudskih bića ta razlika svodi na aktivnu upotrebu uma u kontekstu svrstavanja tih predodžbi, koje su dobivene na isti način, kao i u slučaju ne-ljudskih životinja. Štoviše, kada se definicija pojma „osobe“ shvati kao ključan dio ovoga problema, dolazi se do još veće nedoumice oko navedene razlike u predodžbama, s obzirom na to da neka ljudska bića nisu sposobna aktivno uvrštavati predodžbe pod koncepte, te ne mogu doći do njihova svjesnog stanja (osobe s mentalnom retardacijom, osobe u komi, itd.). Fisher stoga zauzima stav kako se „Kantovo pridavanje predodžbi životinjama treba shvatiti kao pridavanje samo nerazgovijetnih ili tamnih predodžbi, predodžbi kojih životinja nije svjesna.“⁴² Takvo stajalište pretpostavlja da ne-ljudske životinje nemaju mogućnost svjesno donijeti zaključke pomoću koncepata utemeljenih na predodžbama. Primjeri iz promatranja ne-ljudskih životinja mogu promijeniti takav stav. Tako nije neuobičajeno da jedna vrsta ne-ljudskih životinja uzme mladunče druge vrste pod svoju skrb. Singer navodi primjer moralnog djelovanja kod majmuna, pri čemu smatra najuvjerljivijim opservacijama altruističnog djelovanja ona gdje ljudska bića nisu imala utjecaj na njihov razvoj, a kao primjer uzima čimpanze koje preuzimaju skrb za nepokretno napušteno dijete.⁴³ Stoga nije pretjerano zaključiti da ne-ljudske životinje mogu osvijestiti i,

⁴⁰ Naomi Fisher, *Kant On Animal Minds*, Ergo, vol. 4, br. 15, 2017., str. 441.–462., <https://journals.publishing.umich.edu/ergo/> (posljednji pristup: 19.3.2022.), ovdje str. 444. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: What Kant means by “something similar” to representations can be spelled out in his attribution of “obscure representations” [...] to animals.)

⁴¹ Isto, str. 444.–445. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: It is not immediately clear what is the meaning of the contrast between representations of which we are conscious and obscure representations.)

⁴² Isto, str. 445. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: I maintain that Kant’s attribution of representation to animals should be understood as attributing only obscure representations to animals, representations of which the animal is not conscious.)

⁴³ Peter Singer, *In Defense of Animals*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2005., str. 45.

prema predodžbi, stvoriti koncept „siročeta“ te prema tome djelovati. Teško je objasniti takve primjere, a da se pri tome ne razmatra svjesna konceptualizacija utemeljena na iskustvu i empatiji, koja u našem razumijevanju dovodi ne-ljudske životinje u skup bića svjesnog i aktivnog djelovanja. Kako djelovanje, kao u primjeru, nije dio konceptualnog shvaćanja, može se obraniti samo kao instinktivno djelovanje, no ni to nije u potpunosti razjašnjeno pozivanjem na instinkt, s obzirom na to da je riječ o pripadnicima različitih vrsta, te se ovdje instinkt i koncept u najmanju ruku isprepliću. Singer smatra prikaze hrabrosti, suosjećanja i drugih osobina, koje ljudi nazivaju vrlinama, još kontroverznijima, jer pitanje punog moralnog kapaciteta majmuna još nije razjašnjeno.⁴⁴ Pri ovakvim primjerima dopušteno je pretpostaviti, ne samo konceptualizaciju kod ne-ljudskih životinja, već i „primitivno“ utemeljeno suosjećanje prema zajedničkoj poveznici živih bića – osjećaj bola. S druge strane Kant daje životinjama mogućnost odlučivanja koja se veže uz osjetilne podražaje koje dobivaju (*arbitrium sensitivum brutum*), što znači kako se ne-ljudske životinje ne gledaju mehanicistički, kao kod Descartesa, ali im se ne daje ni mogućnost da čine na temelju motiva, tj. one po Kantu mogu djelovati samo na temelju podražaja.⁴⁵ Takvo je mišljenje ugroženo navedenim primjerom poslušnih životinja, koje čine suprotno od impulsa utemeljenog na senzualnom podražaju, a prema svjesnom motivu nagrade i/ili kazne. Ako bi se išlo tako daleko da se djelovanje ljudskih bića pokuša udaljiti od djelovanja utemeljenog na senzualnom impulsu dolazi se do problema, jer ljudska bića također ograničavaju svoje djelovanje prema motivima (npr. zakon, mišljenje javnosti). Ako se pristaje uz stajalište ograničenog djelovanja ne-ljudskih bića, zapada se u dilemu koja predstavlja ljudska bića istovjetna životinjama ili koja nužno izolira ona ljudska bića, koja su sposobna nadvladati svaki senzualni poriv bez potrebe koncepta nagrade i kazne, što bi činilo ekskluzivnu skupinu ljudi unutar društva i čime bi se otvorila još jedna razina diskriminacije, pri čemu oni, koji nisu u toj skupini, mogu biti tretirani kao manje vrijedni. Kantovo polazište stoga Igor Eterović opisuje takvim da „[...] ključan kriterij koji čovjeku daje poseban status u odnosu na druge žive i nežive stvari nije pripadnost vrsti, već njegovo posjedovanje (raz)uma [...]“, a „takav Kantov stav Allen Wood naziv logocentrizmom [...]“⁴⁶ Logocentrizam ovdje označava da je, u kontekstu morala, moralni subjekt, sa svim pravima i odgovornošću, isključivo čovjek – u centru je razum. No, unatoč tomu što Kant pomoću predodžbi i moći odlučivanja, ograničene senzualnim podražajima, izuzima odnošenje prema ne-ljudskim životinjama od

⁴⁴ Isto, str. 45.

⁴⁵ N. Fisher, *Kant On Animal Minds*, str. 447.

⁴⁶ Igor Eterović, *Kant i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2017., str. 195.

direktne dužnosti, jer ne-ljudske životinje nisu razumna bića i stoga nisu moralni subjekti, oni jesu moralni objekti, te prema njima postoje *indirektne dužnosti*. Ali dužnosti, koje Kant smatra da bi ljudi trebali imati prema ne-ljudskim životinjama, nisu korisne za njih *po sebi*, već te dužnosti imaju za svrhu razvijanje čovjekova moralnog osjećaja. Tako Kant ističe:

„U pogledu lijepoga, premda neživoga u prirodi, nagnuće prema samom uništavanju (*spiritus destructionis*) protivno je dužnosti čovjeka prema samome sebi, jer to slabi ili istrebljuje u čovjeku onaj osjećaj, što, doduše, nije već samo za sebe moralno, ali što ipak veoma povisuje nastrojenost osjetilnosti koja je povoljna za moralitet, koja bar pripravlja na nj, naime volja da se što ljubi i bez namjere za korišću (npr. lijepe kristalizacije, neopisiva ljepota bilinskog carstva).

U pogledu živog, premda bezumnog dijela stvorenjâ jest nasilno i ujedno okrutno postupanje sa životinjama mnogo dublje protivno dužnosti čovjeka prema samome sebi, jer se na taj način otupljuje u čovjeku suosjećaj za njihovu trpnju [...]

Čak zahvalnost za dugo vršenu službu starog konja ili psa (kao da su kućni drugovi) pripada indirektno dužnosti čovjeka, naime u pogledu tih životinja, ali direktno razmotrena, ona je uvijek samo dužnost čovjeka prema samome sebi.“⁴⁷

Kantovo naglašavanje uzimanja u obzir svih ne-ljudskih bića nije čvrsto utemeljeno i ne orijentira se na ta bića, već ono služi kao poticaj da bi čovjek imao „čiste“ namjere, dakle takve namjere koje ne rezultiraju njegovom korišću. Antropocentrični način prijenosa ove misli potiče ljudska bića da budu „čišća“ ljudska bića te se stoga ne treba zanemariti, ali ono ne obvezuje moralne subjekte brigom o moralnim objektima. Tako Kant govori da čovjek, kao umno biće, ima jedino odgovornost prema drugim umnom bićima, pri čemu se to odnosi na *direktnu* dužnost, a za sve ostalo vrijedi *indirektna* dužnost, ali samo u kontekstu odnosa prema umnim bićima.⁴⁸ Time ne postoji realna moralna prepreka niti kazna za grijeh prema ne-ljudskim bićima, i tek se u bioetičkom imperativu Kantova misao uspijeva proširiti na sva živa bića. Unatoč manjku strogih regulacija odnosa prema ne-ljudskim živim bićima kod Kanta, on uzima u obzir bol kao bitnu stavku takve interakcije. Kant dopušta iskorištavanje ne-ljudskih životinja sve dok se prema njima postupa na najbolji mogući način – domaće životinje od kojih se dobivaju određeni proizvodi (npr. vuna, jaja, mlijeko) trebaju imati ugodan život u skladu s njihovim potrebama, životinjama se ne smije nanijeti bol, osim ako je

⁴⁷ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 248.–249.

⁴⁸ Isto, str. 197.

za njihovo dobro (npr. liječenje kod veterinara ili eutanazija radi sprječavanja nepotrebnog bola), a medicinska istraživanja se smiju vršiti na životinjama, osim isključivo ako ne postoji drugi način dolaska do traženog odgovora za neki problem.⁴⁹

Singer s druge strane ističe razliku stajališta Kanta i Benthama kada je u pitanju odnos prema ne-ljudskim životinjama. Tako Singer navodi riječi s Kantova predavanja iz etike 1780-te godine: „Što se životinja tiče, mi nemamo izravnih dužnosti. Životinje ne posjeduju samosvijest i ovdje se nalaze samo kao sredstva za jedan cilj. Taj cilj je čovjek.“, te odgovor koji je Jeremy Bentham dao na isto pitanje: „Pitanje nije u tome, Mogu li one *razmišljati*? niti Mogu li one *govoriti*? nego, Mogu li one *patiti*?“⁵⁰ Tako Bentham, prema Singeru, kao glavnu osobinu za jednako uvažavanje uzima sposobnost za patnju, koja jest, uz sposobnost za uživanje, pretpostavka imanja interesa – prema tome svako biće koje može osjećati bol ima interes da ne pati.⁵¹ Patnja kao minimalni kriterij moralnog uvažavanja interesa stoga služi kao vodilja za izgradnju odnosa ljudskih i ne-ljudskih živih bića. Singer spominje princip jednakosti, koji zahtijeva, da se patnja bilo kojeg bića mora uzeti jednako u obzir, jer za manjak obzira prema nekom biću koje pati nema moralnog opravdanja.⁵² Ovdje se također ističe značaj teorije evolucije. Tako se, govori Singer, nakon objave *Porijekla čovjeka* Charlesa Darwina (1871. godine), i shvaćanja da je čovjek djelo razvoja životinja, a ne njihov vladar, dogodila revolucija u shvaćanju vlastite egzistencije čovjeka, a s time i prosvjedi protiv Darwinove teorije koji su s vremenom završili, a teorija evolucije je prihvaćena.⁵³

⁴⁹ Isto, str. 214.

⁵⁰ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 170.

⁵¹ Isto, str. 6.

⁵² Isto, str. 7.

⁵³ Isto, str. 172.

4. Robovlasništvo, Holokaust i životinje – problem definicije „osobe“

Robovlasništvo i Holokaust kao dvije velike tragedije čovječanstva bile su dijelom uzrokovane, a ponajviše opravdane, stvaranjem dihotomija među ljudskim bićima, kao što se to čini s ljudskim i ne-ljudskim životinjama. Temelj za omogućavanje diskriminacije koja je ugrozila milijune ljudskih života, a koja na isti način ugrožava živote ne-ljudskih životinja, jest definicija „osobe“. Singer govori o etimologiji riječi „osoba“, koja potječe iz latinske riječi „persona“, a koja je označavala masku koju nose glumci, karakteri ili određeni krug ljudi kao naznaku za socijalnu ulogu – koncept razvija značenje u nositelja prava, koji se razvio u rimskoj ideji.⁵⁴ Isti koncept s vremenom prerasta u prihvaćanje svih ljudskih bića u jednakopravna bića, ali sam koncept osobe, pri definiranju, pokazuje da bi se i neke ne-ljudske životinje također mogle uključiti pod navedeni pojam. Osoba kao pojam, tako Singer, odnosi se na određene psihološke faktore koje neko biće ima, a to su „određeni kompleksni oblici svijesti, poput samosvijesti tijekom vremena [postojane svijesti o sebi unatoč protoku vremena], racionalnost, i socijalnost“ te prema tome neke ne-ljudske životinje mogu biti svrstane pod pojam osobe, a neka ljudska bića mogu biti izuzeta iz dometa toga pojma.⁵⁵ Pomoću ovog pojašnjenja pojma osobe može se primijetiti kako se isti pojam podrazumijevao za ljudska bića, štoviše, rabi se kao sinonim. Singer s druge strane govori kako svi majmuni imaju udio u socijalnoj manipulaciji te da su samosvjesni.⁵⁶ U prethodnom poglavlju neki primjeri isto tako ukazuju na sposobnost čimpanza za empatiju i osjećaj za vrijeme, što dodatno potkrepljuje njihove sposobnosti kao osobâ (vidi fusnotu 31). Analizirajući rad onih u kontaktu s velikim čovjekolikim majmunima, Singer zaključuje „da su čimpanze, gorile i orangutani misleća, samosvjesna bića sposobna za planiranje, koja stvaraju trajne društvene veze s drugima te imaju bogat socijalni i emocionalni život.“⁵⁷ U drugom poglavlju spominje se primjer Heideggerova razgraničenja ljudskih i ne-ljudskih životinja argumentiranjem kako se ne-ljudske životinje ne koriste jezikom (vidi fusnotu 2). Kada je riječ o tome mogu li životinje rabiti jezik, Regan daje primjer intervjua iz New York Timesa, u kojemu reporterka Boyce Rensberger razgovara s osmogodišnjom čimpanzom Lucy pomoću američkog znakovnog jezika:

⁵⁴ P. Singer, *In Defense of Animals*, str. 40.

⁵⁵ Isto, str. 41. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: [...] particular complex forms of consciousness, such as self-awareness over time, rationality, and sociability.)

⁵⁶ Isto, str. 44.

⁵⁷ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. XX. u Predgovoru za izdavačku kuću Pimlico.

„Reporterka (držeći ključ): Što je ovo?

Lucy: Ključ.

Reporterka (držeći češalj): Što je ovo?

Lucy: Češalj (uzima češalj i češlja reporterku, zatim daje češalj reporterki). Počešljaj me.

Reporterka: O.K. (češlja Lucy)

...

Reporterka: Lucy, želiš li ići van?

Lucy: Van, ne. Želim hranu, jabuku.

Reporterka: Nemam hranu. Oprosti. ⁵⁸

Prema primjeru razgovora reporterke s čimpanzom Lucy izvjesno je kako se ne-ljudske životinje mogu koristiti i nekom vrstom jezika ljudskih životinja. Regan također govori da, ako bi se ipak, pri ispravnom korištenju jezika ili korištenju ispravnog jezika, inzistiralo, na sintaktičkoj ispravnosti, Lucyjin jezični performans mogao bi se shvatiti kao neispravan.⁵⁹ No isto tako bi se moglo argumentirati da je svrha jezika komunikacija i sve dok postoji (spo)razumijevanje jezik se rabi ispravno, uostalom, pri vrednovanju jezika unutar jezika ljudskih bića zapostavlja se šira komunikacija neverbalnim znakovima i zvukovima pomoću kojih se ne-ljudska bića sporazumijevaju. Nadalje, Singer govori da jednakost osoba „[...] ne ovisi o inteligenciji, moralnim osobinama, fizičkoj snazi ili sličnim činjeničnim stanjima“, već da je jednakost „moralna ideja, a ne tvrdnja o činjenicama.“⁶⁰ Tako i interesi trebaju biti uvaženi bez obzira na pripadnost vrsti ili razlikama unutar iste vrste. Singer zastupa stav prema kojemu se ne može, iz etičke perspektive, objektivno tvrditi da su interesi jedne vrste važniji od interesa druge vrste, te da, prema tome, svačiji interesi zaslužuju jednak obzir.⁶¹ U prethodnom se poglavlju kao zajednički interes svih živih bića postavilo izbjegavanje bola, koji jest podloga za bioetički imperativ. Singer nadalje govori kako bol treba minimizirati bez obzira na pojedina obilježja, bila ona unutar iste vrste ili među vrstama, a koliko je bol loš,

⁵⁸ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, str. 12. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: Reporter (holding up a key): What is this? / Lucy: (A) key. / Reporter (holding a comb): What is this? / Lucy: (A) comb (takes comb and combs reporter's hair, then hands comb to reporter). Comb me. / Reporter: O.K. (combs Lucy) ... Reporter: Lucy, do you want (to) go outside? / Lucy: Outside, no. (I) want food, (an) apple. / Reporter: I have no food. Sorry.)

⁵⁹ Isto, str. 13.

⁶⁰ P. Singer, *Oslobodenje životinja*, str. 4.

⁶¹ P. Singer, *In Defense of Animals*, str. 13.

procjenjuje se prema intenzitetu i trajanju, pri čemu nije bitno osjećaju li ga ljudske ili ne-ljudske životinje.⁶²

Charles Patterson čini usporedbu patnje, kroz koju prolaze ne-ljudske životinje u industrijskom uzgoju, s patnjom ljudskih životinja koja se dogodila tijekom robovlasništva i Holokausta. Prije svega Patterson spominje Freuda, koji naziva odvajanje ljudskih bića od drugih, ne-ljudskih bića, s kojima dijeli prirodu, a od kojih se odvaja tako da sebi pripisuje racionalnost i besmrtnu dušu, te time i vladavinu nad njima, „ljudskom megalomanijom“.⁶³ Patterson opisuje početke pripitomljavanja ne-ljudskih životinja, koji su početak njihove okrutne eksploatacije. Tako on govori da je *Homo sapiens* zaživio kao biće koje počinje razvojem kulture i razmjene prije četrdeset tisuća godina, a domestikacija ne-ljudskih životinja počela je prije jedanaest tisuća godina – pri nabranjanju načina kontrole životinja i maksimalnog iscrpljivanja njihovih „potencijala“ također primjećuje da nisu samo primjeri plemenskog uzgoja životinja puni okrutnih radnji, a proces kastracije, koji se redovito danas provodi, u ovom slučaju primjer iz Amerike, slikovito pokazuje groznu bol, kada se bikovima skrotum razreže te testisi iščupaju.⁶⁴ Patterson tako zaključuje da „jednom kada se iskorištavanje životinja institucionaliziralo i prihvatilo, kao dio prirodnog poretka stvari, otvorilo je vrata sličnom odnosu prema drugim ljudskim bićima, čime se popločio put za užase poput ropstva i Holokausta.“⁶⁵ Ako se razmotri prošlost i početak razvoja čovjeka, unatoč tomu što je vjerojatno ubijao i druge ljude, primarno je bilo pobrinuti se za preživljavanje i svoje socijalno okruženje. Stoga ljudska životinja, nakon što je naučila na grozne načine pripitomiti ne-ljudske životinje, počela ih je također smatrati manje vrijednima, iako živi zbog ili od njih, samo jer je moćnija, te na taj način gubi strahopoštovanje prema ne-ljudskim životinjama. Gubitak strahopoštovanja može se vidjeti u razvoju religija, pri čemu su profane stvari imale značajnu sakralnu vrijednost, pa se znao bog „jesti“. Kasnije se bog odmiče od onoga što se može dotaknuti, a čovjek gubi na empatiji. Tako su se u društvima, gdje je postojao odnos gospodar–rob, opisuje Patterson, prema robovima odnosili kao prema ne-ljudskim životinjama, odnosno, načini kontrole ne-ljudskih životinja, koje su pripitomljene, isti su kao i načini kontrole robova – od kastracije do žigosanja i vezanja

⁶² P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 14.

⁶³ Charles Patterson, *Eternal Treblinka*, Lantern Books, New York, 2002., str. 3.

⁶⁴ Isto, str. 5.–7., 10.

⁶⁵ Isto, str. 12. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: Once animal exploitation was institutionalized and accepted as part of the natural order of things, it opened the door to similar ways of treating other human beings, thus paving the way for such atrocities as human slavery and the Holocaust.)

lancima.⁶⁶ Dotičući se ponovno Freuda koji zastupa da dijete ne vidi razliku ljudskih i ne-ljudskih životinja, te mu zato nije čudno čuti bajke, u kojima i druge vrste bića govore, Patterson ističe faktor navike kao utemeljenja za smatranje ne-ljudskih životinja manje vrijednima.⁶⁷ Razvoj razlikovanja vrijednosti života na temelju pripadnosti vrsti može se također primijetiti u govoru, kada se neke ljudske životinje naziva ne-ljudskim životinjama. Tako se pokazuje kao negativna i zlokobna stvar nazvati nekoga „životinjom“ – Patterson navodi Neila Kressela koji spominje nacionalsocijalističke propagandne usporedbe Židova sa štakorima.⁶⁸ Danas se također rabe izrazi poput „zvijeri“ i „životinje“ kada netko učini nešto što se treba osuditi, čime se implicira da ne-ljudske životinje čine grozote iz pohote, a ne priznaje im se nikakva osnovna empatija. Također se kao uvrede rabe određene ne-ljudske životinje pa su tako muškarci uglavnom „svinje“, a žene „krave“, pri čemu takvi nazivi, iako su možda prije imali pragmatičku funkciju danas imaju drukčije značenje, a ponekada više ni nemaju nikakva smisla osim puke uvrede koja se temelji isključivo na pripadnosti drugoj vrsti, što je prema ljudskim životinjama odmah u značenju manje vrijednosti. Patterson također spominje Judy Chicago, koja je istraživala što se događalo u Auschwitzu te je, pri uvidu u to što se danas radi u industriji s ne-ljudskim životinjama, dobila osjećaj kako joj se radnje nacionalsocijalista čine poznatima jer se daju usporediti sa životima ne-ljudskih životinja danas, a pri čuđenju tomu kako se to može događati pretpostavlja da bi mnogi rekli kako se poštivanje života ne odnosi na ne-ljudske životinje, isto kao što se nije odnosilo na Židove kada se pitalo nacionalsocijaliste.⁶⁹ Činjenica da se ljudske životinje preneraze na usporedbe s drugim vrstama i na poticaj za proširenje moralnih obveza prema njima samo ukazuje na specistički stav. Argument posebne vrijednosti života na temelju vrsne pripadnosti može se smatrati opravdanim ako se uzme u kontekstu primordijalnog razvoja raznih vrsta, koje nastoje ostati homogene i opstati, ali je problem u tome što, dok čovjek neke argumente temelji na istim principima kojima se vode druge vrste, on želi biti smatran najnaprednijim, štoviše „humanim“, a humanost, kojom se diči ne može biti utemeljena na primitivnim principima koji se uzimaju kao argument. David Stannard, kojeg Patterson spominje, opisuje, kako je zbog europskog religioznog i kulturnog mentaliteta, put do Auschwitza išao preko povijesti Amerike i to istrebljenjem domorodačkog stanovništva.⁷⁰ Tako je mentalitet ljudske vrste, s raznim racionalizacijama i iracionalnim uvjerenjima, ključan u pogubnoj

⁶⁶ Isto, str. 14.

⁶⁷ Isto, str. 27.

⁶⁸ Isto, str. 28.

⁶⁹ Isto, str. 49.

⁷⁰ Isto, str. 53.

diskriminaciji, ne samo drugih vrsta, već i vlastite. Stupnjevi kojima je diskriminacija prerastala u toleranciju, pa naposljetku u inkluziju, pokazuje, da je ključno mijenjanje načina mišljenja i otvorenost prema raznim idejama, kako bi ljudska vrsta imala ikakvu osnovu smatrati se „naprednijima“ od drugih vrsta. Rečenicu Theodora Adorna, kojom se služi Patterson, a koji govori da „Auschwitz počinje gdje god netko gleda u klaonicu i pomisli: to su samo životinje.“, treba sagledati usporedno kroz povijesni odnos unutar ljudske vrste i u interakciji s drugim vrstama.⁷¹ S obzirom na to da se, promatrajući povijest širenja ne samo europske, već raznih kultura, može uvidjeti navedeni stupanj napretka u odnosu prema „drugima“, može se primijetiti da je i dalje prisutni način ophođenja prema ne-ljudskim životinjama moralno neprihvatljiv, posebice kada je u pitanju masovno oduzimanje života. Stav koji su zastupali nacionalsocijalisti prema Židovima (i drugima) tijekom Holokausta upotrebljava slično obrazloženje kao Descartes prema ne-ljudskim životinjama. Regan navodi da Descartes u svojim učenjima govori kako ona nisu toliko okrutna prema životinjama koliko su na korist ljudi, a olakšavaju ih sumnje na počinjeni zločin kada god ljudi ubiju ili pojedu životinje.⁷² Dakle Descartesovo mehanicističko polazište, koje negira svijest ne-ljudskih životinja, ima dijelom za svrhu ublažavanje grižnje savjesti, kao što to imaju nacionalsocijalističke usporedbe Židova s ne-ljudskim životinjama.

Patterson govori kako eugeniku razvija Francis Galton u 1860-im godinama, a američki i njemački znanstvenici smatrali su da je jasno vidljivo kako postoji nejednakost, tj. da postoje neki koji su „vrjedniji“ od drugih, a vrijednost se razmatrala prema tome što su neke grupe ljudi smatrane nemoralnim, kriminalnim ili različitim, u mjeri, u kojoj bi mogle nanijeti štetu društvu.⁷³ Tako se proces eugenike, kojemu je zadatak očuvati „dobre“ (grč. prefiks *eu-*) gene, shvaćanjem različitih života kao različito vrijednih, proširio kao sada precizniji naziv za ideju, koja se provodila u raznim zemljama. Afroamerikanci i Židovi smatrani su upravo manje vrijednima i kao ugroza za društvenu stabilnost te su stoga postali žrtvom ideje „čistoće“ naroda i/ili rase. Unatoč tomu što je period ugroze tih života završio, ista ideja i dalje se provodi kada su u pitanju drugi oblici života. Život, u zajednici koja je orijentirana na profit, zaslužuju samo najprofitabilniji organizmi, pa se tako primjerice ubija sav višak mužjaka u određenom procesu rasploda ženki. Patterson ističe da je eugenika u Njemačkoj zaživjela u godinama nakon Prvog svjetskog rata, po uzoru na Ameriku, pri čemu se ideja koja je

⁷¹ Isto, str. 53. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: Auschwitz begins wherever someone looks at a slaughterhouse and thinks: they're only animals).

⁷² T. Regan, *The Case for Animal Rights*, str. 5.

⁷³ C. Patterson, *Eternal Treblinka*, str. 81.

zaživjela najbolje može vidjeti u naslovu publikacije dvojice akademika, Karla Bindinga i Alfreda Hochea iz 1920. godine, koji glasi: „Dopuštenje uništenja života koji nije vrijedan življenja“, a taj koncept ne odnosi se samo na teško bolesne pacijente, već i na one „bez svrhe“, koji dakle predstavljaju teret društvu.⁷⁴ Primjer shvaćanja životâ drukčijih od našeg, bilo da je riječ o narodnosti, rasi ili drugim vrstama, kao manje vrijednima, pokazuje se kobno i sramotno za ljudsku vrstu. Vođeni takvim stavom, ljudi su unutar vlastite vrste počinili najveće zločine, a oni se s vremenom prekidaju jer je naposljetku riječ o vlastitoj vrsti (čovjeku), dok se isto ubijanje, koje se odnosi na druge vrste, teško uzima u obzir. Citat Theodora Adorna o početku Auschwitza u klaonici ne bi trebao izazvati burnu reakciju jer se život ljudske i ne-ljudske životinje povezuje na takav način, već bi trebao izazvati takvu reakciju zbog nepotrebne patnje živih bića. Razlog zašto tomu nije tako jest isti kao objašnjenje zašto neki životi nisu vrijedni kao drugi, a ono se uglavnom odnosi na njihovu nesvrhovitost (društvenu beskorisnost), pri čemu čovjek zauzima poziciju bića koje odlučuje, ne samo što jest svrha života, već o življenju samome. Tako i dalje postoji mišljenje da je život ne-ljudskih živih bića vrijedan ukoliko čovjek od njega ima koristi. Anne Muller, koje se Patterson dotiče, čija je obitelj stradala u Holokaustu, i čiji su nazori potaknuti saznanjima o obitelji, uspoređuje što se dogodilo, i što se i dalje zbiva, govoreći: „Životinje su slabe, nemaju glasa, ne mogu pomoći ni drugima ni sebi. I nama je bilo tako.“⁷⁵ Za kraj ove usporedbe istaknut ću još samo misao Edgara Kupfer-Koberwitza koju prenosi Patterson. Kupfer-Koberwitz bio je 1940.–1945. u koncentracijskom logoru Dachau, osuđen zbog „samostalnog mišljenja koje je predstavljalo ugrozu“ tadašnjem nacionalsocijalističkom režimu, a stav kojim se je vodio jest da ne želi živjeti na tuđoj patnji i smrti, te vjeruje da, dok čovjek muči i ubija životinje, ubijati će i ljude, jer se ubijanje mora naučiti i vježbati, a ono opstaje zbog tradicije.⁷⁶

⁷⁴ Isto, str. 89. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens).

⁷⁵ Isto, str. 140. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: Animals are weak, they have no voice, they can't help each other or themselves. We were like that too.).

⁷⁶ Isto, str. 218.–220.

5. Znanstvena korist od patnje drugih živih bića kao opravdanje za nemoral

U ovom dijelu rada cilj je razmotriti način ophođenja prema ne-ljudskim životinjama, koje za svrhu treba imati znanstvenu korist. Jahr tako govori da „moramo priznati da su baš ti znanstveni trijumfi ljudskog duha preuzeli od samog čovjeka njegovu vladajuću poziciju u svijetu u cjelini.“⁷⁷ Prema tome se može zaključiti da je čovjek razvojem znanosti ovladao svijetom i, time, životom. Ideja vladanja prirodom pomoću znanstvenih istraživanja vidljiva je već kod Descartesa. Tako pojmovi, do kojih se dolazi novim znanstvenim spoznajama, imaju za svrhu praktičnu korist kako bi ih, kako govori Descartes, mogli „[...] na isti način upotrebljavati u sve svrhe, za koje su prikladne, te tako postati gospodarima i vlasnicima prirode [...]“⁷⁸ Descartesov je cilj antropocentričan, kako i sam u prethodnom citatu otkriva, on je vladati, gospodariti prirodom. Praktično načelo koje želi postići iz spekulativne filozofije pokazuje manjak empatije prema ne-ljudskim živim bićima pod utjecajem mehanicizma. Slika svijeta te time i cilj čovjeka, koji je Descartes zacrtao, pokazuje se pogubnim za sve buduće ne-ljudske živote. K svemu tome Descartes neizravno ukazuje na odviše ljudski problem – nije dovoljno spoznati prirodu i živjeti u skladu s njom, već je iz određenog osjećaja superiornosti, utvrđenog na intelektualnim sposobnostima, nastala potreba za vladavinom. Takvim načinom razmišljanja uzastopno se pokazuje da je znanstveni intelektualizam, pomiješan sa željama vladavine nad cjelokupnom prirodom, otežao uključivanje svih neživih bića u sferu moralnog obzira. Kao što je filozofija u srednjem vijeku bila smatrana služavkom teologije, tako se priroda uzima kao služavka čovjeka, da bi se u posljednjih nekoliko desetljeća tek osvijestilo kako je potrebna briga o cjelokupnoj prirodi da bi ljudska vrsta opstala. Stav da se znanosti treba omogućiti materijalna osnova te da se ne treba uplitati u njezin razvoj nitko tko nije dio nje također je vidljiv u Descartesovim riječima: „Kad bi se, prema tome, našao čovjek, za koga bi se pouzdano znalo, da bi mogao pronaći najveće i ljudskom društvu najkorisnije stvari, i kad bi stoga drugi ljudi u svakom pogledu nastojali da ga pomognu u ostvarivanju njegovih namjera, ne vidim, da bi mogli učiniti za njega nešto drugo osim da pridonose troškovima potrebnim za njegove pokuse i da se i inače brinu, kako mu ničije dosađivanje ne bi oduzimalo njegovo vrijeme.“⁷⁹

⁷⁷ I. Rinčić; A. Muzur, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, str. 201.

⁷⁸ Réne Descartes, *Gospodari i vlasnici prirode*, u: Tomislav Krznar, *Čovjek i priroda*, Pergamena, Zagreb, 2013., str. 58.

⁷⁹ Isto, str. 63.

Tako navedeni stav ujedno odbija kontrolu eksperimenata etičkim odborima. Descartes ovom tvrdnjom ne samo da stavlja naglasak na ljudsku korist kao najvažnije istraživačke aktivnosti čovjeka, već opravdava i, na neki način, predviđa porezno financiranje suvišnih i besplodnih eksperimenata, pri čemu se eksperimentatorima dopušta činiti ono za što bi svaka osoba koja nema znanstvenu titulu bila kažnjena. Da se ispunilo njegovo očekivanje iz prethodnog citata „kako mu [eksperimentatoru] ničije dosađivanje ne bi oduzimalo vrijeme“, nikada se ne bi postigao pomak nasuprot specizmu i oduzimanju nebrojeno mnogo ne-ljudskih, ali i ljudskih života unutar ideje napretka. Descartes je tijekom uspostavljanja početne točke svoje filozofije došao do problema odnosa duha i tijela, te je nadnaravnim pravdanjem njihova sudjelovanja morao izostaviti ne-ljudska živa bića iz okvira moralne odgovornosti čovjeka, kao što je spomenuto u trećem paragrafu. Po uzoru na taj stav, provode se suvišni eksperimenti na ne-ljudskim živim bićima kako bi se došlo do često apsurdnih zaključaka. Tako Singer navodi primjer eksperimenta na ne-ljudskim životinjama kojemu je cilj bio dolazak do medicinskih spoznaja koje bi trebale imati korisnu primjenu u ratu. Primjer kojim se Singer koristi poslužio je za snimanje filma *Projekt X* iz 1987. godine, a u eksperimentu se majmuni, naučeni da upravljaju kontrolnom polugom zrakoplova, izlažu „zračenju i kemijskim borbenim sredstvima da bi se vidjelo kako ovi utječu na njihovu sposobnost letenja.“⁸⁰ Tako su tisuće majmuna mukotrпно umirale od posljedica zračenja i bojnih otrova. Još jedan primjer koji Singer navodi potječe iz 1973. godine u kojemu zračne snage SAD-a testiraju otrovne plinove na zečarima s presječenim glasnicama, a namjera toga pokusa uzrokovala je patnju bez sigurnosti da će ona spasiti ijedan ljudski život ili donijeti bilo kakvu korist.⁸¹ No eksperimenti koji se čine na ne-ljudskim životinjama često nemaju za cilj nikakve nove spoznaje. Tako Singer spominje kako profesori Harlow i Suomi iz Centra za istraživanje primata u Madisonu rade eksperimente, uzrokujući depresije kod majmuna, kako bi se istražio kako se razvija privrženost kod osoba koje su odrastale bez majke – pomoću majki *monstruma* i majki od krpa – unatoč tomu što je britanski psihijatar John Bowlby već došao do tih zaključaka, tako da je psihološka šteta uzrokovana kod majmuna u potpunosti suvišna.⁸² Tako se Singer osvrće na oglase koji reklamiraju ne-ljudske životinje kao automobile i daje primjer oglasa s dvama zamorcima iz časopisa *Lab Animal*:

„Kada se radi o zamorcima sada imate mogućnost izbora. Možete se odlučiti za standardni model koji dobivate skupa s dlakom. Ili možete isprobati naš novi model iz 1988. godine koji

⁸⁰ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 19.

⁸¹ Isto, str. 22., 23.

⁸² Isto, str. 25.

je potpuno bez dlake radi brzine i učinkovitosti. Naši euthimični zamorci proizvod su niza godina uzgajivačkog rada. Oni se mogu koristiti za dermatološke studije preparata za rast kose. Osjetljivost kože. Transdermalnu terapiju. Proučavanje ultravioletoznosti. I za još mnogo toga.“⁸³

Iz navedenog primjera može se vidjeti utjecaj koji je Descartesov mehanicizam imao na odnos prema ne-ljudskim bićima unutar razvoja znanosti. To se može vidjeti u još jednom Singerovom primjeru časopisa *The Whole Rat Catalog* koji izdaje Harvardska bioznanost, a koji se sastoji „od 140 stranica koje prikazuju opremu za korištenje u eksperimentiranju na malim životinjama, napisanih u krasnom, marketinškom žargonu.“⁸⁴ Marketinški žargon ovdje služi kako bi se odnos prema živim bićima sveo na razinu odnosa prema neživom svijetu, tako da nedostaje svijest da ono što se radi nije moralno prihvatljivo. Tako su, Singer citira Alice Heim, izrazi „[...] *bolno* ili *zastrašujuće* manje [...] podobni budući da su antropomorfni i pretpostavljaju da životinja posjeduje osjećaje – da oni mogu biti slični ljudskim osjećajima.“⁸⁵ Emily Anthes daje primjer eksperimenata u Kini, gdje se masivno „proizvode“ mutirani miševi po principu slučajnog isključivanja određenih gena, te tako postoji 500 različitih vrsta mutantnih miševa – rezultat su miševi s kožnim tumorima, mjestima na koži bez dlaka, miševi koji se mogu okrenuti samo ulijevo, miševi koji ubrzano stare i miševi koji ne osjećaju bol.⁸⁶ Svrha ogromnog spektra genetski modificiranih miševa nije samo nemoralna, već i upitna, kada je u pitanju korist za ljudska bića. Tako treba istaknuti Singerovu kritiku odobrenja institucionaliziranog eksperimentiranja. Pri tomu on govori da namjera eksperimenata nije sadizam, već „institucionalizirani mentalitet specizma“ zbog kojega ih vršitelji eksperimenata mogu činiti „bez ozbiljnog razmatranja interesa životinja koje koriste“, a mnogi od najokrutnijih pokusa zastupljeni su na području psihologije – tako je 1986. godine Nacionalni institut za mentalno zdravlje materijalnim sredstvima omogućio 350 pokusa na ne-ljudskim životinjama, pri čemu je riječ o više od 30 milijuna dolara potrošenih u svrhu eksperimenata na životinjama, a oni uključuju manipulaciju mozga, učinke droga, sposobnost pamćenja i učenja te istraživanja straha, tjeskobe itd.⁸⁷ Nakon provedbe tih eksperimenata, utvrđuje Singer, mnogi nisu donijeli nikakav koristan zaključak ili se misli da bi se trebali ponoviti, a dobar dio eksperimenata kojima su se pokušale utvrditi

⁸³ Isto, str. 30.

⁸⁴ Isto, str. 31.

⁸⁵ Isto, str. 41.

⁸⁶ Emily Anthes, *Frankensteins Katze. Wie Biotechnologen die Tiere der Zukunft schaffen*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2014., str. 1.–2.

⁸⁷ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 33.

starije spoznaje su prihvaćeni u modificiranom obliku te tako prouzročena patnja nije imala gotovo nikakav učinak, ali se nastavak okrutnog eksperimentiranja i dalje razmatra te čini.⁸⁸ Singer obrazlaže da se besplodni eksperimenti čine jer ih propisi zahtijevaju, a da pri tome nitko nije pokušao promijeniti takvu regulaciju te da se besmisleni eksperimenti čine s raznim varijacijama kako bi se na kraju zaključilo da je potrebno daljnje istraživanje.⁸⁹ Spomenutu regulaciju propisa valja usporediti s „banalnošću zla“ Hanne Arendt. Krznar govori da se Descartes „borio protiv takvog divinizarajućeg gledanja na prirodu [pri čemu je priroda prije njega bila smatrana dijelom boga ili je bila s njim izjednačena], a taj njegov napor išao je u smjeru stvaranja nove znanosti.“⁹⁰ Descartesov utjecaj promijenio je stav prema prirodi kao nečemu „svetome“ i doveo ga do razine njena bezobzirnog uništavanja, odnosno do uništavanja njezinih članova, kao što se da vidjeti iz prethodnih primjera. Mnogi su znanstvenici i liječnici stoga kritizirali eksperimente, posebno kada je u pitanju testiranje supstancija, jer su rezultati neprimjenjivi na ljudska bića, te Singer citira toksikologa G. F. Somersa koji kaže „da se penicilin prosuđivao po toksičnosti koju je imao za zamorce, moglo se desiti da ga se nikada ne koristi na ljudima.“⁹¹ Odnos napretka čovjeka s moralom jasno je opisan u riječima Milana Kangrge kojega navodi Krznar:

„Sve to [što služi čovjeku za uzdizanje], međutim, može biti – *a nije uvijek!* – primjereno samom čovjeku u njegovoj *čovječnosti*. Ako nije, tu onda leži korijen *zla*. A taj nivo mnogo je više, vrednije i za čovjekov život značajnije i dublje od njegova *moralnog odnosa!* U tom smislu ono *moralno* još nije istinski i u potpunosti *ljudsko*. *Smisao* čovjekova života, kao i njegova bit (čovječnost) ne iscrpljuje se u dimenziji i djelokrugu *moralnosti!*“⁹²

Sve što čovjeka vodi do novih stupnjeva spoznaje ne mora biti niti jest humano djelovanje. Povijesni razvoj čovjeka pokazuje okrutnu eksploataciju, kako ne-ljudskih tako i ljudskih živih bića, kako bi se dosegao nekakav *napredak*. Ako prihvatimo sve gubitke života kao korisne za ljudski napredak, pri čemu se smjer kretanja napretka još mora definirati, onda bismo trebali uvidjeti, s obzirom na razvijene etičke teorije, da više nije potrebno činiti iste žrtve kao do sada. Laboratorijska ispitivanja koja su se vršila na životinjama danas se čine na umjetnom tkivu. Potraga za smislom života možda bi bila imala veći doseg kada bi se,

⁸⁸ Isto, str. 34.–39.

⁸⁹ Isto, str. 49.,59.

⁹⁰ T. Krznar, *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, str. 89.

⁹¹ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 45., 46.

⁹² T. Krznar, *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, str. 31. (prema Milan Kangrga, *Filozofske rasprave*, Euroknjiga, Zagreb, 2008., osobito poglavlje *Životinje nisu moralni subjekti (ni objekti)*).

umjesto stvaranja rezervnih planova za preživljavanje čovjeka, djelovanje smjestilo na sveobuhvatni živi svijet. Ovdje se ne inzistira da čovjek isključivo živi kako bi drugi nakon njega mogli opstati ili kako bi oni koji trenutno žive mogli opstati, ali se dio odgovornosti čovjeka, kao jedinog moralnog subjekta, mora prenijeti na brigu o cjelokupnom živom svijetu. Smatrati da čovjek nema odgovornosti prema prirodi i ne-ljudskim živim bićima jest apsurdno, štoviše, ako ne postoji druga mogućnost, treba razviti unutar antropocentrizma poruku kako čovjek za samoga sebe mora proširiti odgovornost, dalje od ograničenja odnosa s drugim ljudima, što Kant zastupa indirektnim dužnostima. Stoga se može voditi zaključkom Hrvoja Jurića, čije riječi citira Krznar:

„sva ne-ljudska živa bića zaslužuju, u najmanju ruku, *moralni obzir*, odnosno da moraju biti uključena u naš moralni vidik, a pitanje o konkretnim oblicima etičke i pravne regulacije koja proizlazi iz toga otvoreno je za raspravu, što ne znači da na tom planu ne treba iznositi stavove i donositi konkretne odluke već sada.“⁹³

Da moralno upitni eksperimenti na ne-ljudskim životinjama nisu prošlost, može se vidjeti na primjeru bluetooth živčanih implantata *Neuralink* Elona Muska, koji mentalnom aktivnošću omogućuju komunikaciju s računalom – neprofitni američki komitet fizijataru osuđuje isprobavanje tih implantata na majmunima govoreći kako imaju dokaze da su 23 majmuna, na kojima su se čipovi isprobavali, pokazivali znakove patnje.⁹⁴ Pokusi se izvode na ne-ljudskim živim bićima kako bi mogli dobiti odobrenje za korištenje na ljudskim bićima – što je još jedan pokazatelj specizma. Zbog toga naposljetku ističem Singerove riječi: „Da bismo izbjegli specizam moramo dopustiti da bića, koja su u svim važnim pogledima slična, imaju i slično pravo na život – a obično pripadanje našoj biološkoj vrsti ne može biti relevantan kriteriji za to pravo.“⁹⁵

⁹³ Isto, str. 32.

⁹⁴ Hannah Ryan (CNN Business), *Elon Musk's Neuralink confirms monkeys died in project, denies animal cruelty claims*, <https://edition.cnn.com/2022/02/17/business/elon-musk-neuralink-animal-cruelty-intl-scli/index.html> (posljednji pristup: 3.4.2022.)

⁹⁵ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 15.

6. Način prehrane kao moralni podsjetnik i pokretač

Industrijski uzgoj hrane pokazuje se kao izrazito okrutan kada je u pitanju odnos prema svim ne-ljudskim živim bićima. Tako je dovoljno navesti jedan Singerov opis uvjeta uzgoja životinja: „Ptice [kokoši] nikada ne vide dnevnu svjetlost, osim onda kada dođe dan kada ih izvode van da bi bile ubijene; niti ne udišu zrak koji nije pun amonijaka koji potječe od njihovog vlastitog izmeta.“⁹⁶ Način mesne prehrane blisko je povezan s mogućnošću nastavka bolnog eksploatiranja ne-ljudskih životinja. Singer tako obrazlaže da je praksa

„uzgajanj[a] životinja radi hrane – moguć[a] jedino zato što većina ljudi kupuje i jede ono što ta djelatnost proizvodi“, te „da bi ih [industrijske proizvođače] zaustavili, moramo promijeniti politiku naše vlade, te moramo izmijeniti svoje vlastite živote do tog stupnja da promijenimo svoju ishranu.“⁹⁷

Isto tako Eterović govori da se vegetarijanstvo može povezati s Kantovim zahtjevom da se ne odnosi čovjek prema ne-ljudskoj životinji na način koji bi ugrozio njegov vlastiti moralni osjećaj, pa je tako bitno da čovjek bude svjestan što jede i u najmanju ruku životinjama pruži ugodan život te kratku i bezbolnu smrt.⁹⁸ K tome se može nadodati kako se sa samom sviješću o tome što se jede može ugroziti čovjekova empatija jer se u jednom trenutku ona mora, a taj trenutak je uglavnom tijekom razdoblja djetinjstva, oblikovati prema ne-ljudskim životinjama na način kojim se ne-ljudske životinje shvaćaju kao hrana i manje vrijedne, jer bi inače sam čin jedenja mesa bio neprihvatljiv. Stanje koje Singer iznosi, oko svijesti o modernom uzgoju ne-ljudskih životinja, postavlja da „prosječan gledatelj mora više znati o životu geparda ili morskih pasa nego što zna o životu pilića ili teladi.“⁹⁹ Singer argumentira da:

„protestirati protiv borbe s bikovima u Španjolskoj, jedenja pasa u Južnoj Koreji ili klanja malih tuljana u Kanadi dok nastavljamo jesti jaja dobivena od kokoši koje cijeli svoj život provode nagurane u kaveze ili teletinu koja dolazi od teladi koja je lišena svojih majki, pravilne ishrane i mogućnosti da legne s ispruženim nogama, jest poput osuđivanja aparthejda u Južnoj Africi dok od svojih susjeda tražimo da ne prodaju svoje kuće crncima.“¹⁰⁰

⁹⁶ Isto, str. 86.

⁹⁷ Isto, str. 18.

⁹⁸ I. Eterović, *Kant i bioetika*, str. 212.

⁹⁹ P. Singer, *Oslobodenje životinja*, str. 181.

¹⁰⁰ Isto, str. 135.–135.

Stav navike jedenja mesa može se povezati sa stavom Kupfer-Koberwitza, koji je preživio koncentracijski logor, a koji govori da se ubijanje uči i vježba te opstaje zbog tradicije (vidi stranicu 19). Tako Singer argumentira da se meso ne-ljudskih životinja počinje konzumirati prije nego li ljudi mogu biti svjesni činjenice da se hrane mrtvom životinjom te tako nikada ne donose svjesnu odluku o načinu ishrane.¹⁰¹ Eterović tako govori da „mi naime spoznajemo organizme, odnosno prirodu oko nas kao da je svrhovita, tj. uklapamo određenu ideju svrhovitosti u nju kako bismo si ju mogli predstaviti i naposljetku razumjeti.“¹⁰² Hoćemo li prema prirodi postupati kao prema svrsi *po sebi* ili antropocentrično kao *svrsi za* ljudski opstanak nije od ključne važnosti sve dok se prema prirodi postupa kao prema ključnom faktoru ljudskog života. Postupati antropocentrično ovdje ne znači smatrati da čovjek smije uništavati prirodu radi vlastite koristi, već da je treba očuvati radi najveće koristi koju čovjek može imati, a to je nastavak života u njemu pogodnim uvjetima. Singer se dotiče ekoloških problema te izjavljuje kako pretjerani industrijski uzgoj životinja ima za rezultat krčenje šuma i onečišćenje voda izmetom.¹⁰³ S obzirom na to da industrijski uzgoj mesa ekološki šteti planetu treba se razmotriti prelazak na vegetarijanski ili veganski način prehrane, posebice jer bi on imao veliku korist, ne samo za očuvanje ne-ljudskih, već i ljudskih života – Singer tako spominje da „[...] hrana koja se u bogatim nacijama rasipa za uzgoj životinja bila bi dovoljna, kad bi bila pravilno raspodijeljena, da zaustavi i glad i neishranjenost u cijelom svijetu.“¹⁰⁴ Tako argument, kojeg se dotiče Singer, da je životinja već mrtva, pa ju svakako možemo pojesti jest kao da nastavljamo kupovati proizvod za kojega su radnici potplaćeni.¹⁰⁵ Mesna industrija zbog potrebe iskoristivog tla uništava šumska područja te hrana koja se uzgoji za tov ne-ljudskih životinja može poslužiti za život šireg broja stanovnika umjesto da se većina biljne hrane utroši na proizvodnju mesa. Kada je riječ o proračunu između hrane kojom hranimo ne-ljudske životinje za dobivanje mesa ili druge životinjske proizvode, a koju bismo sami mogli jesti umjesto da se ista hrana koristi za tov, Singer iznosi da „natrag dobivamo manje od pet posto onoga što ulažemo.“¹⁰⁶ Kada su argumenti potrebnih proteina i kalorija za funkciju organizma u pitanju, uzgoj biljaka za prehranu ima iznimno veću vrijednost od uzgoja biljaka za tov. Singer iznosi: „Tako većina procjena zaključuje da biljna hrana daje oko deset puta više proteina po jutru od mesa [za čiji bi se uzgoj to jutro zemlje koristilo],

¹⁰¹ Isto, str. 179.

¹⁰² I. Eterović, *Kant i bioetika*, str. 220.

¹⁰³ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, str. 140.–141.

¹⁰⁴ Isto, str. 139.

¹⁰⁵ Isto, str. 136.

¹⁰⁶ Isto, str. 138.

premda procjene variraju, a omjer se ponekad penje čak do dvadeset prema jedan.¹⁰⁷ Kako dobitak na biljnoj prehrani vrijedi za proteine, tako vrijedi i za kalorije: „Jutro prokulice daje skoro tri puta više kalorija od svinjetine. Zob pruža dvadeset i pet puta više kalorija po jutru od govedine.“¹⁰⁸ Valja istaknuti kako, kada je u pitanju jedenje mesa, nema razloga zašto na nekim vrstama počinje tabu. Jonathan Safran Foer tako govori: „Francuzi, koji vole svoje pse, ponekad jedu svoje konje. Španjolci, koji vole svoje konje, ponekad jedu svoje krave. Indijci, koji vole svoje krave, ponekad jedu svoje pse.“¹⁰⁹ Tako se Safran Foer također osvrće na George Orwellove riječi iz djela *Životinjska farma*: „Sve su životinje ravnopravne, ali neke su životinje ravnopravnije od drugih.“¹¹⁰ Trebamo zaključiti da ljudska bića postavljaju granicu konzumacije drugih bića prema kriteriju *sviđanja*. Tako se jedan dio svijeta zgraža kada se jedu konji, a drugi kada se jedu psi. Primjer jedenja pasa nije nepoznat u povijesti – Rimljani, Asteci i Indijanci iz Dakote su neki od primjera naroda koji su jeli pse.¹¹¹ Tako se godišnje, spominje Safran Foer, eutanaziraju tri do četiri milijuna pasa i mačaka, a njihovo odlaganje predstavlja ekološki i ekonomski problem te bi ih stoga bilo „bolje“ pojesti.¹¹² Dok bi neki argumentirali da ne jedu „inteligentnije“ vrste, direktni moralni obzir ne zadržava se, kao što to čini Kant, prema kriteriju razuma. Zajednički kriterij odnosa prema drugim živim bićima jest bol, a brza i bezbolna smrt, o kojoj je rijetko kad riječ, ne opravdava diskriminaciju unutar spektra ne-ljudskih životinja koje se konzumiraju. Uzgoj i lov nekih vrsta također ima kolateralnu štetu, koja nije samo onečišćenje prirode, već se odnosi na ubijanje zaštićenih vrsta. Safran Foer spominje ribolov tune pri kojemu više od stotinu vrsta morskih bića nastrada.¹¹³ Čin ubijanja se zanemaruje, jer je zapakirano meso spremno za kupovinu i termičku obradu, a mesni proizvodi u trgovinama stoje ispod natpisa „delikatese“, te se tako proces uzgoja mesa ne osvještuje tijekom konzumacije. Singer smatra da „ubijanje životinje samo po sebi predstavlja uznemirujući čin“, te da „[...] bismo svi bili vegetarijanci kada bismo trebali sami ubiti da dođemo do mesa.“¹¹⁴ Problemi ne-ljudskih životinja ne mogu se, tako Singer, usporediti s problemima unutar zajednice ljudi jer ljudi sebe drže na prvom

¹⁰⁷ Isto, str. 138.

¹⁰⁸ Isto, str. 138.

¹⁰⁹ Jonathan Safran Foer, *Eating Animals*, Back Bay Books, New York, 2010., str. 25. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: The French, who love their dogs, sometimes eat their horses. The Spanish, who love their horses, sometimes eat their cows. The Indians, who love their cows, sometimes eat their dogs.)

¹¹⁰ Isto, str. 25. (prijevod Pavao Abramović, izvorno: All animals are equal, but some animals are more equal than others.)

¹¹¹ Isto, str. 26.

¹¹² Isto, str. 27.

¹¹³ Isto, str. 40.

¹¹⁴ P. Singer, *Oslobodjenje životinja*, str. 125.

mjestu.¹¹⁵ Zanemarujući probleme odnosa prema ne-ljudskim životinjama, ujedno se zanemaruje i s njime povezani problem ekološkog onečišćenja te Singer zaključuje: „Mi se, skroz doslovno, kockamo s budućnošću našeg planeta – radi hamburgera.“¹¹⁶

¹¹⁵ Isto, str. 184.

¹¹⁶ Isto, str. 141.

7. Tema specizma u nastavi

Specizam se u nastavi može razmotriti na satu filozofije i etike. Sat treba postaviti kritički te pokušati ne navesti temu prije negoli se postavi nekoliko pitanja, što će imati veću psihološku vrijednost kada se, nakon danih odgovora i iznesenih stavova, otvori problem specizma. Tako se sat može započeti pitanjima o prehrambenim navikama ili pokazivanjem primjera ne-ljudskih bića koja pokazuju određene karakteristike prema kojima bi se mogla smatrati osobama prema razmatranjima iz drugog paragrafa (npr. promatranje inteligentne obmane unutar socijalnih odnosa majmuna; kako se hobotnica oslobađa iz staklenke razumijevajući način na koji se zatvara i sl.). Nakon uvoda s primjerima može se uspoređivati inteligentnije s manje inteligentnim ne-ljudskim životinjama, kako bi se dobio odgovor na pitanje „Koja od ove dvije životinje zaslužuje, kada bi morali odlučiti, preživjeti?“. Očekivani odgovor, prema kojemu inteligentnija ne-ljudska životinja treba preživjeti mora se temeljiti, kada je početna usporedba u pitanju, na slaboj ili nikakvoj interakciji s objema (dakle mogući primjer su usporedba hobotnice i guštera). Tada primjere treba postepeno prilagođavati, tako da se mora birati između slabije poznate ne-ljudske životinje i domaće životinje, pri čemu se očekuje ponovno izabiranje inteligentnije. Zatim treba odabranu ne-ljudsku životinju usporediti s kućnim ljubimcem te na kraju s ljudskom osobom. Nakon što se, prema očekivanju, izabere ljudska osoba, treba skupa s učenicima i učenicama pokušati definirati „osobu“. Kada se postavi definicija treba ponovno napraviti usporedbu, no ovaj puta ne-ljudske životinje koja bi se mogla ubrojiti pod pojam osobe te ljudskog bića koje, zbog određenih karakteristika, ne ulazi u istu definiciju. Nakon reakcije treba pokrenuti razgovor među učenicima i učenicama, pri čemu ih se pušta da otvoreno argumentiraju svoje stavove, a ako nema nesuglasica potrebno je postaviti pitanja koja će ih proizvesti na temelju određene argumentacije. Mogućnost je pitati, ako se stav oko usporedbe ne-ljudske osobe i ljudske ne-osobe ne promijeni, za odluku o usporedbi ljudske osobe i ljudske ne-osobe. Prema navedenim odgovorima, za koje se očekuje da će ići u korist ljudske osobe, treba ponovno proširiti primjere na usporedbe različitih vrsta. Zatim je prigodno definirati specizam kao diskriminaciju na temelju vrste te razmotriti bioetički imperativ, koji se povezuje s Kantovim kategoričkim imperativom. Tada bi bilo prigodno pitati ih za stav oko bioetičkog imperativa te, ako se s njime slažu, pitati jesu li spremni i smatraju li mogućim potaknuti ljudske osobe da ga se pridržavaju. Na kraju treba dodatno pitati kako prehrana može biti povezana s

bioetičkim imperativom te pokušati stupnjevati najmoralnije prehrambene navike prema redoslijedu: veganstvo, vegetarijanstvo i svejeđe ili omnivorizam.

8. Zaključak

Prema obrađenoj temi razlike vrijednosti života ljudskih i ne-ljudskih živih bića može se zaključiti kako razlika postoji zbog antropocentričnog pogleda na svijet. Specizam, makar bio utemeljen u prirodi ljudskih životinja, kojemu je prvotna svrha bila očuvanje homogene zajednice, održao se do danas unatoč napretku i zagovaranju humanizma. To se može vidjeti iz primjera znanstvenih istraživanja i načina prehrane koji, zbog zahvaćanja velikog broja stanovništva svijeta, ima za podlogu nanošenje bola. Fokus je stavljen na industrijske farme, ali i u drugim oblicima uzgoja ne-ljudskih životinja nanošenje bola nije neprisutno. Zaključno s bioetičkim imperativom, koji se proširio s kategoričkog imperativa Immanuela Kanta na sva živa bića, argumentiran je moralni obzir koji treba praktično, a ne samo u teoriji, proširiti. Kako bi se to učinilo, potrebno je imati na umu razvoj znanstvenog eksperimenta, koji je utjecajem Renée Descartesa ugrozio interes ne-ljudskih životinja. Taj interes temelji se na zajedničkom obilježju osjetilnih bića – bolu. Unatoč tomu što znanstvenici opravdavaju nanošenje bola ne-ljudskim životinjama u svrhu napretka ljudskih bića, jasno je vidljivo kako izvedeni pokusi često nemaju opravdano uporište niti cilj, a posebice im nedostaje moralno opravdanje. Moralno zanemarivanje ima za rezultat patnju i smrt. Tako je vidljivo da je kriterij bivanja osobom, čija se definicija mijenjala, bio ključan u oduzimanju života ljudskih i ne-ljudskih živih bića. Robovlasništvo i Holokaust temeljeni su na ideologijama koje su oduzimale pripadnicima vlastite vrste pravo na ulazak u temeljni moralni obzir i time pravo na život. Kako se kriterij za pripadanje pod pojam osobe promijenio, tako je patnja i smrt unutar vrste smanjena, ali se ona i dalje odvija u odnosu spram bića drugih vrsta. Iako je postignut određeni napredak, kada je etička kontrola eksperimenata u pitanju, pri čemu preostaje još posla, taj se napredak ne može vidjeti u drugoj sferi – prehrane. Moderna industrijska farma kontinuirano šteti životima ne-ljudskih bića, kako životinjskim, tako i biljnim, a time direktno povezano šteti i životima ljudskih bića. Stoga tema specizma i temelja razlikovanja vrijednosti života mora biti uzeta u obzir kada je budućnost sveukupne prirode u pitanju. Tako se ista tema treba predstaviti u nastavi da bi se osvijestio njen spektar problema i u dobroj nadi postigao veći pomak u moralnome obziru prema živim bićima, što naposljetku ima povratnu dobrobit za ljudsku vrstu.

9. Popis literature

1. Anthes, Emily, *Frankensteins Katze. Wie Biotechnologen die Tiere der Zukunft schaffen*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2014.
2. Descartes, Réne, „Gospodari i vlasnici prirode“, u: Krznar, Tomislav, *Čovjek i priroda*, Pergamena, Zagreb, 2013.
3. Eterović, Igor, *Kant i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2017.
4. Fisher, Naomi, *Kant On Animal Minds*, Ergo, vol. 4, br. 15, 2017., str. 441.–462.
<https://journals.publishing.umich.edu/ergo/> (posljednji pristup: 19.3.2022.)
5. Jurić, Hrvoje, *Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera*, u: Valjan, Velimir (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 77.–99.
6. Kant, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Biblioteka Logos, Sarajevo, 1967.
7. Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
8. Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Filozofska biblioteka, Zagreb, 1990.
9. Kant, Immanuel, *Vaspitavanje dece*, Biblioteka Vedanta, Beograd, 1991.
10. Krznar, Tomislav, *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Pergamena, Zagreb, 2011.
11. »Martin Heidegger Interview with a Monk«, Südwestrundfunk, 1:13–1:47. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=4WK8PJvkzG0&t=930s> (posljednji pristup 1.4.2022.)
12. Patterson, Charles, *Eternal Treblinka*, Lantern Books, New York, 2002.
13. »predodžba«, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=50073> (posljednji pristup: 13.3.2022.)
14. Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, 1983.
15. Rinčić, Iva; Muzur, Amir, *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012.
16. Ryan, Hannah (CNN Business), *Elon Musk's Neuralink confirms monkeys died in project, denies animal cruelty claims*, <https://edition.cnn.com/2022/02/17/business/elon-musk-neuralink-animal-cruelty-intl-scli/index.html> (posljednji pristup: 3.4.2022.)
17. Safran Foer, Jonathan, *Eating animals*, Back Bay Books, New York, 2010.
18. Singer, Peter, *Oslobođenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb, 1998.
19. Singer, Peter, *Praktična etika*, Kruzak, Zagreb, 2003.
20. Singer, Peter, *In Defense of Animals*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2005.

21. »smrt«, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021., <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=56855> (posljednji pristup: 3.4.2022.)