

JAVNI UM, EVOLUCIJSKA ETIKA, PRIPISOVANJE MORALNEGA STATUSA

ELVIO BACCARINI*

1. Članek razpravlja o problemu pripisovanja moralnega statusa subjektom v javnih institucijah pluralistične družbe, natančneje: razpravlja o moralnem statusu nečloveških živali. Splošna rešitev je izpeljana iz zasnove kontraktualističnega predloga političnega liberalizma Johna Rawlsa. Zdi se, da v tem okviru obstaja samoumeven odgovor na vprašanje moralnega statusa. Namen je najti model politične družbe, v kateri bodo umni in racionalni posamezniki vzpostavili stabilno družbeno kooperacijo. Zdi se, da v tej luči nekatere lastnosti – če uporabimo Rawlsovo terminologijo: sposobnost biti umen in racionalen – zahtevajo zase vlogo jedra pripisovanja moralnega statusa. Kaj pomeni biti umen in racionalen? Prisluhnimo Rawlsu: »Osebe so v nekem temeljnem pomenu umne, ko so med enakimi pripravljene predlagati načela in standarde kot poštene pogoje kooperacije in jih prostovoljno spoštovati, če jim je zagotovljeno, da bodo tako ravnali tudi drugi. [...] Umnost je element ideje družbe kot sistema poštene kooperacije in to, da je za vse umno sprejeti njegove poštene pogoje, je del njegove ideje vzajemnosti. Po našem mnenju umnih oseb ne motivira obče dobro kot tako, ampak si zaradi njih samih želijo družbeni svet, v katerem bodo lahko kot svobodni in enaki sodelovali z drugimi pod pogoji, ki jih vsi lahko sprejmejo. Vztrajajo pri tem, da mora biti vzajemnost v tem svetu zastavljena tako, da bo vsak imel koristi skupaj z drugimi. Racionalno se nanaša na poenotenega akterja, [...] ki je sposoben odločanja, ko si prizadeva za svoje posebne cilje in interese. Racionalno se nanaša na način, kako te cilje in interese uporabljamo in uveljavljamo, ter na to, kako jim dajemo prednost. Nanaša se tudi na izbiro sredstev.«¹

* Filozofski fakultet u Rijeci, Sveučilište u Rijeci, Omladinska 14, 51000 Rijeka, Hrvatska.

¹ Elvio Baccarini, »Public Reason, Evolutionary Ethics, Attribution of Moral

Opozarjam na element tega modela politične družbe, ki je pomemben za argumentacijo v tem članku in je vsebovan v definiciji umnosti, kot potrebne za politično kooperacijo, namreč na zahtevo po vzajemnosti.

Če govorimo o realnem svetu, kakršnega poznamo, so subjekti, ki ustrezajo temu opisu, človeška bitja z običajnimi človeškimi lastnostmi. Ta nedvomno zaslužijo neokrnjen moralni status. Kaj pa vrste ali subjekti, ki nimajo teh lastnosti? Mogoče je trditi, tako kakor to stori Rawls, da tudi ta zaslužijo moralno skrb. Rawls spregovori o tem, ko obravnava probleme razširitve, ki vključujejo razširitev pravičnosti, npr. na bodoče rodove, na človeška bitja, ki so začasno ali trajno brez lastnosti racionalnosti in umnosti, in na živali.² O tem, kako bi razširitev lahko opravili v omenjenih primerih, zvemo iz njegovih besed o ustreznem pristopu k vprašanju splava v liberalni družbi: »Poleg tega vzemimo, da vprašanje obravnavamo v okviru teh treh pomembnih političnih vrednot: dolžno spoštovanje človeškega življenja, urejena reprodukcija politične družbe v času, ki nekako vključuje družino, in končno enakost žensk kot enakih državljanek. [...] Verjamem, da bo vsako umno ravnovesje teh treh vrednot ženski dodelilo primerno pravico, da se odloči ali bo v prvih treh mesecih prekinila svojo nosečnost. Razlog za to je, da je v tej zgodnji fazi nosečnosti politična vrednota enakosti žensk najpomembnejša, in ta pravica je potrebna, da bi ji podelila vsebino in moč.«³

Nedvomno bi zapadli v zmotu, če bi to, kar Rawls tu pove, precenili kot trditev o splavu. To zanika sam Rawls in pravi, da je odlomek samo ponazoritev tega, kako bi ustrezen način razmišljanja lahko deloval v javni sferi. Nekatero argumentativno težnjo se vseeno zdijo pomembne. Ena od njih je Rawlsovo priznavanje, da je primerno pripisati moralno varstvo nekaterim bitjem, ki ne ustrezajo opisu aktualnih racionalnih in umnih bitij. V mislih ima človeške zarodke. Razširitev moralnega varstva (čeprav je to, kot lahko razberemo iz zaključka, v pričujočem argumentu le *prima facie*, ne pa nenadkriljivo) je opravljena v imenu sklicevanja na dve politični vrednoti: na vrednoto človeškega življenja in vrednoto urejene reprodukcije družbe. Skratka, Rawls prizna, da je v javni razpravi o normativnih premislekih primeren argument, ki trdi, da lahko – v luči vrednot, na katere se lahko neoporečno sklicujemo v javni razpravi – moralno varstvo ponudimo bitju brez racionalnih in umskih sposobnosti. Vendar – in to je druga točka, na katero kaže opozoriti – obstaja domneva (ki pa ni neovrgljiva), ki govori v prid

Status«; članek je objavljen prvič. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, str. 50.

² *Ibid.*, str. 20-22, 244-246.

³ *Ibid.*, str. 243.

razširitve varstva na bolj določne oblike človeškega življenja, kar je razvidno iz ene od političnih vrednot, ki jih obravnava Rawls, namreč iz dolžnega spoštovanja do človeškega življenja.

Rawls nakaže nekatere poteze razširitve, ki lahko zaobsežejo tudi varstvo živali. Takole zapiše: »Na tem mestu lahko omenimo številne politične vrednote: podpora našemu dobremu in dobremu bodočih rodov z ohranjanjem naravnega reda in tistih njegovih lastnosti, ki omogočajo življenje; gojenje živalskih in rastlinskih vrst za razvoj biološkega in medicinskega znanja, ki ga je mogoče uporabiti za zdravje ljudi; varstvo naravnih lepot, da bi omogočili javno rekreacijo in uživanje v globljem poznavanju sveta. Po mnenju mnogih daje sklicevanje na tovrstne vrednote umen odgovor na vprašanje statusa živali in preostale narave.«⁴ Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je: kako ugotoviti, na katere vrednote se je mogoče sklicevati v javni razpravi, in v skladu s tem, na katero vrsto bitij je mogoče razširiti moralno varstvo? Kot je razvidno iz njegove obravnave, Rawls nameni posebno skrb človeškim bitjem kot edinim, ki si zaslužijo neposreden moralni status. Varstvo, ki pripada nečloveškim živalim, je – to je razvidno iz prejšnjega citata – posredno in ni zelo obsežno. V nadaljevanju bom razpravljal o stališču, ki zavrača posebno skrb za človeško življenje in poskuša pridobiti odločilno podporo iz naravoslovnih premislekov. Zaradi argumentov, na katere se sklicuje ta predlog, predstavlja resen izziv Rawlsovemu pripisovanju pravic in moralnega statusa, saj uporabi vrsto moralne argumentacije, ki jo sam Rawls razglasi za legitimno.

Toda preden se lotimo teh premislekov, bom nekaj besed posvetil orisu modela politične družbe, za katerega se zavzemam v tem članku. Pri tem se bom navezal na nekatere osrednje rawlsovske koncepte. Razpravljal bom tudi o primernem modelu javnega argumentiranja znotraj javne sfere glede normativnih vprašanj, ki so povezana s tem modelom družbe. To bo pojasnilo, zakaj je izziv, o katerem bom razpravljal, v tem kontekstu pomemben.

Model družbe je model svobodnih in enakih posameznikov, ki svoje sposobnosti umevanja in razumevanja uporabljajo, da bi zavarovali svoje interese v stabilni družbeni kooperaciji. V njihovem interesu je oblikovanje

⁴ *Ibid.*, str. 245. O tem, ali je imel Rawls umnost in racionalnost za nujni ali za zadostni pogoj za pripis pravic, poteka razprava (cf. M. Rowlands: »Contractarianism and Animal Rights«, *Journal of Applied Philosophy*, 1997, str. 244). Res je, da Rawls nekje trdi, da gre za zadosten razlog (cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 505-6), in da nikjer izrecno ne trdi, da gre za nujen pogoj. Toda čeprav Rawls pušča odprto možnost, da nista nujna pogoja, govorijo vse njegove trditve o pripisovanju pravic o tem, da razen racionalnosti in umnosti ne vidi nobenih drugih neizpeljanih lastnosti, ki bi pripisovale pravice.

pravil za skupno življenje in utrditev le-teh. Naj terminologija, ki uporablja koncept »interes«, ne povzroča zmede: v središču so predvsem interesi, ki jih ima vsak posameznik glede varstva obeh omenjenih moči (racionalnosti in umnosti).

Kakšen je torej primeren model argumentacije glede javnih normativnih odločitev v takšni družbi, t. j. v družbi svobodnih in enakih subjektov? Tudi tu uporabljam Rawlsov pojem, namreč pojem javnega uma. Rawls pojasnjuje, da je »v demokratični družbi javni um enakopravnih državljanov, ki kot kolektivno telo izvajajo končno veljavno politično in prisilno moč drug nad drugim pri uveljavljanju zakonov in pri spreminjanju njihove ustave«.⁵ Javni um se ujema z liberalnim načelom legitimnosti, saj morajo različne strani glede najpomembnejših ustavnih vprašanj v javnem forumu druga drugo pojasniti osnove svojega ravnanja na tak način, da lahko od drugih umno pričakujejo njihovo sprejetje, kolikor ne kršijo njihove svobode in enakosti. V skladu s tem pogojem javni um omejuje naravo primernih smernic raziskovanja, določa načine umevanja in kriterije pravil dokazovanja v javni politični razpravi. Še natančneje: v skladu s potrebo po spoštovanju liberalnega načela legitimnosti, javni um trdi, da se smejo ljudje v procesu upravičevanja v javni razpravi sklicevati na splošno sprejeta prepričanja, na oblike umevanja, ki jih je mogoče najti v zdravi pameti, in na ugotovitve znanosti, če te niso sporne. Skratka, Rawls trdi: »Kolikor je le mogoče, morajo imeti znanje in načini umevanja, na katerih temelji naše uveljavljanje načel pravičnosti in njihova uporaba v najpomembnejših ustavnih vprašanjih in temeljih pravičnosti, podlago v preprostih resnicah, ki jih sprejema širok krog ljudi, oziroma so državljanom splošno dostopne«.⁶

Argumenti, ki jih bom navedel v nadaljevanju, se zdijo s stališča javnega uma posebno privlačni, saj si prizadevajo moralne odgovore utemeljiti na znanstvenih dognanjih, za katere domnevamo, da so nesporna.

2. To prizadevanje skuša James Rachels uresničiti z naslonitvijo na evlucijsko teorijo. Rachelsova teza je, da »Darwinova teorija spodkoplje tradicionalne vrednote, natančneje, spodkoplje tradicionalno idejo, da ima človeško življenje posebno enkratno vrednost«.⁷ Poglejmo zdaj, kako Rachels razvije svoj argument. Idejo, da ima človeško življenje posebno, edinstveno vrednost, in da je nečloveško življenje sorazmerno malo vredno, so podprli predvsem na dva načina: a) z idejo, da je človek ustvarjen po božji podobi, in

⁵ J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 214.

⁶ *Ibid.*, str. 225.

⁷ J. Rachel, *Created from Animals*, Oxford University Press, Oxford 1990, str. 4.

b) z idejo, da je človek edino racionalno bitje. Čeprav Darwinova teza ne implicira zgrešenosti tradicionalne morale (takšna ambicija bi pomenila padec v naturalistično zmoto), njeno osrednjo idejo spodnese tako, da odtegne to, kar jo podpira (s spodnašanjem ideje, da je človek ustvarjen po božji podobi, in tudi ideje, da je človek edino racionalno bitje).⁸ Posledica tega je, »da je človeško življenje v nekem pomenu razvrednoteno, vrednost, dodeljena ne-človeškim živalim, pa naraste«.⁹

Podmeni, da normativna razprava v okviru darvinističnega programa ne generira sporov, je mogoče nasprotovati. Drugi darvinistični predlogi se ne strinjajo z možnostjo obstoja darvinistične normativne teorije. Zdi se namreč, da dopuščajo obstoj darvinistične metaetike (ki pojasnjuje, zakaj postavljamo takšne normativne trditve, kakršne pač postavljamo), vendar ne dopuščajo obstoja darvinistične morale (ki bi opredelila resničnost oziroma pravilnost moralnih sodb).¹⁰ Sam obravnavam Rachelsovo domnevo kot dialektično legitimno. Oponenti, s katerimi se spopada v svojem delu, menijo, da obstajajo resnične oziroma veljavne moralne sodbe. Rachels želi dokazati, da za sprejem njihovega moralnega nauka ni dobrih razlogov. Ker so pomembni deskriptivni razlogi njihove moralne presoje zgrešeni, je verjetnejši drugačen moralni nauk. Če Rachelsovo domnevo omejimo na ta kontekst razpravljanja, je legitimna.

Sedaj pa nekaj besed, ki naj pojasnijo, kateri aspekti Rachelsove argumentacije, so najbolj zanimivi za ta članek. Argumentativna strategija, ki prednostni moralni status, pripisan ljudem, zavrne tako, da zanika edinstvenost človeške racionalnosti in opozori na oblike racionalnosti pri nečloveških živalih, je zanimiv, vendar sporen poudarek.¹¹ A kakorkoli že, za pričujoči članek ta strategija ni pomembna, saj se omejujem na razpravo v okviru kontraktualizma. Ta zahteva visoko stopnjo racionalnosti in umnosti, ki je

⁸ Za podrobnosti o tem, kako darvinizem nasprotuje krščanski veri in ideji človeškega dostojanstva, cf. tudi: G. Boniolo, *Il limite e il ribelle, Etica, naturalismo, darwinismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, str. 30-70 in 109-122. Na str. 139-156 Boniolo potrди nasprotje med darvinizmom in krščanskim naukom, vendar se zdi, da pokaže na razlog zatrdjevanja moralne – resda naključne – edinstvenosti ljudi. Dejstvo je, pravi Boniolo, da samo ljudje kažejo spoznavno razvitost, potrebno za moralno vedenje, ki presega vedenje, določeno zgolj z družbenimi instinkti.

⁹ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 5.

¹⁰ A. Rosenberg: *Darwinism in Moral Philosophy and Social Theory*, v: J. Hodge in G. Raddick (ur.), *The Cambridge companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Giovanni Boniolo to pojasni s trditvijo, da darvinizem opisuje našo moralno sposobnost, t. j. sposobnost, da oblikujemo moralne sodbe, ne pa izvora posameznih moralnih sistemov. G. Boniolo, *Il limite e il ribelle*, str. 135-159.

¹¹ Cf. na primer: R. de Sousa, »Rational Animals«, *Croatian Journal of Philosophy*, 2004, str. 365–386.

nečloveške živali zagotovo nimajo. V tem okviru je osrednjega pomena drugi aspekt Rachelsove argumentacije, in sicer zanikanje esencializma.

Esencializem je stališče, ki trdi, da je za vsako vrsto značilno njeno posebno bistvo. Anzenbacher to stališče podpre s trditvijo, da »obstaja bistvena identiteta človeškosti, ki obsega zarodek, plod, novorojenca, odraslo človeško bitje, senilnega ostarelega in nezavestno človeško bitje, pri čemer je v tej bistveni identiteti človeškost načeloma in predvsem osebna.«¹² Ko gre za ljudi, je to bistvo med vsemi drugimi možnimi lastnostmi identificirano v posebno visoki ravni racionalnosti. Čeprav Anzenbacher priznava, da obstajajo človeška bitja, ki niso racionalna, je ta lastnost kljub temu del njihovega bistva in zato jim pripada vse moralno dostojanstvo, ki je z njim povezano. Rachels meni, da darvinizem zavrne esencializem. Zato ni podlage za zatiranje moralnega statusa kot vrstno določenega. Nasprotno, vsak posamezni subjekt ima svoj poseben moralni status, ki je odvisen od njegovih posebnih moralnih lastnosti. To je temelj Rachelsovega moralnega individualizma, ki je osnova za razpravo v tem članku.

Pojem, ki ima poseben pomen za zavrnitev vrstnih bistev, je zanikanje nespremenljivosti vrst. Kot zapiše Rachels: »Pred Darwinom, ko so vrste veljale za nespremenljive, so naturalisti verjeli, da pripadnost vrsti določa odgovor na vprašanje, ali imajo organizmi lastnosti, ki opredeljujejo bistvo vrste. [...] To bistvo je bilo nekaj realnega in neomajnega ter naravno določenega; sisteme klasifikacije, ki so jih ustvarili biologi, so imeli za natančne ali nenatančne glede na to, kako dobro so ustrezali nespremenljivemu redu narave. Evolucijska biologija prinaša povsem drugačen pogled. Darwin je trdil, da ni nespremenljivih bistev, obstaja le množstvo organizmov, ki so v nekaterih pogledih drug drugemu podobni, v drugih pa se razlikujejo.«¹³

Še več: te variacije so osrednji aspekt, ki je pomemben za darvinističnega naturalista. Omogočajo namreč naravno selekcijo. Kot trdi Rachels, ko navaja Darwina, so posamezniki združeni v vrste bolj ali manj samovoljno. Skratka, nauk je, da je to, kar z naturalističnega gledišča šteje, posameznik z njegovimi značilnimi lastnostmi. O tej posledici darvinizma se darvinisti v veliki večini strinjajo. Ronald de Sousa na primer pravi: »V luči Darwinovega naravnega izbora [...] vrste niso nespremenljive v času in je to, kar upoštevamo kot normo za določeno vrsto v določenem času, le stvar ustrezne statistike. Individualna variacija je temeljno dejstvo. [...] Če želimo spoznati naravo določenega posameznika, ne moremo še naprej na enak

¹² A. Anzenbacher, »Etika Petera Singera«, *Filozofska istraživanja*, 1995, str. 829.

¹³ J. Rachels, *Created from animals*, str. 195.

način uporabljati dokaze, ki jih pridobimo z opazovanjem drugih.«¹⁴ Alex Rosenberg je mnenja, da postopna evolucija prek naravnega izbora zahteva velike količine variacij znotraj vrst in med njimi. Zanj poskrbi predvsem genska rekombinacija v spolni reprodukciji potomstva. Rezultat je, da ni *bistvenih* (serij) fenotipov. Normalnih lastnosti članov posamezne vrste, glede na katere bi razlike in razhajanja lahko imeli za odstopanja, pomanjkljivosti in nenormalnosti ne tvorijo ne tipične ne povprečne ne srednje vrednosti nasledstvenih fenotipov.¹⁵ Po mnenju darvinistov bistva vrst ne moremo najti niti na osnovni genski ravni. Philip Kitcher spregovori o sodobnih razpravah o naravnih vrstah, ki pogosto domnevajo, da je esencializem mogoče oživiti. Najvidnejša predstavnik tega poskusa sta Kripke in Putnam. Toda oba svojo razpravo omeujeta na primere elementov in spojin, za kar, pripominja Kitcher, imata dobre razloge. Glede na ugotovitve neodarvinizma je namreč jasno, da je iskanje analogona mikrostrukturnih bistev obsojeno na neuspeh. Ni genetske ali kariotipske lastnosti, ki bi imele takšno vlogo, kakršno imajo pri elementih atomska števila.¹⁶

Tako smo pridobili pogled, ki pravi da ni nespremenljivih bistev, ampak le množstvo različnih organizmov, ki so si podobni v nekaterih in različni v nekaterih drugih lastnostih.¹⁷ Protiesencialistično stališče nedvoumno nasprotuje pogledu na človeško vrsto, ki bi imela vnaprej določen poseben biološki status, ki bi ji lahko podelil vnaprejšnji moralni status, takšen, da bi lahko določil trdno moralno razmejitvev.

Zato Rachels predlaga zavrnitev nauka o posebnem moralnem dostojanstvu ljudi in njegovo nadomestitev z naukom, ki ga imenuje moralni individualizem. »Osnovna ideja je, da tega, kako moramo obravnavati posameznika, ne smemo določiti sklicujoč se na njegovo skupinsko pripadnost, temveč moramo upoštevati njegove posebne lastnosti. Če moramo A obravnavati

¹⁴ R. de Sousa, »Arguments from Nature«, v: D. Copp in D. Zimmerman (ur.), *Morality, Reason and Truth*, Rowman and Allanheld, Totowa 1985, str. 173.

¹⁵ A. Rosenberg, »The Biological Justification of Ethics: A Beast Case Scenario«, v: P. Thomson (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, State University of New York, Albany 1995.

¹⁶ P. Kitcher, »Giving Darwin His Due«, v J. Hodge in G. Radick (ur.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, 2003.

¹⁷ Stališče, ki sem ga predstavil, ni povsem nesporno. Še so avtorji, ki zatrjujejo možnost govora o bistvu vrst ali pa to vprašanje puščajo vsaj odprto. Sam bom za potrebe pričujoče razprave, tj., da bi ugotovil, kakšne so moralne posledice zanikanja esencializma, sprejel stališče, za katerega se zdi, da je med darvinisti prevladalo in ga sprejema tudi Rachels. Za novo formulacijo esencialističnega stališča cf.: S. Okasha, »Darwinian Metaphysics. Species and the Question of Essentialism«, *Synthese*, 2002, str. 191-213. Za nedavno obravnavo tega vprašanja glej D. Davies, »Atran's Unnatural Kinds«, *Croatian Journal of Philosophy*, 2005, str. 345-357.

drugače kakor B, moramo to upravičiti glede na individualne lastnosti A in B. Različnost njune obravnave ne moremo upravičiti z dokazovanjem, da je eden ali drugi član skupine, ki ima prednost.«¹⁸ Po Rachelsovem mnenju je ta moralni nauk naravno povezan z darvinizmom, saj v tem pogledu ni absolutnih razlik med pripadniki neke vrste in vsemi drugimi. »Kjer bi naj bili ostri prelomi med vrstami, naletimo na obilico podobnosti in razlik med posameznimi živalmi, pri čemer se lastnosti, ki so značilne za eno vrsto, prekrivajo z lastnostmi, ki so značilne za drugo. Kakor je dejal Darwin, obstajajo le razlike v stopnji – so le kompleksni vzorci podobnosti in razlik, ki so odsev skupnih prednikov, naključne variacije med posamezniki znotraj posamezne vrste.«¹⁹

Pomembna posledica pogleda, ki v središče postavlja individualne lastnosti, ne pa lastnosti vrste, ki ji pripadajo subjekti, je na primer, da moralnih lastnosti ni mogoče pripisati človeku, ker naj bi ta imel nekatere naravne lastnosti, in jih ne pripisati nečloveški živali z istimi lastnostmi. In obratno: nečloveški živali, ki nima nemoralnih lastnosti, zgolj zaradi tega umanjkanja ni mogoče odreči moralnih lastnosti, ne da bi iste moralne lastnosti odrekli tudi ustreznemu človeškemu bitju. »V tem primeru bo to, kar bo oskrbelo podlago za sodbe o tem, kako naj obravnavamo neko bitje, posebna lastnost bitja, ne pa njegova pripadnost vrsti.«²⁰ Zaradi tega postanejo moralna vrednotenja kompleksnejša kakor v tradicionalni morali. Ni posamezne lastnosti, od katere bi bile odvisne vse moralne razlike med različnimi vrstami, temveč obstajajo posamezne razlike, ki so pogoj pripisovanja posebnih moralnih razlik različnim posameznikom v zvezi s posebnimi skrbmi. Medtem ko lahko na primer upravičeno trdimo, da nečloveške živali ne morejo biti sprejete med univerzitetne študente, saj nimajo sposobnosti (višje razumske sposobnosti), ki so potrebne, da bi to postale, se moramo, da bi upravičili drugačne vrste različnih obravnav, sklicevati na druge lastnosti. Mučenja ljudi na primer ne zavračamo, ker bi imeli ljudje višje razumske sposobnosti, ampak zaradi tega, ker ljudje lahko trpijo. Toda če je to razlog za obsodbo mučenja ljudi, moramo ta razlog uporabiti za obsodbo vseh vrste mučenja – tudi če gre za živali. Enako nepomembno je, ali se je žival sposobna ukvarjati z matematiko, uživati v pretanjenosti glasbenega izražanja, pisati filozofske eseje, kakor je vse to povsem nepomembno za odpravo mučenja, ko gre za ljudi. »Pameten pristop se bo brez dvoma v vsakem primeru posebej

¹⁸ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 174.

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ *Ibid.*, str. 175.

ukvarjal z različnimi oblikami obravnave in z lastnostmi, ki nas uvrstijo med tiste, ki smo do njih upravičeni.«²¹

Ta pogled zanika tudi omejene oblike specizma. Tako na primer zavrača stališče, ki trdi, da ljudi ne gre postavljati v prednostni položaj zgolj zato, ker so ljudje, temveč morajo biti prednosti deležni zaradi posebnih lastnosti, ki jih imajo samo ljudje. Eden najpogostejših načinov izražanja tega stališča je sklicevanje na lastnosti racionalnosti in avtonomije: ljudje sodijo v posebno moralno kategorijo, ker so edina racionalna in avtonomna bitja; so edina bitja, ki lahko svoja dejanja uravnavajo glede na to, kar menijo, da bi moralo biti storjeno. Dosedanja razprava je pokazala, kako je to mogoče zavrniti: prvič, ne obstaja nikakršna lastnost, ki bi moralni status pripisovala po načelu vse ali nič; drugič, mogoče je, da omenjene lastnosti ne pripadajo vsakemu članu vrste. Po Rachelsovem mnenju nimamo razlogov, da bi za te posameznike uporabili iste moralne kriterije, ki smo jih uporabili za bitja (druga človeška bitja), ki so racionalna in avtonomna.

Argument, ki je najbolj neposredno povezan s tem, kar je v tem članku v središču pozornosti, trdi, da sodijo ljudje v posebno kategorijo zaradi tega, ker so edini, ki lahko sodelujejo v dogovarjanjih, od katerih je odvisna pravičnost. Gre za argument, ki je najbolj neposredno povezan z našim sedanjim vprašanjem, namreč z ugotavljanjem posledic evolucijske teorije za pripis moralnega statusa v okvirih javnega uma, saj se zdi, da je naravno povezan z kontraktualističnim modelom argumentacije. V začetku članka sem o Rawlsovem argumentu že spregovoril. Povezan je z idejo, da izvira utemeljitev pravičnosti iz tega, da ljudje živijo skupaj v družbi in sodelujejo za svoje dobro. Tako med njimi nastajajo odnosi, iz katerih so neljudje (vsaj tisti, ki jih poznamo v realnem svetu) izključeni. V ozadju tega argumenta je ideja vzajemnosti: zavezani smo spoštovati pravice druge osebe, če je ta oseba pripravljena spoštovati pravice prve osebe. Na začetku članka sem na kratko nakazal nekatere lastnosti tega koncepta. Da bi spomin na argument osvežili, si ga ponovno oglejmo, tokrat s citatom iz *A Theory of Justice*, Rawlsovega zgodnejšega dela. »Moralne osebe odlikujejo dve lastnosti: prvič, sposobne so imeti (in domnevamo, da imajo) pojmovanje njihovega dobrega (ki ga izrazi racionalen življenjski načrt); drugič, sposobne so imeti (in domnevamo, da pridobivajo) čut za pravičnost, normalno dejavno željo, da vsaj do neke najmanjše stopnje uporabljajo načela pravičnosti in ravnajo v skladu z njimi. [...] Lastnosti ljudi v izhodiščnem položaju uporabljamo, da bi določili vrsto bitij, na katera se ta načela nanašajo. Tako dolgujemo enako pravičnost tistim, ki so sposobni delovati in ravnati v skladu z javnim

²¹ *Ibid.*, str. 179.

razumevanjem izhodiščnega položaja.«²² Videti je, da so nečloveške živali izključene. »Domnevati je, da to izključuje živali; nedvomno uživajo neko varstvo, vendar njihov status ni status človeških bitij.«²³ Poprej smo se že seznanili z omejitvami varstva živali.

Rachels meni, da ta način argumentiranja ni dober. Poglavitni problem je ponovno v tem, da vsi ljudje nimajo omenjenih lastnosti, vendar, dodaja Rachels, tem ljudem kljub temu dodeljujemo pravice in imamo o tem zelo trdne intuicije. Menimo namreč, da imajo tudi ljudje, ki v tej vzajemnostni shemi niso sposobni sodelovati, pravico, da niso mučeni. To dokazuje, da vzajemnostna shema v resnici ni dojeta kot veljavna podlaga za pripisovanje pravic. Pravice varujejo nekatere posameznike, ki niso sposobni sodelovati v njej. Kot smo spoznali, je to pripravljen priznati tudi Rawls, ko spregovori o vprašanju razširitve. Toda tu vznikne težava. Rachels lahko trdi, da ni razloga, za diskriminatorno uporabo razširitve, ki bi prednost dala le ljudem. Zaradi zahtev koherentnosti mora razširitev doseči tudi nečloveške živali.

Ta sklep lahko zavrnilo, samo če vse ljudi vnaprej vključimo v drugačno kategorijo kakor vse nečloveške živali. Toda to možnost je Rachels že zavrnil. Po njegovem mnenju je nasledek darvinizma, da so ljudje hkrati podobni in različni od drugih nečloveških živali. Kolikor se od njih razlikujejo, zaslužijo drugačno obravnavo, kolikor so jim podobni, pa podobno. Mogoče je ustvariti moralno hierarhijo glede na razlike v bogastvu življenja različnih posameznikov, vendar mora ta hierarhija zadevati posameznike, ne pa vrst. Poleg tega ta hierarhija zavrne nekatera vedenja do nečloveških živali, ki so običajno dojeta kot sprejemljiva. Čeprav bo hierarhija morda upravičila prednost življenja nekega bitja (človeka z normalno razvitimi sposobnostmi) pred življenjem nekega drugega bitja (nečloveške živali), moramo, ko smo v dilemi, katero življenje rešiti, obsoditi nekatera tradicionalno tolerirana obnašanja, na primer, trdi Rachels, »ubijanje 'višjih sesalcev' za hrano, uporabo njihovih kož za okrasna oblačila, ali v športne namene.«²⁴

Rachels je prepričan, da to velja tudi za nekatere druge agresivne oblike vedenja do živali, na primer za mučenje, ki so mu živali podvržene iz nepomembnih razlogov (na primer zaradi izdelave dišav),²⁵ ali za zadovoljevanje človeških interesov, ki jih je mogoče zadovoljiti drugače (na primer prehranjevanje z mesom). To argumentacijo uporabi tudi za obsodbo eksperimentov na živalih. Ta praksa je problematična zaradi dileme, pred katero se vča-

²² J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 505.

²³ *Ibid.*.

²⁴ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 209.

²⁵ *Ibid.*, str. 210-211.

sih najdemo, na primer glede uporabe rezus opic za študij psihopatologij. Ti primeri so zlasti problematični zaradi logične pasti, v katero se zapletajo: živali se bodisi razlikujejo od ljudi in je zato njihova žrtev zaman; bodisi so jim podobne in v tem primeru njihova uporaba ni moralno sprejemljiva, saj legitimnosti dejanja, ki ima za predmet človeško bitje, ni koherentno zanikati zaradi lastnosti tega bitja, in hkrati zatrjevati legitimnost enakega dejanja, ko gre za bitje s podobno lastnostjo, kakor jo ima omenjeno človeško bitje.

S stališča Rachelsovega moralnega pogleda, so vse te prakse obsojanja vredne, saj so nezdržljive celo z idejo moralne hierarhije. Razlog te nezdržljivosti je, da dopuščanje, da nekdo stori vso mogočo škodo drugemu bitju celo zaradi nepomembnih razlogov, pomeni odrekanje vsakršne vrednosti temu drugemu bitju. Natanko to je Rachels skušal prikazati kot nelegitimno splošno pravilo obnašanja do nečloveških živali.

3. Vrnimo se sedaj k Rawlsovi obravnavi kriterija javnega uma za pripis moralnih pravic. Naše izhodišče je Rachelsov ugovor strategiji pripisa pravic, po kateri so racionalnim in umnim subjektom privilegiji dodeljeni na osnovi intuicije, ki zavrača, da so nosilci pravic lahko le subjekti, sposobni sodelovati v vzajemnostni shemi. Rachels trdi, da je varovanje pravic nečloveških bitij, ki niso ne racionalna, ne umna, normalna praksa. Če bi šlo za človeška bitja z zelo zmanjšanimi umskimi sposobnostmi, bi bilo na primer njihovo mučenje zgolj za zabavo, ali uporaba njihovih teles za poskuse, ki bi bili lahko uporabni za druge posameznike, brez dvoma prepovedano, tudi če bi bili ti drugi posamezniki racionalne in umne osebe. Toda po neuspelem poskusu esencializma ni videti načina (morda je bolje reči, da ni videti načina, ki ne bi bil *ad hoc*) za razširitev teh pravic na vsa človeška bitja in to po Rachelsovem mnenju zelo jasno kaže na neadekvatnost rawlsovske strategije pripisovanja pravic.

Obravnaval bom tri možne reakcije rawlsovske strategije na Rachelsove ugovore. Prva brani Rawlsov kontraktualistični pristop, v katerem so po Rawlsu primarni nosilci pravic racionalni in umni subjekti, moralni status je razširjen tudi na druga človeška bitja, nečloveška bitja pa so zavarovana le zelo posredno. Drugi pristop ohrani Rawlsov kontraktualizem, vendar zavrne prednostni status, pripisan racionalnim in umnim bitjem, z njim vred pa tudi omejitve razširitve pravic le na človeška bitja. Tretja strategija kontraktualistični pristop v celoti zavrne.

Začel bom z obravnavo kontraktualističnega predloga, ki skuša pokazati, da ta model konstrukcije načel, na katerih temeljijo pravice, racionalnim in umnim subjektom ne podeli nobenih prednosti. Marc Rowlands opozori na nekatere razloge, zaradi katerih bi lahko mislili, da je ustrezna

interpretacija Rawlsovega predloga naklonjena pripisu pravic subjektom, ki niso racionalni in umni. Njegovo izhodišče je osnovna podmena Rawlsove konstrukcije definicije načel pravičnosti. Kot pravi Rawls, posameznik, ki ne stori ničesar, da bi si prislužil posest premoženja, do tega premoženja ni moralno upravičen in posledično ni moralno upravičen niti do nobenih koristi, pridobljenih s posedovanjem tega premoženja. Za Rawlsa je to podlaga za trjevanja nezasluženosti ekonomskih in družbenih neenakosti, če so rezultat tega, da se je nekdo rodil v določen družbeni položaj. Rawls zavzame enako stališče tudi do razdelitve naravnih talentov in sposobnosti. To je razlog zaradi katerega je njegov postopek konstrukcije zgrajen tako, da izključi pripis pravic, ki bi odražal te nezaslužene lastnosti. Toda racionalnost in umnost sta po Rowlandsovem mnenju prav tako nezasluženi lastnosti in »zato bi bilo omejevanje prejemnikov pogodbeno dogovorjenega varstva na racionalne akterje v nasprotju z intuitivnim argumentom o enakosti«. ²⁶ Postopek konstrukcije načel pravičnosti mora biti zgrajen tako, trdi Rowlands, da bo razdelitev varstva načel pravičnosti izključevala upoštevanje posedovanja racionalnosti in umnosti.

Je Rowlandsov argument uspešen? Mislím, da ni. Intuicija, da nezaslužene lastnosti ne smejo služiti kot podlaga pripisovanja nadaljnjih ugodnosti, je omejena in ta meja je prav posest racionalnosti in umnosti. Celoten kontraktualistični model je zgrajen, da bi zagotovil stabilno družbeno sodelovanje. Da bi dosegel ta cilj, mora zagotoviti neki egalitaren okvir med racionalnimi in umnimi subjekti, t. j. med subjekti kontraktualističnega procesa. To je razlog, zaradi katerega morajo biti nezaslužene lastnosti izključene iz konstrukcije procesa dodeljevanja pravic. Toda ni razloga, da bi kot relevantni lastnosti za pripis pravic izključili racionalnost in umnost, saj sta ti dve lastnosti realen začetek procesa.

Vprašati se je mogoče tudi, zakaj sta ti dve lastnosti izhodišče pripisovanja pravic. Po Rawlsovem mnenju zato, ker je ideal državljanov kot svobodnih in enakih na podlagi racionalnosti in umnosti točka prekrivajočega se soglasja v zahodni politični civilizaciji. S to utemeljitvijo nisem zelo zadovoljen in sam dajem prednost bolj hobbessovski naravnemu pogledu. Vendar z obravnavo tega vprašanja na tem mestu ne bom nadaljeval. Rowlands je očital Rawlsu – ali temu, kar Rowlands meni, da je interpretacija Rawlsa – da je nenaklonjen nečloveškim živalim, natančneje, da je pripis pravic v skladu z diskriminatornima lastnostma racionalnosti in umnosti neskladna z egalitaristično podmeno njegovega predloga. Moj tukajšnji namen je bil le pokazati, da je pri Rawlsu na delu še bolj temeljna podmena, ki pokaže,

²⁶ M. Rowlands, »Contractarianism and Animal Rights«, str. 242.

zakaj sta racionalnost in umnost kot edini nezasluženi razlikovalni lastnosti dopuščeni v definiciji načel pravičnosti. V nadaljnjo razpravo o tem, ali je ta bolj temeljna podmena upravičena, se ne bom spustil. Svoj odgovor bom omejil na to, kar je Rowlandsov glavni poudarek, namreč, da zahteve koherentnosti od Rawlsa in rawlsovcev zahtevajo, da se izognejo diskriminaciji na podlagi racionalnosti in umnosti.

In zdaj nekaj besed o odgovoru, ki v celoti zavrača kontraktualistični model. Ta odgovor priznava, da je prednost, pripisana racionalnim in umnim subjektom, skladna s kontraktualizmom. Vendar to naredi za nesprejemljiv celoten pristop. Ta pogled zelo jasno in udarno zastopa Alasdair Norcross. »Največ, do česar kar lahko takšna trditev pride, je hipotetični imperativ, ki ima obliko 'da bi spodbudili blaginjo ljudi ravnajmo z živalmi in ljudmi na naslednji način'. Tudi če vsebina takšnega imperativa vključuje poziv proti povzročanju trpljenja živalim, takšni pozivi ne bodo imeli statusa temeljnih moralnih pravil. [...] Če in kolikor morala za nas ni zgolj človeška stvaritev, priprava, katere edini namen je, da zagotovi sodelovanje med ljudmi in na ta način spodbuja njihovo blaginjo, imamo močne razloge za zavrnitev *statusa quo* živalim«. ²⁷

Z Norcrossom se strinjam, da je argument zgolj pogojen. Vendar je problem, s katerim se mora Norcross spopasti, razlaga in upravičenje alternativnega pogleda, ki bi upošteval zahteve javnega uma kot nujnega pogoja za spoštovanje vsakega državljana kot svobodnega in enakega, kolikor se te zahteve nanašajo na vprašanje soglasja kot podlage stabilne družbe. Norcrossov pristop se izpostavlja tveganju. Lahko bi se izkazalo, da je njegovo stališče oprto na neki celovit pogled, ki bil zelo sporen in nezmožen postati podlaga soglasju ter družbeni in politični stabilnosti. Dejansko se v tej razpravi Norcross, podobno kakor Rachels, ne sklicuje neposredno na nikakršen celovit pogled, ampak le na splošno razširjene intuicije, ki naj bi porazile konkurenčni predlog. Čeprav ostaja odprto, ali lahko to sklicevanje na intuicije samo na sebi služi kot podlaga političnemu sistemu, ali pa morajo kritiki kontraktualističnega pristopa ponuditi teorijo, ki je sposobna podpreti te intuicije, je to sklicevanje na intuicije nedvomno izziv za kontraktualistični predlog, ki mora najti odgovor nanj. Če tega ne naredi, je malo verjetno, da bi kontraktualistični model lahko uporabili kot podlago konsenza in socialne stabilnosti.

Vračam se k vprašanju, ki sem ga postavil v žarišče, namreč k vpraša-

²⁷ A. Norcross, »Three Approaches to the Ethical Status of Animals«, *The Maguire Centre for Ethics and Public Responsibility*, Occasional Lecture Center, 2000, www.smu.edu/ethics_center/articles/norcross.htm

nju, ali kontraktualistični predlog, kljub svojemu dodeljevanju privilegijev racionalnim in umnim bitjem, lahko najde mesto za varstvo človeških bitij z zmanjšano racionalnostjo in umnostjo, in tako zadovoljivo odgovori splošno sprejeti intuiciji, ki je pogosto omenjena kot ugovor proti tovrstni argumentaciji.

Racionalne in umne osebe imajo razloge za odobritev javnega varstva tudi ljudem, ki sami niso racionalni in umni. Prvi je, da se lahko vsakomur pripeti, da se ponesreči, zboli itn. in na ta način postane žrtev takšnega stanja. Zato se zdi racionalno to stanje zavarovati z močjo pravic. Ta previdnostna strategija se popolnoma ujema z Rawlsovim pogledom na načela pravičnosti, saj je zelo dovzetna za odpravo možnih posledic smole. Obstaja tudi razlog za varstvo subjektov, ki še niso racionalna in umna bitja, t. j. neodraslih ljudi. Razlog se naslanja na interes za reprodukcijo družbe.

Lahko si zamislimo tudi poskus oblikovanja tretjega razloga. Ljudje z zmanjšanimi umskimi sposobnostmi so kljub temu zelo bližnja bitja faktičnim in dejanskim predstavnikom kategorije racionalnih in umnih oseb, ki – kolikor vemo – obsegajo le človeška bitja z normalno razvitimi sposobnostmi. Predlog meni, da obstajajo močni razlogi za trditev, da je spoštljivost do teh bitij, ki so tako blizu paradigmatiskim in primarnim nosilcem pravic, potrebna kot javna vrlina, ki je v tesni zvezi z vzgojo naše moralne občutljivosti.

Rachels lahko na tem mestu pripomni, da so nam, primarnim nosilcem pravic, podobna tudi nečloveška bitja in da so te podobnosti vsaj tako ali še bolj pomembne kakor podobnosti, povezane s pripadnostjo vrsti (kar je po mnenju darvinistov mogoče brez težav dokazati). Te podobnosti so: sposobnost trpeti in pri nekaterih živalih, na primer rezus opicah, tudi podobnosti, ki so povezane s posedovanjem nekaterih oblik inteligence in družbenih nagonov. Od tod je mogoče izpeljati kantovski argument za moralno skrb, ki zadeva naše ravnanje z živalmi, t. j. argument, ki spoštovanje živali utemeljuje kot način vzgajanja naše moralne občutljivosti. Vendar v sprejemljivost tega argumenta nisem prepričan. Ponujenih je bilo nekaj razlogov za dvom vanj. Kot zapiše Robert Nozick: »Če je na sebi povsem v redu, da živalim iz kakršnegakoli razloga storimo karkoli, ni jasno – pod pogojem, da oseba pozna ostro ločnico med živalmi in osebami in jo ima v mislih, ko deluje –, zakaj bi ubijanje živali prispevalo k njeni posurovitvi in povečalo verjetnost, da bo škodovala oziroma ubila osebe?«²⁸ Podobno je mogoče trditi tudi za neracionalna in brezumna človeška bitja. Zato se zdi, da argument o vzgoji ne ponudi dobre podpore varstvu nobene vrste neracionalnih človeških bitij.

Toda če sta prva dva razloga veljavna, imamo razlago za intuicijo, na

²⁸ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974, str. 36.

katero se opira Rachels, in ta razlaga podpira privilegij, ki ga kontraktualistični model pripiše ljudem. Kljub temu ostaja vtis, da v tej predstavitvi nekaj manjka, in sicer kriterij za pripis posebnih pravic in za oblikovanje posebnih javnih odločitev. Dosedanja razprava se je osredotočala na splošno skrb za bitja, ki si zaslužijo varstvo pravic. Toda glede vprašanj o tem, katere pravice jim moramo pripisati, potrebujemo določnejše odgovore. Čeprav posredno, lahko način odgovarjanja na to vprašanje odpre vrata rešitvi, podobni tisti, ki jo predlaga Rachels. Morda drži, da so sprva pravice pripisane le racionalnim in umnim bitjem. Toda možno je, da bomo na manj abstraktni ravni morali sprejeti bolj vključujočo moralno skrb. Oglejmo si, kako bi takšna razprava potekala.

V Rachelsovem nauku moralnega individualizma je strategija pripisovanja posebnih pravic jasna. Tvori jo sklicevanje na nekatere lastnosti, ki imajo za posledico podeljevanje moralnega statusa, kar ustvarja prostor za univerzalizacijo, ki vodi do podeljevanja moralnega statusa živalim. Tudi v kontraktualističnem modelu morajo obstajati neki kriteriji za pripis pravic. Prav gotovo ne zadostuje, da se subjekt z lastnostmi, ki mu omogočajo, da sodeluje v pogajalskem procesu, skliče na poljubno željo, da bi s tem to svojo željo že zavaroval kot pravico. Subjekti pogosto izrekajo zahteve, ki jih drugi ne prepoznajo kot legitimne, in morajo v nadaljevanju ponuditi razloge v njihovo podporo. Poleg tega lahko zahteve nasprotujejo drugim zahtevam. Nekdo lahko zahteva pravico, da v svojem stanovanju vsako noč priredi zabavo, nekdo drug pa zahteva mir v svojem stanovanju, da bi ponoči lahko spal. V podporo zahteve je potemtakem potrebno ponuditi razloge.

Ena pot vodi do Rachelsovega moralnega individualizma. Tvori jo podpora zahtevi, ki se opira na domnevno vrednoto, vsebovano v njej. Nekdo lahko zahteva varstvo pred ponižanjem ali mučenjem tako, da opozori na normativno privlačnost varstva pred tema dvema vrstama oškodovanja. Trdimo lahko: »Zahtevam varstvo pred ponižanjem in mučenjem, ker je v njiju nekaj normativno odvratnega, kar sproža potrebo po varstvu posameznikov pred njima.« Kontraktualističnemu modelu to odpira vrata do izidov, ki so podobni izidom, za katere si prizadeva Rachelsov moralni individualizem, saj moramo razlog razširiti na vse subjekte, ki izkažejo zadevno lastnost. Če lahko zaradi mučenja trpi nečloveška žival, moramo tudi to nečloveško žival zaščititi pred mučenjem.

Menim, da ta pot ni posebno dobra. Razlog za to mnenje je, da se lahko različni subjekti opirajo na različne moralne skrbi, oziroma jih podpirajo. Tako lahko vzniknejo težave z moralno pomembnostjo bolečine. Ta lahko upraviči na primer zahtevo po samomoru z zdravnikovo pomočjo, pravico do paliativne nege ali pravico do socialne pomoči. Za druge bolečina ni tako pomembna.

Opozoriti kaže, da je nesoglasje pomembno, saj je model upravičenja medsebojno pogajanje. Najti je potrebno takšen kriterij, ki ga drugi subjekti ne bodo umno zavrnil. Spomniti se moramo, kaj je kriterij umnosti. Namen razpravljanja v tem članku je najti odgovore glede utemeljevanja političnih družb, ki slonijo na načelu vzajemnosti. V tem kontekstu umnost pomeni oblikovanje razlogov, ki jih sprejmemo, ker vemo, da jih drugi subjekt ne more zavrnil, saj jih zahteva tudi zase. Kot sem že dejal, bolečina ni nujno takšne vrste premislek. Čeprav gre za pomemben premislek, za nekatere morda ni zelo pomembna. Po mojem mnenju Rawls opozori na boljši premislek, namreč na varstvo in poglobljanje obeh moralnih moči (umnosti in racionalnosti) kot primeren kriterij normativnih odločitev v javni sferi. Gre za splošen premislek, ki ga mora sprejeti vsaka racionalna in umna oseba, premislek, v katerem so lahko vsebovani številni drugi premisleki, ki jih imamo običajno za pomembne v moralnem argumentiranju. Po mnenju mnogih je huda bolečina v nasprotju z varstvom in poglobljanjem obeh moralnih moči. Podobno lahko trdimo za ponižanje, trpljenje in druga oškodovanja. Te subjekte je potrebno zavarovati pred bolečino, trpljenjem in ponižanjem. Toda univerzalizacija je omejena na sfero racionalnih in umnih subjektov. Lastnost, ki podeljuje moralni status, je posedovanje obeh moralnih moči, t. j. racionalnosti in umnosti, v obliki, ki jo zahteva Rawls. Vsi drugi premisleki so izpeljani iz tega.

Rachels lahko oporeka tudi s sklicevanjem na ugovor, da je argumentacijski model, ki sem ga predstavil, pretesno povezan s kontraktualistično metaforo eksplicitnega pogajanja. V realnem svetu se stvari odvijajo drugače, drugačna je tudi utemeljitev moralnih norm. Večinoma je potrebna le tiha, neizrečena privolitev.

Tu je mogoče uporabiti premisleke, ki jih je v nekem drugem teoretskem kontekstu razvila Christine Korsgaard. Čeprav je po njenem mnenju nesmiselno reči, da imajo lahko živali obveznosti do nas, ni nesmiselno reči, da jim lahko obveznosti naložimo. To ponazori z zgledom: »Vaš pes ovohava drugega psa in vi nočete, da to počne. Zato ga pokličete. [...] Njegov odpor je jasno viden, vendar vseeno pride. Kaj se je torej zgodilo? Ni hotel priti in vi ga niste dobesedno prisilili, na primer tako, da bi potegnili za vrstico. Vseeno je prišel. Ali ne gre za obveznost? Ali ni zato, ker ste zanj zakon, storil nekaj, kar ni hotel storiti? Morda boste ugovarjali in rekli, da ne gre za obveznost ampak za dominacijo. [...] Tako so stvari videti za zunanji pogled, z zornega kota živali pa je drugače. Z [...] gledišča živali imata pritisk in dominacija obliko, formo. In ta forma je forma normativnosti – je forma zakona.«²⁹

²⁹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 157.

Dejansko moramo priznati, da med nečloveškimi živalmi in ljudmi lahko nastanejo neke oblike normativnih odnosov, za katere je mogoče reči, da v njih nečloveške živali tiho sprejemajo normativne odnose z ljudmi, t. j. sprejemajo, da jih ljudje obvežejo. Sam sem mnenja, da to še ne zadostuje, da bi jim v kontraktualističnem modelu priznali status primarnih nosilcev pravic. Pri pripisovanju pravic v kontraktualističnem modelu gre za dogovor med enakimi, t. j. med subjekti, ki lahko zahtevajo in pripisujejo pravice. »Drugi« je normativno pomemben, ker je lahko vir zahteve. Za nečloveške živali v Korsgaardinem zgledu to seveda ne velja. Nečloveška žival v njem je sposobna le tega, da jo obvežemo.

Izid te razprave je, da obstaja domneva za privilegiran status umnih in racionalnih ljudi kot primarnih lastnikov pravic. Pravice so nato razširjene tudi na druga človeška bitja. Ali to pomeni, da lahko ljudje storijo živalim, kar hočejo? Obstaja pomembna interpretacija tega vprašanja, ki na to vprašanje odgovarja negativno. Če se vprašujemo, ali ima katerokoli človeško bitje (z neokrnjenim moralnim statusom) temeljno pravico, da živalim stori karkoli hoče, je odgovor negativen. Iz argumentacije, ki sem jo prikazal, sledi, da je pravica pridobljena samo, če je povezana z varstvom in poglobljanjem obeh moralnih moči. Samoumevno je, da nesmiselne okrutnosti ne sodijo mednje. Vprašanje postane bolj zapleteno, ko razpravljamo o zadajanju bolečine iz razlogov, ki so v zvezi s temeljnimi potrebami in s temeljnimi interesi. Zdravje je eden od teh možnih aspektov, vrednih premisleka. Mogoče se je sklicevati na pravico do opravljanja raziskav na živalih, če je to potrebno za zadovoljevanje zdravstvenih interesov človeških bitij. Toda tudi v tem primeru, situacija ni enostavna, saj mora biti upravičenje resno in dobro utemeljeno. Če, denimo, obstajajo pomembni razlogi za dvom o koristnosti izidov, ki naj bi jih pridobili s temi eksperimenti, bi bilo njihovo izvajanje prepovedano. Potrebno je prikazati natančno razlago stroškov in koristi. Hugh LaFollette in Niall Shanks na primer pokažeta, katere elemente moramo upoštevati. Za naše razpravljanje so najpomembnejši element dejanske koristi za ljudi (o katerih LaFollette in Shanks razpravljata v soju statističnih kazalcev in tudi splošnejšega teoretskega argumenta – zanikanja biološkega izolacionizma, t. j. teze, ki ne priznava, da se višje umske funkcije odražajo in povzročajo druge psihološke razlike v organizmih –, ki preprečuje uporabo nečloveških živali, da bi razvijali vednost o ljudeh).³⁰

Sklenimo. Jasno je, da v Rawlsovemu modelu argumentacije, ki sloni na javnem umu, ni prostora za zahtevo, ki bi nečloveškim živalim pripisala pra-

³⁰ H. LaFollette, N. Shanks, »Utilizing Animals«, *Journal of Applied Philosophy*, 1995, str. 13-25; »The Origin of Speciesism«, *Philosophy*, 1996, str. 41-60.

vice na ravni temeljnih ustavnih določil. Ohranjen pa je prostor za omejitev dopustnega obnašanja do nečloveških živali. Kot trdi Rawls, o vseh vprašanjih ni mogoče sprejeti odločitev na najbolj temeljni ravni razpravljanja o pravičnosti.³¹

Prevedel Igor Pribac

³¹ Zahvale gredo Carli Bagnoli, Boranu Berčiću, Giovanniju Bonioliju, Paolu Casalegni, Davidu Daviesu, Gabrieleju De Anni, Nevenu Petroviću, Snježani Prijic-Samaržija, Nevenu Sesardiću, Predragu Šusterju, članom Oddelka za filozofijo Univeze Hull in Oddelka za filozofijo pri CEU v Budimpešti, ki so razpravljali o mojem članku.