

KA OBUHVATNIJOJ INTERPRETACIJI KANTOVE ETIKE: SLUČAJ ONIH NA KOJE GLEDAMO SAMO KAO NA SREDSTVO

Aleksandra Vučković i Miloš Kovačević

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet
Beograd, Srbija

Apstrakt

U ovom radu ćemo razmatrati Kantovu etiku u pogledu njegovog odnosa prema životinjama i nastojaćemo da ispitamo da li i na koji način nas Kantova moralna načela obavezuju na dostojanstveno postupanje prema životinjama. Najpre ćemo ukratko izložiti osnovne postulate Kantove etike i razmotriti opravdanost njegovog isključivanja životinja iz domena važenja moralnih zakona. Nastojaćemo da pokažemo da je ovo isključivanje neopravdano i da je zapravo posledica jednog šireg inherentnog problema u Kantovoj etici koji je osetljiv na argument zasnovan na graničnim slučajevima. Razmotrićemo rešenje moralnog statusa životinja koje je ponudila Kristin Korsgrad i nastojati da pokažemo da ono s podjednakom uspešnošću rešava i unutrašnju tenziju unutar Kantove etike. Na kraju ćemo, oslanjajući se na rad Donalada Vadevira, bliže odrediti rešenje moralnog statusa životinja koje je dala Korsgard i formulisati nespecistički kriterijum za rešavanje sukoba interesa između pripadnika ljudi i bića na koje smo navikli da gledamo samo kao na sredstvo.

Ključne reči

moralni status životinja, praktični imperativ, prirodno dobro, pravda među vrstama, Kant, Korsgard, argument graničnih slučajeva, um, dvofaktorski egalitarizam

Uvod

Centralni pojam Kantove etike je um i na osnovu njega se određuje domen važenja moralnog zakona. S obzirom na to da jedino ljudska bića zadovoljavaju standarde umnosti koje Kant postavlja, posledica će biti da nas njegova etika ne obavezuje na moralno postupanje prema životinjama. Nastojaćemo da pokažemo da je ovo isključivanje neopravdano i da je zapravo posledica jednog šireg inherentnog problema u Kantovoj etici koji je osetljiv

na argument zasnovan na graničnim slučajevima. Razmotrićemo opravdanost okvira koje Kant postavlja kada je u pitanju moralno postupanje. Pokušaćemo da pokažemo da je Kantov odnos prema životinjama u bliskoj vezi sa njegovim odnosom prema ljudima koji se suočavaju sa nekom vrstom izmenjenih stanja svesti, kao što su npr. teža mentalna oboljenja. Zajedničko za oba slučaja će biti Kantovo nastojanje da obe grupe prikaže kao one na čije članove je moralno opravdano gledati samo kao na sredstva, bez uvažavanja njihovih ciljeva. Kant je smatrao da je mogućnost univerzalizacije jedno od glavnih merila uspešnosti etičke teorije. Teorija je univerzalna onda kada podjednako važi za sve ljude, a naš cilj će biti da pokažemo da Kantova etika ne prolazi ovaj test univerzalizacije, jer će ljudi sa mentalnim poteškoćama biti isključeni iz domena važenja moralnih zakona. S obzirom na to da je njegova diskriminacija prema životinjama zasnovana na argumentima srodnim argumentaciji u prilog isključivanja osoba sa mentalnim poteškoćama, zastupaćemo tezu da svako isključivanje životinja iz domena važenja moralnih zakona sledi upravo iz problematične postavke ovog domena. Nakon toga ćemo razmotriti rešenje moralnog statusa životinja koje je ponudila Kristin Korsgrad, jedna od najsavremenijih Kantovih interpretatorki, i nastojati da pokažemo da ono s podjednakom uspešnošću rešava i unutrašnju tenziju unutar Kantove etike. Korsgardino rešenje je zasnovano na tezi o “prirodnom dobru”, kojom se tvrdi da za svako živo biće postoje faktori koji mu pomažu da se održava u životu i napreduje i da to važi čak i za ona bića koja nisu svesna tih faktora. Skup svih takvih faktora se naziva “prirodnim dobrom” i Korsgard će smatrati da je naša moralna dužnost da ih poštujemo čak i u slučajevima onih bića koja ne zadovoljavaju Kantove standarde “umnosti”. Zastupaćemo da ovo rešenje daje uspešne smernice za dalje razmatranje pitanja moralnog statusa životinja, ali da ni ono nije potpuno zbog toga što još uvek nije preciziran kriterijum za rešavanje sukoba u onim slučajevima kada su interesi životinjama suprotstavljeni interesima ljudi. Zbog toga ćemo, oslanjajući se na rad Donalada Vandevira, nastojati da biže odredimo Korsgardino rešenje moralnog statusa životinja i da formulišemo kriterijum za rešavanje sukoba interesa između pripadnika različitih vrsta, koji neće biti zasnovan na specizmu. Sledeći Vandevirovu tezu o dvofaktorskom egalitarizmu, napravićemo distinkciju između bića sa višim psihološkim kapacitetom i onih sa nižim, pri čemu se životinje svrstavaju u drugu grupu. Ipak, za razliku od Vandevira, zastupaćemo tezu da činjenica da životinje imaju niže psihološke kapacitete nije dovoljan razlog da tvrdimo da one *uvek* treba da podnesu žrtvu u slučajevima kada su njihovi interesi u sukobu sa ljudskim. Nastojaćemo da ukažemo na postojanje graničnih slučajeva u kojima upravo viši psihološki kapaciteti i kulturna nadogradnja koja sledi iz njih, čine ljude boljim kandidatima za izdržavanje patnje od životinja. Krajnji zaključak koji ćemo nastojati da odbranimo je taj da ovako formulisani kriterijumi za rešavanje sukoba interesa među vrstama pružaju potpunu dopunu Korsgardinog rešenja moralnog statusa životinja.

Osnovna načela Kantove etike i problem vezan za položaj životinja u njegovom sistemu

Pre nego što pređemo na razmatranje Kantove etike i položaja koji životinje zauzimaju u okviru nje, biće potrebno da napravimo kratak pregled istorijskog okvira u kojem Kant stvara. Njegovo shvatanje životinja je usko povezano sa stanovištima koja se mogu naći u radovima Aristotela i Tome Akvinskog. Prema Aristotelovom mišljenju postoji prirodna hijerarhija živih bića. Različiti nivoi su određeni kroz sposobnosti koje bića imaju po svojoj prirodi. Životinje su inferiorne u odnosu na ljude zato što, za razliku od ljudi, ne mogu da se koriste razumom, nego moraju da se oslone na instikte. Iz ove činjenice, Aristotel zaključuje da je svrha životinja da služe ljudima (Regan et al., 1989: 4–5).

Sledeći Aristotela, Akvinski je tvrdio da su samo racionalna bića ona o kojima treba da brinemo zbog njih samih. Kako životinje nisu racionalna bića, one su instrumenti koji postoje da zadovolje potrebe i interese ljudi. Akvinski je smatrao da njegov pogled na životinje sledi iz činjenice da samo upotrebom razuma neko može da stekne znanje i razumevanje boga. Kako samo ljudi imaju razum, sva ostala bića, uključujući i životinje postoje zarad ljudi i treba da služe ljudskim ciljevima (ibid., 6–12).

Kantovo shvatanje moralnih dužnosti će biti blisko povezano sa ovom linijom argumentacije i on će zastupati da su životinje samo sredstva, a ne i jedinice sposobne za postavljanje sopstvenih ciljeva. Iako je ovakva instrumentalizacija neprihvatljiva za naša današnja moralna načela, treba imati na umu da u kontekstu Kantovog stvaralaštva ona nije začuđujuća. Ideja da životinje treba da budu deo moralne zajednice se razvija dosta kasnije, u kontekstu utilitarističke etike u IX veku. Džeremi Bentam je tvrdio da nije moralno relevantno da li životinje mogu da se koriste razumom, nego da li mogu da pate. Sposobnost životinja da osete patnju je nastavila da ima ključno mesto u opravdanjima uključivanja životinja u moralnu zajednicu i u radovima savremenih autora. Tako najuticajniji živi utilitarista, Piter Singer zastupa utilitarističku etiku koja uključuje životinje u moralnu zajednicu na osnovu jednakog uzimanju u obzir interesa svesnih bića i sposobnosti da se oseti bol (Singer, 1975). Tom Regan, pristupajući problemu uključivanja životinja u moralni diskurs na kantijanski način, zastupa poziciju prema kojoj su svesna bića ona koja su sposobna da sebe vide kao subjekte života i koja, prema tome, imaju inherentnu vrednost na kojoj se zasnivaju njihova moralna prava. Iz moralnih prava svesnih bića proizilaze *prima facie* dužnosti ljudi prema životinjama (Regan, 1983).

Ipak, naš cilj u ovom radu će biti da pokušamo da odbranimo opravdanost moralnog postupanja prema životinjama, uz *minimalne* izmene Kantovog sistema. Zbog toga ćemo, radi jasnijeg određenja problema, nastojati da što preciznije izložimo njegova etička shvatanja i da pokušamo da odredimo razloge koji ga navode na isključivanje životinja iz domena važenja moralnih zakona.

Centralni pojam Kantove etike je um, koji on definiše kao praktičnu moć da se sa dobrom voljom postupa svrhovito, odnosno sa namerom da se ostvari neki određeni cilj (Kant, 1981: 27). U skladu sa ovom definicijom, Kant uvodi distinkciju između umnih bića i sredstava. *Umna bića* (dakle ljudi, kao jedina vrsta koja ima sposobnost umnog, tj. racionalnog promišljanja) su ona bića koja imaju svrhu *po sebi*, odnosno sama određuju svoje ciljeve. Nasuprot njima su stvari (ljudske tvorevine, biljke i ostalo živo i neživo što se može naći u prirodi) koje nisu stanju da promišljaju svoju svrhu i postavljaju sebi ciljeve. Ovako definirane, stvari nemaju sposobnost svrhovitog postupanja i jedino mogu biti *sredstvokojima* se umna bića služe u ostvarenju svojih svrha (ibid., 72–73). Na osnovu ove distinkcije Kant formuliše praktični imperativ¹, kojim se tvrdi sledeće: „Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.“ (ibid., 74).

Ovim principom se, dakle, tvrdi to da druga umna bića ne smeju biti korišćena kao puka sredstva za ostvarenje sopstvenih ciljeva, već isključivo uz poštovanje njihovih vlastitih ciljeva. Ukoliko, na primer, odnesemo neku stvar na popravku, umeće onih koji budu vršili tu popravku će svakako biti sredstvo za ostvarenje našeg cilja (da data stvar bude popravljena), ali ćemo tu popravku i platiti, čime ćemo poštovati njihov cilj (da zarade na osnovu svog posla). Nasuprot tome, ovaj odeljak iz *Zasnivanja metafizike morala* upućuje na to da, prema Kantovom shvatanju, nemamo iste dužnosti i prema životinjama, jer one nisu umna bića, odnosno nisu u stanju da sebi postavljaju jasno formulisane ciljeve kao što to čine ljudi. Nije slučajnost da se Kant za potrebe formulacije praktičnog imperativa služi upravo pojmovima „čovek“ i „ličnost“, pogotovo kada se uzme u obzir njegova definicija pojma čoveka prema kojoj ga on izjednačava sa pojmom ličnosti, odnosno onime „što ne sme da se upotrebljava samo kao sredstvo.“ (ibid., 73).

Problem sa ovakvim stanovištem se čini da sledi iz definicije umnog bića. S obzirom na to da je umno biće shvaćeno *isključivo* kao svrhovito, odnosno kao čovek, i s obzirom na to da nas praktični imperativ obavezuje na moralno postupanje *isključivo* prema umnim bićima, nameće se zaključak da nas Kantova etika ne obavezuje na kakve posebne dužnosti prema životinjama. Ukoliko pojam dužnosti definišemo na Kantov način, odnosno kao „nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu“ (ibid., 33), a praktični imperativ prihvatimo kao zakon moralnog postupanja, izvesno je da je domen moralnog postupanja ograničen na ljudsku vrstu. Slobodnije rečeno, moralno i nemoralno mogu postupati samo ljudi i to samo u odnosu na druge ljude. Ipak, čini se da nam intuicije nalažu drugačije, odnosno da nismo naročito skloni da smatramo moralno opravdanim brutalno ranjavanje i ubijanje životinja

¹ U literaturi se praktični imperativ naziva još i trećom formulacijom kategoričkog imperativa, kao i formulom ljudskosti. (videti Korsgaard, 2005: 80) Za potrebe ovog rada ćemo se držati Kantove terminologije iz *Zasnivanja metafizike morala* i ubuduće ćemo ovaj princip nazivati praktičnim imperativom.

iz puke zabave. Kristin Korsgard (o čijem rešenju će biti više reči u trećem odeljku rada) uočava da ni Kant ne bi bio voljan da opravda nasilno ponašanje ove vrste. Ona uočava da Kant u *Metafizici morala* kritikuje ljude koji ubijaju ostarele konje kada prestanu da budu korisni i zastupa da je takvo postupanje u dubokoj suprotnosti sa dužnostima koje ljudi imaju prema sebi samima. Dakle, iako ne postoji *direktna* dužnost koju čovek mora da ispunjava u odnosu na životinje, svakako postoji indirektna, jer smo u obavezi da gajimo ona osećanja koja učestvuju u moralnom postupanju. Odnosno, ukoliko postupamo okrutno prema životinjama, velika je verovatnoća da nećemo izgraditi ni osećanja koja su potrebna za moralno postupanje prema ljudima (Korsgaard, 2005: 90–91). Ipak, tri su problema vezana za ovakav pokušaj opravdanja Kantove etike. Najpre, možemo uočiti da je veza između okrutnog ponašanja prema životinjama i nemoralnog ponašanja prema ljudima više empirijska i kontingentna, nego nužna. Sasvim je zamislivo da neko ne voli životinje i da zabavu pronalazi u njihovom mučenju, a da opet prema ljudima oseća dužnost i poštovanje, npr. zbog toga što ih smatra uzvišenim bićima. Drugo, Korsgardina interpretacija Kanta ostaje antropocentrična zato što osnov za suprostavljanje okrutnosti prema životinja pronalazi u obziru prema ljudima. Treći i najozbiljniji problem za ovakvu interpretaciju leži u kontradikciji između stava da moramo gajiti osećanja koja pomažu u moralnom postupanju i Kantovog upornog nastojanja da moral izgradi isključivo na racionalnim osnovama, bez ikakvog uplitanja emotivnog sadržaja. U *Zasnivanju metafizike morala*, on tvrdi da bi neka radnja bila moralna, nužno je to da se ona ne čini ni iz kakve sklonosti, već *isključivo* iz dužnosti (Kant, 1981: 30). Dalje, on u *Kritici praktičkog uma* uočava da kada govorimo o praktičnom imperativu, mi time govorimo o umu, koji *neposredno* određuje volju (a samim tim i dalje postupanje), bez obzira na osećaje ugodnosti ili neugodnosti koji nastaju pri tome (Kant, 1974: 56). Dakle, um sam sebi direktno propisuje zakone, kojih se potom pridržavamo iz dužnosti prema tim zakonima, ostavljajući po strani bilo kakve emocionalne uplive. Samim tim, teza o tome da imamo dužnost prema sebi da gajimo osećanja koja podstiču moralno postupanje, ne samo da više nije nužna, već je potencijalno i izrazito nepoželjna, jer kad smo pod uticajem osećanja možemo se lakše obmanuti u pogledu toga da li nešto činimo iz dužnosti ili, pak, samo iz sklonosti. Razvoj osećanja koja doprinose moralnom postupanju nije dobra ideja čak i onda kada smo zainteresovani samo za postupanje *shodno* dužnosti. Razlog za to je taj što jedno isto osećanje može osobu da navede da postupi shodno ili u suprotnosti sa dužnostima, u zavisnosti od okolnosti u kojima se osoba nalazi. Jedna od karakteristika ljudske moralne psihologije je da ljudi osećaju značajno veću empatiju prema ljudima iz svog neposrednog okruženja, nego prema ljudima koji žive daleko (Persson et al., 2012). Sa tim u vezi Haris primećuje da je „(...) problem sa ponašanjem (...) koje je ekspresija brige za blagostanje onih sa kojima se delatnik zapravo susreće u tome što može da bude antisocijalno u širem kontekstu, birajući drugu strategiju možda bi mogao da učini više dobrog za veći broj ljudi; možda ljudi koji su van vidokruga i tako van pameti, osim van reflektivne moralne svesti.“ (Harris, 2016: 82).

Sa Harisom se slaže i Vajzman koji na primeru agresije pokazuje kako jedno isto osećanje može da ima dovede kako do moralno dobrih, tako i do neutralnih ili loših posledica: „(…) ne uspevamo da prepoznamo neodređenost određenih kvaliteta poput agresije i ogromne pluralnosti načina na koji nešto poput agresivnih impulsa može da bude posredovano, oblikovano i transformisano u tako širokuraznovrsnost mogućih manifestacija, nekih koje mogu biti moralno loše (napadati nekoga bez razloga), nekih moralno dobrih (briniti svoju porodicu), i nekih kompletno moralno neutralnih (postati smeo sportista).“ (Wise-man, 2016: 104).

Kada je reč o odnosu prema životinjama, čini se, dakle, da su sledbenici Kantove etike prinuđeni da se opredele za neku od sledećih opcija:

1) Prihvatanje da prema životinjama nemamo nikakve dužnosti, kao i toga da ne postoje nikakve dužnosti prema nama samima koje nas obavezuju na bilo kakva ograničenja u postupanju prema životinjama.

2) Reinterpretacija i dodatno prilagođavanje Kantove etike, tako da ona obuhvata moralno postupanje i prema onim bićima koja ne zadovoljavaju originalnu definiciju umnih bića.

Naš cilj će biti da u narednom odeljku prikažemo razloge zbog kojih prva opcija nije prihvatljiva, a da, potom, u narednom razmotrimo način na koji se reinterpretacijom Kantove etike može obuhvatiti i dužnost moralnog postupanja prema životinjama.

Neopravdanost isključivanja životinja iz domena moralnog postupanja

Inspirisani doslovnom interpretacijom navedenih stavova iz *Zasnivanja metafizike morala* i *Kritike praktičkog uma*, Kantovi sledbenici mogu tvrditi da je prihvatljiva ona etika koja ne obavezuje delatnike na neko naročito postupanje prema životinjama. Premda se svirepost prema životinjama duboko protivi našim intuicijama, oni mogu zastupati da sklonost ka svireposti spada u domen empatije. U tom kontekstu bi se sposobnost za empatiju shvatala kao osobina koja svakako ne doprinosi postupanju iz moralne dužnosti, a u zavisnosti od okolnosti u kojima se osoba nalazi, odnosno načina na koji je sposobnost za empatiju posredovana, može da doprinese postupanju i u *suprotnosti* sa moralnim dužnostima ili samo *shodno* dužnosti. Sposobnost za empatiju bi bila bliža nekoj od instrumentalnih moralnih vrлина poput hrabrosti, samoobuzdavanja ili istrajnosti. Instrumentalne moralne vrline su one vrline koje su podjednako potrebne i za uspeh u egoizmu, kao i za uspeh u moralu. Her primećuje da „bez hrabrosti i istrajnosti ne može se biti čak ni uspešan kriminalac.“ (Her, 2005: 210). S obzirom na to da snažna empatija direktno doprinosi razvoju altruizma kod osobe, ona ne može na egoizam da deluje drugačije nego tako što će ga umanjiti. Međutim, to ne sme da nas navede na zaključak da će ona automatski voditi ka moralnom postupanju. Kao što je već nagovešteno u prethodnom poglavlju, altruizam ne samo što dovodi do zanemari-

vanja dužnosti prema sebi, nego u kombinaciji sa karakteristikama ljudske moralne psihologije može da dovede i do toga da nepravedno favorizujemo interese onih koji su nam bliski i da potcenjujemo patnju velikog broja ljudi (Persson et al., 2012). Čak iako dozvolimo da je dominantan oblik posredovanja osobina takav da je verovatno dobro posedovati empatiju, to bi bilo dobro na isti način na koji je dobro posredovati visoku kognitivnu inteligenciju ili dobru fizičku spremu. Ako nešto od toga izostane, to neće biti dovoljan razlog da se osoba proglasi nemoralnom. Mučitelj i ubica životinja bi prema ovakvom stanovištu bio daleko bliži nekom nespretnom čoveku koji sa teškoćom obavlja svakodnevne zadatke, nego nasilniku kojem može da se pripiše odgovornost za njegove postupke.

Koliko god da ova distinkcija zvučala proizvoljno i suprotno našim uobičajenim verovanjima, njeni zastupnici bi mogli tvrditi da je poenta etike upravo u tome da nas natera da preispitamo intuicije. Naposletku bi mogli tvrditi da nam etika i nije potrebna u onim slučajevima u kojima se naše intuicije već slažu sa onime što je moralno ispravno, već upravo u ovim graničnim slučajevima gde su ta dva u suprotnosti. Kada bi se to desilo, bili bismo prinuđeni da se rukovodimo kritičkim mišljenjima da nastojimo da iskorenimo predrasude koje proizilaze iz intuicija. Naime, u situaciji konflikta moralnih dužnosti one se ne mogu razrešiti na intuitivnom nivou moralnog mišljenja jer bi to bilo „kao kad bi neko kupio više primeraka današnjih novina da bi se uverio da pišu istinu” (Vitgenštajn, 1980: 122). Moramo, dakle, koristeći se kritičkim mišljenjem, da ustanovimo koja od sukobljenih dužnosti nije naša dužnost. Za razliku od nauke gde se teorije testiraju empirijski, u etici se zauzima obrnuta pozicija i naši pojedinačni moralni stavovi treba se testiraju u odnosu na opštiji moralni princip. Stoga, činjenica da moralni princip vodi kaposledicama koje se kose sa određenim moralnim sudovima ne treba da se smatra odučujućim argumentom protiv moralnog principa (Smart, 1973: 56). Naše osude prema nekome ko je okrutan prema životinjama, dakle, zapravo i nisu moralne prirode, već direktna posledica socijalizacije u društvu u kojem važe određene norme i ne bi trebalo da se koriste kao opravdanje za reviziju praktičnog imperativa.

Stanovište da nemamo dužnosti prema životinjama se može učiniti još intuitivnijim ukoliko se napravi analogija između moralnih i državnih zakona. Baš kao što se životinji pravno ne može suditi za neku štetu koju je načinila, tako joj se ne može suditi ni u moralnom smislu. Ipak, čini se da sa ovim stanovištem nešto nije u redu, jer iz činjenice da životinje ne podležu ni moralnoj ni pravnoj osudi, ne sledi direktno da ni ljudi ne podležu osudi u slučajevima rđavog postupanja prema njima. No, za sada ćemo ostaviti po strani pitanje da li je klasa bića koja treba *da postupaju* u skladu sa moralnom zakonom ekvivalentna klasi bića prema kojoj treba *da se postupa* u skladu moralnim zakonom. Na ovo pitanje ćemo se vratiti u trećem odeljku. U ovom delu rada ćemo prihvatiti da u skladu sa moralnim zakonom treba da se postupa samo prema umnim bićima, jer ih upravo um i propisuje.

Kant, dalje, tvrdi da subjektivni praktični principi, koji se nazivaju *maksime*, moraju biti podesni za opšte zakonodavstvo (Kant, 1974: 59), odnosno da su moralno dopuštene samo

one maksime koje mogu postati univerzalni praktični zakoni. Dakle, ukoliko Kantova etika važi, onda ona mora važiti za sve ljude i to na isti način. Ipak, valjalo bi razmotriti ko sve zadovoljava uslov „umnosti“ na način na koji ga je Kant definisao. Kantova etika je podložna argumentu zasnovanom na graničnim slučajevima, odnosno argumentu kojim se ukazuje na činjenicu da nedostatak svojstva kojim se pravda drugačiji tretman životinja važi i za neka ljudska bića. Podsetimo se, „umnost“ je sposobnost da se postave sopstveni ciljevi. Najpre, možemo uočiti da verovatno mlađa deca, a sigurno novorođenčad, ne ispunjavaju ovaj standard. Alberto Đubilini i Frančeska Minerva smatraju da novorođenčad nemaju moralno pravo na život zato što nisu ličnosti. Ličnost određuju kao „(...) jedinku koja je sposobna da pripiše svom postojanju (barem) takvu vrednost da bi osetila kao gubitak kada bi joj bilo uskraćeno takvo postojanje.“ (Giublini et al., 2013). Iako je Đublinijevo i Minervino određivanje ličnosti manje zahtevno od Kantovog, u smislu da verovatno obuhvata veći broj ljudi i neke životinje, ono igra ključnu ulogu u njihovom kontroverznom argumentu u prilog postnatalnog abortusa. S obzirom na to da novorođenčad ne samo da nisu svesna „povrede“ koja im se nanosi, nego i nisu na dovoljnom nivou mentalnog razvoja da vrednuju situaciju u kojoj im nije naneta „povreda“, njima se povreda ni ne može naneti. Ovaj zaključak se može delimično izbeći tako što ćemo ukazati na to da deca poseduju sasvim siguran potencijal da jednog dana postanu umna bića i tvrditi da nas upravo taj potencijal obavezuje na moralno postupanje prema njima. Čak iako nanesimo „povredu“ detetu onda kada ono ne može da vrednuje alternativnu situaciju, „povreda“ može da preraste u pravu povredu kada se dete dovoljno mentalno razvije da stekne sposobnost da vrednuje alternativnu situaciju. Na primer, neko može pretrpeti povredu zato što je njegova majka konzumirala narkotike u toku trudnoće. Ipak, s obzirom na to da povreda ne može da se nanese nekome ko nije u uslovima da iskusi povredu, a u slučaju postnatalnog abortusa ne postoji ni stvarna ni buduća osoba koja može da vrednuje situaciju u kojoj je „povreda“ naneta, onda izgleda kao da se ovaj argument ne može primeniti na ubistva (ibid.). Međutim, možemo se pitati šta je sa ljudima koji su usled starosti izgubili oštrinu umnog rasuđivanja. Onesvešćeni ljudi takođe nemaju sposobnost da pripišu vrednost svom životu, pa ipak ne bismo osporavili njihovo moralno pravo na život. Ukoliko Đubilini i Minerva žele da budu dosledni moraju da negiraju moralno pravo na život mnogo većem broju ljudi od neželjene novorođenčadi. Naime, oni moraju da brane poziciju da bilo koja osoba koja je u nekom trenutku, privremeno ili trajno, izgubila sposobnost da vrednuje svoj život, u tom periodu nema ni moralno pravo na život. Pritom, treba imati na umu da su temporalne konstante moralno irelevantne. Svaki pokušaj opravdanja različitog tretmana u pogledu moralnog prava na život novorođenčadi, sa jedne strane, i dementnih i onesvešćenih, sa druge strane, koji bi se zasnivao na tome da se nesposobnost da se pripiše vrednost sopstvenom životu javlja samo u određenom periodu života, ili ima određenu dužinu trajanja, predstavljalo bi izvestan temporalni parohijalizam. Stoga, ukoliko je Đublinijev i Minervin argument u prilog postnatalnog abortusa bio kontroverzan u formi u kojoj su ga prezentovali, kada se razmotre posledice koje logički proizilaze iz njega postaje

i neplauzibilan i primorava nas da odbacimo ideju da ljudi koji imaju potencijal da postanu ličnosti nemaju moralno pravo na život.

Ipak, verujemo da sledeći primer nešto jasnije ukazuje na to da Kantova etika ipak ne važi za sve ljude, barem ne ukoliko je pojam čoveka definisan isključivo na osnovu njegovog svrhovitog postupanja. Razmotrimo slučajevne osoba koje imaju velike i trajne intelektualne poteškoće koje onemogućavaju razvoj uma. Da li to znači da prema takvim osobama nemamo moralne obaveze? Neko bi mogao reći da, iako su prema Kantovom shvatanju takve osobe *stvari*, one su ipak tuđe stvari i onda da se, iz poštovanja prema tim drugim umnim bićima (njihovoj porodici), mi moramo i prema njima ophoditi sa poštovanjem. Čak i ako su npr. roditelji tih osoba preminuli, uvek bismo se mogli pozvati na poštovanje njihove želje iz prošlosti da se prema njihovim potomcima sa intelektualnim poteškoćama staramo na dostojanstven način. Ali šta ako su roditelji živi i prisutni, ali se njihove preferencije ne poklapaju sa uobičajenim i ne postupaju prema svomdetetu sa intelektualnim poteškoćama u skladu sa moralnim zakonom. Čini se da, iz ovako shvaćene Kantove pozicije, ne postoji nijedan razlog zbog kojeg im takvo postupanje ne bi bilo dopušteno. Pošto je, sledeći distinkciju na osnovu svrsishodnosti, njihovo dete stvar i to njihova stvar, oni s njime mogu postupati kako god da im volja nalaže. Čak i ako zanemarimo odbojnost koju osećamo prema takvom postupanju, teza da čovek ozbiljnim intelektualnim poteškoćama *uopšte nije* čovek je dosta teško održiva. Dakle, ispostavlja se da je Kantova definicija čoveka takva da je ni svi ljudi ne zadovoljavaju. To dalje znači da je u korenu problema u pogledu moralnog postupanja prema životinjama zapravo jedan još dublji problem, a to je nemogućnost potpune univerzalizacije Kantove etike čak i kada su ljudi u pitanju.

Proširenje domena moralnog važenja i Korsgardina reinterpretacija Kantove etike

Nakon što smo ukazali na nepovoljnosti do kojih dovodi Kantovo ograničenje važenja moralnog zakona na umna bića, postaje izvesno da je problem u pogledu moralnog postupanja prema životinjama zapravo posledica jednog inherentnog problema unutar Kantove etike. Kako bi ovaj problem bio otklonjen, poslužićemo se reinterpretacijom koju nudi Kristin Korsgard, koja uočava da nam sleđenje praktičnog principa omogućava da objektima pripisujemo određenu vrednost. Ona uočava da kod Kanta ne postoje apsolutne vrednosti, koje su propisane dejstvom neke više sile, već da ih upravo ljudi kao umna bića propisuju. Vrednosti, dakle, nastaju kao odgovor na potrebu umnih bića da opravdaju osnove svojih postupaka i da te osnove tretiraju kao razloge. Baš kao što umna bića imaju sposobnost samostalnog postavljanja ciljeva, ona takođe imaju sposobnost i samostalnog stvaranja *razloga* zbog kojih teška postavljenim ciljevima (Korsgaard, 2005: 99–101).

Ukoliko neka maksima nije zabranjena, odnosno ukoliko u načelu može postati opšti zakon i ukoliko mi želimo da datu maksimu sprovedemo u delo, biće nam sasvim prirodno da to i učinimo. Ipak, treba imati na umu da mi ne vrednujemo sebe samo zbog toga što možemo da odaberemo sopstvene ciljeve, već i zbog njihovog *sadržaja*. Odnosno, kako Korsgard uočava, naročito vrednujemo one ciljeve koji teže ka *prirodnom dobru*. Kako bi jasnije oslikala o čemu govorimo kada govorimo o prirodnom dobru, Korsgard nas poziva da razmotrimo primer sa biljkom. Iako biljka nije umno biće i ne postavlja sebi ciljeve, možemo se složiti da je prisustvo svetlosti i vode povoljno za nju, jer ona tada živi i raste. U ovom primeru bi voda i svetlost predstavljali njeno prirodno dobro, odnosno ono što joj doprinosi i omogućava da funkcioniše, čak iako ona ne teži svesno ka njima kao ciljevima. Na analogan način možemo govoriti i o prirodnom dobru za životinje. Premda nisu umna bića, životinje se u prirodi teže ka svom prirodnom dobru, odnosno ponašaju se na načine koji im obezbeđuju dobrobit (traže hranu, vodu, sklonište od predatora itd.). Za razliku od biljki, koje nemaju sposobnost potrage za svojim prirodnim dobrom, već su prinuđene da opstaju sa resursima koji su im na datom mestu dostupni, životinje opstaju upravo zahvaljujući ovoj sposobnosti. Iz ovih razloga, čini se da smo dužni da životinjama, za razliku od biljaka pripišemo barem *neku* (premda ne potpuno razvijenu) svest o sebi (ibid., 102–104).

S obzirom na to da, kao što je već rečeno, mi sami određujemo vrednosti i da pritom vrednujemo one ciljeve koji teže ka prirodnom dobru, sasvim je izvesno da ćemo neke stvari vrednovati kao dobre ili loše ne samo u odnosu na nas kao umna bića, već i u odnosu na našu „životinjsku” prirodu, odnosno težnju ka prirodnom dobru. Treba imati na umu da, iako za razliku od životinja imamo sposobnost da propišemo šta je racionalno, mi i dalje delimo sa njima težnju ka dobrobiti. Kada npr. zabranjujemo konzumaciju narkotika, mi to činimo zbog toga što oni štete našem zdravlju, odnosno našem prirodnom dobru, baš kao što i životinja izbegava da pojede otrovne pečurke ili pokvareno meso. Ukoliko se slažemo u pogledu toga da težnja ka prirodnom dobru mora biti sadržaj normativnih tvrdnji, onda se te normativne tvrdnje ne smeju odnositi samo na ljude, već i na sva ostala bića koja teže ka prirodnom dobru. Životinje se, zaključuje Korsgard, razlikuju od ljudi zbog toga što one ne mogu biti *izvor* normativnih tvrdnji, što *ne znači* da normativne tvrdnje ne važe za njih (ibid., 104–106).

Ukoliko se sada vratimo problemu moralnog statusa ljudi sa ozbiljnim i trajnim intelektualnim poteškoćama iz prethodnog odeljaka, videćemo da njega rešava ovakva reinterpretacija Kantove etike. Ljudi koji nemaju ozbiljne intelektualne poteškoće (dakle, umna bića) su oni koji propisuju moralne zakone i dužnosti. Ipak, zakoni i dužnosti koje propisuju se ne odnose samo na dostojanstveno postupanje prema drugim umnim bićima, već i prema životinjama i osobama sa ozbiljnim i trajnim intelektualnim poteškoćama, upravo zbog toga što pojam dostojanstvenog postupanja prema nekome ne obuhvata samo poštovanje njegove „umnosti”, već i njegovog zdravlja i generalne dobrobiti. Dalje, da bi etika bila univerzalna, to znači da podjednako moramo poštovati „umnost” i prirodno dobro kod svih individua. U mnogim slučajevima u kojima „umnost” izostaje, i dalje je prisutna težnja ka

prirodnom dobru koja se mora poštovati. Ukoliko ne bismo poštovali ovu težnju ka prirodnom dobru kod životinja i ljudi sa ozbiljnim intelektualnim poteškoćama, onda, zbog univerzalnosti etičkih principa, ne bismo mogli da je poštujemo ni kod umnih bića i većina normativnih tvrdnji bi bila lišena sadržaja.

Moralni konflikti među vrstama

Pojmom prirodnog dobra omogućeno je da se interesi životinja uopšte nađu na ljudskom „moralnom radaru“. Priznavanjem prirodnog dobra i onim bićima koja nisu umna, odustaje se (barem) od radikalnog specizma kartezijskog tipa prema kome životinje ne mogu ni da imaju interese. Međutim, ostaje nejasno koliko interesi životinja treba da se vrednuju, odnosno čijim interesima treba dati primat u konfliktu interesa između ljudi i životinja. Sledeći Donalda Vandevira ovo pitanje možemo nazvati problem pravde među vrstama (VanDeVeer 1979). Izgleda da Korsgardino gledište može da se interpretira tako da je saglasno sa ekstremnim specizmom prema kome se, za razliku od radikalnog specizma, priznaje postojanje interesa životinja, ali im se pridaje tako mali značaj da mogu da budu nadvladani ljudskim perifernim interesima, čak i onda kada su ti interesi životinja osnovni i ozbiljni. U svom tekstu *Pravda među vrstama (Interspecific Justice)* Vandevir određuje radikalni specizam kao pogled prema kome je “moralno dopustivo, *ceterus paribus*, da se životinje tretiraju na bilo kakav način.” (ibid., 59). Vandevirova definicija osnovnih i ozbiljnih interesa odgovara Korsgardinom objašnjenju prirodnog dobra. Naime, osnovni interesi su oni bez čijeg ostvarenja biće ne bi moglo da preživi, dok su ozbiljni interesi oni bez čijeg ostvarenja bi preživljavanje bića bilo značajno otežano. Sa druge strane, periferni interesi su oni koji ne bi značajno otežali život bića (ibid., 61). Ukoliko periferne interese čoveka vrednujemo više nego suštinske interese životinja, praktične posledice ekstremnog specizma će biti jednake praktične posledicama radikalnog specizma iako se na teorijskom planu ne osporava postojanje životinjskih interesa (ibid.). Ukoliko određeni ljudi vole da gledaju borbu petlova ili pasa, prema ekstremnom specističkom gledištu, njihovo zadovoljstvo treba da nadvlada prirodno dobro pasa ili petlova uključenih u borbe.

Nećemo se više zadržavati na ekstremnom, niti bilo kojoj drugoj² vrsti specizma zato što smatramo da radikalno drugačiji tretman životinja u odnosu na ljude ne može biti opravdan moralno irelevantnom razlikom, a pripadnost vrsti jeste moralno irelevantno lično svojstvo poput boje kože ili pola. Svrha ukazivanja na specističku interpretaciju pojma prirodnog dobra je da pokažemo da je bliže određenje ovog pojma od ključnog značaja, a ne da je

² Pored radikalnog i ekstremnog postoji i blaži specizam koji je osetljiv na interese životinja, a prema kome ljudski periferni interesi ne bi mogli da nadvladaju životinjske osnovne i ozbiljne interese, ali bi pri sukobu istog tipa ljudskih i životinjskih interesa ljudski interesi imali primat u odnosu na životinjske. (VanDeVeer 1979: 161–163).

takva interpretacija adekvatna. Do bližeg određenja i adekvatne interpretacije pojma prirodno dobra doći ćemo tako što ćemo razmotriti nespecističke kriterijume za odlučivanje u slučajevima sukoba interesa pripadnika različitih vrsta. Pitanje koje postavljamo ne bi trebalo da se odnosi na to čiji interesi treba da prevagnu, nego koji interesi treba da prevagnu. Kako odgovor treba da bude zasnovan na jednakosti među vrstama, jedan kriterijum bi mogao da bude da, u slučajevima sukoba, treba dati primat bazičnim i ozbiljnim interesima u odnosu na periferne interese, bez obzira da li su nosioci ovih interesa ljudi ili životinje. Dakle, ovim kriterijumom bi prirodno dobro životinja nadvladalo zadovoljstvo ljubitelja borba pasa ili petlova. Međutim, problem sa ovim kriterijumom je taj što nam ne govori kako da postupamo kada ljudi i životinje imaju isti tip interesa. Šta treba da se radi kada se sukobe periferni životinjski i ljudski interesi? Da li treba, *ceteris paribus*, da kupim poslasticu svom psu ili sebi? Još veći problem ovog kriterijuma predstavljaju sukobi ozbiljnih ili bazičnih interesa životinja i ljudi. Dakle, mana ovog kriterijuma je što nam ne daje smernice za razrešavanje mnogobrojnih sukoba interesa.

Kriterijum koji smanjuje opseg nerazrešivih sukoba interesa Vandevir naziva *dvofaktorskim egalitarizmom* zato što, pored tipa interesa (bazični, ozbiljni ili periferni), pri određenju koji interesi treba da budu nadvladani, uzima i psihološke kapacitete bića čiji su interesi sukobljeni (ibid., 63–65). Pri sukobu dva bića koja imaju interese istog tipa, primat će imati interes onog koje ima veće psihološke kapacitete.

Na prvi pogled ovaj kriterijum izgleda kao neka vrsta zaobilaznog specizma kojim se posredstvom faktora razvijenosti psiholoških kapaciteta zapravo favorizuju interesi ljudi. Iako je činjenica da većina ljudi ima razvijenije psihološke kapacitete nego životinje, argument graničnih slučajeva pokazuje da to nije uvek slučaj. Međutim, mora se priznati da se dvofaktorskim egalitarizmom favorizuje ogromna većina ljudi i zanemarljivo mali broj životinja. Pitanje je da li se interesi ljudi favorizuju opravdano ili dvofaktorski egalitarizam predstavlja vrstu zaobilazne diskriminacije.

Pozivanja na irelevantno svojstvo u cilju osporavanja pristupa nekom dobru grupi koja nema to svojstvo predstavlja diskriminaciju. Stoga, potrebno je ustanoviti da li je stepen razvoja psiholoških kapaciteta uopšte relevantan za intenzitet interesa. Plauzibilnost dvofaktorskog egalitarizma zavisi od toga u kojoj meri, ako uopšte, psihološki kapaciteti koreliraju sa intenzitetom interesa.

Smatramo da stepen razvoja psiholoških kapaciteta može da se pretoči u intenzitet interesa, ali ne na način na koji to smatra Vandevir. Na kraju ovog odeljka ćemo objasniti zbog čega smatramo da bića sa većim psihološkim kapacitetima (dalje u tekstu: *BVPK*) intenzivnije doživljavaju svoje interese i zbog čega smatramo da ta sposobnost može da utiče da njihovi interesi nadvladaju, *ali i da budu nadvladani*. Da sposobnost za bogatije doživljavanje sopstvenih interesa može da bude razlog da oni budu nadvladani je jedna od dve razlike između našeg i Vandevirovog shvatanja dvofaktorskog egalitarizma. Drugu distinkciju između našeg i Vandevirovog stanovišta ćemo istaći u zaključku rada.

BVPK su osetljivija na razne oblike povreda koja bićima sa nižim psihološkim kapacitetima (dalje u tekstu *BNPK*) nisu poznata. *BVPK* koriste jezik za sporazumevanje, što im otvara sasvim novi spektar potencijalnog povređivanja. Takođe, *BVPK* imaju sposobnost interpretiranja interakcije između sopstvenih i tuđih tela, što ima za posledicu da u njihovom slučaju fizičko i seksualno zlostavljanje takođe ostavlja i povrede psihološke prirode (kao što je npr. povreda usled pretrpljenog poniženja), koje su često razornije i dugotrajnije od same fizičke povrede. Kulturna nadogradnja koju su *BVPK*, za razliku od *BNPK*, formirala na svojoj telesnosti ih čini znatno ranjivijim od *BNPK*. Kada je *BNPK* gladno, ono je samo gladno. Kada je *BVPK* gladno, ono je vrlo često i poniženo. To je zato što većina *BVPK* upisuje značenja u svoje bazične i ozbiljne interese i na taj način uvećava njihovu vrednost. Posledica toga je da se, pri sukobu dva interesa istog tipa, može da dogodi da interesi *BVPK* prevagnu zbog kulturne komponente u odnosu na interese *BNPK*. Međutim, treba primetiti da baš kao što *BVPK* mogu da sopstvenu glad, bolest ili pretrpljeno nasilje učine gorima, pripisujući im negativna značenja, oni na isti način mogu, barem načelno, da pretrpljene štete učine boljima, pripisujući im pozitivna kulturna značenja, npr. da ih interpretiraju kao nužnu žrtvu zarad ostvarenja nekog višeg cilja. U takvim slučajevima će interesi *BNPK* prevagnuti nad interesima *BVPK*. Ilustrovaćemo našu poentu jednim primerom:

Po završetku bitke vojnici *A* i vojnici *B* treba da se vrate u svoja sela. Međutim jedini put do sela je kroz minsko polje. Oba vojnika idu u pratnji svojih vernih i poslušnih pasa. Zamislimo takođe da je povratak u selo najbolja alternativa. Sve ostale alternative uključuju sigurnu smrt i vojnika i psa (npr. to da ih neprijateljski vojnici nađu i ubiju). Verovatnoća da će biće koje prvo prođe kroz minsko polje ostati bez jednog ekstremiteta je 99%, međutim na taj način će stvoriti siguran put za ono biće koje bude prošlo minskim poljem za njim. Vojnik *A* živi u selu gde se ljudima koji su nastradali u ratu ukazuju najveće materijalne i nematerijalne počasti. Vojnik *B* živi u selu gde se na ljude koji su nastradali u ratu gleda sa najvećim prezirom i svi izbegavaju i najmanju interakciju sa njima. Da li minsko polje treba da „raščisti“ vojnici ili pas?

Naš odgovor je da invaliditet treba da rizikuje vojnici *A* i pas vojnika *B* upravo zbog kulturne nadogradnje, odnosno različitih interpretacija invaliditeta zastupljenih u njihovim selima. Kako psi nemaju dovoljno velike psihološke kapacitete da razumeju suptilne počasti, odnosno šikaniranje stanovnika sela, ozbiljan interes vojnika *A* je nadvladan ozbiljnim interesom njegovog psa zbog počasti koje će dobiti kada se vrati u selo, a ozbiljan interes je vojnika *B* je nadvladao ozbiljan interes njegovog psa zbog šikaniranja koje će pretrpeti kada se vrati u svoje selo.

Drugi primer se može naći u slučaju kozmetičke industrije, gde je nužno da svaki proizvod bude testiran pre nego što bude plasiran na tržište. Pretpostavimo da se testiranje može vršiti i na ljudima i na životinjama, sa podjednako uspešnim rezultatima. I kod ljudi i kod životinja postoji ista mogućnost da će proizvod izazvati neželjene reakcije u vidu crvenila i vrlo neprijatnog peckanja. U takvoj situaciji je proizvod bolje testirati na životinji.

Naime, osećaj peckanja bi predstavljao podjednako neprijatno iskustvo za oboje, ali bi crvenilo, u slučaju čoveka, izazvalo patnju koju ne bi izazvalo kod životinje, jer je ljudsko društvo kulturološki uređeno tako da se dobar izgled u velikoj meri ceni. Ovo je klasičan primer negativne značenjske interpretacije koju čine *BVPK*, gde imamo istovetnu fiziološku reakciju i kod čoveka i kod životinje, ali u slučaju čoveka, postoji i aspekt psihološke patnje zbog lošijeg izgleda, koji ne postoji kod životinje. Međutim, pretpostavimo sada nešto fantastičniji slučaj u kojem je i dalje moguća pojava neprijatnog peckanja, ali ne i crvenila, već umesto toga, postoji mogućnost da će kod subjekta doći do potpunog i trajnog uklanjanja svih nesavršenstava na koži. Potencijalno trajno poboljšan izgled kože je nešto što predstavlja „nagradu“ *isključivo* za ljudske učesnike u testiranju, jer životinje nemaju sposobnost psihološke refleksije o sopstvenom izgledu. U takvoj situaciji je bolje proizvod testirati na ljudima, jer je iz pozicije životinja osećaj peckanja neisplativ, dok je u slučaju ljudi taj isti osećaj nadomešten poboljšanim izgledom. Dakle, ovde se radi o pozitivnoj značenjskoj interpretaciji koju čine *BVPK*, gde su za trpnju istovetne fiziološke reakcije, ljudi nagrađeni privilegijom, koja je neprimenljiva na životinje.

Zaključak

Videli smo da Kantovo svrstavanje životinja van granica moralnog važenja u velikom delu sledi iz istorijskog okvira u kojem on stvara, te da se ideje o njihovom uključivanju u etička pitanja javljaju dosta kasnije. Nastojali smo da pokažemo da glavna prepreka za priznavanje moralnog statusa životinja u Kantovoj etici sledi iz nedovoljno preciziranog okvira važenja moralnih zakona. Pitanje životinja se u principu može svesti na pitanje bića sa nižim psihološkim kapacitetima, a kako se ponekad (najčešće usled mentalnih poteškoća) i pojedini ljudi i ubrajaju u tu kategoriju, čini se da bi teškoće sa kojima se Kantova etika suočava bile neprihvatljive ne samo iz pozicije savremenijih etičkih teorija, već i za samog Kanta. Etička teorija koja ne može da se univerzalizuje do kraja naprosto ne zadovoljava one standarde koje Kant propisuje. To je ujedno bio i razlog za odbacivanje Đubilinijeve i Minervine interpretacije Kantove etike i njihovog argumenta u prilog postnatalnom abortusu.

Da bi mogla da se univerzalizuje, čini se da Kantova etika mora pretrpeti određene izmene. Kako ne postoje spoljašnji, „viši“ ciljevi, Kantova teza da oni, kao i moralni zakoni moraju da budu propisani od strane umnih bića nastavlja da važi. Ipak, s obzirom na to da se moralni zakoni ne propisuju samo zarad umnog aspekta pojedinca, već i zarad njegove opšte dobrobiti, Kristin Korsgard zastupa da njihovo važenje ne sme da bude ograničeno samo na umna bića. Težnja ka dobrobiti je inherentna kako svim ljudima (bez obzira na mentalne sposobnosti), tako i životinjama i zbog toga se važenje moralnih zakona mora proširiti i na njih. Ovo je rešenje koje smo usvojili, ali smo takođe uočili njegovu nepotpunost. Naime, iako Korsgardina interpretacija Kantove etike podrazumeva uključivanje ži-

votinja u domen važenja moralnih zakona, ona ipak ne pruža kriterijume za rešavanje onih slučajeva u kojima su interesi ljudi i životinja sukobljeni.

Kako bismo postavili adekvatne kriterijume i za ovakve slučajeve, koristili smo se Vandevirovim dvofaktorskim egalitarizmom. Međutim, za razliku od Vandevira koji smatra da će dvofaktorski egalitarizam *uvek* razrešiti sukob istog tipa interesa *BVPK* i *BNPK* *uvek* u interesu *BVPK*, mi ne smatramo da je to slučaj. Interes *BVPK* će biti favorizovan samo onda kada kulturna nadogradnja uzrokuje kod njega dodatnu patnju. Kada je obrnut slučaj, odnosno onda kada kulturna nadogradnja ublažava patnju *BVPK*, interes *BNPK* će biti favorizovan. Druga razlika između Vandevirovog i našeg shvatanja dvofaktorskog egalitarizma je da mi osporavamo to da ovaj kriterijum uvek može da presudi u sukobu istog tipa interesa *BVPK* i *BNPK*. On može da presudi samo onda kada su *BVPK* oko nekog interesa izgradila određenu kulturnu nadogradnju. Veći stepen razvoja psiholoških kapaciteta je nužan, ali ne i dovoljan uslov da bi se dao primat interesu *BVPK* u odnosu na *BNPK* u sukobima interesa istog tipa. Kada nema kulturne nadogradnje ovaj kriterijum ostaje nem u sukobu interesa istog tipa, baš kao i kriterijum kojim se stepen razvoja psiholoških kapaciteta uopšte ne uzima u obzir. Kada stanovnici sela vojnika *A* i vojnika *B* ne bi ni šikanirali ni odavali počasti nastradalima u ratu, već bili potpuno neutralni u pogledu njihovog invaliditeta, psihološki kapaciteti vojnika koji im omogućavaju da iskuse počasti i šikaniranje ne bi bili ni od kakvog značaja za razrešenje sukoba interesa njih i njihovih pasa zato što ne bi imali *šta* da iskuse svojim višim psihološkim kapacitetima. Isto važi i za primer sa kozmetičkom industrijom, jer ljudi psihološki vrednuju dobar izgled utoliko što je on cenjen u društvu. U tom smislu, kriterijum za razrešavanje sukoba interesa koji zastupamo se može nazvati *trofaktorskim egalitarizmom*. Naime, da bi se sukob interesa razrešio potrebno je da se (1) sameri tip interesa, (2) sameri stepen razvoja psiholoških kapaciteta bića koja su u sukobu interesa i (3) da postoji kulturna, negativna ili pozitivna interpretacija interesa.

Verujemo da ovo rešenje omogućava ravnopravno uključivanje životinja u moralne okvire koje Kant postavlja, a da nas pritom ne obavezuje na radikalne izmene u njegovom sistemu. Um i dalje ostaje zakonodavan, ali se domen njegovog zakonodavstva proširuje. Nastojali smo da otklonimo zabludu da *BVPK* zaslužuju poseban moralni status *samo* zbog toga što su *BVPK*, te da se može braniti teza da postoje moralne obaveze i prema *BNPK*. Na ovaj način je moguće da se životinje ne posmatraju samo kao sredstva, već i s obzirom na njihove ciljeve, čak i ako ti ciljevi nisu podjednako razvijeni kao ljudski.

Literatura

- Giubilini A. i Minerva F. (2013), „After-birth abortion: why should the baby live?“ *Journal of Medical Ethics* 39: 261-263
 Harris, J. (2016), *How to be good*. Oxford: Oxford University Press
 Her, R. (2005), *Moralno mišljenje*. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva

- Kant, I. (1974), *Kritika praktičkog uma*, Zagreb: Naprijed
- Kant, I. (1981), *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: Beogradski izdavačko – grafički zavod
- Korsgaard C.M. (2004), „Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals“, *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan
- Persson, I. i Savulescu J. (2012), *Unfit for the Future*, Oxford: Oxford University Press
- Regan, T. i P. Singer (prir.) (1989), *Animal Rights and Human Obligations 2/e*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley: The University of California Press.
- Singer, Peter (1975), *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York: Random House.
- Smart J.J.C. i Williams B. (1973), *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VanDeVeer, Donald (1979), „Interpecific Justice“, *Inquiry*, 22:1-4, 55-79.
- Vitgenštajn, L. (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.
- Wiseman, H. (2016), *The Myth of the Moral Brain*, Cambridge: The MIT Press.

Abstract

Aleksandra Vučković i Miloš Kovačević

Towards a More Comprehensive Interpretation of Kant's Ethics:

The Case of Those Who Are Viewed Only as Means

The aim of this paper is to investigate Kant's ethics regarding his views on non-human animals in order to distinguish whether and in which sense does Kant's moral principle oblige us to treat animals with dignity. First, we shall provide a review of Kant's basic moral views in order to consider whether it is justified for non-human animals to be excluded from moral laws. We shall claim that this exclusion is not justified and that it is a consequence of another, inherent problem that makes Kant's ethics vulnerable to the argument from marginal cases. Christine Korsgaard's solution to the problem of non-human animal moral status shall be considered and we shall attempt to show that it solves the original inherent problem as well. In conclusion, with a help from Donald VanDeVeer's distinction, we shall provide a more precise addition to Korsgaard's solution and formulate a non-speciesist criterion for those cases of conflicted interests between humans and those who are traditionally viewed as a means instead of ends-in-themselves.

Keywords

moral status of animals, practical imperative, natural good, justice between different species, Kant, Korsgaard, argument from marginal cases, mind, two factor egalitarianism