

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Metka Kozorog

RAZVOJ VARSTVA PRAVIC ŽIVALI

Diplomsko delo

Ljubljana, 2005

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Metka Kozorog

Mentor: izredni profesor dr. Drago Kos

RAZVOJ VARSTVA PRAVIC ŽIVALI

Diplomsko delo

Ljubljana, 2005

KAZALO

1.del: UVOD.....	3
2.del: PREGLED ODNOSA DO ŽIVALI SKOZI ZGODOVINO	6
<i>1. poglavje: RAZVOJ ANTROPOCENTRIČNEGA ODNOSA DO ŽIVALI</i>	<i>6</i>
1.1 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V PRAZGODOVINI	7
1.2 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V STAREM VEKU: EGIPT, GRČIJA, RIM	9
1.3 VPLIV VELIKIH RELIGIJ NA ODNOS DO ŽIVALI	12
1.4 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V NOVEM VEKU	20
1.5 SKLEP	26
<i>2. poglavje: OBLIKOVANJE EKOCENTRIČNEGA ODNOSA DO ŽIVALI</i>	<i>28</i>
2.1 VZROKI ZA NASTANEK EKOCENTRIČNE ETIKE	28
2.2 PREDSTAVNIKI NASTANKA EKOCENTRIČNE ETIKE	30
2.3 TRI VRSTE EKOLOGIJE	31
2.4 SKLEP	37
3.del: PRIZNANJE PRAVIC ŽIVALIM.....	38
1.1 GLAVNI AKTERJI, KI SO VPLIVALI NA PRIZNANJE PRAVIC ŽIVALIM	38
1.2 MORALNE IN PRAVNE PRAVICE ŽIVALI	48
1.2.1 ETIČNI VIDIK	48
1.2.2 NORMATIVNI VIDIK – REGULACIJA S STRANI DRŽAVE.....	50
1.3 ZAKONODAJA S PODROČJA VARSTVA PRAVIC ŽIVALI.....	53
1.4 SKLEP	56
4.del: VARSTVO PRAVIC ŽIVALI	58
1.1 KRATEK PREGLED ORGANIZIRANOSTI VAROVANJA ŽIVALSKIH VRST	58
1.2 PODROČJA VAROVANJA PRAVIC ŽIVALI	60
1.3 GIBANJA ZA VARSTVO PRAVIC ŽIVALI	61
1.4 SKLEP	64
5.del: ZAKLJUČEK	65

LITERATURA IN VIRI

PRILOGE

1.del: UVOD

Svet je velik. Na njem si je našlo svoj prostor poleg človeka tudi več milijonov različnih vrst ne-človeških bitij. Od nekdanj nas obkrožajo in so del nas. Skozi stoletja se je naš odnos do njih spreminjal. Nekdanj so bile predmet strahu in čaščenja, bile so nedotakljive. Nato smo jih poskušali udomačiti, da nam pomagajo pri delu, so nam v zabavo in za hrano. Danes so znanstveni pripomočki, vir zaslužka, naš šport, sprostitev, naša glavna jed, pa tudi "največji prijatelji" in zgled sožitja, vztrajnosti in volje do življenja.

Govoriti o odnosu do živali v nekem historičnem trenutku pomeni določen uvid v to razmerje. Kljub temu, da se preko živalskega sveta in v razliki z njim sami prepoznavamo za ljudi, pa se po drugi strani živalskosti bojimo in se v njej z nelagodjem prepoznavamo. Od tod tudi preokupacija z begom pred živalskostjo, ki ima v mnogih diskurzih (religijskem, moralističnem, tudi filozofskem) večinoma pejorativne pomene. Sicer je naša percepcija odnosa do živali pogojena s kulturnimi in označevalnimi postopki. Različne kulture v različnih kontekstih opredeljujejo živali tako pozitivno kot negativno. Pomen živali za človeka močno variira: lahko so predmet občudovanja, mitološki simboli, naši prijatelji in celo zaščitni znaki neokrnjene narave, ali pa so predmet zavračanja in izkoriščanja, naša delovna sila, če ne celo zalega in škodljivci.

Različni pojavi danes kažejo, da se je v zadnjih stoletjih odnos človeka do živali močno spremenil: vedno več je prizadevanj za ohranjanje biotske raznovrstnosti in ogroženih živalskih vrst, vedno več posameznikov nasprotuje industrijski profitni logiki, ki ji življenje ni sveto in zaradi denarja uničuje, na različne načine muči in pustoši vse. Če so nekoč živali uporabljali za zadovoljitev osnovnih življenjskih potreb (hrana, obleka), pa se je počasi to spreminjalo in razširilo na področje športa, zabave, trgovine, glavne probleme predstavlja intenzivna reja živali za hrano in množična uporaba živali za namene znanosti in industrije. Iz živih bitij smo postopoma naredili stvar, ki je nam podrejena in dana v posest. Nekateri govorijo že o *specizmu*. Specizem pomeni podmeno človeške superiornosti nad ostalimi bitji in vodi k izkoriščanju živali. Ryder pravi, da se večinoma nanaša na storilca in bolj kot njegove pozitivne kvalitete opisuje njegov negativen odnos in dejanja. Ne označuje pa zgolj diskriminacije, ampak predsodek; predvsem pa izkoriščanje, zatiranje in kruto nepravilnost, ki iz tega predsodka izvira (Ryder: 2000) Singer označi specizem kot predsodek ali pristransko vedenje, ki neutemeljeno preferira interese člane neke vrste na račun članov druge vrste (Singer: 1991).

Upor proti tej posesivnosti in naraščajoča skrb za živali se čuti tako na moralni in etični, kot tudi na normativni ravni: odnos človeške skupnosti do živali postaja predmet etične presoje, pojavljajo se nove moralne dileme in situacije, ki se manifestirajo v izjavah in pisnih oblikah (člankih, anketah, peticijah, pobudah, itd), ustanavljajo se organizacije in gibanja za priznanje in varovanje pravic živali in nenazadnje poskuša tudi država z zakoni in predpisi izboljšati njihov položaj.

Moje temeljno raziskovalno vprašanje je, kako se je spreminjal odnos predvsem zahodne družbe do živali glede na stopnjo znanja oz. poznavanja in obvladovanja narave, glede na stopnjo zadovoljenosti človekovih potreb ter ali so v ozadju kakšni drugi transcendentalni razlogi (empatija do živega po koncu obdobja strahu).

Svoje delo sem razčlenila po naslovu na tri dele:

1. del: razvoj in spreminjanje odnosa zahodnega človeka do živali skozi zgodovino – od antropocentričnega do ekocentričnega.

Najprej me bo zanimala obravnava in utemeljitev odnosa ljudi do živali, ki se bo začela v prazgodovini, zaključila pa v sodobnosti. Obravnava tega odnosa bo temeljila na izboru in izpostavitvi nekaterih filozofov, mislecev in drugih osebnosti ter religioznih tradicij in vsakdanjih praks v določenem obdobju. Prvo poglavje je namenjeno prikazu vzpostavljanja antropocentričnega odnosa do živali, h kateremu je veliko prispevala starogrška civilizacija, judovsko krščansko izročilo ter nenazadnje tudi moderna znanost in industrijski razvoj. V drugem poglavju pa se bom posvetila razvoju ekocentrične etike od prvih utemeljiteljev ekocentrično orientirane ekološke filozofije do prvih oblik naravovarstva in nastanka različnih vrst ekologij.

2. del: priznanje pravic živalim.

Če bomo v prvem historičnem delu v glavnem priče nenehnega postavljanja ločnice med človeka in živali na eni strani in začetkov brisanja te ločnice na drugi, bomo v drugem delu priče spoznanju, da je človek enakopraven ostalim vrstam živalskega sveta. Ta spreobrnitev pa ne sme ostati samo na ravni biološkega dejstva, ampak mora za seboj potegniti tudi moralne konsekvence v smeri pripoznanja pravic živali. Prikazala bom poskuse širjenja moralne skupnosti in pravic s človeka na živali, glavne osebe, ki so k temu prispevale in

opisala pomembnost etičnega in normativnega vidika pri vzpostavljanju pravic. Del naloge bo tudi preučiti zakonodajo s tega področja.

3. del: varstvo pravic živali.

Če se že prizna živalim določene pravice, pa tu ostaja vprašanje spoštovanja in varovanja letih. Ta del je namenjen pregledu organizacij, katerih glavna skrb je ustrezno ravnanje z živalmi in odprava kršitev. Opisala bom tudi, na katerih področjih je pozornost najbolj potrebna. Na koncu bom še izpostavila konkretne organizacije in njihove cilje.

V zaključku bom ocenila, ali trditev, da se je odnos do živali skozi zgodovino slabšal in dosegel točko, ko je potrebno ponovno razmisliti o naši vlogi v svetu in našem odnosu do ostalega sveta, drži in ali je varstvo pravic živali odgovor temu razvoju.

2.del: PREGLED ODNOSA DO ŽIVALI SKOZI ZGODOVINO

1. poglavje: RAZVOJ ANTROPOCENTRIČNEGA ODNOSA DO ŽIVALI

Za človeka so bistvena tri razmerja: odnos do sebe, do drugih ljudi in do narave. V tem delu se bom usmerila le na en odnos – odnos človeka do narave, predvsem do živali, saj ta odnos odseva tako našo naravo (nezavedno odzivanje na okolje) kot kulturo (naše razumevanje narave).

V naslednjih štirih poglavjih bom prikazala, kako se je odnos človeka do živali skozi čas in prostor spreminjal. Različna časovna obdobja in različne kulture so pomagale oblikovati tako razmerje človek – ostali svet, kot ga imamo danes.

Že samo v zadnjih parih letih smo priča številnim ekološkim problemom, povezanimi z našim odnosom do živali, kot sta bolezni "norih krav" in "ptičja gripa", izumiranje številnih živalskih in rastlinskih vrst, ter drugo. Ti najvidnejši kazalci (samo)destruktivne kapitalistične profitne logike, ki prežema zahodni svet, so v zadnjem času vzrok številnih razprav, raziskovanj in iskanj vzrokov in posledic na to temo.

Nekateri so mnenja, da kulturna tradicija zahodnega človeka sega v čas antike. Takrat se je izoblikovalo antropocentrično razumevanje narave in torej tudi živali. **Antropocentrizem** je pogled, ki postavlja človeka v odločilno pozicijo, na vrh piramide, kjer se zbirajo najpomembnejši deli narave, proti dnu pa vrednost postopoma pojema. Področje moralnosti je omejeno le na človeško skupnost, človeški interesi in potrebe so edino pomembni, navzven, do narave, pa je dovoljeno vse (glej Sruk, 1999: 35). Po tej razlagi je torej človek središče vsega in vse obstaja zaradi človeka. Druga bitja nimajo sebi lastne, notranje vrednosti. Naravo se torej obravnava le posredno, kolikor služi človeku kot pogoj in sredstvo za zadovoljevanje njegovih materialnih, spoznavnih, estetskih in rekreacijskih potreb (glej Kirn v Lah (ur.), 1994: 33).

Etični antropocentrizem ima dva izvora: v grški kulturi ter v židovsko-krščanski miselnosti.

V nadaljevanju bom na kratko orisala razmerje človek-narava od prazgodovine pa do danes.

1.1 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V PRAZGODOVINI

O odnosu človeka do narave pred grško civilizacijo lahko sklepamo le iz skromnih ostankov materialne kulture paleolitskega človeka, kot so redke jamske poslikave, preprosta orodja iz kamna, lesa in kosti. Temeljni način življenja je bil lovski in nabiralniški. Ne obstajajo pisni viri, iz katerih bi lahko neposredno sklepali o ekološki zavesti paleolitskega človeka. Gre za rekonstrukcijo zavesti iz njegovega načina življenja, ki je podprta z ekološko zavestjo nekaterih ljudstev, ki še danes živijo na podoben način (npr. v Amazonskem pragozdu, na tihomorskih otokih npr. Novi Gvineji, v Afriki, v Avstraliji, na Novi Zelandiji) (glej Kirn, 1998a: 258).

Poslikave iz paleolitske dobe nam razkrivajo, da so bile živali za takratne ljudi eden najpomembnejših elementov v njihovem življenju. Ta pomembnost se kaže skozi religijo (glej Ryder, 2000: 15). Prisoten je bil *totemizem* (v živalih in rastlinah je paleolitski človek videl svojega prednika) in *animizem* (naravo je dojel kot živo in kot oduhovljeno). Takratni lovci, ribiči in nabiralci so častili totem¹ (sonce, dež, razne živali, drevesa, gore,...), ki je nedotakljiv, je tabu. Razvili so mnoge kulte živali. Naravo je pračlovek dojemal kot sveto, zato je bilo ubijanje svetih živali, sekanje nekaterih dreves prepovedano. Počutil se je enotnega z rastlinskim in živalskim svetom. Sebe ni izločeval iz narave. Pojma divjine ni poznal, ker se je ta oblikoval šele ob svojem nasprotju domačega, ukročenega. Zavest paleolitskega človeka je bila združujoča (sinkretična), prelivajoča se. Njegovo mišljenje še ni bilo dualistično, binarno, bipolarno. Združevalo je notranje in zunanje, subjektivno in objektivno. Paleolitski človek tudi ni poznal hierarhije ne v naravi in ne v skupnosti. Prevladoval je kult Velike matere, Velike boginje (Magne Mater), ki skrbi za svoje otroke: ljudi, rastline, živali. Ta kult je živel dalje v človekovi duševnosti. Hkrati pa Kirn zatrjuje, da je človek že pred 50.000 leti postal vzrok iztrebitve nekaterih živali (glej Kirn, 2004: 34). V Evropi, kjer so ljudje skozi vso pleistocensko obdobje postopoma izboljševali svoje lovske veščine, so živali ves čas izumirale enakomerno, v Ameriki pa so vrste očitno izginevale v dosti večjem številu, ko se je človek pojavil v Novem svetu.

Po prvi družbeni delitvi dela se je začel razvijati animizem. To je religija poljedelcev in živinorejcev. Človek se je ustalil in postal bolj odvisen od narave. S poljedelskim načinom

¹ Več o besedi totem in totemizmu glej Levi-Strauss, 1994: 55 – 144.

življenja je povezan nastanek mest, države, rokodelstva, rudarstva, filozofije idr. Z neolitikom so nastale globoke spremembe tako v duhovni kot materialni kulturi, tako v odnosu do narave kot v odnosu do skupnosti. Takratni človek verjame, da je vse živo. Svet obvladujejo dobre in zle sile. Razvilo se je dualistično mišljenje, človek je začel protistavljati, razdvajati in različno vrednotiti: narava – kultura, božje – človeško, duša – telo, sveto – posvetno, udomačeno – divje, plevel – posevki itd. Vse ostrejša ločevanja in protistavljanja narave in družbe, narave in kulture je v bistvu rezultat človekovega samoizoblikovanja kot jezikovnega, govorečega, družbenega, tehničnega bitja (kot izdelovalca in uporabnika orodij) in s tem samorazlikovanja od naravnega. Poraja se zavest, da je narava namenjena človeku, da jo uredi in si jo podredi (glej Passmore, 1974: 12).

Z nastanitvijo na enem kraju – ponavadi ob velikih rekah, ki so bile primerne za vzgojo različnih kultur (Evfrat, Tigris, Nil, Ind, Ganges) in s pojavom privatne lastnine so se brezrazredne skupnosti preoblikovale v hierarhično organizirane družbe z močnimi religioznimi in političnimi elitami. V mnogoboštvu (politeizmu) neolitika so bogovi še znotraj narave. Prebivalstvo je hitro raslo, gradili so namakalni sistem (mreža prekopov, nasipov, zbiralnih jezer), polja so pridobivali z izsekavanjem gozdov in požigalništvom ter tako destruktivno delovali na naravno ravnovesje. To naj bi bili vzroki za propad sumerske civilizacije v Evropi in majevske v 16. stol. v Južni Ameriki (glej Pointing, 1993: 42-88).

Velike civilizacije tega obdobja – sumerska, asirska in babilonska v Mezopotamiji ob rekah Evfrat in Tigris, staroegiptovska na območju Nila, arijska ob rekah Ind in Ganges ter azteška, majevska in inkovska v Srednji in Južni Ameriki so razvile *teocentrizem* - zemlja je temelj posameznika in družbe. Razmerje med naravo in človekom je organsko, narava je živa – mati. Pirnat meni, da je zaradi takega pojmovanja narave tudi človekovo ravnanje proti naravi neetično in tudi protipravno (Pirnat, 1987).

1.2 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V STAREM VEKU: EGIPT, GRČIJA, RIM

V antičnem **Egiptu** je odnos ljudi do svetih živali dosegel visoko stopnjo. Bogove so upodabljale različne živali: boginja Hator je predstavljena kot krava, Hor kot sokol, Tot kot ibis, Anubis je šakal, Amon ima obliko ovna in Apis je upodobljen kot bik. Najprej so imela božanstva živalsko obliko, potem dobijo človeško telo, ohranijo pa živalsko glavo. Pozneje je bilo ravno obratno zaradi vpliva Grkov, ki so svojim kentavrom, sirenam in harpijam nadeli živalsko telo in človeško glavo. Taki hibridi lahko potrdijo domnevo o fizični medsebojni povezanosti ljudi in živali (glej Ryder, 2000: 16).

V nekaterih obdobjih egipčanske zgodovine je bil lov na leve, povodne konje, divje govedo, ptice in celo slone kraljevski šport². V poznem obdobju (664 do 332 pr.n.št.) se je manifestacija bogov pri posameznih živalih razširila: vsaka žival določene vrste, ki je imela moč boga, je bila sveta in zatorej zaščiten ter deležna svečanega pogreba. Odkrili so številna pokopališča, kamor so spravili mumije ibisov, krokodilov in mačk. Statusa svete živali pa niso imele živali, ki so bile namenjene za hrano. Meso je bilo pomembno v egipčanski prehrani. Vzrejali so govedo, antilope, race, gosi za prehrano. Muhe, podgane in škorpioni so veljali za golazen, medtem ko so druge nevarne živali, kot so krokodili, kače in levi, čistili (glej Ryder, 2000: 16-17). Herodot celo navaja, da so bile v poznejših letih vse divje živali proglašene za svete in z njihovim namernim umorom si si prislužil najvišjo kazen – smrt. To je prvi primer tako stroge zaščite živali. Prepoved ubijanja totemskih živali se je razširila in se le na nekaterih predelih sveta nadaljevala do danes. Poleg stenskih poslikav govorijo o posebni povezanosti Egipčanov in živali tudi zgodbe, v katerih igrajo živali glavno vlogo ter poezija, polna živalskih prispodob.

Grčija pa je razmerje človeka do živali bolj racionalizirala. Grškim mislecem in filozofom v 7.stol. pr.n.št. ni več zadostovala mitološka predstava naravnega sveta. Pojave v naravi so poskušali pojasnit z razumom. Govorimo o **racionalnem pristopu**, racionalni analizi, ki z logičnim, konceptualizirajočim, analitičnim mišljenjem preučuje zakonitosti v naravi (glej Botzler in Armstrong, 1998: 154). Verjeli so, da lahko z razumom odkrijejo resnico narave in tako mišljenje je usodno vplivalo na nadaljnji razvoj zahodne civilizacije.

² Le faraon kot bog je imel to pravico.

Prav tako kot danes so se že grški filozofi veliko ukvarjali z vprašanjem statusa živali in razmerjem do njih. Nastale so štiri različne šole, ki jih imenujemo **animizem**, **vitalizem**, **mehanicizem** in **antropocentrizem** (glej Ryder, 2000: 17-19).

Osrednji mislec iz vrst *animistov* je bil predsokratski filozof in matematik **Pitagora**³, ki je verjel v idejo, da imajo ljudje in živali dušo enake vrste. Vse žive stvari je treba obravnavati kot v nekem smislu sorodne. Te duše so neumrljive, iz ognja ali zraka in se preoblikujejo v druga živa bitja – tako v ljudi kot v živali. Kot vegetarijanec je menil, da je spoštljiv odnos do živali temelj dobrega (glej Hribar, 1987: 26).

Vitalisti so podobno kot animisti razlikovali med organskimi in neorganskimi entitetami, vendar so, v nasprotju z njimi, poudarjali medsebojno povezanost telesa in duha. Najbolj znan filozof, biolog in znanstvenik te šole je **Aristotel**. Napisal je številne spise, med njimi tudi biološke: o delih živali, o nastanku živali, o hoji živali in o gibanju živali. Živa bitja hierarhično razvrsti glede na racionalnost: rastline obstajajo kot hrana za živali, medtem ko so živali hrana ljudem. Nadrejenost človeka v Politiki argumentira takole:

»Gola proizvodnja glasov kaže na ugodje in bolečino ter je kot takšna zmožnost živali nasploh: narava jim omogoča, da dosežejo točko, na kateri imajo zaznave ugodja in bolečine ter lahko kažejo te zaznave druga drugi. Le jezik pa rabi razglašanje tega, kaj je koristno in kaj ni, ter kot takšen rabi razglašanje tega, kaj je pravično in kaj je krivično.« (Aristotel v Tomc, 1997).

Aristotel področje moralnosti in pravic omeji le na človeško skupnost, saj živali nimajo razuma. Človek, *zoon politikon*, ki se vojskuje, ukvarja s politiko in filozofijo, ima status subjekta in objekta moralnosti. Sužnji in živali pa se ne skladajo s to definicijo, saj se ne smeji (saj se kot sužnji res nimajo kaj smejati), pa tudi besede nimajo, to ima le njihov gospodar (glej Hribar, 1987: 106). Živali sicer lahko občutijo žalost in zadovoljstvo in ga sporočajo ena drugi, toda »edino ljudem je lastno, da imajo občutek dobrega in zlega, pravičnosti in nepravičnosti in druge občutke iste vrste.« (glej Aristotel, 1960: 6).

³ Pitagora je živel od 580 – 500 pr.n.št. Več o njegovem življenju in delu glej v Sovre, 1946: 58-59 ali Hribar, 1987: 24-27.

Tretji pogled, *mehanicizem*, obravnava ljudi in živali zgolj kot stroje. Nasprotno od Aristotelove teleologije, kjer ima vsaka stvar, živo ali mrtvo bitje, nek smoter, cilj⁴, mehanicisti vidijo v vsakem dejanju nek mehaničen proces. Tu ni "duše", ki bi razlikovala živo in neživo stvar.

Ksenofan in drugi poenostavijo in popularizirajo določene elemente Aristotelove ideje, da je narava vse ustvarila zaradi ljudi, in postavijo temeljne kamne *antropocentrizmu*. Zanemarijo, da so od Pitagore do Aristotela sprejemali podobnost med človekom in ostalimi bitji, ter zagovarjajo tezo, da je bilo vse na svetu narejeno le za dobro človeštva. S tem so potegnili ločnico med človekom in ostalo naravo. Že v antiki prisotno mnenje, da je človek kot merilo vsega tudi središče vsega, je tekom zgodovine postalo osnova antropocentrične etike. Grške zasnove racionalnega pristopa so se ravno tako skozi stoletja počasi krepile in v moderni družbi prevladale v znanstvenem razlaganju sveta.

Za **Stare Rimljane** je značilen poseben odnos, ki so ga imeli do zemlje. Nanjo so bili zelo navezani, saj je prevladovalo mišljenje, da je narava dana človeku v uporabo. Kot veliki osvajalci so bili ponosni na človekovo spreminjanje narave. Služila je izključno, tako kot osvojene province, dobičku in ekonomski koristi (glej Hughes, 1998: 154). Tak odnos zaznamo tudi pri živalih. Pogosto so uprizarjali predstave v arenah. V enem dnevu je bilo v rimskem koloseju v mukah ubitih tudi do pet tisoč levov, tigrov, slonov in celo žiraf in povodnih konjev (glej Ryder, 2000: 19). Kljub temu je v kasnejših časih veliko pisateljev izrazilo usmiljenje do živali. Plinij je pisal o inteligenci slonov, medicinski spretnosti povodnih konjev in ljubezni do glasbe in otrok pri delfinih. Nežen odnos do živali se odraža tudi v poeziji Virgila, Lukrecija in Ovida. Rimska militaristična družba je poskušala te občutke zatreti, a to ji ni popolnoma uspelo.

Stoični filozof Cicero je bil podobnega mnenja kot takratna družba, namreč da je bilo vse na svetu ustvarjeno in pripravljeno prav za človeka, ne pa tudi za živali, saj so živali ustvarjene za ljudi. Kljub temu pa leta 55 pr.n.št. ugotavlja, da gledalci v areni sočustvujejo s slonom, ki ga počasi koljejo, in dodaja, da je spektakel vzbudil v ljudeh ne le usmiljenje, temveč tudi občutek, da je slon povezan s človekom. Včasih se je celo zgodilo, da je cesar pomilostil žival. Mark Avrelij je prav tako nasprotoval tovrstni zabavi. Tudi na področju prehranjevanja so si številni filozofi in pisci zlato dobo predstavljali v srečnem vegetarijanstvu: njihova

⁴ Narava deluje ciljno: vse v naravi, vključno s človekom, se giblje od nepopolnega k popolnemu, prehaja od možnega k dejanskemu.

kultura je videla v plodovih zemlje prvo in najvišjo prehranjevalno vrednoto (glej Montanari, 1998: 15–23). Tako so bili vegetarijanci številni filozofi: npr. Plotin, Porfirij, Seneka in Plutarh. Slednji je posebno izstopal, saj je zagovarjal živali na podlagi splošne prijaznosti do živih bitij. Trdil je, da je nekontrolirana strast do mesa vzrok človeške krutosti. Živali, ki so namenjene za prehrano, naj bi se ubilo brez muk in naj se jih ne bi zlorabljalo in mučilo, kot so zahtevali določeni kuharski recepti (glej Ryder, 2000: 18-20). Skratka, odnos do živali v Rimu lahko označimo kot zelo kompleksen. Po eni strani je rimsko prebivalstvo preganjalo dolgčas ob morilskih spektaklih v arenah, po drugi pa so le izkazovali določeno mero sočutja.

1.3 VPLIV VELIKIH RELIGIJ NA ODNOS DO ŽIVALI

Kot vidimo iz prejšnjih dveh podpoglavij, je bil odnos do živali vedno posredno ali neposredno povezan z verovanjem: nerazumljive naravne pojave, močne in strah zbujujoče živali ter človeku koristne pojave in stvari so povzdignili za svete in jih kot take tudi obravnavali. Do njih so razvili poseben odnos, jih ščitili in kršitvi postavljenih pravil je sledila kazen. Še več, svojim bogovom (uveljavljeno je bilo mnogoboštvo) so kasneje nadeli nečloveško (ponavadi živalsko) podobo in tako "proslavili" naravni svet. Verjeli so, da je človek le del narave, svet si deli z ostalimi bitji.

Na tem prepričanju, namreč da so si vsa bitja na zemlji v bistvu enaka, ter na ideji preseljevanja duše temelji tudi **hinduizem** (glej Ryder, 2000: 21). Verovanje v reinkarnacijo je povezano z izrazito dualističnim pojmovanjem človeka kot "duše" (atmana) in "telesa". Reinkarnacija pomeni, da se atman po smrti telesa preseli v drugo telo iste vrste. Transmigracija pa je prehod iz ene vrste v drugo. Smer reinkarnacije/transmigracije je odvisna od karme – človekove dejavnosti (dejanj) oziroma (etične) "balance" njegove dejavnosti. Človek, ki si v življenju pridobi dobro karmo, se utelesi v višji obliki, na primer v višji kasti, človek, ki si pridobi slabo karmo, pa nazaduje, na primer v živalsko obliko (glej Smrke, 2000: 79-80). Iz tega izhaja, da so bile, tako kot ljudje, tudi živali razporejene v kompleksno družbeno hierarhijo. Po tej tradiciji je bil uboj krave (sveta žival) enako resen kot uboj

človeka iz višje kaste. Sloni in konji so prav tako imeli vzvišen položaj. In tudi uboj ničvrednega psa je prinesel enako kazen kot umor "nedotakljivega"⁵ (glej Ryder, 2000: 21).

Zelo pozitiven odnos do živali pa ima **budizem**, ki je nastal kot odklonilna reakcija na hinduizem in je odkrito, vendar nenasilno izražal nasprotovanje žrtveni religiji (glej Smrke, 2000: 98). Čeprav je bistveno preoblikoval večji del izvorno hinduističnih konceptov: transmigracijo, reinkarnacijo, karmo, atman, ahimso, vseeno ohrani vero v ponovno rojstvo duše v človeški ali nečloveški obliki, ahimso (ne raniti živih bitij) in drugo. Buda (ustanovitelj budizma) se je učil biti prijazen do vseh živih bitij, saj je budistično sočutje⁶ univerzalno – zajema vsa bitja, ki so v krogu ponovnih rojstev. Učil je, da je greh ubiti tudi najmanjšo žival⁷.

Beseda "narava" pomeni vse na svetu, kar ni uredil in zgradil človek. Ta narava je stalno spreminjajoča, dinamična. Odnos do živali in rastlin pa izvira iz "petih zapovedi". Prva vključuje odsotnost poškodovanja življenja. V svojem pozitivnem smislu pomeni usmiljenje in sočutje do vseh živih bitij. Od budističnega laika se pričakuje, da ne bo trgoval z mesom. Budistični menihi pa morajo upoštevati celo strožja pravila kot laiki. Vzdržati se morajo praks, ki bi vključevale celo nenamerno poškodovanje bitij. Ta skrajno nenasilen odnos do plašnih in neboječih, velikih in majhnih, vidnih in nevidnih, bližnjih in oddaljenih, rojenih in še nerojenih bitij, ki prevladuje v budistični misli, ponuja današnjemu človeku, ki je v nekakšni eko-krizi, rešitev (glej de Silva, 1998:284-289).

Doktrina obeh religij Daljnega Vzhoda, hinduizma in budizma, ne zajema žrtvovanja živali. Mišljenje, ki ne dovoljuje nepotrebnega uničevanja življenja, je vodilo v široko razširjeno vegetarijanstvo v hinduističnih in budističnih družbah od 3. stoletja pr.n.št. dalje. Živali naj bi imele enake občutke kot ljudje in po tem prepričanju so številni kralji antične Indije ustanovili bolnišnice za stare in bolne živali⁸. Med nekaterimi budisti je spoštovanje vsakega življenja še vedno osrednja etika (glej Ryder, 2000: 22).

⁵ Nedotakljivi, pariye ali pančame ("peti po vrsti") so povsem izključeni iz kastnega sistema. Namenjeno jim je bilo opravljanje družbeno najmanj zaželenih del. Več o članih kastnega sistema glej Smrke, 2000: 77.

⁶ Več o sočutju in budistični doktrini glej Smrke, 2000: 103.

⁷ Za primere glej de Silva, Lily v Botzler, Armstrong, 1998: 287.

⁸ Na primer Asoka, vladar Indije od približno 274 do 232 pr.n.št., je postal budist in vegetarijanec in je, v skladu z doktrino ahimse (izogibanje fizičnemu, duhovnemu, čustvenemu ali moralnemu škodovanju živim bitjem), prepovedal kraljeve love in naročil zmanjšati zakol živali po celotnem imperiju.

Od vseh vzhodnih religij pa je **džainizem** v Indiji najbolj radikalen, kar zadeva spoštovanje življenja. Prva obljuba džainistov je "ne ubijaj". Te zapovedi se strogo držijo, saj so znani po tem, da pometajo pred seboj pot, po kateri hodijo ter ne ubijajo nobene golazni, mrčesa in raznih škodljivcev (podgane se mirno sprehajajo po njihovih templjih) (Ryder, 2000: 22).

Šintoizem, stara verska tradicija na Japonskem, je prav tako razvil globoko spoštovanje do narave. V ospredju njihove doktrine je čaščenje duhov – kamijev, ki so navzoči v živih in neživih pojavih. Vzbujajo občudovanje in strahospoštovanje. Veljajo za usklajevalce odnosov med "zemljo" in "nebom". Meni se, da so nastanjeni predvsem v lepih in izrazitih pojavih in gorah, določenih markantnih drevesih, v nekaterih živalih, slapovih, v vetru, dežju, streli itd. Častiti kamije pomeni truditi se usklajevati življenje z naravo in nenaravnimi silami. Druga značilnost šintoizma je njegova afiniteta do narave, ki vključuje njeno sakralizacijo. Narava ni pojmovana kot področje, ki naj si ga človek – po navodilu boga – podredi, ampak kot področje, ki je vredno posebne, tankočutne človekove pozornosti. Zato se o šintu včasih piše kot o ekološki religiji (glej Smrke, 2000: 141-145).

Pregled nekaterih religij z Vzhoda ponuja drugačno duhovno razmerje do narave, kot je bilo značilno za zahodno civilizacijo, kot bomo videli v nadaljevanju. Vendar pa ta drugačni odnos ni preprečil nastajanja ekoloških/okoljskih problemov v teh družbah. Danes so vse te družbe (Indija, Kitajska, Japonska) sprejele zahodno znanstvenotehnološko obvladovanje narave. Kot ugotavlja Kirn, azijska duhovnost in religioznost nista bili tako aktivistični in voluntaristični kot zahodna (glej Kirn, 2004: 36).

Afrika, vsaj njen tropski del, velja za najbogatejši kraj na svetu z rastlinstvom in živalstvom. Nekateri biologi jo imenujejo "megafavna". In kljub temu, kot meni Callicot, je paradoksalno, kako malo mislecev se je ukvarjalo, če ne zanemarjalo, afriško ekofilozofijo (glej Callicot v Botzler, Armstrong, 1998: 271 – 273).

Kljub velikosti kontinenta in številnim različnim ljudstvom na tem področju lahko govorimo, da so prvotne **afriške religije** v svoji osnovi oboje, monoteistične in antropocentrične. Večina predpostavlja obstoj enega boga, ki je ustvaril svet. In večina tudi verjame, da je bilo vse na svetu ustvarjeno zavoljo človeštva. Celo Afričani, ki se preživljajo z lovom, zavzemajo antropocentrično pozicijo. Pogosto vztrajajo na razlikovanju med ljudmi in živalmi in poudarjajo superiornost človeške rase in njihove pravice, da izkorišča ostale vrste.

Monoteizem in antropocentrizem sta po mnenju avtorja resno vplivala na zaščito divjih živali danes⁹.

Del animizma in totemizma je ostal do današnjih dni pomemben del svetovnih religij. Mnogi še vedno verjamejo v aktivno in magično sorodstvo med ljudmi in ostalimi bitji. Nekateri južnoameriški Indijanci npr. verjamejo, da so bila vsa živa bitja ustvarjena po živalski duši. Nekatere živali so partnerji članov plemena in uboj enega od njih bi pomenil takojšnjo smrt človeškega partnerja. Iz tega razloga skrbno varujejo nekatere živalske vrste. Tudi avstralski staroselci se že stoletja čutijo bratje in sestre z določenimi totemskimi vrstami. Verbalno in slikovno izražajo svoja globoka in moralna čustva, ki jih imajo do drugih vrst. Verjamejo, da si s totemskimi živalmi delijo iste prednike, ki so še vedno živi. Ti predniki so bili ljudje, a so imeli tudi karakteristike različnih živali, kot npr. emujev, kengurjev ali rdeče lisice, in v katere se bodo na koncu transformirali (Callicot v Botzler, Armstrong, 1998: 279). Čeprav lovijo živali za hrano, pa nikoli ne škodijo totemskim živalim, na svetih prostorih so zaščitene tudi ostale (glej Ryder, 2000: 22).

Muslimani, pripadniki vere **islam**, verujejo, da je Bog ustvaril človeka in živali, čeprav so bili ljudje ustvarjeni na poseben način, ko je Bog dahnal duha v Adama. Podobno kot judje in kristjani tudi muslimani menijo, da jim je od Boga dana oblast nad živalmi. Vendar bi slabo ravnanje pomenilo ne ubogati božje volje. Svet pripada Bogu in za vsa ravnanja ljudje odgovarjajo njemu. Zatorej ni prav loviti živali za zabavo, jih uporabljati za tarčo ali uporabiti njihovo kožo, prepovedani so boji med živalmi ali nepotrebno mučenje. Sam Mohamed naj bi dajal zgled ostalim: raje je na tleh pustil plašč, na katerem je ležala njegova mačka, kot pa da bi jo zmotil med spanjem. Prerok je učil, da se žival lahko ubije le iz nuje, drugače je to smrtni greh. Zagovarjal je humane načine zakola: življenje naj bi se jim vzelo le z najboljšim sredstvom, med zakolom ne smejo biti zvezane in ne smejo čakati. Mohamed je od svojih mož zahteval, da lahko jahajo kamele le ko so sposobne za ježo in jih morajo pustiti počivati, ko počitek potrebujejo. Bil je nasprotnik pohabljanja ali popačenja živali zaradi npr. rezanja čopov, grive ali repov. Govoril je, da bo ženska šla v pekel, če bo zaprla in stradala mačko in nasprotno, Alah bo blagoslovil tistega, ki bo rešil pasje življenje – vsako usmiljeno dejanje do živega bitja je nagrajeno. Pomembna pri Mohamedu je enaka skrb, tako za rešitev življenja,

⁹ Zakoni, ki jih je uveljavljala vlada v Kongu v letih od 1940 do 1950 so Lele (afriško pleme) imeli za nespoštljivo nasprotovanje božje volje. Le-ta je prvotno dal vse gozdne živali njihovim prednikom, da jih lovijo in ubijajo.

kot za izogibanje trpljenju (glej Ryder, 2000: 22-23). V praksi se tak način ravnanja z živalmi skozi stoletja ni v celoti ohranil verjetno zaradi vpliva Zahoda. Vendar številni moderni muslimanski pisci poskušajo ponovno poudariti Mohamedovo skrb do živali.

V večini primerov, ko religije postavljajo pravila, ki zadevajo človeško izkoriščanje nečloveških bitij, je poudarek na *prepovedi ubijanja* in ne na *povzročanju trpljenja*.

Religija, ki temelji na principu ljubezni in bi lahko spremenila razliko, ki se pojavlja med prepovedjo ubijanja in povzročanjem trpljenja, je **krščanstvo**. Vendar tega ni naredila, kot bomo videli v nadaljevanju, temveč je le še povečala prepad med človekom in nečlovekom.

Najprej pa je potrebno razložiti povezavo med judaizmom in krščanstvom – največjo religijo današnjega sveta¹⁰. Judaizem je bistveno zaznamoval krščanstvo in islam. Ti religijski tradiciji sta številne osnovne koncepte prevzeli od judaizma ali pa je bil le-ta pomemben posrednik izvorno nejudovskih idej. »Krščanstvo na svojem začetku pravzaprav ni bilo kaj drugega kot judovska ločina« (Smrke, 2000: 170). Izraslo je iz judaizma, slednji ni le vplival nanj. Ker vsaj deloma temeljita na isti knjigi – bibliji, bom razpravo o odnosu do živali združila na judovsko – krščansko izročilo.

Židovsko – krščanska tradicija predstavlja skupaj z grškim izročilom duhovno podlago zahodne civilizacije, ki je v svojem jedru antropocentrična. Judovsko – krščansko razmišljanje o živalih je bilo instrumentalno naravnano. Bog je ustvaril naravo in vse stvari v njej. Človek je narejen po božji podobi, rastline in živali pa so mu na voljo: »Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!«¹¹. S tem Geneza postavi človeka za gospodarja preostalega stvarstva. Mnogi najdejo vzroke za destruktivno ravnanje z naravo v antropocentrično in instrumentalno naravnanem judovsko – krščanskem izročilu, saj je »ljudem dovoljeno in se jih hkrati spodbuja, da izrabljajo okolje in ga vrednotijo zgolj po tem kolikor jim koristi pri zadovoljevanju njihovih potreb in ciljev« (Barry, 1999: 37-39). V nasprotju z drugimi religijami (starogrško religijo in vzhodnimi religijami) krščanstvo ni le vzpostavilo dualizem človeka in narave, vztrajalo je tudi, da je božja želja, da človek izkorišča naravo za svoje cilje (glej White v Kirn, 1985: 36-48). Naravno okolje samo po sebi nima nobene vrednosti. To pridobi šele v odnosu s človekom, vendar le če ima ta od njih koristi.

¹⁰ O številčnih podrobnostih glej Smrke, 2000: 194.

¹¹ Prva Mojzesova knjiga (Geneza) 1,26, Sveto pismo stare in nove zaveze, 1996. 53.

Poleg tega je bil človek kot razumno in svobodno bitje od Boga postavljen za gospodarja narave: »Bog ju je blagoslovil in jima rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!«¹² Za nekatere razlagalce je to nesporen dokaz, da je monoteistična religija duhovni krivec za proces človekovega odtujevanja od vseh drugih živih bitij ter nenazadnje tudi za sodobno ekološko krizo. Drugi pa so mnenja, da bi moral biti človek kot gospodar zemlje do nje v takem skrbniškem odnosu, kot je bog do človeka. Vendar za to ni v Svetem pismu nikakršne osnove, saj bog ni postavil moralnih zapovedi, prepovedi oziroma obveznosti. Tudi deset božjih zapovedi ne govori o teh razmerjih. Prva zapoved Stare zaveze »ne ubijaj«, ki bi jo lahko razumeli širše, se tako v judovstvu kot krščanstvu nanaša samo na ljudi. Tudi pri Bogu Nove zaveze - ki je za razliko od starozaveznega strogega in maščevalnega očeta, Bog ljubezni - se ta ljubezen nanaša le na božjega izbranca, človeka, v katerega se je utelesil sam Bog. Ryder pravi, da razen opazke o vrednosti vrabcev v božjih očeh, ni znan Jezusov odnos do živali¹³ in da se krščanska ljubezen ni razširila na druga živa bitja zaradi poudarjanja in povečevanja razlike med ljudmi in živalmi, kar se je dokončno zgodilo s prevzetjem antropocentrizma Svetega Avgušтина.

Človekovo skrbništvo, služenje se nanaša le na cerkev in na boga. Nihče si namreč ne bo rešil duše, če bo denimo lepo ravnal z živalmi, saj pri bogu velja le spoštljiv odnos in dejanja do drugih ljudi in do njega (glej Kirn, 1992: 7-9).

Seveda pa je potrebno omeniti tudi, da je bil odnos judov do živali, kot je to prikazano v Stari zavezi, dokaj human. V knjigi preroka Izaije, ki je pridigal okoli 730 pred Kristusom, lahko najdemo odlomke, ki nasprotujejo žrtvovanju živali: »Čemu mi bodo vaše številne klavne daritve, govori Gospod. Sit sem žgalnih daritev ovnov in maščobe pitancev. Krvi juncev, jagnjet in kozlov ne maram.«¹⁴ Še močnejša izjava pa je: »Kdor ubije vola, je kot da bi ubil človeka« (glej Ryder, 2000: 24-25). Take misli bi lahko z današnjega vidika razumeli kot ekološke in okoljevarstvene, vendar pa imajo glede na prevladujoče antropocentrično sporočilo obrobni pomen.

¹² Prva Mojzesova knjiga (Geneza) 1,28, Sveto pismo stare in nove zaveze, 1996: 53.

¹³ Spet pri drugih avtorjih zasledimo, da je bil Jezus iz Nazareta velik ljubitelj živali in zato tudi vegetarijanec ter da je cerkvena institucija izrabila ter prirejala njegov nauk svojim potrebam in željam po manipulaciji in oblasti nad ljudmi in drugimi živimi bitji. Tako naj bi npr. sv. Hieronim prevedel to, kar se danes imenuje Biblija ali Vulgata po naročilu tedanjega papeža Damasa, ki se je morala skladati in slediti tedanjemu nauku Cerkve (glej Hobljaj, 2004: 15-17).

¹⁴ Izaija, Prvi del 1,11, Sveto pismo stare in nove zaveze, 1996: 465.

V praksi so te svetopisemske navedbe v zvezi s podelitvijo skrbništva nad božjim stvarstvom in imenovanjem človeka kot gospodarja nad naravo pomenile neomajno, legitimno spreminjanje naravnega sveta. Kakršnokoli poseganje v naravo, "razvijanje" okolja je bilo v čast stvarnika in ima zatorej v ozadju religiozno opravičilo (glej Barry, 1999: 40).

Človekovo izkoriščanje narave so zgodnji krščanski filozofi in kasneje tudi sholastični filozofi (kot na primer Tomaž Akvinski) razumeli kot proces izboljševanja divje narave. V divji naravi je židovsko – krščanska tradicija videla oviro, ki jo je treba premagati in si jo podrediti. **Tomaž Akvinski**¹⁵, tako kot pri drugih temah, tudi v zvezi z razumevanjem, ravnanjem in uporabljanjem živali sintetizira krščansko teologijo z mislijo Aristotela. Ker se Cerkev tudi danes sklicuje na Akvinskega ali vsaj uporablja njegove argumente, je predstavitev le-teh toliko bolj pomembna. Od Aristotela je prevzel idejo, da manj razumna bitja, kot so sužnji in živali, obstajajo zato, da služijo interesom bolj razumnih (glej Ryder, 2000: 28-29). Zagovarjal pa je tudi načelo raznovrstnosti: obstoj dveh entitet je bolje kot obstoj ene same. Iz tega bi sledilo, da bog človeku ne dovoljuje takšnega ravnanja z naravo, ki zmanjšuje njeno raznovrstnost. Če človek ogroža obstoj vrst, se vmešava v božje namene (glej Kirn, 1992: 9). Tomc tudi ugotavlja, da Tomaž Akvinski priznava, da imajo živali čute in da zaznavajo bolečino, vendar pa mu vseeno »ni narobe, če jih človek uporablja, bodisi tako, da jih ubija, ali kakorkoli drugače ... In če kakšen odlomek Svetega pisma na prvi pogled prepoveduje krutost do nemih živali, na primer, da ubijemo ptico z mladiči, je to bodisi zato, ker poškodovanje živali vodi k začasni poškodbi človeka.« (glej Tomc, 1997: 32). Krutost do živali je za Akvinskega neprimerna le zaradi morebitnega trpljenja človeka. Tudi ubijanje živih bitij je dovoljeno, saj glede na Božji ukaz življenje živali in rastlin ni ohranjano zaradi njih samih, ampak zaradi človeka; živali in rastline so brez razumskega življenja in so zato naravno podjarmljene in prilagojene uporabi drugih; prav tako tudi uboj živali, ki je last drugega človeka, ni umor, temveč greh tatvine ali kraje. Tudi pri vprašanju – ali bi morala biti tudi iracionalna bitja ljubljena iz usmiljenja – je odgovor negativen, saj prav zaradi svoje iracionalnosti ne morejo biti naši bližnji in prijatelji, usmiljenje pa je, kot pravi Akvinski, neke vrste prijateljstvo.

Te vrste specistična argumentacija, da človek nima nobene neposredne dolžnosti do drugih vrst živih bitij, pa naj bo to zato ker nimajo duše ali ker so iracionalna ali pa zato ker je Bog človeku podelil gospodstvo nad njimi, je v krščanskem prostoru še vedno močno prisotna.

¹⁵ Več o Tomažu Akvinskem glej Chesterton, 1998.

Kljub izraziti antropocentrični naravi človekovega odnosa do naravnega okolja v srednjem veku pa je v krščanski misli zajeta tudi organska podoba narave, ki se sklada z ekocentrično ekološko etiko. Poudarjen je pomen vsakega dela žive in nežive narave, pomembnost medsebojne povezanosti in odvisnosti med deli. To je holističen pogled na svet. Če je hierarhična struktura sveta¹⁶ postavljala človeka na najvišje in najpomembnejše mesto v naravi, potem je zaradi pripisovanja duhovnih značilnosti vsem elementom v naravi srednjeveški odnos zaznamoval prej strah in ponižnost človeka pred naravo, kot pa mu dal občutek superiornosti. Srednjeveškemu človeku je animistična predstava sveta in omejena tehnologija preprečevala prekomerno izkoriščanje naravnih dobrin (glej Pepper, 1996: 131-134).

Dokaj vplivni predstavnik "bratskega" odnosa do stvarstva in največji "heretik" v zgodovini krščanstva pa je bil sveti **Frančišek Asiški**. Rodil se je 40 let pred Tomažem Akvinskim v Assisiju. Po dokaj razburljivi mladosti je imel vizije, ki so ga pripeljale do spreobrnitve: odpovedal se je materialnim dobrinam in začel pridigati o Kristusu. Zanj je bila narava Stvarnikovo ogledalo in vsa bitja, vključno s soncem, luno, vetrom in vodo so bila njegovi "bratje" in "sestre". Zagovarja nehierarhični duhovni egalitarizem z naravo. Njegov mistični čut edinosti s stvarstvom, njegova ljubezen do vsega in njegov način življenja so v popolnem nasprotju s Tomažem Akvinskim. Vendar, kot poudarja Peter Singer (glej Ryder, 2000: 29), je Frančišek še vedno sprejemal ortodoksni antropocentrični pogled, ki pravi, da narava obstaja zaradi človekove koristi.

Za srednjeveško Evropo 13. stoletja pa vse do 18. stoletja novoveške Evrope so bile značilne tudi živalske pravde. Ferry navaja primere, ko so se na sodiščih znašle živali kot obtoženke, ker so povzročile človeku in njegovemu delu škodo. Živali so bile zajete v naravno pogodbo in so se lahko preko pooblaščenцев zagovarjale pred sodiščem. Ti procesi, ne glede na to ali so se končali v prid živali ali človeku, so pomembni predvsem zato, ker se v njih kaže predhumanistični in predmoderni odnos do narave na splošno in do živali konkretno. Poleg tega je bila narava, kljub strogi vpetosti tedanjega življenja v krščanstvo, ki je ljudi učilo, da naj si jo podjarmijo, še vedno zaščitena z normativnimi in moralnimi zakoni, ki so jih v skrajnem primeru izvajala sodišča (glej Ferry, 1998: 9-15).

¹⁶ Svet predstavlja piramida, na vrhu katere je bog, na dnu pa prst in prah. Med tema skrajnima pozicijama si v hierarhičnem redu sledijo vsa živa in neživa bitja naravnega sveta ter bitja nadnaravnega sveta. Bitje, ki je višje na lestvici, je pomembnejše od tistih nižje. Človek zavzema pozicijo med naravnim in nadnaravnim svetom, zato mu pripada moč nad celotno naravo.

Ti primeri enakosti ljudi in živali še vedno niso prepričali večine poznavalcev krščanske tradicije, ki trdijo, da današnji antropocentrizem izhaja ravno iz krščanske misli, ki pravi, da je človek ustvarjen po božji podobi in da je le njemu Bog izročil zemljo, naravo in vse živo, da z njim gospoduje. Ameriški zgodovinar Lynn White Jr. je v svojem klasičnem provokativnem esejju "Zgodovinske korenine naše ekološke krize" obtožil krščanstvo, da je glavni krivec za ekološko propadanje zahodnega sveta (White v Kirn, 1985: 36-48). Krščanstvo je z lastnim razvojem in uničenjem srednjeveškega animizma omogočilo takšno izkoriščanje narave, ki je neobčutljivo za čustva naravnih objektov. Človeka postavlja v dominanten položaj glede na ostalo naravo. Takemu dojemanju sebe in ostalega sveta sledi tudi vedenje: izkoriščevalski, brezbrizen odnos do narave, ki prevladuje v zahodnem svetu.

White je bil deležen številnih kritik. Nekateri (Moncrief, 1973) so mu očitali pretirano poenostavljanje pojava ekološke krize in zanemarjanje drugih pomembnih dejavnikov, ki so k njej prispevali (rast prebivalstva, povečevanje bogastva, kapitalizem, urbanizacija). Drugi (Dubos, 1973) so z zgodovinskimi dejstvi in empiričnimi raziskavami dokazovali, da je bilo uničevanje narave (izsekavanje, erozija) prisotno že v kulturah poprej (v Stari Grčiji, pri Kitajcih, v muslimanskih kulturah) (Dekker, Ester, Nas v Toš in drugi, 1999: 364). Po njihovem mnenju religija torej ne more imeti tako velikega vpliva na skrb za okolje, zato je povezava med krščanstvom in okoljskimi stališči irelevantna.

1.4 ODNOS ČLOVEKA DO ŽIVALI V NOVEM VEKU

Ob koncu srednjega veka se je odnos ljudi do živali v Evropi še poslabšal. Vpliv svetnikov, ki so gojili ljubeč in nežen odnos do živali, je zbledel in antropocentrizem v času renesanse je napovedal več stoletij krutosti. V tem času je specizem Tomaža Akvinskega postal uporabna doktrina, ki je pomagala ublažiti vsako nemirno vest.

Ryder (glej Ryder, 2000: 39-41) opisuje lovske in športne navade Angležev v 15. in 16. stoletju. Medtem ko je bil lov v Britaniji v začetku povezan v glavnem z ubijanjem užitnih vrst živali, kot so srnjad in zajci, pa se je to začelo spreminjati ob koncu 15. stoletja. Lov na lisice je postal popularen šport med plemiči. Tudi same lovske prakse so postale vedno bolj

'krvave'.¹⁷ Podoben scenarij se je odvijal tudi v ostalih evropskih deželah: v Nemčiji, na Škotskem. Mučenje živali za zabavo je postajalo vedno bolj barbarsko.¹⁸ Vendar pa je proti koncu vladavine Elizabete I. popularnost tovrstnih športov upadala. Londončani so raje začeli zahajati v gledališča. Kraljica je ta trend obžalovala in s pomočjo lorda Mayorja je prepovedala predstave ob torkih, ki so bili rezervirani za 'stare' športe.

Zelo verjetno je, da je bilo v Britaniji od sredine 15. stoletja pa do začetka 18. stoletja več mučenja živali kot kdajkoli poprej in potem. Pogled, ki se je oblikoval v tem obdobju, je vztrajal pri trditvi, da so bile živali ustvarjene zato, da služijo človeštvu. To mnenje je ponavadi opravičevalo kruto ravnanje z živalmi za zabavo.

Vendar pa so znake sočutja do drugih bitij kazali tudi nekateri umetniki in znanstveniki. Leonardo da Vinci je postal vegetarijanec, znano je, da je kupoval ptice v kletki in jih nato spuščal na svobodo ter da se mu je zdelo človeštvo tiransko. Isaac Newton je bil poznan kot ljubitelj mačk. Tudi Shakespearjevo pisanje odseva večletno protislovnost med človekom in nečlovekom (glej Ryder, 2000: 42-45).

Z novim vekom stopimo v obdobje, ki je predstavljalo konec tradicionalnega religioznega pogleda na svet. Z drugačnim, praktičnim družbenoekonomskim in tehničnim novoveškim odnosom do narave so se sestavine judovske in krščanske tradicije opustile, sekularizirale ali spremenile ter dodale nove. V ospredje zahodnega človeka je stopila **znanost**, ki je ponudila bolj racionalno razlago dojemanja okolja. Do 16. stoletja je avtoriteto resnice o svetu posedovala religija. V obdobju nastajanja moderne pa je religiozno avtoriteto vedno bolj izpodbijala znanstvena, ki je v obdobju klasične moderne prevzela najvišje mesto poroka resnice (glej Pepper, 1996: 7). Krščanska moralna ravnodušnost do narave ni bila v nasprotju z rastočim tržno-kapitalskim odnosom do narave, ki je bil vse bolj podprt z znanostjo in tehnologijo. Naravni viri so v tržnih odnosih spremenjeni v blago. Krščanski socialni nauk je moralno obsojal kapitalski odnos do človeka, ne pa kapitalskega odnosa do narave (glej Kirn, 2004: 37).

¹⁷ Plen so raztrgali in mu odstranili drobovino na kraju samem, njegove ostanke vrgli psom in s krvjo ritualno poškropili gledalce. Kraljica Elizabeta I. je npr. iz bližine streljala na srnjad, ki so jo prignali v ta namen. Včasih je lovila na konvencionalen način: razjahala je konja in prerezala vrat živali. Spet drugič je odrezala prestrašenemu jelenu ušesa v znak 'odkupnine' pred izpustom.

¹⁸ Ryder navaja primere, ko so k drogu priklenili medveda, bika, opico, mačko ali celo konja in nato nanj naščuvali pse ali pa so te živali bičali ali kako drugače mučili kar ljudje. Nov šport so predstavljali tudi petelinji boji ter metanje palic v petelina. Slednje je izgledalo tako, da so petelina ali kokoš privezali h kolu in potem vanj metali palice, dokler ga niso pokončali.

Že na začetku meščanskega znanstveno-tehnološkega gospodarjenja z naravo v 16. stoletju je **Michel de Montaigne** ponudil za obstoječo krščansko tradicijo novo heretično razumevanje razmerja med človekom in rastlinskim in živalskim svetom. Izjavil je, da se »prostovoljno odreka tiste namišljene oblasti, ki je bila dodeljena nam nad drugimi bitji« ter da »vsekakor obstaja splošna dolžnost človečnosti ne samo do živali, ki imajo življenje in občutenje, ampak celo do dreves in rastlin« (Montaigne, 1952: 207). Na podlagi gladiatorskih iger Rimljanov, v katerih so najprej pobijali živali, kasneje pa tudi ljudi, je sklepal, da surov odnos do živali vodi k surovemu odnosu do ljudi. Zahteval je moralne okvire za človekovo ravnanje z rastlinami in živalmi, vendar ne zaradi blaginje rastlin in živali, temveč zaradi človečnosti. Njegov prispevek k bodočim ekološkim etikam je tako utemeljen antropocentrično, humanistično. Montaigne je trdil, da imajo živali sposobnost sporazumevanja, le da jih ljudje ne morejo razumeti.

Nasprotno pa francoski razsvetljenski filozof **Rene Descartes** živalim ni priznaval zmožnosti občutenja ugodja in bolečine ter tako opravičil raziskovalne metode vivisektorjev. Izhaja iz dualističnega mišljenja (ločevanje med duhom in materijo), v katerem človeški razum zavлада vsej materialni naravi. Ker narava ter živali in rastline v njej nimajo razuma, v njih ne morejo obstajati duhovne lastnosti. Duh in razum sta zatorej ekskluzivni lastnosti človeka¹⁹. Živali pa pojmuje kot avtomate, ki so nezmožni trpljenja, ki ne mislijo, izbirajo ali čutijo. Podobne so človeškim umetnim strojem, le da so neprimerno boljši (stroji, ki jih je ustvarila narava) (glej Nash, 1989: 17-18). Singer poudarja, da je Descartesov argument ponudil številne prednosti, moralne in praktične (glej Ryder, 2000: 53-54):

- prvič, pomagal je izogniti se sumu, da ljudje, tako kot živali, ne morejo pričakovati posmrtnega življenja – to bi lahko vodilo do nemoralnih načel
- drugič, rešil je teološki problem vprašanja zakaj dober bog dopusti trpljenje živali, ki niso krive za Adamov smrtni greh
- in še, kot pravi sam v pismu, ki ga je poslal Henryju Moreu leta 1649: »Moje mnenje ni tako kruto do živali kot prizanesljivo do ljudi ... Saj jih opere krivde, ko jedo in ubijajo živali.«

Kljub temu, da je bila tako takrat kot danes večina ljudi prepričana, da živali vendarle občutijo bolečino, da so zmožne trpljenja, se je mehanska podoba narave še bolj utrdila, z njo pa tudi disharmoničen odnos do narave. Od razsvetljenstva dalje je za nas »mrtva točka«, saj nam

¹⁹ Descartesov osnovni aksiom se glasi: »Mislim, torej sem«.

»nič več ne govori, kajti že dolgo tega ji odrekamo dušo in ne verjamemo, da jo naseljujejo skrivnostne sile« (Ferry, 1998: 15). Po dualistični logiki mišljenja je vse, kar pade v polje naravnega, divje in nekoristno, šele človeška roka, katero vodi razum, naravo kultivira, jo naredi produktivnejšo in rodovitnejšo. To razloži, zakaj so vsi posegi v okolje od 18. stoletja dalje postali znak napredka in civiliziranosti divjine (glej Lowenthal v Turner, 1990: 122).

Vendar pa so temu načinu mišljenja mnogi nasprotovali. Sekularni pisci so v javnih občilih kritizirali številne krute in proti živalim uperjene navade. Ob tem naj omenim Richarda Steelea, ki je leta 1709 v reviji Tatler objavil članek, v katerem je napadel prakso metanja palic v peteline, pa tudi nasilje v sodobnem gledališču, ter Alexandra Popea (1688 – 1744), ki se sklicuje na pisanje Plutarha, Ovida, Montaigna in Lockeja in v Guardianu leta 1713 zaključuje, da zagotovo obstaja stopnja hvaležnosti, ki jo dolgujemo tistim živalim, ki nam služijo. Voltaire (1694 – 1778), ki je bil član istega literarnega kroga kot Pope, je napadel vivisekcijo in trdil, da sočutje ni le priučena značilnost človeka, ampak je instinkt.

Tudi Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), velik francoski mislec tistega časa, je leta 1755 zapisal, da jamči, da ne bo poškodoval drugih bitij, vendar ne zato, ker so razumna, temveč zato ker so čuteča.

Kategorija mislecev, dovzetnih za položaj živali, so bili moralisti, ki izhajajo iz sočutja. Starejši moralisti so največkrat trdili, da živali sicer nimajo pravic, da pa smo dolžni z njimi spodobno ravnati. Takšen odnos je mogoče razbrati že pri Aristotelu, ki je menil, da ima svoboden človek več odgovornosti od ostalih, ki niso zmožni moralnega razsojanja. Podobno je razmišljal tudi **Immanuel Kant** (1724 – 1804), ki je bil prepričan, da do živali nimamo nobenih neposrednih dolžnosti, ker niso razumna bitja. Ima jih za bitja, ki niso zmožna samozavedanja in lahko kot takšna predstavljajo le sredstvo za dosego cilja, cilj pa je človek. Le racionalna in svobodna bitja si zaslužijo moralno skrb. Dolžnosti do živali so v bistvu posredne dolžnosti do človeka: ko spoštujemo živali, krepimo spoštovanje do človeka. Človeka lahko presoja po tem, kako ravna z živalmi. Kant odklanja trpinčenje živali zato, ker meni, da se krutost do živali prenese na ljudi. Človek mora z živalmi dobro ravnati, saj je to dobro zanj in za druge ljudi. Njegov pogled na živali je instrumentalen: krutost do živali je opravičljiva, kadar služi človeku (glej Kirn, 1992: 11).

Kot je razvidno, se je vprašanje razumevanja odnosa do živali v tem času osredotočilo na povzročanje bolečine. S prejšnjimi dvomi in skrbmi o inteligenci živali, njihovi zmožnosti sporazumevanja in kakovosti njihove duše, če jo sploh imajo, je pometel filozof **Jeremy**

Bentham (1748 – 1832), ki je v svoji etični teoriji dobro in zlo definiral v terminih ugodja in bolečine. Leta 1780 je zapisal: »Mogoče bo prišel dan, ko bo tudi živalsko stvarstvo pridobilo tiste pravice, ki jim nikoli ne bi smele biti odvzete z roko nasilja ... odrasel konj ali pes sta brez primerjave bolj zgovorni in bolj razumni živali kot en dan, en teden ali celo en mesec star otrok. Ampak predvidevajmo, da ne bi bilo tako, čemu bi to koristilo? Vprašanje ni, ali lahko razmišljajo? Niti, ali lahko govorijo? Ampak, ali lahko *trpijo*? Zakaj bi zakon zavrnil zaščito kateremukoli čutečemu bitju?« (Bentham, 1948: 311). Bentham je nasprotoval lovu, ribolovu in nastavljanju pasti, vendar je bilo zanj bistveno zlo bolečina in ne smrt. Utilitarno utemeljena morala nam nalaga, da delujemo tako, da večamo ugodje in zmanjšujemo bolečino. To velja tudi za živali in naša dolžnost je, da upoštevamo tudi njihove koristi.

Tako so bila ob koncu 18. stoletja postavljena glavna načela modernega varstva pravic živali: tako živali kot ljudje občutijo bolečino; zaradi občutenja bolečine so upravičeni do pravnih in moralnih pravic. Schopenhauer še dodaja, da sočutje omogoča, da vzamemo v varstvo tudi živali, za katere je v evropskih moralnih sistemih tako slabo poskrbljeno. Vzroke za brezpravnost živali v Evropi ter nemoralno, surovo ravnanje z njimi, je pripisoval judovstvu (glej Kim, 1992, 12).

Do določene mere je postalo nasilje do živali v 18. stoletju znak razlikovanja med uglajenimi in vulgarnimi, neizobraženimi in izobraženimi. Veliko slednjih je čutilo, da je čas, da se nasilje ukroti z zakonodajo (glej Ryder, 2000: 75-76). Verjetno najbolj vpliven, poleg Benthama, je bil **John Lawrence**, ki je predlagal jus animalium oz. da se pravice živali zaščitijo z zakonom na osnovi naravnih pravic. Zavrnil je kartezijski pogled, da so živali predvsem za uporabo in namene človeka. Naslonil se je na načela naravnega zakona in opozarjal, da življenje, razum in občutje obvezno vključujejo pravice (glej Nash, 1989: 24-25). Zanj so bile živali kot ljudje. Izdal je manifest, v katerem je na 700 straneh predstavil svojo pozicijo. Jasno je nakazal, da ni proti ubijanju živali za hrano, če se le-to izvaja na hiter in human način. Sovražil je bikoborbe in petelinje boje, vendar sprejemal lov na lisice. Lawrencova etika se je osredotočila predvsem na uporabo živali, zlasti konjev, vendar je njegov koncept 'Pravic živali' pomemben, ker je zaznamoval etično evolucijo zahodne misli.

Ideje, ki nasprotujejo mučenju živali, lahko najdemo v nekaterih zakonih in predpisih že prej²⁰, vendar pa so širši in resnično pomembni zakoni prispeli šele z revolucijami ob koncu

²⁰Predpis iz leta 1596 je v angleški skupnosti Chester prepovedoval mučenje medvedov. Petelinji boji so postali predmet lokalnih angleških predpisov v 17. stoletju. 'Telo svoboščin' iz leta 1641 iz Massachusetts Baya pomeni

18. stoletja. Bilo je veliko poskusov v angleškem parlamentu, a uspel je šele **Richard Martin** 22. junija 1822, ki je izglasoval 'Akt o zdravstveni negi živine', poznan tudi kot Martinov akt (glej Nash, 1989: 25-26). Čeprav je upal na širši domet, je končna verzija zajela le večje udomačene živali, kot so konji, kobile, mule, krave, telice, voli, junci, ovce in druga živina. Takratna angleška družba še ni bila pripravljena iti dlje. Vendar Martin ni odnehal in se je še naprej zavzemal za zaščito živali. Njegovi glavni cilji so bili ukiniti šport, kjer so biki vaba drugim živalim, razmere v klavnicah, pasji boji in splošna zaščita mačk in psov. Leta 1824 je s pomočjo drugih borcev za pravice živali organiziral 'Družbo za preprečevanje nasilja nad živalmi' (ang. RSPCA).

Zgodnje angleško gibanje za zaščito živali je dvomilo v trditev, da narava obstaja zaradi človeka. Tako je kljub močnemu vplivu antropocentrizma in dualizma v zahodni misli v 17. in 18. stoletju vendarle vzniknila ideja, ki je vodila h konceptu razširjene skupnosti, na kateri stoji okoljska etika. To je bila revolucionarna ideja, da svet ne obstaja samo za potrebe človeštva (glej Nash, 1989: 19-20).

Smer razsvetljenskih mislecev, kot so npr. Montaigne, Bentham in Schopenhauer, je v načelu filozofsko omogočila bodočo ekološko etiko ali pa vsaj razširitev področja tradicionalne antropocentrične etike. S pomočjo društev, številnih člankov, kritik in knjig, s katerimi so izobraževali tudi manj pismene, se je problematike neetičnega ravnanja z živalmi začelo zavedati vse več ljudi. Predvsem ženske, kot so Dorothy Kilner²¹, Sarah Trimmer²², Mrs Charles Bray, Edith Carrington, Charlotte Elizabeth, Mary Woolstoncraft²³ in druge, so prispevale številna dela in pomagale pri izobraževanju otrok.

Filozofske ideje o razširjeni etični skupnosti, ki so jih uvedli Bentham, Lawrence, Martin, Mill in drugi so dosegle svoj višek šele sto let kasneje v 19. stoletju, ko je nastopil mislec in aktivist **Henry Stephens Salt** (glej Nash, 1989: 27-31). V času rastočega kapitalizma je priporočal socializem, vegetarijanstvo v kulturi, ki slavi pečenke, nenasilno upiranje med 1.

prvi splošni zakon, ki govori o spoštovanju pravic nečloveških bitij. Njen avtor je utilitarist Nathaniel Ward, odvetnik in kasneje minister.

²¹ Leta 1783 je izdala otroško knjigo *The Life and Perambulations of a Mouse* (Življenje in popotovanje miši), s katero je poudarila pomembnost prijaznosti do živali kot moralne dolžnosti.

²² Njeno najpomembnejše vzgojno-izobraževalno delo je *The History of the Robins* iz leta 1786, ki velja za klasiko na tem področju.

²³ Kot pionirka med feministkami se je zavzemala za pravice žensk in bila prav tako dejavna na področju varstva pravic živali. Omeniti je treba najbolj znano feministično knjigo *Vindication of the Rights of Woman in Original Stories from Real Life*, ki govori o prijazni gospe Mason, ki razlaga otrokom o njenem nasprotovanju ubijanja insektov.

svetovno vojno in se zavzemal za pravice živali. Prva knjiga na temo pravic živali je prišla izpod njegovega peresa leta 1892 in nosi naslov *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. V njej uvodoma objavi načelo pravic živali. Nato opiše trpljenje živali, ki je neizogibna posledica zanikanja njihovih pravic. Vmes ovrže vsak argument, ki je proti pravicam živali. Njegova stališča so jasna: če imajo ljudje pravico do življenja in svobode, jo imajo tudi živali. Izhajal je iz naravnih pravic, *jus animalium* v primeru živali. Zavedal se je prepada med človeštvom in ostalo naravo in učil, da se moramo zavedati vezi, ki družijo vsa živa bitja v eno bratstvo. Zanj so sveta vsa živa bitja. S svojim delom *A Plea for Vegetarianism* je močno vplival na Mahatma Gandhi. *Killing for Sport* in druga dela o lovu na lisice, jelene, zajce nazorno prikažejo sofizem, ki ga uporabljajo branilci krvavih športov. Tudi v današnjem času je njegovo pisanje še vedno aktualno in globokega pomena za humanitarna gibanja in organizacije. Napisal je skoraj 40 knjig, v katerih zagovarja in nagovarja k zelo potrebnim humanim reformam v zaporih, šolah, v ekonomskih družbenih organizacijah in na področju ravnanja z živalmi.

Deležen je bil številnih kritik: David G. Ritchie je nasprotoval ideji, da so živali člani človeške družbe. Jezuit Joseph Rickaby je šel še dlje. Živali je označil za stvari, ki ne morejo imeti pravic in obstajajo le za nas.

1.5 SKLEP

Skozi perspektivo zgodovine zahodne civilizacije in religije smo videli, da so človekov odnos do živali in narave nasploh krojile materialne koristi in škoda, ki so jo živali povzročale človeku, strah ter fizična ogroženost pred nekaterimi vrstami. Usodno pa ga je zaznamoval človekov antropocentrizem, ki velja za enega glavnih vzrokov za neustrezno ravnanje z njimi in katerega zametki sežejo že v nastajanje poljedelske in mestne kulture. Njegovo očitno opravičevanje in utemeljevanje pa najdemo v judovsko-krščanski religiji in v grški posokratski filozofiji. V antični Grčiji se je izoblikoval pogled, ki postavlja človeka v središče in ki mu je dovoljeno vse. Ločnica med človekom, kot merilom vsega, in ostalo naravo postane osnova antropocentrične etike. Človek si svoj dominantni položaj v naravi še bolj utrdi pod vplivom judovsko-krščanske religiozne tradicije. Instrumentalno naravnano razmišljanje, ki izhaja iz biblije, je za mnoge nesporen dokaz, da je monoteistična religija

duhovni krivec za proces človekovega odtujevanja od vseh drugih živih bitij in slabega ravnanja z njimi ter nenazadnje tudi za sodobno ekološko krizo.

Začetki antropocentrične miselnosti so izraz novega duhovnega in praktičnega odnosa človeka do narave. So kazalec tega, kako je človek dejansko že oblikoval sebe in svojo kulturo, kako je sebe dojel kot nekaj različnega od narave. Ni se več mogel poistovetiti z njo zaradi svoje različnosti, ki jo je ustvaril sam. Antropocentrizem je utemeljeval in opravičeval človekov gospodovalni odnos v naravi. Običajno se razume v štirih temeljnih pomenih:

- a) Človek je osrednje in najbolj pomembno bivaajoče v vesolju.
- b) Človek je mera vseh stvari.
- c) Svet se razlaga po človeških vrednotah in človeškem izkustvu in doživljanju.
- č) Antropocentrizem vključuje v moralno skupnost samo ljudi.

Z moderno znanostjo pa postane narava in vse, kar je v njej, dokončno objekt neomejenega izkoriščanja in preoblikovanja. Živali in rastline so stroji brez moralnih pravic, prevladuje mehanicistična podoba sveta. Kot odpor in nestrinjanje s tako izoblikovano kartezijansko antropocentrično socialno konstrukcijo narave, ki zagotovi zahodnemu človeku, željnemu materialnega napredka, legitimacijo ne-omejenega poseganja, izkoriščanja in uničevanja narave, pa so si številni pisci, intelektualci in politiki prizadevali za vzpostavitev varstva pravic živali. Vseskozi pa lahko tudi opazujemo, da vnašajo različni filozofi, misleci in drugi intelektualci ter nenazadnje tudi verske tradicije v grško-krščansko-znanstveno antropocentrično etično držo moteče elemente, na katerih sloni bodoča ekološka etika.

2. poglavje: OBLIKOVANJE EKOCENTRIČNEGA ODNOSA DO ŽIVALI

2.1 VZROKI ZA NASTANEK EKOCENTRIČNE ETIKE

Kot smo lahko videli v prejšnjem poglavju, je zametke ekološke zavesti v razmerju do živali najti že v antičnem (kasneje tudi v srednjeveškem) gnosticizmu, v tradiciji stoicizma (Zenon, Seneka, Cicero). Organsko ekocentrično obravnavanje narave je opazno tudi v neoplatonizmu (Mirandola, Agripa in Vaughan) in vitalizmu (Paracelsus, Helmont, Conway) 15. stoletja in naturalizmu 16. stoletja (Telesio, Campanella, G. Bruno) (Merchant, 1983).

Spoštljiv odnos do drugih bitij je gojila večina verskih tradicij: predvsem budizem in džainizem, deloma tudi hinduizem, šintoizem, islam in religije nekaterih plemen in ljudstev. V krščanstvu pa najdemo le nekatere predstavnike, kot je Sveti Frančišek Asiški.

O začetkih ekologije, s poudarkom na živalih, pa lahko govorimo šele v 19. stoletju, ko so filozofsko podlago bodoče ekološke etike omogočili Montaigne, Bentham, Lawrence, Schopenhauer, Salt in drugi. Odgovor na vprašanje zakaj se je tako mišljenje začelo oblikovati ravno v tem času bom poskušala podati v nadaljevanju.

Novoveški antropocentrizem se presega z nastajanjem ekocentrične zavesti, ko odnos do ostalega življenja tudi postaja predmet moralne presoje. Presega se tudi s spoznanjem in priznanjem vključenosti človeka v evolucijo življenja in narave.

Dosežki moderne znanosti so nam omogočili lažje in daljše življenje. Uporabljena znanost je postala bistvena sestavina materialnega in družbenega življenja človeka. Številni poudarjajo, da človekovo preživetje že dolgo ni več njegova primarna skrb, temveč je to kvaliteta življenja, ki naj bi jo nova dognanja omogočala. Če pa znanosti pripisujemo zasluge za številne dobrobiti, potem moramo biti dosledni in nase prevzeti tudi nevšečno breme nenamernih in neželenih posledic njene uporabe (glej Kirn, 2004: 48-54). Paradoksalno lahko namreč ugotovimo, da dejansko stanje sveta kaže, da se mora današnji človek ne manj, temveč bolj in intenzivneje ukvarjati s problemom preživetja; zdaj sicer ne gre za individualno temveč za preživetje lastne in drugih vrst in to prav po zaslugi tistih spoznanj, ki so olajšali človekovo individualno življenje. To dejstvo pa je nekatere spodbudilo, da so na novo opredelili in ovrednotili odnos do narave. Odločilen in pomemben jim postane odnos do narave in ne do soljudi. Kot dodaja Ošlaj: »*Ekološki problem* je namreč v svojem temelju eminentno *antropološki problem*, je problem človekovega odnosa do narave, je problem

razlike (*diafore*) med človekom in naravo.« (Ošlaj, 2000: 12). Nova opredelitev odnosa do ostale narave pa zajame področje (ekološke/okoljske) etike in morale, s katerim so se veliko ukvarjali zagovorniki ekocentričnega²⁴ odnosa do živali in katerega se je naravoslovna znanost in tehnologija v novem veku vseskozi otepala. Povezovanje znanosti in tehnologije z etiko in moralo se je tudi zaradi negativnih izkušenj imelo za grožnjo znanosti, nevarnost, da se moralizira tam, kjer mora odločati moč argumenta, ne pa vrednotna opredelitev. Ekološka/okoljska etika je znanilec nastajajočega spremenjenega razmerja med človeštvom in naravo. Človek moderne, kot pravi Kirn, se ni "spreobrnil" preprosto zato, ker je zamenjal vrednotni okvir svojega delovanja, ampak ker je z rastočimi možnostmi svoje prakse hkrati odstranjeval in oblikoval zanjo nova vrednotna merila in smernice. Širitev vedenja oz. znanja, ki vključuje tako naravoslovje kot ekologijo, pa vpliva na praktično ravnanje ljudi in to, kakšne vrednote vidijo v naravi.

Posledica hitrega razvoja znanosti in tehnologije ter njena uporabna vrednost je naraščanje družbenega in splošnega bogastva. Zadovoljitev osnovnih potreb človeku ne predstavlja več glavne skrbi, zato svojo pozornost lahko usmerja duhovni rasti, odkrivanju lepote narave in njene neponovljivosti. Lahko rečemo, da je priznavanje intrinzične vrednosti naravnim bitnostim posledica dejstva, da se je pri ljudeh v bogatih družbah zgodil kulturni premik v postmaterialnost (glej Inglehart, 1990). Javnost je postala bolj občutljiva na kvaliteto okolja. K temu pa je pripomogla tudi večja izobraženost med prebivalstvom.

Sklenemo lahko, da je nastanek ekološke etike vpet v sodobno krizo odnosa človeka in družbe do narave, v sodobno razumevanje napredka in razvoja. Ekološka etika naj bi bila rezultat zavedanja vse bolj žgočih ekoloških problemov in vse bolj problematičnega ravnanja ljudi do okolja. Izvor novoveške okoljske krize gre iskati tudi v kapitalski blagovno-tržni naravi ekonomskih odnosov, novoveški znanosti in tehnologiji, ki sta vse bolj podpirali ekonomijo in njeno ustvarjalno inovativno ekološko razdejanje (glej Kirn, 2004: 155-159).

²⁴ Kirn razume ekocentrično etiko širše kot pa biocentrično etiko, saj biocentrizem vključuje človekov odnos do različnih oblik življenja, ekocentrizem pa vključuje človekov odnos tudi do vseh pogojev življenja, zaobseže tako biotične kot abiotične razsežnosti okolja in narave.

2.2 PREDSTAVNIKI NASTANKA EKOCENTRIČNE ETIKE

Kirn meni, da gre simbolično očetovstvo ekološke etike pripisati indijanskemu poglavarju Seattla, saj so v njegovem domnevnem pismu ameriškemu predsedniku Abrahamu Lincolnu iz leta 1854 implicitno in eksplicitno izražena pomembna izhodišča za ekološko etiko (glej Kirn, 1992: 12-13). V tem pismu (glej Priloga 1) je čutiti globoko fizično in duhovno povezanost z naravo severnoameriških Indijancev in ga mnogi uvrščajo med najstarejše zapise ekocentričnih načel, ki so: *Na svetu je vse z vsem povezano. Zemlja ni človekova last. Človek ne zavzema hierarhičnega mesta v vezenini, ki se ji pravi življenje. Človek ni lastnik tkanine življenja, temveč le nitka na njej. Kar dela s tkanino, dela sam s seboj, saj živali, človek, gore, reke tvorijo družino, življenjsko skupnost. Narava ni sovražnik. Do živali se je treba obnašati kot do bratov. Naravne dobrine so vrednote, so svete. Narava kot izvirni pogoj za življenje ni lastnina, s katero bi trgovali, nismo njeni lastniki, namreč nam je samo dana v uživanje.*²⁵

S tem je očitno izražena ekocentrična drža, saj ima univerzalen pomen, ki se odraža v razumevanju narave in njenih bitnosti kot celotne skupnosti.

Začetke moderne ekološke ekocentrične filozofije pa so postavili na ameriških tleh **Henry David Thoreau** (1817 – 1862), **John Muir** (1838 – 1914) in **Aldo Leopold** (1887 – 1948), v Nemčiji pa **Albert Schweitzer** (1875 – 1965).

Henry David Thoreau (1817 – 1862) je živel v času, ko je bila narava le objekt, vir izkoriščanja. Kot privrženec transcendentalne filozofije je izhajal iz moralne, bogu podobne, moči, ki je prežemala vse v naravi (glej Nash, 1989: 36-38). Zemlja zanj ni mrtva, inertna masa, ampak telo z duhom, je organska in spremenljiva pod vplivom svojega duha. Ta holizem lahko imenujemo 'teološka ekologija' – bog drži stvari skupaj. Na osnovi tega organicizma oz. holizma, ki sta ju spodbujali tako znanost kot religija, je naravo in njena bitja razumel kot skupnost, družbo. V tej skupnosti ni hierarhije, niti diskriminacije. Menil je, da bi morala narava imeti pravice, tako kot jih imajo druge manjšine.

John Muir (1838 – 1914) je trdil, da mora narava obstajati predvsem zaradi nje same in njenega stvarnika (glej Nash, 1989: 39-41). Vse v njej ima vrednost. Tako za Muira, kot Thoreauja in druge organiciste, osnove spoštovanja narave ležijo v priznanju, da je le-ta del

²⁵ Povzeto po Kirn, 1992: 13.

ustvarjene skupnosti, v katero sodijo tudi ljudje. Ne le živali, ampak tudi rastline in celo skale in voda so 'iskre božanske duše'. Vendar pa je civilizacija, še posebno krščanstvo s svojo dualistično ločitvijo človeka in narave, zatemnila to resnico. Da bi jo ponovno poudaril, je Muir namerno izbral organizem z dna krščanske hierarhične verige bitij. Vprašal se je: »Zakaj so dobre klopotače?« in odgovoril, da so »dobre zaradi njih samih in jim ne bi smeli zavidati njihovega življenja.« Muir se je osredotočil na divjino v Kaliforniji in ustanovitev narodnega parka Yosemite je njegov največji politični dosežek na področju varstva okolja.

Podobno kot Muir, je tudi **Aldo Leopold** (1887 – 1948) med prvimi zahteval, da naravo začnemo jemati resno, ker ji je dana neka inherentna vrednost, ki terja spoštovanje. Zemlja je živi organizem, ekosistem, ki vključuje prsti, vode, rastline, živali, energijo. Leopold ga imenuje "zemlja". Iz nje izhaja koncept skupnosti, "etika zemlje" (glej Kirn, 1992: 13-14). Le-ta naj bi ohranjala in varovala lepoto, raznovrstnost in stabilnost ekosistemov. Zavedal se je, da ne pripada zemlja nam, ampak mi pripadamo njej. Bil je prepričan, da kdor sprejme koncept "etike zemlje", spremeni samopercepcijo: sestopi s pozicije superiorne vrste na planetu in postane preprost član zemeljske skupnosti. Zavest ljudi se mora razširiti od ljudi na naravo, od ekonomskega odnosa do narave do narave kot živega organizma.

Leopold si ni delal iluzij, da bo njegova etika preprečila spreminjanje, izkoriščanje, uporabo virov narave, je pa verjel, da bo učvrstila pravico do nadaljnjega obstoja narave.

Potrebo po razširitvi etike je v približno istem času kot Leopold začutil tudi nemški zdravnik **Albert Schweitzer** (1875 – 1965), ker je evropsko mišljenje obvladovala dogma, da ima etika opravka le z vedenjem človeka do človeka in do družbe. Zavrnil je razlikovanje med višjimi (večvrednimi) in nižjimi (manjvrednimi) oblikami življenja. Človeštvo lahko obstaja le kot kooperativni del biosfere, bistvena vrednota te kooperativnosti pa je spoštovanje raznovrstnosti življenja. Zagovarjal je spoštovanje in svetost vsakega življenja in se zavzemal za varstvo živali (glej Nash, 1989: 60-62).

2.3 TRI VRSTE EKOLOGIJE

Povečana skrb za živali v 19. in 20. stoletju je rezultat trendov v znanosti, tehnologiji, moralni in etični filozofiji in kulturi. Prebivalstvo se je zaradi gospodarskega napredka povečevalo, potrebovalo je več prostora in hrane za svoj obstoj, razvoj na znanstvenem področju je prav

tako terjal svoje 'žrtve'. V filozofiji so se etičnih vprašanj lotevali večinoma v razmerju do sočloveka in različnih božanstev. Tradicionalna moralna filozofija ni posvečala veliko pozornosti odnosu med človekom in naravo. Do sredine 20. stoletja je bila ekološka etika preprosto nepredstavljiva kot predmet filozofije. Z njo so se ukvarjali le redki okoljevarstveniki. Šele v sedemdesetih letih 20. stoletja se je zanimanje na tem področju intenzivno usmerilo na sodobno problematiko in ustvarilo novo področje: filozofijo okolja (glej Nash, 1989: 121-137). Področje etike so razširili in priznavali razširitev pravic preko človeške sfere. Kot smo videli, so o tem razmišljali že Angleži: Jeremy Bentham 1780. leta, John Lawrence leta 1796 in Henry Salt, ki se je jasno skliceval na *pravice* živali. Na ameriški strani pa je bil John Muir tisti, ki je priznaval živalim enake pravice kot njihovim dominantnim članom.

V zahodni miselni tradiciji pa so obstajale antiantropocentrične miselne drže že od antike dalje, ki pa se niso uveljavile. Aristotelov učenec Teofrast je na primer zavrnil, da bi rastline in živali obstajale zaradi človeka ter trdil, da imajo svoj lastni smoter (glej Kirn, 2004: 181). Nekateri tako govorijo o neantropocentrizmu kot edini rešitvi iz krize. Pri nekaterih fundamentalistih se neantropocentrizem sprevača celo v antihumanizem. Edvard Abbey naj bi namreč odkrito izjavil, da bi raje ustrelil človeka kot kačo. Po mnenju Watsona pa se ni mogoče praktično ravnati po načelih neantropocentrične okoljske etike, zlasti ne v konfliktnih situacijah. Antropocentrizem/neantropocentrizem je postal tudi ločnica med globoko (deep) in plitvo (shallow) ekologijo, o katerih bo potekala podrobnejša razprava v nadaljevanju (ibid: 182-183).

Vendar pa je večina dejavnosti ostala na akademski in ezoterični ravni, saj ni pritegnila pozornosti javnosti. Je pa pomagala približati teorijo praksi.

Prve oblike organiziranega varovanja naravnega okolja najdemo v tako imenovanem konzervatorstvu. Začetni motivi varovanja narave so bili izključno antropocentrični in utilitarni. Pionir konzervatorstva je **Gifford Pinchot**, vodja ameriške gozdne službe (U.S. Forest Service), ki je leta 1907 prvi uporabil ta izraz, in je večkrat poudaril, da konzervatorstvo ne pomeni zaščite in varovanja narave, ampak pametno in učinkovito uporabo naravnih virov. Cilj je bil dolgoročno ohranjati materialne interese človeka.

V šestdesetih letih 20. stoletja se je konzervatorstvo znašlo pod pritiskom porajajočega se okoljevarstva. Različni posegi v naravo (zaježitve rek, goloseki in drugo) so ogrozili pravice ljudi, da naravo doživljajo in uživajo v njej. K prebujanju ekološke zavesti so pripomogli izsledki nastajajoče ekološke znanosti, ki pa jih je, za razliko od prej, spremljalo precejšnje

zanimanje v javnosti. Nova etična stališča, ki se zavzemajo za varovanje narave, so dodala staremu razumevanju konzervatorstva nove – etične dimenzije. Nekateri so vztrajali še pri bolj radikalnih stališčih, da ima narava intrinzično vrednost, kar pomeni, da ima najmanj to pravico, da obstaja in obstane.

Vprašanje pa je, zakaj se je ekološka zavest do te mere najprej pojavila v ZDA? Ali se je to zgodilo zgolj zaradi ekoloških posledic industrializacije? Nash trdi, da izhaja ideja o razširitvi etičnih pravic z ljudi na naravo iz ameriške tradicije liberalizma, iz ideje svobode, ki predstavlja najmočnejšo idejo v ameriški zgodovini. Vse uspešnejše spremembe v ameriški zgodovini so bile izpeljane v kontekstu liberalne tradicije. Ko so okoljevarstveniki v šestdesetih začeli govoriti o pravicah narave in o osvoboditvi "te zatirane manjšine izpod tiranije človeka", so uporabili jezik in ideale liberalizma. Konzervatorstvo zgodnjega obdobja, preoblečeno z novimi etičnimi vsebinami in potopljeno v ameriško liberalno tradicijo, je tako postalo novo radikalno okoljevarstvo (glej Nash, 1989: 8-12). Kritiki so novemu gibanju očitali negativizem, ne-človeškost, oporečništvo, celo subverzivnost. Nash pa odgovarja, da novo gibanje ne predstavlja revolt proti tradicionalnim ameriškim idealom, ampak nadaljnje širjenje teh idealov na novo področje.

V tem duhu se je govorilo o treh vrstah ekologije: plitva ekologija, biocentrična oz. ekocentrična ekologija in globoka ekologija.

Na spremenjene ekološke okoliščine 20. stoletja so se na operativni ravni prvi odzvali avtorji, ki bi jih lahko uvrstili v tako imenovano **plitvo ekologijo**. Plitva ekologija ali šibki antropocentrizem zavzema antropocentrično stališče človekovega odnosa do narave, saj vidi ljudi kot izvor in edini nosilec vrednot. Naravo je zatorej treba varovati zaradi človeka, njegovega obstoja, udobja in zdravega življenja. Zaveda se torej okoljskih problemov in nevarnosti, ki pretijo iz porušenega naravnega ravnovesja in si prizadeva za zmanjšanje onesnaževanja okolja in skrbnejše izkoriščanje naravnih virov. Primarna pa ji je skrb za ohranitev človeštva. Na tej stopnji se človek ne sprašuje ali pomenijo poskusi na živalih tudi mučenje, ne sprašuje se o trpljenju, saj nečloveška bitja in narava sama služijo samo kot sredstvo za doseg ciljev in zadovoljitev potreb. Takšno vrednotenje živali in narave je instrumentalno in antropocentrično. Po mnenju Regana pa celo barbarsko (glej Regan, 1996: 6). Sam obsoja specizem²⁶ in poudarja, da bi lahko bile razvite države manj egocentrične

²⁶ »Speciesizem je prepričanje, da so pripadniki biološke vrste *Homo sapiens* boljši od pripadnikov katerekoli druge biološke vrste zgolj zato, ker pripadajo tej vrsti« (glej Regan, 1996: 6).

oziroma antropocentrične in bi pričele ščititi živali zaradi njih samih. Danes predstavlja plitva ekologija prevladujočo doktrino varstva okolja v razvitem svetu. Države so sprejele zakone, s katerimi se prepoveduje pretirano poseganje in uničevanje naravnih dobrin ter zakone za zaščito in varstvo živali, saj izumrtje ene živalske vrste posledično privede do izumrtja drugih vrst. Plitva ekologija torej ne vrednoti nečloveških entitet samo zaradi zadovoljevanja nereflektiranih, materialnih potreb, ampak tudi zato, ker preostala narava bogati človeške izkušnje tako na spoznavni, estetski, socialni, zdravstveni in rekreacijski ravni (glej Botzler in Armstrong, 1998: 310). Razširitev vrednotenja narave z materialne na estetsko, zdravstveno in druge ravni predstavlja razširjeno antropocentrično držo, ki pa ne more soditi v ekocentrično držo, katera naravi pripisuje intrinzično vrednost (glej Schnedel, 1997: 256).

Na antropocentrično površnost plitve ekologije je s kritikami odgovorila **ekocentrična oz. biocentrična ekološka usmeritev**. Ta vrsta ekologije se že močno odmika od antropocentričnega gledanja na naravo. Ponazorimo jo lahko s kroglo: vsaka točka je enako oddaljena od središča, vsak del je enako pomemben. Pomemben je sistem v celoti, njegova struktura, delovanje in razvoj. Vsa bitja in elementi v naravi so sami po sebi vrednota, so si enakovredni in jim je dana neka inherentna vrednost. Zavest se razširi od ljudi na naravo, vzpostavi se spoštljiv odnos do narave. Ekocentrizem ne pozna in ne potrebuje varstva narave, ker so varstvena načela zajeta in udejanjena že v načinu razmišljanja in življenja (glej Skoberne, 1995: 40-41). Zagovarja tudi stališče, da nečloveška bitja niso le sredstvo za dosego cilja, temveč so to neki samostojni subjekti z lastnim življenjem (glej Ferry, 1998: 21). Zato nalaga človeštvu, da z živalmi ravna spoštljivo in jim povzroča čim manj trpljenja. Pri pojmu "trpljenje" pa se pokaže slaba stran te ekologije, saj je treba, po mnenju zagovornikov, ravnati spoštljivo in enakopravno (glede na človeka) samo s tistimi nečloveškimi bitji, ki imajo zmožnost občutiti ugodje in trpljenje.

Globoka ekologija je veliko bolj izrazita v svojih zahtevah po zaščiti narave. Razvil jo je norveški filozof Arne Naess leta 1972 in jo opiše kot "reflektivni proces, ki vodi v akcijo". Po njegovih trditvah pri globoki ekologiji ne gre za novo akademsko smer filozofije, niti institucionaliziran skupek idej kot je to značilno za religijo ali ideologijo. Šlo naj bi za gibanje tistih, ki podpirajo določen življenjski slog, delijo skupna prepričanja in politične poglede, ki služijo (kadar je potrebno) kot skupna motivacija za delovanje (glej Naess, 1998: 437). Predstavlja radikalno, revolucionarno spremembo, saj se zavzema za popolno odpravo antropocentrizma. Človek mora stopiti s piedestala in to mesto prepustiti vesolju. Vse

delovanje naj bo podvrženo koristi veselja in njegovemu obstoju. Človeka pa umesti (nazaj) v naravo kot njen enakovreden in soodvisen del ter mu na tej osnovi zapove spoštljivo, neškodljivo in naravno ravnovesje ohranjujočo interakcijo z drugimi deli narave. Globoka ekologija uči, da smo predolgo dojemali živali kot stroje brez lastne volje in brez čustev in jih nismo gledali kot živa bitja, ki težijo k optimizaciji svoje sreče in zmanjšanju trpljenja (glej Ferry, 1998: 21).

Ker smo ljudje le sestavni člen celotnega ekosistema, moramo v svojem delovanju in interakciji z okoljem upoštevati in se ravnati po naravnih zakonih. Zakonov, ki vladajo celotni naravi ne smemo več izkoriščati v lastno korist in z njimi manipulirati nad naravo. Osnova ekocentrične etike v globoki ekologiji je holističen pogled na svet²⁷, sestavljen iz petih podmen (glej Požarnik v Klemenc (ur.), 1991: 13):

1. da je vse z vsem med seboj povezano,
2. da je celota več kot vsota njenih delov,
3. da so posamezni deli odvisni od konteksta,
4. da je proces pomembnejši od posameznih delov in
5. da so vsi deli v kozmosu celota – da človek in nečloveška narava tvorita celoto.

Zanimivo je, da se načela globoke ekologije pokrivajo z ekološkimi zakoni nacistične Nemčije²⁸, ki so bili prvi tovrstni zakoni na svetu. Osupljivo je tudi to, da niso ostali le na papirju, ampak so jih tudi dejansko spoštovali in izvajali. Med drugim so zakoni vsebovali idejo, ki pravi: »Krutost se ne kaznuje več na podlagi ideje, da je pred prizori krutosti do živali treba varovati človeško rahločutnost, korist ljudi tu nič več ne predstavlja ozadja, ampak se priznava, da mora biti zaščitena žival kot taka« (Ferry, 1998: 116). Na tem mestu je presoja nacistične etike, ki je lepše ravnala z živalmi kot z ljudmi, irelevantna. Pomembno je to, da zakoni nakazujejo, da ljubezen do živali ne implicira ljubezni do ljudi. V njih najdemo načela kasnejše globoke ekologije.

Tako radikalni pogledi so izzvali tudi kritike. Pogosto se kritizira dejstvo, da se želijo globoki ekologi vrniti k načinu življenja, ki je popolnoma prežeto z ritmi Zemlje. Danes pa smo daleč od teh ritmov in nepojmljivo bi se bilo vrniti v pred-tehnološko dobo. S tem bi ne le povzročili katastrofo, ampak bi človeka tudi oropali kulture. Sovraštvo globokih ekologov do

²⁷ Globoki ekologi gojijo 'holistično ljubezen', saj v središče postavljajo skrb za celoto elementov, ki znotraj ekosfere prispevajo k ohranjanju in širjenju življenja na splošno.

²⁸ Nacistična ekologija je vsebovala Zakon o zaščiti živali (24. november 1933), Zakon o omejevanju lova (3. julij 1934) in temelj moderne ekologije Zakon o varstvu narave (1. julij 1935) (glej Ferry, 1998: 109).

modernosti in njenih tehnoloških dosežkov izhaja iz občudovanja božanskosti narave kot take, nespremenjene od človeka. Za divjino narave se je treba boriti. Ko človek le-to spreminja, jo civilizira, kar pomeni, da pušča v njej sledi lastne kulture. Ljubezen globoke ekologije do narave spremlja nagnjenje do obžalovanja vsega, kar se v kulturi kaže kot iztrganje iz naravnega (glej Ferry, 1998: 110). To iztrganje pa je nujno, da sploh lahko govorimo o civilizaciji. Specifična razlika, ki človeka ločuje od drugih bitij, je v tem, da je človek protinaravno bitje. Zaradi tega človek nikoli ni v celoti predmet naravnih ciklusov, nagonov in instinktov (glej Ferry, 1998: 26, 35).

Naslednja kritika izhaja iz dejstva, da je »sakralizacija narave...po svojem notranjem bistvu nevzdržna« (Ferry, 1998: 144). V naravi najdemo dva pola: na eni strani so lepota, harmonija in mir, na drugi pa boj, krutost, bolečina, sovražniki. Globoki ekologi radi pozabijo na slabe stvari, ko skušajo prepričati, da je narava »božanska«. Narava kot celota poleg najboljšega vsebuje tudi najslabše. In to za nikogar drugega kot človeka, ki »ostaja edino bitje, ki lahko sodi o vrednosti«, saj smo »ljudje tisti, ki se moramo na koncu...odločiti« o tem, kdaj je narava koristna in lepa in kdaj nekoristna in grda (Ferry, 1998: 144).

Tretja kritika se nanaša na antropomorfen značaj delovanja globoke ekologije. Kontradiktornost se pokaže, ko po eni strani zavračajo antropocentrizem v imenu pravic ekosfere, po drugi strani pa trdijo, da vedo, kaj elementom narave najbolj ustreza. »Ali niso globoki ekologi pravzaprav tudi sami antropocentrični, ko si domišljajo, da vedo, kaj je najboljše za naravno okolje« (Elder v Ferry, 1998: 142)? Iz te kritike izhaja tudi nevarnost, da se za "naravnimi" interesi skrivajo partikularni interesi, katere pod pretvezo okoljevarstva skušajo legitimirati družbene institucije oziroma posamezniki (glej Schnedel, 1997: 257).

V uspešnost globoke ekologije, ki naj zavzame vodilno mesto pri definiranju novega odnosa do narave, dvomita tudi Botzler in Armstrong zaradi njenih radikalnih ciljev in njene radikalne kritike modernosti. Prevlada njene filozofije bi slej ko prej vodila v moralistični dogmatizem, kjer bi pravice narave velikokrat zmagale v škodo človeških interesov. Zavračanje humanizma lahko vodi v obliko ekološkega totalitarizma (glej Botzler in Armstrong, 1998: 410).

2.4 SKLEP

Temelje ekocentrične ekološke filozofije postavijo naravovarstveniki 19. stoletja kot odgovor na zaostrovanje ekoloških razmer. Številni znanstveniki, filozofi in misleci so bili mnenja, da sodobna znanstveno-tehnološka civilizacija ne bo mogla preživeti, če ne bo spremenila svojih vrednotenj razmerja do narave. To pa pomeni priznanje, da so si vsa bitja v naravi enakovredna in imajo inherentno vrednost, ki terja spoštovanje (Aldo Leopold). Narava in vsa bitja v njej tvorijo skupnost, v kateri ni hierarhije (Henry David Thoreau). Napredek pa po Schweitzerju obstoji v odstranitvi boja za obstanek nasproti naravi.

Nastanejo tri usmeritve v institucionalnem varstvu okolja. Prva je reformistična antropocentrična plitva ekologija, ki se zavzema za varovanje narave zaradi človeka in njegovega obstoja. Druga je prvi diametralno nasprotna ekocentrična oz. biocentrična ekologija. Živali niso le sredstvo za doseg cilja, ampak so samostojni subjekti z lastnim življenjem, katerega je potrebno spoštovati. Najbolj izrazita v svojih zahtevah po zaščiti narave pa je globoka ekologija, ki želi popolnoma odpraviti antropocentrizem. Postane izhodišče sodobnega varstva narave. Radikalnosti teh pogledov so botrovale tudi kritike, ki pa vseeno niso zaustavile nadaljnjega zavzemanja za priznanje pravic živalim.

3.del: PRIZNANJE PRAVIC ŽIVALIM

V prejšnjem delu smo lahko videli, kako se je naš odnos do živali spreminjal skozi zgodovinska obdobja. Še najbolj pristen stik z živalmi je človek imel v prazgodovini, ko je okolje in bitja v njem dojemal kot sebi enake. Nomadstvo kot prva stopnja v razvoju, še vedno omogoča vzdrževanje zadovoljivega odnosa in ne izčrpava okolja s prehudim izkoriščanjem (glej Guille-Escuret, 1998: 113-115). V antiki pa se je razvil izrazit antropocentrični odnos do živali, katerega je krščanska doktrina še poglobila in zarisala jasno mejo med človekom in ostalo naravo. Živali se ni več spoštovalo, pomenile so le sredstvo izkoriščanja in podrejanja. Z znanstveno-tehnološkim razvojem pa se je stanje še poslabšalo, saj se je zelo razširila množična uporaba živali v ekonomske namene na različnih področjih: v kmetijstvu in prehrambeni industriji, biomedicinskih raziskavah in testiranju živali. Redki posamezniki so se zavedali problema in sprožili resno obravnavo na to temo. Počasi so osvojili tudi javnost in ekocentrizem je začel izpodrinjati trdno zakoreninjen antropocentrizem. Ustanovile so se prve neodvisne in neprofitne organizacije za zaščito in proti mučenju živali, ki so si prizadevale doseči cilj spoštljivo ravnati z živalmi. Po plodnem obdobju delovanja je gibanje po prvi svetovni vojni obmirovalo in postalo neučinkovito in nezanimivo za javnost. Ta odklon je sovpadal s povečanim izkoriščanjem živali na različnih področjih. Po drugi svetovni vojni je gibanje ponovno oživelo. V akademskih krogih se je prvič začelo govoriti tudi o pravicah živali. In ravno ti pobudniki, ki se jim bom posvetila v naslednjem podpoglavju, so zaslužni za začetek pravne zaščite živali.

1.1 GLAVNI AKTERJI, KI SO VPLIVALI NA PRIZNANJE PRAVIC ŽIVALIM

Prizadevanje za priznanje pravic živalim se je pojavilo v drugi polovici dvajsetega stoletja kot posledica pisanja filozofov in kritikov v 19. stoletju, ki so bili zaskrbljeni glede ravnanja z živalmi. Njihova dela so spodbudila nova družbena gibanja, pridobila podporo milijonov prebivalcev in povzročila močno politično aktivnost.

Za razumevanje odnosa med temi filozofskimi spodbudami in pojavom gibanja za pravice živali je potrebno razložiti določene termine in koncepte (glej Guither, 1998: 14-16).

Osvoboditev živali (*Animal liberation*) se nanaša na prenehanje žrtvovanja živali v človekovo korist. Peter Singer²⁹ je pisal o »interesih« živali, vendar so kasneje drugi pisatelji in aktivisti uporabljali besedo »pravice«. Singer je verjel, da osvoboditev zahteva konec predsodkov in diskriminacije ter razširitev naših moralnih horizontov. Koncept osvoboditve živali, ki se je začel razvijati, je primerjal z gibanji za osvoboditev sužnjev v 19. stoletju in državljskimi pravicami v 20. stoletju.

Specizem je predsodek ali vedenje, ki poudarja pomembnost ene vrste naproti drugi. Za Singerja sta tako rasizem kot seksizem nemoralna, ker kršita princip enakosti interesov. Isto velja tudi za specizem, pri katerem namesto vrednosti posameznika šteje le pripadnost določeni vrsti.

Čuteča bitja so živa bitja, ki imajo zmožnost občutenja bolečine, trpljenja in tudi ugodja. Nova etika enači živali kot čuteča bitja z ljudmi. Medtem ko se zgodnji filozofi niso strinjali s tem konceptom, pa večina ljudi verjame, da sesalci, ki imajo podoben živčni sistem kot ljudje, občutijo bolečino. To priznanje je podlaga številnim moralnim in etičnim načelom osvoboditve in pravic živali. Pojem čutečega bitja je prvi uveljavil Jeremy Bentham.

Upoštevanje enakih interesov je moralno načelo, ki govori o tem, kako bi morali ljudje ravnati z živalmi. Če imajo živali interese, se jih ne bi smelo izključevati iz moralnih vidikov ravnanja z njimi. Glavno vprašanje filozofov je, če lahko živali, ki nimajo zmožnosti govora, komunicirajo in razkrijejo svoje interese. Vseeno jih, po Singerjevem mnenju, ne bi smeli ubijati za hrano, jih uporabljati za poskuse, če isti poskus ni izvajan tudi na človeku, jih gojiti in loviti zaradi krzna oziroma povzročati bolečino na kakršenkoli drug način. Vsekakor pa je interesom ljudi in živali potrebno dati enako težo.

Inherentna vrednost je zapleten koncept, ki verjame, da imajo posamezniki, tako ljudje kot druga bitja, enakost in vrednost sami po sebi. To ni enako intrinzični vrednosti, ki je povezana z izkušnjami, ki jih imajo živali kot posamezniki. Za razumevanje pojma je temeljno, po mnenju Toma Regana³⁰, da so živali, ki jih vsakodnevno ubijamo za hrano, lovimo in uporabljamo za poskuse v laboratorijih, tako kot mi, subjekti življenja. Načelo enake inherentne vrednosti živali zahteva njihovo enako pravico do spoštljivega ravnanja z njimi.

Utilitarizem vključuje glavne odločitve, ki zadevajo vprašanje kaj je moralno pravilno in kaj ni v smislu enakih posledic za vse vpletene, ne le za delujoče. Da bi moralni agent prišel do najboljše rešitve, mora, preden se odloči, kako bo deloval, sešteti vse možne pozitivne in negativne posledice načrtovanega dejanja na vse prizadete posameznike.

²⁹ Več o njem v nadaljevanju.

³⁰ Podrobneje o njem v nadaljevanju.

Pravica kot filozofsko načelo zahteva spoštljiv odnos do živali, ampak ne iz prijaznosti ali interesov drugih. To dejstvo, da bi morali imeti do živali spoštljiv odnos in da je stvar pravice, pomeni, da je spoštljiv odnos njihova pravica.

Antropomorfizem je opisovanje nečloveških bitij, npr. živali, s človeškimi lastnostmi.

Individualizem je smer znotraj globoke ekologije, ki si prizadeva za pravice posameznih entitet: živali, rastlin ali celo neživih delov narave. Moralno vrednost ima lahko le posameznik (v sebi in zaradi samega sebe). Po Reganovem mnenju je le posameznik zavesten, občuti, se odloča, skrbi, kaj bo z njim.

Holizem: osrednje mesto zavzema pri holizmu celota. Pri tem so interesi posameznikov pomembni le, če prispevajo k interesom celote. Pri holističnem obravnavanju je potencialno prisotno zanikanje vrednosti individualnega. Namesto intrinzične vrednosti ostane edino pomembna instrumentalna vrednost organizma. Tako obravnavanje je moteče že pri živalih, pri ljudeh pa lahko postane zastrašujoče.

Pisanje različnih mislecev je spodbudilo in motiviralo ljudi, da so aktivno podprli gibanje za pravice živali. Najpogosteje citirane in najpomembnejše akterje in njihova dela s tega področja bom opisala v nadaljevanju.

Henry Salt je bil omenjen že prej, zato naj na tem mestu na kratko poudarim, da so njegove ideje pomembno prispevale k oblikovanju kampanj, ki so se borile za živali (kampanje proti uživanju rdečega mesa, krvavim športom, lovljenju in držanju v ujetništvu divje živali). Njegova knjiga *Animals' Rights* je postavila filozofske temelje za pravice živali in nasprotno argumente, ki so aktualni še sto let kasneje. Opazovalci pripisujejo zasluge za vzpostavitev pravic pri domačih živalih ravno Saltu.

V strogem smislu pa se je šele z utilitarizmom kot pomembnejšo filozofsko smerjo konceptualno odprlo polje pravic živali. Ključni prelom je naredil **Peter Singer**, avstralski profesor filozofije in aktivist, ena najvplivnejših in najpomembnejših oseb na področju modernega gibanja za pravice živali. Sledil je utilitarizmu Jeremyja Benthama v iskanju moralno dobrega in slabega. Vendar če Bentham še govori o pravicah³¹, Singer raje kot o

³¹ Bentham pravice živali oz. njihovo umanjkanje omeni kot analogijo rasističnemu zanikovanju pravic ljudi drugih ras. Hkrati pa je potrebno poudariti, da Bentham priznava le legalne pravice, ne pa recimo naravnih ali moralnih pravic, na katere se sklicujejo mnogi borci za pravice živali.

pravicah živali govori o njihovi dobrobiti (*welfare*). Izhodišče tega pristopa je enakovredno upoštevanje *interesov* vpletenih.

Temelje je postavil z izdajo knjige *Animal Rights* leta 1970. Takrat je bilo gibanje za pravice živali še v povojih, bili so nezanimivi za medije.³² Da je danes to gibanje, še posebno med mladimi, del političnega in družbenega aktivizma, gre zasluge pripisati tudi Petru Singerju. Pravzaprav imajo nekateri njegovo delo *Animal Liberation*, ki je bilo objavljeno leta 1975, za biblijo novega gibanja za pravice živali, ker predstavi veliko osnovnih filozofskih konceptov za etično ravnanje z živalmi (glej Guither, 1998: 16). Knjiga je pokazala prej očem nevid(e)ne ter neutemeljene zlorabe in mučenja živali, hkrati pa ponudila pozitivne predloge za drugačen in bolj etičen pristop v vsakdanjem življenju.

Svoje teorije je razvil na principu *enakosti*, pri čemer mu ne gre toliko za enako *ravnanje*, temveč za *enako resno obravnavo interesov vseh bitij* in, še posebno v primeru živali, za odpravo trpljenja. Enako upoštevanje interesov, kateremu moramo slediti, zato ne sme biti odvisno od tega, *kdo* je tisti, ki ima interese, ampak *kakšni* so ti interesi. Singer poda primer: »Kaj natanko zahteva od nas skrb ali obzirnost, je lahko dejansko odvisno od značilnosti tistih, katerim je naše dejanje namenjeno: skrb za dobro otrok, ki odrasčajo v Ameriki, bo zahtevala, da jih naučimo brati; skrb za dobro prašičev pa najbrž ne bo zahtevala ničesar drugega, kot da jih pustimo skupaj z drugimi prašiči nekje, kjer bodo imeli dovolj hrane in prostora, da bodo svobodno tekali naokoli. A temeljno načelo – upoštevati interese bitja, vseeno kakšni so – mora, pač zaradi načela enakosti, veljati za vse: bele ali črne, moške ali ženske, ljudi ali neljudi.« (Singer: 5; prevod po Ferry, 1998: 56)

Menil je, da če je moralno narobe ravnati z ljudmi tako, da jim povzročamo bolečino, trpljenje in smrt, potem tako ravnanje tudi ni pravilno v primeru živali. Živali se ne bi smelo ubiti pod nobenim pogojem. Sam pravi: »Ne samo nujni, ampak tudi zadostni razlog, da lahko rečemo, da ima bitje interes, je njegova zmožnost občutenja bolečine in ugodja – absolutni minimum je zato interes, da ne trpi,« ter »zmožnost trpljenja je tista nujno potrebna karakteristika, ki daje bitju pravico enakega upoštevanja« (Singer, 1991: 8).

Bitja morajo torej imeti centralni živčni sistem, biti morajo *čuteča*. Ni razloga, da bi zanikali trpljenje živali, saj ga sporočajo na podoben način kot ljudje: ječijo in se poskušajo izogniti viru bolečine. Sposobnost občutiti bolečino je tudi pri živalih pomembna za obstoj.

³² CBS Evening News je britanske člane gibanja za pravice živali primerjal z Monty Python.

Nesposobnost samozavedanja pri živalih vsekakor ni opravičilo za njihovo trpinčenje in pobijanje. Zmožnost občutenja bolečine in ugodja zato zdaj postane tista razlikovalna poteza, ki šteje in upravičuje delitev – na tiste z zmožnostjo občutka in tiste brez njega. To prinese več »novosti«. Kot prvo, meje upoštevanja ne določajo več inteligentnost, racionalnost ali uporaba jezika, ki se izkažejo za arbitrarne izbire postavitve ločnice, ki temeljijo na specizmu; da o argumentih nesmrtnosti ali samo posedovanja duše, božji sličnosti sploh ne govorimo. Skladno s svojo filozofijo je Singer zavračal živinorejo in poskuse na živalih. Jesti "zaklana nečloveška bitja" je zanj neetično. Singerjeva filozofija je spodbujala vegetarijanstvo.

Singer je iskal povezave med obrambo živali in takratnimi gibanji za osvoboditev, ki so na strani manjšin (ženske, temnopolti). V svojem eseu iz leta 1973 razlaga, da gibanje za osvoboditev zahteva razširitev naših moralnih horizontov preko lastne vrste. Ker je za utilitarizem bistveno tudi načelo, da vsakdo šteje za enega in ne več kot za enega ter nima nobenih predpostavk o kakršnikoli inherentni (več)vrednosti določenih bitij in posledično večji važnosti njihovih interesov, nimamo prav nobenega razloga, da ne bi poleg človeških upoštevali tudi interese živali. Specizem kot predsodek ali pristransko vedenje, ki neutemeljeno preferira interese članov neke vrste na račun članov druge vrste, v našem primeru ljudi na račun živali, je neosnovan in zato ovržen.

Singerjevega kritika se nanaša predvsem na neutemeljeno in specistično zadovoljevanje povsem nepotrebnih in trivialnih človekovih interesov na račun najbolj bistvenega interesa živali, tj. interesa netrpjenja, če že ne ugodja.

Vsaka vrsta živali ima neke svoje specifične potrebe, da bi bil njihov primarni interes izpolnjen; predvsem pa so to potrebe po prostoru, vodi, hrani, vodenju kolikor toliko normalnega, vrsti lastnega socialnega in spolnega življenja. Te interese jim ljudje najbolj množično kršimo z masovnim gojenjem na industrijskih farmah, ki spominjajo na koncentracijska taborišča tako v pogojih bivanja (stradanje je nadomestilo pitanje živali), v načinu transporta in eksekucije; velikokrat povsem neproduktivno eksperimentiranje na živalih, tako na področju medicine in farmacije, vojne industrije, kozmetike, kot tudi na področju psihologije, predvsem behaviorističnih študij; nadalje gojenje živali za pridobivanje krzna; lov na živali za šport ali za krzno; zapiranje divjih živali v živalske vrtove in dresiranje v cirkusih; zabava na rodeih, kmečkih igrah...

Sam v svoji knjigi izpostavi prvi dve praksi, torej intenzivno industrijsko živinorejo in laboratorijsko eksperimentiranje na živalih, po eni strani zato, ker mu v knjigi ne gre za celo(s)ten popis različnih vzorcev spornega ravnanja z živalmi, ampak za prikaz kršenja

principa enakovrednega upoštevanja interesov; po drugi pa izpostavi ravno ti dve praksi, ker sta najbolj množični - vključujeta namreč največ trpečih živali (ena na desetine milijonov, druga bilijone ubitih živali na leto), hkrati pa vsi mi s svojim načinom življenja, s kupovanjem določenih izdelkov (predvsem mesa in artiklov živalskega izvora ter produktov, ki so bili testirani na živalih) ter s plačevanjem davkov (katerih del ravno omogoča tovrstne poskuse) te prakse podpiramo oziroma jih sploh omogočamo.

Svoje teorije in ideje je Singer podkrepil še s številnimi drugimi pomembnimi filozofskimi razpravami. V *Practical Ethics* (1979) je razpravljal o vzrokih in posledicah delovanja na osnovi enakih interesov. Z *Animal Factories* (1980), ki jo je napisal v sodelovanju z Jamesom Masonom, je napadel intenzivno industrijsko živinorejo. V *Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (1981) je raziskoval korenine in možno prihodnost etike, s posebnim poudarkom na bioloških deterministih, kot je npr. Edward O. Wilson. Ob koncu knjige se je vprašal, kako daleč se etika lahko razvije. Se z živalmi konča ali šele začne širiti etika? Kot je poudaril Singer, je moralni sistem pri Albertu Schweitzerju in Aldu Leopoldu segal preko živali. Sam je verjel, da drevo, kamen ali gora ne občutijo ničesar, zato je tudi ne morejo posedovati nikakršnih interesov ali pravic. Ker jih človeško dejanje ne more prizadeti, jih ni vključeval v etične razprave. Pa vendar ga je v kariero popeljalo naraščajoče okoljsko gibanje in varstvo narave je tako vključil v svojo moralno filozofijo. Izhod iz dileme je našel v konceptu *habitat*. Kot je dejal, pomeni gora ali potok dom številnim živalim, katerih pravice je treba spoštovati. Iz tega izhaja, da je človeško poslabšanje okolja neetično.

Leta 1985 je izdal zbirko esejev, ki so postali *program za novo gibanje za osvoboditev živali*. Po njegovem mnenju je staro gibanje nasprotovalo človeški krutosti, medtem ko nova verzija poudarja pravice živali. Bila naj bi del daljnosežne etične revolucije, katere krog se je razširjal. Do sredine osemdesetih je tudi Singer razširil svojo skrb od poskusnih živali v laboratorijih in živali za hrano na živalske vrtove, reševanje kitov in ogrožene vrste. Še posebno je posvečal veliko pozornosti aktivistom, ki so poskušali etično skrb za živali prevesti v politična, zakonita in nezakonita dejanja.

Filozofski akademiki najdejo nekatere Saltove ideje v Singerjevem pisanju. Vsaj deloma se je *osvoboditev živali* (pogosteje se uporablja termin *pravice živali*) pojavila kot vplivna in pogosto celo dominantna etična in moralna sila za zaščito živali. Gibanje za osvoboditev živali potrebuje več altruizma kot katerokoli drugo gibanje, kajti njihovi varovanci ne morejo protestirati v svojem imenu.

Ameriški filozof **Tom Regan** je, v nasprotju s Singerjevim utilitarnim pristopom, postavil bolj natančno filozofijo pravic živali. Njegovo pisanje je še bolj razširilo interese in podporo za pravice živali. Poudarek daje dvema trditvama: prvič, da imajo živali določene osnovne moralne pravice in drugič, priznanje njihovih pravic zahteva temeljne spremembe v našem odnosu, ravnanju do njih. Naš odnos do živali je že v osnovi zgrešen, saj nam sistem dopušča, da jih vidimo kot vire za hrano, poskuse, izkoriščanje za šport ali denar (glej Guither, 1998: 17).

Njegova knjiga *The Case for Animal Rights* iz leta 1983 je obsežna obravnava vzpostavitve in filozofske utemeljitve pravic živali, ki zelo natančno ter postopoma, z zoperstavljanjem in ovrženjem različnih moralnih teorij, pravice živali konsekventno zagovarja. V podrobnejšo analizo knjige se je zaradi njene obsežnosti na tem mestu nemogoče spuščati³³, izpostavila bom predvsem njegovo utemeljitev v razliki z utilitarističnim pristopom ter opredelitev osnovnih konceptov, principov in načel.

Za razliko od Singerjevega utilitarizma, ki je v knjigi tudi predmet kritike v kolikor samim posameznikom odreja vsakršno koli vrednost in jo pripisuje zgolj njihovim izkušnjam bolečine in ugodja v smislu negativne in pozitivne vrednosti, Regan postulira t.i. *subjekt življenja* (*»subject-of-a-life«*), kamor uvrsti posameznike, ki imajo vrednost sami po/na sebi, to vrednost pa imenuje *inherentna vrednost* (glej Regan, 1985: 241-243). Lahko bi rekli, da se v določanju, torej v pripisovanju in omejevanju te inherentne vrednosti, umesti nekako med Alberta Schweitzerja, ki v svojo »etiko spoštovanja življenja« vključi vse živeče – torej vse posameznike, ki imajo voljo do življenja (glej Regan 1985: 241-243) ter Immanuela Kanta, ki inherentno vrednost ter s tem neposredne moralne dolžnosti omeji zgolj na moralne agente, ki so zmožni moralnega delovanja in so smotri sami na sebi. Regan opredeli živa bitja, ki so subjekti življenja, na sledeč način: »...posamezniki so subjekti življenja, če imajo prepričanja in želje; zaznave, spomin in zaznavanje prihodnosti, vključno s svojo lastno prihodnostjo; čustveno življenje z občutki ugodja in neugodja; preference in interese do dobrobiti; sposobnost, da sprožijo dejavnost v smeri prizadevanja za svoje želje in cilje; psihofizično identiteto v času; in individualno dobrobit v smislu, da je njihovo izkušanje življenja zanje dobro ali slabo, logično neodvisno od njihove koristnosti za druge ter logično neodvisno od obravnavanja njih samih kot objektov interesov drugih. Tisti, ki zadovoljujejo kriterij subjekta življenja imajo razločevalno vrsto vrednosti – inherentno vrednost – in se jih ne obravnava ali z njimi ravna zgolj kot z zbiralniki.« (ibid.: 243)

³³ Bolj natančna razdelava knjige pri Ščuki (glej Ščuka, 2004: 47-82).

Regan že na začetku knjige, ko se spopade z Descartesovo teorijo zanikanja zavesti živalim, združi argumente za zavest živali v tako imenovan *kumulativni argument* (*»Cumulative Argument«*) in pravi, da nas evolucijska teorija s svojo koncepcijo zavesti opremi s teoretskim temeljem, da lahko zavest pripišemo tudi nekaterim drugim živalim in ne samo človeku. Pri dokazovanju različnih prepričanj, želj in različnih konceptov pri živalih pokaže na veliko razlogov, da je povsem razumno, da vsaj nekaterim vrstam pripišemo še vse ostale zavestne, spoznavne in čutne sposobnosti, ki opredeljujejo subjekt življenja. Zato pravi, da moramo kot subjekte življenja, torej posameznike z lastno inherentno vrednostjo, ki jih opredeljuje kot smotre same po sebi, smatrati vsaj vse sesalce nad enim letom starosti ter pogojno tudi nekatere vrste ptic. Poudarek je na »vsaj«, saj meja ni toga in dokončno začrtana. Iz navedenega je jasno, da se njegova pozicija ubijanja živali in njihovega žrtvovanja radikalno razlikuje od Singerjeve. Smrt, ki jo Regan pojmuje kot največje možno oškodovanje³⁴, ne more biti nikoli upravičena z večjim dobrim nekoga drugega, pa naj bo to »dobro« še tako veliko ali ugodno za skupnost, saj posameznik s svojo lastno vrednostjo nikoli ne sme biti uporabljen kot sredstvo za doseganje drugega cilja. Pri inherentni vrednosti torej ne gre za vrednotenje in tehtanje po principu več-manj, pa tudi ne za seštevanje posledic, saj so si posamezniki po inherentni vrednosti bistveno enaki.

Kot smo na hitro prikazali, Regan zelo natančno in konsistentno določi polje pravic, kamor so vključene tudi nekatere živali, zato je prva in najbolj očitna razlika s Singerjevim utilitarizmom ravno v zagovoru pravic živali, ki se jih slednji izogiba. Pri njem ni dvoma, da so vsi subjekti življenja, torej posamezniki, ki izpolnjujejo zahteve tega kriterija, s svojo neodtujljivo inherentno vrednostjo tudi legitimni subjekti pravic, s katerimi smo dolžni ravnati v skladu z moralnimi principi in pravicami. Posledično to pomeni, da smo moralno dolžni izvrševati ali opuščati določena ravnanja ne glede na posledice, kar med drugim eksplicitno prepoveduje uživanje mesa določenih živali ter vegetarijanstvo postavlja kot moralno obligatorno. Nadalje postavlja za nesprejemljivo kakršnokoli eksperimentiranje na živalih, če jim to škoduje, kljub možnim pozitivnim rezultatom za druge posameznike. Vidimo torej, da so konsekvence teorije pravic veliko bolj obligatorne³⁵, hkrati pa so strogo obligatorne le za posameznike, ki jih lahko označimo za subjekte življenja.

³⁴ Regan loči dve vrsti oškodovanj – neposredne poškodbe, ki so neposredno povezane z bolečino ter deprivacije, kjer gre za zmanjševanje dobrobiti in nezmožnost »samouresničitve«.

³⁵ Pri Reganu ostaja vprašanje, ali bodo resnično vsi ljudje obligatorno pripoznali moralnost vegetarijanstva in ali je moralno relevantno na primer od Eskima zahtevati takšno pripoznanje. To nas navaja na problematiziranje normativnosti teorije pravic živali, hkrati pa heterogenosti njenega predmeta. Opozoriti velja, da se je znanje

Paradoksalno je, da sta si Reganovo in Singerjevo stališče deloma nasprotna, a sta hkrati komplementarna, saj je potrebno pri kritiki obstoječega stanja predstaviti tako konkreten pozitiven projekt, kot je to Reganova temeljita izpeljava subjekta pravic ter koncepta pravic živali, ki mora potem v določenih točkah kulminirati v pravu; po drugi strani pa je potrebno vedeti, da je za pripoznanje pravic živali v pravu potreben realen in konkreten političen boj – ravno v smislu »liberation movement« kot ga misli Singer. Zgodovina emancipatornih gibanj nas že napotuje na to, da morajo biti zahteve teoretsko utemeljene, historično pa so to zmeraj (bili) dolgotrajni boji.

Podoben odnos do enakosti kot Regan in Singer ima tudi **Paul Taylor**. Je predstavnik biotičnega individualizma, po katerem imajo vsi živi organizmi interes ali *dobro zase* in zato tudi moralno vrednost. Vsak organizem je *teleološki center življenja*, ki si prizadeva ostati in realizirati svoje lastno dobro na svoj način. Ker ima vsako bitje lasten cilj v sebi, je upravičeno do enakega moralnega spoštovanja in jih ne bi smeli obravnavati kot sredstvo za doseg cilja. Biti živ je dovolj za spoštovanje (glej Taylor, 1998: 366). Poudarek daje intrinzični vrednosti bitij, ne pa vrednosti, ki jim jo pripiše človek. Pomembno je individualno bitje.

Oseba, ki je pomagala graditi temelje pravicam živali je tudi škotski filozof **Stephen R. L. Clark**. Enostavno izjavi, da ni prav grdo ravnati z živalmi iz istega razloga kot ni prav grdo ravnati z ljudmi. Živali si zaslužijo prav tako moralno skrb, kot ljudje. Dolžni smo jih spoštovati in tolerirati. Četudi so živali brez pravic (v smislu človeških pravic), ne verjame, da imamo pravico jesti njihovo meso, jim ukazovati ali jih mučiti. Zaključuje, da »obstajajo poleg nas tudi druga čuteča bitja, ki mogoče nimajo naših govornih sposobnosti, ampak živijo svoje življenje in imajo svoj pogled realnosti, ki ga moramo spoštovati. Nismo ločeni od njih in jim dolgujemo spoštovanje. Če dopuščamo krutost na podlagi njihove manjše inteligence (karkoli že to je), odpiramo pot vsaki intelektualni eliti, da ravna z nami kot s smetmi.« (Clark v Guither, 1998: 17)

Omembe vreden je tudi klinični psiholog in spreobrnjen raziskovalec na živalih **Richard Ryder**. Predvsem nasprotuje uporabi in zlorabi živali za poskuse v laboratorijih. Izhaja iz

pridobljeno s poskusi akumuliralo skozi celotno človeško zgodovino in da smo se ljudje nepripravljene odpovedati nadaljnjim poskusom. Tudi logika dobička sili znanstvenike in raziskovalce k čim hitrejšim rezultatom.

darwinizma. Trditvi, da ker le najmočnejši preživijo, potem bi le najmočnejši tudi morali preživeti, nasprotuje. Nadalje se sprašuje, zakaj znanstveniki sprejemajo osnovno darvinistično trditev, da med ljudmi in živalmi ni bistvene razlike, da so na istem *biološkem* kontinuumu, vendar jih ne uvrščajo na isti *moralni* kontinuum. Je proti povzročanju trpljenja kateremukoli posamezniku, ne glede kateremu spolu, rasi ali vrsti pripada. Bolečina v svojem širšem smislu pomeni osnovo vsem moralnim kriterijem. To imenuje Ryder *painism*. Kot psiholog in etik je veliko razmišljal o bolečini in stiski. Strinja se z utilitaristi, ki pravijo, da so vse slabe stvari boleče in obratno, dobre stvari nudijo ugodje in srečo. Cilj pa za ljudi in živali ostaja vedno enak: izogniti se bolečini. Ko govori o bolečini, misli na vse oblike trpljenja, ne le fizično, pač pa tudi čustveno, kognitivno, estetsko in vsako drugo vrsto bolečine. Poudarja tudi, da je moralno veliko bolj pomembno trpljenje enega posameznika kot pa skupno neugodje milijon posameznikov³⁶. Glavno je dejstvo, kdo bolj trpi. Ryder se ukvarja tudi z naslednjim problemom: ali je upravičeno povzročiti trpljenje enem posamezniku in s tem olajšati trpljenje drugemu?³⁷

Besede *pravica* ni uporabljal³⁸, raje je napadel specizem. Pravi, da se večinoma nanaša na storilca in bolj kot njegove pozitivne kvalitete opisuje njegov negativen odnos in dejanja. Ne označuje pa zgolj diskriminacije, ampak predsodek; predvsem pa izkoriščanje, zatiranje in kruto nepravilnost, ki iz tega predsodka izvira (glej Ryder, 2000: 242).

V številnih brošurah in poročilih je navajal dejstva o prizadevanju trpljenja živalim, predvsem mačkam, psom, mišim in opicam, ki jih uporabljajo v poskusne namene, in opozarjal na podobnost med vrstami. Specizem in rasizem torej definira kot vrsto predsodkov, ki kažejo na sebično neupoštevanje interesov drugih in njihovega trpljenja (glej Ryder, 1999).

³⁶ Na primer: deset enot bolečine pri enem posamezniku je po njegovem mnenju veliko hujše kot ena enota bolečine pri tisoč posameznikih, ki da skupno stokrat večji rezultat.

³⁷ Primer: ste fanatični zaščitnik pravic živali in razstrelite laboratorij, v katerem delajo poskuse na živalih. S tem dejanjem preprečite testiranje in rešite trpljenja tisoče živali, vendar resno poškodujete enega raziskovalca in psa. Je to dejanje upravičeno?

³⁸ Beseda *pravica* je imela celo v sedemdesetih letih 20. stoletja v Britaniji močne negativne konotacije. Na eni strani zaradi zgodovinskih vzrokov, po drugi pa so *pravice* pogosto povezovali s skvoterji in tatovi, torej s tistimi, ki so zahtevali zaščito države ne da bi si tudi sami pomagali. Verjel je tudi, da ljudje prepogosto govorijo o *pravicah*, kot bi imele nek neodvisen obstoj – to se mu je zdelo iracionalno. Poleg tega pa sebe ni videl kot nekega moralnega revolucionarja.

1.2 MORALNE IN PRAVNE PRAVICE ŽIVALI

Naš odnos do živali je vedno spremljalo tudi etično presojanje. Ko je predmet razprave definiran etično, v smislu pravilnega in nepravilnega ravnanja, je težko ostati neopredeljen. Veliko ekologov, filozofov in teologov, ki sem jih omenila v prejšnjih poglavjih, so si prizadevali za razširitev moralne skupnosti od ljudi na živali in celo na rastline in ostalo naravo. Lahko bi rekli, da ta etični razvoj pomeni tudi prehod naravnih pravic omejene skupine človeške skupnosti na pravice dela ali celotne narave. Kirnovo razmišljanje o pravicah dobesedno navajam (Kirn, 2004: 173):

Marsikomu se zdi nenavadna misel o pravicah živali, toda ne pozabimo, da je bila na začetku bizarna tudi misel, da bi črnci imeli enake pravice kot belci ali da bi ženske imele enake pravice kot moški. Konceptija o pravicah živali pa že davno ni več samo eksotična filozofska tema, ampak je dobila svoje mesto tudi v zakonodaji. Čeprav v zakonih o zdravstvenem varstvu in zdravstveni zaščiti živali, zagotavljanju zoohigienskih razmer, neustreznem transportu, eksperimentih z živalmi pravice niso omenjene, so implicitno predpostavljene, saj če živalim ne bi priznali nikakršnih pravic, čemu potem takšni predpisi? Samo zaradi koristi ali morebitne škode lastnikov in rejcev živali? Ti predpisi kažejo, da je družba posegla v človekovo razmerje do živali, da ga regulira in da človekovo ravnanje z živalmi ni na vsej črti nedotakljivo prepuščeno človekovi samovolji in njegovim lastninskim pravicam. Nobenih podobnih predpisov ni, kako ne smemo ravnati z avtomobilom, štedilnikom ipd. To je absolutno prepuščeno človekovemu razpolaganju s svojo lastnino.

1.2.1 ETIČNI VIDIK

Čedalje bolj razvneti in glasni javni razpravi o pravicah živali zastavlja osnovna vprašanja etike in morale, ker na novo oblikuje in opredeljuje položaj človeka v razmerju do živalstva in nasploh življenja na Zemlji. Spuščanje na področje etike živali je kompleksno in ob tem se nehote zastavijo številna vprašanja: Ali je ravnanje z živalmi sploh lahko osnova za etična vprašanja? Kako naj razumemo moralni status živali? Ali so interesi živali pomembni za njihove pravice? Kako naj ravnamo z njimi in zakaj?

Na kratko smo ugotovili, da živali, vsaj čuteče, imajo svoje lastne interese³⁹, saj imajo želje, preference in so zmožne občutenja trpljenja in ugodja. Osrednje zanimanje etike pa so interesi. Torej, prima facie, etika se zanima tudi za živali in ravnanje z njimi. Etični sistem na splošno, do neke mere, ščiti ali celo pospešuje posameznikove interese, vsaj njegove najpomembnejše (glej DeGrazia, 1996: 36-40).

Pri vprašanju priznanja moralnega statusa živalim pa naletimo na različne poglede. Leopoldova *etika zemlje* je v času med obema vojnama in po drugi svetovni vojni močno vplivala na širjenje meja moralne skupnosti, ki je v moralno skrb vključila tudi rastline, živali, prst, vodo – torej zemljo. V širjenju moralne skupnosti je Leopold videl rdečo nit moralnega napredka človeštva (glej Leopold, 1949).

Podobno je v istem obdobju predstavil svojo *filozofijo čaščenja življenja* tudi že omenjeni Albert Schweitzer. Želel je poudariti spoštovanje in svetost (vseh oblik) življenja. V naravi je vse povezano, ni več ali manj vrednega bitja, človek je kooperativni del biosfere. »Kdo izmed nas pa ve, kakšen pomen ima katerokoli živo bitje po sebi in v vesolju⁴⁰«. Spoštovanje in svetost življenja ima veliko normativno in regulativno funkcijo, saj s tistim, kar je sveto in spoštljivo, ne moremo razpolagati in koristiti po mili volji. Vsak posameznik je zato dolžan nositi del odgovornosti za škodo, ki jo povzroča ostalim v naravi in bi se moral truditi, da ne povzroča več trpljenja, kot je to nujno potrebno (Schweitzer v Botzler in Armstrong, 1998). Podoben pogled ima tudi Tomc, ki pravi, da to, da smo samozavedajoča bitja, nam ne daje pravice, da z drugimi bitji ravnamo okrutno. Ravno obratno. Ker smo moralno občutljivi, smo dovzetni za sočutje in naklonjenost. Vsakdo mora pri sebi odgovoriti na vprašanje, kašen odnos do drugih bitij je moralen in kaj bo, če bo, ukrenil. Da bi, nazadnje, sam pri sebi, za svoje ravnanje tudi odgovarjal (glej Tomc, 1997).

Passmore pa je priznaval, da je človek del ekološke skupnosti, vendar pa zaradi tega nismo upravičeni spreminjati ekološke skupnosti v moralno. Passmore utemeljuje in konstruira moralno skupnost na vzajemno priznanih obveznostih in pravicah, ki ne morejo biti uveljavljene niti znotraj človeške skupnosti (otroci, slaboumni...) (glej Passmore, 1974: 124). Zagovorniki razširitve moralnih dolžnosti (v omejenem obsegu celo pravic) na druga bitja v naravi so svoja prizadevanja gradili na iskanju podobnosti živali s človekom in izpodbijanju razlik med človekom in živalmi, iskanju razlogov za človekovo ekskluzivnost in

³⁹ Z besedo *interes* se razume: prvič, da nekdo ima interes v nečem (si nekaj želi – npr. službo, preferira, ga zanima) in drugič, da je nekaj v interesu nekoga, če ta stvar ima ali bi lahko imela pozitiven učinek na posameznikovo dobrobit (npr. hrana).

⁴⁰ Kim, 1992: 14. Takšno dojemanje stvarstva ga je pripeljalo celo do samoobtoževanja, da je "množični morilec bakterij", ko je kot zdravnik ljudem predpisoval zdravila.

diskriminacijo živali. Podobnosti najdejo v lastnostih, ki so obema skupne: oboji imajo potrebe in so občutljivi za ugodje in bolečino. Kriterij različnosti – razumskost – spodbijajo z argumenti, da je možno najti znake inteligence tudi pri živalih (npr. pri višjih sesalcih, delfinih), odsotnost razuma pa tudi med ljudmi (dojenčki, slaboumni).

Priznanje moralnega statusa živali je torej zadosten razlog za spoštljivo ravnanje z njimi. To pa pomeni, da imamo določene pozitivne obveznosti do njih: poseben odnos nam narekuje, da jim ne povzročamo nepotrebnega trpljenja (za lastno ugodje ali ugodje drugih), finančno ne podpiramo institucij, ki povzročajo škodo živalim, jih ne ubijamo po nepotrebem, jim ne odvzemamo svobode ali omejujemo gibanja, poskrbimo, da dobijo, kar potrebujejo... (glej DeGrazia, 1996: 274-280).

Na prenosu moralnih dolžnosti tudi na druga bitja v naravi nekateri vidijo grob poseg v naravno selekcijo in v prehranjevalno verigo. Prenos temeljne pravice do življenja na živali bi imel obsežne posledice: obvezno vegetarijanstvo bi povzročilo izumrtje mnogih pasem živali, ki jih človek goji izključno za prehrano. Tudi pomoč ranjenemu plenilcu na primer škoduje potencialnim žrtvam v prehranjevalni verigi (glej Valentinčič, 2003: 57).

1.2.2 NORMATIVNI VIDIK – REGULACIJA S STRANI DRŽAVE

Skozi stoletja so človeška bitja brezobzirno teptala zemljo našega planeta, kakor da nimajo živali, ki jo naseljujejo v danem trenutku, in prihodnje človeške generacije do nje nikakršne pravice. Joel Feinberg pravi, da je najmanj, kar lahko storimo za pripadnike ogroženih vrst to, da jim priznamo njihove *pravice* (glej Feinberg).

Imeti pravico pa je isto kot imeti upravičeno zahtevo *do* nečesa in *nasproti* nekomu, zahtevo, katere priznanje nam narekujejo zakonska pravila ali pa – kot v primeru moralnih pravic – načela razsvetljene vesti. Nosilci pravic so običajno odrasle človeške osebe. Po drugi strani pa trditev, da lahko pravice pripadajo tudi kameninam, ni nesmiselna zato, ker bi bile kamenine moralno manjvredna in toliko pravic nevredna stvar, temveč prej zato, ker sodijo v kategorijo bitnosti, ki jim pravic ne moremo smiselno pripisati. To ne pomeni, da v določenih okoliščinah z njimi ne ravnamo skrbno, pač pa le, da kamenine same ne morejo veljavno zahtevati od nas, naj lepo ravnamo z njimi. Toda med obema jasnima primeroma, kameninami in človeškimi bitji, se razprostira širok spekter manj jasnih primerov, kot so tudi živali (ibid).

Večina ljudi danes ne dvomi, da živali nimajo zadosti zavesti in razuma, da bi lahko bili nosilci moralnih in pravnih odgovornosti. Kljub temu danes med zagovorniki zaščite živali ni enotnega mnenja glede možnosti in potreb podelitve moralnih in pravnih pravic (glej Visković, 1991: 640).

Skoraj vsi pisci se strinjajo, da moramo biti do živali prijazni, vendar pa je od tod še precejšen korak do stališča, da lahko živali tako ravnanje od nas izterjajo kot nekaj, kar jim dolgujemo. Torej, ali pripadajo živalim kot prejemnikom dolžnosti tudi tem dolžnostim ustrezajoče pravice?

Nekateri vztrajajo, da živali ne morejo imeti pravic preprosto zato, ker ne morejo imeti dolžnosti, čeprav to velja tudi za nekatere družbene skupine, katerim kljub neodgovornosti pripada pravni zastopnik. John Chipman Gray sodi med tiste, ki menijo, da živali ne morejo imeti pravic zato, ker niso *moralni akterji* (glej Feinberg). Živalim ni mogoče dopovedati ali jih poučiti o njihovih dolžnostih, neprožne in neprilagodljive so na prihodnja naključja; podvržena so izbruham instinktivnega poželenja, ki ga ne zmorejo potlačiti ali obvladati, odložiti ali sublimirati. Torej ne morejo vstopati v pogodbene dogovore ali izpolnjevati obljub; ni jim mogoče zaupati. Živali torej ne morejo biti moralni subjekti, ravnati v moralnem smislu pravilno ali napačno in imeti, opuščati ali izpolnjevati dolžnosti in obveznosti. Spet drugi zagovarjajo mnenje, da dodelitev pravic za zaščito živali ni potrebna, saj zadošča, da se obveznosti glede ravnanja z živalmi predpiše ljudem, skupaj s sankcijami v primeru kršitve. Nekateri pravniki zagovarjajo celo še bolj radikalno stališče, po katerem zakoni, ki prepovedujejo krutost do živali, niso neposredno namenjeni živalim samim in vidijo smisel prepovedi krutega ravnanja v varstvu občutkov ljubiteljev živali pred prizadetostjo. Bolj smiselna pa se mi zdi trditev, da je resnični namen zakonov zoper krutost do živali v tem, da zaščitijo neme živali pred trpljenjem.

Težko je oporekati vsem tem navedbam, toda filozofi z nasprotnega brega te polemike podajo prepričljive razloge za nasprotno mnenje. W. D. Lamont trdi, da ni res, da bi bila sposobnost, da lahko iz lastne pobude razumemo, kaj pravica je, in da zmoremo pognati v tek zakonski mehanizem, nujni pogoj za imetje pravic. Če bi to držalo, ne bi imeli ne človeški slaboumni ljudje ne majhni otroci nikakršnih zakonskih pravic. Slednji namreč ne sprožajo zakonskih postopkov neposredno po lastni pobudi, marveč skozi dejanja zastopnikov ali odvetnikov, ki so pooblaščen, da govorijo v njihovem imenu. Zato lahko tudi sama žival uveljavlja svojo pravico skozi delegirana dejanja človeškega zastopnika, ki govori v njenem imenu in v njen prid (ibid).

Če torej menimo, da moramo z živalmi ne le ravnati humano, ampak tudi, da moramo tako ravnati zaradi njih samih, da je tako ravnanje nekaj, kar jim dolgujemo, nekaj kar je mogoče v njihovem imenu izterjati in s kratenjem česar jim ne bi le prizadejali škode, temveč bi na ta način do njih ravnali krivično in narobe, tedaj bo iz tega sledilo, da živalim pripisujemo pravice.

Somišljeniki, ki na tem vztrajajo, poskušajo dodelitev pravic živalim doseči na podlagi "naravnega prava". Le-to obstaja izven in ne glede na družbeno pravo in pravno ureditev posamezne države. Na teh osnovah temelji tudi "Svetovna deklaracija o pravicah živali", ki so jo objavili na sedežu organizacije združenih narodov za znanost, umetnost in kulturo UNESCO v Parizu leta 1978. Tekst tega kodeksa je sestavljen v francoskem, angleškem, arabskem, nizozemskem, španskem in ruskem jeziku. Deklaracija o pravicah živali med drugim poudarja spoštovanje živali, prepoveduje vsako mučenje, zahteva strogo zakonodajo s področja varstva živali, obsoja znanstvene (medicinske, laboratorijske in druge) poskuse na živih živalih (vivisekcija). V prepričanju, da ima sleherna žival svoje pravice in da zanikanje teh pravic vodi človeka do tega, da dela zločine proti naravi in proti živalim, v prepričanju, da je spoštovanje načela, da imajo vse živalske vrste pravico do življenja, temelj sožitja človeštva na Zemlji, v spoznanju, da je človek že ničlikokrat z genocidi, z iztrebljanjem mnogih živalskih vrst prekršil in še krši to sožitje v lastno škodo in v prepričanju, da človekovo spoštovanje živali samo utrjuje njegovo spoštovanje v drugega človeka in da se mora zato človek že od otroštva naprej učiti živali opazovati, razumeti, spoštovati in ljubiti, je bilo napisanih 14 členov⁴¹. Deklaracija podaja seznam "naravnih" pravic živali, ki se v veliki meri ujemajo s splošno priznanimi osnovnimi pravicami ljudi. Prav zaradi tega jo je (enakopravno, neselektivno do vseh vrst živali) v vsakdanjem življenju težko izvajati.

Po Viskoviću predstavljata morala in pravo v družbi bolj ali manj prisilen način reševanja konfliktov interesov med ljudmi. Ti konflikti se najpogosteje rešijo v prid močnejšega. Tako je tudi v konfliktu med ljudmi in živalmi. Če želimo biti pravični, moramo dati na tehtnico interese obeh strani ter oceniti, kateri bodo zaščiteni, kateri pa žrtvovani. Izkazalo se je, da je najbolj pravično merilo pri tehtanju interesov razlikovanje med vitalnimi in nevitalnimi interesi (npr. preživetje divjadi napram lovu za zabavo). Problem pa nastane ob enako pomembnih interesih. Nizozemski animalist Van der Veer je našel rešitev: v spornih primerih naj ima prednost višje razvito psihofizično bitje (glej Visković, 1991: 642).

⁴¹ Celoten dokument OZN o živalih si preberi v Prilogi 2.

Vendar pa tudi ta kriterij ne more rešiti vseh situacij, saj posamezne interese ljudje doživljamo različno.

1.3 ZAKONODAJA S PODROČJA VARSTVA PRAVIC ŽIVALI

Kot že omenjeno v prejšnjih poglavjih, je pravno urejena zaščita živali plod dolgih prizadevanj filozofov, ekologov, aktivistov, pravnikov in drugih ter da se spopada z istimi pomanjkljivostmi kot pravna zaščita ljudi v preteklosti – izrazito neenakostjo do različnih vrst živali glede na vlogo in pomen v človekovem življenju. Z vidika pravne tehnike pa se izvaja na več načinov (glej Visković, 1991: 642):

- s posebnimi zakoni za zaščito živali, vseh ali po skupinah (živali za rejo, poskusne živali,...)
- s krovnimi zakoni o varstvu narave, na podlagi katerih se s podzakonskimi akti uredi zaščita posameznih vrst divjih živali
- fragmentirano (različni zakoni z različnih področij) ali kombinirano.

V preteklosti so se pojavili zakoni in predpisi, ki so ljudem določali, kako naj ravnaajo z živalmi. Najstarejše pravde opisuje Ferry. V Evropi so se zakoni za preprečevanje nasilja nad živalmi pojavili že v 19. stoletju. Do druge svetovne vojne je na področju varstva pravic živali vodilo angloameriško pravo, ki pa je začelo zaostajati za sodobnim pravom skandinavskih držav, Nemčije in Nizozemske, saj še vedno ščiti živali ne zaradi njih samih, ampak zaradi interesov človeka. Ljubezen do živali je med prvimi pravno uredil Hitler (Zakon o zaščiti živali, Zakon o omejevanju lova in Zakon o varstvu narave). V nacističnem zakonu o zaščiti živali je pisalo: »Prepovedano bo po nepotrebnem mučiti ali brutalno trpinčiti žival ... trpinčiti žival pomeni povzročati ji bolečino. Trpinčenje se smatra za brutalno, kadar ga navdihuje pomanjkanje čustva.«

Vendar pa je šele serija dogodkov⁴² po drugi svetovni vojni v Evropi vodila do formalno-pravne zaščite živali (zaradi njih samih), ki je določala humano ravnanje z živalmi. Svet Evrope igra pomembno vlogo pri oblikovanju skupne evropske zakonodaje. Opredelil je tudi načela in minimalne standarde za varstvo živali v petih konvencijah o varstvu živali med mednarodnim prevozom, kakor tudi živali za zakol, rejo, laboratorijske preizkuse in domačih živali.

⁴² Kronologija dogodkov je v Prilogi 3.

Slovenija je s področja varovanja narave in njenih bitnosti v preteklih letih sprejela in ratificirala številne mednarodne konvencije. Na področju zdravstvenega varstva živali so pomembne naslednje: Evropska konvencija št. 87 za zaščito živali v vzrejne namene (Uradni list RS-MP, št. 3-7/1992, stran 10 (RS 14/1992)), Evropska konvencija št. 102 za zaščito živali za zakol (Uradni list RS-MP, št. 3-8/1992, stran 14 (RS 14/1992)), Zakon o ratifikaciji Konvencije o varstvu selitvenih vrst prosto živečih živali (MKVSVPZ) (Uradni list RS-MP, št. 18-46/1998, stran 309 (RS 72/1998)).

Poleg teh je treba omeniti še Konvencijo o biološki raznovrstnosti (Rio de Janeiro, 1992), ki pomeni prvi globalni predpis, ki je celovito zajel ohranjanje biotske raznovrstnosti na svetovni ravni in trajnostno rabo naravnih virov. Glavni cilj je vključevanje načel varstva in trajnostnega razvoja v politike držav, v vse njihove sektorje, medsektorsko sodelovanje in izmenjava ter enakomerna porazdelitev naravnih virov. Glavni cilji Bernske konvencije (1982) so ohranitev prosto živečega rastlinstva in živalstva ter njunih naravnih življenjskih prostorov, še posebej tistih vrst in življenjskih prostorov, katerih ohranitev zahteva sodelovanje med državami ter spodbuja tako sodelovanje. Poseben poudarek pa je namenjen zelo ogroženim in ranljivim vrstam, vključno z zelo ogroženimi in ranljivimi selivskimi vrstami. Na varstvo živali se nanaša tudi Ramsarska konvencija o močvirjih, ki imajo mednarodni pomen, zlasti kot prebivališča močvirskih ptic (1971), Bonska konvencija o varstvu selitvenih prostoživečih vrst živali (1979), Washingtonska konvencija o mednarodni trgovini z ogroženimi prostoživečimi rastlinskimi in živalskimi vrstami (1973), in drugi sporazumi in direktive (Sporazum o ohranjanju afriško-evrazijskih selitvenih vodnih ptic, Direktiva Sveta o ohranjanju naravnih habitatov ter prosto živečih živalskih in rastlinskih vrst, Direktiva o habitatih, Direktiva o ohranjanju prosto živečih vrst ptic, Direktiva o pticah).

Ob vstopu v Evropsko unijo je morala tudi Slovenija kmetijsko, gozdarsko, lovsko okoljevarstveno in druge pristojne politike ustrezno uskladiti ter prilagoditi evropskim kriterijem. V Sloveniji je nekaj splošnih pravnih aktov, ki izrecno govorijo o živalih.

Tako je mogoče omeniti med drugim Ustavo RS, ki v 4. odst. 72. člena določa, da varstvo živali pred mučenjem ureja zakon, **Zakon o varstvu okolja**, ki v 5. členu določa, da se pri sprejemanju raznih državnih in občinskih aktov kot merilo upošteva tudi zdravje in počutje živih organizmov.

14. člen **Zakona o ohranjanju narave** določa, da je rastline in živali prepovedano namerno, brez opravičljivega razloga ubijati, poškodovati, odvzemati iz narave ali vznemirjati. Pomemben je tudi **Zakon o zaščiti živali**, ki v 1. členu omenja odgovornost ljudi za zaščito

živali, to je zaščito njihovega življenja, zdravja in dobrega počutja. Navedeni zakon na mnogih mestih tudi določa pravila za dobro ravnanje, določa kakšno ravnanje pomeni mučenje, kakšna ravnanja so prepovedana ter zaščitne ukrepe za varstvo živali. navaja pogoje, ki jih je potrebno zagotoviti pri reji, prevozu, pri posegih in poskusih na živalih, zakolu, usmrnitvi idr. Usmerjen je predvsem proti trpljenju. Zakon velja namreč za »vse živali, ki imajo razvita čutila za sprejem zunanjih dražljajev in razvit živčni sistem, da boleče vplive čutijo. Dosledno se izvaja pri vretenčarjih, pri drugih živalih pa glede na stopnjo njihove občutljivosti v skladu z izkušnjami in znanstvenimi spoznanji«.

Obstaja tudi nekaj podzakonskih predpisov s tega in drugih področij (gozdarstvo, lov, ribolov,...), ki naj bi zaščitili živali:

- Pravilnik o pogojih za zavetišča za zapuščene živali (45/00, 78/04)
- Pravilnik o strokovnem svetu za zaščito živali (62/00)
- Pravilnik o etični komisiji za poskuse na živalih (84/00)
- Navodilo o pogojih za izdajo dovoljenja za poskuse na živalih v znanstveno - raziskovalne namene (40/85)
- Pravilnik o pogojih in načinu prevoza živali (86/00, 108/00, 64/01, 16/02, 3/03)
- Konvencija o mednarodni trgovini z ogroženimi prosto živečimi živalskimi in rastlinskimi vrstami (MP 31/99)
- Pravilnik o uvrstitvi ogroženih rastlinskih in živalskih vrst v rdeči seznam (82/02)
- Odredba o bivalnih razmerah in oskrbi živali prostoživečih vrst v ujetništvu (90/01)
- Uredba o zatočišču za živali prosto živečih vrst (98/02)
- Pravilnik o uporabi lovskih psov v loviščih (98/02)
- Uredba o živalskem vrtu in živalskemu vrtu podobnem prostoru (37/03)
- Pravilnik o minimalnih pogojih za zaščito rejnih živali in postopku registracije hlevov za rejo kokoši nesnic (41/03, 117/04)
- Pravilnik o načinih usmrčitve živali iz veterinarskih razlogov, živali, ki se jih redi za proizvodnjo krzna, ter odvečnih enodnevnih piščancev in zarodkov v odpadkih iz valilnice (63/03)
- Uredba o ravnanjih in načinih varstva pri trgovini z živalskimi in rastlinskimi vrstami (104/03)
- Pravilnik o strokovnih, kadrovskih in tehničnih pogojih za opravljanje poskusov na živalih (36/04)
- Uredba o zavarovanih prosto živečih živalskih vrstah (46/04)
- Pravilnik o označevanju živali prosto živečih vrst v ujetništvu (58/04)

- Pravilnik o pogojih, ki jih morata za pridobitev koncesije izpolnjevati živalski vrt in zavetišče za zapuščene živali (78/04)
- Uredba o zavarovanju ogroženih živalskih vrst (57/93, 61/93, 69/00)
- Zakon o varstvu, gojitvi in lovu divjadi ter upravljanju lovišč (25/76, 29/96).

Ne glede na navedena pravna določila, pa društva in organizacije za zaščito in proti mučenju živali ugotavljajo, da je položaj živali v Sloveniji skrajno slab. Življenje živali je na mnogih področjih še naprej brezupno. Stotisoče živali je pobitih v gozdovih in na poljih, milijone živali je pobitih v klavnicah, na desettisoče je mučenih na takšne ali drugačne načine (cirkusi, blagoslovi konj, živalske borbe, razstave nekaterih vrst živali, ...) in pobitih v znanstvenih poskusih. Številke se bolj ali manj večajo. Nehumani prevozi živali se nadaljujejo.

Za uveljavitev načel varstva živali pa ni dovolj samo ustrezna zakonska regulativa. Nujna je tudi promocija humanega ravnanja z živalmi, zato je potrebno vzpodbujati nastajanje ustreznih civilnodružbenih organizacij ter tematiko v večji meri upoštevati pri pripravi programov v vzgojno-izobraževalnih procesih. Država mora v večji meri vzpodbujati raziskovalno delavnost pristojnih institucij.

1.4 SKLEP

Vse dosedanje razmišljanje se je vrtelo okoli vprašanja pravice in morale. Temu sem zato namenila drugi del diplomske naloge, kjer sem se ukvarjala s pravicami živali, ki pomenijo nadgradnjo v odnosu med ljudmi in ostalimi živimi bitji. Osebe, katere sem izpostavila in ki so k tej nadgradnji največ pripomogle s svojim pisanjem in aktivnim delovanjem so med drugimi Henry Salt, Peter Singer, Tom Regan, Paul Taylor, Stephen Clark in Richard Ryder. Filozofske temelje je postavil Salt. Singerjevo prizadevanje sloni na upoštevanju enakih interesov. Pri tem pa ni pomembno, kdo je tisti, ki ima interese, temveč kakšni so ti interesi. Na tej osnovi tudi obsodi specizem, saj pomeni le predsodek proti določeni vrsti. Tudi Regan napade specizem, saj je pri določanju pravic pomembna posameznikova inherentna vrednost. Trdi, da imajo živali določene osnovne moralne pravice, ki jih moramo spoštovati. Vsi subjekti življenja s svojo inherentno vrednostjo so tudi legitimni subjekti pravic. Za Taylorja je že biti živ dovolj za spoštovanje. Glavni poudarek pa tudi Clark daje spoštovanju. Ryder je proti povzročanju trpljenja, saj je bolečina osnova vsem moralnim kriterijem.

Če torej živalim priznamo, da so zmožne občutenja ugodja in bolečine in imajo svoje lastne interese, potem ne moremo mimo obravnave etičnega vidika. Številni so mnjenja, da je potrebno moralno skupnost razširiti, da bi zaobjela tudi živali, če ne celo drugih delov narave. To pa pomeni, da z njimi ravnamo enako spoštljivo kot z ljudmi. Če torej menimo, da moramo z živalmi ne le ravnati humano, ampak tudi, da moramo tako ravnati zaradi njih samih, da je tako ravnanje nekaj, kar jim dolgujemo, nekaj kar je mogoče v njihovem imenu izterjati in s kratenjem česar jim ne bi le prizadejali škode, temveč bi na ta način do njih ravnali krivično in narobe, tedaj iz tega sledi, da živalim pripisujemo pravice.

Danes ščitijo živali številni mednarodni akti: deklaracije, konvencije, direktive; na nacionalni ravni pa zakoni, pravilniki in uredbe. Kot polnovredna članica Evropske skupnosti je tudi Slovenija ratificirala kar nekaj mednarodnih konvencij in zakone s tega področja uskladila z evropskimi kriteriji. Najpomembnejši zakon je tako Zakon o zaščiti živali, katerega temeljno načelo se glasi: Nihče ne sme brez utemeljenega razloga povzročiti živali trpljenja, bolezní ali smrti. To področje pa deloma pokrivata tudi Zakon o ohranjanju narave, ki naj bi predvsem varoval in ohranjal biotsko raznovrstnost ter Zakon o varstvu okolja. S temi predpisi je za živali storjen velik korak naprej, vendar pa je velik problem v splošnosti določb ter kontroli in nadzoru in so zato kršitve še vedno prisotne. Na to pa opozarjajo predvsem številna društva in organizacije, ki se borijo proti mučenju živali. Zanje je varovanje pravic in spoštljivo ravnanje z živalmi osnova njihovega delovanja, zato jih bom podrobneje opisala v naslednjem delu.

4.del: VARSTVO PRAVIC ŽIVALI

Poznamo dve vrsti varovanja narave - reševanje v sili ter pravočasno preprečevanje ali preventivo. Naravovarstvene organizacije se trudijo z akcijami popraviti škodo, ki je bila zadana v preteklosti, vendar pa bi ljudje morali spremeniti mišljenje. Vsak posameznik bi moral prispevati k boljšemu in kvalitetnejšemu življenju na tem planetu, saj je drugače trud organizacij zaman in predstavlja le kapljo v morje.

Gibanja za varstvo pravic živali⁴³ želijo razširiti krog spoštovanja in sočutja preko človeške vrste na živali, ki so prav tako sposobne občutenja bolečine, strahu, lakote, žeje, osamljenosti. Skupine posameznikov ne morejo mirno in pasivno prenašati človekovega zlorabljanja in človeške krutosti do živali ter dejstva, da že dolgo obstajajo organizacije za zaščito živali, ki z legalnim delovanjem niso uspele narediti ničesar za njihovo resnično osvoboditev. Legalen boj je po njihovem mnenju prinesel razočaranje, ker zakon ščiti samo ljudi. Po mnenju radikalnih aktivistov zakonodaja legalizira izkoriščanje živali na podoben način kot je nekdaj legalizirala suženjstvo. Takšni zakoni pa so nepravilni zakoni. Zato radikalni aktivisti v iskanju pravice kršijo zakone in tvegajo svojo svobodo za osvoboditev živali, ki je oz. naj bi bila podaljšek človeške osvoboditve.

1.1 KRATEK PREGLED ORGANIZIRANOSTI VAROVANJA ŽIVALSKIH VRST

V zahodni Evropi so bila prva združenja za zaščito živali ustanovljena v 19. stoletju v Angliji. Najstarejše izmed njih je Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) oz. Kraljevo združenje za boj proti mučenju živali, ki je bilo ustanovljeno v Londonu leta 1824. V svojih zgodnjih letih se je RSPCA najbolj trudila osvojiti srca javnosti in poskušala spremeniti njihov brezbrizen odnos do krutega ravnanja z živalmi. Danes ima društvo 323 uniformiranih inšpektorjev z javnimi pooblastili, ki so leta 2003 raziskali 105.932 pritožb zaradi krutega ravnanja, od tega je bilo 1.829 obsodb. Imajo tudi lastno veterinarsko službo in

⁴³ Za mnoge je *gibanje za pravice živali* sinonim za *gibanje za osvoboditev živali*. Nekateri uporabljajo raje termin "osvoboditev", ker jih spominja na druga uspešna gibanja, kot so gibanje za osvoboditev sužnjev in žensk, medtem ko termin "pravice" trči na odpor, ko se ga poskuša uporabiti za neljudi. Kljub določenim razlikam bom v svojem delu uporabljala oba izraza kot sinonim.

kliniko ter številna zatočišča. Posebno pozornost namenjajo izobraževanju ter informiranju javnosti preko knjig, avdio in video reklam, revij, brošur itd.

Sledilo je ustanavljanje združenj za zaščito živali drugod po Evropi: v Nemčiji leta 1837, kjer je zaščita živali tudi danes med najboljše reguliranimi, v Franciji leta 1845, na Dunaju 1866. leta in v Italiji 1871. leta. V Ameriki pa organizirano varstvo živali datira od leta 1860 naprej, ko so podobno misleči državljani lansirali neodvisne in neprofitne združbe za zaščito živali v številnih mestih. Prvo ameriško organizacijo z imenom American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA) pa je ustanovil Henry Bergh, filantrop in diplomat, leta 1866 v New Yorku. Novonastala organizacija je prepričala zakonodajni zbor države New York, da je sprejela prvi učinkovit zakon proti nasilju nad živalmi. Prvi člani so svoje delo posvečali izboljšanju življenja živali. Danes pa imajo široko paleto programov, s katerimi se trudijo izboljšati položaj živali po vsem svetu. Več kot 300 zaposlenih pomaga zbirati denar, poskuša uveljaviti zakone proti nasilju nad živalmi, spodbuja in izobražuje javnost, izvršuje kontrole, skrbi za zapuščene živali in jim nudi veterinarsko oskrbo.

V začetku 19. stoletja je prišlo do prvih mednarodnih povezovanj, nastala so številna mednarodna združenja, sprejete so bile prve konvencije, ki so vplivale na nastanek in izpopolnitev nacionalnih zakonodaj. Večino pomembnejših združenj s celega sveta (več kot 500) danes povezuje članstvo v World Society for the Protection of Animals (WSPA) oz. Svetovna zveza za varstvo živali. Njihova vizija je svet, v katerem dobrobit živali razumejo in spoštujejo vsi, in katerega ščiti učinkovita zakonodaja. S svojimi projekti se bojuje proti nasilju tako, da odkriva zlorabe in se zavzema za strožje zakone. Poleg tega tudi rešujejo zapuščene ali zanemarjene živali. Kot največja svetovna federacija združenj za zaščito živali se raje zavzema za odpravo trpljenja posamezne živali kot pa za ohranitev vrste.

Ta gibanja iz 19. stoletja so bila dokaj močna. Zaradi prve in druge svetovne vojne pa je dejavnost na tem področju nekoliko upadla, vendar je porast čutiti spet po letu 1950. Zaščitniki pravic živali so predvsem poskušali vrniti vprašanje pravičnega ravnanja z živalmi na dnevni red. Nove filozofije o človekovi odgovornosti do živali so vstopile v javno razpravo. Med leti 1975 in 1990 je gibanje pridobilo podporo in sprožilo spremembe v obnašanju in vedenju. Skrb za živali je postala popularna tema v javnosti. Ljudski aktivizem in ciljno kampanjsko delo je pritiskalo na vlade, da uvedejo reforme na področju ravnanja in uporabe živali (glej Unti, 2001: 21-32).

1.2 PODROČJA VAROVANJA PRAVIC ŽIVALI

Mučenje živali je vsakršno povzročanje trpljenja, poškodb ter tudi nepotrebna ali neprimerna usmrtitev. Današnja družba se je že v dobršni meri odrekla antropocentrizmu, čeprav samo v korist človeka. Pred seboj ima še dolgo pot, katere cilj je izenačenje vseh živih bitij po moralnih in pravnih pravicah. Korist narave mora stopiti v ospredje celotnega delovanja. Ljudje morajo odpraviti psihične vzgibe, ki sprožajo sadizem in so vzrok mučenja živali, in začeti živeti v skladu z naravo. Kot najpogostejše oblike mučenj živali lahko naštejemo: rejo živali, poskuse na živalih in mučenje hišnih živali.

Pri reji živali štejemo za mučenje omejevanje v gibanju, da so priklenjene oziroma zagrajene v boksih, da nimajo tal pokritih s steljo, da se jih ne vodi na pašo in da ne vidijo sončne svetlobe, da se jih pretepa na poti do klavnice kot tudi vse oblike prevoza ter na koncu tudi sam postopek klanja, ki je preveč mehanski in ima preveč napak, saj je določeno število živali še živo vrženo na tekoči trak. Vse to lahko odpravimo s prehodom na tradicionalno rejo in bolj osveščenim življenjem nas potrošnikov (glej Plank, 1995: 6-23).

Poskusi na živalih se ne izvajajo zaradi olajšanja človekovega trpljenja, pač pa zaradi komercialnega profita, saj gre za zelo donosen posel, plačan od mogočnih kemičnih, farmacevtskih, kozmetičnih in oboroževalnih koncernov. Rezultati poskusov, izvedenih na živalih, pa pogosto niso koristni, saj bi na ljudeh rezultati bili drugačni. Poskuse na živalih lahko zamenjajo poskusi z in-vitro tehnikami, računalniškimi simulacijami, matematičnimi modeliranjem in avdiovizualnimi pripomočki, poskusi na ljudeh ter poskusi na organizmih, ki ne čutijo ali zelo malo čutijo bolečino (glej Monamy, 2000).

Mučenje hišnih živali predstavlja bolj sofisticirano obliko mučenja, saj jih v večini primerov ne mučimo direktno. Gre predvsem za posredno mučenje s tem, ko jih puščamo same, jih zavržemo, zapremo v premajhna stanovanja, jih ne vzgajamo, ne zadovoljujemo njihovih potreb in jim vsiljujemo svoje želje. Vso to mučenje se lahko odpravi s pravilnim vzgajanjem in izobraževanjem ljudi od otroštva dalje. Živali so nebogljeni bitja, ki jih moramo zaščititi in ne mučiti.

Tretji največji tihotapski posel - za mamili in orožjem – pa je trgovina z redkimi živalmi, ker je to zelo donosen posel. Redke živali lovijo z namenom, da jih pošljejo po raznih poteh na

"bogate" trge (za razne bogate zbiratelje divjih in eksotičnih živali ali za živalske vrtove in cirkuse ter celo za laboratorijske raziskave, poučevanje in preizkušanje izdelkov) ali pa jih ubijajo zaradi oklov, rogov, krzna in podobnega. Pri prevozu redkih in ogroženih živali na svetovne trge jih dosti pogine. Proti tovrstnim tihotapcem so se uprle letalske družbe, ki ne prevažajo več takega "blaga", organizacije za osvoboditev živali, mediji in vlade. K izboljšanju pa lahko pripomoremo tudi potrošniki s tem, da ne kupujemo eksotičnih živali in izdelkov industrije, ki služi na račun redkih vrst (glej Pahor, 1993: 15).

Problem reševanja stanja pa predstavlja dejstvo, da so opisane oblike mučenja živali ljudem povečini nevidne. To pomeni, da je rutinska uporaba živali za najrazličnejše človekove smotre postala nekaj tako vsakdanjega, da le redki ljudje še razmišljajo o njej. Ljudem je v glavnem neznano, kakšne so sodobne metode intenzivne vzreje živali, kakšen je način njihovega ubijanja in priprave za hrano, kakšen je transport živali in kje vse se uporabljajo živalski proizvodi. Za večino prebivalcev zahodnega sveta je postala popolnoma zakrita in odtujena zveza med mesom na krožniku in vzrejo živali ter njihovim ubijanjem (glej Kirn, 2004: 192). Strinjam se s Kirnom, ki nadaljuje, da način ravnanja z živalmi, pa najsi vključuje vzrejo, eksperimentiranje z njimi ali pa lov in trgovino, pove marsikaj o človeški zavesti, kulturi, vrednotah in načinu življenja. Nekakovostno življenje živali lahko neposredno prizadene kakovost življenja ljudi in njihovo zdravje. Vrnitev k božanskemu čaščenju živali bi bila nemogoča, pa vendar se nam ni treba sprijazniti s sedanjim brutalnim in brezčutnim odnosom do živali, ki izhaja iz preobrazbe kmetije v tovarno in vzreje in uporabe živali v industrijsko-tehnološki proces.

1.3 GIBANJA ZA VARSTVO PRAVIC ŽIVALI

Sodelovanje v novih družbenih gibanjih, kot so tudi gibanja za varstvo pravic živali, odseva interakcijo številnih dejavnikov (glej Inglehart, 1990: 371-375). Poleg pojava novih vrednot so na porast novih družbenih gibanj vplivali tudi objektivni problemi, kot so degradacija okolja, izkoriščanje živali, mrzla in brezosebna industrijska družba ali celo nevarnost vojne, pa tudi organizacije in ideologije, ki so mobilizirale ljudi. Ljudje se namreč redko udeležijo političnih akcij, razen ko gre za kakšen resen problem ali ko želijo doseči nek cilj.

V Veliki Britaniji in tudi drugih evropskih državah imajo spekter različnih organizacij, ki delujejo na različnih ravneh, od tistih najradikalnejših, ki so teroristične in seveda nelegalne, do tistih najbolj kompromisarskih. Ene organizacije se ukvarjajo s pravom oziroma z zakonodajo, druge imajo pod drobnogledom farme za intenzivno rejo, tretje polemizirajo z laboratoriji, ki opravljajo poskuse na živalih, četrte pobirajo zapuščene pse in mačke po ulicah, pete se ukvarjajo z izobraževanjem otrok in odraslih, strokovnjakov in laikov in tako naprej.

Zakone kršijo radikalne skupine, ki s svojo dejavnostjo škodijo dobičkom izkoriščevalcev živali. T.i. živalski aktivizem je najbolj razširjen predvsem v Veliki Britaniji in ZDA, pa tudi v Avstraliji, Skandinaviji in Španiji. Najbolj odmevne akcije se pripisujejo Animal Liberation Front, Animal Rights Militia, Justice Department, Poultry Liberation Organisation, Hunt Retribution Squad, Animal Rights Brigade in The Liberators.

Čeprav število skupin in organizacij vedno bolj in vedno hitreje narašča, je najbolj znana in najbolj aktivna še vedno **Animal Liberation Front (ALF)**, ki je nastala junija 1976 iz leta 1972 ustanovljene manjše skupine Band of Mercy. Njihov kratkoročen cilj je s pomočjo direktne akcije rešiti čim več živali, dolgoročen cilj pa je popolnoma prekiniti človeško zlorabo in pregon živali. Formalnega članstva pri ALF-u ni, pripadnik lahko postane vsak posameznik z aktivnim udejstvovanjem pri osvobajanju živali. Aktivisti delujejo individualno ali v majhnih avtonomnih skupinah, ki niso centralistično organizirane ali koordinirane. Te skupine delujejo v smeri trojnega cilja. Na prvem mestu je osvobajanje živali z drznim reševanjem iz laboratorijev, farm in tovarn; rešenim živalim iščejo nove tople in prijazne domove ali pa jih namestijo v samoorganizirane čakalne enote, kjer živali čakajo na novega lastnika. Drugi cilj je ekonomska sabotaža v obliki povzročanja škode izkoriščevalcem živali in uničevanju lastnine, ki se uporablja v procesih mučenja živali. Najbolj pogoste tarče sabotaž so laboratoriji, tovarne, univerze, trgovine s krznom, proizvodnja hrane, domovi vivisektorjev in mesnice. Čeprav sta reševanje živali in ekonomska sabotaža prioriteta cilja, pa je sekundarna skrb vsake akcije publiciteta – pridobivanje dokumentiranih in fotografiranih dokazov o grozotah, ki jih izvajajo v laboratorijih, ... da bi širša javnost končno lahko izoblikovala svoje poglede in spoštljivo ravnala z ostalimi živimi bitji. Sestavni del aktivistov je tako tudi izdajanje biltenov, razpečevanje letakov in razpoložljivost govornikov za javna srečanja in razprave s ciljem promocije etike osvoboditve živali. Poleg ilegalnega dela ALF-a obstaja tudi legalna Skupina za podporo, katere namen je podpora delovanju ALF-a z vsemi možnimi zakonskimi sredstvi.

Uradna politika ALF-a je nenasilna direktna akcija. ALF je ohranil obvezo nenasilja do vseh živih bitij, vključno z ljudmi, saj v svojih akcijah pazijo, da ne poškodujejo nikogar ter da ne uporabljajo fizičnega nasilja. Vse direktne akcije so usmerjene samo na nežive objekte (uničevanje lastnine) (glej Zadnikar, 1998: 179-185).

Na drugi strani pa je potrebno omeniti **Greenpeace**, eno največjih in najvplivnejših ekoloških organizacij na svetu, ki uspešno deluje že od leta 1971. Njegova kombinacija nenasilnih akcij in neposrednega in tvegane človeškega angažiranja za globalen cilj ob široki prisotnosti svetovnih medijev se je izkazala za uspešno in posnemanja vredno. Greenpeace učinkovito igra na strune mednarodnega javnega mnenja, saj se zaveda, da je pritisk javnosti najpomembnejši. Preko javnosti skuša vplivati na politiko. Obdržali so koncept enotne akcije, globalnega cilja, osebno-telesne prisotnosti in nenasilnosti pri kršenju pravil ter optimalne medijske pozornosti. Za razliko od Animal Liberation Front Greenpeace upravlja močna mednarodna centrala, ki nadzira celotno organizacijo in skrbi, da je zmeraj sposobna organizirati učinkovite kampanje in posredovati preko občil. Svojo ekološko dejavnost preusmerja od opozarjanja na nevarnost k reševanju problemov. Greenpeaceovi cilji so cilji vseh zemljanov. Njihovi projekti tako vključujejo zaščito Arktike, Sredozemlja, reševanja kitov, tulnov, kengurujev, delfinov in drugih ogroženih vrst (glej Zgonik, 1995: 281-292).

V to skupino bi lahko prišteli še številna manjša lokalna in državna društva in organizacije, ki si prizadevajo za varstvo pravic živali. Skrb za zaščito živali kažejo z izobraževanjem, promocijo, preiskavami in tožbami v primerih mučenja ali profitnih zlorab živali. S tem pa tudi pripomorejo k spreminjanju odnosa do živali.

Z namenom varovanja živali na splošno ali varovanja posameznih živalskih vrst delujejo danes tudi v Sloveniji številne organizacije in društva⁴⁴. Kot ugotavlja etolog Dušan Grajfoner, član angleškega Kraljevega društva za varstvo živali in sodelavec v Znanstveni in etični komisiji, ki deluje pri Zvezi društev proti mučenju živali Slovenije, se morajo društva za varstvo oziroma proti mučenju živali v Sloveniji ukvarjati z vsem, biti morajo univerzalna. Ker vsega ne zmorejo, se ukvarjajo le z zbiranjem brezdomnih psov in mačk, kar je, kot pravi, v bistvu komunalna dejavnost. Prišlo je celo tako daleč, da nekatera društva ne kažejo strpnosti do drugih, novonastalih društev, ki poskušajo delovati na drugih ravneh. Ves aktivizem za varstvo živali se poskuša zreducirati na komunalno dejavnost, na azile. To je v interesu tistih, ki bi sicer morali to početi, pa vse skupaj raje prepuščajo entuziastom. Zaradi

⁴⁴ Primer Statuta Društva za osvoboditev živali in njihove pravice je priložen v Prilogi 4.

enodimenzionalnosti sedanjih društev se v Sloveniji ne rešujejo veliko bolj zoprni, skriti in občutljivi problemi, kot so izobraževanje, zakonodaja, živali v kmetijstvu in laboratorijih itd. (glej Pihler, 2000).

1.4 SKLEP

Deontološki pristop, ki temelji na spoštovanju individualnih pravic, so postavila v okvir svojega delovanja številna gibanja za varstvo pravic živali. Torej nobeno živo bitje, ki ima psihološke kapacitete, intelektualne in emocionalne sposobnosti, se ne sme izkoriščati, ker ima notranjo, vrojeno vrednost. Bistvena je torej vrednost individualnega subjekta.

Že v 19. stoletju so v Veliki Britaniji in ZDA nastale prve glavne in največje organizacije, ki uspešno delujejo še danes. Potrebno je izpostaviti Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, American Society for the Prevention of Cruelty to Animals in World Society for the Protection of Animals, saj se že več desetletij borijo za pravice in varstvo pravic na področju reje in trgovine z živalmi, poskusov na živalih in mučenja hišnih živali. Sklepamo lahko, da se je v novejšem času na eni strani krutost do živali ter na drugi strani skrb zanje povečala in rodila številne skupine, ki poskušajo položaj živali izboljšati tako s pomočjo legalnih sredstev in iskanjem kompromisov, kot tudi z radikalnim aktivizmom.

5.del: ZAKLJUČEK

Človek in žival. Dva pojma, katera nekateri združujejo (Dalajlamin »pozdrav vsem ljudem in drugim živalim«), nekateri se sprašujejo ali je možna njuna popolna izenačitev, tretji pa spet zarisujejo ločnico med njiju. Analiza primarnih in sekundarnih virov je pokazala, da sta bila nekoč to združljiva pojma, saj se je pračlovek čutil enotnega z rastlinskim in živalskim svetom. Živali so bile zanj svete in ubijanje določenih vrst je bilo prepovedano. Človek kot razumno bitje se je razvijal in ta dva pojma sta se počasi začela razhajati. Človek je pozabil na sožitje z ostalimi živimi bitji, pozabil, da jim je enak, saj si je naravo in vse v njej začel podrežati in njegov odnos do živali je usodno zaznamoval antropocentrizem, katerega začetki segajo v antiko. Antropocentrično razumevanje narave postavlja človeka v središče, ostala bitja obstajajo zaradi njega. Tak odnos do živali velja za enega glavnih vzrokov za neprimerno ravnanje z njimi ter za globok prepad med človekom in ostalo naravo, ki deloma traja še danes.

Krivec za nadrejenost človeka nad živalmi pa ni le racionalno mišljenje, temveč tudi religija, ki je vseskozi narekovala naš odnos do ostalega sveta. Ob tem je potrebno poudariti, da je večina religij, vsaj v svojih začetkih, obsojala kruto ravnanje z živalmi in gojila do njih poseben, tudi svet odnos. Nekateri (predvsem religije vzhodnih dežel, kot so budizem, šintoizem, džainizem) so to ohranile do danes, druge pa so položaj človeka povzdignile nad druga bitja. Med slednjimi je usoden udarec zadalo krščanstvo, ki je vplivalo na miselnost celotnega zahodnega sveta. Ta religija je postala tako močna, da je narekovala večino aktivnosti in določala kaj je pravilno in kaj nepravilno ravnanje. Žival služi človeku in mu je podrejena. Z njo lahko trguje, se hrani in služi, saj nima notranje vrednosti. Tako instrumentalno naravnano razmišljanje se je stopnjevalo vse do začetka 18. stoletja, ko so živali postale predmet mučenja za zabavo in šport (lov, različni boji) in se je to populariziralo. Uporaba živali za različne namene se je v novem veku preselila z ulic in aren v laboratorije. Trpljenje živali je postalo bolj skrito očem javnosti. Kruto ravnanje se je pogosto opravičevalo v imenu znanosti in razvoja, ki prinaša človeku številne koristi. Množični pomori v raziskovalne namene so se lahko nadaljevali tudi zaradi trditev, da je žival bitje brez razuma in brez zmožnosti občutenja bolečine ali ugodja.

Številni slavni umetniki, pisci, filozofi in tudi znanstveniki so na neprimeren odnos opozarjali in nasprotovali mislim določenega obdobja ter si prizadevali to spremeniti. Vendar je družba njihov glas preglasila, saj se je vse merilo glede na materialno korist in ugodje človeka.

Z moderno družbo, industrializacijo, urbanizacijo in masovno proizvodnjo pa se je stanje le še poslabšalo. Področja, kot so intenzivna reja živali na farmah, uporaba živali za poskuse in raziskave ter trgovina z redkimi ali celo ogroženimi vrstami živali, katerih cilj je v čim krajšem času čim več vzrediti in prodati ter se ne ozirati na škodo, ki ob tem nastane, so prizorišča masovnega trpljenja in pobojev.

O miselnem preobratu zahodnega sveta pa lahko govorimo šele v 19. stoletju, saj se z različno intenziteto preoblikujejo in ukinjajo temeljne značilnosti novoveškega razumevanja narave in se postavijo zametki nove, ekocentrične ekološke etike. Pogosto se ta čas označuje kot ekološki prehod (tranzicija), ekološka modernizacija na poti k ekološki trajnostni družbi. S svojimi idejami so predstavniki tega premika prodrli tudi v javnost in tako poskrbeli, da se je začelo poglobljeno razpravljati in tudi delovati v tej smeri. To je tudi obdobje prvih gibanj za zaščito živali. Še pomembnejši nasledniki tovrstnega zavračanja krutega ravnanja z živalmi in začetniki vzpostavljanja pravic živali pa so predvsem Regan, Singer in Ryder. Aktivno so sodelovali v boju za priznanje moralnih in pravnih pravic živalim in tako prispevali svoj delež pri oblikovanju pravnih okvirov na področju varovanja živali.

Sklenem lahko, da sodobni pojav gibanj za varstvo pravic živali oz. proti mučenju živali sovпада z močno poslabšanim položajem živali, saj so njihove glavne aktivnosti uperjene proti povzročiteljem trpljenja živali, to pa so predvsem raziskovalni laboratoriji, farme, tovarne, precej energije pa usmerijo tudi v ozaveščanje in izobraževanje javnosti.

LITERATURA IN VIRI

1. Aristotel (1960): Politika. Beograd: Kultura
2. Barry, John (1999): Environment and Social Theory. London, New York: Routledge
3. Bentham, Jeremy (1948): The Principles of Morals and Legislation. New York: Hafner Publishing Co.
4. Botzler, Richard, G., Armstrong, Susan, J. (1998): Anthropocentrism. V: Botzler, Richard, G., Armstrong, Susan, J. (ur.): Environmental Ethics: Divergence and Convergence. United States: McGraw-Hill
5. Chesterton, Gilbert Keith (1998): Sv. Tomaž Akvinski. Ljubljana: Družina
6. De Grazia, David (1996): Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge
7. Feinberg, Joel: "Pravice živali in še nerojenih generacij". Recenzije
8. Ferry, Luc (1998): Novi ekološki red: drevo, žival in človek. Ljubljana: Krtina
9. Guille-Escuret, Georges (1998): Družbe in njihove narave. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost (Studia Humanitatis)
10. Guither, Harold D. (1998): Animal Rights: History and Scope of a Radical Social Movement. ZDA: Southern Illinois University Press
11. Hribar, Mirko (1987): Zgodovina filozofije: Antična filozofija. Ljubljana: DZS
12. Hughes, Gordon (1998): Imagining welfare futures. London, New York: Routledge in association with the Open University
13. Inglehart, Ronald (1990): Cultural Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, New jersey, Princeton University Press

14. Kirn, Andrej (1992): "Od antropocentrične k ekocentrični etiki ali od etike gospodarjenja nad naravo k etiki sožitja". Raziskovalec, 3, str. 6-19
15. Kirn, Andrej (1994): Od antropocentrične k ekocentrični etiki. V: Lah, Avguštin (ur.): Okolje v Sloveniji, Zbornik. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije
16. Kirn, Andrej (1998a): "Nekoliko temeljnih dilema ekološke etike". Socijalna ekologija, 7, 3, str. 257-269
17. Kirn, Andrej (1998b): "Samo človekove moralne dolžnosti ali tudi pravice živali?". Raziskovalec, 27, 5, str. 86-90
18. Kirn, Andrej (2004): Narava – družba – ekološka zavest. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
19. Leopold, Aldo (1949): Sand County Almanach. Oxford: Oxford University Press
20. Levi-Strauss, Claude (1994): Rasa in zgodovina; Totemizem danes. Ljubljana: Škuc: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete
21. Lowenthal, David (1990): Awareness of Human Impacts: Changing Attitudes and Emphasis. V: Turner, B., L. (ur.): The Earth As Transformed by Human Action. Cambridge: University Press
22. Monamy, Vaughan (2000): Animal Experimentation. Cambridge: University Press
23. Montaigne de, Michel (1952): The Essays. V: Encyclopedia Britannica. Chicago, London, Toronto: William Benton Publisher
24. Montanari, Massimo (1998): Lakota in izobilje: Zgodovina prehranjevanja v Evropi. Ljubljana: založba /*cf
25. Naess, Arne (1989): Ecology, Community and Lifestyle. Cambridge: CUP

26. Nash, Roderick Frazier (1989): The rights of nature: A history of environmental ethics. Wisconsin: The University of Wisconsin press
27. Ošljaj, Borut (2000): Človek in narava: Osnove diaforične etike narave. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
28. Pahor, Božidar (1993): "Trgovina z redkimi živalmi". Delo, 190, str. 15
29. Passmore, John (1974): Man's Responsibility for Nature. London: Duckworth
30. Pepper, David (1996): Modern Environmentalism: An Introduction. London: Routledge
31. Pihler, Boštjan (2000): "Kaj občutijo živali". Mladina, št. 33
32. Pirnat, Primož (1987): "Človek in mir". Znamenje, 17, 6, str.: 512-523
33. Plank, Franz-Joseph (1995): Fleisch – ein Stuck Lebenskraft? Verein gegen Tierfabriken. Rekawinkel.
34. Požarnik (1992): "Ekološka etika in znanost". V: Klemenc (ur.): Ekološko gibanje, politika, morala. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti
35. Regan, Tom (1985): The Case for Animal Rights. Berkeley, LA: University of California Press
36. Regan, Tom (1996): Pravice živali. Ljubljana: Eva Lea Muller
37. Ryder, Richard Dudley (2000): Animal revolution: changing attitudes toward speciesism. Oxford: New York: Berg. Cop.
38. Schnedel, Hartmut (1997): "Pojmovanje narave na področju varstva okolja in narave". Časopis za kritiko znanosti, 25, 182, str. 247-262
39. Singer, Peter (1991): Animal liberation. New York: Avon Books

40. Skoberne, Peter (1995): "Varstvo narave v Sloveniji". V: Bogovič, Alenka (ur.): Zbornik predavanj o okolju 1. del. Ljubljana: KUD France Prešeren
41. Smrke, Marjan (2000): Svetovne religije. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
42. Sovre, Anton (1946): Predsokratiki. Ljubljana: Slovenska matica
43. Ščuka, R. (2004): Moralni status živali: čuteča bitja ali naravni viri: diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta
44. Tomc, Gregor (1997): "Se je Jahve zmotil, ko je ukazal: ne ubijaj? Pravice živali ali morala ljudi?". Delo, 39, 206, str. 32
45. Unti, Bernard in Rowan, Andrew N. (2001): A Social History of Postwar Animal Protection. V: The State of the Animals. ZDA: Humane Society Press
46. Valentinčič, Ivan (2003): Odnos do živali kot indikator spremembe vrednot: Od antropocentrične k ekocentrični etiki narave: magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
47. Visković, Nikola (1993): Angloamerički animal law. Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu. Split, 30, 2, str. 457-465
48. Visković, Nikola (1995): "Pravice živali". v: Pravnik, 26, 11/12, str. 589-602
49. Zadnikar, Gita (1998): "Boj za osvoboditev živali". Časopis za kritiko znanosti, 26, 190/191, str. 179-185
50. Zgonik, Alenka (1995): "Greenpeace – globalni politični dejavnik". Časopis za kritiko znanosti, 23, 175, str. 281-292

<http://gov.si/mop/zakonodaja/konvenc/>

<http://grmajo.on-your.net>

<http://www.aspca.org>

<http://www.greenpeace.org>

<http://www.ivu.org>

<http://www.osvoboditev-zivali.org>

<http://www.rspca.org.uk>

<http://www.spekteronline.net>

<http://www.vurs.gov.si/zakonodaja>

<http://www.wspa.org.uk>

PRILOGA 1:

Pismo indijanskega poglavarja Seattla

PRILOGA 1: Pismo indijanskega poglavarja Seattla

Kako se da kupiti ali prodati nebo in toploto zemlje? Kaj takega je nam čisto tuje. Svežina zraka in bistrina vode nista v naši lasti, kako ju boste tedaj kupili?

Vsaka ped te zemlje je našemu ljudstvu sveta. Vsaka lesketajoča se borova iglica, vsako zrnce peska na rečnem bregu, vsaka meglica sredi temnega gozda, vsaka majhna žuželka je sveta v mislih in življenju mojega ljudstva. Sokovi v drevesih so prežeti s spomini na rdečega človeka.

Ko mrtvi bledoličniki odidejo na sprehod med zvezde, pozabijo na zemljo, ki jim je dala življenje. Naši mrtvi nikdar ne pozabijo prelepe zemlje, kajti zemlja je mati rdečega človeka. Del zemlje smo in ona je del nas. Dišeče trave so nam sestre; jelen, žrebec, veliki orel – so naši bratje. Skalnati vršaci, sončni pašniki, toplo ponijevo telo in človek – vsi sodijo v isto družino.

Ko nam veliki poglavar iz Washingtona pošilja glas, da želi kupiti našo zemljo, preveč terja od nas. Veliki poglavar nam sporoča, da nam bo našel kraj, kjer bomo lepo živeli. On nam bo oče, mi njemu otroci. Razmislili bomo o tej ponudbi, da kupite našo zemljo. Toda to ne bo lahko. Nam je ta zemlja sveta.

Svetlikajoča se voda, ki teče po brzicah in rekah, ni le voda, je kri naših prednikov. Če prodamo zemljo, ne pozabite, da je ta voda sveta, svojim otrokom morate povedati, da je sveta, da vsak odsev v bistrem jezeru pripoveduje dogodke in spomine iz življenja našega ljudstva. Žuborenje vode je glas očeta mojega očeta.

Reke so naše sestre, tešijo nam žejo. Reke nam nosijo kanuje in hranijo otroke. Če vam prodamo zemljo, se spomnite in učite, da so reke naše, pa tudi vaše sestre. Zato morate rekam izkazovati dobroto, kakršno izkazuje sestr.

Vemo, da nas beli človek ne razume. Njemu je kos zemlje enak kateremukoli drugemu kosu zemlje. Tujec je, ki pride ponoči in vzame zemlji vse, kar potrebuje. Zemlja mu ni brat, temveč sovražnik. Ko si jo podvrže, gre naprej. Za seboj pušča grobove očetov in mu tega ni mar. Svojim otrokom jemlje zemljo in mu ni mar. Grobove svojih očetov in zemljo, ki mu rojeva otroke – prepusti pozabi. Do matere zemlje in brata neba se vede kot do stvari, ki se dajo kupiti, oropati, prodati kot živina ali bleščeč nakit. Njegov pohlep bo uničil zemljo in za sabo pustil le opustošenje.

Ne vem. Naš način razmišljanja se razlikuje od vašega. Rdečega človeka ob pogledu na vašo mesta zabolijo oči. Morda zato, ker je divji in teh stvari ne razume. V mestih belega človeka ni mirnega kotička. Ni kraja, kjer bi se spomladi slišalo brstenje listja ali drget mušičjih krilc. Morda zato, ker sem divji – ne morem razumeti. Le kaj velja življenje, če človek ne more slišati bokanja samotnega kozoroga ali nočnega prepira žab v močvirju? Jaz sem rdečkožec in marsičesa ne razumem. Indijanec ima rad mehak zvok vetra, ko se igra z močvirsko gladino, in vonj pomladne sape, osvežene s popoldanskim dežjem in borovjem.

Največje bogastvo rdečega človeka je zrak. Vse živo si deli isti dih – žival, drevo, človek. Ta dih je potreben vsem. Beli človek pa kakor da ne opaža zraka, ki ga vzdihuje. Imun je za smrad, kot kdor je že dolgo v smrtnem boju. Če vam prodamo zemljo, ne pozabite, da je zrak dragocen, da zrak deli svoj duh z vsem živim, ki ga vzdržuje. Veter, ki je dal prvi dih mojemu

dedu, bo sprejel tudi njegov zadnji izdih. Če vam prodamo zemljo, jo varujte kot svetinjo, kot kraj, kamor bo beli človek hodil vdihovat veter, oslajen z vonjem poljskega cvetja.

Razmislili bomo o vaši ponudbi za nakup zemlje. Če se odločimo, da privolimo, bomo zahtevali, da izpolnite tale pogoj: beli človek se mora vesti do tukajšnjih živali kot do svojih bratov! Divji sem in ne razumem drugačnega življenja. Na prerijah sem videl tisoče bivolov, ki jih je bledoličnik zapustil za seboj, ko jih je postrelil iz dirjajočega vlaka. Divjak sem in ne razumem, kako je lahko železni konj, iz katerega se vije dim, pomembnejši od bivola, ki ga ubijemo samo, da bi preživel.

Kaj je človek brez živali? Ko bi živali ne bilo več, bi človek umrl od velike osamljenosti duha. Karkoli se zgodi živalim, kmalu zadene tudi človek. Na svetu je vse povezano.

Učite otroke, da imajo pod nogami pepel naših dedov, da bodo spoštovali zemljo, jim povejte, da je bogata z življenjem prednikov. Svoje otroke učite, kakor jih učimo mi, da je zemlja naša mati. Kar se zgodi zemlji, se zgodi tudi njenim otrokom. Če človek pljune na tla, pljune sam nase.

Zemlja ni človekova last. Človek je last zemlje. To mi dobro vemo. Vse je zvezano med sabo, prav kakor je družina s krvjo. Vse je zvezano med sabo. Človek ni stvarnik tkanine življenja, temveč le nitka v njej. Kar dela s tkanino, dela s samim seboj.

Tudi beli človek, čigar bog hodi in govori z njim kot prijatelj s prijateljem, ne bo ušel skupni usodi. Morda smo vendarle bratje. Bomo videli. Le eno vemo zagotovo, a to bo moral nekoč razumeti tudi beli človek: naš Bog je isti Bog. Morda mislite, da morate tudi njega imeti v lasti, tako kot se pripravljate, da vzamete vso našo zemljo, toda ne! On je Bog vseh ljudi in njegova milost je enaka za rdečega in belega človeka. Ta zemlja mu je vse. Oskruniti jo, pomeni oskruniti njenega stvarnika. Beli ljudje bodo izginili; morda celo prej kot druga plemena.

Le onečejajte si posteljo in neke noči se boste zadušili v lastnih iztrebkih. Ko boste izginjali, boste plameneli v ognju boga, ki vas je privedel sem in vam po nerazložljivi nakani dal oblast nad to zemljo in rdečim človekom. Taka usoda je nam videti bedna.

Ne razumemo, čemu pobijajo bivole, čemu krotijo divje konje, čemu je sredi gozda toliko človeškega vonja, čemu je pogled na zelene hribe pretrgan z govorečimi žicami. Kje so goščave? Ni jih več. Kje je orel? Ni ga več. Pravega življenja je konec. Začenja se boj za obstanek.

PRILOGA 2:

Svetovna deklaracija o pravicah živali

PRILOGA 2: Svetovna deklaracija o pravicah živali

Člen 1

Vse živali se rojevajo enakopravne pred naravo in življenjem in imajo enake pravice do bivanja;

Člen 2

Vsaka žival ima pravico do spoštovanja. Človek, tudi sam živalska vrsta, si ne more lastiti pravico do ubijanja drugih živali. Njegova dolžnost je, da vse svoje znanje uporablja tudi za varstvo živali. Vsaka žival ima pravico do človekove skrbi, zdravljenja in varstva;

Člen 3

Nobena žival ne sme biti izpostavljena trpinčenju ali izkoriščanju. Če je že usmrtitev kake živali nujna, jo je treba izvesti hipoma, brez bolečin in mučenja;

Člen 4

Vsaka divja žival ima pravico živeti svobodno v svojem naravnem okolju, pa naj bo to zemlja, voda ali zrak, in pravico razmnoževanja. Sleherno jemanje svobode, celo v znanstvene namene, nasprotuje tem pravicam;

Člen 5

Vsaka žival, ki običajno živi v človekovi družbi ima pravico, da živi in raste v ritmu in življenskih razmerah, svojstvenih svoji vrsti. Vsaka sprememba v tem ritmu in razmerah, ki ji jo vsili človek zaradi trgovskih namenov, krši te pravice;

Člen 6

Vsaka žival, ki si jo je človek izbral za svojega tovariša ima pravico do tiste starosti, ki je značilna za njeno vrsto. Opustitev take živali je okrutno in ponižujoče dejanje;

Člen 7

Sleherna žival ima pravico na razumno odmero delovnega časa in naporov ter na ustrezno prehrano in oddih;

Člen 8

Poizkusi na živalih, ki jim povzročajo telesne ali duševne bolečine, niso v skladu z živalskimi pravicami - ne glede na to, ali gre za medicinske, druge znanstvene ali trgovske poizkuse;
TREBA JE ODKRITI IN RAZVITI DRUGAČNE EKSPERIMENTALNE METODE;

Člen 9

Če žival redijo za prehrano, jo morajo namestiti, hraniti, prevažati in ubiti tako, da pri tem žival ne trpi niti strahu niti bolečine;

Člen 10

Nobeno žival človek ne sme uporabljati za zabavo in razne predstave v katerih nastopajo živali, ki niso v skladu z živalskim ponosom;

Člen 11

Vsako dejanje, ki se konča z ubojem živali je biocid, to je zločin proti življenju;

Člen 12

Vsako dejanje, ki se konča z ubojem številnih živali je genocid, torej zločin proti živalski vrsti. Onesnaževanje in zastrupljanje življenjskega prostora je prav tako genocid;

Člen 13

Z mrtvo živaljo je treba ravnati spoštljivo. Nasilne scene, v katerih so žrtve živali, morajo biti prepovedane tako v kinu kot televiziji, razen, če bi s tem hoteli predočiti kršenje pravic živali;

Člen 14

Društva proti mučenju živali morajo imeti svoje predstavnike tudi na ravni vlade. Živalske pravice morajo biti zavarovane enako kot človekove pravice.

BRUXELLES, 27.januarja 1978

PRILOGA 3:

Statut Društva za osvoboditev živali in njihove pravice

PRILOGA 3: Statut Društva za osvoboditev živali in njihove pravice

Na podlagi 9. člena Zakona o društvih (Uradni list RS, št. 60/95 in 89/99) je Občni zbor Društva za osvoboditev živali in njihove pravice dne 26.2.2005 sprejel naslednji

S t a t u t

I. Splošne določbe

1. člen

Društvo za osvoboditev živali in njihove pravice (v nadaljevanju: društvo) je prostovoljna in nepridobitna organizacija, ki se bori za boljši položaj živali.

2. člen

Društvo se imenuje: Društvo za osvoboditev živali in njihove pravice.

Društvo ima sedež na naslovu: Ostrožno pri Ponikvi 26, 3232 Ponikva.

Društvo deluje na celotnem območju Republike Slovenije.

Društvo je pravna oseba zasebnega prava.

Društvo ima svoj transakcijski račun.

Društvo ima svoj znak in pečat.

Znak društva določi upravni odbor.

Pečat društva določi upravni odbor in vsebuje vsaj napis: Društvo za osvoboditev živali in njihove pravice.

Pečat društva mora biti odtisnjen na vseh društvenih listinah.

3. člen

Namen in cilji društva so prizadevanja za uveljavljanje pravic živali v Ustavi Republike Slovenije in predpisih ter v praksi tako, da bi lahko živali živele življenje, ki je primerno njihovi vrsti, svobodno in v miru ter brez strahu, da jih bo kdo preganjal, mučil ali ubil.

4. člen

Namen in cilje društvo uresničuje z izvajanjem zlasti naslednjih nalog:

- prizadevanje za odpravo sedanjega stanja, ko človek uporablja živali za svoje potrebe
- prizadevanje za širitev zavesti o enosti človeka, živali in narave
- prizadevanje za odpravo živinoreje
- prizadevanje za pravno priznanje pravic živali
- prizadevanje za odpravo lova
- prizadevanje za odpravo poskusov na živalih
- informiranje javnosti o slabem položaju živali
- informiranje javnosti o škodljivosti mesne prehrane
- prizadevanje za odpravo kakršnegakoli mučenja živali
- izobraževanje glede zaščite živali.

Društvo si prizadeva za zaščito živali na vseh področjih družbenega življenja. Društvo svoje naloge izvaja tudi z izdajanjem tiskanih stvari (knjige, brošure, letaki, plakati, časopis, kasete ...), kar mora biti povezano z nameni in nalogami društva.

5. člen

Društvo opravlja poleg nepridobitnih dejavnosti, opredeljenih v 4. členu teh pravil, tudi pridobitne dejavnosti in sicer založništvo, gostinsko in turistično dejavnost, prirejanje klasičnih iger na srečo ter organiziranje prireditev.

Opravljanje zgoraj navedenih pridobitnih dejavnosti mora biti neposredno povezano z nameni in nalogami društva. Pridobitna dejavnost se opravlja pod pogoji, ki jih za opravljanje te dejavnosti določa zakon.

6. člen

Delovanje društva je javno.

Javnost delovanja se zagotavlja s posredovanjem informacij o delu društva javnosti in članom društva.

Za zagotovitev javnosti delovanja društva je odgovoren upravni odbor društva.

II. Člani in simpatizerji

7. člen

Član lahko postane vsaka oseba, tudi tujec, ki se s pristopno izjavo zaveže, da bo spoštoval pravila društva ter plača članarino in pri kateri niso podani razlogi iz 3. odstavka tega člena. Zaželeno je, da je član vegetarijanec.

Upravni odbor društva zavrne včlanitev osebi, ki ne ravna ustrezno z živalmi ali je kršila veljavne predpise o zaščiti živali.

Oseba, ki ji je bila včlanitev zavrnjena, ima pravico pritožbe v roku 15 dni na občni zbor društva, ki dokončno odloči o zadevi.

8. člen

Članstvo v društvu preneha:

- s smrtjo člana
- z izstopom na podlagi pismene izjave o izstopu
- z izključitvijo na podlagi sklepa upravnega odbora
- s črtanjem iz članstva, če član ne plača članarine kljub pisnemu opominu.

Član društva je lahko izključen, če:

- krši pravila društva
- s svojim ravnanjem škoduje ugledu društva
- če kako drugače ravna zoper interese društva.

Zoper sklep o izključitvi je mogoče v roku 15 dni vložiti pritožbo. O njej odloča občni zbor društva.

9. člen

Pravice članov so, da:

- sodelujejo pri izvajanju namena oz. nalog društva in pri delu organov društva
- so seznanjeni z delom društva
- so seznanjeni z njegovim finančno-materialnim poslovanjem
- na lastno željo izstopijo iz društva
- volijo in so voljeni v organe društva.

Dolžnosti članov so, da:

- ustrezno ravnajo z živalmi
- po svojih močeh pomagajo pomoči potrebnim živalim
- spoštujejo pravila in sklepe organov društva.

10. člen

Simpatizerji so osebe, ki so naklonjene dejavnosti društva, niso pa njegovi člani.

Simpatizerji nimajo obveznosti, društvo pa podpirajo na različne način, npr. z moralno podporo, s finančnimi ali drugimi prispevki ali kako drugače.

Simpatizerji imajo lahko ugodnosti, ki jih določi upravni odbor.

Simpatizerji lahko sodelujejo in razpravljajo na sejah občnega zbora, nimajo pa pravice odločanja.

III. Organi in način upravljanja društva

11. člen

Organi društva so:

- občni zbor društva
- upravni odbor društva
- predsednik društva

12. člen

Občni zbor društva je najvišji organ društva in ga sestavljajo vsi člani.

Občni zbor se sestane vsaj enkrat letno, praviloma do konca meseca marca, in ima naslednje naloge:

- sprejema statut društva in njegove spremembe ter dopolnitve, razen v primeru iz 8. alineje 15. člena statuta
- odloča o prenehanju društva
- voli in razrešuje upravni odbor oz. posameznega člana upravnega odbora in predsednika
- obravnava in sprejema letno poročilo o delu društva
- po potrebi med letom nadzoruje delo organov društva, tudi finančno-materialno poslovanje
- sprejema plan društva
- dokončno odloča o pritožbi zoper sklep o izključitvi člana in o zavrnitvi včlanitve

- rešuje druge zadeve, ki jih ne morejo rešiti drugi organi društva.

Občni zbor skliče upravni odbor, ki vsem članom v ta namen pošlje vabila.

Upravni odbor lahko skliče tudi izredni občni zbor, če je potrebno razrešiti zadevo iz pristojnosti občnega zbora, pa je potrebno hitro odločanje ali pa bi čakanje na redni občni zbor škodovalo društvu ali če to zahteva najmanj ena tretjina članov.

Upravni odbor mora sklicati izredni občni zbor najkasneje v roku 30 dni po prejemu pismene zahteve. V nasprotnem primeru skliče občni zbor predlagatelj sam.

13. člen

Občni zbor odpre predsednik društva ali drug član upravnega odbora in ga vodi, dokler občni zbor ne izvoli delovnega predsedstva, zapisnikarja in overovitelja zapisnika.

O delu občnega zbora se piše zapisnik, ki ga podpišejo zapisnikar, delovni predsednik in overovitelj zapisnika.

Občni zbor je sklepčen, če je na začetku navzočih več kot polovica članov. Če občni zbor na začetku ni sklepčen, se začetek odloži za največ 30 minut, nakar lahko občni zbor veljavno odloča, če je navzočih vsaj 5 % članov, vendar ne manj kot 3 člani.

Občni zbor sprejema svoje sklepe z večino glasov navzočih članov, z dvotretjinsko večino navzočih članov pa takrat, kadar sprejema pravila ali njegove spremembe oz. dopolnitve in v primeru prenehanja društva.

14. člen

Upravni odbor društva sestavljajo predsednik društva, ki je tudi predsednik upravnega odbora, in 4 člani, ki jih za dobo dveh let voli občni zbor. Če je član upravnega odbora predčasno razrešen, velja mandat novega člana do poteka mandata upravnega odbora.

Upravni odbor odloča z večino vseh glasov in sprejema svoje sklepe na sejah.

Seje upravnega odbora sklicuje predsednik društva na lastno pobudo ali na pobudo kateregakoli člana. Če predsednik ne skliče seje upravnega odbora, ga lahko skliče pobudnik sam.

Pri delu upravnega odbora lahko sodelujejo tudi člani, vendar pa nimajo pravice glasovanja. Seja se lahko izvede tudi telefonsko ali korenspondenčno.

O poteku seje se piše zapisnik.

15. člen

Upravni odbor ima naslednje naloge:

- vodi društvo in skrbi za izvajanje nalog društva
- sprejema splošne akte, ki so potrebni za delovanje društva ali jih določajo predpisi
- odloča o porabi sredstev
- odloča o sprejemu novih članov
- določa višino članarine
- poroča o delu društva
- pripravi predlog sprememb ali dopolnitev statuta društva
- sprejema spremembe in dopolnitve statuta, ki se nanašajo na izdajateljstvo revije
- skrbi za javnost delovanja društva
- opravlja druge naloge, ki so določene v tem statutu
- opravlja druge zadeve v zvezi z izvajanjem nalog društva.

16. člen

Društvo ima predsednika, ki ga izvoli občni zbor društva za dobo dveh let.

Predsednik predstavlja in zastopa društvo. Predsednik je tudi zastopnik društva. V primeru odsotnosti ga nadomešča član upravnega odbora, ki ga določi upravni odbor.

V okviru posameznega projekta oz. naloge lahko društvo predstavlja tudi druga oseba, ki jo določi upravni odbor.

Predsednik podpisuje finančne in materialne listine. Za podpisovanje teh listin lahko pooblasti tudi blagajnika ali člana upravnega odbora.

Društvo ima tajnika, ki ga imenuje in razrešuje upravni odbor društva. Tajnik opravlja naloge, ki jih določi upravni odbor društva.

17. člen

Blagajnik ima naslednje naloge:

- izvaja finančno poslovanje društva
- izdelava letno finančno poročilo
- na sejah upravnega odbora po pozivu tega odbora poroča o finančnih zadevah.

Blagajnika imenuje in razrešuje upravni odbor društva.

18. člen

Za izvajanje posameznih nalog ima lahko društvo občasne ali stalne delovne skupine. Te skupine ustanovi upravni odbor na lastno pobudo ali na pobudo člana društva.

Vsaka skupina ima svojega vodjo, ki lahko sodeluje pri delu upravnega odbora, vendar nima pravice odločanja.

IV. Finančno materialno poslovanje društva

19. člen

Društvo za financiranje svoje dejavnosti pridobiva sredstva s članarino, darili in volili, iz naslova materialnih pravic in dejavnosti društva, s prispevki donatorjev, iz javnih sredstev, od prirejanja klasičnih iger na srečo in iz drugih virov.

Društvo lahko pridobiva sredstva za izvajanje svojih nalog tudi s pridobitno dejavnostjo.

Sredstva se lahko porabijo samo za izvajanje dejavnosti, ki so povezane z namenom društva oz. njegovimi nalogami.

Društvo lahko financira projekte, ki jih izvajajo domače ali tuje organizacije in so povezani s cilji, nameni oz. nalogami društva.

Društvo zagotavlja podatke o svojem finančno-materialnem poslovanju v skladu z veljavnimi predpisi. Podrobneje se to poslovanje uredi s sklepom upravnega odbora.

Nadzor nad finančno-materialnem poslovanju vrši občni zbor društva.

V. Izdajateljstvo revije

20. člen

Društvo izdaja svojo revijo, ki izhaja v tiskani obliki. Upravni odbor lahko sklene, da revija izhaja tudi v elektronski obliki.

Programsko zasnovo revije sprejme upravni odbor. V tej zasnovi so tudi osnovni podatki o reviji: ime, časovni interval izhajanja in drugi podatki, ki jih je potrebno sporočiti pristojnemu državnemu organu.

Sedež uredništva je na sedežu društva.

Odgovornega urednika imenuje in razrešuje upravni odbor. Odgovorni urednik mora biti član društva in pri tem izpolnjevati tudi druge pogoje, ki jih v ta namen določa zakon.

21. člen

Uredništvo sestavljajo odgovorni urednik in člani, ki pripravljajo prispevke za revijo. Člani uredništva so medseboj enakopravni. Uredništvo samostojno sprejema medse člane, ki želijo pripravljati tekste za revijo.

Uredništvo samostojno ureja medsebojne odnose; v kolikor med člani uredništva ni soglasja, se odločitev sprejme z glasovanjem, pri čemer je odločitev sprejeta, če je zanjo glasovala večina prisotnih članov. Če se odločitev na ta način ne more sprejeti, odloči o spornem vprašanju odgovorni urednik.

Če pride v uredništvu do motenj, ki jih uredništvo v skladu s prejšnjimi določbami ne more sami odpraviti, to naredi upravni odbor.

Uredništvo samostojno pripravi osnutek posamezne številke revije, pri čemer mora odgovorni urednik pred izidom vsake številke, osnutek le-te predložiti upravnemu odboru, ki ga potrditi.

VI. Prenehanje društva

22. člen

Društvo preneha po samem zakonu ali če tako sklene občni zbor.

V primeru prenehanja društva po volji članov preide po poravnavi vseh obveznosti društveno premoženje na po dejavnosti sorodno društvo. Ime tega društva se določi v sklepu o prenehanju društva.

VII. Končna določba

23. člen

Ta statut začne veljati z dnem sprejema.

Z dnem sprejema tega statuta prenehajo veljati pravila društva, ki so bila sprejeta dne 24.1.2004.

Ljubljana, 26.2.2005

Zakoniti zastopnik:
Stanko Valpatič