

**PROBLEMATICA DREPTURILOR ANIMALELOR ÎN CONCEPȚIA LUI  
TOM REGAN  
Animal Rights Issues in Tom Regan's opinion**

*Viorica – Torii CACIUC \**

**Abstract**

*Unfortunately, we see many acts of cruelty, violence or abuse against animals. I have always wondered whom we should share the responsibility with. We often see children who struggle hard straying dogs and cats, or we witness peasants exploiting their animals without mercy or care for the latter's welfare. No matter whether such facts are driven by aggressive impulses or performed for fun, on the one hand, or bravery on their part or their parents' lack of supervision, or lack of education, then more worrying are intentional and unethical facts of adults. In the civilized countries, there are quite harsh punishments for similar acts, from fines to community work, the loss of ownership of animals and even loss of their freedom.*

*What I propose in this study is to demonstrate that animals should have rights and be respected whether we like it or not.*

**Keywords:** animals right, animal – centered ethics, ecological ethics, animals welfare, subject of life

În a doua jumătate a secolului al XX-lea se conturează două mari curente ecologice care influențează etica ecologică contemporană, și anume: *shallow ecology* (ecologia de suprafață / „superficială”) și *deep ecology* (ecologia de profunzime). Deși urmăresc același obiectiv, acela de a proteja mediul de intervenția distructivă a activității umane asupra naturii, cele două curente se află în opoziție datorită concepției și modalităților prin care vizează să își atingă ținta. Astfel, primul curent este centrat pe diminuarea poluării factorilor de mediu, pe

---

\* Asist. univ. drd., Universitatea Dunărea de Jos, Galați

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

schimbarea practicilor agricole din statele puternic industrializate, pe ocrotirea zonelor sălbatice diminuate considerabil, dar și pe lărgirea orizontului etic în vederea includerii ființelor nonumane, animalele, ceea ce-i conferă un caracter reformist și zoocentric. Al doilea curent, deși apără aceleași obiective, o face într-o manieră mai revoluționară, urmărind extinderea sferei morale și sub raporturile omului cu plantele și cu întregul ecosistem, conferindu-i un caracter ecocentric. Ambele perspective aduc argumente pertinente, concep teorii etice reprezentative și tocmai de aceea se impune o analiză detaliată a acestora.

În încercarea de a extinde sfera morală dincolo de sfera umană, ecologia reformistă dezvoltă teorii în care fundamentul moral este dat de valoarea în sine a unei ființe și nu de specia din care face parte, această ultimă categorie nefiind un criteriu moral valid. Dar și acest criteriu, de valoare în sine a unei ființe, este privit diferit de reprezentanții acestui curent. Astfel, dacă pentru Peter Singer criteriul îl constituie interesul, pentru Thomas Regan, faptul de a fi posesorul unei vieți reprezintă criteriul pentru care o ființă poate căpăta o valoare în sine (A. Tincu).

#### *Ce (nu) este etica în viziunea lui T. Regan?*

Poziția concepției lui T. Regan vine să susțină apărarea animalelor din perspectiva și cu argumentele specifice unei etici deontologice.

T. Regan pledează pentru justificarea argumentelor unei judecăți morale, apărând noțiunea de drepturi ale animalelor. Autorul se întreabă: „Este posibilă dezvoltarea unui comportament etic în legătură cu mediul înconjurător prin care copacii și spațiile verzi, viețuitoarele apei și diversele plante să aibă *dreptul* la viață? Sau ideea de drept aparține doar ființelor umane?” (T. Regan, 1986: 4). Pentru astfel de întrebări morale, la care de multe ori filosofi dau răspunsuri contradictorii, există două moduri de abordare: (1) există un mod cum să nu răspunzi întrebărilor morale și (2) există ideea unei judecăți morale ideale.

În ce privește perspectiva cum să nu răspunzi întrebărilor morale, există unele asemănări de abordare cu cea a lui Singer. La fel cum Singer preciza unele aspecte a ceea ce nu înseamnă etica, și Regan prezintă câteva modalități prin care nu ar trebui formulate judecățile morale astfel încât să fie obținute răspunsuri morale la întrebări morale, precum cele de mai sus și nu numai (T. Regan, 1983: 122-  
Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

126). Astfel, în primul rând, la o întrebare morală nu se răspunde prin prezentarea preferințelor personale. Dacă două persoane au păreri personale diferite, una fiind opusă celeilalte, cele două păreri personale pot fi adevărate în același timp, fără a cere explicații și justificări în ceea ce le privește. Același lucru nu e valabil și pentru judecățile morale, care nu trebuiesc reduse la nivelul exprimării preferințelor personale. Ba mai mult, în cazul judecăților morale sunt necesare justificări și motivări ale părerilor pentru ca acestea să fie acceptate ca fiind corecte sau nu. În strânsă legătură cu preferințele sunt sentimentele persoanelor și tocmai de aceea în formularea răspunsurilor la întrebările morale nu trebuie exprimate judecăți bazate pe exprimarea sentimentelor, pentru care iarăși nu se cuvine a se cere justificări, pe când în cazul judecăților morale da. Un alt aspect referitor la cum să nu fie formulate judecățile morale se referă la felul în care oamenii gândesc că ceva este bun sau rău. Acest lucru nu înseamnă că acel ceva chiar este bun sau rău. Și în acest caz, la fel ca și cu preferințele și sentimentele, faptul că oamenii gândesc despre ceva că este bun sau rău nu înseamnă că ceea ce gândesc oamenii despre acel ceva este corect sau greșit. S-ar putea crede că atunci când părerile coincid și că, statistic vorbind, ceea ce simt sau ceea ce gândesc oamenii despre o problemă morală ar avea mai multă putere, dar nu ar fi decât un punct de plecare în a căuta ce face ca anumite acțiuni să fie bune sau rele, corecte sau greșite. Statisticile sunt irelevante în formularea unor judecăți morale ideale. E foarte posibil ca marea majoritate a oamenilor să creadă sau să simtă într-un alt fel decât ar trebui sau ar fi bine sau corect. Atunci este nevoie să se apeleze la o autoritate morală care nu poate fi o persoană obișnuită, ci un zeu. De aici începe să apară dificultatea acestei modalități deoarece interpretările spuselor autorității morale, cu privire la bine și rău, pot fi contradictorii. Exemplul dat de Regan în lucrarea citată este pe problematica homosexualității, dar într-o altă lucrare, al cărui editor este, explică foarte clar cum s-ar manifesta această contradicție pe problematica relației dintre oameni și animale: „Unii ce cred că noi am fost creați pentru a fi vegetarieni cred că găsesc dovezi în Biblie cum că Dumnezeu este de aceeași părere; alții cred că nu. Unii care cred că Dumnezeu ne permite să exploatăm natura fără respect cu privire la valorile sale citează ce cred ei că sunt capitole și versete de sprijin; alții citează alte capitole și versete în care cred ei că Dumnezeu nu permite asta sau citează aceleași pasaje și argumentează că ele ar trebui să fie interpretate diferit. Gravitatea acestor probleme de interpretare nu ar trebui să fie subestimată. Chiar dacă există o autoritate morală, chiar

Analele Universității *Dunărea de Jos* din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

dacă această autoritate este Dumnezeu evreilor sau creștinilor, nu ar ușura cunoașterea binelui și răului moral. Problema aflării ce crede Dumnezeu despre aceste chestiuni va rămâne și va fi în mod special acută în locurile unde Biblia oferă foarte puțină, sau deloc, ghidare directă - moralitatea utilizării tehnologiei de susținere a vieții în cazurile de comă profundă, de exemplu” (T. Regan, 1986: 10-11). Problema este că deși există o autoritate morală, ea poate fi contestată pentru veridicitatea judecăților sale, mai ales dacă nu există metode independente de verificare a judecăților sale. „Astfel, din moment ce în natura problemei trebuie să existe o metodă independentă de a ști care judecăți sunt adevărate sau rezonabile pentru a putea testa autoritatea altei judecăți morale, apelul la această sau acea «autoritate morală» nu poate fi ea însăși metoda căutată pentru a răspunde întrebărilor morale” (T. Regan, 1986: 10-11).

După identificarea modalităților de cum nu trebuie elaborate judecățile morale pentru a răspunde problemelor morale, Regan arată și cum trebuie să fie o judecată morală ideală. În viziunea sa, ar fi șase cerințe sau condiții pe care cineva ar trebui să le îndeplinească pentru a ajunge la o judecată cu cât mai puține erori. O primă condiție ar putea fi analiza conceptuală, înțelesă ca fiind clarificarea conceptelor și ideilor. „Analiza conceptuală poate fi înțelesă ca încercarea de a susține condițiile necesare și suficiente de utilizare corectă ale unui concept dat. Scopurile analizei conceptuale, din această perspectivă, sunt acelea de a susține, atâta cât este posibil, acele condiții care, dacă nu sunt satisfăcute, împiedică aplicarea corectă a conceptului despre care se vorbește - condițiile necesare unui uz corect - și de a susține acele condiții care, dacă sunt satisfăcute, permit conceptului să fie corect aplicat - condițiile suficiente unui uz corect. În această perspectivă a analizei conceptuale, o analiză este ea însăși corectă dacă trebuie prin extindere să susțină condițiile necesare și suficiente ale unui uz corect” (T. Regan, 1986: 3). O a doua cerință ce trebuie îndeplinită este cea a deținerii informațiilor. Pentru a răspunde la o problemă morală e absolut necesară documentarea pentru a ști nu doar situația reală despre care e vorba, dar și ce cred alții despre problema studiată. O altă condiție necesară judecăților morale o reprezintă rațiunea, care pe baza documentării adecvate și a analizei conceptuale reprezintă acea capacitate care stabilește legătura între diferite idei sau recunoaște și distinge între afirmații atunci când sunt adevărate și când trebuie să fie false, căci contradicțiile prin definiție nu pot fi adevărate. Dar pentru a se evita subiectivismul în soluționarea problemelor morale e nevoie de imparțialitate, înțelesă ca

Analele Universității *Dunărea de Jos* din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

inima principiului formal al justiției, principiu pe baza căruia se pot stabili factorii relevanți în determinarea asemănării sau diferențierii cazurilor. Iar Regan exemplifică rolul imparțialității astfel: „Chiar în această clipă putem recunoaște bogatul potențial pe care principiul formal al justiției îl poate avea în discuții pe tema binelui și răului moral. Trebuie să aprobăm practicile ce cauzează suferința în plus animalelor de fermă în timp ce denunțăm astfel de practici, atunci când cei ce suferă sunt oameni, ar fi corespunzător să întrebăm de ce cele două cazuri sunt tratate diferit. Dacă ni se răspunde că diferența este dată de faptul că o ființă umană aparține unei specii în timp ce animalele de fermă aparțin alteia, ar fi din nou potrivit să întrebăm cum această deosebire dintre membrii aceleiași specii *poate* să facă vreo diferență morală în moralitatea tratamentului în cele două cazuri. Să sancționezi practicile care cauzează suferința inutilă a animalelor de fermă în timp ce dezaprobi practicile asemănătoare, în cazul oamenilor, din cauza membrilor speciei, pare a fi un simptom al unei parțialități nejustificate” (T. Regan, 1986: 13). A nu ține cont de acest principiu în realizarea celei mai bune judecăți morale, după Regan, înseamnă producerea unui prejudiciu sau a unei prejudecăți, cu alte cuvinte pierderea imparțialității. Pentru păstrarea tuturor calităților anterioare, Regan recomandă o altă calitate și anume aceea a calmului. În viziunea sa nerăbdarea, neliniștea, emoționalitatea puternică pot conduce la pierderea rațiunii și a imparțialității, iar judecățile emise sunt greșite. În sfârșit, ca o judecată să fie realizată corect, ea trebuie să se bazeze pe un principiu moral corect și valid, căci se urmărește și realizarea unor motive corecte în justificarea unei judecăți morale ideale. Regan afirmă: „Un lucru este cert: pentru ca un principiu să fie considerat drept moral (diferit de un principiu legal sau științific) acesta trebuie să dirijeze comportamentul tuturor reprezentanților morali incluși. Reprezentanții morali sunt aceia care pot aduce motive imparțiale (de exemplu, motive în concordanță cu imparțialitatea necesară) pentru a se sprijini în alegerea deciziei pe care trebuie să o ia în legătură cu maniera de a acționa. De altfel, acestea sunt astfel gândite încât pot fi atât raționale cât și autonome. Indivizii ce nu au abilitatea de a înțelege sau de a acționa pe baza motivelor raționale (de exemplu, copiii) nu pot fi considerați reprezentanți morali. În cazul lor, nu se poate spune că sunt semnificative obligațiile de a face sau nu ceea ce este bun sau rău, din punct de vedere moral. Numai reprezentanții morali pot avea acest statut, iar principiile morale se pot aplica numai pe determinarea gradului lor ideal de moralitate. Ființele umane normale, ajunse adulte

sunt exemplul paradigmatic al reprezentanților morali” (T. Regan, 1986: 14). Alături de aceste șase condiții necesare realizării unor răspunsuri morale pertinente la oricare dintre problemele lumii contemporane, nu doar celor specifice mediului natural, Regan mai adaugă una, dar care ține mai mult de persoana celor care încearcă să dea răspunsurile, și anume că acestea trebuie să fie în concordanță cu viziunile autorilor, nefiind acceptate standardele duble. Toate aceste argumente prefigurează poziția deontologică a lui Regan în abordarea problemelor morale.

Prin analiza poziției filosofilor consecințialiști, care pun accentul pe rezultate și consecințe, Regan nu face altceva decât să evidențieze punctele slabe ale principiilor morale ale acestora, pe care ei își întemeiază motivarea judecăților lor morale. Dintre cele trei tipuri de etici normative teleologice – egoismul etic, altruismul etic, utilitarismul – Regan alege utilitarismul spre a-i face o radiografie mai complexă și a-și arăta dezacordul față de poziția consecințialistă, celelalte două fiind considerate nesatisfăcătoare, datorită imparțialității („egoismul etic plasează arbitrar și exclusiv importanța binelui și bunăstării asupra agentului individual și altruismul etic plasează importanța binelui și bunăstării asupra celuilalt”, T. Regan, 1986: 18-19). În viziunea lui Regan, utilitarismul poate fi și el controversat, deoarece îl diferențiază în *act-utilitarism* și *rule-utilitarism*. Astfel, în timp ce act-utilitarismul reprezintă ceea ce principiul utilității ar trebui să aplice acțiunilor individuale, adică să se efectueze doar acele acțiuni care vor aduce un echilibru cât mai mare între binele intrinsec și răul intrinsec, rule-utilitarismul susține că principiul utilității ar trebui aplicat în special normelor acțiunii, adică să se facă ceea ce este cerut de regulile morale justificate (T. Regan, 1986: 20-22). Dar se pare că până la urmă, analizându-le pe rând, Regan găsește vulnerabilitățile ambelor variante de utilitarism. Deoarece act-utilitarismul nu se potrivește cu șirul lung de considerente ale persoanei, de cele mai multe ori reținându-se convingerile în defavoarea teoriei, este considerat incorect în unanimitate de către filosofi. Nu același lucru se poate spune și despre rule-utilitarism, deoarece acesta poate sancționa regulile incorecte introduse în rezolvarea diferitelor probleme morale, dar are și un alt dezavantaj, și anume, „dacă o regulă justificată fără echivoc se aplică unei situații și dacă nici o altă regulă morală nu se aplică, atunci persoana în acea situație trebuie să aleagă să facă ceea ce cere regula, chiar dacă în acea situație specială acționând așa nu vor apărea cele mai bune consecințe” (T. Regan, 1986: 20). Deja, cu acest punct de vedere, Regan se aproprie foarte mult de poziția

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

nonconsecințialistă, care susține că echilibrul relativ dintre binele intrinsec și răul intrinsec nu determină binele și răul din punct de vedere moral. Numite și teorii deontologice, acestea pot fi la rândul lor extreme – susțin ideea conform căreia consecințele intrinseci bune sau rele sunt irelevante în determinarea binelui sau răului moral – și moderate – consecințele bune sau rele pot fi relevante în determinarea binelui sau răului moral, dar nu sunt singurele lucruri relevante, iar în unele cazuri pot avea o importanță nesemnificativă. Astfel, în analizarea raportului dreptate – nedreptate, de fapt Regan aduce o critică utilitarismului. În viziunea sa, deontologismul critică discriminarea pe baza sexului sau rasei, nu doar pentru că este rău în sine, ci și pentru că provoacă suferință oamenilor. Și pentru a susține aceasta apelează la concepția kantiană de interpretare a egalității și anume că indivizii sunt egali în valoare – care nu se reduce nici la valorile mentale ale individului, nici la talentele, utilitatea sau serviciile prestate de acesta, nici la felul în care ceilalți se raportează – și prin urmare, ei trebuie tratați într-un mod în care să li se arate respect pentru valoarea lor unică. În perspectiva utilitarismului, plăcerile similare și satisfacțiile preferențiale sunt egale în valoare, iar pe de altă parte, introducerea unei reguli cu o justificare tipic utilitaristă reprezintă un punct slab chiar de la început, deoarece adoptarea ei nu ar face decât să producă și mai multă suferință persoanelor discriminate, deoarece nu sunt tratate cu respectul cuvenit, fiind luată în considerație doar valoarea lor ca indivizi (T. Regan, 1986: 23-24). Tocmai de aceea, atunci când critică concepția asupra valorii a lui P. Singer, Regan argumentează că, de fapt, este o poziție act-utilitaristă. „În utilitarism găsim egalitate, cu toate acestea, nu este genul unui avocat al drepturilor omului sau animalelor cum am avea în minte. Utilitarismul nu are nici o cameră pentru drepturile egale ale diferiților indivizi, deoarece nu are nici o cameră pentru egala lor valoare sau prețuire inerentă. Ceea ce are valoare pentru utilitarist este satisfacerea intereselor unui individ, nu individul ale cărui interese sunt. Un univers în care îți poți satisface dorința ta de apă, hrană și căldură, celelalte lucruri fiind egale, este mai bun decât un univers în care aceste dorințe sunt frustrate. Și același lucru este valabil și în cazul unui animal cu dorințe similare. Dar nici tu și nici animalele nu aveți o valoare în sine. Ci doar prin sentimentele voastre” (T. Regan, 1989). Contrar acestei opinii, concepția lui Kant cu privire la valoarea indivizilor stă la baza teoriilor filosofilor care susțin că oamenii au drepturi morale. Acestea se deosebesc de drepturile legale prin câteva caracteristici, cum ar fi (T. Regan, 1986: 25): (a) drepturile morale sunt

universale, pe când cele legale depind de legislația fiecărei țări; (b) drepturile morale sunt egale și aparțin tuturor indivizilor fără a face vreo discriminare de orice fel: rasă, sex, etnie, mediul de proveniență etc.; (c) drepturile morale nu sunt alienabile, căci ele nu se transmit, nu se împrumută, nu se vând altcuiva; (d) sunt numite și „drepturi naturale”, deoarece nu sunt convenționale, așa cum drepturile legale sunt create de oameni. În legătură cu acest concepte sunt cele de dreptate morală și dreptate legală. În timp ce dreptatea prevede respectarea regulilor, dreptatea morală „susține că drepturile morale trebuie să fie onorate” (T. Regan, 1986: 26). Cele două tipuri de dreptate nu coincid, însă, tocmai de aceea unele critici cu privire la legi susțin că acestea sunt nedrepte din punct de vedere moral, iar de aici rezultă că deși oamenii au drepturi morale, ele nu sunt îndeplinite. Concluzia lui Regan este că nu e suficient ca oamenii să aibă drepturi morale, ci că ele trebuie să fie garantate și prin lege. Dar ceea ce au în comun drepturile legale și cele morale este ideea de constrângere justificată asupra modului în care alții pot să acționeze. Problema pe care Regan o pune în discuție, aici, este aceea că posesia unui drept de către o persoană poate impune o limitare a modului în care alții pot interfera sau acționa față de persoana care are respectivul drept. Dar conceptul de drept poate fi pus în corelație cu termenul de libertate în sensul în care se are în vedere libertatea unei persoane de a acționa în funcție de alegerea făcută. Numai că această perspectivă a libertății atrage după sine un alt criteriu de clasificare a drepturilor, și anume drepturi pozitive și drepturi negative. Regan înțelege aici că în categoria drepturilor pozitive intră dreptul la bunăstare al ființelor umane sau dreptul la asistență, cum ar fi de exemplu dreptul la hrană, la apă, la adăpost etc., iar prin drept negativ înțelege un drept de bază moral negativ la libertate, un drept care poate fi limitat doar de dreptul la libertate al altora. Adică o persoană are libertatea de a face ceea ce dorește atâta timp cât nu încalcă drepturile altcuiva, același lucru fiind valabil și pentru persoana respectivă. Cu alte cuvinte, o persoană are libertatea de a se implica sau nu în ajutorarea nevoiașilor, fără a se recurge la vreo măsură coercitivă în acest sens. Politica libertarianistă este cea care susține acest tip de drept negativ al cetățeanului. Dar Regan atrage atenția asupra drepturilor pozitive, a căror sferă morală o va extinde și asupra ființelor nonumane, prin teoria drepturilor animalelor (T. Regan, 1986: 27-28).

Un pas important pentru dezvoltarea acestei teorii este acela al introducerii criteriului dreptei-posesiuni (*right-possession*). Bineînțeles că se ridică și problema condițiilor necesare și suficiente ale acestui

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.



criteriu, și anume: „(a) toate ființele raționale și numai cele libere au drepturi morale; (b) toate ființele și numai cele sensibile (indivizi capabili de a experimenta plăcere sau durere) au drepturi morale; (c) toate ființele și numai cele care sunt capabile să folosească un limbaj au drepturi morale; (d) toate ființele și numai cele care au conceptul sinelui ca o entitate de durată (cine are conceptul propriei identități și a sinelui în același timp) au drepturi morale” (T. Regan, 1986: 28). În rezolvarea acestor dileme, Regan pleacă de la presupuziția că nu doar ființele umane adulte „normale” au drepturi morale, ci și sugarii, senilii, alienații mintal de toate vârstele au drepturi morale, pentru care el verifică corectitudinea caracteristicilor mai sus enumerate. Singura ipoteză care poate satisface cererea de corectitudine pentru criteriul dreptei-posesiuni este cel al sensibilității, deoarece celelalte caracteristici nu pot fi considerate corecte fie pentru o categorie de persoane, fie pentru mai multe (de exemplu, sugarii nu au conștiință de sine, așa cum oamenii alienați mintal nu pot fi nici raționali, iar uneori nu au nici abilitatea de a comunica). Cu alte cuvinte, doar ființele sensibile întrunesc o condiție necesară de a avea drepturi. Problema pe care și-o pune Regan mai departe este ce drepturi morale pot ființele sensibile să aibe. Dar din categoria ființelor sensibile fac parte și animalele nonumane, iar dacă toate ființele sensibile au drepturi morale, atunci și animalele nonumane au drepturi morale, ceea ce înseamnă că oamenii ar trebui să reflecteze la prejudiciile pe care le creează acestor ființe și la felul cum greșesc față de ele, prin provocarea unor suferințe inutile. Se pune problema că nu doar ființele sensibile îndeplinesc criteriul dreptei-posesiuni a drepturilor morale, ci și cele care au potențial de a fi sensibile. O altă chestiune discutabilă este legată de drepturile morale pe care le pot avea ființele sensibile și măsura în care ele le pot avea. Regan se oprește cu precădere la trei dintre drepturile cuprinse în Declarația de Independență a Americii, și anume: dreptul la viață, dreptul la libertate și urmărirea fericirii, iar în ce privește a doua parte a problemei, dacă o ființă are dreptul la viață, nu trebuie să i se atribuie neapărat și dreptul la libertate (T. Regan, 1986: 30-31). Pe aceste argumente Regan construiește comunitatea morală, din care fac parte agenții morali – ființe umane adulte, purtătoare de drepturi, datorii și responsabilități morale - și pacienții morali – ființe umane și nonumane purtătoare de drepturi, dar fără responsabilități morale și care sunt reprezentate de către agenții morali; ceea ce este adevărat despre și pentru o categorie este adevărat despre și pentru cealaltă categorie, reușind să extindă sfera moralității și asupra ființelor nonumane, într-o manieră deontologică, teorie ce a

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

stat la baza dezvoltării mișcării pentru drepturile animalelor, care din perspectiva sa, reprezintă o parte a mișcării pentru drepturile oamenilor, ca de exemplu, drepturile femeilor, minorităților etc. Principiul dreptății, al lui Regan, are la bază o calitate comună și egală pentru toți agenții morali, și anume valoarea inerentă, dar pe baza criteriului de a fi subiectul unei vieți – prin care se înțelege: „Indivizii sunt subiecții unei vieți dacă au convingeri și dorințe, memorie și o percepție a viitorului, înțelegând aici viitorul lor propriu, viață emoțională și sentimente de plăcere și de durere, capacitatea de a începe o acțiune orientată spre satisfacerea dorințelor lor sau spre realizarea țărilor lor, o identitate psihofizică în timp precum și o bunăstare individuală, în sensul că au o viață reușită sau nu, aceasta fiind și independentă de utilitatea lor pentru ceilalți sau de interesul pe care ceilalți îl au față de ei” (T. Regan, 2004: 243) - valoarea inerentă devine o calitate și a pacienților morali. Alături de această calitate respectul este cel care garantează validitatea principiului dreptății, adică cum este drept să ne purtăm față de toate ființele, umane și nonumane.

#### *Drepturi pentru animale*

Tom Regan dezvoltă o teorie a animalelor, plecând de la analiza acelor poziții filosofice care „afirmă sau implică faptul că noi am putea da seamă în mod adecvat de răul făcut animalelor fără să facem apel la drepturile acestora” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:160).

Pentru început el clasifică aceste teorii morale care nu fac apel la ideea de drepturi în două mari categorii: teoriile datoriei indirecte, respectiv directe.

Teoriile datoriei indirecte au în comun ideea că nu avem datorii față de animale, ele constituind „un fel de medium prin care reușim sau eșuăm să facem față acelor datorii pe care le avem față de ființele superioare animalelor, fie că e vorba de noi înșine ori alte ființe umane, fie, uneori, de Dumnezeu” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:160). Prin urmare oamenii ar avea datorii *cu privire la* animale și nu *față de* acestea. Astfel datoria de protejare a unei specii de animale aflată pe cale de dispariție nu e un lucru datorat ca atare, ci unul datorat indirect umanității, atât generațiilor prezente cât și celor viitoare de a se bucura de plăcerea de a le vedea, de a le admira sau de a-și spori cunoașterea prin studierea vieții lor.

Teoriile datoriei directe susțin, contrar teoriilor anterior prezentate, faptul că oamenii au datorii directe față de animale – de exemplu conservarea tigrilor siberieni e și o datorie directă față de acele animale, nu doar una indirectă, cea față de umanitate.

Pentru a înțelege mai bine despre ce este vorba, Regan consideră necesar să facă demarcația între agenții morali și pacienții morali.

Agenții morali sunt „indivizi care dețin o varietate de capacități complexe, în special capacitatea de a formula principiile morale imparțiale pe baza cărora pot să decidă, ținând cont de toate aspectele relevante, ce trebuie făcut din punct de vedere moral; iar pe baza acestei decizii sunt capabili să aleagă sau să nu aleagă să acționeze așa cum cere moralitatea concepută de ei” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995: 161). Tocmai datorită acestor capacități ei sunt considerați ca fiind responsabili moral față de acțiunile lor. În această categorie sunt incluse ființele umane adulte și normale. Agenții morali pot face atât bine, cât și rău, dar pot suporta și consecințele bune sau rele ale faptelor altor agenți morali. Împreună, toți aceștia alcătuiesc comunitatea morală. Datoria agenților morali față de indivizii care nu sunt agenți morali – aceștia devenind neinteresanti din punct de vedere moral – nu poate fi decât indirectă, conform teoriilor datoriei indirecte.

Spre deosebire de agenții morali, pacienții morali nu poartă responsabilitatea faptelor sale. „Unui pacient moral îi lipsește capacitatea de a formula principiile morale pe baza cărora să decidă care dintre numeroasele acte posibile ar fi just sau adecvat să le îndeplinească – și cu atât mai mult nu este capabil să-și bazeze deciziile pe aceste principii. Pacienții morali, într-un cuvânt, nu pot să facă ceea ce este bine și nici ceea ce este rău. Bineînțeles că ei pot acționa în detrimentul altora” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:163). Când un pacient moral vatămă în mod grav pe altul, nu face un lucru rău. Doar agenții morali pot face rău. Pacienții morali diferă în funcție de caracteristicile relevante din punct de vedere moral astfel: a) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate (de exemplu cu experiența plăcerii și durerii) dar cărora le lipsesc alte abilități mintale și b) acei indivizi care sunt conștienți și dotați cu sensibilitate, dar cu alte calități cognitive și volitive (aptitudinea de a avea convingeri, de a avea amintiri).

Pacienții morali nu pot face ceea ce este bine sau rău, dar pot suferi de pe urma faptelor bune sau rele ale agenților morali. Datorită faptului că nu pot intra în comunitatea morală, pacienții morali nu au relevanță morală directă; oamenii nu au datorii directe față de ei.

Animalele sunt incluse în această categorie și de aceea ele nu fac parte din comunitatea morală, ceea ce nu înseamnă că nu există constrângeri cu privire la ceea ce agenții morali pot face animalelor. „Numai în măsura în care ceea ce le facem lor îi afectează pe unii agenți morali putem avea o bază morală pentru a decide că anumite feluri de a trata animalele sunt permisibile, în timp ce altele nu sunt” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:165).

Plecând de la ideea de egalitate a indivizilor, Regan își propune în continuare să demonstreze valoarea intrinsecă a agenților morali. Astfel el diferențiază între valoarea intrinsecă a indivizilor și valoarea intrinsecă a experiențelor pe care le au aceștia. Dacă cea de-a doua categorie poate varia, prima în schimb nu poate pentru că acesta este un dat în sine, de unde rezultă și ideea de egalitate între valorile intrinseci ale indivizilor. Astfel, Regan enunță postulatul valorii intrinseci, potrivit căruia dacă „agenții morali au valoare intrinsecă și recunoaștem că ei trebuie să o dețină într-o măsură egală, atunci rațiunea ne forțează să facem la fel și în cazul pacienților morali. Toți cei care au valoare intrinsecă o au într-o măsură egală, indiferent că sunt agenți sau pacienți morali. Dacă noțiunile de animal și de egalitate sunt înțelese corect – „animal” ca referind la toți agenții și pacienții morali (cel puțin cei care trăiesc pe pământ), iar „egalitate” ca referind la faptul că ei posedă în mod egal valoarea intrinsecă – atunci toate animalele *sunt* egale. Valoarea intrinsecă este, deci, un concept *categorial*: o ai sau nu o ai; nu există cale de mijloc – cei care o au, o au în mod egal: ea nu are grade.” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:171). Autorul reușește până acum să demonstreze valoarea intrinsecă a animalelor și faptul că acestea din urmă posedă această valoare într-o măsură egală, indiferent de trăsăturile, caracteristicile sau experiențele pe care le au fiecare dintre ele, la fel ca toți ceilalți pacienți morali, respectiv agenți morali. Dar se pare că nu este suficient pentru a susține similaritatea caracteristicilor din care rezultă cele demonstrate. Este invocată o altă caracteristică comună atât agenților morali, cât și pacienților morali, și anume aceea de a fi *vi*. Această caracteristică este considerată de reprezentanții eticii „venerație pentru viață”, ca fiind cea care circumscrie clasa indivizilor care au valoare intrinsecă. În acest sens, autorul face trimitere la Albert Schweitzer, ale cărui idei se bucură de o largă circulație în diferite discuții publice cu privire la felul în care oamenii ar trebui să se comporte și să relaționeze atât cu agenții morali, cât și cu pacienții morali. „Etica, prin urmare, constă în aceea că resimt necesitatea de a mă raporta cu aceeași venerație pentru viață la toate voințele de a trăi,

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

la fel ca și la a mea. În aceasta constă principiul fundamental al moralității: este *bine* să conservi și să prețuiești viața; este *rău* să distrugi și să pui capăt vieții” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:172). Interesant este faptul că Regan, pe de o parte, se folosește de principiul de a fi viu pentru a întări ideea de egalitate dintre valoarea intrinsecă a agenților morali, respectiv cea a pacienților morali, dar, pe de altă parte, la fel ca și P. Singer (1993), critică neclaritatea cu privire la ocrotirea naturii nevii (cum ar fi în cazul de față cristalul de gheață) care nu manifestă „voința de a trăi”, citatul referitor fiind următorul: „Pentru el – omul moral – viața ca atare este sacră: nu sfarmă nici un cristal de gheață care strălucește în soare, nu rupe nici o floare și, când merge, e atent să nu zdrobească nici o insectă sub tălpi” (A. Schweitzer - *Civilization and Ethics*, partea a II-a din *The Philosophy of Civilization*, London, 1929 – *apud* T. Regan, 1995: 173). Astfel de neclarități îl determină pe Regan să admită că principiul de a fi viu al eticii „venerației pentru viață” nu este suficient pentru a demonstra similaritatea valorii intrinseci a agenților morali, respectiv a pacienților morali. „Datorită dificultăților ce caracterizează atât concepția că a fi viu este o condiție necesară pentru a avea valoare intrinsecă, cât și concepția că aceasta este o condiție suficientă, atunci – chiar dacă admitem că agenții și pacienții morali au în comun importanta caracteristică de a fi vii – rămâne extrem de îndoielnică posibilitatea de a considera că această similaritate este și cea relevantă: cea în virtutea căreia toți agenții și pacienții morali au o valoare intrinsecă egală” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:174).

Pentru a susține această ipoteză a similarității, Regan apelează la un alt criteriu și anume acela de a fi subiect al unei vieți. În viziunea lui, a fi subiect al unei vieți „înseamnă a fi un individ a cărui viață se caracterizează prin trăsături de felul celor amintite mai sus: adică, indivizii sunt subiecte ale unei vieți dacă au credințe și dorințe, percepție, memorie și un sens al viitorului, inclusiv al propriului viitor, o viață afectivă care cuprinde sentimentele de plăcere și durere, interese și preferințe care vizează propria lor bunăstare, capacitatea de a acționa spre împlinirea scopurilor și a dorințelor lor; o identitate psihofizică de-a lungul timpului; o bunăstare individuală – în sensul că experiența lor de viață este pentru ei bună sau nu, într-un fel logic independent de faptul că sunt utili altora și de faptul că sunt obiecte ale interesului altcuiva. Cei care satisfac criteriul de a fi subiect al unei vieți posedă un gen deosebit de valoare – valoare intrinsecă – și nu

trebuie considerați sau tratați doar ca receptacule” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:174).

Temeiurile pentru care criteriul de fi subiect al unei vieți evidențiază similaritatea existentă între agenții și pacienții morali sunt: în primul rând, „toți agenții morali și toți pacienții morali pe care îi avem în vedere sunt subiecți ai unei vieți – mai bună sau mai proastă pentru ei; și sunt astfel în sensul arătat mai devreme, adică într-un fel care este logic independent de faptul că sunt obiecte ale intereselor altora”, cu alte cuvinte, similaritatea este dată de valoarea intrinsecă egală; în al doilea rând, „fie ești, în sensul arătat, subiect al unei vieți, fie nu. Toți cei ce sunt, sunt în mod egal astfel. Criteriul de a fi subiect al unei vieți exprimă așadar un statut categoric împărtășit de toți agenții și pacienții morali” de care autorul s-a ocupat; în al treilea rând, această similaritate poate constitui motivul pentru care ar trebui să avem datorii directe față de agenții și față de pacienții morali, dar și motivul pentru care ar trebui să nu avem datorii directe față de indivizii care nu sunt nici agenți și nici pacienți morali (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:175-176). Concluzia la care a ajuns autorul este că acest criteriu de a fi subiect al unei vieți are rolul unei similarități, „face ca atribuirea de valoare intrinsecă să aibă un caracter inteligibil și nearbitrar” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:179).

Am crede că dacă Regan demonstrează că și animalele au valoare intrinsecă ar fi suficient pentru ca acestea să aibe drepturi morale. Dar autorul nu se oprește aici, ci el enunță principiul care are la bază ideea formală de dreptate, principiul respectului: „trebuie să tratăm indivizii care au valoare intrinsecă în moduri care le respectă această valoare” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:179). Acest principiu cere ca valoarea intrinsecă egală a agenților și pacienților morali să le fie respectată. Pentru a arăta ce fel de respect impune acest principiu, autorul recurge la metoda falsei ipoteze, și anume de a trata indivizii care au valoare intrinsecă ca și cum le-ar lipsi această valoare: adică ar fi simple receptacule ale experiențelor valoroase sau ca și cum valoarea lor ar depinde de utilitatea lor. Concluzia la care s-a ajuns a fost aceea că asemenea indivizi ar fi tratați nedrept pentru că nu le-ar fi respectată valoarea lor intrinsecă. „Principiul respectului, ca principiu al dreptății, cere mai mult decât să nu vătămăm pe cineva atunci când vrem să obținem consecințe optime pentru toți cei afectați de rezultat: el impune și datoria prima facie de a-i ajuta pe cei care sunt victimele nedreptăților comise de alții...ideea de dreptate nu impune numai datoria să nu vătămăm; ea impune și

datoria de a ajuta, de a oferi ajutor celor care suferă de pe urma nedreptăților” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:181). În opinia autorului, toți cei care au valoare intrinsecă trebuie să primească respectul care li se cuvine, uneori acesta concretizându-se în ajutorul primit.

În acest punct, Regan trece destul de brusc la diferența dintre drepturile juridice și drepturile morale, prezentând, prin comparație, câteva trăsături specifice acestora din urmă: sunt universale – dacă un individ A are un drept moral, atunci orice alt individ care este precum A sub aspecte relevante are de asemenea acel drept, iar anumite caracteristici, precum: rasa, sexul, religia, locul de naștere, țara de rezidență, nu sunt relevante pentru faptul că acel individ posedă sau nu acel drept moral; sunt egale – toți cei care au drepturi morale, le au în mod egal; nu iau naștere ca rezultat al creației unui individ/grup; sunt cerințe valide.

Cu privire la această din urmă caracteristică, Regan invocă aici concepția filosofului american Joel Feinberg, care „analizează drepturile ca cerințe care sunt validate („solicitate”) prin raportarea la principii morale valide sau la „principiile unei conștiințe iluminate” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:186). Pentru Feinberg noțiunea de cerință are multiple semnificații: 1) a-ți exprima o cerință; 2) a avea o cerință-validă-să...; 3) a avea o cerință-validă-față-de...; 4) a avea o cerință validă sub toate aspectele, ultima dintre semnificații denotă că se are de-a face cu un drept. Din analiza acestor semnificații rezultă că „a-ți exprima o cerință implică deci atât cerințe-să, cât și cerințe-față-de. Implică cerința față de un anumit individ, sau față de mai mulți indivizi, ca aceștia să facă sau să se abțină să facă ceea ce este cerut ca fiind convenit; și implică cerința să primești ceea ce îți este datorat” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:187). După ce autorul explică cum funcționează relația dintre semnificațiile conceptului de cerință, din perspectiva filosofului american, în stabilirea drepturilor și datorțiilor dintre oameni, el subliniază neutralitatea naturii din perspectiva drepturilor și datorțiilor în raporturile dintre natură și oameni. „Din motive similare, nu avem nici un drept relativ la ordinea naturală. În fiecare zi, indivizii sunt afectați – în bine sau în rău – de ceea ce se întâmplă ca rezultat al faptului că natura își urmează cursul; dar nu e rezonabil să te plângi că natura îți violează drepturile. Căci natura ar putea să ne violeze drepturile numai dacă ne-am putea valida cerințele noastre față de ea și am putea face acest lucru numai dacă am putea dovedi că natura are datorii directe

față de noi, să facă sau să se abțină să facă anumite acțiuni care ni se cuvin.

Însă natura nu are nici un fel de datorii; numai agenții morali au. Când, așa cum ni se întâmplă uneori, spunem că natura sau consecințele faptului că ea își urmează cursul sunt „nedrepte” sau „inechitabile”, formularea noastră este metaforică. Ce se întâmplă ca rezultat al legilor naturale se întâmplă și atât; nu e nici drept și nici nedrept, nici echitabil și nici neechitabil, deși este – și adesea este – benefic sau dăunător. Natura nu violează drepturile noastre mai mult decât ni le respectă” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:187).

T. Regan argumentează că, pornind de la analiza drepturilor în termeni de cerințe valide, se poate admite că cei care au valoare intrinsecă au dreptul fundamental de a fi tratați respectuos, conform principiului respectului. Mai întâi, dreptatea este ceva care poate fi cerută în chip inteligibil ca fiind cuvenită, ca ceva care se datorează. Cu alte cuvinte, cei care au valoare intrinsecă pot cere să fie tratați drept, așa cum li se cuvine, sau să ceară acest lucru în numele lor pentru că au dreptul la un astfel de tratament. „Cum ceea ce s-a cerut ca drept al lor e ceva cerut ca datorat lor; cum lor li se datorează dreptatea; și cum datoria dreptății nu este una dobândită, nu există vreo contradicție logică în corelarea dreptului fundamental la tratament drept cu datoria nedobândită a dreptății” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:190). În al doilea rând, dacă cerința de a fi tratat în mod drept e validă, atunci și aspectele cerinței-să (adică, tratamentul în concordanță cu principiul respectului este acel ceva specificat, pe de o parte, dar și acel ceva care se încadrează în limitele puterilor și capacităților celor față de care a fost exprimată cerința, pe de altă parte) și cerința față-de (adică, mai întâi, indivizii față de care a fost formulată cerința pot fi identificați, apoi, cerința formulată este solicitată pe baza unui principiu moral: principiul respectului, iar în al treilea rând, dreptul moral la un tratament respectuos nu este doar al celui care a formulat această cerință, ci și al tuturor celor care sub aspecte relevante sunt asemenea acestuia) sunt valide (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:190). Astfel, autorul demonstrează că toți agenții morali au același drept la un tratament respectuos, în mod egal.

Prin similitudine, autorul rezolvă și problema recunoașterii dreptului moral al pacienților morali la un tratament respectuos. Astfel, Regan afirmă: „Validitatea cerinței de a primi un tratament respectuos – și astfel problema recunoașterii dreptului la un atare

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.



tratament – nu poate fi nici mai tare și nici mai slabă în cazul pacienților morali decât în cel al agenților morali” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:191). Temeiurile care stau la baza argumentării acestei afirmații sunt următoarele: mai întâi, atât agenții cât și pacienții morali au valoare intrinsecă în mod egal, apoi din perspectiva ideii de dreptate și unora și altora li se datorează un tratament respectuos. Mai apoi, validitatea cerinței de a primi un asemenea tratament pentru pacienții morali e valabilă ca și în cazul agenților morali. Mai departe, atât cerința-să este validă, căci stă în puterea agenților morali de a trata pacienții morali cu care au sau ar putea avea de a face cu respectul cuvenit, cât și cerința față-de este validă, deoarece această cerință este formulată tot față de agenții morali prin invocarea principiului respectului, dar și a postulatului valorii intrinseci. Astfel, atât agenții morali, cât și pacienții morali au un drept egal la un tratament respectuos. „În particular, în cazul animalelor, nimeni nu poate să susțină că ele nu au acest drept fundamental, pe motivul că nici o națiune nu li-l recunoaște ca drept juridic.

Ar fi deci arbitrar să se accepte postulatul valorii intrinseci, principiul respectului, analiza drepturilor în termeni de cerințe valide și argumentul în favoarea dreptului la un tratament respectuos în cazul agenților morali – iar apoi să se nege că pacienții morali au acest drept. Dacă argumentele folosite pentru a valida dreptul în cazul agenților morali sunt corecte, atunci și pacienții morali, inclusiv animalele, au acest drept [...] A trata animalele cu respect nu este un act de bunăvoință: este un act de dreptate” (T. Regan - *Drepturile animalelor*, în A. Miroiu, 1995:192).

Se poate afirma că temeiul care stă la baza teoriei drepturilor animalelor este, de fapt, recunoașterea și respectarea valorii intrinseci a acestora.

### *În loc de concluzii*

După cum se poate observa, din cele prezentate mai sus, sensibilitatea este calitatea care marchează limitele domeniului moral în viziunea autorului. Față de concepția lui Peter Singer, ce are în vedere luarea imparțială în considerare a intereselor cu scopul de a spori cantitatea de fericire și utilitate în lume (perspectiva utilitaristă), teoria lui Tom Regan vizează dreptul la tratarea imparțială și cu respect a valorii inerente a fiecărei entități care este subiectul unei vieți, fără a se limita a lua în considerare numai interesele în vederea

Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 6, 2011, pp. 75-92.

sporirii utilității din lume (perspectiva deontologică). Cu toate acestea teoria drepturilor animalelor poate avea și deficiențe. De exemplu, teoria lui Regan îl lasă pe individ paralizat aunci când trebuie să facă o alegere dificilă sau îl forțează să accepte contradicția că toți suntem egali, dar, în unele cazuri, unii sunt mai egali ca alții. Punctul lui de vedere încearcă să conserve valoarea individului dincolo de orice considerație asupra meritelor acestuia. Totuși, în încercarea de a minimaliza impactul îndemnurilor de promovare „a celui mai mare bine”, Regan eșuează în a oferi un set de norme de acțiune (L. Gruen, 2006: 379). De remarcat este faptul că și această viziune atrage atenția asupra considerației morale a animalelor, că ele pot face parte din comunitatea morală și că pot avea doar drepturi morale și nu și personalitate juridică. Acest lucru nu înseamnă altceva decât că oamenii trebuie să țină cont, în deciziile lor, și de ființele conștiente, sensibile, dotate cu o valoare inerentă, să țină cont de ele nu din considerente sentimentale, ci pentru că oamenii le datorează acest drept pozitiv.

#### Bibliografie:

- Gruen, L., (2006)- *Animalele*, în Singer, P., (editor) – *Tratat de etică*, Ed.Polirom, Iași.
- Regan, T., (1983) - *Ethical Thinking and Theory*, în Regan, T., - *The case for animal rights*, University of California Press.
- Regan, T., (1986) – *Introduction*, în Regan, T. (editor) - *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Random House, New York.
- Regan, T., (1989) - *The Case for Animal Rights*, în Regan, T., și Singer, P., (editori) – *Animal Rights and Human Obligations*, Second edition, Englewood Cliffs, Prentice Hall, <http://www.webster.edu/~corbetre/philosophy/animals/regan-text.html>.
- Regan, T., (2004) - *The case for animal*, University of California Press.
- Singer, P., (1993) - *The Environment*, în Singer, P., - *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York.
- Tincu, A., - *Etica mediului*, <http://sacri.ro/files/texte/eticamediului.htm>.