

PROBLEMATICA DREPTURILOR ANIMALELOR ÎN CONCEPȚIA LUI PETER SINGER

Animal Rights Issues in The Minds of Peter Singer

Viorica - Torii CACIUC*

Abstract

Unfortunately, we see many acts of cruelty, violence or abuse on animals. I have always wondered whom we should share the responsibility with. We often see children who struggle hard strayng 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, then how should we comment upon the ethics of the adults' behavior? 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

Atitudini față de animale

Viziunea antropocentrică creștină care a stat la baza concepției că natura a fost concepută pentru a fi utilă omului, și nicidecum ca pe ceva sacru, e destul de răspândită în rândul populației dar și al specialiștilor. În istoria filosofiei se poate observa că majoritatea gânditorilor au adoptat o astfel de viziune, în care „omul este singura ființă intrinsec valoroasă în această lume, fiind creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, în timp ce animalele și celelalte obiecte naturale nu au același statut”(Tincu,

* Asist. univ. drd., Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați.

A.). Concepția referitoare la statutul naturii precum și al raporturilor dintre specia umană și natură este clarificată, în gândirea filosofică occidentală, în trei poziții filosofice diferite (Tincu, A.).

Poziția carteziană susține că natura, inclusiv regnul animal, este în întregime privată de drepturi în profitul unicului pol de sens și de valoare care este subiectul uman. Filosofia lui Descartes merge pe tradiția creștină a Sf. Augustin și a lui Tomas d'Aquino, care nu introduc în sfera morală animalele, iar cruzimea față de acestea nu constituie un păcat sau o încălcare a legilor morale, decât doar în virtutea efectelor sale negative asupra oamenilor (atunci când animalele sunt în proprietatea altuia sau atunci când cruzimea față de ele ar încuraja atitudini similare față de alte ființe umane) (Passmore, J., 1995:132).

În cea de-a cincea parte a „Discursului asupra metodei”, Descartes prezintă structura corpului omenesc, exemplificând cu o multitudine de similarități între organele umane și cele animale, mișcarea inimii și a arterelor, iar îndemnul lui, pentru o mai bună înțelegere a teoriei sale, este pentru „cei ce nu se pricep deloc la anatomie ca, înainte de a se apuca să citească acestea, să se îngrijească să le fie disecată, la vedere, inima unui animal mare care are plămâni (căci la majoritatea este suficient de asemănătoare cu a omului)” (Descartes, 1995: 58). Influențat de concepția creștină, el remarcă puterea creativă a Creatorului în alcătuirea corpului oricărei ființe însuflețite, a cărei funcționare este asemănătoare cu cea a unei mașinării, căci, afirmă el: „... dacă le comparăm cu multitudinea aproape infinită a oaselor, mușchilor, nervilor, arterelor, venelor și altor părți organice care se observă în corpul oricărei ființe însuflețite,- vor considera alcătuirea corpului omenesc ca pe o mașinărie făcută de mâinile lui Dumnezeu, care a fost însă infinit mai bine structurată și are în sine mișcări mult mai uimitoare decât ar putea avea vreo una din cele alcătuite de inventivitatea omenească” (Descartes, 1995: 66). Chiar dacă mașinăriile ar avea înfățișarea exterioară a unei maimuțe sau a oricărei ființe fără judecată, sau ar reproduce înfățișarea trupurilor umane și ar imita acțiunile umane, „atât cât e posibil moralmente să se facă asta”, Descartes precizează că „ar rămâne veșnic două căi foarte sigure pentru a recunoaște că nu sunt oameni reali”, și anume, darul vorbirii și rațiunea (Descartes, 1995: 67). Grăitoare, în acest sens, este comparația dintre coțofene și papagali, pe de o parte, care reușesc doar să reproducă cuvinte, fără a comunica, și oamenii cu un nivel scăzut de inteligență sau cei care au handicap de auz sau de vorbire, pe de altă parte, dar care reușesc să-și comunice gândurile prin diferite tipuri de limbaje. În viziunea lui Descartes, omul se diferențiază de animale prin rațiune,

reprezentând norma absolută a oricărei evaluări, precizând că „trebuie observat în mod deosebit, că deși există numeroase ființe însuflețite, care demonstrează o mai mare strădanie în unele acțiuni proprii decât noi, totuși în multe altele se remarcă faptul că nu o dovedesc deloc. Astfel încât și ceea ce fac mai bine decât noi, nu dovedește că ar avea rațiune; căci ar rezulta de aici că în ele s-ar afla o rațiune mai mare decât în vreunul din noi și că ele ar trebui să ne învingă în orice domeniu; dar, mai curând dovedește că ele sunt lipsite de rațiune și că natura acționează în privința lor conform structurării organelor, precum vedem că orologiul compus doar din roți și greutatea numără orele și măsoară timpul mai exact decât noi și în ciuda inteligenței noastre” (Descartes, 1995:69). Animalele sunt devalorizate, ca întreaga natură, datorită lipsei de rațiune, și sunt privite ca niște mașinării ce funcționează cu ajutorul unor resorturi asemenea ceasornicelor.

Astfel, „în relația sa cu natura, omul nu poate fi tras la răspundere din punct de vedere etic. În același timp, Descartes s-a desprins de viziunea potrivit căreia natura a fost creată pentru a fi folosită și stăpânită de om în această formă. El consideră că este de la sine înțeles că există o infinitate de lucruri care nu se află în posesia ființei umane și pe care aceasta nu le poate înțelege și folosi. Natura nu a fost creată ca ceva „de-a gata” pentru om; el trebuie să o transforme pentru a o stăpâni pe deplin. Nu este deci surprinzător ca Descartes să proclame că este sarcina omului de a deveni stăpân și posesor al naturii și că primul pas în această vastă întreprindere îl constituie cunoașterea rațională, științifică. Atitudinea ființei umane trebuie, prin urmare, să fie una de tip exploativ față de natură. În acest sens este oferită comparația paradigmatică a substanței materiale cu bucata de ceară, simbolul tradițional al maleabilității” (Passmore, J., 1995: 132 și urm.).

Metoda de exploatare a naturii, numită de către autor „filosofie practică” – în prezent, numită „tehnologie științifică” – are drept ipoteză de lucru posibilitatea transformării proceselor naturale în lucruri mai puțin străine sau străni „prin aducerea lor într-o formă conceptuală care va servi apoi ca bază pentru utilizarea lor practică în satisfacerea nevoilor umane” (Passmore, J., 1995: 132 și urm.). Astfel, înțelegerea naturii prin legi și transformarea ei prin tehnologie a reprezentat atitudinea dominantă a științei occidentale. „Rațiunea instrumentală”, ca esență a modernității, de la Descartes încoace, a reprezentat consacrarea omului ca stăpân al naturii, concepție care a fost sursa dezlănțuirii violenței față de animale, generată de tehnologie (Passmore, J., 1995: 132 și urm.). Astfel, ruptura dintre om și natură, respectiv animale, este totală, acestea din urmă fiind lipsite de considerație morală datorită neapartenenței lor la sfera rațională.

Totuși, această poziție față de animale a fost prevalată, încă din antichitate, de concepția lui Aristotel, în opinia căruia animalele erau mult inferioare omului, fiind categorisite ca ființe vii iraționale, care nu trebuiau privite și tratate în același mod ca ființele raționale, oamenii. Vrând să stabilească funcția proprie omului, în calitate sa de om, care se referă, de fapt, la activitatea rațională a sufletului sau exercitiul gândirii, în „Etica nicomahică”, autorul face clar distincție între ființele iraționale – animalele – și cele raționale, afirmând: „A trăi este, evident, ceva comun chiar și plantelor; dar noi suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenței bazată pe hrană și creștere. Ar urma cea bazată pe senzații, dar e clar că aceasta este comună și calului, și boului și oricărui animal. Rămâne deci o existență activă, proprie părții înzestrate cu rațiune” (Aristotel, 1998: 37). Obiecția cu privire la definiția neconvingătoare asupra „unei funcții *unice* a omului deoarece omul poate face o mulțime de *alte* acțiuni proprii doar lui în afară de reflecția pur rațională sau poate face acțiuni proprii doar lui care sunt considerate neraționale, (e.g. cumpără și vinde corăbii, ascultă muzică, se roagă, minte, distruge planeta într-un război nuclear etc.) este neîntemeiată”, pentru că Aristotel doar indică un criteriu de diferențiere a acestor acțiuni – „anume că ele trebuie să fie raționale”, constituind, astfel, specificul uman (Mureșan, V., 2006: 74-75).

Tradiția republicană și umanistă, așa cum se creionează la Rousseau și Kant, dar și în Franța secolului al XIX-lea, nu depășește antropocentrismul cartezian, însă susține că omul este legat de animale prin anumite obligații, mai ales aceea de a nu le produce suferințe inutile.

Ca și Descartes, J.J. Rousseau privește animalele ca pe niște mașini ingenioase, înzestrate cu simțuri și afectivitate, ceea ce face ca acțiunile oamenilor față de animale să nu poată fi considerate indiferente și lipsite de consecințe. În concepția sa se păstrează opoziția dintre oameni și animale, datorită poziției superioare a omului, de agent liber, care-i conferă posibilitatea autoperfecționării, pe când acțiunile animalelor sunt determinate instinctiv. În „Discurs asupra originii și fundamentului inegalității dintre oameni”, Jean-Jacques Rousseau scrie următoarele: „eu nu văd în nici un animal decât o mașină ingenioasă căreia natura i-a dat simțuri pentru a se mișca singură și a se proteja ... natura singură face toate operațiunile animalului, în timp ce omul participă la ale sale în calitate de agent liber...” (Rousseau, J.-J., 1958: 87-88).

Rousseau depășește convingerea că natura trebuie umanizată și exploatată cu orice preț, aducând o perspectivă mai favorabilă statutului naturii și al animalelor, pe considerente

estetice, mai degrabă, decât etice. Opoziția dintre om și animal se menține, deși el recunoaște că animalele au instincte și simțuri. Deși el consideră că omul, de la natură, este bun – „bunul sălbatic” trăiește în armonie cu semenii săi, dar și cu animalele și restul obiectelor naturale, fără abuzuri și modificări radicale, - sub influența pervertirilor și transformărilor culturii și civilizației, omul devine o ființă diferită. În „Contractul social” scria: „Trecerea de la starea naturală la cea civilă produce o schimbare foarte importantă în om ... Numai atunci când vocea datoriei va lua locul impulsurilor fizice și înclinațiilor, omul, care până atunci se luase doar pe sine în considerare, va descoperi că este silit să acționeze potrivit unor principii diferite și să-și asculte rațiunea înaintea înclinațiilor.

... Facultățile sale sunt atât de stimulate și dezvoltate, ideile sale sunt atât de lărgite, sentimentele sale sunt atât de înnobilate și întregul său suflet atât de înălțat, încât, dacă abuzurile acestei noi condiții nu l-ar degrada adesea până sub nivelul stării pe care a părăsit-o, ar fi obligat să binecuvânteze în permanență fericitul moment care l-a scos din acea stare pentru totdeauna și care l-a transformat dintr-un animal stupid și fără imaginație într-o ființă inteligentă și într-un om” (Rousseau, J.-J., 1996: 79).

Deși concepția lui Rousseau se situează pe o poziție antropocentrică umanistă, teoriei contractului social i se poate aduce o obiecție majoră din perspectiva implicațiilor acesteia în privința datoriei oamenilor față de ființele care nu sunt capabile să ia parte la contract, cum ar fi animalele, căroră „le lipsesc capacitățile necesare pentru a intra în acord cu noi, fie el explicit sau implicit. Ca atare, pare imposibil ca ele să fie ocrotite de orice „reguli ale beneficiilor reciproce” stabilite de un astfel de acord. Totuși, nu este incorect din punct de vedere moral să torturezi un animal, atunci când nu există un bun temei pentru acest lucru? Și nu este incorect *datorită suferinței pricinuite animalului însuși* ? Dar ideea unei datorii morale cu privire la ființe ce sunt *în afara* contractului pare contrară ideii celei mai fundamentale ce stă în spatele teoriei. Astfel, teoria pare să aibă deficiențe” (Rachels, J., 2000: 152).

Atitudinea antropocentrică o regăsim și la Kant. Deși, în viziunea sa, omul aparține lumii sensibile, ceea ce-l diferențiază de restul acesteia este rațiunea, și nu doar simpla ei posesie, sau utilizarea acesteia pentru satisfacerea nevoilor instinctuale, îl va ridica pe om la o valoare asupra animalității. Kant spune: „Dar el nu este totuși într-atât animal, încât să fie indiferent față de tot ce-i spune rațiunea prin ea însăși și s-o folosească numai ca unealtă pentru satisfacerea nevoilor lui de ființă sensibilă. Căci la o valoare deasupra animalității nu-l înalță la fel faptul că posedă rațiune, dacă aceasta nu i-ar servi decât pentru ceea ce la animale face

instinctul; rațiunea nu ar fi în acest caz decât un mod special de care s-ar fi servit natura spre a înarma un om pentru același scop pentru care ea a destinat animalele, fără a-l menține unui scop mai înalt. Deci omul are desigur nevoie, potrivit ordinii pe care natura a rânduit-o pentru el, de rațiune, spre a lua oricând în considerare binele și durerea lui, dar el o posedă pe lângă aceasta și într-un scop mai înalt, anume nu numai să examineze ceea ce este bun sau rău în sine și asupra căruia numai singură rațiunea pură, neinteresată sensibil, poate decide, ci să distingă total această judecată de cea precedentă și să facă din ea condiția supremă a celei din urmă” (Kant, Im., 1995:92).

Omul este tratat ca ființă autonomă, capabilă de autoguvernare, egală sub aspect moral cu toți ceilalți oameni priviți ca „persoane morale”, prin urmare demnă de a fi tratată moral într-un mod imparțial. „Ființele – spune Kant – a căror existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură, au totuși, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc *lucruri*, pe când ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, adică ceva ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac (și este un obiect de respect)” (Kant, Im., 1995: 238). Astfel, ființele umane au „o valoare intrinsecă, adică demnitate”, caracterizată de moralitate, umanitate, autonomia voinței, respect, responsabilitate, persoane care aparțin aceleiași comunități morale, „unită prin legi obiective comune” (Kant, Im., 1995: 242-244), idee pe care o regăsim mai târziu și la Tom Regan.

Întemeietorul criticismului, Immanuel Kant, postulează egalitatea oamenilor ca ființe umane autonome care își autodetermină comportamentul uman, iar această egalitate a oamenilor în fața instanței morale presupune că judecata morală trebuie să fie imparțială. „Kant încadrează concepția sa asupra autonomiei într-o psihologie metafizică, mergând cu mult mai departe decât Hume sau Rousseau. Autonomia kantiană presupune că suntem agenți raționali a căror libertate transcendentă îi scoate din domeniul cauzalității naturale. Această libertate aparține fiecărui individ, atât în starea naturală, cât și în societate. Prin intermediul ei, fiecare persoană deține o busolă care ajută „rațiunea umană comună” să distingă ce anume este în conformitate cu datoria și ce nu. Capacitățile morale ne sunt aduse la cunoștință fiecăruia prin actul rațiunii – conștiința obligației categorice pe care o putem respecta în ciuda impulsurilor dorinței. Deoarece sunt ancorate în libertatea noastră transcendentă, nu le putem pierde, indiferent de cât de corupți am deveni” (Schneedwind, J.B., 2003: 664).

Kant tratează problema raportului dintre oameni, dar aduce o contribuție deosebită și în ceea ce privește relația dintre om și natură. Astfel, animalele capătă valoare doar dacă slujesc scopurilor oamenilor, după cum afirma Kant în „Lectures on Ethics”: „În privința animalelor, noi nu avem datorii directe. Animalele ... nu sunt decât mijloace pentru un scop. Și acel scop este omul”(Kant, Im., Lectures on Ethics, trad. Louis Infield, New York: Harper, 1963: 239-240- *apud* Rachels, J., 2000: 125). De aici și manifestarea sentimentelor morale față de ființele raționale (oamenii) este diferită față de cea a ființelor iraționale (lucrurile). „Respectul se referă totdeauna numai la persoane, niciodată la lucruri. Lucrurile pot deștepta în noi *înclinație* sau, dacă sunt animale (de exemplu, cai, câini ș.a.m.d.), chiar *iubire*, sau și teamă, cum sunt: marea, un vulcan, o fiară sălbatică, dar niciodată respect. Ceva care se apropie deja mai mult de acest sentiment este *admirația*, și admirația ca afect, adică uimirea, se poate referi și la lucruri, de exemplu la munți înalți cât cerul, mărimea, mulțimea și depărtarea corpurilor cerești, forța și rapiditatea unor animale. Toate acestea nu sunt însă respect” (Kant, Im., 1995: 106).

Privind animalele ca pe ființe vii, care dispun de sensibilitate, Kant depășește concepția mecanicist carteziană. „Pozitia lui Kant este următoarea: animalele, firește, nu au drepturi, dar, în schimb, noi avem anumite obligații, indirecte, față de ele sau, cel puțin, „a-propos de ele” (Tincu, A.). În viziunea lui Kant relația dintre om și natură ar trebui guvernată de considerații morale, în care grija și datoria morală nu ar trebui să se reducă doar la sfera umană (față de ceilalți sau față de sine), ci ar trebui extinsă și către ființele non-umane, manifestând respect, căci, chiar dacă omul dispune de animale și plante, nu o poate face după bunul plac, abuziv. Astfel, Kant consideră că o serie de comportamente distructive față de mediul înconjurător sunt „contrare datoriei omului față de sine însuși” deoarece pot produce schimbări majore la nivelul comportamentului interuman, cum ar fi: distrugerea frumosului, chiar și a celui neînsuflețit al naturii, conduce la diminuarea sensibilității, favorizantă în manifestarea moralității, „anume de a iubi ceva fără intenția vreunei utilități (de exemplu, cristalizări frumoase, frumusețea indescritibilă a florei)”, tratarea animalelor cu violență și cruzime determină stingerea compasiunii față de acestea, „slăbind astfel o predispoziție morală foarte salutară pentru moralitate în raporturile cu ceilalți oameni” (Kant, Im., 1991: 283-284). Kant privește ca fiind detestabile experimentele chinuitoare pe animale, munca istovitoare sau moartea acestora prin tortură, și totodată, precizează tipurile de datorii existente în raporturile și/sau relațiile dintre oameni și animale: „Recunoștința față de serviciile prestate mult timp de un cal bătrân sau de un câine (ca și

cum ar fi membri ai gospodăriei) aparține **indirect** datoriei omului, anume **cu privire** la aceste animale, iar **direct** este considerată întotdeauna numai ca datorie a omului **față** de sine însuși” (Kant, Im., 1991: 284).

Pornind de la aceste considerente, se poate concluziona că ființa rațională ar trebui privită ca fiind responsabilă pentru acțiunile sale, și că se poate face distincția între raportarea la cineva ca la o ființă responsabilă și raportarea la cineva ca la o ființă neresponsabilă pentru comportamentul său. Din această perspectivă, animalele, cărora le lipsește rațiunea, nu pot fi considerate ființe responsabile nici pentru binele făcut, nici pentru răul cauzat, și nu pot fi trase la răspundere. „Mai mult, nu ne putem aștepta ca ele să înțeleagă de ce le tratăm așa cum o facem, la fel cum nu ne putem aștepta ca ele să înțeleagă de ce se comportă ele așa cum o fac. Astfel, nu avem altă alternativă, decât să le manipulăm, neputându-ne adresa lor ca unor indivizi autonomi. De exemplu, când batem un câine pentru că a urinat pe covor, putem face acest lucru ca o încercare de a-l împiedica să facă asta din nou – însă noi doar încercăm să-l „dresăm”. Nu am putea discuta rațional cu el, chiar dacă am dori acest lucru”(Rachels, J., 2000: 133).

Gândirea utilitaristă este de părere că omul nu este singurul deținător de drepturi, ci, împreună cu el, orice ființă susceptibilă de a simți plăcerea și suferința. Se depășește astfel principiul suprem al antropocentrismului; scopul suprem al activității morale și politice este maximizarea sumei de fericire în lume și nu libertatea în primul rând, așa cum afirma, de exemplu, Kant; animalele au, în această perspectivă, drepturi deoarece au interese proprii și demne de luat în seamă.

Jeremy Bentham este cel care explicitează ideea egalității prin luarea în considerare a intereselor fiecărei ființe care are interese și prin tratarea în mod egal a intereselor asemănătoare cu ale oricărei ființe. În felul acesta, cerința de egalitate trece dincolo de egalitatea dintre oameni, criteriul de raportare fiind nu acela dacă animalele pot gândi sau dacă pot vorbi, ci dacă ele pot suferi. El zice: „Poate că va veni cândva ziua când celelalte creaturi vor dobândi drepturile care le-au fost refuzate de mâna tiraniei. Francezii au înțeles deja că nu putem lăsa o ființă umană în seama capriciului vreunui asupritor numai pentru motivul că pielea ei este neagră. Tot așa, poate că într-o zi se va recunoaște că numărul picioarelor, pilozitatea pielii terminația osului sacral sunt motive total insuficiente pentru a abandona o ființă sensibilă unei astfel de sortii. Dar atunci pe ce alt motiv am putea trasa linia despărțitoare? Să fie oare facultatea de a raționa, sau poate facultatea de a vorbi? Dar un cal ori un câine matur sunt fără discuție animale mai

raționale și mai comunicative decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Și chiar dacă nu ar fi așa ce importanță ar avea? Întrebarea nu este: Pot ele **gândi**? și nici: Pot ele **vorbi**?, ci: Pot ele **suferi**?” (Bentham, J., - *Deontologie ou science de la morale*, Ed. Charpentier, Paris, 1934, p. 20,- apud. Tincu, A.). În viziunea lui Bentham, capacitatea de a simți plăcere și durere conferă animalelor statut moral, și sunt considerate ființe cu drepturi și interese, la fel ca și oamenii, dreptul având ca finalitate protecția intereselor, indiferent de subiectul acestora.

Aflată la polul opus față de concepția tradițională, conform căreia animalele nu au nici o considerație morală, concepția utilitaristă consideră că atât oamenii, cât și animalele se află în aceeași categorie, deoarece ambele categorii de ființe pot suferi, motiv pentru care nu ar trebui tratate rău nici una, nici cealaltă. Se ridică atunci întrebarea dacă animalele ar trebui să fie considerate *egali* oamenilor. „Bentham și Mill credeau că, în anumite privințe, trebuie, însă ei au avut grijă să sublinieze că acest lucru nu înseamnă că animalele și oamenii trebuie tratați mereu în același fel. Există diferențe factuale între ei, care adesea, vor justifica diferențele de tratament” (Rachels, J., 2000: 97). Astfel, bunăstarea animalelor poate fi influențată de conduita umană, prin îndeplinirea „datoriei de a promova acele plăceri specifice lor”, precum și cea „de protejare de orice nefericire specifică lor la care ar putea fi expuși” (Rachels, J., 2000: 97). Unii utilitariști contemporani au adus argumente puternice în favoarea concepției mai sus prezentate. Ar fi de amintit aici P. Singer, care în lucrarea sa „Eliberarea animalelor” demonstrează comportamentul criticabil al oamenilor față de animale.

Comparativ cu poziția creștină, perspectivele religioase: iudaică, islamică, hindusă, budistă și taoistă au o altă viziune asupra raporturilor dintre umanitate și natură, mai exact dintre oameni și animale. În textele religioase, ce stau la baza cultelor mai sus enumerate, se precizează că animalele sunt tot o creație a Divinității, indiferent de poziția ierarhică inferioară pe care o au, iar în acest context oamenii au anumite îndatoriri față de ele – de ocrotire, milă, compasiune – cruzimea, abuzul și violența fiind interzise. Există chiar și indicații practice cu privire la comportamentul față de animale sau alimentație (consumul de carne), în felul acesta lărgindu-se aria moralității dincolo de sfera umanității, în rândul ființelor non-umane. „Ansamblul acestor indicații și recomandări constituie o bază teoretică pentru o perspectivă mai favorabilă unui anume respect pentru viața animalelor” (Tincu, A.).

Pe astfel de considerente, cred, s-au dezvoltat curente noi în lumea contemporană, cum ar fi vegetarianismul, veganismul și

fructarismul. „Extinderea vegetarianismului în lumea occidentală este consecința dorinței tot mai puternice a multor oameni să trăiască mai omenește, sănătos și în armonie cu mediul înconjurător” (Lee, Max. G., 1995).

Etica centrată pe animal a lui P. Singer

P. Singer preia ideea lui J. Bentham și o duce mai departe. „Dacă o ființă suferă, atunci nu poate exista nici o justificare morală a refuzului de a-i lua în considerare suferința și de a o socoti în fapt egală cu suferințele asemănătoare ale oricărei alte ființe” (Singer, P., 1995: 146). Prin lucrările sale, dorește să demonstreze statutul moral și valoarea intrinsecă a ființelor non-umane. Întrebarea pe care și-o pune Singer este dacă animalele suferă diferit față de oameni. Răspunsul este negativ, întrucât manifestările exteriorizate ale comportamentului în situații de suferință sunt asemănătoare cu ale oamenilor: zvârcoliri, vaiete, încercări de a evita sursa durerii etc. „Atunci când ne gândim la animalele inumane, descoperim că printre acele specii care sunt apropiate de noi, situația este în principiu la fel ca și cu oamenii. Toate mamiferele și păsările arată prin comportamentul lor că suferă la fel ca și oamenii. Dacă înțepi un câine cu un ac, va tresări, va scheuna și probabil își va linge rana. Știm că toate mamiferele și păsările au același sistem nervos cu al oamenilor, iar oamenii de știință au observat că acestea răspund la durere la fel ca oamenii din punct de vedere psihologic” (Singer, P., 1986: 344). Singer va încerca să descopere și alte asemănări și deosebiri între oameni și animale. Astfel, în exprimarea unor emoții sau sentimente, oamenii tind să apeleze la unele gesturi sau reacții care nu sunt întotdeauna specifice oamenilor. Interesant este că el preia un termen de la Richard Ryder, și anume speciism, prin analogie cu rasismul, pentru a numi convingerea „că suntem îndreptățiți să tratăm membrii altor specii într-un mod în care ar fi nedrept să tratăm membrii propriei noastre specii” (Singer, P., 1995: 149). El critică speciismul reflectat în comportamentul cercetătorilor și studenților, care fac multe experimente cu ființele non-umane ce au ca scop beneficiul oamenilor. Arătând că experimentele pe ființele non-umane au devenit o adevărată industrie, atât în mediul universitar, cât și cel comercial, Singer descrie cu multe detalii suferința bielor animale, demonstrând că acestea sunt ființe sensibile, care au propriile lor interese și cărora ar trebui să li se acorde atenție.

Dacă vivisecția a fost un prim argument pentru a prezenta manifestarea speciismului, consumul cărnii de animal constituie un al doilea argument în analiza acesuia. Astfel, autorul condamnă consumul de carne provenit de la animale

crescute intensiv în fermele industriale de animale. Din nou autorul demonstrează suferința animalelor descriind condițiile în care acestea cresc în astfel de spații înguste, lipsite de orice sentiment de umanitate din partea oamenilor. Punerea vițelilor în boxe care le împiedică accesul la mamele lor, la aerul deschis și câmpurile verzi, care sunt habitatul lor natural, păstrarea păsărilor în sisteme intensive care le interzic practic deschiderea aripilor și îndeplinirea obiceiurilor lor naturale; acestea, împreună cu multe alte practici sunt toate bazate pe o lipsă de interes și de grijă față de animale.

Dorind să detalieze concepția sa despre etică, autorul respinge unele perspective referitoare la natura eticii care îi par a fi eronate, deși sunt larg răspândite. Etica este mai mult decât un ansamblu de interdicții privind practicile sexuale depravate, sau un sistem de reguli ideale ce nu au contact cu realitatea, sau ceva ce nu poate fi inteligibil decât într-un context religios. După el etica nu este nici măcar ceva relativ sau subiectiv și respinge toate aceste definiții, preocupările lui îndreptându-se asupra faptului că judecățile trebuie să se exprime în comportamente. Astfel, el se întreabă: „Ce înseamnă a face o judecată morală sau a discuta despre o chestiune etică sau a trăi în conformitate cu norme etice? Prin ce se deosebesc judecățile morale de alte judecăți practice? De ce privim decizia unei femei de a avorta ca ridicând o problemă etică, în timp ce decizia ei de a-și schimba serviciul nu este? Care este diferența între o persoană ce trăiește conform normelor etice și o alta care nu o face?” (Singer, P., 1993: 8). Răspunsul nu trebuie căutat în acțiunile despre care discutăm, deoarece există riscul unei confuzii: distincția între ființele care trăiesc conform unui model etic și cele care nu trăiesc conform unui model etic nu este de loc identică cu distincția între ființele care trăiesc conform unui model etic apreciat ca fiind corect și cele care trăiesc conform unui model etic apreciat ca fiind incorect. În acest caz minciuna, trișatul, furtul sunt posibile, trăind totuși conform unui model etic. Pentru el a trăi conform unui model etic înseamnă, deci, a fi dispus să prezinti o justificare pentru propriile acte. Însă nu orice justificare este capabilă să rezolve problema; limitarea acesteia la propriile interese, fără a convinge un public numeros și chiar universal, nu ar avea sorți de izbândă. La baza judecăților etice ar trebui să stea un punct de vedere universal. În acest fel se ajunge la ideea universalității. Trebuie menționat că acest punct de vedere universal nu este menit să determine acceptabilitatea morala a unei acțiuni sau a unei reguli; în general, punctul de vedere universal nu permite formularea unor concluzii referitoare la o anumită proprietate morală. Acest punct de vedere spune doar care este condiția minimă pentru existența consistenței, adică pentru existența raționalității în etică (Tincu, A.).

Potrivit acestor analize destul de generale, punctul de vedere etic al lui P. Singer coincide cu un punct de vedere utilitarist minim. Acesta constă în un punct de plecare în justificarea analizelor sale privind egalitatea în general, iar, în particular, egalitatea animalelor.

P. Singer critică teza lui J. Rawls cu privire la fundamentul egalității, care consideră că subiecții morali sunt cei care au dreptul la o dreptate egală, exemplificând aici prin compararea egalității dintre un reprezentant marcant al lumii civilizate și un membru analfabet al unui trib etiopian. J. Rawls consideră că amândoi posedă o capacitate morală sau o personalitate morală. Elementele constitutive ale acestei capacități morale pot fi analizate astfel: „Subiecții morali se definesc prin două caracteristici: în primul rând, ei sunt capabili să aibă (și efectiv au) o concepție despre binele lor (în sensul unui proiect rațional al vieții); și, în al doilea rând, ei sunt capabili să obțină (și efectiv au obținut) un sens al dreptății, adică dorința de a aplica principiile dreptății și de a acționa conform lor, cel puțin într-o anumită măsură” (Rawls, J., 1972: 544).

În viziunea lui Singer, personalitatea morală este într-o mare măsură o chestiune de grad, deoarece se poate vorbi de grade diferite de capabilitate în aplicarea principiilor dreptății, respectiv în articularea unui proiect rațional de viață. Poziția lui J. Rawls, așa cum este interpretată de P. Singer, nu exclude o ierarhie a statutelor morale, cu drepturile și obligațiile existente în funcție de gradul de rafinament al personalității morale. Apoi, Singer e de părere că nu toate ființele umane sunt persoane umane, nici măcar într-un sens minim, incluzând aici nou-născuții, retardatii, bolnavii mentali etc., care nu manifestă absolut deloc o capacitate morală suficientă pentru ca ei să aibă dreptul la o justiție egală. Chiar dacă J. Rawls expune caracteristicile pe care ființele umane trebuie să le aibă pentru ca ele să fie tratate conform principiilor dreptății, ca fundament al egalității, pentru P. Singer, este greu de crezut că ar exista „o proprietate oarecare, semnificativă din punct de vedere moral, și că toți oamenii o posedă în mod egal” (Singer, P., 1993: 17). Autorul se angajează în apărarea a ceea ce J. Rawls ar numi o interpretare procedurală a egalității: aceasta constă în transformarea egalității în luarea în considerare a esenței egalității. Astfel, pe fondul utilitarismului, Singer definește egalitatea ca fiind principiul egalei considerații a intereselor, principiu care stipulează doar faptul că în deliberările sale morale, oamenii trebuie să acorde o greutate egală intereselor asemănătoare ale tuturor celor ce sunt afectați de acțiunile lor. Imaginea balanței apare aici explicit: „Principiul egalei considerații a intereselor funcționează ca o balanță, cântărind interesele în mod imparțial. O balanță fidelă se înclină în partea unde interesele sunt mai puternice sau în partea

unde combinația mai multor interese cântărește mai mult decât un număr mai mic de interese similare, însă ea nu ține cont de faptul că aceste interese pe care le cântărește sunt ale unora sau ale altora” (Singer, P., 1993: 17). Asta înseamnă că nu contează proveniența intereselor, ci că acestea să fie luate în considerare indiferent cui aparțin. Dar penru a putea fi luate în calcul, la baza acestor interese trebuie să existe capacitatea de a simți plăcere sau de a suferi. Sensibilitatea este, deci, acea caracteristică care face demarcația între ființele care au un statut moral și cele care nu au. Astfel, autorul reușește să extindă statutul moralității dincolo de sfera umanului. El afirmă: „Dacă o ființă suferă, nu poate exista nici o justificare morală în refuzul luării în considerare a acestei suferințe. Oricare ar fi natura unei ființe, principiul egalității cere ca suferința sa să fie luată în seamă în mod egal cu orice suferință asemanatoare - în măsura în care comparațiile aproximative sunt posibile - a oricărei alte ființe. Dacă o ființă nu are capacitatea de a suferi și nici de a simți plăcere sau fericire, atunci nu e nimic de luat în considerare” (Singer, P., 1975: 39). În viziunea sa, animalele sunt caracterizate de sensibilitate (capacitatea de a simți plăcere sau de a suferi), deci au interese și atunci ele fac parte din categoria ființelor a căror existență trebuie luată în considerare, atunci când e vorba de acțiune, fără însă ca animalele să devină subiect de drept, în sensul de a avea personalitate juridică. De aici rezultă că egalitatea nu trebuie privită ca fiind între ființele umane și animale, ci în considerarea în măsură egală a intereselor.

O altă problemă care se pune în discuție cu privire la statutul moral al animalelor, este cea legată de valoarea vieții animalelor. Problema este pusă în legătură cu consumul cărnii pentru alimentație, pe care de altfel Singer îl condamnă, deoarece acesta se realizează prin exploatarea unor ființe sensibile. Opiniei conform căreia creșterea animalelor pentru mâncare nu este un lucru rău, cu condiția ca aceasta să se facă în mod uman, sau altfel spus, deși animalele nu ar trebui făcute să sufere, nu e nimic rău în a le ucide, autorul îi replică absurditatea combinării celor două genuri de argumente, arătând că valoarea vieții animale ar trebui derivată din plăcerea pe care le-o poate oferi viața. Astfel, din punct de vedere moral, putem crește animale pentru hrană, dar să fie lăsate să trăiască fără suferință. Atunci în opinia autorului animalele sunt considerate, mai degrabă, mijloace decât scopuri în sine, deoarece ele pot fi ucise doar pentru a satisface preferința pentru carne a oamenilor. El condamnă atitudinea ecologiștilor care sunt preocupați doar de protejarea faunei sălbatice și nu și de măcelărirea animalelor crescute în fermele industriale pentru a satisface nevoia, plăcerea sau chiar extravaganta oamenilor de a consuma carne.

Singer vrea să atragă atenția că atitudinile oamenilor față de făpturile nonumane reprezintă un tip de prejudecăți, la fel de condamnabile ca și rasismul sau sexismul. În opinia sa „eliberarea animalelor va necesita mai mult altruism din partea umanității decât orice altă mișcare de eliberare” (Singer, P., 1995: 150).

Concluzii

Deși eticile centrate pe animal au condus la apariția și dezvoltarea unor teorii și concepții semnificative pentru schimbarea mentalității oamenilor, dar și pentru luarea unor decizii de politici ale mediului, și de protecție a animalelor, în special, acestea sunt accesibile unui număr restrâns de specialiști și de filosofi. Oamenii de rând, țăranii și fermierii nu au acces la ele și chiar dacă au, de multe ori nu le înțeleg sau nu le găsesc aplicabilitatea în practica curentă.

De cele mai multe ori, mentalitatea oamenilor, fie de la orașe, fie de la țară, fie că e vorba de animalele de companie sau de animalele din ograda lor, se situează pe o poziție utilitaristă, fiind preocupați de bunăstarea animalelor de care se ocupă, convinși că beneficiul lor depinde de cât de bine sunt hrănite și îngrijite animalele, fără a le provoca suferințe inutile. Astfel de oameni manifestă sentimente de atașament și simpatie, în sensul utilizat de John Fisher, și anume: „ființele cărora le putem arăta simpatie trebuie să fie luate în considerare din punct de vedere moral. Felul în care tratăm aceste ființe ar fi o funcție a capacității noastre de a simpatiza cu ele” (Fisher, J.,- *Taking sympathy seriously*, în *Environmental Ethics*, 9, nr. 3, Fall 1987 – *apud* Gruen, L., 2006: 383).

La polul opus, într-un număr relativ mare de situații, există ființe umane care consideră că animalele au fost create pentru a servi strict scopurile oamenilor și, prin urmare, suntem datori să le exploatăm fără să ținem cont de suferințele pe care le-am putea provoca prin neasigurarea unor condiții adecvate de viață, prin hrana insuficientă (cantitativ) sau precară din punct de vedere calitativ, dincolo de situațiile în care suferința animalelor poate fi cauzată chiar de lipsa, cu desăvârșire, a hranei și, în sfârșit, cauzată de extenuarea acestora în virtutea scopurilor noastre. Pot fi enumerați aici, acei țărani ai căror iepe gestante au pierdut mănji datorită efortului depus la jug, sau aceia ale căror animale suferă de foame și de sete pentru că nu se îngrijesc să aibe hrană și apă suficientă și de calitate, ori pentru că nu le hrănesc și nu le adapă la timp, acei stăpâni ai câinilor de rasă *pitbul* care îi cresc pentru a organiza lupte între ei, acei fermieri care respectă cerințele legale la

un nivel foarte scăzut de teama amenzilor pe care le-ar putea primi de la organele de resort.

Promovarea și mediatizarea, cu mai multă agresivitate (fără a părea deplasată această opinie), a acestor teorii și concepții cu privire la drepturile morale ale animalelor atât în curricula școlară, prin programe educaționale formale și nonformale, cât și în mass-media – realizarea unor ghiduri practice pe înțelesul tuturor (asemenea celor care îi învață pe părinți cum să-și crească și să-și înțeleagă copiii pe diferite trepte de vârstă, sau acelea de a obține succesul în viață etc.), a unor emisiuni radio și TV care să dezbată tot felul de situații problemă – ar conduce la o mai bună cunoaștere a drepturilor morale ale animalelor, cu un mai mare efect asupra mentalității și atitudinii oamenilor în raporturile lor cu animalele și mediul înconjurător.

Bibliografie:

- Aristotel, 1998, *Etica nicomahică*, Ed. IRI, București.
- Descartes, 1995, *Expunere despre metodă*, Ed. Paideia, București.
- Gruen, L., 2006, *Animalele*, în Singer, P. (editor), *Tratat de etică*, Ed. Polirom, Iași.
- Kant, Im., 1991, „Metafizica moravurilor”, în Kant, Im., *Scrieri moral-politice*, Ed. Științifică, București.
- Kant, Im., 1995, *Critica rațiunii practice*, Ed. IRI, București.
- Kant, Im., 1995, „Întemeierea metafizicii moravurilor”, în *Critica rațiunii practice*, Ed. IRI, București.
- Lee, Max.G., 1995, *Animalele și de ce contează ele*, din Buletinul IVU, oct - <http://www.ivu.org/romanian/news/95-96/animals.html>.
- Mureșan, V., 2006, *Comentariu la Etica nicomahică*, Ed. Humanitas, București.
- Passmore, J., 1995, „Attitudes to Nature”, în Elliot, R. (editor), *Environmental Ethics*, Oxford.
- Rachels, J., 2000, *Introducere în etică*, Ed. Punct, București.
- Rawls, J., 1972, *A Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Rousseau, J.-J., 1958, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Ed. Științifică, București.
- Rousseau, J.-J., 1996, *Contractul social*, Ed. Moldova, Iași.
- Schneedwind, J.B., 2003, *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne*, Ed. Polirom, Iași.
- Singer, P., 1975, *Animal Liberation*, New York Review.
- Singer, P., 1986, „Animals and the Value of Life”, în Regan, T. (editor), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Random House, New York.
- Singer, P., 1993, *Practical Ethics*, Blackwell, Oxford & Cambridge.

Singer, P., 1995, „Eliberarea animalelor”, în Miroiu, A. (editor), *Etică aplicată*, Ed. Alternative.

Tincu, A. - *Etica mediului*,
<http://sacri.ro/files/texte/eticamediului.htm>.