

**Friderik Klampfer**

*Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru*

# Ali bi nam morale biti rejne živali hvaležne, ker jih redimo in (kol)jemo?

## Kritika argumenta iz polne kašče

Rejo živali za zakol (in znanstvene raziskave) se pogosto opravičuje s ti. argumentom iz polne kašče (APK): če jih ne bi redili za zakol (in raziskave), rejne (in laboratorijske) živali sploh obstajale ne bi; obstoj, čeravno kratek in vse prej kot idealen, pa je zanje vseeno neprimerno boljši od neobstoja; tudi če bi bila torej njihova predčasna smrt v klavnici (ali laboratoriju) zanje slaba iz enakih ali podobnih razlogov, zaradi katerih jo objokujemo in od/prelagamo pri ljudeh, namreč ker jih prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, jih zato z ubojem ne bi oškodovali oz. jim vsaj ne bi naredili krivice.

V prispevku skušam ugotoviti, ali je ta v laični javnosti nedvomno priljubljen argument zdrav oz. dober. Temeljiti premislek razkrije, da se argument iz polne kašče opira na vrsto problematičnih modalnih, metafizičnih in aksioloških/vrednostnih predpostavk in mu zato ne uspe upravičiti vzreje živali za zakol niti v itak precej oddaljenem možnem svetu, kjer bi rejne živali živele v celoti gledano prijetno in udobno, čeprav močno skrajšano življenje, kaj šele v dejanskem svetu množične, industrijske reje, kjer jih čaka nasilna smrt po kratkem obdobju intenzivnih muk in trpinčenja.

*Ključne besede:* argument iz polne kašče, množična vzreja živali za zakol, osebna vrednost življenja, nedopustnost ubijanja, paradoks opravičila

## 1. Uvod

Razsežnosti industrijske vzreje živali za prehrano ljudi (proizvodnjo jajc, mlečnih izdelkov, mesa in mesnih izdelkov) so strašljive. Po podatkih Državnega kmetijskega statističnega urada zakoljejo v ZDA v enem samem letu 36,3 milijona glav govedi, 1,58 milijona telet, 92 milijonov prašičev, 3,91 milijona ovac in jagnjet, 22 milijonov gosi, 290,2 milijona puranov in 7,9 milijarde piščancev. Vsega sku-

paj letno vzredijo za zakol 8,35 milijarde živali (brez konjev, kozličkov, kuncev, druge perutnine in rib), dodatnih 921,4 milijona jih pogine zaradi bolezni, podhranjenosti, poškodb ali zadušitve. Neverjetnih 25 milijonov živali dnevno torej pokonča živilska industrija, 17.000 na minuto oziroma 293 vsako sekundo (Engel, 2000; 866–867). Po konservativnih ocenah Organizacije Združenih narodov za prehrano in kmetijstvo (FAO) število kopenskih živali, ki jih po svetu letno pomorimo zaradi prehrane, že presega neverjetnih 65 milijard. Povprečen ameriški mesojedec je odgovoren za trpljenje in smrt okrog 28 kopenskih živali in približno 175 vodnih živali letno ali več kot 15.000 posameznih živali v svoji pričakovani 75-letni življenjski dobi. Za pravo razsežnost nasilja nad živalmi je treba zgornjo sliko dopolniti še s podatki o številu laboratorijskih živali. Po nekoliko zastarelih in nepopolnih podatkih (delno zaradi ne povsem primerljive metodologije zbiranja po posameznih državah, delno pa zaradi prikrivanja podatkov, recimo na Kitajskem) sega število živali, ki vsako leto dočakajo bridek konec v znanstvenih poskusih, od nekaj deset pa do sto milijonov. Pri tem daleč prednjačijo miši in podgane, sledijo pa jim ribe, ptice in kunci. (Perše, 2008)

Naša država je v primerjavi s temi številkami pravi palček. Število pri nas zaklanih rejnih živali pa je kljub temu vse prej ko zanemarljivo. Po najnovejših podatkih Statističnega urada RS so v slovenskih klavnicah in hlevih v letu 2018 pokončali 115.760 glav goveda (krav, bikov, volov in telet), 325.354 prašičev, 100.705 ovac, 25.664 koz in skoraj 38 in pol milijonov kosov perutnine (pitanih piščancev, odraslih kokoši, puranov in nojev). Povprečen prebivalec Slovenije (po podatkih Statističnega urada RS za l. 2015) letno zaužije 5 kg govejega in 8,5 kg svinjskega mesa, nekaj manj kot 10 kg perutnine, 12,6 kg delikates, 2 kg rib, 47 litrov kravjega mleka, 80 jajc in okrog 30 kg mlečnih izdelkov. (SURS) V povprečnem, 75 let dolgem življenju gre torej skozi povprečen človeški želodec za 375 kg govedine, 637,5 kg svinjine, 750 kg perutnine, 945 kg delikates, 150 kg rib, 3 in pol tisoč litrov kravjega mleka, 6 tisoč jajc in čez dve toni mlečnih izdelkov.

Seznam grehov prevladujoče množične, industrijske reje živali za zakol je dolg: (i) prehranjevanje z mesom je potratno in nezdravo (Engel, 2000, Hare, 1993) ; (ii) vzreja živali za zakol je zaradi visokih emisij toplogrednih plinov izrazito okolju neprijazna gospodarska dejavnost (Hooley & Nobis, 2020); (iii) temelji na zaslužnjevanju, zatiranju, posiljevanju in izkoriščanju rejnih (in laboratorijskih) živali (Gruen, 2009, Korsgaard, 2018); (iv) prevladujoči, po komercialni plati najoptimalnejši način vzreje večini rejnih živali povzroča ogromno nepotrebnega trpljenja, bolezni in smrt (Singer, 2008); (v) zaklanim rejnim živalim drastično skrajšamo življenjsko dobo, na ta način pa jih oropamo za velik del prihodnjega

življenja in vse tiste zanje dobre stvari, ki bi jim ga le-to (lahko) zagotovilo.<sup>1</sup> (McMahan, 2008)

Trpinčenje oz. trpljenje rejnih živali se, začuda, v javnih občilih in strokovni literaturi tematizira in problematizira pogosteje kot njihovo množično pobijanje. To je presenetljivo iz dveh precej očitnih razlogov. Najprej zato, ker ga je mogoče vsaj načeloma problematizirati iz enakih ali podobnih razlogov kot ubijanje ljudi – se pravi, ker je (a) (nasilna) predčasna smrt za rejno žival nekaj slabega; ker (b) z ubojem rejno žival namerno (in nepovratno) oškodujemo; oz. ker (c) z ubojem storimo rejni živali (nepopravljivo) krivico. In nato še, ker je ubijanje poljubnega bitja praviloma – in vsaj na prvi pogled upravičeno – deležno hujše moralne obsodbe kot njegovo trpinčenje.

V članku me bo zanimalo, ali bi se dalo upravičiti zakol živali za prehrano (oz. njihovo smrt v laboratorijskih poskusih),<sup>2</sup> potem ko bi te – v izrazitem kontrastu z usodo, ki veliko večino rejnih in laboratorijskih živali tipično čaka zdaj – preživele lepo število let čisto spodobnega življenja. Natančneje, v svojem razmišljanju oz. kritiki se bom osredotočil na čisto določen argument v podporo nikalnemu odgovoru na zgornje vprašanje, za katerega se je v literaturi uveljavilo ime 'argument iz polne kašče' (s kratico APK). Osrednjo idejo APK najdemo v naslednji misli, ki jo pripisujejo Virginiji Wolf: »Od vseh argumentov za vegetarijanstvo ni noben tako šibek kot argument iz človečnosti. *Nikomur drugemu namreč povpraševanje po slanini ne koristi bolj kot prašičem. Če bi bili vsi ljudje na svetu Judje, prašičev sploh bilo ne bi.*« (moj poudarek)

Ali kot je ob izteku 19. stoletja to stališče povzel (preden se je lotil njegove kritike) Henry Salt, eden od pionirjev gibanja za pravice živali: "Najzvestejši zaveznik rejnih živali je človek s polno kaščo." (nav. po Višak, 2016) Vplivni angleški moralni filozof Richard M. Hare je vsebinsko enak pomislek izrazil bolj tehnično, z manj izrazne moči, ko je zapisal:

Za utilitariste, kakršna sva Singer in jaz, živalim ne moremo delati krivice, če jih ne oškodujemo. Brez oškodovanja preprosto ni krivic. In iti mora za oškodovanje v celoti – če določeno dejanje prinaša nekaj škode, a še več koristi, in ni nobenega drugega dejanja, ki bi zagotovilo večji presežek dobrega nad škodo, potem to dejanje ni napačno. Vprašati se je torej treba, ali celoten proces vzreje za zakol in nato zakola zaradi zaužitja mesa živalim

---

<sup>1</sup> Pri govedu znaša naravna življenjska doba med trideset in petintrideset let, rejno živino pa po pravilu zakoljejo v starosti okrog treh let; prašiči bi dočakali okrog petnajst let, če jih ne bi zaklali po borih šestih mesecih intenzivne reje; in piščanci, ki bi lahko živeli osem let, dočakajo komaj eno. Poglavitni razlog za zakol tako mladih živali je, da je z ekonomskega vidika potratno hraniti žival po tem, ko je enkrat dosegla svojo maksimalno velikost oz. težo.

<sup>2</sup> V nadaljevanju bom zaradi varčnosti govoril izključno o rejnih živalih in zanje značilni usodi. Kolikor lahko ocenim, veljajo argumenti za nedopustnost vzreje srečnih živali za zakol z nekaj neproblematičnimi prilagoditvami tudi za gojenje srečnih laboratorijskih živali za potrebe znanstvenih poskusov.

bolj škodi ali koristi. Moj odgovor je, da jim... če le živijo zadovoljno življenje, ne škodi. Za žival je namreč bolje, da živi zadovoljno, četudi razmeroma kratko življenje, kot da sploh ne bi živila. (Hare 1993: 238–39)

Osnovna zamisel argumenta iz polne kašče je, skratka, preprosta. Za rejno žival je bolje, da živi kratko, a razmeroma dobro življenje, na kakršno so obsojene rejne živali, kot pa da sploh ne bi živila. Kratko, a solidno življenje rejne živali je zanj edini način obstoja (predčasna smrt je sestavni del R-obstoja). Čeprav torej rejno žival nedvomno oškodujemo, ko jo zakoljemo in pojemo, ker jo predčasna smrt prikrajša za kar nekaj let prihodnjega življenja in dobrine, ki bi jih le-to zelo verjetno vsebovalo, je celotna vrednost njenega življenja zanj (t.i. vseživljenjska blaginja) kljub vsemu pozitivna. Z ustvarjanjem, vzrejo in ubijanjem rejnih živali ni zato nič narobe – od omenjene prakse imajo namreč take in drugačne koristi vsi vpleteni: kravam, prašičem in kokošim prinaša življenje, ki ga je vredno živeti, nam pa hrano, ki jo je vredno jesti.

Za APK ni težko najti intuitivne podpore. Zamislite si, da sta na voljo samo naslednji dve neoptimalni možnosti:

(A) sploh vas ne spočnejo in/ali rodijo

(B) rodite se z genetsko (ali srčno ali kako tretjo) napako, zaradi katere boste (iznenada in v spanju) umrli v rosnih letih 20.

Kaj bi bilo razumno izbrati zase – oz. kaj bi bila, če scenarij nekoliko prizemljimo, razumna izbira za nekoga, ki mu je mar za vas zaradi vas samih – opcijo A ali B? Če ste kot bolj privlačno, ali natančneje, med dvema slabima možnostma manj nepriljubno, opcijo izbrali scenarij B, bi morali vsaj na prvi pogled tudi do APK začitati določeno naklonjenost.<sup>3</sup>

APK pa se ne opira zgolj na intuitivno podporo. Vsaj na prvi pogled mu govori v prid, da nam pomaga razrešiti ti. blaginjski paradoks, to je pojasniti, kako je lahko sprejemljivo živali ubijati, ne pa tudi trpinčiti, ko pa je vendar po splošnem pričanju smrt za veliko večino živih bitij precej slabša kot trpljenje. Naziranje, ki se sestavi v blaginjski paradoks, je vseprisotno, a le redko diagnosticirano kot paradoks. Večina ljudi namreč verjame, da

<sup>3</sup> Zgornja vzporednica seveda ni brez težav. V klavnicah rejnih živali ne ubijajo bolezni, temveč smrtonosen elektrošok. Da bi bilo res, da svet z rejnimi živalmi od sveta brez njih ni boljši le za same rejne živali, temveč je za povrh tudi moralno boljši, bi moralo biti pobijanje rejnih živali moralno nevtrarno. Vprašanje, ki si ga velja zastaviti, zato ni, ali se rejnim živalim splača dobiti nekaj življenja za ceno predčasne smrti, temveč ali lahko dobro tega kratkega, a (po definiciji) sladkega življenja odtehta zlo oz. slabo uboja, njegove predčasne in nasilne prekinitve.

- (i) je rejnim živalim narobe povzročati bolečino in trpljenje; da
- (ii) rejnih živali ni narobe ubijati za prehrano; in da
- (iii) je X-ova bolečina/trpljenje za X manjše zlo kot X-ova smrt, povzročanje trpljenja/trpinčenje X-u pa blažje prikrajšanje, manj resno oškodovanje in manjša krivica do X-a kot njegov uboj.<sup>4</sup>

Vsaka zase so te proposicije še kolikor toliko sprejemljive, v konjunkciji pa ne več. Iz (i) in (ii), se zdi, izhaja negacija (iii), torej nas večina hkrati verjame stvari, ki ne morejo biti hkrati resnične. Kako, če sploh, bi lahko odpravili to neskladje? Vsaka predlagana rešitev za blaginjski paradoks ne bo enako prepričljiva. Iščemo rešitev, ki bo specifična za ne-človeške živali, ne bo pa imela implikacij za ljudi – zanje namreč verjamemo, da jim ni le narobe namerno povzročati bolečino in trpljenje, ampak jih je narobe tudi ubijati (pravzaprav je slednje še bolj narobe kot prvo). Če naj upravičimo zakol rejnih živali, pa moramo dokazovati, da je smrt živali čisto drugačna in da zato, čeravno je trpljenje zanje slabo in bi jim ga bilo zato narobe namerno ali vede povzročati, smrt zanje ni slaba in zato ni narobe, če jih še naprej ubijamo za prehrano – pod pogojem, seveda, da jim pred tem zagotovimo kolikor toliko znosno življenje in jih usmrtimo na kar se da neboleč način.

Blaginjski paradoks nas torej postavlja pred nas dva zahtevna izziva – najprej pojasniti, zaradi česa so ljudje posebni v smislu, da jih morala varuje tako pred trpinčenjem kot pred ubijanjem, medtem ko naj bi ne-človeške živali varovala zgolj pred prvim, nato pa še, kako je sploh lahko ubijanje ne-človeških živali – v nasprotju z njihovim trpinčenjem – moralno dopustno, ko pa bi morale biti, prvič, življenje, ki ga smrt uniči, za živali vendar evidentno dobro iz enakih ali vsaj podobnih razlogov kot za ljudi, in je, drugič, odvzem življenja neprimerno hujša oblika oškodovanja kot prizadevanje bolečine. APK obljublja izhod iz te miselne zadrege z vizijo sveta, ki je, čeravno ne moralno optimalen, videti vsaj moralno sprejemljiv, pa čeprav smo iz njega odstranili samo trpljenje rejnih živali, ne pa tudi njihovo predčasno, nasilno smrt.

## 2. Predpostavke in omejitve razprave

Kot vsak zapleten filozofski problem se tudi pričujoča razprava opira na celo vrsto tihih, neartikuliranih domnev. Večina le-teh je ali neproblematičnih ali pa jih navdušenci nad APK delijo z njegovimi kritiki, zato se z njimi ne bom zamujal. Spet druge pa so take, da zamejujejo domet tako APK-ja kot tudi pričujoče kritike. Tem je nujno posvetiti dolžno pozornost.

---

<sup>4</sup> Tudi veljavni Zakon o zaščiti živali iz l. 2004 vsebuje vrsto določb, namenjenih zaščiti rejnih živali pred (nepotrebnimi) bolečinami in trpljenjem pri vzreji, prevozu in zakolu, medtem ko se samo ubijanje, če je le neboleče (se pravi, če le žival pred usmrtitvijo omamimo), zakonodajalcu očitno ni zdelo sporno.

## 2.1. Idealen, ne dejanski svet

Najprej, naše razmišljanje v pričujočem članku bo povsem hipotetično. Odgovoriti skušamo na naslednje vprašanje: Če bi povsem odpravili trpljenje rejnih in laboratorijskih živali in jim zagotovili življenje nad pragom znosnosti, preden jih na neboleč način ubijemo, ali bi ostala vzreja živine za zakol in sam zakol še naprej moralno nedopustna ali pa bi se moralni predznak ustrezno spremenil?<sup>5</sup>

Za potrebe moralnega ovrednotenja vzreje živali za zakol (in znanstvene eksperimente) si moramo, skratka, zamisliti (oz. se pretvarjati), da smo trpljenje rejnih in laboratorijskih živali v celoti izkoreninili in da le-te uživajo življenje, ki je v splošnem sprejemljivo, in se vprašati: Ali bi bilo še vedno moralno nedopustno, če bi jim življenje na silo (a neboleče) skrajšali zato, da bi se z njimi nahranili? Drugače rečeno, predpostaviti moramo idiličen svet 'srečnih krav', kakršnega nam, denimo, prodajajo oglasi za Milka čokolado in ki ga zaznamujeta naslednji dve ključni značilnosti: (a) rejne živali živijo v celoti gledano dobro življenje in (b) rejnih živali sploh ne bi bilo, če jih ne bi redili z namenom, da se njihova trupla v bližnji prihodnosti znajdejo najprej na naših krožnikih in nato še v naših želodcih.

Dodajmo tej izhodiščno grobi podobi Milka-sveta (oz. skrajšano M-sveta) za potrebe moralnega ovrednotenja v nadaljevanju dodati nekaj več podrobnosti. Zamislimo si svet, ki ustreza naslednjemu opisu:

- Rejne živali živijo življenje, ki ga je vredno živeti. So vedno site, varne pred plenilci, omogočeno jim je, da brezskrbno zadovoljujejo svoje naravne potrebe in gone, ter zagotovljena vsaj tolikšna stopnja dobrobiti, kakršne so deležne živali v divjini.
- Brez prakse neškodljivega mesojedstva/vsejedstva te živali sploh ne bi obstajale.
- Še več, ne le da točno določene rejne živali ne bi obstajale, brez povpraševanja po mesnih izdelkih bi bilo na splošno v svetu precej manj živali z življenji, ki jih je vredno živeti.
- Živali lahko preživijo velik del svoje naravne življenjske dobe, preden jih neboleče usmrtimo in z užitkom pojemo.

<sup>5</sup> Eden od pionirjev boja za pravice (ali natančneje, interese) živali, avstralski filozof Peter Singer, recimo, presenetljivo zavzame zadnje omenjeno stališče. Življenja čutečih živih bitij, ki niso osebe – v to skupino pa naj bi sodila večina ne-človeških živali, vključno z rejnimi – so namreč po njegovem podobno kot tudi življenja človeških zarodkov zamenljiva in nadomestljiva. Če torej poskrbimo, da zaklano in pojedeno žival nadomesti druga žival, ki bo užívala podobno raven vseživljenjske blaginje kot prva, je iz utilitarističnega zornega kota – ne glede na to, ali nas zanima skupna količina blaginje ali njena povprečna vrednost – naše ravnanje moralno neoporečno. Dva pogoja mora, skratka, po Singerju izpolniti uboj zgolj čuteče živali, da bi bil moralno sprejemljiv vsaj za utilitariste njegovega kova – žival ob tem ne sme trpeti, izgubo pozitivne vrednosti prihodnjega obstoja, za katerega ubito žival prikrajšamo, pa moramo nadomestiti s stvarjenjem druge živali, ki bo živila vsaj približno enakovredno življenje. (Singer 1993/2008). Singerjev argument iz zamenljivosti prepričljivo kritizirata Višak, 2016 in Kagan, 2016.

- Čeprav živalim z zakolom odvzamemo nekaj let življenja, jih prezgodnja smrt v celoti gledano prikrajša za razmeroma neznatno količino dobrega.<sup>6</sup>
- Prikrajšanje, ki ga zaradi tega utrpijo rejne živali, je razen tega manj tragično, ker njihovim življenjem primanjkuje psihološke enotnosti.
- Živali, ki jih na neboleč način ubijejo, nadomestijo novo ustvarjene živali z enako dobrimi življenji.
- Užitek, ki ga ljudje najdejo v živalski hrani, v splošnem presega užitek, ki jim ga prinaša hrana rastlinskega izvora.

Osrednjo filozofsko uganko, s katero se ubada pričujoči članek, lahko potem zastavimo takole: Ali bi bila vzreja živali za zakol v svetu, ki bi ga v nasprotju z obstoječim svetom, kjer rejne živali doživljajo pekel, krasila vrsta pozitivnih lastnosti, v prvi vrsti seveda življenje, ki bi ga bilo vredno živeti, moralno dopustna ali ne?

## 2.2. Dozdevne vs. resnične implikacije APK-ja

Katero stališče točno podpira APK? O tem se mnenja razhajajo. Večina pristašev vidi v njem prepričljiv dokaz, da je vzreja živali za zakol in použitje moralno sprejemljiva. Po mnenju manjšine (glej, recimo, Višak, 2013) podpira celo močnejše stališče, namreč da je tovrstna praksa moralno obvezna. Katerikoli deontični operator že izberemo, APK-ju naj bi, če se bo seveda po premisleku izkazal za zdrav argument, po splošnem prepričanju uspelo dokazati najmanj to, da etično veganstvo v resnici ni moralna obveza, temveč kvečjemu stvar osebne izbire. Pa sežejo njegove logične posledice res tako daleč? Sam bom pri njihovem izpeljevanju raje previdnejši. V pričujočem članku me bo primarno zanimalo, ali je vzreja in ubijanje živali zaradi prehrane, mleka in mlečnih izdelkov, usnja ipd. moralno nedopustna praksa tudi ob predpostavki, da – oz. v razmerah, ko – bi to rejnim živalim zagotavljalo v celoti gledano dobro življenje, življenje, ki ga je vredno živeti. Moralne sodbe o z vzrejo povezanih praksah, zlasti vsakodnevnim nakupom in uživanju živalske hrane in izdelkov se bom ob tej priložnosti raje vzdržal. Taka zadržanost bo, se zavedam, marsikoga presenetila. Mar nista nakupovanje in uživanje živalskega mesa evidentno nedopustna če ne iz kakega drugega razloga pa vsaj zato, ker postanemo v vlogi potrošnikov in uživalcev mesa, tistih torej, ki s povpraševanjem po mesnih in mlečnih izdelkih vzročno prispevajo k njej, jo spodbujajo in/ali podpirajo, sostorilci in sokrivci v moralno nedopustni praksi?

---

<sup>6</sup> Ta in prejšnja McMahanova predpostavka sta za večjo mikavnost idiličnega M-sveta ključni, a tudi, kot kažejo podatki o povprečnih življenjskih dobah rejnih živali, navedeni v opombi 1, povsem nerealistični. Če bi, kot je razumno pričakovati, tudi v M-svetu vzrejo živali za zakol poganjal primarno ali izključno komercialni interes, bi bili rejci že zaradi minimalne dobičkonosnosti svoje živali prisiljeni zaklati v času, ko te prenehajo rasti, ta trenutek pa pri vseh vrstah brez izjeme nastopi najkasneje po doživeti tretjini pričakovane življenjske dobe. Rejne živali bi torej tudi v M-svetu prikrajšali za vse prej ko neznamen kos njihovega življenja in v njem vsebovanih dobrin.

Vendar pa se odnos med vzrejo in zakolom živali za prehrano na eni strani ter nakupom živalskih izdelkov na drugi po premisleku izkaže za vse prej ko enoznačen – vsak kandidat za premostitveno načelo, ki bi znalo normativno povezati obe prej omenjeni dejavnosti, namreč poleg nakupa in uživanja mesa istočasno čez mejo, tj. onstran moralno sprejemljivega izrine še celo vrsto drugih, vsaj na prvi pogled moralno neškodljivih vsakodnevnih praks. (Mills, 2019) Svojo razpravo bom zato iz previdnosti raje omejil na moralno ovrednotenje vzreje in ubijanja živali za prehrano in tako potlačil naravni vzgib, da bi njegovo moralno obsodbo avtomatično raztegnili še na prehranske izbire, v prvi vrsti mesojedstvo oz. vsejedstvo.

### 2.3. Osebna, prudencialna<sup>7</sup> in ne brezosebna, objektivna vrednost

Še en nesporazum velja odpraviti, preden se lahko končno lotimo rekonstrukcije in ocene APK-ja. Tatjana Višak, se zdi, predpostavlja, da bo sporočilo APK-ja v prvi vrsti ali celo izključno nagovarjalo utilitariste, pa še med njimi le zagovornike čisto določene podzvrsti utilitarizma, ti. totalnega ali celostnega utilitarizma, ki prisegajo na načelo zamenljivosti:

Filozofsko podstat zagotavlja temu (namreč Singerjevemu stališču, da bi bilo ubijanje živali za prehrano ob določenih pogojih moralno sprejemljivo, op. FK) posebna zvrst utilitarizma, celostni pogled, ki presoja moralnost različnih dejanj na podlagi njihovega prispevka k skupni blaginji (in ne blaginji tega ali onega konkretnega posameznika). Utilitarizem celostnega pogleda sprejema argument zamenljivosti, v skladu s katerim lahko izgubo prihodnje blaginje, za katero z usmrtitvijo prikrajšamo žival, nadomestimo z uvedbo nove živali, ki drugače ne bi obstajala in katere življenje vsebuje vsaj toliko blaginje, kot bi je vsebovala prihodnost usmrčene živali'. Ker ostaja skupna blaginja (oz. njen seštevek) enaka, smrt ni moralno problematična. Življenje vsakega čutečega bitja je z vidika načela nepristranskosti, ki je temeljno za utilitarizem, enakovredno. Tako dobimo moralno enačbo z ničelno vsoto, ko nov prašič stopi na mesto tistega, ki smo ga ubili zaradi mesa. (Višak, 2016)

Tovrstno naziranje podcenjuje intuitivno mikavnost APK-ja. Ureditev, ki jo ta propagira, namreč ni videti boljša samo za ljudi (tj. ljubša vsem, ki jim tekne živalsko meso), temveč tudi za živali in je kot taka Pareto optimalna (ne moremo je za ene izboljšati, ne da bi jo za druge poslabšali). Drugače rečeno, pozitivnega prvotnega vtisa o M-svetu ne krepi le spoznanje, da se pri prehodu iz sveta, v kate-

<sup>7</sup> V članku uporabljam izraz 'prudencialna vrednost/dobro' (angl. prudential value/good) kot sopomenko za v filozofski literaturi bolj ustaljeno 'osebno vrednost/dobro' (angl. personal value/good). Nekaj, X, je prudencialno dobro za nekoga, B, čče je dobro za B oz. če je B zaradi X-a (tj. zato ker ima ali počne X) na boljšem, kot je/bi bil brez X-a. Osebna vrednost je v tej notaciji preprosto prudencialna vrednost za podmnožico živih bitij, ki jim gre lahko bolje ali slabše, namreč za osebe.



rem živi krava A, v svet, v katerem se na njenem mestu znajde krava B, ne bo izgubilo nič objektivne vrednosti (skupne količine blaginje) in da smo zato moralno gledano ostali na istem; oziroma da bo, potem ko v moralno enačbo vstavimo še pozitivno hedonično vrednost okusnega mesnega obroka ali tradicionalnega družinskega kosila, skupna vrednost sveta celo narasla.<sup>8</sup> Kar naredi vzrejo živali za zakol v M(ilka)-svetu tako zelo moralno privlačno, je dejstvo, da bi bil tak aranžma vsaj na prvi pogled boljši *za same rejne živali*. Milka-svet je, skratka, všečen – če in komur je tak – v prvi vrsti zato, ker se ga zdi razumno želeli tudi ali predvsem z vidika skrbi za interese samih rejnih živali in ne le zaradi utilitaristom ljubelega povečevanja skupne količine objektivno dobrega v svetu.

#### 2.4. Pogojnost obstoja rejnih in laboratorijskih živali

Za oceno APK-ja je domneva, da je obstoj rejnih živali po svojem bistvu pogojen in v toliko naključen in negotov, vsekakor ključna. Toda v nasprotju s Tatjano Višak in Shellyjem Kaganom, ki poudarjata odvisnost obstoja rejne živali B od predčasnega konca obstoja rejne živali A, ki jo mora prva enakovredno nadomestiti, če naj se moralna enačba (po merilih totalnega utilitarizma) izide, se mi zdi osebno pomembnejša druga vrsta odvisnosti, ki jo v zgoraj navedenem odlomku v ospredje postavlja Virginia Woolf. V mislih imam odvisnost obstoja rejnih živali od komercialnega interesa rejcev oz. prehranskih navad potrošnikov, kupcev mesnih izdelkov. S pogojnikom 'Če ne bi zaklali in pojedli krave A, potem krave B, s katero smo kravo A nadomestili, sploh bilo ne bi.' ni seveda nič narobe, ta je nedvomno resničen, vendar pa svojo resničnost dolguje bolj splošnemu pogojniku 'Če ne bi bilo množičnega povpraševanja po govedini, svinjini, perutnini, itd., potem ne bi bilo ne krave A in ne krave B, pravzaprav sploh nobene krave'.

Razhajanje med nami je na prvi pogled malenkostno, v resnici pa prikriva pomembne razlike v zastavitvi problema. Medtem ko bo mene zanimalo, ali je res, da

Za vsako kravo (prašiča, ovco, kozo, vola, bika, kunca, kokoš, itd.) velja, da če smo jo ustvarili izključno zato, da jo bomo čez čas zaklali in pojedli, in če je zanjo bolje, da obstaja, kot da sploh ne bi obstajala, potem te krave (prašiča, ovce, koze, vola, bika, kunca, kokoši, itd.) ni narobe zaklati in pojediti.

preverjata Višakova in Kagan resničnost precej drugačne trditve:

Za vsako kravo (prašiča, ovco, kozo, vola, bika, kunca, kokoš, itd.) velja, da če jo bomo neboleče ubili in nadomestili z drugo kravo (prašičem, ovco, kozo, volom, bikom, kuncem, kokošjo, itd.) s približno enako življenjsko

---

<sup>8</sup> Zanimiv poskus rehabilitacije moralne teže okusa in užitkov ob hrani ponuja Jean Kazez (Kazez 2018).

dobrobitjo, potem te krave (prašiča, ovce, koze, vola, bika, kunca, kokoši, itd.) ni narobe zaklati in pojesti.

Do omenjene razlike v pozornosti pride, ker sem si sam za tarčo kritike izbral čim splošnejšo, od konkretnih teorij dobrega in pravilnega neodvisno različico APK-ja, medtem ko Višakovo in Kagana prvenstveno zanima Singerjeva teza o medsebojni zamenljivosti čutečih živali, ki niso osebe (in kamor bi po prevladujočih merilih za osebe zelo verjetno sodile tudi rejne živali). Razlika v ontološkem statusu med že obstoječimi in nadomestnimi živalmi je zanju pomembna zato, ker lahko z njeno pomočjo pojasnita, zakaj se uboja rejne živali ne da upravičiti z dodano vrednostjo življenja nadomestne živali oz. njenim prispevkom k skupni vrednosti novo nastalega sveta. Pokazati želita, da tudi če je življenje krave B po količini blaginje enakovredno življenju krave A, vpliv konjunkcije dejanj, uboja ene in stvarjenja druge živali, na skupno količino blaginje ni nevtralen, temveč negativen, in da zato utilitaristi taki praksi ne bi smeli biti naklonjeni. Do takega sklepa ju privede domneva, da ustvarjenje ustvarjenemu bitju ne more ne koristiti in ne škoditi. Kajti če z ustvarjenjem kravi B ne moremo koristiti, tedaj koristi od njenega stvarjenja tudi ne morejo odtehtati škode, ki jo bo z zakolom oz. zaradi predčasne smrti utrpela krava A.

Sam bi se rad zamejitvi problematike v okvirje, ki jih zarisujejo postulati utilitaristične etike, čimbolj izognil. Zato tudi poudarjam privlačnost benignega mesojedstva za same živali, ki so najprej koristniki in nazadnje žrtve vzreje živali za zakol, in me manj zanima, ali bi dosledno nadomeščanje ubitih živali omenjeno prakso spravilo čez računovodsko postavljeno vrednostno letvico ali ne. V prid predlaganemu uokvirjenju problema govori še en tehten razlog – moralna obsodba vzreje živali za zakol pri Višakovi in Kaganu namreč stoji in pade skupaj s problematično premiso, da ne more stvaritev nikoli nikomur koristiti, tudi kravi B ne. Čeravno je torej res, da krave B sploh bilo ne bi, če ne bi bili (prej ali sočasno) pokončali in pojedli krave A, ki jo bo prva funkcionalno nadomestila, se utilitaristični seštevek koristi in škode edino v tem primeru ne bo izšel – če bo namreč krava A zaradi uboja na slabšem, kot če bi jo pustili še naprej živeti, krava B pa zaradi rojstva ne bo na boljšem, kot če je sploh ne bi ustvarili.

V zanikanju, da bi nam bilo lahko naše lastno rojstvo v prid, je brez dvoma nekaj neintuitivnega, mu pa ni težko najti teoretske opore. Bolj ali manj neposredno izhaja iz primerjalnega pojmovanja škode (koristi), v skladu s katerim nam poljubni dogodek škodi (koristi), če poslabša (izboljša) naš položaj v primerjavi ali s položajem, v katerem smo bili pred nastopom tega dogodka, ali pa s položajem, v katerem bi bili, če se to sploh ne bi bilo zgodilo. Rojstvo za rojeno bitje po tem pojmovanju ne more biti ne koristno in ne škodljivo iz preprostega razloga, ker je neobstoju nesmiselno pripisovati kakršno koli prudencialno vrednost – kajti kako neki bi lahko bilo dobro ali slabo za kogarkoli, *ki ga ni*, *da ga ni*, *če pa ga vendar sploh ni*? S tem nočem reči, da je primerjalno pojmovanje koristi in škode kakor-

koli samoumevno ali celo samorazvidno resnično in še manj, da nas samodejno obveže k sprejetju teze o vrednostni neopredeljivosti spočetja in/ali rojstva.<sup>9</sup> Opozoril bi rad le na dvojno omejen domet specifične kritike, ki jo na APK posredno usmerita Višakova in Kagan – ta deluje le na ozadju čisto določenega tipa utilitarizma (ti. celostnega utilitarizma) in ob sporni predpostavki, da je rojstvo vrednostno neopredeljivo. Zagovorniku APK-ja je s tem omogočen eleganten umik – kožo si lahko reši z zavrnitvijo ali celostnega utilitarizma ali primerjalnega pojmovanja koristi in škode ali pa obojega. Sam bi mu tak umik najraje preprečil. Zato bom (a) pogojenost obstoja rejnih živali razumel kot funkcijo povpraševanja po mesu in ne zakola čisto konkretne živali, (b) intuitivno privlačnost APK-ja pa raje vezal na pozitivno prudencialno (in ne primerjalno) vrednost obstoja v M-svetu ter tako nevtraliziral morebitne nezaželene implikacije primerjalnega pojmovanja koristi in škode.<sup>10</sup>

### 2.5. Dobro/koristi spočetja in rojstva in zlo/škoda smrti

APK sloni na treh dodatnih zdravorazumskih predpostavkah, ki si zaslužijo vsaj kratko omembo: (i) da bodo rejne živali v M-svetu deležne dobrega življenja; (ii) da bo sicer občutno skrajšano življenje dovolj dobro, da bo odtehtalo zlo pre zgodnje smrti; in (iii) da jim bo zato R-obstoj, se pravi ustvarjanje in vzreja za zakol občutnemu skrajšanju navkljub v prid. Zlasti zadnja od naštetih se, kot smo videli, po premisleku izkaže za problematično. Vprašanje, ali nam lastno rojstvo lahko koristi ali ne, smo v prejšnjem razdelku že odprli. Zdaj je čas, da ga za potrebe pričujočega premišljevanja tudi zapremo.

Pri osebni vrednotenju nastanka in konca našega obstoja, prihoda na ta svet in odhoda z njega, rojstva in smrti so nam na razpolago naslednje osnovne logično-pojmovne kombinacije:

- (a) Tako rojstvo kot smrt sta (lahko) prudencialno dobra ali slaba
- (b) Rojstvo je lahko prudencialno dobro ali slabo, smrt pa ne (smrt nam ne more ne koristiti in ne škoditi, z vidika osebne vrednosti je nevtralna)
- (c) Rojstvo ne more biti prudencialno dobro ali slabo, medtem ko je smrt lahko taka (rojstvo nam ne more ne koristiti in ne škoditi, z vidika osebne vrednosti je nevtralno)

---

<sup>9</sup> Nasprotno stališče navsezadnje zagovarja cela vrsta filozofskih težkokategornikov: Harman, 2004, McMahan, 2013, Bykvist, 2015 in Holtug, 2016. John Broome (Broome 2012), ki je pred približno dvema desetletjema razpravo o vrednosti obstoja pravzaprav sprožil, se njihovim argumentom ni uklonil in še naprej vztraja pri svojem.

<sup>10</sup> K modalnemu statusu oz. pogojenosti obstoja rejnih živali in njegovih domnevnih normativnih implikacijah se bomo v nadaljevanju še vrnili. Odvisnost obstoja rejnih živali – vsake zase in vseh skupaj – od institucije vzreje živali za zakol, ki je po drugi strani vpeta v širši gospodarski in kulturni (v primeru laboratorijskih živali pa tudi znanstveno-raziskovalni) kontekst, bo igrala pomembno vlogo v zaključnem poglavju, pri oceni reševanja APK-ja s pomočjo ti. paradoksa opravičila.

(d) Ne rojstvo in ne smrt ne moreta biti prudencialno dobra ali slaba (z vidika prudencialne vrednosti sta oba nevtralna)

V svojem razmišljanju bom resno upošteval le dve izmed zgornjih štirih možnih kombinacij, (a) in (c). Argumenti za neortodokсно stališče, da nam lastna smrt ne more ne škoditi in ne koristiti, me niti najmanj ne prepričajo.<sup>11</sup> To ne pomeni, da niso filozofsko zanimivi ali da epikurejskemu izzivu v njegovi tradicionalni podobi ali sodobni preobleki ne uspe dodobra pretresti naivnega zdravorazumskega naziranja o zlu predčasne smrti. Razlog za mojo zavestno ignoranco tiči drugje, v spoznanju, da je tovrstno stališče za pričujočo razpravo nerelevantno – če je namreč poleg rojstva vrednostno neopredeljiva tudi smrt, izgubimo podlago za sleherno vrednostno sodbo tako o živalih kot tudi o ljudeh, z njo pa se APK izmakne njegova podstat.

Tudi če število osnovnih možnosti pri vrednotenju nastanka in konca življenja skrčimo na dve, nam še vedno ostane šest možnih kombinacij pozitivne, negativne in nevtralne prudencialne vrednosti lastnega rojstva in smrti:

- (1) Moje rojstvo je zame dobro, moja smrt pa zame slaba (za večino ljudi - recimo temu zdravorazumski pogled)
- (2) Oboje, moje rojstvo in moja smrt, je zame dobro (za neozdravljivo bolne)
- (3) Moje rojstvo je zame slabo, moja smrt pa dobra (za vse ljudi brez izjeme - tradicionalni pesimist Schopenhauerjevega tipa)
- (4) Oboje, moje rojstvo in moja smrt je slabo zame (Benatarjev anti-natalizem)
- (5) Moje rojstvo ni zame ne dobro ne slabo, medtem ko je moja smrt zame slaba (prevladujoč filozofski pogled)
- (6) Moje rojstvo ni zame ne dobro ne slabo, je pa zato moja smrt zame dobra (za neozdravljivo bolne)

Vzemimo, da imam prav in da so edine teoretsko zanimive oz. upoštevanja vredne opcije (a) in (c) oz. v spodnji, bolj razdelani taksonomiji kombinacije (1), (5) in (6).<sup>12</sup> Toda zgornja vrednotenja veljajo v prvi vrsti za človeška življenja in

<sup>11</sup> Omenjeno stališče podrobneje zagovarjam v Klampfer, 2004.

<sup>12</sup> Ali sem morda iz obravnave neupravičeno izključil obetavno možnost (4)? Motiviralo bi jo lahko naslednje razmišljanje. Če bi v idealnem M-svetu živali ustvarjali in redili za zakol (oz. znanstvene eksperimente), bi jim delali uslugo; če jih iz sočutja ne bi ustvarjali in redili, pa jim ne bi škodili (= povzročali slabega), temveč bi jih kvečjemu prikrajšali za nekaj dobrega (če sploh, kajti koga točno bi prikrajšali za dobro obstoja, zgolj možna bitja?). V veganskem svetu bi torej v primerjavi z M-svetom manjkala ena vrsta dobrega, dobro obstoja, in ena vrsta slabega, slabo prezgodnje smrti. Toda med obema svetovoma je, če si sposodimo izraz, ki ga je skoval David Benatar, pomembna vrednostna asimetrija – če rejne živali ne ustvariš, si jo prikrajšal za dobro obstoja (kar je zanj vrednostno nevtralno) in ji prihranil slabo smrti (kar je zanj dobro); medtem ko si ji, če si jo ustvaril, zagotovil dobro obstoja (kar je zanj dobro), a za ceno

puščajo tako vsaj v načelu odprto, ali lahko rojstvo in smrt škodita oz. koristita tudi ne-človeškim živalim. Zagovornik vzreje živali za zakol bi lahko zato na tem mestu ugovarjal, da omenjeno morda velja za ljudi, ne pa tudi za živali – slednjim smrt namreč ne more ne škodovati in ne koristiti, kar pomete z mize tudi edini preostali opciji, (a) in (c), z njima vred pa tudi možnosti (1) – (6). Preden se lotimo rekonstrukcije in kritične ocene APK-ja, je treba torej na kratko odgovoriti na naslednji izziv: Ali je prezgodnja smrt sploh (lahko) slaba za kravo (prašiča, kokoš, jagnje, itd.)?

### 2.5.1. Ali je smrt za rejno žival sploh lahko slaba?

Trditev, da je predčasna smrt v klavnici za kravo (lahko) slaba in da bi bila po definiciji tudi v M-svetu (ali še posebej tam) praviloma taka, vsaj na prvi pogled jasno podpira naslednji preprost argument:

(1) Smrt v trenutku  $t$  je za določeno bitje, tudi za rejno žival, slaba in/ali škodljiva, če in samo če zniža njegovo oz. njeno vseživljenjsko dobrobit (tj. celotno vrednost življenja za bitje, ki to življenje živi) v primerjavi z vseživljenjsko dobrobitjo v svetu, v katerem to bitje ni umrlo v trenutku  $t$ . (deprivacijska teorija o zlu smrti)

(2) Predčasna, nasilna smrt včasih zniža vseživljenjsko dobrobit rejne krave (koke, prašiča, kokoši, itd.) v primerjavi s tisto v alternativnih scenarijih. (In jo bo še bolj v Milka-svetu, kjer so vzrejne metode do rejnih živali po definiciji prijazne.)<sup>13</sup>

---

slabega smrti (kar je zanjo slabo); ker pa je dobro v kombinaciji z vrednostno nevtralnim boljše od dobrega v kombinaciji s slabim, se zdi, da bo za rejno žival vedno, tudi v M-svetu bolje, da je ne ustvarimo, kot da jo ustvarimo. Težava s takim razmišljanjem je, da je Benatarjeva osnovna vrednostna asimetrija med obstojem in neobstojem v danem kontekstu neuporabna, ker naredi prav vsak možen obstoj slabši od njegove alternative, tj. neobstoja. Taka implikacija ni le hudo protiintuitivna, za naše namene je tudi premočna. Za zavrnitev APK-ja bi nam povsem zadoščala teorija, po merilih katere je močno skrajšan obstoj v M-svetu za rejne živali sicer v celoti gledano dober, pa nam to vseeno ne pomaga moralno upravičiti vzreje živali za zakol. Benatarjeva teorija nam resda priskrbi tehtne razloge proti spočenjanju in rojevanju rejnih živali – le-to je nedopustno, ker za vsako bitje in vsak svet, vključno z M-svetom, velja, da je za to bitje obstoj v tem svetu slabši od neobstoja, in bi torej dotično bitje s spočetjem in rojstvom resno oškodovali – vendar za nesprejemljivo ceno; poleg živalske smo dolžni opustiti tudi človeško reprodukcijo. Za formulacijo in zagovor teze o osnovni vrednostni asimetriji med obstojem in neobstojem glej Benatar, 2006 in 2017. Z Benatarjevimi argumenti, zlasti z njegovim zanikanjem, da če spočetej in rojstvo novo nastalo bitje vedno oškoduje, ker mu naprti breme obstoja, potem bi nam morala lastna smrt vedno koristiti, saj nas vendar odreši tega bremena, se kritično spoprijemam v Klampfer (rokopis).

<sup>13</sup> Premisa (2) predpostavlja, da je živalim smiselno pripisati vseživljenjsko raven dobrobiti. David Velleman, recimo, to zanika. (Velleman, 1991) Po njegovem jim lahko smiselno pripišemo kvečjemu vedno novo trenutno raven dobrobiti; ker pa njihovem bivanju v času manjka enovitost, ki jo ljudem zagotavlja zavedanje sebe kot časovno razsežnega bitja, pa se vse te trenutne vrednosti ne sestavijo v vseživljenjsko dobrobit. Če bi to držalo, bi morali skladno z deprivacijsko teorijo o zlu smrti bodisi priznati, da ni za kravo predčasna smrt nikoli slabša od nadaljnega življenja, ker ji pač ne more zmanjšati vseživljenjske ravni dobrobiti, ali pa vsaj najti alternativno razlago, kako vse bi predčasna smrt še lahko poslabšala naše življenje. Na srečo se lahko tej zahtevni nalogi izognemo. Vellemanov očitek je namreč zgrešen – tudi če bi rejnim živalim res manjkali sposobnost pomnjenja in načrtovanja, zazrtja nazaj in naprej (kar je,

Torej

(3) je smrt za rejno kravo vsaj občasno (za krave v Milka-svetu pa bo to veljalo skoraj brez izjeme) slaba oz. škodljiva.

Smrti rejnih živali bodo, skratka, tudi v M-svetu še naprej slabe za same rejne živali iz bolj ali manj enakih razlogov, zaradi katerih so – praviloma, a ne brez izjeme – slabe tudi za ljudi. Kdor sprejema prevladujočo deprivacijsko teorijo o zlu človeške smrti, bo torej vsaj na prvi pogled prisiljen priznati, da predčasna smrt tudi živali podobno prikrajša za dobrine prihodnjega življenja in da je zato zanje podobno slaba kot za ljudi. Toda ali ni tak sklep nemara preuranjen? Navsezadnje bi bilo lahko človeško življenje, recimo, v celoti gledano dobro zato, ker se nam v njem izpolni večina preferenc. Več stvari ko si zase (in za druge) želimo v svoji prihodnosti, več naših v prihodnost zazrtih želja bo ostalo neizpolnenih, če te prihodnosti zaradi prezgodnje smrti ne dočakamo, in slabše bo v celoti gledano naše življenje. Živali pa v skladu s prevladujočo dogmo niso časovno razsežna bitja, živijo tukaj in zdaj, v danem trenutku in zanj, in so brez pojma sebe in prihodnosti nezmožne misliti lastno prihodnost ter se afektivno opredeljevati do nje(nih alternativnih potekov). Če pa nimajo živali v zvezi z lastno prihodnostjo nobenih preferenc, jim morebitna predčasna smrt ne bo mogla preprečiti njihove uresničitve in vsaj iz tega razloga zanje ne bo nikoli slaba. Da škodljivost smrti za umrlo žival ni enako premočrtna kot pri ljudeh, kaže še en premislek. Tudi če bi bila predčasna smrt za umrlo žival nekaj slabega ali celo najslabše, kar se ji sploh lahko pripeti v času, ko obstaja, iz tega neposredno še ne sledi, da bi ji bilo že tudi narobe povzročiti tako smrt. Predčasna smrt je resda lahko slaba tako za ljudi kot za živali; toda medtem ko je ljudem za njihov prihodnji obstoj praviloma še kako mar, so živali do njega praviloma ravnodušne; predčasna smrt ljudi sodi potemtakem med tiste slabe stvari (vrste oškodovanja), ki smo jih moralno gledano dolžni preprečiti, predčasna smrt živali pa ne. Kajti če je sami kravi, prašiču ali piščancu vseeno, ali bo jutri še vedno obstajala ali ne, čemu bi moralo biti potem to mar nam? (Belshaw, 2016)

Zgornje sklepanje se opira na razlikovanje med slabimi stvarmi, ki so moralno pomembne in jih je treba zato v moralni presoji in premišljanju upoštevati, in slabimi stvarmi, za katere nam ni treba biti mar oz. jih lahko zanemarimo. Smrt je lahko za žival slaba, lahko jo celo oškoduje, se pravi, da lahko zmanjša njeno skupno dobrobit oz. blaginjo. Vendar pa iz tega še ne izhaja, da je smrt živali nekaj, kar bi nas moralo skrbeti ali kar bi morali preprečiti. Drugače kot za smrt za bolečino velja, da ne le da živali škodi, pač pa je tudi nekaj, kar bi nas moralo skrbeti. Ključna razlika leži po Belshawovem mnenju v tem, da večina živali ni

---

priznajmo, vse prej ko očitno), je, prvič, o njihovem življenju mogoče povedati koherentno zgodbo z enim samim in ne neskončno mnogo protagonisti, in drugič, se da to življenje z vidika njihovih bioloških, psiholoških in socialnih potreb in interesov tudi celostno ovrednotiti in primerjati z življenji, ki bi jih bile lahko, pa jih niso živele.

oseb, kar pomeni, da jim manjkajo določene sposobnosti, denimo racionalnost in zahtevnejše oblike samozavedanja. To pomeni, da se večina živali premalo zaveda lastnega obstoja skozi čas in posledično ne oblikuje želja po nadaljnem življenju. Belshaw iz tega sklepa, da jim je vseeno, ali se bo njihovo življenje nadaljevalo ali končalo, in da zato to tudi moralno ni pomembno. Za bolečino pa to ne velja – bolečina ni le slaba, temveč je za žival tudi pomembna, kajti čemu neki bi se ji skušala drugače za vsako ceno izogniti? In ker je pomembna zanjo, bi morala biti pomembna tudi za nas. Živalim, skratka, ni vseeno, ali trpijo ali ne, zato do njihovega trpljenja tudi sami ne bi smeli biti ravnodušni; za prihodnje življenje pa jim ni mar, zato tudi nam ni treba biti. Ljudje se skušamo izogniti tako trpljenju kot tudi smrti, živali pa zgolj trpljenju. To istočasno pojasni razliko med ljudmi in živalmi, pa tudi, zakaj naj bi bilo ubijanje živali (v nasprotju z njihovim trpinčenjem) razmeroma enostavno moralno upravičiti.

Chris Belshaw zastavlja zanimivo uganko, ki bi zahtevala temeljitejšo obravnavo, kot si jo lahko privoščimo tukaj. Ni pa ovira, ki nam jo postavlja, nepremostljiva. Za zahtevo, da bi morali imeti do poljubnega stanja stvari, p pozitiven oz. negativen odnos, če naj ima to stanje stvari vsaj minimalno moralno težo, namreč ni pametnega razloga. Tudi majhnemu otroku manjkata sposobnost samozavedanja in pojem zdravja in bolezn, ki sta nujna za kognitivne in afektivne propozicijske naravnosti do lastnega zdravja in bolezn – ali naj se potemtakem sprijaznimo, da je skrb za otrokovo zdravje, ker je pač majhnemu otroku za slednje eno figo mar, stvar dobre volje staršev in ne njihova moralna obveza? Veliko dogodkov je v našem življenju, ki lahko to življenje spremenijo na boljše ali slabše in so zato za nas dobri ali slabi, čeprav nismo do trenutka, ko nastopijo, do njih oblikovali nobenega odnosa, ne pozitivnega in ne negativnega: izobrazba, neznane bolezn, zamujene priložnosti, zgrešena srečanja, dogajanja v politiki, gospodarstvu in kulturi, ipd. Kot je na drugi strani veliko dogodkov, vključno z našimi dejanji, do katerih smo se v času do njihovega nastopa napačno opredelili – ki jih kasneje obžalujemo, čeprav smo se jih najprej veselili, ali pa smo zanje na koncu hvaležni, čeprav smo se jih najprej bali. Razlikovanje med stvarmi, ki so za nas dobre in si jih zase tudi želimo (ali ki so za nas slabe in se jih bojimo), in stvarmi, ki so za nas sicer dobre, smo pa do njih zaradi lastne nevednosti ali neumnosti ravnodušni (ali ki so za nas slabe, pa se jim ne skušamo izogniti), je za določene vrste vrednotenja morda smiselno, za določanje naših moralnih dolžnosti pa se zdi arbitrarno – kajti le zakaj bi bilo za to, ali smo se dolžni vzdržati za nekoga škodljivega ravnanja, pomembno, ali ta oseba (bitje) škodljivost takega ravnanja prepozna ali ne? Celó za dajanje prednosti delanju dobrih stvari, ki si jih drugi želijo zase, pred dobrimi stvarmi, ki si jih ne, težko najdemo dobro opravičilo – kar edino šteje, je koliko dobrega lahko za nekoga naredimo ali koliko slabega preprečimo, in ne, ali si ta v danem trenutku to zase tudi dejansko želi ali ne. A potem je za vprašanje, ali smemo Lisko jutri zaklati, razkosati in pojesti, podobno nepomembno, da si Liska (sploh) ne (more) žel(et)i, da jutri še ne bi umrla, oz. da v zvezi z jutrišnjim

(pa pojutrišnjim in popojutrišnjim) dnem sploh nima izoblikovanih preferenc – celo tako preprostih ne, kot je želja, da bi se jutri vrnila na ta pašnik in pohrustala še preostanek slastne trave. Če ji bo predčasna smrt skrajšala dobro življenje, je zanj slaba in ji je – razen če oz. kadar jo morda podpirajo tehtni nasprotni moralni razlogi – zato ne smemo prizadejati.

Za potrebe pričujoče razprave bom zato predpostavil,<sup>14</sup> da lahko smrt koristi ali škodi tako ljudem kot živalim. Ali velja podobno tudi za spočetje in rojstvo ali ne, v danem kontekstu niti ni toliko pomembno, ker je vse, kar potrebujemo, da bi postal razmislek po modelu APK-ja dovolj privlačen, domneva, da je obstoj za ljudi in živali lahko dober oz. slab, tudi če je morda zanj res nesmiselno reči, da je boljši oz. slabši od ne-obstoja. Zapletom s primerjalnim pojmovanjem koristi in škode se je, skratka, mogoče elegantno izogniti – tako za ljudi kot za (rejne) živali lahko rečemo, da je zanje dobro, da obstajajo (vselej, kadar jim obstoj zagotavlja dovolj dobrih stvari oz. presežek le-teh nad slabimi stvarmi, oz. kadar živijo življenje, ki ga je vredno živeti), tudi če morda ni res (kar se ob tem običajno neka-ko vzame v zakup, a je vse prej ko samoumevno), da bi bilo zanje slabo, če ne bi obstajali, in torej tudi ne, da je zanje bolje, da obstajajo, kot da ne bi obstajali. (McMahan, 2008, Smuts, 2013) To je vse, kar potrebujemo za APK-jevo koherentnost in minimalen intuitiven lesk.

### 3. Rekonstrukcija APK

Potem ko smo razgrnili ključne vrednostne, ontološke in modalne predpostavke in natančno zamejili domet in implikacije argumentacijske strategije, s katero se ukvarja pričujoča razprava, je zdaj končno nastopil čas najprej za rekonstrukcijo APK-ja in nato še za njegovo kritično oceno. APK dopušča več alternativnih formulacij.

(P1) Če rejnih živali ne bi redili za zakol (laboratorijskih pa zaradi eksperimentov na živalih), potem te živali sploh obstajale ne bi. Oz.

(P1') Rejne (laboratorijske) živali lahko realno obstajajo samo kot rejne (laboratorijske) živali.

(P2) Ne-obstoj bi bil za rejne (in laboratorijske) živali slabši od njihovega R/L- (torej po obsegu in vsebini močno okrnjenega) obstoja.

(P3) Predčasna smrt v klavnici (laboratoriju) je za rejno (laboratorijsko) žival slaba, ker jo prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, tj. življenja, ki bi ga živila, če je ne bi po treh letih reje zaklali in pojedli (oz. po nekaj tednih ali mesecih vzreje ubili v laboratorijskih poskusih). Oz.

<sup>14</sup> Za podrobnejši zagovor te teze glej Grušovnik, 2016, Luper, 2016 in Bradley, 2016.



(P3') Z zakolom rejno žival oškodujemo, ker oz. kadar znižamo njeno vseživljenjsko dobrobit (stopnjo ali količino le-te), tj. celotno vrednost, ki jo ima njeno življenje zanjo.

Toda

(P4) Drugačen obstoj kot R/L obstoj rejnim (laboratorijskim) živalim sploh ni na voljo.

Zato ali

(S1) Rejnih (laboratorijskih) živali dejansko ne prikrajšamo za ne-R/L obstoj in v njem vsebovane dobrine. ali pa

(S2) Te vsaj nimajo razumne podlage za pritožbo zoper naše ravnanje, vključno z njihovim zakolom zaradi zaužitja.

Ravno nasprotno,

(S3) Rejne živali (ali kdo drug v njihovem imenu) bi nam morale biti hvaležne, ker jim s tem, ko jih ustvarjamo in redimo za zakol, v resnici delamo uslugo.

In

(S4) Moralne dolžnosti do rejnih (in laboratorijskih) živali bomo v celoti izpolnili že s samim izkoreninjenem nepotrebnega trpljenja, tj. s pretvorbo obstoječega sveta v M-svet, po moralni plati namreč njihovemu množičnemu pobijanju težko karkoli očitamo.

#### 4. Pomanjkljivosti APK-ja

Rekonstrukcija APK-ja nam pomaga razkriti nekatere pod plaščem intuitivnosti dobro skrite slabosti. V preostanku članka se bom osredotočil na naslednje:<sup>15</sup>

- (i) preprosto predpostavi, namesto da bi prepričljivo dokazal, da je za rejne živali bolje, da obstajajo, kot da ne bi obstajale
- (ii) tudi če bi bilo ustvarjanje rejnih živali zaradi njihovega skorajšnjega uničevanja dopustno, ne bi moglo upravičiti njihovega kasnejšega uničevanja;
- (iii) zmotno predpostavi, da rejne živali ne morejo obstajati drugače kot rejne, tj. na (pre)zgodnjo nasilno smrt obsojene živali

---

<sup>15</sup> Naj opozorim, da se je z argumentom iz polne kašče kritično spoprijela že vrsta avtorjev, od Matheny & Chan, 2005 in McMahana, 2009 do Višak, 2013 in 2016. V pričujočem članku se osredotočam na problematične vidike APK-ja, ki so jih omenjeni avtorji nehote spregledali ali zavestno zanemarili.

(iv) svet, v katerem bi rejne in laboratorijske živali ustvarjali izključno za to, da bi jih kmalu uničili, bi bil v celoti gledano še vedno moralno slabši od sveta, v katerem te sploh ne bi obstajale, tudi če bi iz prvega odstranili vso nepotrebno trpljenje, po vsej verjetnosti pa tudi objektivno moralno slab.

(v) iz zgoraj omenjenih težav APK-ju tudi paradoks opravičila ne pomaga zlesti.

#### 4.1. Blagodeti obstoja in nevšečnosti neobstoja

APK sloni na dveh vrednostnih sodbah: da je za rejne živali bolje, da obstajajo kot rejne živali, kot da sploh ne bi obstajale, in pa da je za rejne živali slabo, če jih veliko pred iztekom naravne življenjske dobe zakoljemo in pojemo. Obe domnevi sta sicer intuitivno privlačni, vendar, kot smo videli, po premisleku sporni. Druga sodba ni posebej problematična, ker v njej med seboj primerjamo vrednost, ki jo imata za rejno žival dva različna svetova, v katerih le-ta obstaja, tega, v katerem živi krajše življenje, in onega, v katerem je deležna daljšega. Je pa zato tem bolj problematična prva, ker v njej primerjamo neprimerljivo oz. ker zahteva, da določimo vrednost, ki jo ima za rejno žival svet, v katerem ta ne obstaja in ki zato zanjo ne more imeti nobene prudencialne vrednosti.

Premisa P2 predpostavlja, da (a) ima sam obstoj pozitivno prudencialno vrednost (tj. da je vsaj za nekatera bitja dobro, da obstajajo), in (b) da je mogoče za poljubno živo bitje smiselno reči, da je zanj bolje ali slabše, da obstaja, kot da ne bi obstajalo. Slednje zahteva nemogoče – določitev vrednosti, ki jo ima za X svet, v katerem X ne obstaja (v našem primeru veganskemu svetu brez rejnih živali), in njeno primerjavo z vrednostjo, ki jo ima za X poljuben drug možni svet, v katerem ta obstaja (namreč M-svet z rejnimi živalmi). Če to ni izvedljivo, pa ne more biti res, da je za rejne živali bolje, da jih ustvarimo za zakol, kot pa da jih sploh ne bi ustvarili. Za rejne živali bo, če ponovim lekcijo iz prejšnjega poglavja, obstoj v M-svetu po definiciji dober, ne bo pa mogel biti boljši od veganskega sveta, v katerem jih ne bo, iz preprostega razloga, ker veganski svet zanje ne more biti ne slab in ne slabši od M-sveta – da bi imel zanje prudencialno vrednost, bi morale namreč v njem obstajati.

Zaradi preprostosti bom pustil ob strani zapleteno metafizično vprašanje, ali lahko nekemu (nekomu) pomagamo z ustvarjanjem (njega ali nje) ali ima ustvarjanje nevtravno ali nedoločeno osebno vrednost ali dobro počutje. V skladu s tem bom domneval, da

(i) je lahko za poljubno bitje B njegov lasten obstoj dober (ali slab); in pa da

(ii) je to, ali je za določeno bitje B njegov obstoj dober ali slab, v končni fazi odvisno od tega, ali je vrednost njegovega življenja zanj (natančneje, seštevek do-

brih in slabih stvari v njegovem življenju oz. njegova vseživljenjska raven dobrobiti) v celoti gledano pozitivna ali negativna.

#### 4.2. Ustvarjanje-za-uničenje

Če je R-obstoj rejnih živali v celoti gledano dober (zanje), potem, se zdi, ne more biti narobe, če jih ustvarjamo (z namenom, da jih zakoljemo in pojemo), pa čeprav za ceno občutnega skrajšanja njihovega (R-)obstoja. Če pa jih ni narobe ustvarjati s takim namenom, potem tudi ne more biti nič narobe z uresničenjem take namere, ko so enkrat izpolnjeni pogoji zanj. Če smemo ali smo celo dolžni ustvariti nekaj izključno s ciljem, da to prej ali slej uničimo (za zabavo ali zaradi pričakovanih koristi za nekoga drugega), potem mora biti vsaj na prvi pogled enako dopustno, da to uničimo, ko nastopijo razmere, v katerih je bilo uničenje načrtovano. Ali pač?

Načelo „če ste ustvarili nekaj dragocenega z edinim namenom, da to na koncu uničite, potem to sčasoma smete uničiti“ se, ko ga pogledamo od blizu, izkaže za še eno v vrsti varljivo preprostih načel. V resnici ga je v najboljšem primeru nemogoče posplošiti, v najslabšem pa sploh veljavno ni. Že zamisel o ustvarjanju človeških zarodkov v raziskovalne namene vzbuja vsesplošno ogorčenje, kaj šele ustvarjanje človeških dojenčkov za prehrano ali pohabljenih odraslih oseb kot virov zdravih nadomestnih organov. Načelu tudi ni težko poiskati nasprotnega primera. Večina udeležencev razprave o moralni (ne)dopustnosti proizvodnje, skladiščenja in uporabe jedrskega orožja se, recimo, bolj ali manj strinja, da je zaradi odvratanja od neizzvanega jedrskega napada jedrsko orožje morda dopustno izdelovati in vzdrževati, da pa iz tega še ne sledi, da smemo grožnjo, da ga bomo v primeru takega napada uporabili proti napadalcu, tudi uresničiti, če se bo kasneje izkazalo, da naša iskrena grožnja ni zaleгла. (S povračilnim jedrskim napadom, skratka, smemo groziti, ne smemo pa svoje grožnje izpolniti.) Torej ne drži, vsaj brez izjeme ne, da če je dopustno nekaj ustvariti zato, da bi to uporabili v določen namen N v okoliščinah O, potem mora biti, ko te okoliščine nastopijo, to dopustno tudi uporabiti v omenjeni namen. Ta uvid lahko ustrezno posplošimo – lahko je dopustno narediti X z namenom, da naredimo Y v okoliščinah O, ne da bi bilo hkrati dopustno storiti Y, ko nastopijo dane okoliščine O – in prenesemo na vzrejo živali: tudi če je morda dopustno (pomagati) ustvariti rejno žival zaradi kasnejšega zakola,<sup>16</sup> iz tega še ne sledi, da je zato že tudi dopustno rejno žival kasneje, potem ko je pridobila 'optimalno telesno težo', zaklati in pojesti.

---

<sup>16</sup> Pa to seveda ni dopustno, ker se ne more zgoditi, ne da bi kravo – po naši in ne njeni volji – oplodili ali vsaj krivdno sodelovali pri njenem prisilnem oplojevanju. (Zagovorniki osvoboditve živali govorijo o posiljevanju, a ker je točna vsebina tega pojma še naprej predmet žolčnih polemik, bom sam raje uporabil milejšo, a za potrebe moralnega ovrednotenja čisto primerno oznako 'prisilno oplojevanje'.)

### 4.3. Zgolj navidezna usodnost usode rejnih živali

Druga predpostavka, od katere sta usodno odvisna domet in prepričljivost argumenta iz polne kašče, se skriva v modalni premisi P4. Le-to je mogoče razumeti na dva načina, bodisi kot

navaden pogojnik: "za vsako obstoječo R-žival A, če je bil A ustvarjen izključno s ciljem, da bi obstajal na R-način, torej izključno za R-namene ali kot R-žival, potem A ne more obstajati kot ne-R-žival"

ali pa kot

protidejstveno trditev: „če ljudje ne bi bili redili živali za zakol, tudi (trenutno živečih) rejnih živali ne bi bilo“.

Oglejmo si najprej pogojnik. Ali je res, da če smo Lisko ustvarili za zakol ali za pridelavo mleka, potem ni mogoče, da bi živel drugačno življenje – takšno, ki je za krave bolj tipično, predvsem pa v polnem obsegu, do pozne starosti in naravne smrti? Prav gotovo ne. Čeprav drži, da vse obstoječe R-živali hkrati ne bi mogle biti deležne ne-R obstoja (kakor je razvidno iz spodnjih števil), pa za vsako od njih posamično nedvomno velja, da tak način obstoja zanjo ni le metafizično, temveč tudi fizično mogoč. Spomnimo, letno po vsem svetu vzredijo in zakoljejo 62 milijard piščancev, 1,5 milijarde prašičev, 545 milijonov ovac; 300 milijonov krav, 649 milijonov puranov in 444 milijonov koz. V tej statistiki niso zajeta jajca, mlečni izdelki in morski sadeži. (Marino 2019) Vseh te neskončne množice rejnih živali seveda ne bi mogli (naenkrat) posvojiti in rešiti pred smrtjo v klavnici, bi pa lahko posvojili in tako rešili življenje kateri koli od njih. Povedano drugače, za nobeno naključno izbrano obstoječo R-žival ne velja, da je ne bi mogli posvojiti, namesto da jo zakoljemo in pojemo - obstaja tak možen, od dejanskega sveta niti ne tako zelo oddaljen svet (pravzaprav precej več takih svetov kot en sam), v katerem točno ta R-žival dočaka visoko starost in umre naravne smrti. Ta uvid je mogoče neposredno posplošiti – za vsako posamezno rejno žival obstaja veliko možnih svetov, v katerih ta svoj obstoj dolguje praksi vzreje živali za zakol, kjer pa se ji kljub temu uspe izogniti zakolu in dočakati naravno smrt, svetov torej, v katerih moralno problematične vidike vzreje živali za zakol vsaj deloma odtehta pozitivna vrednost tako pridobljenih življenj za same rejne živali. Če razumemo modalno premiso kot trditev o tem, kaj glede na posebne okoliščine njenega nastanka je in kaj ni (meta)fizično mogoče za poljubno izbrano rejno žival, je premisa evidentno neresnična, APK pa nezdrav.

Lahko argument reši alternativno, protidejstveno tolmačenje modalne premise? Protidejstvenik je v določenem smislu nedvomno resničen – če živali sploh nikoli ne bi redili za zakol ali če bi to prakso nekoč v preteklosti pravočasno odpravili, nobena trenutno živeča rejna žival ne bi obstajala. Vprašanje je le, ali lahko tako raztolmačena modalna premisa opravi delo, ki ji ga nalaga APK. Vsaj za zgornjo formulacijo se zdi, da neposrednih normativnih implikacij nima – če je resnična,

je resnična zato, ker izreka, da ni nobenega takega sveta, ki bi ga naseljevale rejne živali, ne bi pa v njem redili živali za zakol. Kar je trivialno seveda res, ni pa samo po sebi ne dobro ne slabo – ne pozabimo, da za zgolj možno rejno žival ne more biti slabo, da zaradi ukinitve vzreje za zakol ne bo obstajala, in da zato ta zaradi zamujene priložnosti za obstoj ne bo oškodovana. Pravzaprav je vtis resničnosti posledica ekvivokacije. To postane bolj jasno, ko vnesemo v protidejstvenik konkretno časovno določilo:

»če bi prakso vzreje živali za zakol z jutrišnjim dnevom enkrat za vselej ukinili, potem kmalu (alt. čez čas) ne bi bilo nobene rejne živali več«

Toda ali bi trenutno živeče rejne živali z odpravo vzreje za zakol res čez noč izgubile z obličja Zemlje? Seveda ne, s takim ukrepom bi, ker jih (nekdanji) rejci, kupci in vsi drugi pač ne bi več obravnavali kot prihodnji goveji zrezek ali tovarno mleka, kvečjemu prenehale biti *rejne* živali, končal bi se njihov čisto specifičen način obstoja, R-obstoj, in pričel drugačen, ne-R obstoj, kakršnega so v zavetiščih deležne rejne živali, ki so jih rešili pred klavnico. Saj ravno v tem tudi je pravi cilj osvoboditve živali izpod suženjstva ljudem, da si te pridobijo nazaj svojo v vseh ozirih polnokrvno in polnovredno ne-R eksistenco.

Če povzamem. Ključno modalno premiso 4 v APK-ju lahko razumemo na najmanj tri različne načine: (a) če je bila določena rejna žival ustvarjena za zakol in zaužitje, potem ni mogoče, da je ne bi po kratkem življenju zaklali in pojedli; (b) če ljudje živali ne bi bili redili za zakol, potem rejnih živali sploh bilo ne bi; in (c) če bi ta hip prenehali rediti živali za zakol, jih kmalu ne bi bilo več. Toda v pomenu (a) je evidentno neresnična, v pomenu (b) normativno jalova,<sup>17</sup> v pomenu (c) pa ne le da ni obžalovanja vredna, temveč je z vidika osebnih in neosebnih vrednot celo moralno zaželena.

---

<sup>17</sup> Normativno jalova, ker iz nje ne izhaja, da dobro Liskinega obstoja kakorkoli za nazaj upravičuje slabo prakso vzreje za zakol, ki ji Liska dolguje svoj obstoj. Najobetavnejši kandidat za tako premostitveno načelo bi lahko bil: »vzreja za zakol je zlo, ki je nujno za nastanek nečesa dobrega, namreč življenja rejnih živali«. Zagovornik vzreje za zakol bi, skratka, lahko dokazoval, da smo se s pozitivno sodbo o Liskinem obstoju že obvezali k pozitivni sodbi o nujnih pogojih zanj, se pravi k odobravanju same prakse vzreje za zakol. V resnici pa je potrebno za izpeljavo tega sklepa dodati še eno že na prvi pogled neveljavno načelo: da če je dobro, da p, potem mora biti dobro tudi vse, brez česar ne bi bilo p (oz. »če cenimo, da p, potem moramo ceniti tudi vse, kar je potrebno, da se p uresniči«). Nič od tega se ne sestavi v zdrav argument za vzrejo živali za zakol. Sprejmemo, zavoljo argumenta, da rejnih živali ne more biti brez prakse vzreje za zakol (ter da vsaka obstoječa rejna žival svoj obstoj dolguje neposredno tej praksi), da je, skratka, slednja nujna za prvo oz. da do obstoja rejnih živali ne vodi nobena druga pot. Niti ob nadaljnji, precej manj sporni predpostavki, da bi rejnim živalim M-svet zagotavljal življenje, ki ga je vredno živeti, iz tega ne sledi sklep, da je taka praksa moralno sprejemljiva, češ to, kar je na njej slabo, je pač nujno za nastanek nečesa dobrega. Deontologi takšno sklepanje brez težav zavrnejo z utemeljitvijo, da so izkoriščanje, instrumentalizacija in ubijanje intrinzično nedopustna sredstva za doseg dobrih ciljev, utilitaristi pa z opozorilom, da omenjena praksa celo v idealnem M-svetu ne bo izpolnjevala pogoja sorazmernosti.

#### 4.4. Ali bi bil Milka-svet sploh moralno sprejemljiv?

Tudi če bi bil M-svet boljši za rejne krave, prašiče, pitance in druge rejne (in laboratorijske) živali kot veganski svet brez rejnih živali, morda vseeno ne bo *moralno*, tj. brezosebno dober – še naprej bo vseboval posiljevanje in prisiljevanje, zaslužnjevanje, instrumentalizacijo, izkoriščanje, diskriminacijo in, čisto na koncu, množično pobijanje živali.

Skupna količina ali povprečna raven dobrobiti v določenem svetu je le eden od številnih vidikov, po katerih moralno vrednotimo in primerjamo različne možne svetove. Svetovi, ki bi jih lahko ustvarili, se pogosto razlikujejo tudi po tem, ali razen blaginje utelešajo še kake druge pomembne moralne vrednote, od enakosti, poštenosti in/ali pravičnosti do spoštovanja in vrlin. Ali in v kolikšni meri bo uspelo M-svetu izpolniti ta dodatna moralna pričakovanja, bo seveda odvisno od množstva podrobnosti, a glede na bolj ali manj fiksno strukturo prevladujočih komercialnih spodbud so obeti za občutno izboljšanje v naštetih moralnih kategorijah skromni. Drugače rečeno, dokler bo nad vzrejo živali za zakol visel imperativ maksimiranja dobička, ni realno pričakovati, da bi se življenjske razmere (bivalni standardi, zdravstvena oskrba, ravnanje z živalmi, prehrana, povprečna življenjska doba, ipd.) rejnih živali izboljšale iz drugih razlogov ali v večji meri, kot to dopuščajo stroškovne kalkulacije rejcev.<sup>18</sup> A tudi če bi uspeli rejnim živalim – iz komercialnih ali moralnih vzgibov – po nekem čudežu zagotoviti precej višjo vseživljenjsko raven dobrobiti, bi tovrstno izboljšanje, kakorkoli dobrodošlo že je, moralno tehtnico samo po sebi le težko prevesilo na pozitivno stran. Vrsta moralno spornih vidikov vzreje živali za zakol – to velja vsaj za prisilno oplojevanje, zaslužnjevanje, instrumentalizacijo<sup>19</sup> in izkoriščanje rejnih živali – je namreč fiksnih in se jih ne da odpraviti drugače kot z ukinitvijo same institucije vzreje živali za zakol, se pravi s prizadevanjem za veganski svet brez vzreje in rejnih živali. (Gruen, 2009, Korsgaard 2018) Tudi če so torej te reči moralno neopravičljive zgolj v izhodišču in ne dokončno, absolutno, bi bilo treba kakovost in dolžino življenj rejnih živali izboljšati daleč onkraj tega, kar je še ekonomsko upravičeno, da bi dobrot tako pridobljene blaginje odtehtala slabost zaslužnjevanja, izkoriščanja in ubijanja. Obeti, da bi se tak moralni račun izšel, so že na prvi pogled skromni.

Če sklenem. M-svet bi bil nedvomno moralno boljši od našega dejanskega sveta normalizirane surovosti do rejnih živali in si ga je v toliko morda razumno zastaviti kot vmesni, etapni moralni cilj. Kot končni moralni cilj pa je prav gotovo, če si izposodim termin Tatjane Višak, 'notranje protisloven'. (Višak, 2013)

<sup>18</sup> V prihodnosti nam bo genska analiza morda omogočila, da se izognemo enemu najbolj problematičnih vidikov proizvodnje jajc, pobijanju piščancev moškega spola takoj po izvalitvi.

<sup>19</sup> Zanimivo, bolj po duhu kot po črki kantovsko utemeljitev prepovedi instrumentalizacije, se pravi obravnave rejnih živali izključno kot sredstev za naše namene, potrebe in cilje, razvija Christine Korsgaard v Korsgaard, 2018.

## 5. Paradoks opravičila

V prejšnjem razdelku sem dokazoval, da M-svet kljub vrsti pomembnih izboljšav še vedno ne bi izpolnil pogojev za moralno sprejemljiv ali minimalno spodoben svet. Ali je potemtakem nastopil trenutek, ko je zagovornik vzreje živali za zakol prisiljen položiti orožje in priznati poraz? Svojevrstna ironija je, da smo ga z zadnjim argumentom, ki je dokazoval, da bi bila vzreja živali za zakol tudi v najbolj moralno neoporečni izvedbi še vedno moralno zavržna, nehote prebudili od mrtvih. Kadar je namreč moj obstoj usodno odvisen od sistemskega zla, ki se mi upravičeno upira in bi zato najraje videl, da ga ne bi bilo, kako si lahko jaz sam – ali pa kdo drug v mojem imenu – zase neprotislovno bolj želim obstajati kot ne obstajati? Ali se lahko svojega obstoja res iskreno veselim oz. sem zanj hvaležen, če se po premisleku izkaže, da je bila cena zanj nerazumno in nemoralno visoka?

Zagovorniki vzreje živali za zakol se lahko, skratka, kot rešilne bilke vsaj začasno oprimejo miselne uganke, za katero se je v filozofski literaturi uveljavilo ime 'paradoks opravičila' ('apology paradox'). Do omenjenega paradoksa nas v par korakih pripelje metafizična domneva o krhkosti človeškega obstoja. Obstoj vsakega od nas je namreč, kakorkoli si je to težko priznati, krhek – dolgujemo ga spletu (za nas) srečnih okoliščin. Če se ne bi bila naš oče in mama nikoli srečala, ali če bi se bila srečala oz. bi bila spočela otroka precej prej ali pozneje, kot sta ga v resnici, nas ne bi bilo. A tako kot so okoliščine, ki jim dolgujemo svoj obstoj, za nas srečne, so lahko za koga drugega nesrečne, moralno gledano pa slabe ali celo katastrofalne – stare starše pripadnikov moje generacije, tj. otrok, rojenih v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, so recimo združile grozote 2. svetovne vojne, naši starši pa se najverjetneje ne bi bili srečali, če ne bi bila povojna komunistična oblast v državi pospešeno in občasno preko trupel izvajala politike ideološkega poenotenja, nacionalizacije, industrializacije in urbanizacije. Težave nastopijo, ker ta čisto intuitiven protidejstveni uvid naše običajno vrednotenje zaplete v dozdnevno nerešljiva protislovja. Kadar je namreč naš obstoj odvisen od kakega moralno odvratnega preteklega dogodka ali niza dogodkov oz. dogajanja – in to velja, če sprejmemo tezo o krhkosti obstoja, za obstoj čisto vsakega od nas – se zdi, da ne moremo istočasno obsojati teh dogodkov in ceniti svojega obstoja (ali natančneje, imeti svojega obstoja raje kot neobstoja). Namesto tega smo prisiljeni izbirati med naslednjima dvema možnostma: lahko (a) smo veseli, da obstajamo, in hvaležni za svoj obstoj; ali pa (b) verjamemo, da bi bil svet boljši, če se ti dogodki ne bi bili zgodili. Vsaj na prvi pogled sta obe drži razumni – ker je naš obstoj za nas dober, se ga je smiselno veseliti, in ker je dejanski svet (moralno gledano, pa tudi za mnoga bitja) slab, ga je smiselno zavračati in hrepeneti po drug(ačn)em. Žal pa se neposredne implikacije teh dveh naziranj med seboj izključujejo. Ob predpostavki, da je dejanski svet edini, v katerem sploh lahko obstajamo, se konjunkcija obeh po sebi razumnih naravnosti, negativnega odnosa do (edino možne zgodovine) obstoječega sveta in pozitivnega odnosa do lastnega

bivanja sestavi v evidentno protislovje – kajti le kako se lahko veselimo svojega obstoja in istočasno pritožujemo nad dogodki, brez katerih nas sploh bilo ne bi?

Paradoks opravičila lahko razmeroma enostavno prenesemo na življenjske okoliščine rejnih živali. Za vsako živo bitje B velja, da če je B-jev obstoj odvisen od moralno odvrtnih preteklih dogodkov, praks, institucij ali režimov, potem B ne more dosledno obsojati teh dogodkov in hkrati ceniti svojega obstoja oz. biti hvaležen zanj (ali natančneje, imeti raje svoj obstoj kot neobstoj); bodisi je torej B zadovoljen, da obstaja, se pravi ceni svoj obstoj in je hvaležen zanj; v tem primeru se B ne more pritoževati zaradi tistih dogodkov, praks, ustanov ali režimov, katerim dolguje svoj obstoj, ali jih iskreno obžalovati; ali pa B verjame, da bi bil svet brez teh dogodkov boljši, a ker v takem svetu tudi njega ne bi bilo, se B potemtakem ne more iskreno veseliti (ali imeti kakega drugega pozitivnega odnosa do) lastnega obstoja.

Toda ali ne dolgujemo čisto vsi, od prvega do zadnjega, svojega obstoja takemu ali drugačnemu dogajanju v preteklosti, zaradi katerega je naš svet slab oz. slabši od množstva drugih svetov? In če vzamemo vojne, preganjanja, lakote, prisilne migracije, bolezni, holokavst, in podobne dogodke, brez katerih nas ne bi bilo, v zakup v primeru lastnega obstoja, ki ga cenimo in smo zanj hvaležni, čemu neki bi bili neprimerno bolj neprizanesljivi do moralne nepopolnosti M-sveta? Krave v Milka-svetu bi morale biti hvaležne za svoj obstoj (saj jim celo R-obstoj koristi oz. je zanje v celoti gledano dober), zato se ne morejo – oz. se mi kot skrbniki njihovih interesov v njihovem imenu ne bi smeli – pritoževati nad nemoralnim, nepravilnim in izkoriščevalskim sistemom, ki jim je življenje najprej podaril, nato pa jih prikrajšal za njegov poln obseg in vrednost.

Paradoks opravičila nam, skratka, sporoča naslednjo neprijetno resnico – rejne živali lahko obstajajo edinole v moralno nepopolnem (če ne celo zavržnem) svetu. V moralno popolnem svetu jih ne bi bilo in ne more biti. Ker pa to velja tudi za vsakogar med nami, namreč da nas v moralno popolne(jše)m svetu naš oče in mama ne bi spočela in/ali rodila (nikogar od nas ne bi bilo brez 2. in 1. svetovne vojne, povojne deagrarizacije in industrializacije, komunistične strahovlade, itd.), se tudi sami ne moremo izogniti nemogoči izbiri: kaj bi imeli raje, boljši svet brez nas ali slabši z nami? Od paradoksa opravičila lahko, skratka, odnesemo dva poduka. Prvi je univerzalen – česa takega, kot je moralno brezplačno ontološko kosilo, ni, za obstoj vsakega obstoječega bitja je (bilo) treba poravnati visoko moralno ceno. Drugi je bolj specifičen – če (i) je obstoj dober samo za bitja, ki že obstajajo, in ne tudi za bitja, ki bi lahko obstajala, pa ne obstajajo, če (ii) ne bi bilo ne za prva in ne za druga slabo, če ne bi nikoli obstajala, če (iii) jim tega bivanskega dobrega v nobenem primeru ni (bilo) mogoče zagotoviti na moralno neoporečen način, in (iv) če smo se, kot bi bilo mogoče sklepati iz našega pozitivnega odnosa do lastnega življenja, pripravljani sprijazniti z visoko moralno ceno lastnega obstoja (ki so jo itak plačali drugi), zakaj se ne bi potem podobno



sprizjavnili tudi z moralno ceno, ki bi jo bilo treba plačati za obstoj rejnih živali v M-svetu?

Naj se, preden se lotimo ocenjevanja zgornjega sklepanja, na kratko posvetim paradoksu opravičila. Ta (v subjektivni obliki) vznikne iz naslednjega sklepanja:

- (1) Ali si zadovoljen, da obstajaš, ali pa svoj obstoj obžaluješ (in bi raje videl, da ne bi obstajal).
- (2) Če si zadovoljen, da obstajaš, potem verjameš, da je dobro, da obstajaš (oz. da je bolje, da obstajaš, kot da ne bi obstajal).
- (3) Če verjameš, da je dobro, da obstajaš, potem verjameš, da je svet, v katerem si, dober (oz. boljši od sveta, v katerem te ni).
- (4) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo moralno gledano veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej
- (5) lahko vsak od nas naseljuje samo tako ali drugače moralno grozljiv svet. Oz.

(5') Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da jaz obstajam v njem. (in to velja univerzalno, za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

(6) Bi vsak od nas moral obžalovati obstoj sveta, v katerem obstaja(mo).

in

(7) Bi moral vsak od nas obžalovati tudi svoj obstoj.

Toda

(8) velika večina nas je upravičeno zadovoljnih, da obstajamo. Oz.

(8') za veliko večino med nami velja, da je dobro, da obstajamo, oz. bolje, da obstajamo, kot da ne bi.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Paradoks opravičila je mogoče zapisati tudi v objektivni obliki, tj. v besednjaku prudencialne vrednosti, in ne, kot zgoraj, ujemajočih in izključujočih se naravnosti do sveta in lastnega obstoja:

(1) Ali je dobro, da obstajam, ali pa ni (oz. bi bilo bolje, da ne bi obstajal).

(2) Če je dobro, da obstajam (oz. bolje, da obstajam, kot da ne bi obstajal), potem je svet, v katerem (edino lahko) sem, dober.

(3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej

(4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače slab, celo grozljiv svet. in

(5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da je moj obstoj v njem dober. (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

(6) je svet, v katerem obstajam, slab.

in

(7) bi bilo bolje, če ne bi obstajal.

Pa vendar,

(8) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je dobro, da obstajamo.

Po zgornjem vzgledu lahko zdaj sestavimo še posebno ‘živalsko’ različico Paradoxa opravičila:

- (1) Ali je dobro, da Liska obstaja, ali pa bi bilo bolje, da ne bi obstajala.
- (2) Vsaj v M-svetu bi bilo dobro, da Liska obstaja.
- (3) Če je dobro, da Liska obstaja, potem mora biti svet, v katerem Liska (edino lahko) obstaja, dober. Torej
- (4) M-svet bi bil dober.
- (5) Obstoj vsakogar od nas, tudi Liskin, je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo veliko boljše, če se ne bi bili zgodili. Torej
- (6) Vsak od nas, tudi Liska nujno naseljuje tako ali drugače slab (grozen?) svet. in
- (7) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je dober in da Liska obstaja v njem. (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

- (8) je svet, v katerem Liska obstaja, slab.

in

- (9) bi bilo boljše, če tega sveta (in posledično Liske) ne bi bilo.

Pa vendar,

- (10) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij, vključno z Lisko, velja, da je dobro, da obstajamo.

Paradoks opravičila, skratka, vznikne, ker nas nekaj na videz neproblematičnih domnev o naravi sveta in vrednosti pripelje na eni strani do sklepa, da je dobro, da obstajamo, na drugi pa v zanikanje taistega, tj. v moralno obsodbo edinega sveta, v katerem lahko obstajamo, in razumno obžalovanje, da sploh smo. Pa vendar, ali imamo v danem primeru opraviti s pristnim ali zgolj navideznim protislovjem? Sam se nagibam k slednjemu. Za varljiv vtis paradoksnosti in zavajajoče enostavne preskoke (v premisi 2) od vrednotenja lastnega obstoja k vrednotenju sveta in nazaj<sup>21</sup> sta po moje ključna dva spregleda – prvič, da je eno in isto stanje

<sup>21</sup> Paradox opravičila gradi na ideji, da se, ker je pač obstoječi svet edini, v katerem lahko obstajamo, s pozitivnim odnosom do lastnega obstoja zavežemo k pozitivnemu odnosu do moralnega zla, ki ga naš svet vsebuje in ki mu dolgujemo svoj obstoj; tega zla iz istega razloga ne moremo obžalovati, ne da bi priznali, da je potemtakem tudi naš lasten obstoj obžalovanja vreden oz. da bi bilo boljše, če nas ne bi bilo. Sam nasprotno dokazujem, da omenjena ontološka odvisnost tovrstnih implikacij sploh nima. Nekoliko neortodoksno stališče, da lahko poleg lastnih preteklih dejanj in odločitev (ter njihovih opustitev) razumno obžalujemo tudi tak ali drugačen potek dogodkov, takšno ali drugačno predzgodovino sveta, sicer zagovarja Saul Smilansky v Smilansky, 2013. Da iz moralne kritike sveta kljub temu ne izhaja, da bi morali obžalovati lasten obstoj in si želeli, da nas raje ne bi bilo, v svoji kritiki Smilanskega dokazuje Johnson, 2015.

stvari lahko dobro po eni plati ali v enem vidiku, v celoti gledano, tj. po upoštevanju vseh za vrednotenje pomembnih vidikov oz. lastnosti pa vseeno slabo; in drugič, da je eno in isto stanje stvari lahko dobro v enem pomenu te besede (oz. po enem kriteriju), recimo prudencialno, in hkrati slabo v drugem, na primer moralnem (ali obratno).

Dopolnimo torej Paradoks opravičila z obema manjkajočima elementoma, podrobnejšo specifikacijo vrednostnega predikata (prudencialno ali moralno dobro) in vrste sodbe (prima facie ali v celoti gledano dobro).

(1) Ali je (zame v celoti gledano) dobro, da obstajam, ali pa bi bilo (zame v celoti gledano) bolje, da ne bi obstajal.

(2) Če je (zame v celoti gledano) dobro, da obstajam, potem je svet, v katerem (edino lahko) sem, (zame v celoti gledano) dober.

(3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo (z moralnega gledišča) veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej

(4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače moralno slab svet. in

(5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je (z moralnega gledišča) dober in da je moj obstoj v njem (v celoti gledano) dober (zame). (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas)

Toda če je tako, potem

(6) je svet, v katerem obstajam, (z moralnega gledišča) slab.

in

(7) bi bilo (z moralnega gledišča) bolje, če ne bi obstajal.

Pa vendar,

(8) tako zame kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je (za nas v celoti gledano) dobro, da obstajamo.

Opremljeni z razlikovanjem med prima facie in končnim dobrim na eni ter med prudencialno in moralno dobrim na drugi strani se lahko zdaj lotimo reševanja Paradoksa opravičila, natančneje, njegove razgradnje. Da dolgujemo svoj obstoj oz. identiteto preteklim krivicam, je *prima facie moralni* razlog proti našemu obstoju oz. za njegovo obžalovanje; da je naša vseživljenjska stopnja blaginje pozitivna oz. da nam je obstoj v celoti gledano v prid, pa istočasno *končni prudencialni* in *prima facie moralni* razlog za hvaležnost, da obstajamo. Ali se tak moralni izračun na koncu sešteje v pozitivno ali v negativno vrednost, bo odvisno od primerjalne teže prudencialnih in moralnih razlogov. Če menimo, da moralni premisleki – kot moralni, tj. ne glede na njihovo konkretno vsebino – vedno in povsod prevladajo nad prudencialnimi, bomo morda prisiljeni priznati, da bi bil ob upošte-

vanju vseh moralno relevantnih dejstev (med katera sodi tudi pozitivna prudencialna vrednost našega obstoja oz. R-obstoja za rejne živali) svet brez krivic in brez nas v celoti gledano boljši od sveta s krivicami in z nami.<sup>22</sup>

Pa vendar, nič protislovnega ni v tem, da verjamem, da je svet, v katerem obstajam (zato ker v njem obstajam), *dober zame*, in imam do njega zaradi tega dejstva pozitiven odnos, istočasno pa tudi, da je taisti svet (zaradi zgodovine suženjstva, vojn, holokavsta, itd.) *moralno slab*, in imam iz tega razloga do njega odklonilen odnos – se, skratka, veselim svojega obstoja in obenem obžalujem zlo v njem (ter dejstvo, da je to zlo cena za moj obstoj). Enako sporočilo je mogoče izraziti v besednjaku razlogov. Imam en *pro tanto* razlog za pozitivno in drug *pro tanto* razlog za negativno naravnost do enega in istega objekta, svojega bivanja v obstoječem svetu;<sup>23</sup> za povrh je prvi preudarne in drugi moralne vrste. Z resničnim paradoksom ali protislovjem bi imeli opraviti, če bi nas ali premisleki iste vrste obvezovali k nasprotujočima si sodbama oz. naravnostma ali pa če bi podpirali nasprotujoči si istovrstni vrednostni sodbi (da je obstoječi svet v celoti gledano dober zame in hkrati v celoti gledano slab zame; da se ga je razumno veseliti in hkrati nad njim obupavati). 'Paradoks' opravičila pogrne na obeh preizkusih.

Ko živalsko različico Paradoksa opravičila dopolnimo z ustrežno specifikacijo vrednostnega predikata in vrste sodbe, se podoba tudi tu izkristalizira, videz paradoksnosti pa zbledi:

(1) Ali je (za Lisko v celoti gledano) dobro, da Liska obstaja, ali pa bi bilo (zanjo v celoti gledano) bolje, da ne bi obstajala.

<sup>22</sup> Morda, pravim, ker je čisto mogoče, da nas je v presoji zavedel napačen red določanja. Naš obstoj je res usodno odvisen od obžalovanja vredne zgodovine dejanskega sveta, ni pa ta svet slabši *zaradi* našega obstoja niti se ni karkoli od tega, kar ga dela slab(š)ega (kot bi lahko bil) in kar upravičeno obžalujemo, zgodilo *zavoljo* nas. Mi res ne obstajamo v nobenem od možnih svetov, čigar zgodovine ne bi zaznamovale vsaj nekatere krivice in/ali katastrofe, in v tem smislu seveda ni moč najti možnega sveta, kjer za naš obstoj ne bi bilo treba 'plačati' razmeroma visoke moralne cene. A obenem je seveda enako res, da obstaja kopica možnih, od dejanskega nič bolj oddaljenih svetov z enako ali še bolj obžalovanja vredno predzgodovino, ki jih mi ne naseljujemo in so po tej plati (še) slab(š)i za nas (čeprav so seveda dobri za tiste, ki v njih obstajajo in ne bi mogli obstajati nikjer drugje). Če torej ravno zmotno ne verjamemo, da si je treba vedno želeli najboljši možen svet, in da je želja po vsakem svetu, ki je slabši od najboljšega možnega, še zlasti če je porojena iz sebične skrbi za lastno dobro, znamenje moralne pokvarjenosti, potem tovrstna dvojna drža ni le čisto mogoča, temveč tudi zapovedana – nepopolnost sveta, v katerega smo bili rojeni (po Sartru 'vrženi'), moramo sicer obžalovati in si ga prizadevati izboljšati, ni pa se nam treba za svoj obstoj neprestano opravičevati. Slednji je namreč pozitivni stranski učinek nečesa negativnega – k čemur itak nismo prispevali in česar tudi nismo mogli preprečiti – ne pa njegov vzrok ali ena od tistih značilnosti, ki ga delajo slab(š)ega.

<sup>23</sup> Predmet vrednotenja v resnici ni en sam in paradoks opravičila v premisi 2, ki pozitivno vrednost našega obstoja samodejno pretvori v pozitivno vrednost sveta, v katerem (edino) obstajamo, v toliko goljufa. Eno je namreč veselje nad *lastnim bivanjem*, nekaj drugega pa veselje nad *svetom*, v katerem *bivamo*. Da nas pozitivna naravnost do prvega ne obvezuje k pozitivni naravnosti do drugega, postane jasno, ko to isto misel parafraziramo – da obstajam, je zame razlog za veselje, da je svet, v katerem (edino lahko) obstajam, poln grozodejstev in krivic, pa je zame razlog za obžalovanje. A spet ne za obžalovanje, da obstajam v njem, temveč da je tak, kakršen je, poln grozodejstev in krivic – drugače rečeno, da sem obsojen na bivanje v tako moralno okrnjenem svetu.

(2) Če je (za Lisko v celoti gledano) dobro, da Liska obstaja, potem je svet, v katerem Liska obstaja, (v celoti gledano) dober (zanjo).

(3) Obstoj vsakogar od nas je odvisen od vrste dogodkov, za katere bi bilo (z moralnega gledišča) veliko bolje, če se ne bi bili zgodili. Torej

(4) Vsak od nas nujno naseljuje tako ali drugače (z moralnega gledišča) slab, celo grozljiv svet. in

(5) Nobenega takega možnega sveta ni, ki bi hkrati uprimerjal naslednji dve zaželeni lastnosti – da je (z moralnega gledišča) dober in da je moj obstoj v njem (v celoti gledano) dober (zame). (in to velja univerzalno, se pravi za čisto vsakogar od nas, tudi za Lisko)

Toda če je tako, potem

(6) je M-svet, v katerem Liska obstaja, (z moralnega gledišča) slab.

in

(7) bi bilo (z moralnega gledišča) bolje, če Liska ne bi obstajala.

Pa vendar,

(9) tako za Lisko kot za veliko večino obstoječih bitij velja, da je (zanjo v celoti gledano) dobro, da obstaja (v M-svetu).

Posebna, živalska različica Paradoksa opravičila nam po dopolnitvi vzbudi podobne dvome kot njena generična oblika - nič protislovnega ni namreč v tem, da verjamemo, da je M-svet, v katerem bi Liska obstajala (zato ker bi v njem obstajala), dober za Lisko, in na tej podlagi do njega oblikujemo pozitiven odnos, in da obenem verjamemo, da bi bil taisti svet (zaradi genocida nad rejnimi živalmi, njihovega množičnega in sistematičnega zaslužnjevanja, prisile, instrumentalizacije in izkoriščanja) moralno slab, in ga iz tega razloga obojamo in zavračamo – da se torej veselimo Liskinega obstoja v M-svetu in hkrati obžalujemo zlo v njem (in dejstvo, da je to zlo moralna cena, ki jo je treba plačati za Liskin obstoj).<sup>24</sup>

Drugače rečeno, idealno si sicer želimo, da za naš obstoj ne bi bilo treba plačati tako visoke cene v človeškem trpljenju in razdejanju, ker pa druge možnosti ni, to ceno sprejmemo in čisto iskreno obžalujemo krivice, brez katerih nas ne bi bilo. Tudi v živalski različici paradoksa opravičila – ko cenimo R-obstoj R-živali, istočasno pa si želimo sveta, v katerem takšnih živali ne bi bilo – je nedoslednost zgolj navidezna. Kar bi bilo v M-svetu v resnici vredno obžalovanja, namreč ni

---

<sup>24</sup> Predlagana rešitev Paradoksa opravičila se navdihuje pri rešitvi Janne Thompson, ki je omenjeni paradoks prva odkrila, ubesedila in krstila. (Thompson, 2002) Drugače kot pri opravičilih, ki jih običajno izrekamo z besedami "žal mi je (da p)", tu, pravilno opozarja Thompsonova, namesto obžalovanja zaradi takih ali drugačnih nemoralnih dogodkov izražamo obžalovanje nad dejstvom, da takim dogodkom dolgujemo svoj obstoj, in preferenco za alternativni svet, v katerem naš obstoj ne bi bil odvisen od njih.

moralno omadeževan in zato nezaželen obstoj rejnih živali, temveč dejstvo, da je bilo treba za njihov obstoj plačati tako visoko moralno ceno. Ti dve sodbi pa lahko, kot smo se prepričali, mirno sobivata.

## 6. Sklep

V pričujočem prispevku sem vzel v precep priljubljeno strategijo upravičevanja vzreje živali za zakol, imenovano argument iz polne kašče (APK). Intuicija nam pravi, da bi postalo klanje rejnih živali moralno sprejemljivejše ali celo neoporečno, če bi jim v zameno za mnogo prezgodnjo smrt zagotovili vsaj kolikor toliko spodobno življenje. Ker je to sploh edino življenje, ki jim je na voljo, se zdi tak aranžma koristen in dobrodošel za obe strani – rejne živali dobijo nekaj (dobrega) življenja namesto nič, mi pa njihova slastna trupla.

Vendar pa videz vara. Volk je res sit, koza pa ne ostane cela. Temeljit razmislek razkrije resne luknje v takem sklepanju. Sam sem jih identificiral pet: obstoj, pa naj bo še tako kratek in sladek, za rejne živali morda sploh ne bi bil boljši od neobstoja; tudi če bi bil obstoj zanje dober, dobro obstoja zanje najverjetneje ne bi odtehtalo zla mnogo prezgodnje smrti; tudi če bi bil seštevek prudencialne vrednosti pod črto pozitiven, bi bil svet srečnih rejnih živali (ti. M-svet) zavoljo njihovega množičnega in sistematičnega pobijanja, izkoriščanja, prisiljevanja in zasuznjevanja še vedno nepopravljivo moralno okvarjen; prezgodnji konec rejnim živalim ni usojen v nobenem normativno pomembnem smislu – namesto M-sveta bi lahko vedno ustvarili kak moralno boljši svet, v katerem poljubne rejne živali nismo zaklali in pojedli, temveč smo ji dovolili dočakati polno starost; in končno, čeprav drži, da je moralno omadeževan in v toliko obžalovanja vreden obstoj prav vsakega od nas, ne le rejnih živali, se je mogoče samo pri slednjih z njihovo pomilostitvijo istočasno pokloniti vrednosti njihovega obstoja in razgraditi krivičen in nemoralen režim, ki mu dolgujejo svoj obstoj.

## Should Farm Animals Be Grateful For Being Raised And Killed For Food? A Critique Of The Argument From The Larder

Raising animals for food (and research) is often justified by appeal to the so-called logic of the larder - if factory farm (as well as laboratory) animals hadn't been raised for food (or research), they wouldn't have existed; their existence, however brief and non-ideal, is still much better than their non-existence; hence, even on the assumption that their premature death in a slaughterhouse (or laboratory) is bad for them for the same or similar reasons for which we dread and try to postpone human deaths, i.e. because they deprive the subjects of those lives of their future goods, our killing them still wouldn't wrong, or do injustice to, them.

The aim of the paper is to assess the above argument for its soundness and cogency. Careful reflection reveals the argument from the larder to depend upon, and owe its intuitive appeal to, a number of problematic modal, metaphysical and axiological assumptions, and hence as failing to make a plausible case for the moral permissibility of raising and killing animals for food and research even in a fairly remote possible world where, unlike our real world of factory farming's abominable cruelty, they would enjoy an overall pleasant, albeit (significantly) short(ened) life.

Keywords: argument from the larder, animal farming, personal value of life, the wrong(ness) of killing, the apology paradox

### Literatura:

- Belshaw, C. (2012). "Death and desire". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012); str. 211–226.
- Belshaw, C. (2016). "Death, Pain, and Animal Life". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 32–50.
- Bradley, B. (2016). "Is Death Bad for a Cow?". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 51–64.
- Bradley, B. (2009). *Well-being and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Broome, J. (2012). "The Badness of Death and the Goodness of Life". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.)(2012); str. 169–180.
- Bykvist, K. (2015). »Being and well-being«. V Hirose, I. & Reisner, A. (ur.)(2014). *Weighing and Reasoning. Themes From the Philosophy of John Broome*. Oxford & New York: Oxford University Press, str. 87–94.

- Gruen, L. (2009). »The Faces of Animal Oppression«. V Ferguson, A. & Nagel, M. (ur.). *Dancing With Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford & New York: Oxford University Press, str. 161–172.
- Grušovnik, T. (2016). *Etika živali – o čezvrstni gostoljubnosti*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Hare, R. M. (1993). "Why I am only a demi-vegetarian". V *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press. Ponatisnjeno v Jamieson, D. (ur.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999, str. 233–246.
- Harman, E. (2004). "Can we harm and benefit by creating?". *Philosophical Perspectives*, 18 (Ethics), str. 89–113.
- Holtug, N. (2016). "The Value of Coming into Existence". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 101–114.
- Hooley, D. & Nobis, N. (2020). "Eating animals and the environment". V Hale & Light (ur.). *The Routledge Companion to Environmental Ethics*. London: Routledge.
- Johnson, S. (2015). »Morally, we should prefer to exist: a response to Smilansky«. *Australasian Journal of Philosophy*, 93/4, str. 817–821.
- Kagan, S. (2016). "Singer on killing animals". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 136–153.
- Kazez, J. (2018). »The taste question in animal ethics«. *Journal of Applied Philosophy*, 35/4, str. 661–674.
- Klampfer, F. (2004). "Ali je odločitev za predčasno smrt lahko razumna?". *Analiza: Časopis za kritično misel*, 8/1–2, str. 3–35.
- Klampfer, F. (rokopis). "Miserable, meaningless lives and unwelcome deaths".
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures. Our Obligations To The Other Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Lemos, N. (1994). *Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luper, S. (2016). "Animal Interests". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 86–100.
- McMahan, J. (2008). "Eating animals. The nice way". *Daedalus* (zima 2008), str. 66–76.
- McMahan, J. (2016). "The comparative badness for animals of suffering and death". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 65–85.



- Gaverick, M. & Chan, K. M.A. (2005). "Human diets and animal welfare: the illogic of the larder". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 18, str. 579–594.
- Mills, E. (2019). "Factory farming and ethical veganism«. *Acta Analytica*, 34/4, str. 385–406.
- Millum, J. (2015). "Age and death: a defence of gradualism". *Utilitas*, 27/3, str. 279–297.
- Norcross, A. (2012). "The significance of death for animals". V Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (ur.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford University Press, 2012, str. 347–353.
- Perše, M. (2008). »Poskusi na živalih v Sloveniji«. *Zdravniški vestnik*, 77, str. 395–400.
- Singer, P. (2008/1993). *Praktična etika*. 2. izdaja, Ljubljana: Krtina.
- Smilansky, S. (2013). »Morally, should we prefer never to have existed?«. *Australasian Journal of Philosophy*, 91/4, str. 655–666.
- Smuts, A. (2014). »To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living". *Ethical Theory and Moral Practice*, 17/4; 711–729.
- SURS (2019). "Količina porabljenih živil in pijač na člana gospodinjstva v l. 2015". Dostopno na naslovu [https://pxweb.stat.si/SiStatDb/pxweb/sl/10\\_Dem\\_soc/10\\_Dem\\_soc\\_\\_08\\_zivljenjsk\\_a\\_raven\\_\\_03\\_poraba\\_gospodinjstev\\_\\_05\\_08787\\_porab\\_sred\\_kol/0878705S.px/](https://pxweb.stat.si/SiStatDb/pxweb/sl/10_Dem_soc/10_Dem_soc__08_zivljenjsk_a_raven__03_poraba_gospodinjstev__05_08787_porab_sred_kol/0878705S.px/)
- Thompson, J. (2000). "The Apology Paradox". *Philosophical Quarterly*, 55/201, str. 473–474.
- Višak, T. (2016). "Do utilitarians need to accept the replaceability argument?". V Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016); str. 117–135.
- Višak, T. (2013). *Killing Happy Animals. An Exploration in Utilitarian Ethics*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.
- Višak, T. & Garner, R. (ur.)(2016). *The Ethics of Killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Velleman, D. J. (1991). "Well-Being and Time". *Pacific Philosophical Quarterly*, 72/1, str. 48–77.

Spodnji diagram povzema dialektiko pričujoče razprave:

