

MORALNI STATUS ŽIVOTINJA U ANTIČKOJ FILOZOFIJI



DAMIR MARIĆ

THEORIA

Damir Marić
MORALNI STATUS ŽIVOTINJA
U ANTIČKOJ FILOZOFIJI

Glavni i odgovorni urednik:
prof. dr. Samir Arnautović

Recenzenti:
prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Asim Mujkić

Izdanje:
Prvo
Izdavač:
Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, 2014.
Elektronsko izdanje
© Damir Marić & Filozofsko društvo Theoria

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

1(38)

MARIĆ, Damir
Moralni status životinja u antičkoj filozofiji
[Elektronski izvor] / Damir Marić. - Sarajevo :
Filozofsko društvo Theoria, 2014. - 1 elektronski
optički disk (CD-ROM) : tekst, slike ; 12 cm

Način dostupa (URL):
<http://www.fdt.ba/index.php/publikacije>. - Nasl. s
naslovnog ekrana.

ISBN 978-9958-625-50-3

COBISS.BH-ID 21260550

DAMIR MARIĆ

MORALNI STATUS
ŽIVOTINJA
U ANTIČKOJ FILOZOFIJI

FILOZOFSKO DRUŠTVO THEORIA

Sarajevo, 2014.

Za Idu

Sadržaj

Uvod.....	9
1. Pitagora i Empedoklo.....	11
2. Sokrat, Diogen, Platon.....	31
3. Aristotel, Teofrast, stoici.....	46
4. Plutarh.....	65
5. Porfirije.....	78
Literatura.....	94
Biografija.....	102

Uvod

U nekoliko posljednjih decenija na Zapadu se vodi vrlo živa rasprava o moralnom statusu životinja. Iako su filozofi potakli ovu raspravu, ona je vrlo brzo postala tema od općeg interesa. Međutim, rijetko se spominje da je problem moralnog statusa životinja bio prisutan u filozofiji od samog njenog početka. Antički mislioci su sa različitih pozicija ponudili rješenja ovog problema sa više ili manje sklonosti prema životinjama, ali je važno istaći da su anticipirali mnoge ideje i argumente koji su i danas aktualni.

1. Pitagora i Empedoklo

Vjerovanje u metempsihozu je najvjero-
vatnije vodilo Pitagoru (6. st. p. n. e.) i njegove
sljedbenike da smatraju kako su sva živa bića
srodnici i da odustanu od jedenja mesa. Diogen
Laertije kaže da je Pitagora prvi tvrdio da je

"duša vezana sad za ovo živo biće, sad za
ono, ispunjavajući tako krug neminov-
nosti."¹

Za Pitagoru je, veli Porfirije, duša besmrtna, te

"prelazi u druge vrste živih bića, osim
toga da se u određenim pravilnim ophod-
njama opet ponavlja ono što je nekad bilo
i da ništa nije posve novo; a da treba
smatrati da je sve živo što se rađa

¹ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*,
Harvard University Press, Cambridge, Mass., William
Heinemann LTD, London, 1950., prijevod: Diogen
Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ,
Beograd, 1973., ubuduće skraćeno D. L., VIII, 14.

međusobno srodno. Čini se da je ta učenja
u Heladu prvi donio Pitagora."²

Neki smatraju da su Pitagorin vegetarijanizam i metempsihoza nastali pod utjecajem orfičkog kulta. Međutim, zbog nedostatka svjedočanstava o tome se ne može donijeti konačan sud, mada je vjerovatan utjecaj u određenom stupnju. Orfici su vjerovali kako duša seleći se poslije smrti iz tijela u tijelo teži da se oslobodi tog tegobnog puta i sjedini s bogom. Da bi se postiglo oslobođenje mora se živjeti po strogim pravilima, a jedno od njih je bilo i uzdržavanje od prolijevanja krvi. Oni nisu bogovima kao žrtvu prinosili životinje niti su jeli njihovo meso. Moguće je da je razlog tome upravo bilo učenje o seljenju duše poslije smrti. Također, ne čini se nevjerovatnom tvrdnja da je Pitagora svoju religijsku zajednicu uredio pod utjecajem orfika. Daniel Dombrowski veli da je pored ovog orfičkog, Pitagorin vegetarijanizam možda nastao pod utjecajem egipatskih

² H. Diels, *Predsokratovci I, II*, Naprijed, Zagreb, 1983.,
ubuduće skraćeno Diels, 14, 8a.

svećenika. Naime, Herodot kaže da su Egipćani prvi tvrdili da duša transmigrira. Stoga egipatski svećenici, kao i orfici koji su ih vjerovatno imitirali, nisu jeli meso ni ribu.³

Učenje o seljenju duše, smatra Gary Steiner, javlja se u dva glavna oblika. Kao prvo, može se smatrati da duša ima sposobnost da seljem iz tijela u tijelo na kraju bude oslobođena od daljeg sjedinjavanja sa tijelom. Ovakav pogled na metempsihozu možemo naći u Platonovom djelu *Fedar*, gdje se pokazuje da je tiran najniži oblik utjelovljenja ljudske duše, dok je najviši oblik onaj koji "traži mudrost i ljepotu".⁴ Drugi oblik učenja o metempsihozi je da se duše beskonačno sele iz tijela u tijelo. Steiner veli da u oba slučaja moralni status životinja ovisi o tome da li su duše sposobne seliti se između ljudskih i životinjskih tijela, ili se duše sele

³ D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1984., str. 36.

⁴ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005., str. 46.

samo iz jednog ljudskog tijela u drugo. Ako se metempsihoza zbiva samo unutar ljudske vrste, onda postupanje prema životinjama može utjecati jedino na moguće uspinjanje na skali ljudske izvrsnosti. U tom slučaju, konzumiranje mesa i postupanje prema životinjama ovisi o pojedinim stajalištima. Međutim, ako se duše mogu seliti između ljudskih i životinjskih tijela, onda je "etički ulog" koji se tiče postupanja prema životinjama mnogo veći, jer možda jedemo ili loše postupamo prema srodnicima. Upravo je ovo oblik metempsihoze koji Jamblih, Ovidije i Sekst Empirik pripisuju Pitagori.⁵ Također, jedno starije svjedočanstvo to potvrđuje, naime, Ksenofan veli da je Pitagora vidješi da neko tuče malog psa rekao:

"Stani, ne udaraj, to je duša mog prijatelja;
prepoznao sam je čim sam je čuo kako
viče."⁶

⁵ Ibid. Inače je za povijesničare filozofije istraživanje Pitagorine filozofije otežano time što ne postoje njegovi spisi, a ključna svjedočanstva dolaze iz kasnije antike.

⁶ D. L. VIII, 36.

Jamblich kaže da je Pitagora odustao od mesa životinja i njihovog žrtvovanja zbog toga što dijelimo "zajedništvo života", "srodnu prirodu", "iste elemente", što nas sve zajedno veže u "bratski savez".⁷ Ovidije veli da je Pitagora držao kako vječno ista duša luta iz tijela u tijelo, bilo ono ljudsko ili životinjsko. Stoga, treba se uzdržati od "bezbožnog klanja onoga što je možda srodna duša" i ne treba jesti životinje.⁸ Žrtvovanje životinja je strašna sramota u kojoj se bogove predstavlja kao partnere u zločinu, jer se time tvrdi da oni uživaju u krvi životinja.⁹ Sekst Empirik tvrdi da su Pitagora i Empedoklo držali kako duša prožima sve i da smo zbog toga u srodstvu sa životinjama.¹⁰ Uzevši sva ova svjedočanstva u obzir, čini se da je Pitagora smatrao da se duša može seliti između

⁷ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, J. M. Watkins, London, 1818., str. 58.

⁸ Ovid, *Metamorphoses*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann, London, 1951., str. 366 – 377., XV, 165 – 175.

⁹ Ibid., str. 372 373., XV, 127 – 129.

¹⁰ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 47. Vidjeti D. L. VIII, 32.

životinjskih i ljudskih tijela i da ovakva metempsihoza ima važne etičke implikacije.

Što se tiče žrtvovanja životinja, u svjedočanstvima nalazimo da je Pitagora i zabranjivao i dopuštao žrtvovanje životinja. Jamblih veli da Pitagora nije odobravao darivanje bogova "krvlju i leševima", nego da bi im se trebalo ponuditi nešto napravljeno vlastitim rukama, te kolače i tamjan.¹¹ Međutim, na drugom mjestu Jamblih tvrdi da je naređivao, doduše rijetko, da se žrtvuju životinje poput pijetla, jagnjeta ili neke druge životinje tek rođene, dok je u isto vrijeme zabranjivao da se žrtvuju volovi.¹² Kod Diogena Laertija nalazimo da je Pitagora "zabranjivao da se bogovima prinose krvne žrtve; poštovanje treba da se ukazuje samo na onom žrtveniku na kome nema krvi."¹³ Na drugom mjestu, pozivajući se na Apolodora, Diogen Laertije

¹¹ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, str. 25. Vidjeti također *ibid.*, str. 58.

¹² *Ibid.*, str. 80.

¹³ D. L. VIII, 22.

kaže kako je Pitagora žrtvovao vola kad je otkrio da je kvadrat nad hipotenuzom jednak zbiru kvadrata nad katetama.¹⁴ Porfirije veli da su pitagorejci bili vegetarijanci cijeli život, a jeli bi samo onu životinju koju su ponudili bogovima i nijednu drugu.¹⁵ Ovakve razlike u svjedočanstvima možda potiču od kasnijih razlikovanja unutar pitagorejske škole. Možda su se kasniji pitagorejci, kako sugerira Guthrie,¹⁶ podijelili u dvije različite struje koje su različito gledale na žrtvovanje životinja. Treba uzeti u obzir da je samo žrtvovanje životinja vrlo ozbiljno pitanje za antičke filozofe koji su se bavili našim postupanjem prema životinjama, jer se radi o religijskoj praksi. Suprotstaviti se religijskim ritualima značilo je

¹⁴ Ibid., VIII, 12.

¹⁵ Porphyry, *Abstinence from Animal Food* u *The Select Works of Porphyry*, trans. Th. Taylor, Thomas Rodd, London, 1823., 2. 28. (Ubuduće skraćeno *De abstinentia*. Brojevi koji slijede iza naslova odnose se na knjige i poglavlja iz ovog djela.)

¹⁶ W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 195.

uprotstaviti se bogovima "u koje vjeruje država", a to je sigurno bilo vrlo opasno. Zato je moguće da su pitagorejci pokušali na neki način pomiriti religijski ritual sa svojim učenjem.

Neka svjedočanstva potvrđuju da je Pitagora dopuštao da se jede meso žrtvovanih životinja, međutim, takvo stajalište je suprotno strogom i dosljednom vegetarijanizmu. Kod Diogena Laertija nalazimo da je Pitagora prvi "atletama za hranu davao meso (...) dok su u ranija vremena atlete trenirale uz smokve, mlad sir i brašno".¹⁷ Na drugom mjestu se kaže da je zabranio da se jedu određene vrste riba, kao i srce, bob, "matericu i barbune".¹⁸ Također, kod Diogena Laertija možemo naći da je zabranio jesti meso jer je htio ljude poučiti umjerenosti u ishrani, lakom pronalaženju hrane, te da ih navede da jedu nekuhanu hranu i piju čistu vodu, a sve sa ciljem postizanja dobrog

¹⁷ D. L. VIII, 12.

¹⁸ Ibid., VIII, 19.

tjelesnog zdravlja i bistrine uma.¹⁹ Očito je da je Pitagora inzistirao na umjerenosti i očišćenju.

"Očišćenje se postiže okajanjem i kupanjem, zatim time da se čuvamo svakojakog prljanja (kaljanja), da se uzdržavamo od mesa uginulih životinja, da ne jedemo meso cipalja, crnorepki, jaja, i životinja koje se legu iz jaja, boba: zatim uzdržavanjem od svega što propisuju ljudi koji obavljaju mističke obrede u hramovima."²⁰

Navedena svjedočanstva nam govore da je, za Pitagoru mogući razlog propovijedanja vegetarijanstva, pored religije, bila briga za zdravlje. Pitagorina dugovječnost je povezivana sa njegovom ishranom određenim biljkama i medicinskim znanjem. Porfirije veli da je Pitagora uspio svojim načinom ishrane postići da mu je tijelo bilo uvijek u istom stanju, odnosno da nije čas bio zdrav, čas bolestan, niti se debljao i mršao. To se odrazilo i na njegovu dušu, pa nije

¹⁹ Ibid., VIII, 13.

²⁰ Ibid., VIII, 33.

čas osjećao zadovoljstvo čas bol, sreću ili tugu.²¹ Jamblich kaže da je Pitagora naredio da se ne smije piti vino, da se jede umjereno, da se spava malo, te da se trebaju prezirati slava, bogatstvo i slično.²² Tjelesno i duševno stanje za Pitagoru su očito povezani i oba su ovisna o onome šta jedemo.

Postavlja se pitanje da li je Pitagora zahtijevao uzdržavanje od jedenja životinja s ciljem očišćenja naše duše i zdravlja našeg tijela ili je zabranio da budemo okrutni prema njima, da ih ubijamo i jedemo zbog suosjećanja s njima. U prvom slučaju možemo reći da je Pitagora bio zagovornik onoga što se danas naziva "indirektnim dužnostima" prema životinjama, odnosno da nemamo direktnu dužnost prema životinjama, nego prema ljudima. Pitagori se pripisuje stav koji je i danas vrlo popularan, a koji se može razumjeti kao stav indirektno dužnosti, da okrutnost prema

²¹ D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, str. 42.

²² Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 36.

životinjama vodi ka okrutnosti prema ljudima.²³ Bilo da je Pitagora stajao na stanovištu direktne ili indirektne dužnosti prema životinjama, čini se, kaže Long, da učenje o metempsihozi za pitagorejce posjeduje etičku dimenziju, jer ljudi posjeduju nešto bitno zajedničko sa nekim živim bićima i postupanje prema njima ima utjecaja na pročišćenje duše.²⁴

Kao mogući odgovor na pitanje da li Pitagora smatra da prema životinjama treba dobro postupati radi njih samih ili radi nas, može nam poslužiti već spomenuto svjedočanstvo po kojem je Pitagora u cvilenju zlostavljanog psa prepoznao glas svog mrtvog prijatelja. Da li je Pitagora smatrao da je pogrešno tući psa zato što mu se nanosi bol ili zato što je u njemu duša Pitagorinog prijatelja? Catherine Osborne kaže da bi očit razlog Pitagorinog suprotstavljanja zlostavljanju psa

²³ Plutarch, *De sollertia animalium*, 959 F., u Plutarch, *Moralia*, vol. XII, William Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.

²⁴ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 49.

mogao biti što je osjećao sažaljenje, a sažaljenje osjeća jer prepoznaje glas čovjeka.²⁵ Međutim, ako pažljivije razmotrimo ovaj fragment, vidjećemo da se otvaraju nova pitanja. Da li Pitagora smatra da je neprihvatljivo tući psa zato što je u njemu duša njegovog prijatelja, čovjeka koji mu je bio poznat i drag, ili samo zato što je to duša čovjeka? Osborne drži da je vjerovatniji odgovor da je Pitagora žalio zlostavljanog psa zbog toga što je u njemu duša prijatelja, a ne samo duša čovjeka. Nije dovoljan samo ljudski status duše, jer Pitagora žali svog prijatelja, a da je u psiću bila duša nekog njegovog neprijatelja, Pitagorina bi reakcija bila drukčija. Čini se, veli Osborne, da Pitagora ne stoji na stanovištu da prema svim životinjama trebamo postupati blago, iako možda posjeduju ljudske duše.²⁶ Mada su u tijelu životinja, ljudske duše mogu biti prijatelji ili neprijatelji, kreposne ili zle. Stoga se u ovoj priči, smatra

²⁵ C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers: Humanity & the Humane in Ancient Philosophy & Literature*, Clarendon Press, Oxford., 2007., str. 47.

²⁶ Ibid.

Osborne, treba fokusirati na činjenicu da se ovdje radi o individualnoj duši sa određenim moralnim karakteristikama. To dalje znači da nije važno o kojoj se vrsti životinja radi, jer pripadnost vrsti ne mijenja karakter individualne duše u njoj. Osborne zaključuje da nas tako Pitagora poziva da uključimo "životinje u istu moralnu sferu sa ljudima" i da naše postupanje prema njima bude određeno prijateljstvom ili neprijateljstvom te konkretne individue, bez obzira "da li pripada ili ne pripada našoj društvenoj skupini".²⁷

Moguće je, ipak, da je Pitagora smatrao da imamo direktne dužnosti prema životinjama, jer je nepravедno uništiti nama srodno biće koje posjeduje dušu. U svjedočanstvu koje govori o Empedoklu se kaže da je Pitagora: "naredio [zakonodavcima] da se suzdržavaju od živih bića; kad već traže da iznad svega bude pravda, jamačno bi trebalo da ne nanose nepravdu nijednom srodnom živom biću."²⁸ Plutrah veli

²⁷ Ibid., 50.

²⁸ Diels, 31 B 135.

da rani pitagorejci nisu jeli ribu možda zbog brige da se djeluje pravedno, jer nam ribe ne čine nikavu štetu i stoga nema razloga da ih ubijamo.²⁹ Čak i kada bismo u samobrani opravdano ubili neku životinju, nije dopušteno jesti njeno meso.³⁰ Ne činimo ništa loše ako pripitomljavamo prijateljske životinje i koristimo ih za ono za što su one po prirodi sposobne.³¹

S druge strane, postoje svjedočanstva da je Pitagora dopuštao jedenje životinja. Diogen Laertije kaže da je po Aristoksenovim riječima Pitagora "odobravao da se jedu sve životinje, osim volova koji oru i ovnova."³² Objašnjenje za ovakvo Aristoksenovo stajalište Dombrowski vidi u tome što je Aristoksen bio "materijalist i

²⁹ S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason: in Plutarch and Modern Ethics*, Routledge, New York, London, 2006., str. 89. Pitagora također smatra da "Pitomu biljku ne treba ni uništiti niti je oštetiti, a ni životinju koja nije za čoveka štetna". D. L. VIII, 23.

³⁰ Ovid, *Metamorphoses*, XV, 110.

³¹ U redu je upotrebljavati ih, ali ne i zloupotrebljavati ih. Plutarch, *De sollertia animalium*, 964 F – 965 A.

³² D. L. VIII, 20.

skeptik", pa za njega nije bila prihvatljiva predodžba o Pitagori kao osobi koja bi upražnjavala "bizarne prakse" kao što je vegetarijanizam.³³ Kod Jambliha nalazimo da su zapravo postojale dvije klase pitagorejaca.³⁴ Jedna klasa Pitagorinih učenika je čula učiteljev nauk, ali su ga slijedili samo do određenog stupnja, te nisu posvećeni u sve misterije ovog učenja i nisu se strogo držali vegetarijanske dijete. Drugoj skupini sljedbenika, "najkontemplativnijim od filozofa", koji su dostigli najviši stupanj filozofskog umijeća i koje možemo nazvati pitagorejcima u pravom smislu riječi, bila je zabranjena "suvišna i nepravedna hrana" i naređeno im je da ne piju vino i ne jedu životinje, "niti da žrtvuju životinje bogovima,

³³ D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, str. 49.

³⁴ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, str. 50 – 55, 57 – 59. Također vidjeti D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, str. 47.; C. Spencer, *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism*, University Press of New England, Hanover, 1995., str. 46.

niti da na bilo koji način povrijede životinje", te da prema njima djeluju pravedno.³⁵

Empedoklo (5. st. p. n. e.) je također podržavao učenje o metempsihozi i veli da se sjeća svojih prethodnih života u kojima je bio dječak, djevojka, biljka, ptica i riba.³⁶ Ovaj mukotrpan put duše od tijela do tijela potaknut je ubijanjem i jedenjem životinja. U početku nije postojao rat ni ubijanje a kraljica bogova bila je Ljubav, pa je među srodnicima vladala harmonija i suosjećanje i "nitko nije ubijao, nego je gledao na ostala živa bića kao na svoje ukućane."

*"U njih ni Aresa boga a niti Kidema ne bi,
niti Zeusa kralja niti Krona nit Posejdona,
nego Kiprida [tj. Afrodita, op. a.] kraljica
(bješe)."*³⁷

A njoj su žrtvovali slike životinja, tamjan i izlivali su na tlo "žrtve od žučkasta pčelinjeg meda", ali se nisu žrtvovali bikovi:

³⁵ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, str. 58.

³⁶ Diels, 31 B 117.

³⁷ Ibid., 31 B 128.

"jer je kod svih ljudi to gadost najveća bila
oteti životnu snagu i pojesti udove lijepe."³⁸

U to doba su sve životinje bile blage prema ljudima, "a plam Ljubavi je sjao".³⁹ Međutim, ljudi su počeli žrtvovati životinje i jesti njihovo meso, pa je time započet proces metempsihoze. U svjedočanstvima se navodi da je sam Empedoklo osjećao kajanje što je usnama prinio tu bezbožnu hranu i tako "počinio taj strašni čin".⁴⁰

Aristotel u *Retorici* kaže da je Empedoklo smatrao pogrešnim ubijanje živih bića, jer po prirodi postoji sveopće pravo koje zahtijeva pravednost prema svim živim bićima.⁴¹ Slično tome Ciceron veli da za Pitagoru i Empedokla postoji samo jedna pravna norma za sva živa bića i da drže kako onima koji su povrijedili neko živo biće slijede "kazne koje se ne mogu

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 31 B 130.

⁴⁰ Ibid., 31 B 139.

⁴¹ Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989., str. 64., 1373 b.

iskupiti".⁴² Ljudi imaju nešto zajedničko jedno sa drugima, sa bogovima, ali isto tako i sa "živim bićima koja nemaju dara govora".⁴³ Postoji neka duša koja se prostire kroz cijeli svemir

"i koja nas sjedinjuje s njima. Stoga, ako ih ubijamo i ako se hranimo njihovim mesom, počinat ćemo nepravdu i bogumrsko djelo jednako tako kao da uništavamo srod-nike."⁴⁴

Stoga treba prestati sa žrtvovanjem životinja i jedenjem njihovog mesa, te Empedoklo veli:

"Dosta tog ogavnog klanja! Zar ne vidite vi kako žderete jedan drugog u sljepilu svojega uma?"⁴⁵

Ljudi ubijajući i jedući životinje nisu svjesni da zbog metempsihoze zapravo ubijaju i jedu svoje najbliže rođake:

"Otac podigav sina što lik je izmjenio bio ludov uz molitvu kolje; oklijevaju sluge pri žrtvi

⁴² Diels., 31 B 133.

⁴³ Ibid., 31 B 136.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

*onog što usrdno moli, al' gluh na njegovu viku,
pošto ga zakla, u kući on sramotnu pripremi
gozbu.*

*Jednako tako oca sin zgrabio a djeca pak majku,
otmu im životnu snagu i žderu njihovo meso."⁴⁶*

Čineći takve stvari ljudi proždiru jedni druge, što je užasan, protuprirodan zločin.

U svjedočanstvima ne nalazimo zašto je dozvoljeno jesti biljke kada je moguće da duše transmigriraju i u njih. Međutim, iz onog što nam je na raspolaganju možda možemo zaključiti da je Empedoklo smatrao da postoji hijerarhija živih bića te da su ljudi na višoj

⁴⁶ Ibid., 31 B 137. Osborne interpretira cjelokupno Empedoklovo stajalište o životinjama i vegetarijanstvu koristeći jedino ovo svjedočanstvo. Zbog toga zaključuje da za Empedokla, kao i za Pitagoru, vjerovanje u metempsihozu ne podupire stajalište da sve životinje treba tretirati jednako, niti da je jedenje mesa po sebi odvratno, nego je ono užasno zato što je to možda meso naših rođaka. C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers*, 50 – 54. Međutim, čini se neopravdanim koristiti isključivo ovo svjedočanstvo, a zanemariti ona u kojima se govori da su nam sve životinje rođaci i da se načelo pravednosti treba primjenjivati na sva živa bića.

poziciji od životinja, a životinje od biljaka.⁴⁷ Pored toga, unutar ovih kategorija živih bića također postoji hijerarhija, pa je za čovjeka čija duša preseli u tijelo životinje najbolje da postane lav, a ako preseli u biljku, onda je najbolje da bude lovor.⁴⁸ Ljudi su od svih živih bića najbliži bogovima i ako postanu proroci, pjesnici, liječnici ili vladari, njihove duše mogu i same postati bogovima.⁴⁹ Iz ovoga možda možemo zaključiti da je iz nužde dozvoljeno jesti živa bića koja su na najnižem stupnju.

Iz svega ovoga čini se opravdanim tvrditi da je Empedoklo smatrao da smo u srodstvu sa životinjama, da im možemo učiniti zlo i da smo obavezni primjenjivati princip pravednosti u postupanju prema njima.

⁴⁷ Vidjeti W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., 250.

⁴⁸ Diels, 31 B 127.

⁴⁹ Ibid., 31 B 146.

2. Sokrat, Diogen, Platon

Sokrat (469. – 399. p. n. e.) se bavio isključivo etičkim pitanjima,⁵⁰ ali, koliko znamo iz svjedočanstava, nije postavljao pitanja vezana za moralni status životinja. Također, izgleda da nije bio vegetarijanac.⁵¹ Međutim, kako veli Dombrowski, kod Sokrata se mogu primjetiti pitagorejski utjecaji i značajno je utjecao na Platona i Aristotela.⁵²

Po Sokratovom mišljenju briga za moralno poboljšanje naše duše ujedno znači brigu za naše tijelo. Mi smo dužni naše tijelo držati u dobrom stanju, snažno i zdravo. Stoga je neophodno vježbati, ali i pobrinuti se da

⁵⁰ Budući da Sokrat nije pisao, sve što možemo znati o njegovom životu i filozofiji dolazi iz pisanja drugih, što zasigurno stvara problem svakome ko se želi baviti ovim pitanjem. Više o tome vidjeti u D. Marić, *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 2002., str. 15 – 32.

⁵¹ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 15.

⁵² D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, str. 55.

jedemo umjereno i samo jednostavnu hranu. Postoji mnoštvo svjedočanstava da je Sokrat jeo i pio umjereno, te je u teškim okolnostima, kao što je rat, pokazivao izuzetnu hrabrost i izdržljivost.⁵³

Ksenofon veli da je Sokrat jeo samo onoliko hrane koliko mu je to činilo zadovoljstvo, pio je svako piće, jer je pio samo kad je bio žedan.⁵⁴ Na drugom mjestu Ksenofonov Sokrat kaže da i zdravlje i bolest ovise o konzumiranju mesa, pića i našim navikama,⁵⁵ pa se može zaključiti da jedenje mesa samo po sebi nije zlo, nego je ono neprihvatljivo samo ako se u tome pretjeruje.

⁵³ Tako npr. u Platonovoj *Gozbi* Alkibijad priča kako je Sokrat u ratu lako trpio nedostatak hrane i brojne druge nedaće. Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001., str. 232 – 233., 220 A.

O važnosti tjelesne izdržljivosti i snage u Sokratovom učenju vidjeti također Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2002., str. 251., III. XII. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, I. III. 5.

⁵⁵ *Ibid.*, IV. II. 31.

Sokrat iz Ksenofonovog svjedočanstva također dokazuje da se bogovi brinu za ljude, a tome postoje mnogobrojni dokazi. Čovjek je jedino živo biće koje su bogovi učinili uspravnim da bolje vidi ispred i iznad sebe i da lakše izbjegava opasnosti. Drugim živim bićima su dali noge, a ljudima su pored nogu dali i ruke kojima su u stanju izraditi mnoge stvari. Bogovi su jedino ljudima dali jezik da mogu artikulirati zvuke i tako se sporazumijevati. Dok su drugim živim bićima seksualni užitak ograničili na određeno vrijeme u godini, ljudima je granica samo starost. Najvažnije od svega je što su bogovi ljudima podarili najplemenitiju vrstu duše, pa su ljudi sposobni da spoznaju egzistenciju bogova. Kad se sve ovo uzme u obzir, ljudi u poređenju sa životinjama žive poput bogova.⁵⁶ Ksenofonov Sokrat čak veli da se životinje rađaju i hrane radi ljudi.⁵⁷ Ovo je vjerovatno prvo javljanje

⁵⁶ Ibid., I. IV. 11 – 14.

⁵⁷ Ibid., IV. III. 10.

ideje da životinje postoje radi ljudi kod Grka,⁵⁸ a i kasnije će se biti sastavni dio nekih utjecajnih filozofija.

Kinici četvrtog stoljeća p. n. e., kao i oni iz kasnijih vremena, za uzor su smatrali Diogena iz Sinope (5. – 4. st. p. n. e.), a na koga je zasigurno utjecalo Sokratovo učenje i način života.⁵⁹ Po Diogenovom mišljenju bogovi su ljudima dali lagan život, ali su ljudi to odbacili zbog žudnje za uživanjem i luksuzom.⁶⁰ Stoga Diogen smatra da se treba živjeti što je moguće skromnije, ne žudjeti za zadovoljstvima, bogatstvom, slavom i moći, nego se zadovoljiti onim do čega se lako dolazi, bez mnogo napora, a svoje napore usmjeriti na vježbanje duha i

⁵⁸ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995., str. 199.

⁵⁹ Obično se u povijesti filozofije navodi da je Sokratov sljedbenik i prijatelj, Antisten, utemeljitelj kiničke filozofije, ali ipak je Diogen kiničkoj filozofiji dao konačnu formu koju će slijediti brojni pripadnici tog pokreta do kraja antike. Vidjeti D. Marić, *Sokrates i kinici*, 85 – 94.

⁶⁰ D. L. VI, 44.

tijela kako bi se živjelo kreposno i sretno. Kinici su jeli jednostavnu hranu, najčešće ono što bi dobili prosijačenjem, a svjedočanstva često spominju da su konzumirali: kruh, češnjak, bob, masline, smokve i kupus. Pili su vino, kad bi ga dobili besplatno,⁶¹ ali najčešće su pili vodu jer najlakše zadovoljava našu elementarnu biološku potrebu.

Diogen je držao da nema ništa loše u jedenju mesa različitih vrsta životinja, međutim, meso je skupo i zahtijeva mnogo napora da se pripremi. U svjedočanstvima nalazimo da je Diogen u želji da živi što prirodniji život pokušao jesti sirovo meso, ali ga nije mogao svariti.⁶² Čak se za uzrok njegove smrti navodi pokušaj konzumiranja sirovog mesa hobotnice ili vola.⁶³ Čini se ipak da su Diogen i kinici smatrali kako je meso luksuz koji principijelno treba izbjegavati. Meso je bilo mnogo skuplje od biljne hrane i zahtijeva da se kuha, prži ili

⁶¹ Ibid., VI, 54.

⁶² Ibid., VI, 34.

⁶³ Ibid., VI, 76, 77.

priprema na neki drugi način. Kinici su težili jednostavnom životu u skladu s prirodom, a ovakva upotreba vatre, koja je ljudski izum, za njih je neprirodna praksa.⁶⁴

Životinje ipak igraju važnu ulogu u Diogenovoj filozofiji jer, pored djece, one nam mogu pokazati kako se živi u skladu s prirodom. Ljudski život je opterećen bezbrojnim zakonima i običajima koje nameću društvo i tradicija i koji su suprotni prirodnom, razumnom životu. Kinička filozofija kao bitnu odredbu u sebi sadrži pokušaj da se tradicionalne, općeprihvaćene vrijednosti ispituju, te da se one koje nisu u skladu s prirodom odbace ili izmijene.⁶⁵ Životinje nam mogu poslužiti kao model za ovakvo "prevrednovanje vrijednosti". Diogen Laertije priča da je Teofrast tvrdio kako je Diogen do svojeg učenja došao promatrajući miša kojemu je savim svejedno gdje će se

⁶⁴ Vidjeti W. Desmond, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2008., str. 85.

⁶⁵ Više o tome vidjeti u D. Marić, *Kinici i metafizika*, Hijatus, Zenica, 2000., 97 – 158.

odmoriti, koji se ne boji mraka i ne pokazuje želju za slatkišima i koji je potpuno prilagođen okolnostima u kojima se nalazi.⁶⁶ Također, ljudi su zbog besramnog načina života Diogena prozvali "Pas",⁶⁷ što je on rado prihvatio, smatrajući da psi mogu poslužiti kao primjer kako se može živjeti kreposno i sretno u skladu s prirodom.

Platon (427. – 347. p. n. e.) je poput Pitagore i Empedokla smatrao da je duša besmrtna i da se seli iz tijela u tijelo. Steiner veli da se duša po Platonovom mišljenju može seliti iz čovjekovog tijela u životinjsko i obratno, pa životinje nisu u bitnom smislu inferiorne ljudima, već je razlika između njih u stupnju.⁶⁸ Platon ne zaključuje da je jednako vrijedno biti u ljudskom i životinjskom obliku, nego da je ljudski oblik višeg stupnja od životinjskog. U *Fedru* on veli da ljudska duša može prijeći u tijelo životinje, a da

⁶⁶ D. L. VI, 22.

⁶⁷ Tako je i kinički pokret dobio ime, jer na grčkom "kyōn" znači "pas".

⁶⁸ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 55.

duša koja je nekad bila ljudska može prijeći iz životinje u čovjeka, ali samo ako je gledala istinu.⁶⁹ Duša se može nastaviti uspinjati od životinjske forme ka ljudskoj, ali i ljudske forme imaju različite stupnjeve, pa je najniži stupanj tiranin, a najviši filozof ili zaljubljenik u lijepo,⁷⁰ i na kraju duša može napustiti ciklus sje-dinjavanja s tijelom. U *Fedonu* Platon kaže da ljudske duše koje su bile zle u prethodnom životu biće ponovo zarobljene u tijelu i to u tijelu životinja. Tako npr. oni koji su bili proždrljivi nasilni pijanci, u sljedećem životu će se roditi kao magarci ili neke druge životinje.⁷¹ Onim ljudima koji nisu brinuli o ispravnom i racionalnom vođenju života slijedi kazna rođenju sljedećem životu u obliku životinje. U *Timeju* Platon kaže da su žene i životinje nastale od muškarca koji nisu živjeli prethodni život na odgovarajući način. Iz ovoga možemo zaključiti

⁶⁹ Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001., str. 480 – 481., 249 B.

⁷⁰ Ibid., 248 C – E.

⁷¹ Ibid., 81 E.

da Platon smatra kako je rođenje duše u obliku životinje neka vrsta kazne.

Platon ne daje jednoznačan odgovor u vezi racionalnih sposobnosti životinja. Sorabji kaže da je Platon u nekim djelima pripisivao životinjama racionalni dio duše, a u onim u kojima to nije činio, smatrao je da životinje posjeduju uvjerenja, jer je uvjerenja povezivao sa nerazumnim dijelom duše.⁷² Da je sugerirao kako životinje posjeduju racionalni dio duše, možemo zaključiti iz tvrdnje da su životinje zapravo reinkarnirani ljudi. Nasuprot Darwinu, veli Sorabji, Platon je smatrao da ljudi prethode životinjama.⁷³ Ljudske duše koje su se rodile u tijelima životinja i dalje posjeduju racionalni dio, samo što ga ne koriste. Sorabji navodi dva mjesta iz Platonovih djela u kojima se govori da su životinje možda razumne: prvo iz *Državnika*⁷⁴ gdje se kaže da su ždralovi možda

⁷² R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 10.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Plato, *Stateman, Philebus, Ion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001., str. 26 – 29., 263 D.

inteligentni i sposobni davati imena, i drugo iz *Države*⁷⁵ gdje se za pse veli da pokazuju ljubav prema učenju (*philomathes*), a to je "isto što i filozofija (*philosophon*)".⁷⁶

U *Zakonima* Platon veli da životinjska duša posjeduje um, te uz najfinija osjetila osigurava životinjama opstanak.⁷⁷ Na početku istoimenog dijaloga *Fileb* tvrdi da je za sva živa bića dobro veselje, naslada i uživanje, a Sokrat, koji zastupa Platonovo gledište, na to odgovara da to nije istina, nego je dobro mudrost, mišljenje i memorija, pa se čini kako se oni pripisuju svim živim bićima.⁷⁸ U *Fedonu* se tokom rasprave o metempsihozi kaže da su pčele, ose i mravi "politička bića" (*politikón génos*).⁷⁹ Sorabji veli da čak i kada Platon negira razum životinjama

⁷⁵ Plato, *The Republic*, Books I – V, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999., str. 172 – 173., 376 B.

⁷⁶ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 10.

⁷⁷ Plato, *Laws*, Books VII – XII, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999., str. 540 – 541., 961 D.

⁷⁸ Plato, *Philebus*, 11 A – C.

⁷⁹ Plato, *Phaedo*, 82 B; Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 56.

(logismos, logos, logistikon), ipak je nedvojbeno da drži kako je neracionalni dio duše dovoljan da se posjeduju uvjerenja. U *Timeju* su biljke, a ne životinje, izdvojene u skupinu bića koja ne posjeduju uvjerenja,⁸⁰ a u *Državi* se kaže da životinje i robovi mogu imati ispravna uvjerenja.⁸¹

S druge strane, Platon često ističe da životinje nisu racionalne. U *Državi* za ljude bez mudrosti i vrline se kaže da su u poput životinja.⁸² U *Gozbi* Diotima veli da kod životinja, kao i kod ljudi, smrtna priroda teži da bude vječna, pa one rađaju i brinu se za svoje mlade, ali je ta briga kod životinja po prirodi,

⁸⁰ Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexneus, Epistles*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999., str. 202 – 205., 77 A - C.; R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 10 - 11.

⁸¹ Plato, *The Republic*, 430 B.

⁸² Plato, *The Republic*, Books VI – X, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2000., str. 390 – 393., 586 A – B. Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 56.

dok ljudi to čine pomoću razuma.⁸³ U *Kratilu* Platon negira da životinje posjeduju razum,⁸⁴ a u raspravi o hrabrosti u *Lahetu* nalazimo da životinje ne mogu biti hrabre jer su bez razuma.⁸⁵

Mada nije bio vegetarijanac, Platon je, veli Dombrowski, bio impresioniran vegetarijanskim mišljenjem.⁸⁶ Čini se da je u *Državi* Platon istinski i zdravi polis opisao kao vegetarijansku zajednicu u kojoj bi ljudi jeli kruh, kolače, kašu od ječma, voće i povrće, te umjerno pili vino. Takav način ishrane osigurao bi ljudima dug, zdrav i sretan život. Nasuprot ovakvom zdravom polisu, u nezdravom bi bilo

⁸³ Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001., str. 192 – 193., 207 B – C.

⁸⁴ Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1996., str. 58 – 59., 399 C.

⁸⁵ Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999., str. 68 - 69, 197 a – B.

⁸⁶ D. A. Dombrowski, "Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry", *Journal of the History of Ideas* 45, 1 (1984), str. 141.

dozvoljeno uživanje u svakovrskom luksuzu, pa i konzumiranje mesa, ali bi za posljedicu imali nezdravo stanovništvo, morali bi otimati zemlju od susjeda radi pašnjaka, a to bi izazvalo rat.⁸⁷ Ipak, očito je da se ovdje vegetarijanska prehrana ne preporučuje zbog suosjećanja sa životinjama, nego radi izbjegavanja luksuza koji čini ljude bolesnim i slabim, te nezainteresiranim za spoznaju.

U Platonovom djelu *Timej* se izlaže kako je božanski arhitekt, demiurg, konstruirao svijet na najbolji mogući način od onoga što je imao na raspolaganju. Prvo je konstruirao svjetsku dušu, a onda je načinio duše bića koja žive u svijetu. Onaj dio pojedinačnih duša koji je konstruirao demiurg, iste su strukture kao svjetska duša.⁸⁸ Kada je završio sa konstru-

⁸⁷ Plato, *The Republic*, Books I – V, 369 C i dalje. Vidjeti također S. R. L. Clark, "Vegetarianism and the Ethics of Virtue" u S. F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus Books, Amherst, New York, 2004., str. 145.

⁸⁸ Plato, *Timaeus*, 41 D – E; C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers*, str. 55.

iranjem besmrtnog dijela duše, demiurg je prepustio nižim bogovima da načine smrtni dio duše, kao i tijela smrtnih bića. Dakle, može se reći da sva smrtna bića imaju istu vrstu duše sa jednakim sposobnostima. Živa bića se mogu podijeliti u četiri kategorije: 1. nebeski bogovi, 2. krilata bića koja lete, 3. ona koja žive u vodama, i 4. ona koja žive na kopnu.⁸⁹ Na taj način su, veli Osborne, životinje klasificirane prema staništu, a ne prema sposobnostima duše, te ljudima nije dodijeljen poseban status. Ljudi spadaju u kategoriju bića koja živi na kopnu, što se dobro uklapa u opću sliku koja je dana u *Timeju* po kojoj nema "značajne razlike između ljudske i životinjske duše".⁹⁰ Čini se da ljudi u kozmičkom poretku nisu važniji od ostalih živih bića. Jedina vrsta duše koju su demiurg i niži bogovi konstruirali je ljudska duša i u prvom sjedinjenju s tijelom svi ljudi su bili muškarci. Stoga u *Timeju* ljudi nisu životinje, nego su životinje ljudi, a nastale su

⁸⁹ Plato, *Timaeus*, 40 C.

⁹⁰ C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers*, str. 55.

padanjem duše sa ljudskog na niže životinjske nivoe. Na ovim nižim nivoima nisu intelektualne karakteristike ljudske duše nestale, nego su one zanemarene, zbunjene i izgubljene u spoju sa tijelima nižih oblika života. Osborne zaključuje da u *Timeju* nema bitne razlike "između muškaraca i žena, ili muškaraca i životinja".⁹¹ Što se tiče ishrane, izgleda da u ovom djelu Platon inklinira stanovištu da su biljke namjenjene za ishranu.⁹² Treba imati u vidu da je *Timej* kozmološki spis i da u njemu nisu detaljno izloženi problemi moralnog statusa životinja, ali, drži Osborne, čini se da postoji tendencija širenja kategorije "mi" i na životinje.⁹³

⁹¹ Ibid., 56.

⁹² Plato, *Timaieus*, 76 E – 77 C

⁹³ C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers*, str. 57.

3. Aristotel, Teofrast, stoici

Aristotel (384. – 322. p. n. e.) je poricanjem da životinje posjeduju razum bio začetnik utjecajne tradicije nesklone životinjama koja je i danas dominantna na Zapadu.⁹⁴ On u svojim djelima koja su posvećena psihološkim, etičkim i političkim pitanjima negira da životinje imaju razum i uvjerenja.⁹⁵ U *Politici* veli da životinje postoje radi ljudi:

"kako su biljke poradi životinja, i sve druge životinje poradi čovjeka, one pitome i za uporabu i zbog hrane, dočim one divlje (...) i zbog hrane i drukčije koristi, da bi se od njih izrađivala odjeća i različita oruđa. Ako dakle narav ništa ne čini ni nesavršeno ni

⁹⁴ Vidjeti R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 8.

⁹⁵ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 57.

uzalud, onda je nužno narav sve to načinila poradi ljudi."⁹⁶

S druge strane, u svojim djelima koja su posvećena životinjama, bio je spreman priznati da one posjeduju određene emocionalne i intelektualne sposobnosti. Ne treba zaboraviti da je Aristotel posvetio mnogo vremena u izučavanju i pisanju o životinjama, što ne bi mogao da nije prema njima osjećao neku vrstu ljubavi. Svojim učenicima kojima se gadilo izučavati insekte, crve i slična bića, govorio je da "u svim bićima u prirodi postoji nešto veličanstveno"⁹⁷ i da ne treba oklijevati u izučavanju bilo koje vrste životinja, jer "ni u jednoj ne nedostaje Prirode i Ljepote".⁹⁸ Pored toga, i ljudsko tijelo se sastoji od "krvi, mesa, kostiju, krvnih sudova i sličnih dijelova."⁹⁹ Čini

⁹⁶ Aristotel, *Politika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str., 14., 1256 b 15 – 22.

⁹⁷ Aristotel, *De partibus animalium* u Aristotle, *Parts of Animals, Movements of Animals, Progression of Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1998., str. 98 – 101, 645 a 16 – 19.

⁹⁸ Ibid., 645 a 22 – 23.

⁹⁹ Ibid., 645 a 29 – 31.

se da kod Aristotela postoje dvije suprotstavljene pozicije o sposobnostima životinja i njihovom mjestu i ulozi u svijetu.

U spisu *O duši* Aristotel kaže da životinje nemaju razum (logos),¹⁰⁰ um (nous),¹⁰¹ ni uvjerenja (doxa).¹⁰² Aristotelovo negiranje da životinje imaju uvjerenja i razum, veli Steiner, dalje znači da nisu sposobne za artikulirani jezik, jer "jezik simbolizira mentalna iskustva".¹⁰³ Ovim negiranjem da životinje posjeduju razum, uvjerenja i jezik, Aristotel negira da posjeduju mentalni života kakav imaju ljudi. Životinje su sposobne preživljavati, razmnožavati se i brinuti za svoje potomstvo, jer

¹⁰⁰ Aristotle, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2000., str. 158 – 159., 428 a 24.

¹⁰¹ Ibid., str. 22 – 23., 404 b 4 – 6.

¹⁰² Ibid., str. 158 – 160., 428 a 19 – 24. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 14.

¹⁰³ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 63.

posjeduju neku vrstu percepcije i imaginacije, ali bez uvjerenja i razuma.¹⁰⁴

Aristotel je naročito u etičkim spisima, a vidjeli smo i u *Politici*, sklon stajalištu da su životinje inferiorne ljudima. Budući da je svrha ljudi da budu sretni (eudaimonia), a sreća se može postići samo pomoću misaonog promatranja (theoria) koje nas najviše približava bogu, to znači da životinje, koje nisu sposobne za takvu djelatnost, ne mogu biti sretnе.¹⁰⁵ To također znači da životinje ne mogu biti kreposne, jer nisu sposobne racionalno suditi. Životinje i djecu ne vodi razum, nego

¹⁰⁴ Detaljnije o tome vidjeti R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 30 – 40. i G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 63 - 67.

¹⁰⁵ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str. 216., 1178 b 20 -24. Dalje Aristotel veli: "Jer bozima je cijeli život posvema sretan, a ljudima ukoliko je u njima prisutna kakva nalika te djelatnosti, dok od ostalih živih bića više ni jedno ne biva blaženo, budući da nijedno ne sudjeluje u misaonom promatranju." Ibid., 1178 b 25 – 28.

želje i žudnje, pa se za njih ne može reći da imaju izbor u moralnom smislu riječi.¹⁰⁶

Za Aristotela je učestvovanje u nekoj političkoj zajednici nužan uvjet da bi čovjek bio krepostan i sretan. Životinje po njegovom sudu nisu sposobne graditi političke zajednice. On je svjestan da neke životinje, poput pčela, žive u nekoj formi zajednice, ali jedino je čovjek sposoban graditi političke zajednice, jer posjeduje sposobnost govora. Kod ostalih životinja je glas znak bola ili užitka, dok kod čovjeka:

"govor pak priopćuje korisno i štetno, pa tako pravedno i nepravedno. Jer to je nasuprot ostalim životinjama, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju sjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično."¹⁰⁷

Aristotel kaže da čak i robovi posjeduju razum i sposobnost govora, ali životinje nemaju te

¹⁰⁶ Ibid., 1111 b 6 – 12. G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 62.

¹⁰⁷ Aristotel, *Politika*, 1253 a 10 – 18.

sposobnosti i svo njihovo djelovanje je uzrokovano "porivima."¹⁰⁸ Iz svega ovoga može se izvući zaključak da životinje zbog nedostatka razuma ne mogu učestvovati u etičkoj i političkoj oblasti. Naše postupanje prema životinjama je izvan sfere pravednog djelovanja, te nema ni prijateljstva, jer nemamo ničeg zajedničkog.¹⁰⁹

Međutim, Aristotel je volio istraživanje životinja i zasigurno spada u najveće istraživače živog svijeta. Toliko je detaljno istražio kako se informacije prenose reprodukcijom da je ugledni znanstvenik Max Delbrück izjavio da bi Aristotel trebao posmrtno dobiti Nobelovu nagradu za otkriće DNK.¹¹⁰ Koliko je vremena posvetio istraživanju životinja pokazuje i obimno djelo koje nam je, srećom, i danas na raspolaganju.

¹⁰⁸ Ibid., 1254 b 28.

¹⁰⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1161 a 34 – 1161 b 6.

¹¹⁰ M. C. Nussbaum, "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis", *The Harvard Law Review* 114, 5 (2001), str. 1517.

Također, u pitanje se može dovesti tvrdnja da je Aristotel podržavao ideju hijerarhije živih bića, sa ljudima na vrhu ljestvice kao svrhom postojanja nižih oblika života. Na nivou višem od ljudskog postoje nebeska tijela i prvi pokretač, a pored toga izgleda da Aristotel ne stoji na stanovištu da jedna vrsta postoji radi druge, već je karakterističan oblik života svake vrste svoja vlastita svrha.¹¹¹ Osborne veli da što su sposobnosti neke vrste veće, ta vrsta ima veći izbor stvari koje može učiniti i ima veće ciljeve koje mora postići, ali iz toga ne slijedi da je sve to bolje po sebi. Zbog toga nema nikavog razloga pretpostaviti kako su ciljevi drugih vrsta inferiorni ljudskim ciljevima.¹¹² U etičkim spisima Aristotel kaže da životinje ne mogu doseći eudaimoniju (sreću) kao što to može čovjek, ali budući da eudaimonija nije cilj egzistencija svake vrste, životinje mogu naći drugu vrstu ispunjenja u skladu sa svojim sposobnostima.¹¹³ Danas je vrlo teško govoriti o

¹¹¹ Ibid.

¹¹² C. Osborne, *Dumb Beasts & Dead Philosophers*, str. 103.

¹¹³ Ibid., str. 106.

sposobnostima i ciljevima različitih vrsta, a da se pri tom ne koriste termini, "više" i "niže", "superiorno" i "inferiorno", pa se obično kompleksnije smatra vrijednijim, a jednostavnije manje vrijednim. Međutim, za Aristotela i njegove suvremenike kompleksno nije primarno, nego je primarno nesastavljeno. Kompleksnost nije dobra po sebi, niti ljudska kompleksnost znači da su ljudi najbolji, nego, kaže Osborne, da oni nisu visoko na ljestvici i da ih očekuju mnogobrojni zadaci.¹¹⁴ Dakle, ni naša tjelesna ni psihička kompleksnost nisu znaci naše prirodne superiornosti, niti to znači da je čovjek bolje opremljen za život od životinja. Da li je neko živo biće uspjelo u životu ili ne, može se mjeriti jedino standardima njegove vrste.¹¹⁵

Na mnogim mjestima u Aristotelovom djelu možemo naći primjere gdje se govori kako

¹¹⁴ Ibid., str. 122.

¹¹⁵ Ibid., str. 126 – 127.

postoji kontinuitet živih bića.¹¹⁶ Životinjama pripisuje sposobnost percepcije, a ona uključuje interpretaciju opaženog u nekom stupnju. Po Aristotelovom mišljenju, veli Nussbaum, većina životinja posjeduje želje i imaginaciju, te pomoću imaginacije su u stanju predočiti to što žele, bez obzira bilo ono prisutno ili ne. Većina životinja posjeduje emocije, od kojih je strah najčešći, a neke posjeduju kompleksne emocije poput ljutnje i suosjećanja.¹¹⁷ U djelu *Historia animalium* Aristotel kaže da životinje posjeduju sposobnost pamćenja i da se mogu poučavati,¹¹⁸ da su sposobne prosuđivati i da mogu, između

¹¹⁶ Vidjeti npr. Aristotel, *De partibus animalium*, 681 a 13 – 15.

¹¹⁷ M. C. Nussbaum, "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis", str. 1518.

¹¹⁸ Aristotel, *Historia animalium*, u Aristotle, *History of Animals*, Books I – III, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1991., str. 18 – 19., 488 b 25 – 27.

ostaloga, biti plemenite, tvrdoglave i hrabre,¹¹⁹ te da su inteligentne.¹²⁰

Veliki Aristotelov doprinos je, kaže Nussbaum, ideja da svaka vrsta ima svoj oblik života i da je opremljena za život pod određenim okolnostima. To također znači da je dobro svake životinje različito i da svaka životinja ima svrhu u sebi, te je svaka za sebe mjera svojeg uspjeha.¹²¹ Nussbaum zaključuje da je Aristotelovoj tvrdnji iz *Politike*, kako životinje postoje radi ljudi, suprotstavljeno stotine iskaza iz bioloških spisa u kojima se sugerira da svaka životinja ima svoju vlastitu svrhu.¹²²

¹¹⁹ Ibid., 488 b 13 – 20.

¹²⁰ Ibid., 612 b 20., u Aristotle, *History of Animals*, Books VII – IX, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1991. Na ovom mjestu se inteligencija životinja ilustrira na primjeru vrapca koji gradi gnijezdo i koji se vješto, poput čovjeka, snalazi u različitim okolnostima.

¹²¹ M. C. Nussbaum, "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis", 1518.

¹²² Ibid., 1519.

Postavlja se pitanje da li je moguće objasniti zašto Aristotel u psihološkim, etičkim i političkim djelima negira da životinje imaju razum, te tvrdi da postoje radi nas i da s njima nemamo ništa zajedničko, a u spisima posvećenim životinjama na brojnim mjestima govori da posjeduju inteligenciju i emocije, odnosno da su bliske ljudima. Vidjeli smo da i Platon u *Timeju* ukazuje na to da su životinje i ljudi srodna bića u generalnom kozmičkom poretku, pa je sasvim moguće da je Aristotel mislio slično, naime da su životinje i ljudi u biološkom smislu srodna bića, ali da je ipak čovjek zbog posjedovanja razuma nešto jedinstveno u psihološkom, etičkom i političkom smislu.

Jedan od najznačajnijih Aristotelovih učenika, Teofrast (4. – 3. st. p. n. e.), nije se slagao sa svojim učiteljem i smatrao je da životinje imaju razum, da imamo nešto zajedničko, da im možemo nanijeti zlo, te da stoga treba prestati žrtvovati i jesti životinje. Teofrast u opisivanju naše veze sa životinjama, veli Sorabji, koristi riječi "oikeios" i "oikeiotês",

koje sugeriraju pripadanje istom domaćinstvu (oikos), što dalje znači našu rođačku povezanost.¹²³ Dakle, za Teofrasta su životinje naši rođaci, a čega su bili svjesni stari narodi, prije svega Egipćani, "najučeniji narod od svih".¹²⁴

Za razliku od Pitagore i Empedokla, Teofrast kao aristotelijanac ne vjeruje u metempsihozu, pa ne smatra da smo povezani sa životinjama time što one možda imaju ljudsku dušu. Naša srodnost (oikeios) sa životinjama ne svodi se samo na zajedničke pretke, jer Teofrast kaže da pored toga što ljude koji potječu od istih ljudi nazivamo prirodnim srođnicima (oikeioi), također srođnicima smatramo sugrađane jer dijelimo istu zemlju i komuniciramo jedni sa drugima. Pored toga, za sve Grke, veli Teofrast, kažemo da su srođnici (oikeios), te da su srođnici barbari sa barbarima, pa na kraju svi ljudi su srođnici jedni sa drugima na dva

¹²³ R. Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?" u J. M. van Ophuijsen & M. van Raalte, *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998., str. 212.

¹²⁴ Porfirije, *De abstinentia*, 2. 22.

načina: ili tako što imaju zajedničke pretke ili zato što dijele istu hranu, običaje ili rod. Na ovaj način su životinje i ljudi srodnici, jer su i životinjama i ljudima tjelesni organi po prirodi isti. Teofrast ne govori o tome da smo sastavljeni od istih primarnih elementa (zemlja, voda, zrak i vatra), jer su i biljke sastavljene od njih, nego misli da životinje i ljudi imaju istu kožu, meso i tjelesne tečnosti. Pored toga, sa životinjama smo u bliskom srodstvu jer nam se duše ne razlikuju, a to znači da se ne razlikuju po "žudnjama, ljutnji, rasuđivanju i iznad svega po osjetilima".¹²⁵

Iz ovoga slijedi da životinjama dugujemo pravdu, te ih ne smijemo žrtvovati i jesti. Žrtvovanje životinja nije ništa sveto, jer se time čini nepravda, a nepravda je jer se oduzimanjem života šteti životinjama.¹²⁶ Opasne

¹²⁵ Ibid., 3. 25.

¹²⁶ Sorabji veli da je Teofrast tvrdnjom kako je gubitak života također šteta za životinje otišao dalje čak i od utilitarizma Jeremyja Benthama i trenutno važećeg zakona u Velikoj Britaniji, koji kao štetu priznaje samo

kriminalce je legitimno ubijati, iako smo u srodstvu, pa je tako legitimno ubijati i opasne životinje, međutim, iz ovoga se ne može izvesti da je legitimno ubijati bezopasne ljude i bezopasne životinje, jer bismo počinili nepravdu.¹²⁷ Na popularni antivegetarijanski argument, koji se i danas često koristi, da ukoliko trebamo poštedjeti životinje moramo poštedjeti i biljke, Teofrast je odgovorio: da se od biljaka razlikujemo po tkivima i tekućinama; da se mogu koristiti plodovi biljke koje bi one ionako odbacile, a time im ne nanosimo štetu; da su biljke više naše vlasništvo jer ih sadimo i njegujemo, kao što uzimamo med od pčela kao kompenzaciju za naš trud, a da im pri tome ne štetimo; da je žrtvovanje biljaka ekonomičnije i svetije.¹²⁸ Kad se sve ovo uzme u obzir, nije čudno, veli Sorabji, što je Porfirije 600 godina kasnije još uvijek smatrao Teofrasta glavnim

patnju životinja. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 176.

¹²⁷ R. Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", str. 218.

¹²⁸ Porfirije, *De abstinentia*, 2. 13. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 102.

uzorom za obranu boljeg postupnja prema životinjama.¹²⁹

Aristotel, kao što smo vidjeli, u biološkim spisima čovjeka smatra srodnim životinjama, dok u etičkim, političkim i psihološkim djelima ističe jedinstvenost čovjeka, te drži da sa životinjama nemamo ništa zajedničko. Stoički filozofi, vjerovatno pod utjecajem Aristotela,¹³⁰ prave jasnu razliku između ljudi i životinja, i smatraju da su ljudi superiorni svim drugim živim bićima. Oni su postavili pitanje da li ljudi posjeduju neku karakteristiku koja ih svrstava u jedinstvenu moralnu zajednicu i u bitnom smislu odvaja od životinja. Po njihovom mišljenju, ljudi posjeduju razum a životinje ga ne posjeduju, pa stoga one ne mogu biti članovi moralne zajednice, jer je racionalnost jedini kriterij po kojem se nekom biću može dati

¹²⁹ R. Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", str. 220.

¹³⁰ Vidjeti D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, str. 75.

moralni status.¹³¹ Steiner veli da se na ovaj način prvi put u povijesti Zapadne filozofije ljudska racionalnost uzima kao osnovica moralne superiornosti ljudi u odnosu na životinje.¹³²

Za razliku od Teofrastovog stanovišta da životinje pripadaju našoj zajednici (oikeiotês), stoici to negiraju, a to onda znači da im ne dugujemo pravednost. Naime, Zenon (4. – 3. st. p. n. e.), utemeljitelj stoičke filozofije, i njegovi sljedbenici tvrde da je upravo pripadanje zajednici izvor pravde.¹³³ Hrizip (3. st. p. n. e.), jedan od najznačajnijih stoičkih filozofa, smatra da zbog nesličnosti ne postoji nikakav odnos pravde između ljudi i životinja.¹³⁴ Pravdu

¹³¹ S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason: in Plutarch and Modern Ethics*, Routledge, New York, London, 2006., str. 25.

¹³² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 77. treba imati u vidu da ne posjedujemo spise ranih stoika, pa se moramo osloniti na fragmente kasnijih autora. Pored toga, brojni pripadnici stoičke škole imali su različita stajališta po ovom pitanju, pa ćemo se u tekstu koncentrirati na generalnu tendenciju stoičke filozofije po pitanju moralnog statusa životinja. Vidjeti *ibid.*

¹³³ Porfirije, *De abstinencia*, 3. 19.

¹³⁴ D. L. VII, 129.

dugujemo samo onima koji imaju razum.¹³⁵ Ljudi kao racionalna bića mogu proširiti moralnu zajednicu samo na bića koja posjeduju razum, a budući da životinje nisu racionalne, ne mogu posjedovati moralni status, pa što god da im učinimo nismo im nanijeli nepravdu.¹³⁶ To znači da životinje možemo ubijati i koristiti za naše svrhe kako god želimo.

Za stoike životinje imaju dušu, ali njihova duša nije racionalna. Po Hrizipovom sudu, duša se sastoji od sedam iracionalnih dijelova kojima upravlja osmi dio, hêgemonikon, koji je kod ljudi racionalan, a kod životinja je on sastavljen od "senzacija i impulsa".¹³⁷ Stoici također negiraju da životinje mogu imati pojmove¹³⁸ i da mogu predviđati. Dokaz nesavršenosti duše životinja je i činjenica da

¹³⁵ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 4., 6.

¹³⁶ *Ibid.*, 1. 1. Također vidjeti R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 124.

¹³⁷ *Ibid.*, 42. Također S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason*, str. 25.

¹³⁸ Za Hrizipa je razum izvjesna skupina pojmova. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 71.

one ne posjeduju sposobnost govora.¹³⁹ Diogen iz Babilona (3. – 2. st. p. n. e.) kaže da je glas životinja samo protrešen zrak stvoren prirodnim udarom, dok je ljudski glas artikuliran i izraz je razuma.¹⁴⁰ Budući da nemaju razum, životinje nisu sposobne dati pristanak na nešto, pa nemaju odnos prema dobru i zlu, niti mogu posjedovati vrlinu.¹⁴¹ Seneka (1. st. p. n. e. – 1. st. n. e.) veli da dobro ne postoji kod životinja i djece. Budući da razum određuje šta je dobro i zlo, vrlina i sretan život, i budući da on ne postoji kod životinja, to onda znači da one ne mogu biti moralna bića, pa su inferiorne ljudima.¹⁴² Dobro kojem teže životinje je samoodržanje, dok čovjek zbog posjedovanja razuma može težiti većem dobru – vrlini.¹⁴³ Stoici smatraju da životinje postoje radi ljudi. Hrizip kaže da konji postoje da bismo ih

¹³⁹ S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason*, str. 46.

¹⁴⁰ D. L. VII, 55.

¹⁴¹ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 80.

¹⁴² L. A. Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad, 1987., str., 586 – 587., 124., 1 – 2., 8.

¹⁴³ Ibid., 76. 11., 15 – 16. G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 83.

koristili u bitkama, psi da bi lovili sa nama, leopardi, medvjedi i lavovi da bismo pokazivali hrabrost, a mnoge druge vrste da bismo ih jeli.¹⁴⁴ Ukoliko priznamo da prema životinjama moramo djelovati pravedno, onda ih moramo prestati koristiti za teške radove i moramo ih prestati jesti, ali u tom slučaju, drže stoici, bio bi nam nemoguć život i živjeli bismo poput tih životinja.¹⁴⁵

Aristotel je negiranjem da životinje posjeduju razum započeo, a stoici su tvrdnjom da ne dugujemo životinjama pravdu¹⁴⁶ učvrstili tradiciju nesklonu životinjama koja je i danas dominantna.

¹⁴⁴ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 20.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 1. 4.

¹⁴⁶ Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 92.

4. Plutarh

Plutarh (oko 46. – 120 n. e.) se suprotstavio stoicima i Aristotelu smatrajući da životinje posjeduju razum, emocije, pa čak i vrlinu, te da su nam stoga srodne i da im dugujemo pravdu. U Plutarhovoј kolekciji filozofsko-religijskih rasprava pod naslovom *Moralia* nalazi se tri djela koja se bave našim postupnjem prema životinjama: *De sollertia animalium* se bavi pitanjem da li su pametnije kopnene ili morske životinje, ali se pri tome sugerira da i jedne i druge posjeduju razum; *Bruta animalia ratione uti* se na šaljiv način bavi pitanjem da li je bolje biti životinja ili čovjek; *De essu carniūm* se bavi etičkim i drugim aspektima vegetarijanstva.¹⁴⁷

Plutarh smatra da priroda sve čini sa nekom svrhom pa je stoga nemoguće da stvara

¹⁴⁷ Sve tri rasprave se nalaze u Plutarch, *Moralia*, vol. XII, William Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.

osjetilna bića tek da budu svjesna kad im se nešto dogodi. Osjetilna bića nisu pasivna, i u svijetu, koji je prepun dobrih i loših stvari koje im se mogu dogoditi, ne bi mogla preživjeti ni tren kada ne bi mogla učiti razlikovati jedno od drugog. Stoga im osjećaji pružaju mogućnost da slijede ono što je korisno i izbjegavaju ono što je bolno i uništavajuće, ali to nam također govori da su ta bića sposobna prosuđivati, pamtit i biti oprezna.¹⁴⁸ Plutarh se slaže sa Stratonom da je nemoguće imati osjete bez nekog djelovanja razuma. Često se događa da gledamo slova ili čujemo riječi koje neko izgovara, ali ne raspoznamo ni jedno ni drugo jer naš razum nije bio skoncentriran na to. Međutim, ako obratimo pozornost, onda naš razum opaža ono što je bilo zanemareno, pa je istinita izreka i kojoj se kaže da

"Um vidi i um čuje;

Sve dugo je gluho i slijepo."¹⁴⁹

¹⁴⁸ Plutarh, *De sollertia animalium*, 960 E – F.

¹⁴⁹ Ibid., 961 A.

To znači da je uvjet za posjedovanje osjećaja posjedovanje razuma, pa možemo reći da sva bića koja posjeduju osjećaje također posjeduju razum.¹⁵⁰

Stoici smatraju da neko biće ima razum u punom smislu riječi ili ga nema nikako. Nasuprot ovome, Plutarh priznaje da je ljudski razum superioran razumu životinja, ali također veli da se ne radi o tome da jedino ljudi imaju razum a životinje ga nemaju nikako, nego da ga imaju i jedni i drugi samo u različitom stupnju. Pored toga, možda ljudi po prirodi imaju razum, ali se on može educiranjem usavršavati i na taj način doseći mudrost, međutim u tome ni svi ljudi ne uspijevaju, pa se može reći da i kod njih razumske sposobnosti imaju različite stupnjeve.¹⁵¹ Životinje u mnogo stvari nadmašuju čovjeka, npr. sluhom i vidom, ali zbog toga nećemo reći da je čovjek gluh ili slijep. Po istom principu onda ne treba reći da životinje nikako ne posjeduju razum samo zato što je

¹⁵⁰ Ibid., 961 B.

¹⁵¹ Ibid., 962 D – E.

slabiji od našeg.¹⁵² Za Plutarha sve životinje posjeduju razum u izvjesnom stupnju, pa se na problem razuma kod životinja može gledati kao na problem kvantiteta, a ne kvaliteta.¹⁵³

Da životinje posjeduju inteligenciju, Plutarh dokazuje i time što možemo reći da je jedna životinja gluplja od druge. To se ne može reći za drveće ili povrće, jer kod njih nema traga razumu. S druge strane, upoređivati ko je pametniji moguće je samo među bićima koja su inteligentna.¹⁵⁴ Plutarh također dokazuje da životinje posjeduju razum time što mogu biti poremećene i lude. Kao što sljepilo ne može biti u organu koji nije stvoren da vidi, niti gluhoća u organu koji nije stvoren da čuje, tako ni bezuman ni lud ne može biti onaj koga priroda nije obdarila razumom i inteligencijom.¹⁵⁵

Plutarh ide dalje i tvrdi da su životinje sposobne izvoditi neke jednostavne forme

¹⁵² Ibid., 963 A – B.

¹⁵³ Plutarh, *Bruta animalia ratione uti*, 992 D.

¹⁵⁴ Plutarh, *De sollertia animalium*, 963 A.

¹⁵⁵ Ibid., 963 C – D.

silogističkih zaključaka. On kaže da Tračani pri prelasku zaleđene rijeke koriste lisicu da bi provjerili čvrstoću leda. Lisica se kreće sporo i povremeno stavlja uho na led. Ako čuje zvuk protoka vode ispod leda, zastaće zaključujući da je led na tom mjestu tanak i nesiguran za prelazak. Međutim, ako ne čuje zvuk vode, nastaviće prelazak na drugu stranu, smatrajući da je led dovoljno čvrst da izdrži njenu težinu. Po Plutarhovom sudu, ovdje se ne radi o pukoj percepciji bez razumskog udjela, nego o silogističkom zaključku razvijenom iz materijala koji nam je dala percepcija. Plutrah veli da taj silogistički zaključak ima ovaj oblik: "Ono što proizvodi zvuk mora biti u kretanju; ono što je u kretanju nije zaleđeno; ono što nije zaleđeno je tečno; kroz tečno se propada."¹⁵⁶ On također navodi primjer psa koji slijedeći neku divlju životinju nailazi na tri staze. Onjušio je prvu i drugu, a onda je jurnuo trećom bez njušenja. Iz ovoga možemo zaključiti, kaže Plutarh, da je pas rezonirao ovako: "Ili je divlja zvijer krenula

¹⁵⁶ Ibid., 969 A – B.

ovom stazom, ili ovom, ili ovom. Ali sigurno nije krenula ovom ili ovom. Dakle, da je otišla preostalom stazom."¹⁵⁷ Percepcija je ovdje tek dala premise, a zaključak je izveden razumom. Pas je čak koristio, veli Plutarh, onaj oblik zaključka koji stoici nazivaju disjunkcijom¹⁵⁸ i koji ima osnovni oblik: "Ili važi prvo (A), ili drugo (B), važi prvo (A), dakle ne važno drugo (B)".¹⁵⁹

Životinje također posjeduju sposobnost učenja jezika, a u to nas može uvjeriti, drži Plutarh, uspjeh nekih vrsta ptica, kao što su čvorci, vrane i papagaji. Ovo nas vodi zaključku da i druge vrste životinja možda imaju sposobnost "racionalnog izražavanja".¹⁶⁰ Životinje su sposobne učiti, međutim one su također sposobne poučavati, što je još jedan jak dokaz u korist teze da su inteligentne. Plutarh veli da nam ovo potvrđuje sam Aristotel tvrdeći da

¹⁵⁷ Ibid., 969 A – C.

¹⁵⁸ Ibid., 969 B – C.

¹⁵⁹ D. L. VII, 81. U navedenom primjeru sa psom postoji i treće (C), ali time se ne mijenja ništa bitno.

¹⁶⁰ Plutarh, *De sollertia animalium*, 972 F – 973 A.

slavuj poučava svoje mladunce pjevanju. Dalji dokaz ovome je to što su mladunci koje nije odgajala njihova majka pjevali mnogo gore.¹⁶¹

Plutarh smatra da životinje posjeduju emocije kao što su ljutnja, strah, zavist i ljubomora. Ljudi koji kažnjavaju pse i konje zbog počinjenih grešaka ne čine to tek da bi ih disciplinirali, nego da bi pomoću osjećanja tuge u njih ugradili ono što zovemo kajanje.¹⁶² Životinje također posjeduju socijalne instinkte. One vole svoje mlade i brinu za njih, a to je osnovica i našeg društvenog života i pravde. Sposobne su same naći ono što im treba, mogu prepoznati ako im je učinjeno nešto dobro ili ako im je nanesena šteta, društvene su i mogu biti hrabre, umjerene i velikodušne.¹⁶³ Ljudi su već primjetili, veli Plutarh, da životinje koriste alate,¹⁶⁴ da pomažu jedna drugoj u nevolji¹⁶⁵ i da

¹⁶¹ Ibid., 973 A – B.

¹⁶² Ibid., 961 D.

¹⁶³ Ibid., 966 D.

¹⁶⁴ Ibid., 967 A.

¹⁶⁵ Plutarh, *De sollertia animalium*, 974 D.

ženke nisu inferiorne mužjacima,¹⁶⁶ a postoje brojni slučajevi da su pomagale i ljudima. Čini se kako Plutarh misli da velika moć razuma nije uvijek prednost, jer ljude često odvodi od vrline u bezbrojne poroke, dok životinje "slobodne od praznih iluzija" i nepotrebnih strasti žive u skladu sa prirodom i vrlinom.¹⁶⁷ Kada se sve ovo uzme u obzir, možemo slobodno reći da pored inteligencije i emocija životinje posjeduju i vrlinu, te se može zaključiti, suprotno stoičkom učenju, da imamo nešto zajedničko s njima i da im dugujemo pravdu.

U antičkoj filozofiji je posjedovanje razuma smatrano glavnim kriterijem za dodjeljivanje moralnog statusa nekom biću. Newmyer veli da je Plutarh jedini antički mislilac koji tvrdi da se sposobnost osjećanja bola također mora uzeti u obzir za procjenu moralnog statusa, te da ljudi nemaju pravo drugim bićima nanosti patnju bez opravdanog razloga.¹⁶⁸ Budući da

¹⁶⁶ Plutarh, *Bruta animalia ratione uti*, 987 F.

¹⁶⁷ Ibid., 989 C.

¹⁶⁸ S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason*, str. 71.

životinje posjeduju razum i vrlinu, mogu osjetiti bol, društvene su i srodne ljudima, mi im dugujemo pravdu, a to praktično znači da ih ne smijemo mučiti, ubijati i jesti.

Međutim, ljude od jedenja njihovih tijela ne odvraća ni njihov "harmonični glas, niti čistoća njihovih običaja, niti neobična inteligencija koju možemo naći kod ovih jadnih nesretnika."¹⁶⁹ Ljudi radi malo mesa "lišavaju ih sunca, svjetla" i života "na koje one imaju pravo po rođenju".¹⁷⁰ Iako prije klanja, svjesne onoga što im se sprema, ciče i vrište, ljudi to smatraju neartikuliranim glasovima, a zapravo se radi o tome da životinje "mole za milost, preklinju, traže pravdu".¹⁷¹ Kao da svaka od njih govori: "Ne tražim da budem pošteđena u slučaju nužde, ali poštedi me tvoje arogancije. Ubij me da bio jeo, ali ne da zadovoljiš svoje nepce."¹⁷²

¹⁶⁹ Plutarh, *De essu carniūm*, 994 E.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

Po Plutarhovom sudu, apsurdno je reći da je jedenje mesa prirodno, jer se iz strukture našeg tijela vidi da nismo mesojedi. Nemamo kukasti kljun, oštre kandže, niti oštre zube, a ni naš stomak nije dovoljno jak, niti ima tekućine koje su neophodne za varenje velikih količina mesa. Pored toga, naša mala usta, tupi zubi i mekoća našeg jezika također dokazuju da je jedenje mesa neprirodno.¹⁷³ One koji smatraju da smo mesojedi po prirodi, Plutarh savjetuje da prvo sami probaju ubiti ono što žele jesti, ali bez korištenja noževa, toljaga i sjekira, nego pomoću svojih vlastitih sposobnosti, kao što to čine drugi grabežljivci poput vukova, medvjeda i lavova. Neka napadnu npr. vola ili vepra vlastitim očnjacima ili neka vlastitim zubima raskomadaju janje ili zeca, i neka uživaju u sirovom mesu u kojem je život još uvijek prisutan.¹⁷⁴ Da je neprirodno jesti meso vidi se i iz toga što ga niko ne jede sirovo, nego se ono kuha ili peče, te se dodaju brojni začini kako bi

¹⁷³ Ibid., 994 F – 995 A. Jedenje mesa je štetno jer nas čini duhovno grubim i tupim. Ibid., 995 D.

¹⁷⁴ Ibid., 995 A – C.

se naše osjetilo okusa prevarilo da prihvati ono što mu je strano.¹⁷⁵

Ljudi imaju dovoljno biljne hrane da se hrane obilno i dobro i bez ubijanja životinja, što nam govori da životinje jedu iz čiste proždrljivosti, ne obraćajući pažnju na to da im nanose strašnu nepravdu. Ljudi životinje za hranu ubijaju, veli Plutarh, na okruniji način nego većina grabežljivaca,¹⁷⁶ a u žudnji za što većim uživanjem u jedenju mesa nanose im užasne patnje. Nekoliko primjera koje Plutarh navodi slične paklu suvremenog industrijskog uzgoja životinja. Svinjama bi ugurali usijan štap u grlo da bi se meso učinilo mekšim i ukusnijim. Skakali bi po vimenu krmača koje su nosile mlade da bi se pomiješala krv i mlijeko. Mladi bi tako bili ubijeni, a oteklo i upaljeno meso mrtve krmače smatrano je za izniman specijalitet. Zašivali su oči ždralovima i labudovima, te ih zatvarali u mračne prostorije

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Plutarh, *Bruta animalia ratione uti*, 991 C.

i gojili, a poslije klanja su meso pripremali sa raznim začinima da bi bilo što ukusnije.¹⁷⁷

Plutarh kaže da su ljudi u početku bili biljojedi, ali su počeli jesti neke divlje i opasne životinje, a zatim ptice i ribe. Kada su ljudski "ubilački instinkti okusili krv" i kada su se "izvježbali na divljim životinjama", krenuli su ubijati i jesti volove, ovce i pijetlove. Ljudi su na taj način osnažili svoj "neutaživi apetit" i krenuli u ratove ubijati druge ljude.¹⁷⁸

Čudno je, kaže Plutarh, da filozofi poput stoika, koji odbacuju parfeme i egzotične slatkiše, nisu također odbacili jedenje mesa, jer zbog obilja biljne hrane jedenje mesa nije ništa drugo nego nepotreban luksuz.¹⁷⁹ Iz svega ovoga moglo bi se zaključiti da je Plutarh smatrao, poput suvremenih zastupnika boljeg

¹⁷⁷ Plutarh, *De essu carniūm*, 996 F – 997 A.

¹⁷⁸ Ibid., 998 B – C. Vidjeti također R. H. Barrow, *Plutarch and his Time*, Chato & Windus, London, 1967., str. 113.

¹⁷⁹ Plutarh, *De essu carniūm*, 999 A – B. Vidjeti S. T. Newmyer, "Plutarch on Justice Toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate", *Scholīa* 1 (1992), 49 – 50.

postupanja prema životinjama,¹⁸⁰ da svi ljudi ukoliko žele živjeti moralno moraju biti vegetarijanci. Međutim, Plutarh smatra da je to obavezno samo za filozofe, a da većina ljudi neće moći odustati od konzumiranja mesa, jer je ono postalo neka vrsta neprirodne druge prirode.¹⁸¹

Kod Plutarha prvi put nalazimo argumente povezane u logičku cjelinu koji su i danas aktualni u raspravi o našem postupanju prema životinjama. Životinje su po njegovom mišljenju racionalne, imaju sposobnost osjećanja bola, koriste alate, posjeduju vrlinu, socijalne instinkte i neki oblik jezika, pa im zbog ovoga ljudi duguju pravdu, što znači da ih trebamo smatrati dijelom naše moralne zajednice.

¹⁸⁰ Među njima su svakako najutjecajniji Peter Singer i Tom Regan. P. Singer, *Animal Liberation*, Ecco, New York, 2002.; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, 2004. Također vidjeti D. Marić, *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010., str. 59 – 124.

¹⁸¹ Vidjeti S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason*, str. 100 – 101.

5. Porfirije

Porfirije (oko 232. – 309 n. e.) je u antici pored Plutarha najsnažnije branio stajalište da životinjama dugujemo pravdu radi njih samih i da ih zbog toga ne treba žrtvovati niti jesti. Porfirijevo djelo *O uzdržavanju od jedenja životinja*,¹⁸² pored toga što je važan povijesni izvor o stajalištima njegovih prethodnika, koji su više ili manje bili skloni životinja, predstavlja detaljno pobijanje pozicija koje životinjama uskraćuju pravo na pripadnost moralnoj zajednici.

Porfirije, generalno govoreći, brani životinje na dva načina: ukazujući kako ljudi trebaju težiti duhovnoj čistoći i da životinje imaju vrijednost same po sebi.¹⁸³ Djelo *De abstinentia* se obraća Porfirijevom prijatelju Kastriciju koji

¹⁸² Uobičajeno je da se ovo djelo navodi na latinskom jeziku skraćeno *De abstinentia*, a njegov puni naziv je *De abstinentia ab esu animalium*.

¹⁸³ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 103.

je odustao od vegetarijanske prehrane i sastoji se od četiri knjige. U prvoj knjizi Porfirije izlaže mnogobrojne argumente za i protiv vegetarijanstva, kao što je stoička teza da nemamo nikakvih obaveza prema životinjama; da ako poštedito životinje, onda moramo poštediti i biljke, itd. Porfirije također razmatra i stajališta "običnih ljudi", kao što je tvrdnja da je jedenje kuhanog mesa prirodno za čovjeka, a sirovog nije,¹⁸⁴ da smo u ratu sa životinjama, da je konzumacija životinja dobra za zdravlje, da ukoliko neko smatra da je nepravedno ubijati životinje, onda ne bismo trebali koristiti vunu, mlijeko, med, itd., te da bi se prestankom ubijanja životinja one toliko namnožile da bi ljudi gladovali.¹⁸⁵ Pored toga, bogovi su naredili da se životinje žrtvuju.¹⁸⁶ Porfirije u drugom dijelu prve knjige pobija ova stanovišta jedno po jedno, pri tome ističući da ova rasprava nije namjenjena vojnicima, atletama, mornarima,

¹⁸⁴ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 14.

¹⁸⁵ Ibid., 1. 13 – 24. Također vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 104.

¹⁸⁶ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 25.

retorima i onima koji vode aktivan život, dakle nije namijenjena svima, nego onima koji se pitaju odakle dolaze i gdje trebaju ići.¹⁸⁷ Rasprava je namijenjena onima koji ne žele cijeli život posvetiti tjelesnim užiticima, nego onim rijetkim ljudima koji žele voditi kontemplativan život.¹⁸⁸ Takav idealan način života za neoplatonistu Porfirija podrazumijeva odustajanje od luksuza i tjelesnih žudnji, što znači da će čovjek koji teži bogu odustati od jedenja mesa.¹⁸⁹

U četvrtoj knjizi Porfirije nastavlja raspravljati o temama započetim u prvoj knjizi. U njoj se detaljnije, kroz brojene primjere različitih naroda, obrađuju konzekvence jedenja mesa na tijelo i dušu. Mnogi su dokazivali da nijedan mudrac, niti narod nije odustao od jedenja mesa, te Porfirije želi dokazati neispravnost ovog stajališta.¹⁹⁰ Porfirije smatra

¹⁸⁷ Ibid., 1. 27.

¹⁸⁸ Ibid., 1. 28.

¹⁸⁹ Ibid. 2. 56 – 57.

¹⁹⁰ Ibid., 4. 1.

da je "zadovoljstvo pokvarilo" one koji podržavaju konzumaciju mesa i ističe da prva "zlatna rasa" ljudi nije ubijala životinje, nego je živjela u obilju, bez napora, rata i nepravde. Međutim, kada se počela nanositi nepravda životinjama, ljudi su počeli ratovati i težiti da nadmaše druge u imovini. Porfirije zaključuje da "zajedno sa klanjem životinja" dolaze "rat i nepravda".¹⁹¹

Likurg je u Sparti bitno smanjio konzumaciju mesa, želeći odstraniti luksuz, i na taj način je, po Porfirijevom sudu, uspio ljude u svojoj državi učiniti "hrabrijim i umjerenijim" od onih "koji su dolazili iz drugih zajednica sa pokvarenom dušom i tijelom". Iz ovoga je jasno da odustajanje od jedenja mesa vodi savršenijoj zajednici, dok je jedenje mesa tipično za iskvarena društva.¹⁹² Porfirije navodi mnoge primjere Egipćana, Jevreja, Indijaca i drugih naroda koji su odustali ili smanjili konzumaciju mesa. Egipatski svećenici su cijeli život

¹⁹¹ Ibid., 4. 2.

¹⁹² Ibid., 4. 5.

provodili posvećeni kontemplaciji, samoći i pobožnosti. Jeli su i oblačili se skromno, te su bili poznati po umjernosti i izdržljivosti, ali i po pravednosti.¹⁹³ Mnogi su potpuno odustali od jedenja životinja i znali su da božanstvo ne prožima samo ljude, nego da dušu imaju sve životinje. Zbog toga im nije bilo strano bogove predstavljati u životinjskom obliku ili u kombinaciji ljudskog i životinjskog oblika.¹⁹⁴ Egipćani su, veli Porfirije "filozofirali" o "ovnu, krokodilu" i mnogim drugim životinjama, pa su zbog svog znanja o božanskim stvarima "poštovali sve životinje".¹⁹⁵ Kada je završio sa navođenjem brojnih primjera različitih naroda, Porfirije zaključuje da će onaj čovjek koji je donekle pobožan odustati od jedenja određenih vrsta životinja, a onaj koji u potpunosti poštuje zakon i koji je u svakom pogledu pobožan odustaće u potpunosti od jedenja životinja.¹⁹⁶

¹⁹³ Ibid., 4. 6.

¹⁹⁴ Ibid., 4. 9.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., 4. 18.

U drugoj knjizi Porfirije se bavi temom koja današnjem čitatelju može izgledati marginalna, ali je veoma važna za antiku, a to je žrtvovanje životinja. Porfirije veli da se prvo ubijanje životinja dogodilo slučajno ili zato što su činile štetu ljudima. Prvobitno ljudi nisu jeli životinje, nego je, po njegovom sudu, žrtvovanje i konzumiranje mesa započelo nedavno, što nam govori da nije nužno jesti meso.¹⁹⁷ U početku su ljudi bogovima žrtvovali biljke, pa kolače, ulje, cvijeće, vino i med. Porfirije navodi Teofrastov stav da su bogovi na početku za zločin žrtvovanja životinja kaznili ljude tako što su jedne učinili ateistima, a druge bezumnim, jer su smatrali da bogovi nisu ništa bolji od ljudi.¹⁹⁸ Dakle, bogovi nisu nikad odobrili žrtvovanje životinja, a nijedno objašnjenje za tu praksu za Porfirija nije pobožno i opravdano.¹⁹⁹ Ljudi ionako žrtvuju bogovima ono što može zadovoljiti njihovu žudnju, a to je uživanje u

¹⁹⁷ Ibid., 2. 10.

¹⁹⁸ Ibid., 2. 9.

¹⁹⁹ Ibid., 2. 10. Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 108.

mesu, te takav motiv se sigurno ne može smatrati pobožnim. Porfirije se slaže sa Teofrastom da bismo bogovima trebali žrtvovati biljke, a ne životinje.²⁰⁰ Opravdano je ubijati opasne životinje, ali nije opravdano ubijati bezopasne, pa budući da se žrtvuju pitome životinje, onda njihovim žrtvovanjem činimo nepravedno djelo.²⁰¹

Treća knjiga Porfirijevog djela *De abstinentia* zasigurno je najaktualnija, jer se bavi dokazivanjem da su životinje racionalne i da im dugujemo pravdu. Porfirije veli da neki, poput stoika, životinjama u potpunosti odriču razum i smatraju kako im zbog toga ne možemo nanijeti nikakvo zlo. Međutim, on takvo stajalište smatra pogrešnim i u ovoj knjizi dokazuje kako svaka životinja koja posjeduje osjetila i memoriju također posjeduje razum, kao što su smatrali Straton i Plutarh, te da je stoga nužno proširiti krug pravde i na njih.²⁰²

²⁰⁰ Porfirije, *De abstinentia*, 2. 13.

²⁰¹ Ibid., 2. 22.

²⁰² Ibid., 3. 1. Vidjeti ibid., 3. 21.

Po Porfirijevom mišljenju, možemo reći da životinje posjeduju razum u dva smisla. Prvo, životinje posjeduju razum jer imaju jezik, a drugo, posjeduju opažaje i strasti slične ljudima.²⁰³ To što ljudi ne razumiju jezik životinja, ne znači da one nisu sposobne za neki oblik komunikacije. Ni Grci ne razumiju jezik Indijaca, Skita i Tračana, ali to ne znači da oni nisu sposobni govoriti.²⁰⁴ Strani jezik nam može zvučati kao niz neartikuliranih glasova, a tako nam mogu zvučati i glasovi koje ispuštaju životinje, međutim one se razumiju između sebe, kao što se razumiju ljudi koji govore strani jezik. Govorilo se da su neki Arapi razumjeli jezik vrana, a drugi narodi jezike drugih životinja. Životinje ispuštaju čitav niz različitih zvukova i to nam govori da oni imaju neko značenje. Potpuno različito se glasaju kada su uplašene, ili kada zovu svoje prijatelje, ili svoje mlade da ih nahrane, ili kada se nježno grle ili

²⁰³ Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 104.

²⁰⁴ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 3.

kada započinju borbu.²⁰⁵ Kada životinje govore jedna drugoj, njima je značenje očito, iako to ljudi nisu u stanju razumjeti. Pored toga, postoje svjedočanstva da su životinje imitirale glasove ljudi, pa čak i da su učile grčki jezik i razumjele svoje čuvare. Koliko onda mora čovjek biti besraman, pita Porfirije, da ne prizna da su životinje racionalne samo zato što ne razumije njihov jezik.²⁰⁶ Besmisleno je, zaključuje Porfirije, prosuđivati da li je neko biće racionalno ili ne putem sposobnosti da govori, jer bi neko mogao reći da ni bog nije razuman, jer ne govori.²⁰⁷

Životinje, drži Porfirije, pored razuma posjeduju opažaje, strasti, memoriju, a sposobne su i za vrlinu.²⁰⁸ Imamo slična osjetila i tijela, pa je onda sasvim razumljivo da imamo

²⁰⁵ Ibid., 3. 4.

²⁰⁶ Ibid. Porfirije dodaje da sve životinje ne govore, jer neke od njih nisu bile učene govoriti ili nemaju anatomske predispozicije za govor. Ibid.

²⁰⁷ Ibid., 3. 5.

²⁰⁸ Vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 108.

i slične strasti, pa čak i slične bolesti.²⁰⁹ Životinje imaju svoje poroke, kao što je npr. zavist, ali su njihovi poroci blaži nego kod čovjeka.²¹⁰ One pokazuju seksualnu umjerenost, brinu jedna za drugu, pokazuju pravednost jedna prema drugoj, često mužjak i ženka zajedno brinu o svom potomstvu, te pravedno djeluju prema ljudima.²¹¹ Kada i djeluju divlje prema čovjeku, ili jedna prema drugoj, to je najčešće zbog nedostatka hrane. I ljudi se ponašaju jedni prema drugima na isti način kada dođu u takvu situaciju, a to je očito u vrijeme rata ili gladi.²¹²

Porfirije kaže da su životinje sposobne naučiti mnoge vještine koje smatramo specifično ljudskim. Mogu "naučiti plesati, voziti kočije, boriti se u dvobojima, hodati po konopcu, pisati i čitati", svirati muzičke instrumente, jahati, itd.²¹³ Kako bi one to mogle, pita Porfirije, ukoliko nemaju razum. Neki kažu

²⁰⁹ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 7.

²¹⁰ Ibid., 3. 10.

²¹¹ Ibid., 3. 10 – 12.

²¹² Ibid., 3. 12.

²¹³ Ibid., 3. 15.

da životinje to sve rade lošije od ljudi, međutim očito je da ni ljudi ne čine sve te stvari jednako dobro. Također, često se veli da se životinje ne savjetuju, ne prave gradove, skupštine i sudove, na šta Porfirije odgovara da to ne čine ni svi ljudi.²¹⁴ Životinje su sposobne učiti od ljudi, ali i jedna od druge, a to mogu posvjedočiti pripitomljivači ždrjebadi, kočijaši, čuvari slonova, lovci, čobani, te vlasnici divljih zvijeri i ptica. Onaj ko je sposoban ispravno prosuđivati iz ovih će svjedočanstva zaključiti da su životinje inteligentna bića. Tako su tvrdili mnogi značajni mislioci poput Aristotela, Pitagore, Empedokla, Platona i Demokrita. Porfirije veli da nije čudno što oni koji su su odlučili da životinje sijeku u komade, kao da su kamenje, negiraju da su one razumne, jer od toga imaju korist.²¹⁵

Uzevši sve ovo u obzir možemo reći, veli Porfirije, da životinje posjeduju razum i da je razlika između našeg i njihovog razuma jedino

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid., 3. 6.

u kvantitetu. Ne radi se o tome da mi posjedujemo razum u punom smislu, a životinje ga nemaju nikako, nego ga imamo i mi i one, samo što su naše razumske sposobnosti daleko razvijenije.²¹⁶ Slična razlika je između našeg i božanskog razuma, naime razlika nije u biti, nego u kvantitetu, jer božanski razum ima mnogo veću sposobnost od našeg. Životinje nisu potpuno lišene razuma, nego u njemu učestvuju više ili manje. Također, treba primjetiti da unutar jedne vrste životinja postoje tjelesne razlike između jedinki, a isto tako postoje kvantitativne razlike u razumskim sposobnostima, međutim nijedna životinja nije u potpunosti lišena razuma, nego ga jedna ima više, a druga manje.²¹⁷ Ovo se također može reći za naša i životinjska osjetila i tijela, te percepcije, strasti i afekte.²¹⁸

²¹⁶ Ibid., 3. 7. Životinje, po Porfirijevom sudu, ne bi mogle biti glupe ili lude ako ne posjeduju razum. Ibid., 3. 24.

²¹⁷ Ibid., 3. 8.

²¹⁸ Ibid., 3. 7.

Porfirije smatra da biljke nemaju osjete, pa ne mogu biti ozlijeđene, niti im se može dogoditi ikakvo zlo. S druge strane, životinje su po prirodi osjetilna bića, pa mogu osjećati bol i mogu biti prestrašene i povrijeđene. Ova sposobnost osjećanja bola, veli Porfirije, princip je svake srodnosti.²¹⁹ Možemo vidjeti da mnogi ljudi nemaju razum i da žive samo od osjetila, da su mnogi okrutniji od divljih zvijeri ne prezajući od ubijanja svojih roditelja i djece, ili bivajući tirani ili u službi tirana. Porfirije pita nije li apsurdno i nerazumno tvrditi da trebamo djelovati pravedno prema takvim ljudima, a da ne dugujemo pravdu, kako tvrde stoici, volu koji ore ili životinjama od kojih imamo mlijeko i vunu.²²⁰

²¹⁹ Ibid., 3. 19. Ovo nam govori da Newmyer nije bio u pravu kad je rekao da je Plutarh jedini mislilac u antici koji je smatrao da se sposobnost osjećanja bola mora uzeti u obzir pri procjeni moralnog statusa nekog bića. S. T. Newmyer, *Animals, Rights and Reason*, str. 71.

²²⁰ Ibid., 3. 19. Dombrowski kaže da je ovdje prvi put formuliran tzv. argument iz marginalnih slučajeva, koji je jako važan u suvremenoj raspravi o moralnom statusu životinja i koristi se za dokazivanje da životinje treba

Kada prihvatimo da smo srodni sa svim životinjama, onda više nećemo povrijediti nijednu od njih, a onaj ko pravednost ograničava samo na ljude, spreman je odbaciti zabranu činjenja nepravde. Po Porfirijevom mišljenju, pravda se sastoji od uzdržavanja povređivanja bilo kojeg bića koje nije štetno, pa se stoga nužno mora proširiti na životinje.²²¹ Izbjegavanje jedenja životinja je za Porfirija izbjegavanje nepravednog djelovanja u pogledu hrane. Ne trebamo jesti ni divlje ni pitome životinje, kao što ne trebamo jesti ni nepravedne ljude. Uzdržavanje od jedenja mesa ne skraćuje naš život, niti ga čini manje sretnim. Kada bi ubijanje životinja i jedenje njihovog mesa bilo nužno za naš život kao što je nužan

uvrstiti u našu moralnu zajednicu. D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, 78 – 79.; D. A. Dombrowski, *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997., 6 – 7. Također vidjeti D. A. Dombrowski, "Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry", *Journal of the History of Ideas* 45, 1 (1984), 141 – 143.

²²¹ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 26.

zrak, voda i biljna hrana, onda bi to ubijanje i jedenje mesa, kao dio naše prirode, bilo opravdano.²²² U slučaju nužnosti dozvoljeno je ubijati druga bića da preživimo, ali to ne znači da ih možemo ubijati radi luksuza i uživanja, jer bi to bilo divljački i nepravedno. Dozvoljeno je šišanje ovaca, muža krava, pripitomljavanje i korištenje volova za rad, ali nije dozvoljeno klanje i jedenje životinja radi naše želje za uživanjem.²²³ Stoici su tvrdili da životinje postoje radi ljudi, ali zbog čega onda, pita Porfirije, postoje sve te odvratne, smrdljive i opasne životinje poput zmija, škorpiona, slijepih miševa, muha i uši. Nije isključeno da mi postojimo da budemo hrana krokodilima i raznim drugim grabežljivcima.²²⁴ Grabežljivci jedu ljude i druge životinje da bi preživjeli, dok ljudi ubijaju životinje da bi uživali u okusu njihovog mesa ili zbog uživanja u okrutnosti,

²²² Ibid., 3. 18.

²²³ Ibid. Porfirije smatra da ne treba imitirati narode koji jedu meso iz nužnosti, jer je to u njihovom slučaju opravdano, ali nije opravdano kada postoji druga vrsta hrane. Ibid., 4. 21.

²²⁴ Ibid., 3. 20.

kao što je slučaj u arenama i lovu.²²⁵ Pa ipak, Porfirije, poput Plutarha, ne smatra da je vegetarijanska prehrana obavezna za sve ljude, nego samo za one najbolje, koji znaju kako priroda funkcionira i koji su umjereni, skromni i mudri, odnosno za filozofe, koji teže biti poput bogova.²²⁶

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid., 2. 49.; 2. 3.; 4. 18.

Literatura

- Aristotle, *Parts of Animals, Movements of Animals, Progression of Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1998.
- Aristotle, *History of Animals*, Books I – III, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1991.
- Aristotle, *History of Animals*, Books VII – IX, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1991.
- Aristotle, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2000.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

- Aristotel, *Politika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.
- Barrow, R. H., *Plutarch and his Time*, Chato & Windus, London, 1967.
- Clark, S. R. L., "Vegetarianism and the Ethics of Virtue" u S. F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus Books, Amherst, New York, 2004.
- Desmond, W., *Cynics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2008.
- Diels, H., *Predsokratovci I, II*, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., William Heinemann LTD, London, 1950.
- Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd, 1973.

- Dombrowski, D. A., *The Philosophy of Vegetarianism*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1984.
- Dombrowski, D. A., "Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry", *Journal of the History of Ideas* 45, 1 (1984), 141 – 143.
- Dombrowski, D. A., *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997.
- Gilhus, I. S., *Animals, God and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and early Christian ideas*, Routledge, London & New York, 2006.;
- Guthrie, W. C. K., *A History of Greek Philosophy: Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- Guthrie, W. C. K., *A History of Greek Philosophy: Volume II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Iamblichus, *Life of Pythagoras*, J. M. Watkins, London, 1818.
- Marić, D., *Kinici i metafizika*, Hijatus, zenica, 2000.
- Marić, D., *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 2002.
- Marić, D., *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010.
- Newmyer, S. T., "Plutarch on Justice Toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate", *Scholias* 1 (1992), 38 – 54.
- Newmyer, S. T., *Animals, Rights and Reason: in Plutarch and Modern Ethics*, Routledge, New York, London, 2006.

- Nussbaum, M. C., "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis", *The Harvard Law Review* 114, 5 (2001), 1506 – 1549.
- Osborne, C., *Dumb Beasts & Dead Philosophers: Humanity & the Humane in Ancient Philosophy & Literature*, Clarendon Press, Oxford., 2007.
- Ovid, *Metamorphoses*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., William Heinemann, London, 1951.
- Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1996.
- Plato, *The Republic*, Books I –V, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999.

- Plato, *The Republic*, Books VI – X, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2000.
- Plato, *Laws*, Books VII – XII, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999.
- Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999.
- Plato, *Stateman, Philebus, Ion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001.
- Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexneus, Epistles*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 1999.
- Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001.

- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001.
- Plutarch, *Moralia*, vol. XII, William Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.
- Porphyry, *Abstinence from Animal Food u The Select Works of Porphyry*, trans. Th. Taylor, Thomas Rodd, London, 1823.
- Seneka, L. A., *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad, 1987.
- Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals: The Origins of Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995.
- Sorabji, R., "Is Theophrastus a Significant Philosopher?" u J. M. van Ophuijsen & M. van Raalte, *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998., 203 – 221.

- Spencer, C., *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism*, University Press of New England, Hanover, 1995.
- Steiner, G., *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2002.

Biografija

Prof. dr. Damir Marić je diplomirao, magistrirao i doktorirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Objavio je knjige: *Kinici i metafizika*, *Sokrates i kinici*, *Etika i životinje* i *Anaksimandar*. Koautor je udžbenika *Etika* za IV razred gimnazije (Podgorica, Crna Gora). Također je supriređivač zbornika *Eseji o Heideggeru*. Objavio je veći broj članaka u stručnim časopisima. Zaposlen je na Filozofskom fakultetu u Sarajevu u zvanju vanrednog profesora na oblasti *historija filozofije*.