

SODRŽAVLJANKA MUČA?

Igor Pribac

Priča smo krepitvi standardov varstva interesov živali: pravno zavezujočih regulativ, manj zavezujočih smernic ravnanja, ki opredeljujejo dobre prakse, vznikanju kodeksov, sprejetih na lokalni ravni, v političnih skupnostih in tudi v korporacijah, kampanjah, v katerih vodilno vlogo pogosto prevzamejo visoko profilirane in strokovno zelo podkovanе NVO, ki s svojimi posegi v strokovni in širši javnosti (npr. s peticijami ali drugačnimi pozivi) naslavlja ljudi dobre volje, naj krepijo zavest o trpljenju živali in dvigujejo standarde zaščite njihovih interesov (Bono, Mori 2011: 13 in nasl.) Krepitev standardov je dejansko izraz te krepitve zavesti. Vsa ta prizadevanja poganja prepričanje, da skrb za kakovost življenja živali ni le dejanje dobre volje, ki ga živalim naklanjamo, ker smo jim pač naklonjeni, temveč je to dolžno ravnanje – dejanje pravičnosti.

TRADICIONALNO POJMOVANJE ŽIVALI IN BENTHAMOV ZASUK

Obe veliki kulturi, ki sta zaznamovali univerzalne kategorije našega sveta – grška in judovsko-krščanska – sta živali, ki sta jim priznavali poseben status znotraj bivajočega, videle kot bližnje in hkrati kot jasno razmejene s človekom. Žival ni podoba Boga, kakor je to človek, in je človeku na voljo, pravi Biblija. Aristotel odnos med gospodarjem in sužnjem, njuno bližino in njuno ločenost opredeli skozi analogijo odnosa med človekom in živaljo: »Reveži imajo namreč vola namesto sužnja« (Aristotel 2010: 109; gl. tudi 124). Humanizem, ki je v nastajajoči Evropi zrasel iz grških in judovsko-krščanskih izhodišč, dolgo ni prerasel okvirov odgovorov na vprašanje razmerja med človekom in živaljo, ki jih je prejel v svojo zibko že pred tisočletji. Jedro zastavitve odgovora na to vprašanje sta bili dve relacijski trditvi: živali se od človeka jasno razlikujejo in so mu podrejene. Renesanci, novoveški, razsvetljenski in romantični humanizem je redko ponujal odgovore, ki bi ti dve trditvi omajali. Ti

heretični odgovori so za seboj sicer puščali brazde, a te niso načele trdnosti osnovnega okvira.

To drži vse do 19. stoletja, ko sta krščanski humanizem pretresli dve pojmovanji in ga prisilili v iskanje lastne redefinicije – darvinizem in utilitarizem. Darvinizem je človeka vpel v razvoj živalskih vrst in ga v tem procesu dolgega trajanja naredil za eno od vrst. Trditve je bila za biblično tradicijo ostre zarez med človekom in živaljo potresna. Človek je za Darwina sicer zadnja etapa v dolgi evoluciji živalskih vrst, a ta naknadnost človeka predhodnim živalskim oblikam življenja, ki jo lahko označimo tudi kot kompleksnejšo, glede tistega, za kar pri življenju navsezadnje gre – za preživetje – kot taka ne prinaša nobene prednosti, prej nasprotno, saj zmanjšuje njegovo prilagodljivost. Živalskost človeka je Darwin drugače kot Aristotel vzel povsem zares in ga s tem, ko je kot vrhovni cilj prizadevanj vsega živega določil preživetje, postavil kot le enega od tekmovalcev na startni črti dirke, ki se je udeležujejo tudi vsa druga živa bitja. V tej tekmi za preživetje zmagajo najsposobnejši in nikakor ni nujno, da so to vselej najkompleksnejša, razvitejša bitja (Gould 1991: 185 in nasl.). »Razvitejša« je v tem kontekstu zanj deskriptivna oznaka, ki v sebi ne nosi vrednostne sodbe. V spremenjenih razmerah za življenje, ki so deloma posledica prav antropogenih sprememb, se za najsposobnejše preživetja lahko izkažejo katera od manj kompleksnih bitij, ki se lažje prilagodijo na spremenjene razmere.

Drugo pojmovanje, ki je pustilo trajne brazde v moderni misli, je utilitarizem – razvejana družina moralnih teorij, ki v svoje središče postavlja korist in se sprašuje, kako jo najbolje prav ustvarjati in razporejati. V moderni dobi in pod lastnim imenom se je utilitarizem pojavil z utilitarističnim hedonizmom Jeremyja Benthama. Hedonizem je kot manjšinska tradicija preživel prehod iz poznoantičnega epikurejstva v moderno dobo. Leta 1789 je Bentham napisal eno najvplivnejših opomb pod črto v zgodovini filozofije in z njo živalim odprl vrata v območje bitij z lastno moralno vrednostjo.

Morda pride dan, ko bo preostali del živalskega stvarstva pridobil tiste pravice, ki mu niso mogle biti odvzete drugače kakor s tiranijo. Francozi so že spoznali, da črna barva kože nikakor ni razlog, zaradi katerega bi bil človek prepuščen na milost in nemilost samovolji mučitelja. Morebiti bomo nekega dne uvideli, da so število nog, kosmatost kože ali zaključek križnice prav tako nezadostni razlogi, da bi občutljivo bitje prepustili enaki usodi. Kaj je še takega, kar naj bi začrtalo neprekoračljivo mejo? Je to sposobnost mišljenja ali morda govora? Toda odrasel konj ali pes sta neprimerljivo razumnejši in tudi bolj komunikativni živali od dan, teden ali celo mesec starega otroka. A vzemimo, da bi ne bila, kaj bi to pomenilo? Pravo vprašanje ni, ali lahko *mislijo*, niti, ali lahko *govorijo*, temveč, *ali lahko trpijo*. (Bentham 1789: cccix)

Sposobnost občutenja neugodja živali družijo z ljudmi, ta družna lastnost obojih pa od ljudi zahteva, da živali obravnavajo podobno kot soljudi: tako kot *prima facie* ne smemo povzročati bolečine ljudem, je ne smemo niti nečloveškim živalim (NČŽ). Ta moralna zahteva, ki se opira na načelo pravičnosti, po katerem moramo to, kar je enako, tudi obravnavati enako, vsa čuteča živa bitja izvzame iz skladovnice moralno nepomembnega bivajočega in jih prestavi v moralno skupnost, ki je dotlej tudi v svojem najširšem obsegu, ko ji je uspelo premagati vse kulturne in politične ločnice, zajela le vse ljudi in izključevala vse živali. Moralna skupnost je bila dotlej trdno zamejena z vrstnimi mejami človeške vrste. Humanizem je bil dotlej skoraj soglasno dojet kot ideja biološko enovrstne moralne skupnosti, Bentham je postavil podlago transvrstni moralni skupnosti, ki poleg človeka obsega tudi vsa druga čuteča bitja, saj sposobnost občutenja osebku zagotavlja načelni status upravičenca do imetja interesov, ki jih morajo moralni akterji pripoznati. S to zahtevo Bentham na več točkah radikalno izzove humanistično tradicijo. Humanizem kot spravno sintezo grške in judovsko-krščanske tradicije, civilnega in svetega, iz mesta vladajoče ideologije, ki razsoja o sprejemljivosti vseh drugih moralnih idej v javnem prostoru, preseli na

zatožno klop, na kateri mora odgovarjati na nadležna vprašanja, ki mažejo njegov status. Osnovni očitek zmernih kritikov ‚lažnega humanizma‘ je njegov ekskluzivizem, bolj artikulirani kritiki temu ekskluzivizmu s pomočjo analogije med biološko vrsto (*species*) in raso namenijo skovanko specizem. Humanistična skupnost je tako soočena z zahtevo po reviziji lastnih temeljev in nastanku posthumanistične transvrstne skupnosti. Je humanizem mogoče reformirati v posthumanizem tako, da bo ohranil svoje idejno jedro? Je mogoč humanizem, ki ne bi bil antropocentričen?

Bentham v času po razglasitvi ameriške in francoske deklaracije o človekovih pravicah, ki sta spodmaknili moralno legitimnost ropanju osebne svobode posameznikom in družbenim skupinam, a tudi času, ko je v primeru tujih ras to še veljalo za družbeno povsem sprejemljivo, jasno vidi vzporednost odnosov med sužnjelastnikom in sužnjem na eni in med človekom in živaljo na drugi strani. Opozori tudi na to, da je moralno upravičenje instrumentalizacije obeh, sužnja in živali, zaznamovano z rasizmom (Gruen 2000: 347–349; McMahan 2005: 526; Rollin 2001: 411).

ŽIVALI, HUMANIZEM IN ČLOVEKOVE PRAVICE

Ideja humanizma se je preko naravnopravne tradicije moralno in pravno oblikovala v idejo človekovih pravic. Humanistično *dignitas*, ki jo je Pico della Mirandola povzdignil v razlikovalno potezo človeka, s katero človek pridobi posebno mesto v božjem stvarstvu, je tradicija preko Grotija, Hobbsa in Locka prenetla v pravno formo človekovih pravic (ČP). Odnose med ljudmi je naravnopravna teorija ČP z zasukom starežimskega pojmovanja družbenih odnosov kot spleta dolžnosti

posameznikov in skupin do drugih posameznikov in skupin razumela kot splet pravic, ki si jih ljudje vzajemno priznavajo. Pravice so postale moralno in pravno prvotne, dolžnosti pa drugotne, izpeljane iz pravic in vpeljane le v funkciji njihovega varstva. Te pravice so bile pravno sredstvo, s katerim se je varovalo posebnost vsakega posameznega človeka na enak način in v enaki meri, kot se zavaruje posebnost vsakega drugega človeka. Človeštvo je postalo moralno egalitarnostna skupnost individualnih imetnikov enakih izvornih pravic z enako osnovno *dignitas*, ne glede na vsakršne statusne, premoženjske, biološke, intelektualne, kulturne ali verske razlike med njimi. Toda univerzalni egalitarizem ČP, ki je v svoji zgodovini nudil oporo v boju proti rasističnim teorijam hierarhij ras, narodov, kultur in civilizacij, je razmeroma dolgo in mirno sobival z očitno neenakim obravnavanjem ženske polovice človeštva in z mnogimi drugimi moralno relevantnimi in zelo razširjenimi oblikami neenakosti ljudi na svetu.

A za institut ČP, ki računa na postopnost njihovega dejanskega uveljavljanja, ta kritika ni usodna, saj eklatantna neskladja sveta z vrednotami ČP predvideva in jih tudi naslavlja z reformnimi ukrepi, ki naj jih postopoma odpravijo: razkorak med realnostjo in moralnim idealom ne le, da ni usoden za obstoj, trdnost in vplivnost ideala – nasprotno: je prej indeks njegovega dobrega zdravja. Ideale si postavljamo za to, da bi nam kazali pot, po kateri stopati. Samo dobro izbrani nam s svojo oddaljenostjo pred realnostjo dolgo dajejo odgovore na naša vprašanja.

Bistveno večjo rano je pravnemu humanizmu ČP zadalo Benthamovo stališče, da je njihov univerzalizem – tudi v svoji najboljši inačici – neupravičeno in nepopravljivo izključevalen, specističen in sužnjelastniški do čutečih živali – to je, do množstva bitij, katerih število je večkratnik populacije vseh ljudi na Zemlji. Največja slepa pega človekovih pravic, dopoveduje Bentham, ne zadeva vključenih v moralno skupnost, a še vedno neenako obravnavanih ljudi – zanje bodo ČP na dolgi rok poskrbele in jim pomagale izkoreniniti vzroke njihove diskriminiranosti –

temveč ogromno populacijo izključenih, prezrtih in instrumentaliziranih NČŽ, ki jim ČP ne pripoznajo nikakršnega moralnega statusa in ostanejo bitja brez pravice, da bi imela pravice.

Na ta Benthamov izziv se je razvilo nekaj različnih odgovorov. Tradicionalistični zagovorniki ČP so odgovorili tako, da so očitani jim vrstni ekskluzivizem ČP odkrito priznali in s tem tudi njihovo antropocentričnost. Ta odgovor je ranljiv za nadaljnje očitke: če to priznamo, utemeljitev ČP ni več v nekem moralnem kriteriju, ki bi določil vrednosti posameznih bitij, ampak v goli moči, ki jo človek preprosto ima in uveljavlja. Bolj kot sredstvo za ureditev odnosov med ljudmi se v tej luči ČP izkažejo za način, kako človek uveljavlja svoje kolektivne vrstne interese v odnosu do vseh drugih živalskih in rastlinskih vrst, ki naseljujejo zemeljsko biosfero: ČP so medsebojni dogovor vseh genotipno opredeljenih ljudi o tem, da so na Zemlji člani ekskluzivnega kluba, v katerega osebki drugih vrst nimajo vstopa.

Ta odziv na Benthamov izziv ima svoja tveganja. Opustitev moralne argumentacije v podporo ČP je odpoved iskanju človečnosti v človeškem svetu – tega, kar upravičuje tradicionalno humanistično slavljenje človeka. Dostojanstvo, svobodna volja, sposobnost razločevanja dobrega in zlega, samozavedanje – to so klasični odgovori na vprašanje opredelitve vira človečnega v človeškem. Opustitev razlikovanja med človečnim in človeškim pretrga humanistično dediščino, ki je to iskanje človečnosti vztrajno negovala – velika humanistična tradicija nikoli ni bila slavljenje genske specifičnosti *homo sapiens*, to je – nasprotno – počel rasizem.

Takšno sklicevanje na svojo moč, ki je v odnosu do NČŽ tudi premoč, na svojo aktualno zmago v darvinistični tekmi za preživetje, človeštvo moralno razoroži v primeru srečanja s sovražno in tehnološko superiorno civilizacijo Nezemljanov, ki se je odločila, da nas bo zasušnila. Moralno nas utiša tudi ob danes že ne več le hipotetičnem bodočem srečanju z bitjem umetne inteligence, ki bo svojo spominsko in komputacijsko

premoč nad človekom nadgradilo s prvimi stopnjami čutečnosti ali samozavedanja. S kakšno pravico bomo takemu bitju odrekli pravico, da nas obravnava tako, kakor mi obravnavamo živali, če se odrečemo moralizaciji ČP? Zavračanje moralizacije odnosov z živalmi za seboj potegne tudi zavračanje moralizacije odnosov, v katerih bi se ljudje znašli v položaju šibkejšega v odnosu z bitji nadčloveških sposobnosti. Občost pravice močnejšega, ki je moč le, če je premoč, prenesena v pravno formo, človeštvu odreka vsako pravno podlago, da bi oporekalo legitimnosti lastne podreditve s strani močnejše rase (Cavalieri 2006: 76).

Obetavnejši poskus ohranitve prednosti človekovega moralnega statusa pred statusom NČŽ od opustitve moralizacije je zato videti v sprejetju razprave na ravni moralnih argumentov. Obramba izključitve živali iz varstva moralnega imperija ČP lahko npr. skuša nasprotovati Benthamovemu kriteriju. Ta po njegovem mnenju ni več vrednost, ki jo članu dajeta kognitivna sposobnost, svobodna volja in samozavedanje, in sposobnost razločevanja dobrega in zlega, ampak je to čutečnost. Če opustimo kartezijansko domnevo, da brezdušne živali ničesar ne občutijo, ko jim stopamo na rep ali jih prebadamo in režemo, se nam odpre horizont, v katerem moramo primerjati bolečine in trpljenje poleg znotraj vrste tudi med vrstami.

A moralna skupnost ljudi in drugih živali se ne konča pri čutečnosti. Ta žival opremi s hipnimi zaznavami ugodja in neugodja, kar zadostuje za pripoznanje njihovih interesov in za pridobitev moralnega statusa. Če je sposobnost čutenja nadgrajena v samozavedanje, tj. v zavedanje bitja, ki vse hipne zaznave pripiše sebstvu, ki jih hrani, obuja in uperja v prihodnost, kar lahko pripišemo večini sesalcev in morda tudi nekaterim manj razvitim vrstam, lahko te samozavedajoče se NČŽ potrkajo na vrata ekskluzivističnega kluba človeške vrste. Njihovi interesi niso več povezani le s fizično bolečino, temveč se bistveno razširijo preko spominov in pričakovanj, ki jih generira njihovo nalaganje v sebstvo. Samozavedajoči se osebk NČŽ pridobijo status elementarne osebe (Singer 1999: 55 in nasl.).

Odločilne razloge za vključitev samozavedajočih se NČŽ živali v transhumano moralno skupnost je priskrbela analiza t. i. mejnih primerov (Cavalieri 2006: 106). Biološke vrste vključujejo tudi osebkke, ki na več načinov prečijo njihove biološke meje. Domnevne skupne lastnosti vrste so pogosto preozke, da bi zajele vse lastnosti osebkov določene vrste, ali preširoke, da bi zajele le njih. Izkaže se, da so le posplošitve, ne pa občosti brez izjem. Tako je povsem nesporno, da obstajajo biološki ljudje, katerih kognitivne in moralne sposobnosti so tako vrstno podpopvprečne, da zastajajo za doseženimi vrednostmi nekaterih visoko razvitih sesalcev. Ta ugotovitev je omajala stališče, da vrstna identiteta človeka zadostuje za upravičenje moralnega statusa vseh ljudi kot višjega od statusa vseh NČŽ – zdi se, da sklicevanje na vrstno pripadnost ljudi nekaterim NČŽ naredi krivico, ko jim vnaprej odreka status, ki ga brez izjeme vnaprej pripiše vsem ljudem. Na ta očitek je sicer mogoče odgovoriti s sklicevanjem na povprečne vrednosti vseh (ali večine osebkov) posameznih vrst. Vendar ta odgovor temeljni očitek tradicionalnemu humanizmu pušča povsem nedotaknjen. Če nekaterim NČŽ, ki kažejo sposobnejšega duha od nekaterih ljudi, odrekamo, kar dodeljujemo tem ljudem, smo do njih krivični. Analogen argument lahko razvijemo glede (domnevnih) hierarhij (domnevnih) ras in spolov. Na vseh treh ravneh primerjave lahko naletimo na pomembna odstopanja od skupinskih povprečij, ki nas v imenu pravičnosti nagibajo k opustitvi kolektivnih opredelitev posameznikov in k privzemanju moralnega individualizma (Cavalieri 2006: 98) (individualni dodelitvi moralnega statusa) ali k inkluzivnim rešitvam.

Posebna težava v razpravi o moralnem statusu NČŽ je njihova nezmožnost, da bi delovale moralno, kar pomeni, da ne izpolnjujejo pogoja vzajemnega ravnanja, ki ga večinoma izpolnjujemo ljudje. Od NČŽ ne moremo zahtevati, da ravnajo moralno, niso torej moralni akterji, so pa zato »moralni pacienti« (Cavalieri 2006: 41). Od njih ne moremo pričakovati, da nam bodo dobro vračali z enakim, vendar to ne pomeni, da so zaradi tega manj upravičene do moralnega ravnanja z njimi z naše strani, saj na moralne paciente naletimo tudi med ljudmi (npr. hudo dementni).

POLITIČNI STATUS ŽIVALI

Povsem novo poglavje v razmišljanjih o statusu živali odpreta Sue Donaldson in Will Kymlicka v *Zoopolis. A Political theory of Animal Rights* (2011). Vprašanje, kaj smo dolžni živalim, si lahko zastavimo na dveh ravneh. Vprašamo se lahko, kaj naj storimo kot posamezniki, lahko pa tudi, kaj naj storimo kot politična skupnost. Pri odgovoru na prvo vprašanje se gibljemo na ravni individualne etike. Glede odnosa političnih skupnosti pa avtorja predlagata, da pravno varstvo, ki ga živali deloma že uživajo v zakonskih določbah, nadgradimo z dodelitvijo političnega statusa. Tako kot ljudje, ki uživajo univerzalne človekove pravice ne glede na to, kje se nahajajo, in posebne pravice v odnosu do države, katere državljani so, predlagata, da tudi živalim poleg splošnih pravic, ki izvirajo iz njihove čutečnosti in samozavedujočnosti, dodelimo posebne pravice, ki izvirajo iz njihovega življenja na določenemu teritoriju. NČŽ razdelita v tri kategorije: nekatere bi pridobile polno državljanstvo, druge bi imele status začasnih prebivalcev in tretje bi bile članice svojih lastnih političnih skupnosti, katerih suverenost in teritorij naj bi ljudje spoštovali (Milburn 2016: 184; Ladwig 2015: 282 in nasl.).

Spornosti svoje ideje se zavedata in menita, da ima dva korena. Prvi zadeva razumevanje narave in funkcije državljanstva, drugi temelji na napačnem razumevanju narave človeško-živalskih odnosov. Ljudje živali težko sprejemajo kot imetnike političnih pravic, ker državljanstvo povezujejo s politično dejavnostjo, ki je živali domnevno niso sposobne (Donaldson, Kymlicka: 33 in nasl.). Vendar je dejavno politično udejstvovanje le eden – resda pomemben – aspekt državljanstva. Poleg tega aspekta Kymlicka in Donaldson izpostavita še nacionalno pripadnost in suverenost ljudstva. Nacionalnost posameznika postavi na neko ozemlje in mu do življenja na njem daje določene pravice, koncept suverenosti ljudstva pa od francoske revolucije dalje vsakemu državljanu daje pravico, da je njegov glas upoštevan v vodenju države. Državljanstvo kot demokratično politično udejstvovanje državljanom

omogoča sooblikovanje zakonov, to pa potegne za seboj zahtevo po tistih sposobnostih in dispozicijah državljanov, ki so za to potrebne, npr. preudarnost in recipročnost. Živali niso edine, ki udejstvovanja ne zmorejo, avtorja omenita še otroke, ljudi s posebnimi potrebami in obolele za demenco, ki zaradi tega ne izgubijo državljanstva. Nasprotno: so poskusi državljanskega opolnomočenja ljudi s posebnimi potrebami, ki bi jih bilo mogoče prenesti tudi na odnose z živalmi, vsaj z domačimi. Podobno kakor pooblaščen posamezniki pridobivajo informacije o predstavah dobrega življenja ljudi s posebnimi potrebami, bi jih lahko skušali pridobivati tudi od živali. Izsledke bi posredovali političnim odločevalcem, ki bi jih upoštevali pri svojem odločanju. Moralni pacient v imenu človečnosti tako postane moralni akter – politični akter (Donaldson, Kymlicka 2011: 108; Scheck 2012: 232).

Tradicionalna teorija pravic živali razlikuje med udomačenimi in divjimi živalmi. Donaldson in Kymlicka poleg tega vpeljeta še tretjo, vmesno skupino mejnih živali. Za divje živali, katerih habitat je večinoma ločen od človeškega in stikov med obema ni ali pa so redki, si zamislita status državljanov lastne suverene države, ki jo pred človekom varuje načelo nevmešavanja. Za »mejne živali«, katerih življenjski prostor se deloma prekriva s človeškim (veverice, podgane, kojoti, vrabčki ipd.), vendar niso povsem odvisne od ljudi, predlagata posebni status začasnih prebivalcev (*denizens*). Status državljanov pa rezervirata za udomačene živali, ki so povsem odvisne od ljudi. Človeštvo je zanje prevzelo odgovornost z udomačitvijo njihovih prednikov, zato jim mora dodeliti državljanstvo, ki vsebuje vsaj tri aspekte: bivalni prostor, vključitev v ljudstvo in vključitev v politično soodločanje (Donaldson, Kymlicka 2011: 101; Wadiwel 2013: 751). Za uspešno vključitev živali v družbeno življenje je po njunem mnenju odločilna njihova osnovna socializacija, v kateri pridobijo sposobnosti za interakcijo z osebami drugih vrst. Zagotavljanje pogojev za njeno uspešnost je ključnega pomena. Politična torišča živalskih interesov so: mobilnost in souporaba javnega prostora, dolžnost zaščite, uporaba izdelkov živalskega izvora, izkoriščanje živalske delovne sile,

zdravstvo, reprodukcija in spolni odnosi, diete in politično zastopstvo (Donaldson, Kymlicka 2011: 111 in nasl.)

VIRI IN LITERATURA

ARISTOTEL (2010): *Politika*. Ljubljana: GV Založba.

BENTHAM, Jeremy (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne and son at Mews Gat.

BONO, Gabriele/MORI de, Barbara (2011): *Il confine superabile*. Roma: Carocci editore.

CAVALIERI, Paola (2006): *Živalsko vprašanje: za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana: Krtina.

DONALDSON, Sue/KYMLICKA, Will (2011): *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

GOULD, Stephen Jay (1991): *Darwinova revolucija*. Ljubljana: Krt.

GRUEN, Lori (2000): Animals. V: SINGER, Peter (ur.): *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 343–353.

LADWIG, Bernd (2015): Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-based Critique of Zoopolis*. V: *The Journal of Political Philosophy*, let. 23, št. 3, str. 282–301.

McMAHAN, Jeff (2005): Animals. V: FREY, R. G./WELLMAN, Christopher Heath (ur.): *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 525–536.

MILBURN, Josh (2016): Nonhuman animals and sovereignty: On Zoopolis, failed states and institutional relationships with free-living nonhuman animals. V: WOODHALL, Andrew/TRINDADE da, Gabriel Garmendia, (ur.): *Intervention or Protest: Acting for Nonhuman Animals*. Wilmington: Vernon Press, str. 183–212.

SCHECK, Daniel Omar (2012): Sue Donaldson y Will Kymlicka, Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, 2011, 329 pp. V: *Diánoia*, let. LVII, št. 69, str. 231–237.

SINGER, Peter (1999): *Practical Ethics. Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

WADIWEL, Dinesh Joseph (2013): Zoopolis: Challenging our Conceptualisation of Political Sovereignty Through Animal Sovereignities. V: *Dialogue*, let. 52, št. 4, str. 749–758.