


Śmierć zwierzęcia w filozofii Toma Regana

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1333>

 Joanna Andrusiewicz, Uniwersytet Warszawski

Abstrakt

Przedwczesna śmierć samoświadomej istoty, nawet całkowicie bezbolesna, nie jest obojętna moralnie. I nie ma znaczenia, czy istota ta jest człowiekiem. Stanowisko to, nierzadkie dziś na gruncie *animal studies*, jako jeden z pierwszych przyjął i uzasadnił Tom Regan. W niniejszym artykule przedstawiono jego argumentację – opisano dwie najważniejsze zasady Stanowiska praw: Zasadę szacunku i Zasadę krzywdy oraz relacje między kategoriami podmiotów moralnych, obiektów moralnej troski i podmiotów życia. Zrekonstruowano i przeanalizowano problem etycznego wymiaru śmierci zwierzęcia, jako jednostki, naszkicowano też konsekwencje hipotetycznego przyjęcia Stanowiska Praw dla dopuszczonych dziś prawnie i powszechnie stosowanych praktyk wobec zwierząt pozaludzkich.

Słowa kluczowe: etyka zwierząt, Tom Regan, moralność, zwierzęta pozaludzkie, śmierć

Wprowadzenie

Przedwczesna śmierć samoświadomej istoty, nawet całkowicie bezbolesna, nie jest obojętna moralnie. I nie ma znaczenia, czy istota ta jest człowiekiem. Takie stanowisko nie budzi dziś dużego zaskoczenia, reprezentują je różni filozofowie i szerzej, teoretycy *animal studies*. Można tu wymienić choćby Richarda Rydera, Petera Singera, Davida deGrazie, Carol J. Adams, Gary'ego L. Francione. Jako jeden z pierwszych przyjął i uzasadnił je Tom Regan. W niniejszym artykule zrekonstruuje jego argumentację na rzecz uznania przedwczesnej śmierci zwierząt

innych niż człowiek za istotną moralnie, szczególnie w przypadku jednostek, które nie tylko są żywe, ale mają życie rozumiane w sposób biograficzny. Dlatego, podobnie jak Regan, skupię się na zwierzętach zaliczanych na gruncie jego teorii do grupy podmiotów życia.

Ponieważ amerykański filozof nie krył przekonania, że przyjęcie jego argumentacji powinno przekładać się nie tylko na istotne moralnie wybory jednostek, ale na zmianę prawa stanowionego, naszkicuję też konsekwencje hipotetycznego przyjęcia Stanowiska Praw dla legalnych dziś i powszechnie stosowanych praktyk wobec zwierząt pozaludzkich. Punktem odniesienia będzie dla mnie rodzime otoczenie prawne. Polska jest jednym z krajów, w których życie i dobrostan zwierząt innych niż człowiek są dobrami ustawowo chronionymi. Mogłoby się więc wydawać, że postulaty amerykańskiego deontologa trafiają tu na bardzo podatny grunt, byłby to jednak wniosek przedwczesny.

Zwierzę (nie) jest rzeczą

Gdy w 1997 r. ogłoszono Ustawę o ochronie zwierząt¹, ogromne emocje wzbudził otwierający ją – i do dziś szeroko cytowany – Art. 1. Ust. 1:

„Zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę.”

To sformułowanie miało określać ducha ustawy a jednocześnie wskazywać kierunek zmian prawnych, odpowiadających nie tylko poszerzającej się wiedzy na temat zwierząt innych niż człowiek, ale i wzrastającej wrażliwości społecznej, przejawiającej się m.in. coraz powszechniejszą niezgodą na przedmiotowe traktowanie zwierząt. Ten sam akt prawny jest jednak żywym świadectwem naszej bezradności pojęciowej – kolejny ustęp artykułu pierwszego głosi bowiem:

„W sprawach nieuregulowanych w ustawie do zwierząt stosuje się odpowiednio

przepisy dotyczące rzeczy.”

¹ Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt, Dz.U. 1997 nr 111 poz. 724, Art. 1.

Pojawia się więc problematyczna kategoria istot, które co prawda nie są rzeczami, ale nie są też osobami, bo w wielu sprawach odnoszą się do nich przepisy dotyczące rzeczy.

W myśl ustawy dobrami chronionymi są m.in. zdrowie, życie i dobrostan zwierząt. Równocześnie uwzględniono liczne sytuacje, w których zwierzęta mogą zostać zabite zgodnie z prawem. Do „wyjątków” należą m.in.: (1) ubój i uśmiercanie zwierząt gospodarskich oraz uśmiercanie dzikich ptaków i ssaków utrzymywanych przez człowieka w celu pozyskania mięsa i skór, (2) połowy ryb, (3) konieczność bezzwłocznego uśmiercenia, (4) usunięcie poważnego zagrożenia sanitarnego ludzi lub zwierząt, (5) zabijanie i ubój zwierząt gospodarskich z nakazu powiatowego lekarza weterynarii, (6) usuwanie osobników bezpośrednio zagrażających ludziom lub zwierzętom (jeżeli nie ma innego sposobu), (7) polowania, odstrzały i ograniczanie populacji zwierząt łownych, (8) usypianie ślepych miotów, (9) uśmiercanie zwierząt gatunków obcych zagrażających gatunkom rodzimym lub siedliskom przyrodniczym².

Podobnie ustawa mająca zapewnić ochronę zwierzętom wykorzystywanym do celów naukowych lub edukacyjnych kładzie nacisk na unikanie cierpienia zwierząt i planowanie procedur tak, aby wykorzystywać ich możliwie najmniej, ale dopuszcza prowadzenie badań, które skończą się ich śmiercią³. Warto tu odnotować, że od 2015 r. zabicie zwierzęcia w celu pozyskania tkanek i/lub narządów do badań *in vitro* nie wymaga zgody Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach a jedynie odnotowania tego w odpowiednim rejestrze.

Zabijanie zwierząt sankcjonuje też w dość oczywisty sposób Ustawa Prawo łowieckie⁴, określająca łowiectwo jako element ochrony środowiska przyrodniczego polegający na ochronie zwierząt łownych („zwierzyny”) i gospodarowaniu ich zasobami w zgodzie z zasadami ekologii oraz zasadami racjonalnej gospodarki rolnej, leśnej i rybackiej⁵.

² Ibidem, Art. 6.

³ Ustawa z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych, Dz.U. z 2015 r., poz. 266 ze zm.

⁴ Ustawa z dnia 13 października 1995 r. Prawo łowieckie, Dz.U. z 1995 r., Nr 147, poz. 114 ze zm.

⁵ Ibidem, Art. 1.

Zwierzęta dzikie mieszczące się w kategorii „łownych” określone są w niej jako dobro ogólnonarodowe stanowiące własność Skarbu Państwa⁶.

Z jednej strony polskie prawo postrzega więc życie zwierzęcia (przynajmniej jeśli należy do kręgowców lub – w mniejszym stopniu – głównogów) jako dobro ustawowo chronione, z drugiej uwzględnia liczne wyjątki pozwalające na odbieranie go, nie tylko w sytuacji, gdy chodzi o samoobronę czy obronę innych ludzi. Z jednej strony stwierdza wprost, że zwierzę nie jest rzeczą, z drugiej w wielu sytuacjach traktuje zwierzęta jak przedmioty. Nie jest to specyfika polskiego otoczenia prawnego. Jeden z bardziej wpływowych dziś teoretyków etyki zwierząt, amerykański profesor prawa Gary L. Francione, twierdzi, że prawa zwierząt będą łamane tak długo, jak długo zwierzęta będą miały status prawny rzeczy, a więc dopóki dozwolone będzie posiadanie ich na własność (Francione 2012, 2016, n.d.). Czyli dopóty, dopóki język prawa i etyki nie przezwycięży obecnej nieporadności pojęciowej, w której zwierzę – nawet jeżeli formalnie nie jest rzeczą – nadal jest traktowane jak rzecz.

Debaty społeczne towarzyszące zmianom prawnym wpływającym na sytuację zwierząt pozaludzkich wskazują, że coraz szerzej podzielane jest przekonanie, że (przynajmniej niektóre) zwierzęta nie powinny być traktowane w sposób przedmiotowy. Dobrym przykładem mogą być tu dyskusje i akcje protestacyjne związane z ponowną legalizacją uboju rytualnego w Polsce, protesty wobec wykorzystywania i przeciążania koni w transporcie turystów do Morskiego Oka, czy żywe reakcje na doniesienia na temat realiów prowadzenia eksperymentów na zwierzętach. Odnosząc się do problemu nienadążania prawa stanowionego za intuicjami moralnymi coraz większej liczby obywateli, Dorota Probučka stwierdza:

„(...) obecność społeczno-ideowej formacji, jaką jest Ruch na Rzecz Praw Zwierząt (*Animal Rights Movement*), stanowi w aspekcie historycznym przykład największego rozdzwieńku między prawem stanowionym a moralnością i jest dowodem na to, iż wymogi prawa pozytywnego kolidują z wrażliwością znacznej liczby jednostek, których świadomość moralna wyprzedza świadomość prawną. (...) Albowiem wszyscy

⁶ Ibidem, Art. 2.

zwolennicy idei praw zwierząt sądzą, że obecnie obowiązujące w cywilizacji Zachodu prawo przyzwala (...) na zachowania nie tylko obiektywnie okrutne, ale także moralnie niegodziwe i niesprawiedliwe” (Probuska 2013, 10).

Należy przy tym zaznaczyć, że w owych protestach wobec niegodziwego traktowania zwierząt widoczna jest niespójność czy niekonsekwencja. Jednostki postulują rezygnację z pewnych nieakceptowalnych, ich zdaniem, praktyk, czerpiąc równocześnie korzyści z innych praktyk, równie mocno godzących w prawa i/lub dobrostan zwierząt, często posiadających takie same lub bardzo zbliżone zdolności kognitywne czy zdolność doświadczania bólu. Różnica ta jest szczególnie jaskrawa w przypadku innego odniesienia do zwierząt towarzyszących i do zwierząt tradycyjnie hodowanych i zabijanych na potrzeby przemysłu spożywczego. Gary L. Francione określa to zjawisko mianem moralnej schizofrenii (Francione 1996) a jedna z bardziej rozpoznawalnych organizacji prozwierzęcych działających w Polsce – Stowarzyszenie Empatia – przekuła je w hasło „Jedne kochasz, drugie zjadasz. Dlaczego?” (Empatia n.d.)⁷.

Prawo stanowione w dużym stopniu odzwierciedla wspomnianą niekonsekwencję i niespójną świadomość moralną większości ludzi. Skutkuje to pewną nieporadnością pojęciową, wspólną obu obszarom. Filozofowie proponują różne strategie przezwyciężenia tego impasu pojęciowego i pokonania (pojęciowego) dystansu między człowiekiem a innymi zwierzętami. Część utylitarystów stara się całkowicie zniwelować dystans, przenosząc punkt ciężkości na znajdujące się w centrum ich zainteresowań wartości (szczęście, satysfakcję itd.) i pozostawiając ich „nosicieli” poza głównym obszarem swoich zainteresowań. Myśliciele nastawieni bardziej panteistycznie podobnie eliminują ów dystans, przypisując wartość życiu jako takiemu. I, podobnie jak utylitaryści, niewystarczająco skupiają się na żyjących jednostkach. Poprawne ujęcie

⁷ Problem od wielu lat bada też Melanie Joy, autorka terminu „mięsny paradoks”, określającego strategię radzenia sobie przez ludzi z dysonansem poznawczym spowodowanym równoczesnym żywieniem przekonania, że zwierząt nie należy krzywdzić i jedzeniem mięsa i innych produktów odzwierzęcych, cf. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism (Dlaczego kochamy psy, jemy świnie i nosimy krowy: wprowadzenie do karnizmu)*, Conari Press, 2009.

statusu moralnego zwierząt wydaje się jednak wymagać zarówno docenienia podmiotowości zwierząt pozaludzkich, jak i docenienia różnic między poszczególnymi gatunkami. Zarówno pomijanie faktu, że każde zwierzę jest odrębną istotą z własnym życiem i historią, jak i zacieranie różnic między gatunkami, sprawiają, że proponowane rozwiązania są niesatysfakcjonujące.

W niniejszym artykule zostanie przedstawione stanowisko, które przewycięża wskazaną wyżej nieporadność pojęciową, ale nie za cenę ignorowania istotnych etycznie różnic między poszczególnymi zwierzętami. Podstawą argumentacji będzie próba, jaką podjął Tom Regan, który – wychodząc od rozpowszechnionych poglądów moralnych i powiązanej z nimi wrażliwości moralnej, a zarazem uwzględniając obecną wiedzę biologiczną – starał się uchwycić **coś** szczególnie istotnego, co łączy niemal wszystkich ludzi i wiele zwierząt innych gatunków, a co sprawia, że ich śmierć, nawet jeśli całkowicie bezbolesna, przestaje być obojętna moralnie. Filozof próbował równocześnie pokazać, że w sytuacjach trudnych wyborów dostrzeżenie różnicy między gatunkami jest możliwe i daje się obronić w sposób niearbitralny.

Punktem wyjścia jest dla Regana refleksja nad złem śmierci zwierzęcia jako indywidualnego podmiotu życia (*subject of a life*) (Regan 1988, XI–XV). Filozof stwierdza, że intuicja moralna podpowiada nam, że niektóre jednostki mają pewną niezbywalną wartość, która sprawia, że ich życie ma znaczenie, niezależnie od tego, jak postrzegają to inni, ani od tego, na ile są one użyteczne lub szkodliwe dla osób trzecich. Śmierć każdego posiadacza tej wartości liczy się więc moralnie.

Konstruując teorię etyczną, która miałaby stanowić normatywną podstawę poszanowania tej wartości i porządkować nasze, tj. powszechne intuicje moralne, Regan robi kilka ważnych kroków argumentacyjnych, które opierają się na zasadniczych rozróżnieniach pojęciowych. Po pierwsze, odróżnia podmioty moralne (*moral agents*) od obiektów moralnej troski (*moral patients*), co uwzględnia fakt, że przedstawiciele różnych gatunków mogą różnie liczyć się moralnie. Następnie, aby wyartykułować niezależną wartość podmiotów moralnych i obiektów moralnej troski oraz postawę, jaką należy zajmować wobec posiadaczy wartości wrodzonej – szacunek – Regan objaśnia pojęcie wartości wrodzonej oraz powiązane z nim uprawnienia

tych istot. Ta aparatura pojęciowa służy mu do wyodrębnienia centralnego elementu jego ontologii moralnej – podmiotu życia. To kluczowe dla filozofii Regana pojęcie, które pozwala mu wyjaśnić, na czym polega zło uśmiercenia zwierzęcia, nawet całkowicie bezbolesne. Nie oznacza to, że filozofia Regana kategorycznie zabrania zabicia zwierzęcia. Dopuszcza je, ale poddaje rygorystycznym warunkom zgodnym z coraz szerzej podzielanymi intuicjami moralnymi o wartości moralnej zwierząt. W dalszej części artykułu opisano, jak przebiega u Regana ten proces konstrukcji i w których momentach wykazuje on zgodność z wrażliwością moralną poszerzającą krąg wspólnoty moralnej o (przynajmniej niektóre) zwierzęta pozaludzkie.

Impasu w artikulacji naszych intuicji moralnych nie można przewyciężyć, wybierając klasyczną teorię etyczną i odpowiednio „przycinając” ją do nich. Właściwym punktem wyjścia są nasze intuicje moralne, które jednak potrzebują podparcia w postaci adekwatnej aparatury pojęciowej. Dysponując nią, można sięgnąć do istniejących teorii w poszukiwaniu najbardziej właściwych narzędzi pojęciowych. Wybierając odwrotną strategię, tj. zaczynając od teorii, które wyrażały poglądy dalekie od naszych intuicji moralnych, jesteśmy skazani na filozoficzną bezradność i – w najlepszym wypadku – możemy to rzetelnie i przekonująco opisać.

Zastanawiając się nad najlepszą podstawą etyczną sprawiedliwości, Regan analizuje szczegółowo zastane teorie normatywne, ostatecznie dochodząc do wniosku, że najwłaściwszym wyborem jest perspektywa teorii praw. Tylko uznanie praw moralnych należycie chroni jednostkę, która liczy się moralnie. Tylko one nie pozwalają na skrzywdzenie jej dlatego, że mogłoby to przynieść korzyść innym. Prawa stanowią bowiem rodzaj karty atutowej, przebijającej wszystkie inne argumenty, które mogłyby za tym przemawiać (Cohen, Regan 2001, 197).

Podmioty moralne i obiekty moralnej troski

Odwołując się do powszechnych intuicji moralnych, Regan postuluje poszerzenie kręgu moralnej troski (i naszych powinności wobec tych, którzy się w nim znajdują) o przynajmniej niektóre zwierzęta pozaludzkie. Aby uniknąć arbitralnych rozstrzygnięć, rozważa obecne w literaturze kryteria, mające rzekomo przesądzać o tym, że ludzie należą do kręgu, a zwierzęta – nie. Dzięki ustaleniom badaczy zajmujących się

naukami biologicznymi wiemy, że zarówno ludzie, jak i (niektóre) zwierzęta mają interesy i pragnienia, które – przynajmniej w odniesieniu do ludzi – są uważane za moralnie doniosłe przez bodaj każdą normatywną teorię etyczną. Aby wykazać, że możemy zaliczyć do kręgu moralnej troski ludzi i tylko ludzi, nie kierując się przy tym uprzedzeniami, konieczne byłoby znalezienie istotnego moralnie kryterium, będącego (1) cechą wszystkich ludzi, (2) nieobecną u jakiegokolwiek innego gatunku. Jeśli okaże się, że nie ma takiego obiektywnego czynnika, trzeba będzie uznać, że jeśli ludzie mają równe, naturalne prawo do oszczędzania im niezasłużonego bólu – a to jest najbardziej podstawowy interes, jaki może mieć jednostka – mają je także, przynajmniej niektóre, zwierzęta (Regan 1982, 12–18). Stwierdzenie, że nie ma takiego kryterium, ale i tak zamierzamy przypisywać prawa tylko ludziom, byłoby przejawem szowinizmu gatunkowego (*speciesism*) – uprzedzenia opartego na subiektywnych odczuciach wyższości naszego nad cudzym, analogicznego do innych wykluczających uprzedzeń, takich jak rasizm, seksizm, ageizm czy adułyzm.

Podstawową kwestią staje się ustalenie, co sprawia, że niektóre istoty mają wartość wrodzoną. Za punkt wyjścia Regan ponownie obiera moralność potoczną, w szczególności sytuację dwóch grup, na które autorzy teorii normatywnych dzielą często ludzi. Do pierwszej grupy – podmiotów moralnych (*moral agents*) – zaliczani są ci, którzy mają zdolność odróżniania tego, co dobre od tego, co złe, mogą więc stwierdzić, co należy zrobić zgodnie z zasadami moralnymi i dokonać świadomego wyboru, a w konsekwencji ponoszą odpowiedzialność moralną za swoje czyny (Regan 1988, 151; Cohen, Regan 2001, 191–194). Do grupy tej zaliczane są dorosłe (lub przynajmniej dojrzałe psychicznie), zdolne do racjonalnego postępowania jednostki. Pozostali przedstawiciele naszego gatunku należą do grupy obiektów moralnej troski (*moral patients*). Obejmuje ona ludzi, którzy z racji etapu rozwoju biologicznego lub stanu psychicznego/fizycznego nie spełniają warunków wstępnych, które umożliwiłyby im kontrolowanie własnych zachowań do tego stopnia, żeby uznać ich odpowiedzialnymi moralnie za własne czyny (m.in. niemowlęta, dzieci, osoby dotknięte schorzeniami neurodegeneracyjnymi itd.) (Regan 2001, 152–154). Przedstawiciele obu grup zaliczani są do wspólnoty moralnej, o ile jednak na podmiotach

moralnych spoczywają pewne obowiązki wobec siebie samych, siebie nawzajem i wobec obiektów moralnej troski, o tyle obiekty moralnej troski nie mogą zostać nimi obarczone. Ich postępowania wobec siebie wzajemnie i wobec podmiotów moralnych nie można zakwalifikować jako dobre lub złe w kategoriach moralnych – nawet jeśli wyrządzają innym krzywdę, nie ponoszą za to moralnej odpowiedzialności. One same mogą jednak być przedmiotem dobrych lub złych działań podmiotów moralnych – mogą np. zostać skrzywdzone lub niesprawiedliwie potraktowane. Relacja między nimi nie jest więc symetryczna (Regan 1988, 151–154).

Przyglądając się naszym intuicjom i praktykom, Regan szuka wspólnego mianownika, który sprawia, że zarówno podmiotom moralnym, jak i obiektom moralnej troski przypisujemy posiadanie wartości przesądzającej o ich istotności moralnej. W poszukiwaniu decydującego czynnika filozof korzysta z zasobów pojęciowych normatywnych teorii etycznych, dokonując ich krytycznego przeglądu.

Odnosząc się do etyki czci (poszanowania) dla życia Alberta Schweitzera, Regan stwierdza, że kryterium bycia żywym jest zdecydowanie zbyt szerokie – obejmuje nie tylko ludzi i zwierzęta pozaludzkie, ale rośliny i wiele innych żyjących organizmów. Filozof odrzuca je więc jako problematyczne i nieadekwatne (Regan 1988, 241–243). Rozważa liczne kryteria kognitywne, m.in. rozum, świadomość, samoświadomość rozumianą jako świadomość wyższego rzędu, swoistą metaświadomość (świadomość, że jest się czegoś świadomym), koncepcję własnej tożsamości, zdolność dokonywania wolnych wyborów, posługiwanie się językiem (Regan 1982, 12–18; Regan 2011c; Gzyra 2015, 442). Zdaniem filozofa spełniają je przedstawiciele licznych gatunków zwierząt (przede wszystkim prymaty, ale także inne ssaki), równocześnie nie spełniają go niektórzy ludzie, niebędący racjonalnymi podmiotami moralnymi (m.in. niemowlęta, małe dzieci, niektóre osoby starsze, osoby z poważnym upośledzeniem umysłowym). Filozof odrzuca więc możliwość opierania wartości wrodzonej jednostek jedynie na kryteriach kognitywnych i jako alternatywę rozważa niekognitywne kryterium zdolności do odczuwania (*sentience*), które dawałoby podstawę do uznania praw także wykluczonych wcześniej ludzi i znacznie większej grupy zwierząt pozaludzkich (Regan 1997, 109–110). Zdolność do odczuwania uznaje za

kryterium konieczne, ale niewystarczające. W przypadku szerokiego definiowania sensytywności do grupy posiadających tę cechę jednostek zaliczałyby się również te, które co prawda postrzegają zmysłowo otoczenie (odbierają qualia), ale nie odczuwają emocji, nie są zdolne do celowego działania, nie doświadczają przyjemności ani bólu, nie mogą więc mieć pragnień ani subiektywnych interesów, a zatem – zgodnie z powszechnymi potocznymi przekonaniem – nie ma podstaw, aby przypisać im posiadanie praw. Także wąsko zdefiniowana sensytywność, rozumiana w sposób hedonistyczny, a więc ograniczająca się do zdolności do doświadczania przyjemności i bólu, nie jest, zdaniem Regana, satysfakcjonującym kryterium. Mogłaby stanowić uzasadnienie dla niezadawania nieusprawiedliwionego cierpienia, nie jest jednak wystarczająca jako podstawa podstawowych praw moralnych (np. prawa do życia – bezbolesne zabijanie nie byłoby tu podejrzanym etycznie) (Regan 2006, 83; Gzyra 2015, 441–442). Regan odrzuca też kryteria charakterystyczne (być może) tylko dla ludzi, ale nieadekwatne z innych powodów, jak kryterium posiadania nieśmiertelnej duszy – oparte na wierzeniach religijnych i niesatysfakcjonujące, ponieważ ograniczone do określonych systemów światopoglądowo-normatywnych (Regan 1997, 1997, 109–110). Łatwo zauważyć, że pojęcie nieśmiertelnej duszy (charakterystycznej tylko dla ludzi) samo przez się wyróżnia ludzi spośród reszty świata przyrody, a więc zakłada to, co miałyby być przedmiotem dowodu.

Regan dochodzi wobec tego do wniosku, że nie ma istotnego moralnie kryterium, które pozwoliłoby w sposób niearbitralny uwzględnić wszystkich ludzi, ale wykluczyć wszystkie zwierzęta. Jeśli więc ludzie mają równe, naturalne prawo do oszczędzania im niezасłużonego bólu, mają je także, przynajmniej niektóre, zwierzęta (Regan 1982, 12–18).

Z punktu widzenia niniejszego opracowania bardzo istotne jest dostrzeżenie charakteru argumentacji Regana. Nie dowodzi ona istnienia charakterystycznego zbioru cech wspólnych podmiotom moralnym i obiektom moralnej troski, który nakazałby uznać je wszystkie za posiadające równą wartość moralną, ale braku powodów, aby wykazać brak przynależności zwierząt do kręgu moralności. Dotychczasowe normatywne teorie etyczne nie zawierają zasobów pojęciowych, które pozwalałyby na jednoznaczne wykluczenie zwierząt pozaludzkich ze

sfery moralnej. Ta cecha argumentacji Regana jest szczególnie ważna w obecnym kontekście, którym jest niespójność potocznych przekonań moralnych. Jeżeli argumentacja Regana jest przekonująca, to brak dowodu na równość ludzi i zwierząt nie jest powodem do odrzucenia tezy o równej wartości moralnej ludzi i innych zwierząt. Wystarczy, że nie ma powodów teoretycznych, aby podważyć przekonanie o tej równości. Ciężar dowodu spoczywa zatem nie na tych, którzy głoszą równość wszystkich zwierząt, ale na tych, którzy twierdzą, że jedne z nich są cenniejsze od pozostałych. Zadaniem filozofa jest tu w mniejszym stopniu uzasadnienie potocznego przekonania o równości, a w większym wyeksplikowanie, na czym to przekonanie się opiera. Temu drugiemu poświęcona jest kolejna sekcja niniejszego artykułu.

Wartość wrodzona, wartość wewnętrzną

Za podstawę praw filozof uznaje posiadanie przez jednostkę szczególnej, ugruntowanej w niej samej wartości. Tę ostatnią nazwie początkowo wartością wewnętrzną (w eseju *The moral basis of vegetarianism* z 1972 r. używa określenia *intrinsic worth*), później – wrodzoną (*inherent value*)⁸. Zgodnie z przedstawionymi wyżej wnioskami wartość ta nie może być bezpośrednio związana z żadnym z odrzuconych kryteriów, nie może też być zależna od perspektywy osób trzecich (Regan 1982, 27–33). Wartość wrodzona jest zakorzeniona ontycznie w jednostce, logicznie niezależna od czyichkolwiek interesów czy opinii, niezależna od umiejętności posiadanych przez jednostkę i tego, na ile jest ona użyteczna dla innych (Regan 1980, 108–110). Na gruncie teorii Regana jest też konceptem kategoriowym – jest równa i niestopniowalna u wszystkich posiadających ją jednostek (Regan 1988, 235–241, 243; Cohen, Regan 2001, 191–195, 216; Regan 1980, 108–110).

Posiadanie wartości wrodzonej implikuje posiadanie podstawowych praw (uprawnień) moralnych, w tym fundamentalnego prawa do bycia traktowanym z szacunkiem. W tym miejscu pojawia się naczelna zasada etyki Regana. Sprawiedliwość wymaga, żeby jednostki posiadające wartość wrodzoną były traktowane z szacunkiem i nigdy jedynie jako

⁸ W wydanej w 1983 r. monografii *The Case for Animal Rights* filozof stosuje już rozróżnienie na wartość wrodzoną (*inherent value*), niestopniowalną, związaną integralnie z jednostką i wartość wewnętrzną (*intrinsic value*) – zmienną w zależności od poziomu szczęścia/przyjemności itd. (w odniesieniu do filozofii utylitarystów).

pojemnik na wartości (tak, jak dzieje się to w teoriach utylitarystycznych), czy zaledwie jako środek do celu (Regan nawiązuje tu otwarcie do filozofii Immanuela Kanta (Regan [in] Cohen, Regan 2001, 194)). Zasada szacunku (*Respect Principle*) jest w filozofii Regana zasadą kategoryczną i niepodważalną, równie silną w przypadku podmiotów moralnych i obiektów moralnej troski. W żadnej sytuacji nie może zostać przeważona przez inną, bo szacunek i zapewnienie ochrony jednostce nie są przejawami sentymentu czy wrażliwości, ale wymogiem elementarnej sprawiedliwości, którą jesteśmy winni posiadaczom wartości wrodzonej (Regan 1988, 187, 262–265, 278–279, 286–294, 329; Regan 1980, 108–110; Regan [in] Cohen, Regan 2001, 191–194). Z Zasady szacunku wynikają prawa pozytywne i negatywne, fundamentalne dla filozofii Regana, oraz korespondujące z nimi obowiązki spoczywające na podmiotach moralnych zdolnych do odpowiadania na prawa innych, m.in. obowiązek pomagania (*duty of assistance*). Do najważniejszych praw moralnych należą (1) prawo do życia, (2) prawo do integralności cielesnej, (3) prawo do wolności i (4) prawo do niedoświadczania możliwego do uniknięcia (*gratuitous*) cierpienia (Regan [in] Cohen, Regan 2001, 197; Regan 1997, 105).

Ponieważ krzywdzenie istoty posiadającej wartość wrodzoną dla cudzej przyjemności lub korzyści jest równoznaczne z traktowaniem jej wyłącznie jako środka do celu⁹, jest równoznaczne z brakiem poszanowania tej wartości. Z faktu posiadania wartości wrodzonej wynika więc prawo jednostki do niebycia krzywdzoną – w ten sposób z Zasady szacunku Regan wywodzi drugą – Zasadę krzywdy (*Harm principle*) (Regan 1988, 235–241, 243; Regan 1980, 108–110; Regan [in] Cohen, Regan 2001, 191–195). O ile Zasada szacunku ma charakter kategoryczny, o tyle Zasada krzywdy narzuca bezpośredni obowiązek niekrzywdzenia jednostek, który opiera się na intuicjach przedrefleksyjnych (*prereflective intuitions*), jest to jednak obowiązek *prima facie*, który w wyjątkowych okolicznościach może zostać przeważony na mocy innej, ważnej zasady moralnej. Filozof opisuje cztery rodzaje takich sytuacji: obrona własna niewinnego (np. człowieka

⁹ To odwołanie do filozofii Kanta stanowi równocześnie jeden ze szczególnie interesujących wątków w myśli Regana i jeden z punktów zaczepienia dla jej krytyków.

napadniętego w lesie przez dzikie zwierzę); ukaranie winnego (dotyczy tylko podmiotów moralnych, przykładem jest kara ograniczenia lub pozbawienia wolności); niewinne żywe tarcze (np. podczas ataków terrorystycznych i napadów); niewinne zagrożenia (np. zwierzęta chore na wściekliznę) (Regan 1988, 187, 286–294). Wyrządzenie szkody posiadaczom wrodzonej wartości może więc być moralnie uzasadnione – i nie być niesprawiedliwe – ale zawsze musi uwzględniać tę wartość i ich prawo *prima facie* do niebycia skrzywdzonym (Regan 1988, 262–265, 278–279, 329; Regan [in] Cohen, Regan 2001, 191–194).

Podmioty życia

Ustalenie, które jednostki mają wartość wrodzoną, będącą podstawą praw moralnych (i korelujących z nimi obowiązków podmiotów moralnych), ma pozwolić na niearbitralne zakreślenie kręgu moralnej troski, a tym samym wyjście poza potoczne przekonania moralne o wartości zwierząt (a więc i ludzi). Dopiero na tej podstawie będzie można próbować objaśnić, co łączy wszystkie istoty wymagające moralnej uwagi. Czerpiąc z dotychczasowych propozycji, przedstawianych w literaturze jako kryteria przesądzające o moralnej istotności jednostek, ale nie uznając żadnej z nich za wystarczającą, jako najbardziej adekwatne rozwiązanie Regan proponuje kryterium przynależności do grupy podmiotów życia (Regan 1988, 243).

Kategoria podmiotu życia (*subject of a life*) zajmuje w filozofii Regana szczególne miejsce. To złożone kryterium, pozwalające stwierdzić w sposób niearbitralny, czy jednostka posiada wartość wrodzoną, którą mamy obowiązek szanować i chronić. Przynależność do grupy podmiotów życia jest warunkiem wystarczającym, ale niekoniecznym do stwierdzenia, że jednostka ma wartość wrodzoną, a w konsekwencji – podstawowe prawa moralne (Regan nie wyklucza, że mogą ją posiadać jednostki nienależące do tej grupy). Dla zrozumienia kategorii podmiotu życia kluczowe jest ponowne odwołanie się do kategorii podmiotu moralnego i obiektu moralnej troski. Zdaniem Regana ten tradycyjny podział jest niewystarczający, ponieważ nie pozwala uchwycić czegoś bardzo istotnego. Proponuje więc nową kategorię, obejmującą wszystkie jednostki należące do grupy podmiotów moralnych i część spośród tych należących do obiektów moralnej troski:

Jednostki są podmiotami życia, jeśli mają przekonania i pragnienia; percepcję, pamięć, poczucie przyszłości, w tym własnej; życie emocjonalne wraz z uczuciami przyjemności i bólu; interesy odnoszące się do preferencji i interesy odnoszące się do dobrostanu [*preference- and welfare-interests*]; zdolność inicjowania działań w podążaniu za swoimi pragnieniami i celami; psychofizyczną tożsamość rozciągniętą w czasie, autonomię preferencyjną; indywidualny dobrostan w tym sensie, że ich życie jest w ich odczuciu dobre lub złe, logicznie niezależnie od tego, czy są przedmiotem czyjś zainteresowania. Te, które spełniają kryterium bycia podmiotem życia, mają szczególny rodzaj wartości – wartość wrodzoną – i nie powinny być postrzegane jako zaledwie pojemniki [na wartości] (Regan 1988, 243).

Bycie podmiotem życia oznacza więc znacznie więcej niż bycie „po prostu” żywym, zdolnym do odczuwania (sensytywnym) czy świadomym, nie narzuca jednak tak wysokich standardów autorefleksyjnych, jak kryterium bycia podmiotem moralnym. Kluczowe jest posiadanie własnego, niepowtarzalnego życia, własnej biografii, na którą składają się wszelkie przeszłe doświadczenia tego konkretnego zwierzęcia, własna, unikalna perspektywa, która z nich wynika i której nie można w żaden sposób zastąpić ani „podrobić”. To własne, biograficzne życie (*a life*) jest niezależne logicznie od użyteczności jego posiadacza dla kogokolwiek innego i od tego, jak jest przez innych postrzegany (np. jako ważny / nieważny, pożyteczny / bezużyteczny). Mowa tu więc o istotach, które niewątpliwie posiadają podmiotowość, ale niekoniecznie podmiotowość moralną. Nie wszystkie podmioty życia zdolne są do autorefleksji, wszystkie jednak mają poziom świadomości pozwalający im snuć plany i dążyć do ich realizacji. Te, które nie są równocześnie podmiotami moralnymi, nie są w stanie odróżnić dobra od zła, mogą jednak doświadczać jednego i drugiego (Regan 1988, 152–154).

Filozof podkreśla, że kategoria podmiotów życia nie została utworzona, aby można było wyprowadzić z niej wnioski o wartości wrodzonej podmiotów moralnych czy obiektów moralnej troski, ale po to, by uchwycić istotne moralnie podobieństwo między posiadaczami tej wartości, które dostrzegamy intuicyjnie (moralność potoczna) (Regan 1988, 244–248; Regan 1980, 108–111, Regan 2005, 59–61).

Podobieństwo to zasadza się na ścisłej zależności między konkretną jednostką, konkretnym organizmem funkcjonującym w danej rzeczywistości a jego biografią. Ta ostatnia jest czymś jedynym i niepowtarzalnym, związanym nierozzerwalnie z biologicznym bytem jednostki – jest przyczynowo uzależniona od unikalnego egzemplarza istoty o określonej strukturze fizycznej. Unikatowość biografii wiąże się ściśle z konkretnym zwierzęciem – jego doświadczeniami, odczuciami, emocjami, pragnieniami, wspomnieniami, świadomością i (w niektórych przypadkach) samoświadomością; przyjemnościami, których doświadczyło i cierpieniami, które były jego udziałem. Nie ma dwóch identycznych biografii, choć niektóre są łudząco podobne. Jeśli to wyjątkowe, niepowtarzalne życie, rozumiane nie czysto biologicznie, ale właśnie biograficznie, ma wartość, to unicestwienie jednostki będącej jego podmiotem wiąże się nieuchronnie z naruszeniem tej wartości. Kategoria podmiotów życia pozwala przypisać im wartość wrodzoną w sposób zrozumiały i niearbitralny, wyjaśnia też, dlaczego mamy bezpośrednio obowiązki moralne wobec nich, a równocześnie dlaczego mamy słabsze podstawy, żeby przyjmować, że mamy takie obowiązki wobec innych żywych istot, które nie należą do tej kategorii (Regan 1988, 244–248; Regan 1980, 108–111; Regan 2005, 59–61).

Śmierć podmiotu życia

Istotom, które spełniają kryterium przynależności do grupy podmiotów życia, należy się szacunek. Jak wspomniano wcześniej, wyprowadzona bezpośrednio z kategorycznej Zasady szacunku Zasada krzywdy nakłada na podmioty moralne bezpośredni obowiązek *prima facie* niekrzywdzenia posiadaczy wartości wrodzonej. Zwierzęta, podobnie jak ludzie należący do grupy obiektów moralnej troski (tj. podmioty życia niebędące podmiotami moralnymi), nie są w stanie odróżniać dobra od zła i podejmować świadomie decyzji moralnych. Dlatego, podobnie jak oni, są zawsze niewinne. Zasada, w myśl której krzywdzenie niewinnych jest *prima facie* złe, odnosi się więc w sposób oczywisty nie tylko do dzieci czy osób poważnie upośledzonych psychicznie, ale i do zwierząt (Regan 1988, 294–301).

Regan wyróżnia dwa rodzaje krzywd, których mogą doświadczać zarówno podmioty moralne, jak i obiekty moralnej troski. Pierwszym są krzywdy wyrządzane przez działanie (*inflictions*) – cierpienia związane

z ingerencją w cudzą fizyczność, często wiążące się z długotrwałym bólem; drugim – deprivacje (*deprivations*), tj. krzywdy związane z odbieraniem lub limitowaniem czegoś, co jest jednostce potrzebne lub dla niej ważne, skutkujące ograniczeniem jej autonomii i obniżeniem jakości jej życia (Regan 1988, 329–330). Oba rodzaje krzywd można powiązać z praktykami powszechnie stosowanymi przez ludzi wobec zwierząt. Do krzywd pierwszego typu zaliczają się np. praktyki hodowlane związane z okaleczaniem zwierząt – przycinanie dziobów, obcinanie ogonów, kastrowanie bez znieczulenia, krępowanie ciała. Przykłady krzywd związanych z ograniczaniem zwierzętom możliwości realizacji potrzeb charakterystycznych dla gatunku stanowią takie praktyki, jak utrzymywanie zwierząt w zbyt dużych skupiskach, zbyt monotonnym otoczeniu, przy nienaturalnym oświetleniu, na niewłaściwym, raniącym ciało podłożu czy w zbyt małych klatkach. Do szczególnie jaskrawych przykładów wyrządzania zwierzętom krzywd obu typów należy hodowla przemysłowa¹⁰.

Czy śmierć pozaludzkiego podmiotu życia może być dla niego krzywdą? Regan twierdzi, że samoświadome zwierzęta mają pragnienia związane z własną przyszłością, równocześnie wydaje się ekstremalnie nieprawdopodobne, że mają koncepcję własnej śmiertelności, a to oznacza, że nie mogą mieć wymaganego np. przez Petera Singera (Singer 1993, 97–98) „pragnienia by dalej żyć” (Regan 1988, 243). Nie oznacza to jednak, że „humanitarne” zabicie zwierzęcia jest czynem neutralnym etycznie. Śmierć zwierzęcia należącego do grupy podmiotów życia jest dla niego ogromną krzywdą, bo na zawsze zamyka przed nim wszystkie możliwości. Zwierzę, które ma rozumiane w sposób biograficzny życie, tj. własną, niepowtarzalną historię, na którą składają się jednostkowe doświadczenia, zdarzenia i odczucia, własne dążenia i plany, z chwilą śmierci traci wszystko. Śmierć jest dla niego większą szkodą niż dla poważnie upośledzonego intelektualnie człowieka, który w mniejszym stopniu reaguje na otoczenie, jest mniej świadomy, ma mniej pragnień i bardziej ograniczoną możliwość intencjonalnego działania niż pozaludzki podmiot życia. Eksperymenty na zwierzętach pozaludzkich, które kończą się ich śmiercią i które mogłyby być z równą, jeśli nie

¹⁰ Zakres i powszechność ich stosowania różni się w zależności od skali hodowli, otoczenia prawnego w danym kraju i praktyki prawnej – przyp. Aut.

większą, skutecznością prowadzone na opóźnionych w rozwoju ludziach, są więc przejawem szowinizmu gatunkowego (co stwierdza również Peter Singer Singera (Singer 2004, 129–146)). Analogicznie śmierć jest większą krzywdą dla podmiotu życia będącego równocześnie podmiotem moralnym, niż dla podmiotu życia, który nim nie jest (Regan 1988, 99–103, 314–315, 333–337, 370).

Nie oznacza to, że Regan twierdzi, że wymiar moralny ma wyłącznie śmierć tych zwierząt, które należą do grupy podmiotów życia. Po pierwsze, jak wspomniano, przynależność do grupy podmiotów życia jest warunkiem wystarczającym a nie koniecznym do stwierdzenia, że jednostka ma wartość wrodzoną. Po drugie, nakreślenie linii precyzyjnie oddzielającej podmioty życia od zwierząt, które nimi nie są, jest bardzo trudne, pojawiają się przypadki budzące wątpliwości. Dzięki naukom empirycznym zdobywamy też systematycznie nową wiedzę o zwierzętach, co wiąże się z korygowaniem wcześniejszych podziałów. Dlatego filozof przyjmuje, że w wielu przypadkach lepiej jest zastosować zasadę przywileju wątpliwości (*benefit of a doubt*), tj. potraktować „problematiczną” jednostkę tak, jakby miała wartość wrodzoną, nawet jeśli nie jesteśmy tego stuprocentowo pewni (Regan 1988, 390–392, 396)¹¹.

Analizując przykład hipotetycznej sytuacji, w której w czteroosobowej szalupie znalazło się pięciu rozbitków o mniej więcej równej wadze: czworo normalnie rozwiniętych, dorosłych ludzi i pies, Regan stwierdza, że w obliczu tragicznej alternatywy: albo utoną wszyscy, albo jeden pasażer wyrzucony za burtę, chociaż wszyscy rozbitkowie mają równą wartość wrodzoną i *prima facie* równe prawo do niebycia skrzywdzonym, to pies powinien stracić szansę na ratunek. Kluczowe jest to, że szkoda wiążąca się ze śmiercią jest funkcją szans na uzyskanie satysfakcji, które jednostka bezpowrotnie traci. Ponieważ każdy standardowo rozwinięty, dorosły człowiek ma więcej potencjalnych możliwości znalezienia satysfakcji niż pies, śmierć każdego z ludzkich

¹¹ Regan bierze też pod uwagę argument z równi pochyłej – wykorzystywanie zwierząt nienależących do grupy podmiotów życia sprzyja wykorzystywaniu tych, które do niej należą (Regan 1988, 390–392, 396).

rozbitków byłaby dla nich *prima facie* większą stratą, a co za tym idzie *prima facie* większą szkodą niż dla psa (Regan 1988, 285–286, 308).

Stanowisko Praw nie pozwala nie tylko na skrzywdzenie jednostki (poza wspomnianymi, wyjątkowymi przypadkami), ale też na istotne pogorszenie jej sytuacji dlatego, że będzie to dla kogoś innego korzystne. Dotyczy to także traktowania zwierząt pozaludzkich – wyrządzanie im krzywdy nie może być usprawiedliwione przez korzyści, jakie odniosą z tego inni, w tym zło, którego unikną. Z tego powodu za niedopuszczalne Regan uznaje m.in. eksperymenty na zwierzętach, które kończą się ich śmiercią – niezależnie od tego, czy zabicie zwierzęcia stanowiło część eksperymentu (np. w testach toksyczności kończących się z chwilą śmierci określonej liczby zwierząt), czy po zakończeniu obserwacji podjęto decyzję o uśmierceniu zwierzęcia, chociaż mogło dalej żyć, nie doświadczając na co dzień bólu czy znacznego dyskomfortu (ale jego śmierć była łatwiejszym rozwiązaniem z perspektywy osoby/institucji odpowiedzialnej za potencjalne zapewnienie mu dożywotniej opieki) (Regan 1988, 110, 113–116, 312–315, 393).

Innym rodzajem krzywdy związanej ze śmiercią, wyrządzonej podmiotowi życia, może być eutanazja. Odnosząc się do problemu eutanazji zwierząt, filozof zauważa, że w przypadku większości z nich nie możemy oczywiście zastosować standardowych kryteriów, jak w przypadku ludzi należących do grupy podmiotów życia. Przede wszystkim nie można oczekiwać od zwierzęcia, że w jakiś sposób poprosi (*form request*) o eutanazję, co stanowi jeden z warunków koniecznych dobrowolnej eutanazji ludzi. Wymagałoby to zrozumienia koncepcji własnej śmiertelności i posiadania środków umożliwiających wyartykułowanie pragnienia zakończenia własnego życia (Regan 1988, 111). Interpretacja zachowania zwierząt w sytuacjach zagrożenia życia nie dostarcza wystarczających dowodów na to, że zwierzęta taką koncepcję rozumieją (Regan 1988, 111). Ich sytuacja różni się też znacząco od położenia ludzi w nieodwracalnym stanie wegetatywnym – w przeciwieństwie do nich zwierzęta (nadal) mają preferencje i stany psychiczne (Regan 1988, 112–113). Nie oznacza to, że nie można mówić sensownie o eutanazji zwierząt. Należy jednak podkreślić, że filozof używa tego terminu w znacznie węższym znaczeniu, niż przyjęto w

języku potocznym, naukach weterynaryjnych czy w odniesieniu do zwierząt uśmiercanych w doświadczeniach naukowych.

Regan przyjmuje trzy warunki konieczne akceptowalnej etycznie eutanazji zwierząt pozaludzkich: (1) jednostka musi zostać zabita przy użyciu najmniej bolesnej dostępnej metody; (2) zabijający musi być przekonany, że śmierć zabijanego leży w interesie zabijanego, a przekonanie to musi być prawdziwe; (3) motywem zabijającego musi być troska o interesy, dobro lub dobrostan zabijanego. Na tej podstawie filozof twierdzi, że w przypadku zwierząt pozaludzkich można mówić o dwóch rodzajach eutanazji – eutanazji uwzględniającej preferencje (*preference-respecting euthanasia*) i eutanazji paternalistycznej (*paternalistic euthanasia*) (Regan 1988, 110–111).

Decyzja o eutanazji zwierzęcia może być akceptowalna w sytuacji, gdy zwierzę jest terminalnie chore, cierpi nieodwracalnie lub doświadcza przewlekłego bólu, którego nie da się uśmierzyć. Każdy taki przypadek należy jednak rozpatrywać indywidualnie, biorąc pod uwagę konkretną jednostkę, jej stan i rokowania. W niektórych przypadkach życie zwierzęcia w bardzo złym, niedającym się polepszyć stanie, jest gorsze od śmierci (Regan 1988, 113). Jeśli zwierzę cierpi, niezależnie od tego, jak długo mogłoby jeszcze żyć, jego dominującym pragnieniem jest, aby cierpienie się skończyło (Regan 1988, 112–113). Jeśli spełnione są trzy wymienione wyżej warunki konieczne, zabicie zwierzęcia będzie stanowiło paradygmatyczny przykład eutanazji uwzględniającej preferencje. Decyzja o jej dokonaniu będzie wyrazem respektowania preferencji zwierzęcia – nie woli zakończenia życia, ale pragnienia, by cierpienie się skończyło, bo śmierć jest jedynym sposobem, by im zadośćuczynić (analogicznie jest, zdaniem filozofa, w przypadku małych dzieci) (Regan 1988, 113–114).

Przykładem nieakceptowalnych etycznie praktyk, określanych mianem eutanazji, jest rutynowo wykonywane w schroniskach (np. w USA) zabijanie zdrowych zwierząt towarzyszących, które przez określony czas nie znalazły nowego opiekuna (Regan 1988, 114). Filozof określa takie przypadki mianem eutanazji paternalistycznej (*paternalistic euthanasia*), bo opartej na projekcji woli i osądu ludzi na zabijane zwierzęta; przekonaniu, że to oni wiedzą lepiej, co dla nich dobre. Biorąc pod uwagę, że śmierć uniemożliwia zwierzęciu realizację jego planów (jeśli jest

zdolne do ich tworzenia) i zaspokajanie potrzeb, w sytuacji, w której nie mamy do czynienia z opisanym wcześniej cierpieniem, śmierć nie leży jednak w najlepszym interesie zwierzęcia. Filozof analizuje też główny argument przemawiający za taką praktyką – biorąc pod uwagę możliwości finansowe i lokalowe schronisk, uśmiercenie zwierząt, które nie znalazły opiekuna, umożliwia przyjęcie tam innych zwierząt, które będą miały szansę na znalezienie nowego właściciela. Zgodnie z tym tokiem rozumowania, lepiej dać [jakąś] szansę na znalezienie domu wszystkim zwierzętom, niż pomóc mniejszej liczbie, a pozostałe zostawić samym sobie. Regan odpowiada na to, że (1) fakt, że rozstrzygniemy, że tego rodzaju praktyka nie może być uznawana za eutanazję, nie przesądza automatycznie o jej negatywnej ocenie moralnej; (2) z przytoczonego argumentu nie wynika, że uśmiercenie jest najlepsze dla zabijanych zwierząt, tylko dla innych, które dzięki temu zyskają szansę na znalezienie opiekuna; (3) taki tok rozumowania można by zastosować równie dobrze do bezdomnych ludzi w przytułkach (Regan 1988, 115–116).

Implikacje normatywne stanowiska Toma Regana

Teoria Regana pozwala na uchwycenie i ochronę wartości, którą jest życie zwierzęcia, posiadającego własną, unikalną biografię. Daje podstawy do bronięcia poglądu, że odebranie życia takiej jednostce nie tylko nie jest moralnie obojętne, ale stanowi zasadniczą krzywdę:

(...) ból jest bólem, gdziekolwiek się pojawia, a przedwczesna śmierć, której można było uniknąć, jest wielką krzywdą dla każdej biograficznej istoty, niezależnie od tego, czy jest człowiekiem, czy nie (Regan 1991, 141).

Przyjęcie perspektywy Stanowiska Praw i przeniesienie jej na grunt prawa pozytywnego narzuciłoby istotne ograniczenia dotyczące praktyk powszechnych stosowanych obecnie wobec zwierząt – szczególnie tych należących do grupy podmiotów życia. Choć już dziś ich życie jest w niektórych krajach, w tym w Polsce, dobrem ustawowo chronionym, prawo dopuszcza liczne sytuacje, w których wolno je zabijać. Przyjęcie Stanowiska Praw oznaczałoby zakazanie takich praktyk jak hodowla i chów zwierząt dla pozyskania mięsa, mleka, jaj, skór i futer; polowania i połów ryb. Wykluczone byłoby prowadzenie eksperymentów wiążących się z naruszeniem podstawowych praw moralnych zwierząt, w tym

prowadzących do ich śmierci – nawet bezbolesnej – i uśmiercanie zwierząt w celu pobrania ich tkanek i narządów do eksperymentów. Niedozwolone byłoby „usypianie ślepych miotów”, o ile nie spełniałoby przesłanek eutanazji uwzględniającej preferencje zwierząt. Przyjęcie perspektywy Regana ograniczyłoby też możliwość wykorzystywania zwierząt w przemyśle rozrywkowym. Nie wpłynęłoby natomiast na możliwość samoobrony człowieka przed zwierzętami, które – w sposób niezawiniony – stanowią dla niego zagrożenie (np. zwierzęta chore na wściekliznę, dzikie zwierzęta, które zaatakowały człowieka) ani na odstraszenie zwierząt tam, gdzie stanowią one realny problem dla codziennej egzystencji człowieka. Nie wykluczałoby też kontynuacji trzymania w domach zwierząt towarzyszących.

Podsumowanie

W niniejszym artykule pokazano sposób na przewyciężenie pojęciowej bezradności, która daje się zaobserwować zarówno w potocznych przekonaniach moralnych, jak i w niektórych rozwiązaniach prawnych, zgodnie z którymi zwierzę nie jest rzeczą, a jednak stosują się do niego normy takie jak do rzeczy. W tym celu nakreślono, zaproponowane przez Toma Regana, spojrzenie na problem etycznego wymiaru śmierci zwierzęcia, szczególnie takiego, które ma życie rozumiane w sposób biograficzny a nie wyłącznie biologiczny.

Przyjmując za punkt wyjścia moralność potoczną, Regan starał się uchwycić coś szczególnie istotnego, co łączy niemal wszystkich ludzi i wiele zwierząt innych gatunków, i co sprawia, że ich śmierć, nawet ta całkowicie bezbolesna, nie jest obojętna moralnie. Równocześnie próbował pokazać, że w szczególnie trudnych sytuacjach dostrzeżenie różnicy między gatunkami jest możliwe i daje się obronić bez arbitralnych rozstrzygnięć. Zgodnie z jego stanowiskiem śmierć części zwierząt pozaludzkich stanowi dla nich ogromną szkodę, czasami większą niż dla (niektórych) ludzi. Dzieje się tak w przypadku tych zwierząt, które należą do grupy podmiotów życia i które nie tylko są żywe w sensie czysto biologicznym, ale mają swoje życie rozumiane w sposób biograficzny – swoją autentyczną i niepowtarzalną historię i zbiór doświadczeń, własne pragnienia i dążenia.

Na śmierć zwierząt pozaludzkich można spojrzeć z różnych perspektyw. Jedną z nich jest ta skupiona na jednostce. Niezależnie od tego, jak wielka

jest skala i powszechność zjawiska, „przedmiotem cierpienia, przyjemności czy doznań jest zawsze indywidualna istota” (Górnicka-Kalinowska 2015, 183). Zwierzę, będące podmiotem życia, mające własne „przekonania i pragnienia; percepcję, pamięć, poczucie przyszłości, w tym własnej; życie emocjonalne wraz z uczuciami przyjemności i bólu; interesy odnoszące się do (...) preferencji i dobrostanu (...); zdolność inicjowania akcji w pogoni za (...) pragnieniami i celami; psychofizyczną tożsamość rozciągniętą w czasie”, z chwilą śmierci doznaje największej możliwej krzywdy – traci wszystko.

BIBLIOGRAFIA

Cohen, Carl, Tom Regan. 2001. *The animal rights debate*. Lanham, DC.: Rowman & Littlefield.

Francione, Gary L. 1996. *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

Francione, Gary L. 2012. "Animal Rights, Animal Welfare, and the Slavery Analogy." Accessed 10.09.2020.

<https://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-animal-welfare-and-the-slavery-analogy>.

Francione, Gary L. 2016. "Animal Rights and Slavery/Rape Analogies.", Accessed 10.09.2020.

<https://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-slaveryrape-analogies>.

Francione, Gary L. n.d., "The Six Principles of the Abolitionist Approach to Animal Rights." Accessed 10.09.2020.

<https://www.abolitionistapproach.com/about/the-six-principles-of-the-abolitionist-approach-to-animal-rights>.

Górnicka-Kalinowska, Joanna. 2015. „Czy jesteśmy coś winni zwierzętom?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 24, nr 2 (94): 179–189.

Gzyra, Dariusz. 2015 „Zdolność do odczuwania w teorii praw zwierząt Toma Regana”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 24, Nr 2 (94): 431–445.

Probućka, Dorota. 2013. *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków: Universitas.

Regan, Tom. 1980. „Prawa i krzywda zwierząt”. Translated by Zygmunt Nierada. *Etyka*, 18: 87–118.

Regan, Tom. 1982. "The moral basis of vegetarianism". In *All that dwell therein. Animal rights and environmental ethics*. Berkley: University of California Press.

Regan, Tom. 1988. *The Case for Animal Rights* [3rd ed.]. London, New York: Routledge.

- Regan, Tom. 1991. *The Thee Generation: Reflections on the Coming Revolution*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Regan, Tom. 1997. "The Rights of Humans and Other Animals". *Ethics & Behavior*, 7(2): 109–110.
- Regan, Tom. 2005. *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Regan, Tom. 2006. "Sentience and Rights". In *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*, edited by Joyce D'Silva, Jacky Turner. London: Earthscan.
- Regan, Tom. 2011a. *Animal Rights Philosopher Tom Regan Addresses a New Generation*. May 16.
<http://arzone.ning.com/profiles/blogs/animal-rights-philosopher-tom>.
- Regan, Tom. 2011b. Professor Tom Regan ~ Additional Replies to Interview Questions. June 10.
<http://arzone.ning.com/profiles/blogs/professor-tom-regan>
- Regan, Tom. 2011c. *Tom Regan on Violence, The Culture & Animals Foundation, and on Sentience, Self-awareness and the Right to Life*. Animal Rights Zone, <http://arzone.ning.com/forum/topics/the-tom-regan-week-on-violence>.
- Singer, Peter. 1993. "What's wrong with Killing?". In *Practical Ethics* [2nd ed.], 83–109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 2004. *Wyzwolenie zwierząt*. Translated by Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.