

JACEK HOŁÓWKA

Granice wyzwolenia zwierząt

Jest dość jasne, dlaczego los zwierząt interesuje teoretyków moralności. Pod bardzo ważnym względem przypominają one ludzi: cierpią, gdy obchodzimy się z nimi źle. Jednak inaczej niż ludzie, gdy same zadają komuś cierpienie — szczypią, gryzą, kopią, wpełzają do łóżka czy pod skórę — nie zdają sobie z tego sprawy, nie biorą za nic odpowiedzialności i, jak się zdaje, nic nie mąci ich sumienia. Ich sposób reagowania, poza który nie potrafią wykroczyć, stawia nas w trudnej sytuacji: zwierzęta wyraźnie dają nam do zrozumienia, że nie chcą cierpieć: jęczą, łaszą się, odskakują, zachowują dystans lub wiernie patrzą w oczy. Same jednak nie przyjmują do wiadomości, że podobnie i my nie chcielibyśmy być narażeni na ich żądła, kły, jad lub pazury. Odwołują się więc bezustannie do naszej wspaniałości: „przypominają nam”, że my potrafimy postępować moralnie, a one nie, a więc że na nas spoczywają obowiązki moralne, które przez nie nie muszą być przestrzegane.

Ludzie w jakimś stopniu zawsze spełniali te jednostronne żądania, przynajmniej do momentu, gdy zwierzę nie było im do czegoś wyraźnie potrzebne — wtedy nagle tracili wszelkie skrupuły. Bezlitośnie zaprzęgali je do pługa, oskubywali z piór lub zabijali na obiad. Wysiłek, jaki podejmowano, by je utuczyć, ochronić przed chorobą, deszczem i zimmem, odplacało zwierzę z nawiązką. Czy nie była to jednak odplata zbyt wysoka, wydartą podstępem i okrutna? W przekonaniu nowego pokolenia wegetarian tak właśnie było. Ich zdaniem, dopuściliśmy się wobec zwierząt wielorakich zbrodni: dzieciobójstwa, wyzysku, eksterminacji, pasożytnictwa i wiarołomstwa. Wiele z argumentów, jakie przytaczają, budzić musi repulsję moralną: gęsi przekarmia się, by wywołać otłuszczenie wątroby, skubie się je żywcem, aby otrzymać więcej puchu, w kopalniach do niedawna jeszcze trzymano ślepe konie, w laboratoriach truje się świnki morskie lekarstwami i kosmetykami, cielećtom nie daje się stałego pożywienia, aby mięso było jasnoróżowe, w jeziorach głuszy się

ryby agregatami elektrycznymi, choć wiadomo, że tym sposobem więcej ryb się niszczy niż wylawia, itd. Inne ich argumenty, np., że dieta bez białka zwierzęcego jest równie zdrowa, co dieta zawierająca takie białko, wydają się przesadzone. Powstaje więc trudne zagadnienie ustalenia zasad, jakimi powinniśmy się kierować w postępowaniu wobec zwierząt. Nie ulega, jak się wydaje, wątpliwości, że zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie niż rośliny czy przedmioty martwe, lecz nie na takie, jak inni ludzie. Taka ogólnikowa wskazówka nie wystarczy jednak. Musimy ściślej ustalić, kiedy cierpienie zadawane przez człowieka zwierzęciu jest moralnie złe, a kiedy jest usprawiedliwione; kiedy względ na interes ludzki pozwala pominąć względ na interes zwierzęcia, a kiedy postępować tak nie wolno.

Wszystkie proste zalecenia, jakie można tu podać, wydają się nie-trafne. Nie możemy po prostu powiedzieć np., że w tym samym stopniu powinniśmy unikać zadawania cierpienia zwierzętom, w jakim unikamy zadawania cierpienia ludziom. Ta zasada kazałaby bowiem traktować zwierzę jak człowieka, co z uwagi na wspomniany już brak zdolności kierowania się względami moralnymi przez zwierzę jest nie do przyjęcia: w naszym postępowaniu wobec zwierząt nie możemy liczyć na wzajemność, dotrzymanie przyrzeczenia, zrozumienie intencji, itp. Nie można serio żądać, by człowiek nie miał prawa zabijać lisa, który wykrada mu kury, choć możemy i musimy żądać, by nikt z analogicznego powodu nie zabijał kradnącego człowieka. Nie możemy też powiedzieć, że powinniśmy tak postępować wobec zwierząt, jak chcielibyśmy, żeby ludzie postępowali wobec nas, gdybyśmy sami byli zwierzętami. Często jest to bowiem propozycja niezrozumiała. Nie umiemy dobrze wyobrazić sobie tego, co chcielibyśmy, gdybyśmy byli kozą, wilkiem, żółwiem czy stonogą. Może chcielibyśmy mieszkać razem z gospodarzem w bielonym pokoju, może chcielibyśmy podgryzać mu gardło, a może chcielibyśmy przede wszystkim uciec od niego jak najdalej. Pojawia się tu ta sama trudność, o której mówiliśmy poprzednio. Jako ludzie potrafimy rozróżnić to, na co mamy ochotę i do czego mamy prawo od tego, na co mamy ochotę, lecz czego nie mamy prawa żądać. W ludziach rozważnych z upływem czasu pierwsze pragnienia biorą wyraźnie górę nad drugimi, co często wyrabia w nich niezachwiane poczucie niewinności moralnej, bądź przekonanie, że w moralności śmiało kierować się można własnymi pragnieniami, bo te z zasady nie skłaniają nas do złego. Być może jest to prawdą w odniesieniu do wszystkich ludzi, i z pewnością nie jest to prawdą w odniesieniu do zwierząt. Gdyby ktoś z nas był komarem, żądałby przede wszystkim, by mógł zaspokoić swe pragnienie wysysania krwi z ludzi. Niewiele osób zgodziłoby się na to, w imię szczęścia komara. Tak więc nic nam nie pomoże wyobrażanie sobie na przemian, że

raz jesteśmy człowiekiem, a raz komarem, bo w ten sposób nie znajdujemy rozwiązania konfliktu między interesem człowieka i zwierzęcia.

Większe nadzieje na rozstrzygnięcie problemu ludzkich obowiązków wobec zwierząt można wiązać z bardziej złożonymi zasadami. Zaczniemy od prostej normy: spośród dwóch możliwych postępowań należy wybrać to, które prawdopodobnie wyrządza mniejszą szkodę. Jest to pewna wersja zasady wybierania mniejszego zła, którą można uznać za normę tautologiczną: lepiej jest zrobić to, co jest lepsze. Normę tę możemy teraz rozbudować: jeśli ktoś wybiera postępowanie, które prawdopodobnie okaże się dla kogoś bardziej szkodliwe niż inne możliwe postępowanie w danych okolicznościach, powinien dokonać podobnego wyboru w odniesieniu do siebie samego. Inaczej mówiąc, jeśli ktoś łamie zasadę: „lepiej wybrać to, co jest prawdopodobnie lepsze niż to, co gorsze” to będziemy wymagać, by łamał ją nie tylko wtedy, gdy skutki takiego wyboru odczuwane będą przez kogoś postronnego, np. zwierzę, ale także wtedy, gdy skutki te mogłyby być bolesne dla niego. Ostatecznie otrzymujemy dość skomplikowaną zasadę: „jeśli ktoś wybiera postępowanie, które prawdopodobnie okaże się bardziej szkodliwe dla człowieka lub zwierzęcia niż inne możliwe postępowanie w tych samych okolicznościach, powinien dokonać podobnego wyboru w odniesieniu do siebie”, lub nieco inaczej,

Z₁: „kto zwiększa prawdopodobieństwo zadania cierpienia innym, powinien się narazić na identyczne powiększone prawdopodobieństwo zadania sobie porównywalnego cierpienia”.

Pewne zalety tej zasady są od razu widoczne: wymaga ona przestrzegania tych samych zasad postępowania, niezależnie od tego, czy skutki działania dotyczyć będą sprawcy, czy kogoś innego, tym samym więc wyklucza zachowania egoistyczne, a po drobnej modyfikacji wyklucza też tendencyjne krzywdzenia jakiegokolwiek innej wybranej jednostki. Nadto, zasada ta nie odwołuje się bezpośrednio do żadnych szczegółowych informacji na temat myślenia, odczuwania, zachowania, potrzeb i wrażliwości zwierząt. Unika więc przyjęcia przesłanek, których trafność mogłaby być kwestionowana na skutek oczywistych trudności w poznaniu lub wyobrażeniu sobie sytuacji motywacyjnej i odczuć zwierząt. Ta ogólność poszerza zakres jej zastosowania: gdy całkowicie nie wiemy, jakie możliwe postępowanie bardziej krzywdzi zwierzę, a jakie mniej, wtedy omawianej zasady stosować nie możemy; gdy jednak możemy przypuszczać, co dla danego zwierzęcia jest korzystne, a co krzywdzące, (np. że pies nie lubi siedzieć na drzewie, a kot w wodzie), to nawet nie mając pewności, że nasza wiedza jest trafna, możemy rozważanym możliwościom przypisać pewne prawdopodobieństwa. Wreszcie zasada ta jest zgodna z dość powszechnymi intuicjami moralnymi, bo nieco specyficznie realizuje wymaganie: „nie rób drugiemu, co tobie niemiłe”.

Spróbujmy się teraz przekonać, czy gotowi bylibyśmy stosować tę zasadę w praktyce. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy w Afryce i widzimy, jak samica szympansa porywa murzyńskie dziecko i ucieka z nim do lasu. W ręce mamy strzelbę i moglibyśmy ją zabić. Czy powinniśmy tak zrobić? Czy też powinniśmy raczej strzelać w górę, na postrach, by ją tylko spłoszyć? Oczywiście, taki strzał może nie wyrzucić żadnego wrażenia i szympanś z dzieckiem ucieknie. Może też go rozjuszyć i wtedy zrobi dziecku krzywdę. Może więc zdecydujemy się zabić zwierzę? Czy jednak wtedy nie działamy zbyt okrutnie? Małpa zapewne nie chce dziecka zjeść, tylko chce się nim pobawić. Może się zdarzyć, że będzie się bawić nieumiejętnie, i na przykład upuści je z drzewa. Być może jednak wcale nie będzie wspinać się z nim na drzewo, tylko je powącha, przyrzeczy mu się, a gdy dziecko zacznie pisać, rzuci je na ziemię i ucieknie. W każdym razie, szansa przeżycia dziecka w rękach małpy wydaje się większa niż szansa przeżycia małpy, do której się strzela, by ją zabić. Co więcej, jeśli dziecko jest całkiem małe, niewiele rozumie i niewiele odczuwa, małpa może być istotą głębiej czującą, mocniej przeżywającą swe potrzeby, zdolną do podejmowania wyraźniejszych planów działania. Czy w tej sytuacji jest oczywiste, że jeśli jedno z nich ma umrzeć, to powinna raczej umrzeć małpa?

Tradycyjne odpowiedzi na to kłopotliwe pytanie są wyraźnie niewystarczające. Jeśli powiemy, że człowiek jest bytem doskonalszym, że w odróżnieniu od zwierząt ma duszę lub stworzył kulturę, zwolennik „wyzwolenia zwierząt” odpowie, że są to względy nieistotne i szowinistyczne. O duszy nie wiemy nic na pewno, a niemowlęta murzyńskie kultury nie stwarzają. Powie też zdecydowanie, że w opisanym przypadku małpy zabić nie wolno. To ona jest jednostką bardziej doskonałą, silniej odczuwającą zagrożenie i mającą wyraźniej określony interes, któremu podporządkowane jest jej świadome postępowanie.

W takiej sytuacji obrońca interesu człowieka odwołuje się do charakterystycznego argumentu, który w rozmaitych wersjach często się w takich dyskusjach pojawia: „nie mogę obiektywnie udowodnić, że określona jednostka ludzka jest doskonalsza od zwierzęcia, ale niezachwianie w to wierzę”. Wiare tę podpierają rozmaite argumenty: religijne — człowiek ma duszę, estetyczne — małpy są brzydkie, a niemowlęta rozkoszne, ekonomiczne — człowiek musi zabijać zwierzęta, by zapewnić sobie bezpieczeństwo i pożywienie, prawne — za krzywdzenie człowieka idzie się do więzienia, za krzywdzenie zwierząt nie, oportunistyczne — zawsze człowiek uważał się za coś lepszego, więc dlaczego miałby nagle zmienić zdanie? Wydaje się, że na palcach jednej ręki można by zliczyć osoby, które nie ulegną żadnemu z tych argumentów, pragnąc bronić dziecko przed małpą.

Musimy jednak uznać, że tak sformułowane argumenty są bezzasadne. Nie można siły własnego przekonania przeciwstawiać temu, co jest przedmiotem wiedzy prawdopodobnej. Jeśli jest bardziej prawdopodobne, że małpa wyraźniej pragnie tego, czego pragnie, niż dziecko, że jest bardziej podatna na cierpienie niż dziecko, i że sama zagraża dziecku mniej niż jej zagraża strzelec, to nie możemy powiedzieć, że choć wszystko wskazuje na to, że powinniśmy pozwolić małpie uciec, to jednak lepiej byłoby ją zabić, bo tak nam każą postąpić nasze poglądy religijne, estetyczne, ekonomiczne, itd. Słowo „poglądy” nie znaczy tu nic innego, jak „przekonania niezgodne z uzasadnionymi”. Jeśli zdołamy uzasadnić, że powinniśmy postąpić w określony sposób, a następnie postanawiamy postąpić inaczej, usprawiedliwienie tej nagłej decyzji słowem „pogląd” niczego nie zmienia: postępujemy nieracjonalnie i nieodpowiedzialnie.

Jest więc może słuszne, byśmy podnieśli skutki takiej nieodpowiedzialnej decyzji. Jeśli prawdopodobieństwo przeżycia doby przez dziecko porwane przez małpę wynosi powiedzmy 0,2, a prawdopodobieństwo przeżycia doby przez małpę po strzale myśliwego wynosi 0,9, to decydując się na strzał myśliwy wybiera postępowanie, które zwiększa ryzyko czyjejkolwiek śmierci z 0,2 na 0,9. Sam jest więc odpowiedzialny za spowodowanie śmierci z prawdopodobieństwem $0,9 - 0,2 = 0,7$. Jeśli zatem zgodziliśmy się, że podana wyżej zasada Z_1 : „kto zwiększa prawdopodobieństwo zadania cierpienia innym, powinien się narażać na identycznie powiększone prawdopodobieństwo zadania sobie porównywalnego cierpienia” jest słuszna, to możemy żądać, by strzelec poddał się teraz próbie losu narażając swoje życie z prawdopodobieństwem 0,7. Powinien np. naładować dziesięciostrzałowy pistolet siedmioma nabojami, pokręcić magazynkiem i strzelić sobie w głowę. Strzelec, który nie podda się takiej próbie, żąda dla siebie bezkarności. Domaga się, byśmy uznali, że działanie zgodne z przekonaniem oczyszcza go z winy moralnej, że ma on prawo wybrać wyjście, które z większym prawdopodobieństwem wywoła niekorzystne skutki niż inne postępowanie możliwe w tych samych okolicznościach, lecz nie wyraża zgody na to, by względy moralne pozwoliły zwiększyć prawdopodobieństwo zajścia skutków, które mogą być dla niego niekorzystne. Stosuje więc inne zasady nazywając je moralnymi wobec siebie, a inne wobec innych, a to — jak powszechnie sądzimy — jest niemoralne.

Jeśli więc nie wchodzi w grę dodatkowe względy dające się empirycznie ustalić, np. rozpacz matki, która traci dziecko, lub uzasadnione przypuszczenie, że za trzydzieści lat dziecko objawi nadzwyczajne zdolności na forum ONZ przyczyniając się do zawarcia nowego przymierza między narodami, poświęcenie małpy dla dziecka wydaje się błędem moralnym.

Spróbujemy to jeszcze raz wykazać, odwołując się do wprowadzonej

przez Hare'a zasady uogólnialności¹. Zasada ta brzmi następująco: „jeśli w sytuacji S_1 charakteryzującej się cechami istotnymi moralnie a , b , c ; ... n i żadnymi więcej słusznie jest dokonać czynu R , to w sytuacji S_2 charakteryzującej się cechami istotnymi moralnie a , b , c ; ... n i żadnymi więcej słusznie jest dokonać czynu R ”. Wprowadzone wyżej pojęcie zwiększenia prawdopodobieństwa wywołania szkodliwych skutków ma tę charakterystyczną własność, że obejmuje sobą wszystkie istotne moralnie względy, jeśli się tylko zgodzimy, że zło moralne w jakiejś sytuacji polega wyłącznie na wywoływaniu szkodliwych skutków. W przypadku małpy porywającej dziecko założenie to jest niekontrowersyjne, bo co więcej może się tu moralnie liczyć oprócz tego, co robi małpa, dziecko i strzelec? Przy tym założeniu możemy teraz przedstawić kompletną charakterystykę moralną sytuacji wyjściowej S_1 : małpa z porwanym dzieckiem i strzelec ze strzelbą, mówiąc, że dopuszcza ona dwa moralnie istotne rozwiązania: 1) zabicie małpy z prawdopodobieństwem wyrządzenia złych skutków równym 0,9, i tę cechę sytuacji S_1 nazwiemy a , oraz 2) pozostawienie małpy w spokoju z prawdopodobieństwem powstania złych skutków równym 0,2, i tę cechę sytuacji S_1 nazwiemy b . Mówiąc krótko, sytuacja S_1 ma tylko dwie cechy istotne moralnie: a , b ; i cechy te jednocześnie opisują dwa możliwe rozwiązania problemu moralnego, pojawiającego się w sytuacji S_1 . Rozpatrując cechy a oraz b , strzelec musi wziąć pod uwagę, że jeśli za słuszne postępowanie R w sytuacji S_1 przyjmie zabicie małpy, to jego wybór opisać można na dwa sposoby: 1) że wolał zabić małpę niż narazić dziecko — i taki wybór jest mało interesujący, bo małpy stosunkowo rzadko porywają dzieci — lub 2) że wolał dokonać czynu z prawdopodobieństwem wywołania złych skutków 0,9 zamiast czynu dającego prawdopodobieństwo wywołania złych skutków 0,2, czyli przyczynił się do wywołania złych skutków z prawdopodobieństwem 0,7 — i w takim sformułowaniu ocena tej sytuacji jest łatwo uogólniona. Konsekwentnie bowiem, w analogiczny sposób będzie musiał postąpić strzelec w sytuacji S_2 , na którą składa się dziesięciostrzałowy pistolet z siedmioma nabojami.

Sytuacja S_2 da się bowiem również kompletnie opisać pod względem moralnym przez wyliczenie jej dwóch cech: a — polegającej na nieużyciu pistoletu, co naraża strzelca na wywołanie złych skutków z prawdopodobieństwem 0, oraz b — polegającej na strzelaniu sobie w głowę z szansą trafienia 0,7. Jeśli w sytuacji S_1 słuszne było rozwiązanie R polegające na wyborze czynu, który zwiększał prawdopodobieństwo wywołania złych skutków z 0,2 na 0,9, a więc stwarzał niebezpieczeństwo wywołania złych skutków = 0,7, to w sytuacji S_2 słuszne rozwiązanie R też

¹ R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. 10—13.

polegać będzie na wyborze czynu stwarzającego niebezpieczeństwo wywołania złych skutków z prawdopodobieństwem 0,7.

Zasada uogólnialności żąda więc jednego z dwojga: albo uznania, że lepiej pozwolić małpie uciec z dzieckiem, albo uznania, że mamy prawo dowolnie powiększać zagrożenie wywołania złych skutków, ale wtedy sami musimy się narazić na działanie złych skutków, bo jest to moralnie słuszne.

Rozpatrzmy, czy istnieją możliwości uchylenia tego wniosku:

1. Moglibyśmy próbować uchylić zasadę uogólnialności, ale jak pokazuje jej ogólne sformułowanie, jest to niemożliwe. Zasada ta stawia dwa wymagania: rozwiązanie problemu moralnego musi być nieprzypadkowe, tzn. jeśli warunki problemu moralnego nie ulegają zmianie, to i rozwiązanie nie może ulegać zmianie, i po drugie, rozwiązywanie nowych problemów powinno być dokonywane przez analogię, a więc przez takie scharakteryzowanie przypadku, którego rozwiązania nie znamy i przypadku, którego rozwiązanie znamy, by okazało się, że cechy moralnie istotne są w obu przypadkach takie same. Wtedy stosujemy *modus tollens tollens*: jeśli przyjmujemy, że w sytuacji S_1 należy dokonać R , a w sytuacji S_2 nie możemy zgodzić się na dokonanie R , to znaczy, że R nie jest też dobrym rozwiązaniem dla S_1 .

2. Można próbować podważać trafność scharakteryzowania możliwych rozwiązań przez porównanie prawdopodobieństw wywołania złych skutków. Wtedy jednak albo trzeba by powiedzieć, że prawdopodobieństwo wywołania złych skutków nie jest cechą moralnie istotną, albo że za pomocą takiego prawdopodobieństwa nie da się objąć wszystkich moralnie istotnych cech badanej sytuacji. Pierwsze wyjście trudno przyjąć. Jeśli prawdopodobieństwo wywołania złych skutków nie jest moralnie istotne, to nie ma nic złego w „rosyjskiej ruletce”, w rzucaniu nożami przez pijaków, podkładaniu bomb z mechanizmem losowym włączającym zapalnik, itp. Drugie wyjście również trudno przyjąć. Przynajmniej w niektórych przypadkach jedyną moralnie istotną cechą istniejącej sytuacji jest prawdopodobieństwo zajścia katastrofy. Wtedy nie liczą się intencje, wina i odpowiedzialność, bo istotnym problemem nie jest ocena przyczyn i zamiarów, lecz zapobieżenie skutkom.

3. Można by też twierdzić, że prawdopodobieństwa trudno oszacować, lub że można im przeciwstawić swe wewnętrzne przekonania. Pierwszy zarzut jest zrozumiały i słuszny, ale nie dość ogólny, by podważyć przyjętą tu interpretację zasady uogólnialności. Jeśli prawdopodobieństwa nie można w jakimś przypadku oszacować, to trudno; pozostają jednak liczne wypadki, gdy można to zrobić nawet jeśli jest to sprawa trudna. W naszym przykładzie głos rozstrzygający miałby ktoś, kto zna dobrze małpy lub strzelby. Jeśli ktoś zna dziesięć przypadków porwania dzieci

przez małpy i wie, że dwa razy wypadek taki skończył się śmiercią dziecka, a osiem razy nie, wie tyle, ile trzeba byśmy mogli przyjąć, że szansa przeżycia jedenastego porwanego dziecka wynosi 0,8. Analogicznie ze strzelbą: można określić, że w pewnych warunkach szansa trafienia małpy wynosi 0,9. O przeciwstawianiu wewnętrznych przekonań prawdopodobieństwom już mówiliśmy i wystarczy tylko powtórzyć, że jest to nieodpowiedzialnie dokonany wybór między wiedzą fragmentaryczną i niewiedzą na korzyść tej ostatniej.

4. Można wreszcie twierdzić, że prawdopodobieństwa są porównywalne tylko wtedy, gdy opisują jednorodne zdarzenia, a zdarzenia wywołujące problemy moralne są niejednorodne. Jest zatem niedopuszczalnym uproszczeniem przyjmować, że śmierć małpy i śmierć dziecka to zdarzenia jednorodne.

Z tym ostatnim zarzutem trzeba się całkowicie zgodzić, tym bardziej że jest on zgodny z wymaganiami stawianym przez samą zasadę uogólnialności: oceniane przypadki muszą być porównywalne. Są więc dwie możliwości: albo szukając rozwiązania jakiegoś problemu moralnego potrafimy porównać go z sytuacją, której rozwiązanie znamy, albo jeśli uznamy badany problem za nieporównywalny, to tym samym uznaliśmy go za nierozwiązywalny. W tej sytuacji rozsądniejsze się wydaje przyjęcie nawet przybliżonych lub hipotetycznych utożsamień niż obstawanie przy poglądzie, że trafiliśmy na problem unikalny i niepowtarzalny.

W przypadku zwierząt i ludzi taką podstawą porównania może być podatność na cierpienie. Nie znaczy to jednak, jak mówiliśmy, że powinniśmy przyjąć zasadę: „należy unikać zadawania cierpienia zwierzętom w takim samym stopniu, w jakim unikamy zadawania cierpienia ludziom”. Zwykle się sądzi, że zwierzęta są mniej wrażliwe, bardziej wytrzymałe i szybciej otrząsają się z niepowodzeń niż ludzie. To właśnie usprawiedliwia fakt, że mniej się troszczymy o zwierzęta niż o siebie wzajem. Zwierzęta poza tym mniej myślą o przyszłości i zapewne nie trapi ich perspektywa starości, samotności, głodu, wojny, bezrobocia, wychowywania dzieci, inflacji, kryzysu energetycznego, częstej zmiany rządów i własnej śmierci. To w znacznym stopniu usprawiedliwia zabijanie zwierząt przez ludzi. Dodatkowo, i jak sądzę dostatecznie, postępowanie to usprawiedliwia fakt, że zwierzęta nie troszczą się o siebie wzajem i nie boją poza wyjątkami nad utratą kolejnego egzemplarza swojego gatunku. Można więc tak je zabijać, że nic o tym nie wiedzą, i wtedy nie cierpią. Co więcej nigdy nie dręczy ich myśl, że ktoś tak właśnie postanowił odbierać im życie, by im oszczędzić cierpienia, co wystarczająco usprawiedliwia wspomniane postępowanie.

Możemy więc wprowadzić pewien „współczynnik otępienia” zwierząt, który dla różnych gatunków, różnych egzemplarzy tych gatunków i róż-

nych sytuacji wyglądać może różnie. Przyjmiemy, że współczynnik ten dla przeciętnego człowieka wynosi 1, dla jednostek bardziej wrażliwych więcej niż 1, dla mniej wrażliwych mniej niż 1. Na przykład, możemy sobie wyobrazić lub możemy się przekonać, jak boli bicie patykiem po nogach przez czteroletnie dziecko. Wrażliwość konia oszacujemy być może na 0,5, wrażliwość słonia na 0,2, wrażliwość kota na 1,2, a wrażliwość wróbla na 5 albo nawet 10. Wrażliwość dobrze trafionej muchy, komara czy motyla na zero. Jeśli weźmie się pod uwagę, że cierpienie jednego człowieka jest często powodem dodatkowego cierpienia innych bliskich mu osób (co u zwierząt jest dość rzadkie, jeśli uwzględnimy, że strach przed cierpieniem łatwo pojawiający się u ludzi, a rzadziej u zwierząt dodatkowo pogłębia każde pierwotne cierpienie) wreszcie jeśli pomyślimy, że w odróżnieniu od zwierząt człowiek robi plany, układa sobie życie, stawia sobie cele i nieraz przez długie lata z wysiłkiem je realizuje, będziemy się musieli zgodzić, że wrażliwość człowieka jest w przeważającej ilości wypadków znacznie większa niż wrażliwość zwierząt. Człowiek zamknięty w więzieniu cierpi — wiele zwierząt woli siedzieć w klatce niż wydostać się na wolność. Tak więc za każdym razem, gdy dochodzi do istotnego konfliktu między interesem człowieka i zwierząt, np. przy testowaniu szczepionek, produkowaniu surowicy, hodowli bydła rzeźnego, itd., możemy porównać, w jakim stopniu cierpieć będzie człowiek, a w jakim zwierzę w zależności od tego, czy postąpimy w taki czy inny sposób.

Możemy więc przyjąć następującą zasadę:

Z_2 : „jeśli iloczyn prawdopodobieństwa doznania cierpienia i wielkości cierpienia jest dla dwóch czynów stały, to jest moralnie bez znaczenia, który z tych dwóch czynów jest dokonany”.

Mówiąc inaczej, jeśli ktoś stratę każdej kolejnej stułotówki odczuwa równie mocno, to jest bez znaczenia, czy straci sto złotych z prawdopodobieństwem 1, czy dwieście złotych z prawdopodobieństwem 0,5 czy tysiąc z prawdopodobieństwem 0,1. Jeśli dla kogoś te poszczególne możliwości nie są równie zagrażające i wyraźnie woli ryzykować dwieście złotych z prawdopodobieństwem 0,5 niż płacić sto, natomiast woli płacić sto niż ryzykować tysiąc, to znaczy, że poszczególne stułotówki nie mają dla niego równej użyteczności: druga ma mniejszą niż pierwsza, ale jeszcze przed dziesiątą pojawiają się takie, które mają wyraźnie większą wartość niż pierwsza.

Obie zasady, Z_1 i Z_2 pozwalają nam lepiej wyobrazić sobie, jaką wartość moralną ma czyn, którego chcielibyśmy dokonać, i w jakim stopniu jest moralnie gorsze dokonanie innych czynów możliwych w tych samych okolicznościach. Jeśli na przykład mamy do wyboru wyrwać ząb człowiekowi lub słoniowi, i przyjmiemy, że współczynnik otepienia słonia

wynosi w tym przypadku 0,5, to decydując się na odpiłowanie obu kłów słoniowi równie dobrze powinniśmy narazić się na wyrwanie jednego z własnych zębów lub (jeśli mają one dla nas stałą użyteczność) na utratę np. czterech zębów z prawdopodobieństwem 0,25. Podobnie możemy stosować obie zasady w przypadkach wszelkich konfliktów między zwierzętami i ludźmi.

Stosowanie tych zasad w praktyce ma pewną dodatkową zaletę oprócz rozwiązywania pojawiających się problemów moralnych: uczy lepiej rozumieć, kto cierpi, jak i z jakiego powodu, bez względu na to, czy jest człowiekiem, czy zwierzęciem. Może się więc przyczynić do niejakiego zmniejszenia popularności dwóch poglądów: że w zasadzie zwierzęta cierpią bardzo rzadko, a z powodu człowieka prawie nigdy, i że nawet jak cierpią, to jest to bez znaczenia.

Na zakończenie możemy powiedzieć, że żądania zwolenników „wyzwolenia zwierząt” wydają się w znacznym stopniu słuszne. Po pierwsze, przypominają oni to, co od dawna było przyjęte: że bezcelowe dręczenie zwierząt jest moralnie złe. Po drugie, żądają spełnienia minimalnych wymagań dotyczących warunków hodowli bydła rzeźnego i drobiu. Warunki te trudno spełnić, i biorąc pod uwagę sytuację ekonomiczną wielu krajów spełnienie ich pozostanie jeszcze przez długi czas nierealne. To nie zmienia faktu, że w chwili, gdy poprawa taka stanie się możliwa, odpowiednie zmiany trzeba będzie wprowadzić, bo żądają ich względy moralne. Po trzecie, słusznie domagają się oni ściślejszej kontroli nad eksperymentami na zwierzętach lub używaniu ich do celów poglądowych przy nauczaniu biologii, medycyny, itd. Gdy jednak po czwarte, żądają oni powszechnego wegetarianizmu, opieki nad zbłąkanymi owcami i niebieskimi ptakami, ich żądania są wygórowane. Zwierzę rzeźne może przeżyć całe życie i nie dowiedzieć się, że nadaje się na kotlety, i to wystarczy. Nie ma powodu dodatkowo czynić tego życia bezcelowym.

Uniwersytet Warszawski

Яцек Холувка

ГРАНИЦЫ ОСВОБОЖДЕНИЯ ЖИВОТНЫХ

В статье обсуждаются два принципа, которые, по убеждению автора, позволяют разрешить конфликты интересов людей и животных: З₁: «кто увеличивает вероятность причинения страдания другим, должен подвергнуться идентичному повышению вероятности причинения равного страдания»; З₂: «если вероятность испытать страдание определенной силы есть величина постоянная для двух поступков, то морально безразлично, какой из этих поступков совершен».

Jacek Hołówka

LIMITS OF ANIMAL LIBERATION

Two principles are proposed, which according to the author can help solve conflicts of interests between men and animals: Z_1 : „Whoever increases probability of causing pain to others (inclusive of animals) should by the same fraction increase the probability of his suffering comparable pain”, and Z_2 : „If the product of the probability of causing some pain and the amount of that pain is constant for two acts it is morally irrelevant, which of the two acts is performed”.