

## LUDZIE I ZWIERZĘTA

Ursula Wolf *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 169 stron.

W ostatnich latach ukazało się wiele książek i artykułów na temat stosunku człowieka do zwierząt. Recenzowana książka należy do ambitniejszych. Ursula Wolf, profesor etyki berlińskiego uniwersytetu (Freie Universität Berlin) wyjaśnia we wstępie, że głównym motywem napisania książki jest jej sprzeciw wobec moralnie beztroskiego zadania zwierzętom cierpień. Ponieważ zwierzęta same nie mogą się bronić, ludzie świadomi ich krzywdy powinni przemawiać i działać w ich imieniu. Aby to jednak czynić skutecznie, trzeba dopracować się możliwie przekonujących racji, a trudno znaleźć takie racje na gruncie większości akceptowanych w naszej kulturze systemów etycznych. Analiza założeń i konsekwencji ważniejszych systemów prowadzi do stwierdzenia, że tylko etyki utylitarystyczne reprezentowane w różnych odmianach oraz etyki odwołujące się do współczucia traktują zwierzęta jako istoty, wobec których człowiek ma obowiązki moralne.

Autorka podkreśla swoje nastawienie laickie i empiryczne. Odcina się od argumentacji na rzecz wyróżnionej pozycji człowieka wskazującej na jego szczególną „wartość” albo „godność” ze względu na jakieś posiadane przez niego chwalebne cechy. Jeśli np. ktoś przyjmuje, że człowiek i tylko człowiek jest istotą rozumną i że z tej racji dzieli go przepaść od wszystkich pozaludzkich istot, wówczas owa przypisywana człowiekowi „rozumność” nie jest już cechą empiryczną, lecz staje się cechą metafizyczną. Kant – zdaniem autorki – posługiwał się też metafizyczną koncepcją człowieka. Gdyby cechę rozumności potraktować jako empiryczną, należałoby uwzględnić fakt jej zróżnicowanego natężenia u poszczególnych przedstawicieli gatunku ludzkiego, co nie pozwalałoby przypisać wszystkim ludziom równej pozycji aksjologicznej. Co więcej – trzeba byłoby przyznać, że niektórzy ludzie są mniej rozumni od niektórych zwierząt i wyciągnąć z tego stosowne konsekwencje moralne. Przyznanie wszystkim ludziom równej wartości i wyniesienie wszystkich ludzi ponad inne

gatunki należy więc traktować jako etyczne ustanowienie, które przyjęło się w naszej tradycji. Jest to w istocie postulat, aby każdemu człowiekowi przypisać wyróżniający go status i aby przyznać mu określone uprawnienia moralne. Autorka stwierdza, że dla zwierząt konsekwencje tej filozofii okazały się fatalne.



Ursula Wolf występuje przeciwko wszelkiemu maltretowaniu zwierząt, przeciwstawia się jednak szczególnie dwóm jego rodzajom, które pojawiły się wraz z rozwojem technicznej cywilizacji i które często uważa się we współczesnym świecie za konieczne, nieuchronne: chodzi o tak zwaną przemysłową hodowlę zwierząt i o eksperymenty na zwierzętach. W samych Niemczech – czytamy – „produkuje się” rocznie i zabija w celach konsumpcyjnych 43 miliony świń, zaś w eksperymentach ginie, według danych dostarczanych przez badaczy, 6 milionów, a według obliczeń towarzystw opieki nad zwierzętami 15–20 milionów zwierząt.

Jak wygląda życie tych zwierząt przed zadaniem im śmierci? W przemysłowej hodowli zwierzę ma często tylko tyle dla siebie miejsca, ile zajmuje jego ciało. Kury trzymane są po cztery w drucianych klatkach o powierzchni 40–43 cm. Podobnie ścieśnione żyją świny. Aby obniżyć powstałą w tych warunkach tendencję do agresji, zwierzęta przebywają w stale zaciemnionych pomieszczeniach. Cielęta mogą tylko stać albo leżeć, nie mogą obrócić się ani wykonywać innych ruchów z braku miejsca. Ich pomieszczenia ogrzewane są do temperatury 30–36 stopni, co pobudza pragnienie; nie podaje się im jednak do picia wody, lecz tłuste mleko, aby szybciej przybyły na wadze. Zwierzęta stoją na metalowych prętach, ponieważ wyściełanie pomieszczeń słomą wymagałoby od hodowców większego nakładu pracy. Prowadzi to do bolesnej deformacji nóg. O warunkach transportu żywych zwierząt świadczą statystyki: w Niemczech rocznie umiera podczas transportu około 400 tysięcy świń. Z kolei w laboratoriach zwierzętom zadawane są często męczarnie, które słusznie określa się jako najokrutniejsze tortury.

Z pojęciem okrucieństwa w stosunku do zwierząt kojarzone jest najczęściej zadawanie bólu. Zapomina się natomiast o cierpieniach powodowanych niezaspokojeniem wielorakich podstawowych potrzeb zwierząt. Autorka podkreśla, że nie chodzi tu o sporadyczne cierpienie, które oczywiście się liczy, ale którego często nie da się uniknąć, lecz o globalny subiektywny dobrostan (*subjektives Wohlbefinden*) zwierzęcia, jakość życia w jego całości. Otóż przemysłowa hodowla i eksperymenty pozbawiają egzystencję zwierząt wszelkich walorów pozytywnych. W przemysłowych hodowlach zwierząt się nie bije i nie głodzi, ale nie daje się im w ogóle możliwości zaspokojenia tak elementarnych potrzeb, jak choćby potrzeba ruchu i aktywności. Przebywają w warunkach będących zaprzeczeniem tego, co jest niezbędne dla jednostek danego gatunku, aby

osiągnęły minimum subiektywnego dobrostanu. W przypadku eksperymentów natomiast życie zwierząt staje się ciągiem bólu, lęku i stresów. Pamiętać również trzeba o czysto psychicznych, m.in. społecznych, potrzebach niektórych zwierząt, które ludzie zazwyczaj lekceważą.

★ ★ ★

Jak to jest możliwe, pyta autorka, że ludzie obchodzą się ze zwierzętami w sposób tak okrutny? Najprostszym wyjaśnieniem byłoby to, że zwierzęta absolutnie nie liczą się w życiu moralnym. Tak jednak jej zdaniem nie jest. Moralność potoczna akceptuje przekonanie, że nie wolno zwierzętom zadawać cierpienia bez powodu. Znalazło to wyraz także w niemieckim prawodawstwie z 1986 r.: zabrania ono zadawać zwierzętom cierpienie „bez racjonalnej przyczyny”.

Przy szerokiej zgodzie na tę zasadę, obowiązek argumentacji i usprawiedliwiania spoczywa na tych, którzy zadają cierpienia. W praktyce okazuje się, że niemal każde złe postępowanie ze zwierzętami ludzie próbują usprawiedliwić tym, że służy ono jakimś pożądanym celom. Widać wtedy wyraźnie, że nawet ci, którzy stosunek do zwierząt czynią przedmiotem moralnej refleksji, nie przypisują im takiej samej pozycji moralnej (*den gleichen moralischen Status*), jaką przypisują ludziom. Kto bowiem sprawia ból człowiekowi, nie może uchylić się od odpowiedzialności wykazując, że ten czyn komuś do czegoś pożądanego służy. Nie wystarczy, że powód jest „racjonalny” w sensie skuteczności, ekonomicznej opłacalności, zaspokojenia czyichś potrzeb itp., lecz musi jeszcze podlegać moralnej akceptacji. W przypadku zwierząt nastawienie jest zupełnie inne; czysto instrumentalne manipulowanie ich losem nie budzi moralnego sprzeciwu, choćby pociągało za sobą największe cierpienia zwierząt. Dla autorki centralne stało się więc pytanie, czy moralne zasady odnoszące się do zwierząt słusznie obowiązują aż o tyle mniej rygorystycznie niż odnoszące się do ludzi, że w praktyce przestają obowiązywać wtedy, gdy okrutne postępowanie służy jakimś rzeczywistym lub tylko rzekomym interesom ludzi. Jej zdaniem nie można dopatrzeć się tutaj moralnej słuszności.

Ursula Wolf zmierza w swojej książce do obrony stanowiska, że zwierzętom jako przedmiotom ludzkich działań ocenianych moralnie należy się taka sama moralna pozycja jak ludziom, są one bowiem, tak samo jak ludzie, istotami podatnymi na cierpienie. Autorka nie wyjaśnia niestety, jak rozumie owo „przypisanie takiej samej pozycji moralnej”. Jej przykłady i argumentacja sugerują – jak się zdaje – następujące rozumienie: ludzie i zwierzęta mają taką samą pozycję moralną, jeśli cierpienie zadawane zwierzętom traktowane jest w równej mierze jako zło, jak cierpienie zadawane ludziom. Niektóre fragmenty książki pozwalają jednak na inną, mocniejszą interpretację: ludzie i zwierzęta mają taką samą moralną pozycję, jeśli powodowanie jakiegoś rodzaju cierpień

traktowane, w przypadku ludzi, za absolutnie niedopuszczalne jest tak samo traktowane w odniesieniu do zwierząt. Nie są mi znane reakcje na recenzowaną książkę, sądzą jednak, że radykalizm autorki w tym punkcie napotykać będzie na największe opory.

★ ★ ★

Utylitaryzm i etyka Schopenhauera włączają stosunek do zwierząt do moralności, ale w doktrynach tych brak jest – zdaniem Ursuli Wolf – przypisania zwierzętom owej „równej pozycji moralnej”, o którą ona w swojej książce zabiega.

Główną zaletę utilitaryzmu upatruje w tym, że traktując podatność na cierpienie jako cechę decydującą o przynależności do grupy istot, wobec których mamy obowiązki moralne, doktryna ta uwzględnia także zwierzęta. Już Bentham twierdził, że, z moralnego punktu widzenia, nie jest ważne, czy jakieś stworzenie zdolne jest rozumować lub posługiwać się mową, lecz czy jest podatne na cierpienie.

Współczesną debatę nad stosunkiem ludzi do zwierząt zainicjował i ożywił także przedstawiciel utilitaryzmu, mianowicie Peter Singer, swoją słynną książką *Animal Liberation* z 1975 r. Według Singera sprawianie cierpienia komukolwiek jest dopuszczalne tylko wtedy, jeśli to zapobiega większemu cierpieniu. Kto czyni wyjątki w odniesieniu do zwierząt dlatego, że nie należą one do ludzkiego gatunku, posługuje się, zdaniem Singera, kryterium moralnie nieistotnym lub zgoła podejrzanym – tak samo jak człowiek, który jakichś ludzi gorzej traktuje z racji odmiennego koloru skóry. Zdaniem Singera egoizm gatunkowy nie da się usprawiedliwić tak samo, jak nie da się usprawiedliwić rasizm.

Jako najbliższą własnym intuicjom autorka przedstawia etykę Schopenhauera, według którego moralnie dobre postępowanie tym się charakteryzuje, że ma na względzie cudze dobro, a nie własne. Takie postępowanie jest możliwe dzięki zdolności człowieka do identyfikacji z innymi istotami i do współdoznawania z nimi. Psychologiczną podstawę moralności stanowi zatem znane ludziom z potocznego doświadczenia współczucie jako reakcja na cudze cierpienie. Współczucie zaś może odnosić się w równej mierze do ludzi, jak do zwierząt.

Autorka ocenia koncepcję Schopenhauera, jako z kilku względów, sympatyczniejszą od utilitaryzmu:

1. W etyce Schopenhauera głównym przedmiotem troski są cierpiące jednostki, których praw należy szanować, podczas gdy w utilitaryzmie zachodzi niebezpieczeństwo dbania o maksymalizację i minimalizację abstrakcyjnie pojmowanej sumy szczęścia i sumy nieszczęścia. Współczucie kieruje się ku konkretnym jednostkom, dlatego budować na nim można indywidualistyczną

etykę, za którą opowiada się autorka. Dla Ursuli Wolf ważne są indywidualne losy jednostek, dlatego ceni koncepcję Kanta nie pozwalającą na instrumentalne traktowanie jednostek w interesie ogółu, czego utilitaryzm nie wyklucza.

2. W etyce Schopenhauera radość i cierpienie nie są izolowanymi stanami, lecz rozpatrywane są w kontekście całości życia. Autorka pozytywnie ocenia to, że Schopenhauer rozumie cierpienie szeroko: nie tylko ból i przykrość jako przeciwieństwa zwykłej przyjemności, ale, w przypadku istot wyżej rozwiniętych, także ujemne doznania związane z niezaspokojeniem potrzeb psychicznych.

3. Utylitaryzm traktuje minimalizację cierpienia i maksymalizację szczęścia jako równie moralnie doniosłe, Schopenhauer zaś nakazuje dbać o to, aby nie sprawiać cierpienia i świadczyć pomoc cierpiącym. Zdaniem autorki uszczęśliwianie nie jest moralnym obowiązkiem, jest nim natomiast powstrzymanie się od unieszczęśliwiania.

Niektórzy twierdzą, że nie da się oprzeć etyki na afekcie, również na afekcie współczucia, ponieważ afekty są zmienne, zależne od aktualnego stanu ducha. Autorka uważa to za nieporozumienie. Schopenhauer oraz inni przedstawiciele etyki współczucia nie twierdzą, że człowiek za każdym razem w swoim moralnie cennym postępowaniu doznaje aktualnie współczucia. Ważne jest natomiast, aby na podstawie wielokrotnie doznawanego afektu współczucia wyrobił w sobie określoną wrażliwość moralną, aby konsekwentnie reprezentował określoną postawę, aby doszedł do przyjęcia ogólnej zasady nakazującej oszczędzanie cierpienia i aby uczynił tę zasadę wytyczną swoich działań.



Autorka opowiada się za programem moralnym, który nazywa etyką uogólnionego współczucia. W nawiązaniu do Montaigne'a twierdzi, że z wszystkich ludzkich przywar najhaniebniejsze jest okrucieństwo.

Za jedyną moralnie istotną cechą wspólną wszystkim ludziom, ale także zwierzętom, uznaje zdolność do cierpienia. Nie jest to cecha stanowiąca o jakiejś szczególnej „wartości” czy „godności” istot, wobec których mamy obowiązki moralne, lecz zwykła cecha przyrodzona. Jeżeli przyjmiemy, że czyni ona z wszystkich ludzi przedmioty obowiązków moralnych i że występuje również u zwierząt, to powinniśmy uznać, że nie tylko ludzie, ale także zwierzęta są przedmiotem obowiązków moralnych, że im także należy się ochrona i opieka.

Autorka podkreśla, że nie wierzy w żaden wyższy autorytet, który by nakazywał jakieś godziwe zachowania; nie próbuje także nadać swojej pozycji charakteru kantowskiej kategoryczności. Świadoma jest, że jej pozycja nie da się do końca racjonalnie uzasadnić. W etyce nie da się osiągnąć całkowitej pewności. Wystarczy jednak mocne przekonanie o słuszności zajmowanego stanowiska i realizowanie go w życiowej praktyce. To, że okrucieństwo wobec jakichkolwiek istot zdolnych do cierpienia, jest haniebne, można tylko uznać na zasadzie

oczywistości. Autorka nie chce też twierdzić, że zwierzęta posiadają z natury jakieś prawa. To ludzie, kierując się poczuciem moralnym, powinni ustanowić prawo zwierząt do tego, aby ludzie liczyli się z ich cierpieniem.

Prawdą jest, że nie sposób żyć, nie zadając cierpień. Toteż etyka uogólnionego współczucia nie formułuje utopijnych postulatów, lecz oczekuje, że idea minimalizacji cierpień, a nie całkowitego od nich uwolnienia, stanie się w odniesieniu do zwierząt, tak samo obowiązująca, jak jest obowiązująca w odniesieniu do ludzi.

Niektórzy twierdzą, że zwierzęta nie cierpią albo twierdzą, że nie możemy być pewni ich cierpienia. Takie argumenty zdaniem autorki służą przeważnie uchylaniu się od konsekwencji uznania zwierząt za istoty cierpiące. Aktualny stan wiedzy o ewolucyjnej ciągłości istot żywych skłania do przyjęcia, że zachowanie, zwłaszcza wyżej rozwiniętych zwierząt, da się zadowalająco wyjaśnić, jeśli tym zwierzętom przypiszemy zdolność do doznawania bólu oraz wielu innych stanów psychicznych znanych ludziom z własnego doświadczenia.

Zwierzęta warto i należy różnicować stosownie do ich biologicznego i psychologicznego wyposażenia. Mówienie ogólnie o „zwierzętach” zacierza fakt, że dystans np. między człowiekiem z małpą jest znacznie mniejszy niż np. między małpą a ślimakiem. Trzeba przyjąć, że niektóre obowiązki moralne odnoszą się tylko do wyżej rozwiniętych zwierząt, a są i takie organizmy żywe, które nie podpadają pod program uogólnionego współczucia, skoro pozbawione są komórek nerwowych, np. bakterie. Wobec roślin jako organizmów nie podatnych na cierpienie autorka nie postuluje żadnych obowiązków moralnych.



Jak już wspomniałam, Ursula Wolf przeciwstawia się przede wszystkim dwóm rodzajom krzywdy wyrządzanej zwierzętom we współczesnym świecie: przemysłowej hodowli i eksperymentom.

Ludzie popierający te praktyki twierdzą często, że mamy do czynienia z konfliktem moralnym i że trzeba wybierać między cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Ponieważ zaś cierpienie ludzi należy uznać za ważniejsze, praktyki te należy zaakceptować. Ursula Wolf reprezentuje odmienne stanowisko. Twierdzi nawet, że konflikt jest tu tylko pozorny, ponieważ o rzeczywistych konfliktach moralnych można mówić dopiero wtedy, gdy zachodzi kolizja mniej więcej równych sobie dóbr. Czy zło spadające na ludzi z racji zaniechania przemysłowej hodowli, ale także zaniechania eksperymentów można uznać za mniej więcej równie dotkliwe jak zło wyrządzane zwierzętom? Autorka stanowczo temu zaprzecza.

Kto broni swego prawa do spożywania mięsa pochodzącego od zwierząt z hodowli przemysłowych, twierdząc, że czerpane stąd przyjemności smakowe stanowią istotny warunek jego dobrego samopoczucia, nie bierze pod uwagę, że

dostępnych jest mu wiele innych źródeł przyjemności, podczas gdy przemysłowa hodowla z całego życia zwierzęcia czyni męczarnię. Po obu stronach występują tu więc dobra tak wyraźnie nierówne, że trudno mówić o rzeczywistym konflikcie. Przemysłowa hodowla nie ma za sobą, zdaniem autorki, żadnych moralnych racji. Powoływanie się zaś na względy ekonomiczne ignoruje – jej zdaniem – fakt, że w krajach europejskiej wspólnoty doszło do licznych absurdów w dziedzinie produkcji żywności. Subwencje przeznaczone na uporanie się z nadmiarem mięsa pochłaniają tyle pieniędzy, że koszty dofinansowania ośrodków hodujących zwierzęta w warunkach im sprzyjających prawdopodobnie nie byłyby wyższe. Autorka jednak, głównie z przyczyn zasadniczych, odrzuca argument opłacalności ekonomicznej tam, gdzie opłacalne ma być maltretowanie zwierząt.

Jeśli w wykorzystywaniu zwierząt dla ludzkich celów zachodzi ewentualnie gdzieś rzeczywisty konflikt, to szukać go należy raczej w praktyce eksperymentowania. Ursula Wolf stara się jednak wykazać, że i tu konfliktu nie ma.

Odrzuca ona przytaczany niekiedy przy tej okazji argument wolności badań naukowych. Badacze każde wymyślone przez siebie eksperymentalne przedsięwzięcie podciągają pod chwalebny cel „rozwoju wiedzy”. W dziedzinie badań jednak nikomu nie powinno przysługiwać prawo do nieograniczonej wolności. Wyrzekając się okrutnego eksperymentowania na zwierzętach biolog wciąż jeszcze będzie miał dość okazji do zawodowej samorealizacji. Przy obecnych zaś praktykach po stronie zwierząt mamy jedynie totalnie zmarnowane życie, permanentny ból i lęk.

Badacze twierdzą niekiedy, że działają z poczucia obowiązku: pragną przyjść z pomocą cierpiącym ludziom. Zdaniem autorki ulegają oni samoułudzie. Kto nastawiony jest na ofiarne niesienie pomocy, zazwyczaj nie szuka dla siebie miejsca w biologicznym lub farmaceutycznym laboratorium, lecz spieszy do chorych i upośledzonych, aby im pomóc aktualnie dostępnymi środkami.

Gdy się odrzuci badawczy interes samego biologa jako nieuprawniony, pozostaje ważki argument, że eksperymenty podejmowane są w tak doniosłych celach jak ochrona zdrowia i przedłużanie życia ludzi. Autorka polemizuje z argumentacją, że w danym przypadku mamy do czynienia z koniecznością wyboru między cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Przyjmuje, że gdyby tu zachodził rzeczywisty konflikt, musiałby to być konflikt między prawem zwierząt do warunków, w jakich nie są one maltretowane, a prawem ludzi do zdrowia. Czy jednak istnieje prawo do zdrowia? Człowiek ma prawo do zdrowych warunków życia, o ile zależą one od ludzkich działań. Dbanie o takie warunki nie jest wszakże zadaniem przemysłu farmaceutycznego, lecz ochrony środowiska. Do czego każdy człowiek ponadto ma niewątpliwie prawo, to zapewnienie mu środków medycznych w razie choroby lub wypadku.

Autorka zwraca uwagę, że eksperymenty na zwierzętach wcale nie służą doraźnej pomocy medycznej, lecz obliczonemu na długi dystans ewentualnemu poszerzeniu możliwości takiej pomocy. A gdyby nawet ich skutkiem była pomoc

bezpośrednia, to czy wolno z tej metody korzystać? Etyka uogólnionego współczucia głosi, że każda żyjąca istota ma prawo do warunków sprzyjających jej dobrostanowi i że nie wolno jednej istoty pozbawiać tych warunków po to, aby przywrócić je innej. Autorka postuluje, aby na coraz większą skalę rozwijać już dziś stosowane metody alternatywne, nie angażujące zwierząt.

Przy próbie usprawiedliwienia eksperymentów pada argument, że nawet etyka szanująca indywidualne prawa dopuszcza przypadki, w których jedna istota może zostać swych praw pozbawiona po to, aby uratować inne. Zachodzi to jednak tylko w zupełnie szczególnych okolicznościach określanych jako stan wyższej konieczności. Gdy porywacz samolotu używa jednego z zakładników jako tarczy ochronnej, gdy wydaje się pewne, że za chwilę z jego rąk zginie sto osób znajdujących się w samolocie, wówczas można ewentualnie uznać za usprawiedliwione zabicie jednego pasażera wraz z porywaczem. Eksperymenty na zwierzętach nie są wszakże reakcją na sytuację graniczną, na stan klęski czy katastrofy, lecz należą do długoterminowej strategii rozwijania środków umożliwiających zwalczanie chorób i przedłużanie życia.

Przypuśćmy jednak – mówi dalej autorka – że wybucha niespotykana dotąd epidemia, która rozprzestrzeni się z taką szybkością, że jej ofiarami w krótkim czasie mogą paść wszyscy ludzie. W tych warunkach rzeczywiście można byłoby uznać za dozwolone nierespektowanie podstawowych indywidualnych praw, gdyby to miało stanowić szansę zlikwidowania epidemii. Jednakże właśnie w takiej sytuacji nikt nie zalecałby eksperymentowania na zwierzętach, ponieważ pożądane wyniki uzyskałoby się szybciej i pewniej, wypróbowując domniemane środki od razu na ludziach. Z pewnością znaleźliby się też ochotnicy, którzy zamiast niechybnej śmierci woleliby poddać się eksperymentom.

Autorka twierdzi, że wymaga wyjaśnienia, dlaczego eksperymenty na zwierzętach mają uchodzić za dopuszczalne, podczas gdy takie same zabiegi na ludziach, również tych, których umysłowa kondycja jest na takim samym poziomie, jak niektórych zwierząt albo nawet na niższym, traktowane są jako absolutnie niedopuszczalne. Twierdzi ona, że kto reprezentuje takie stanowisko, powinien je uzasadnić. Według etyki uogólnionego współczucia pozycja wszystkich istot zdolnych do cierpienia jest bowiem równa.

Jakimi argumentami posługują się ci, którzy bronią wyróżnionej pozycji ludzi? Autorka zaznacza, że interesują ją wyłącznie argumenty nie-metafizyczne. Oto analizowane przez nią argumenty:

1. Filozofia moralna, ale także potoczne poczucie moralne przyjmują, że mamy szczególne zobowiązania wobec bliskich. Jest to pragnienie sensowne, ponieważ pomiędzy krewnymi, przyjaciółmi czy sąsiadami zachodzą ściślejsze związki i zależności w dziedzinie działań niż między obcymi, co prowadzi do szczególnych oczekiwań i zobowiązań. Tak samo sensowne jest przekonanie, że członkowie własnego gatunku są nam bliżsi, a przy większej bliskości powstaje więcej zobowiązań. Co to jednak znaczy konkretnie w dziedzinie naszego



moralnie ocenianego postępowania? Otóż na pewno nie to, że skoro wobec własnego dziecka mamy szczególne zobowiązania, wolno nam w przypadku jego choroby poprzez eksperymenty na obcych dzieciach usiłować możliwie szybko uporać się z chorobą własnego dziecka. Etyka nakazuje wszystkich ludzi na równi chronić przed niszczącą ich ingerencją, obojętne, czy są nam oni bliscy czy dalecy. Absolutnie nie wolno poświęcić obcych ludzi, aby pomóc swoim. Kryterium „bliskości” ma w etyce inny sens. Gdy możemy pomóc tylko bądź własnemu dziecku bądź cudzemu, jesteśmy uprawnieni, a może nawet zobowiązani do tego, aby pomóc własnemu. Tak samo, gdy w jakiejś sytuacji możemy pomóc tylko człowiekowi albo zwierzęciu, jesteśmy uprawnieni, a nawet zobowiązani do tego, aby pomóc człowiekowi. Nie jesteśmy jednak uprawnieni do tego, aby podejmować na istotach innego gatunku eksperymenty stanowiące dla nich męczarnię, po to, aby pomóc istotom własnego gatunku. To są dwie zupełnie różne sytuacje moralne. Należy też pamiętać (tu autorka podkreśla swoją zgodność z Kantem), że negatywny obowiązek niewyrządzania szkody ma w etyce pierwszeństwo przed pozytywnym obowiązkiem niesienia pomocy. Tak jak w przypadku ludzi obowiązuje zasada, że nie wolno jednemu człowiekowi wyrządzić wielkiej fizycznej lub psychicznej szkody po to, aby drugiego wyzwolić od cierpienia, tak powinna obowiązywać również zasada, że nie wolno skazywać zwierząt na męczarnie po to, aby nieść pomoc ludziom.

W ramach argumentu bliskości autorka rozważa postulat, aby – dopóki tak wielu ludzi głoduje i jest ofiarami różnorodnych nieszczęść – skupić wysiłki na potrzebach ludzi, nie troszcząc się na razie o zwierzęta. Argument ten zakłada jej zdaniem niesłusznie, że pomoc możemy tylko albo ludziom albo zwierzętom i że w tej sytuacji powinniśmy wybrać ludzi jako nam bliższych. Przede wszystkim jednak należy pamiętać, że przy problemie eksperymentów nie chodzi przecież o to, aby zwierzętom pomagać, lecz jedynie aby powstrzymać się od wyrządzania im krzywdy, co nie pochłonęłoby czasu ani energii niezbędnych dla pomagania ludziom. Argument pilności potrzeb nie odpowiada też zresztą – mówi autorka – naszym nastawieniom w stosunku do ludzi. Gdyby taka zasada obowiązywała generalnie, wówczas np. lekarze byłiby zobowiązani do skupienia całej swojej uwagi wyłącznie na ludziach ciężko chorych.

2. Drugi argument głosi, że ludzi łączą wzajem określone związki uczuciowe, których zazwyczaj brak jest w kontaktach ze zwierzętami i że ludzie tworzą we własnych kręgach społeczności moralne oparte na zasadzie wzajemności, czego nie można powiedzieć o wzajemnych związkach ludzi i zwierząt. Fakty te nie uprawniają jednak, zdaniem autorki, do wniosku, że zwierzętom wolno przypisać gorszą pozycję w moralności.

3. Najczęstszym argumentem na rzecz gorszej pozycji zwierząt są różnice uzdolnień. Na gruncie etyki uogólnionego współczucia argument ten nie może jednak uchodzić za zasadny, ponieważ jedynym czynnikiem istotnym jest w niej podatność na cierpienie.

Słusznie zwraca się uwagę, że dla ludzi cierpienie jest czymś jakościowo innym niż dla zwierząt z racji zdolności człowieka do ustosunkowania się do swoich doznań i do refleksji nad nimi. Nie znaczy to jednak, że cierpienie ludzi jest bardziej intensywne, intensywność zaś cierpienia jest czymś, co się liczy na gruncie etyki uogólnionego współczucia. Cierpienie zwierząt może być nawet bardziej intensywne, ponieważ człowiek zdolny bywa przewidzieć koniec swoich cierpień, bywa też zdolny odwrócić od nich uwagę albo dopatrzeć się lub dopracować ich sensu w całości swego życia.

★ ★ ★

Autorka umieszcza na początku poszczególnych części swojej książki motta z dzieł znanych pisarzy i myślicieli dotyczące stosunku do zwierząt. Rozdział ostatni zaczyna się od wyznania Eliasa Canetti: „Przykro mi, że nigdy nie dojdzie do buntu zwierząt przeciwko nam ludziom, owych pokornych zwierząt, owiec, krów, których los spoczywa w naszych rękach, a przed którym nie mogą się obronić”. Tak jest rzeczywiście – stwierdza Ursula Wolf – zwierzęta same nie są w stanie obronić się przed krzywdą. Jednakże ludzie, którym los zwierząt nie jest obojętny, powinni odpowiedzieć sobie na pytanie, co mogą i co powinni dla nich uczynić. Zdaniem autorki zacząć trzeba od ugruntowania w sobie i praktykowania etyki, w której rzeczywiście znajdzie się należne miejsce dla zwierząt. Często uwzględniamy niestety tylko bliższe nam zwierzęta, pomijamy zaś mało dla nas zrozumiałe, z którymi nie poczuwamy się do psychicznej więzi. Naszą zaś chęć obrony zwierząt paraliżuje w wielu przypadkach przekonanie o bezsilności jednostki. Sądzimy, że nic nie zmieni się na świecie przez to, że ten i ów wyrzeknie się np. mięsa czy jajek pochodzących z hodowli przemysłowych albo kosmetyków, których produkcja okupiona została męczarnią zwierząt. Czy zlikwiduje to choć jedną hodowlę? Czy sprawi, aby choć jedno zwierzę mniej cierpiało? Autorka twierdzi, że choć pojedynczy człowiek radykalnych zmian nie dokona, nie jest to powód, aby zaniechać licznych małych kroków, które są możliwe i na których pozytywne skutki można liczyć. Trzeba pamiętać, że z ratowaniem zwierząt jest podobnie jak z ratowaniem ludzi: gdzie pojedynczy człowiek nie może pomóc wszystkim ani nawet wielu, często może pomóc niektórym, i dla tych niektórych nie jest przecież obojętne, czy przyjdzie się im z pomocą czy nie. Prawdą jest, że zło występujące w skali masowej nie zostanie w skali masowej uchylone, jeśli tylko jednostki będą świadczyć pomoc jednostkom. Niezbędne są tu zmiany strukturalne, których warunkiem jest zmiana moralności nazywanej przez autorkę polityczną a którą przeciwstawia moralności osobistej. Do tych zmian oczywiście dążyć należy. Jednakże cierpienia zadawane dziś zwierzętom w skali masowej są często skutkiem nie tyle społecznych struktur, co raczej oczekiwań ze strony licznych poszczególnych konsumentów. Gospodarką sterują wielkie koncerny zaangażowane m.in.

w produkcję mięsa metodą przemysłową, ale o tym, że mięso jest w ogóle w ten sposób produkowane, decydują nawyki konsumpcyjne licznych konsumentów. Tak samo skutkiem zapotrzebowania jest obecność na rynku wciąż nowych kosmetyków, przy których produkcji, zwierzęta doznają okrutnych męczarni.

Kto używa produktów powstałych kosztem cierpienia zwierząt, sprzeniewierza się zdaniem autorki osobistej moralności, tak samo jak ten, kto sam dręczy zwierzęta. Nie jest bowiem istotne, że dręczenie pozostawia innym, skoro służy ono zaspokojeniu jego potrzeb. Jeśli coraz większa ilość pojedynczych osób wyrzeknie się owych produktów, doprowadzi to do postulowanych zmian. Świadczą o tym efekty już uzyskane przez bojkot ze strony konsumentów. W każdym razie – twierdzi autorka – wrażliwość na cierpienia zwierząt powinna znaleźć swoje odbicie w praktyce życiowej.

W ostatnim fragmencie książki autorka realistycznie stwierdza, że są oczywiście granice tego, co nawet przy powszechnym uwrażliwieniu ludzi na cierpienia zwierząt możliwe jest do urzeczywistnienia. Opanowanie ziemi przez gatunek ludzki stanowi fakt, który w sposób nieuchronny odbija się niekorzystnie na warunkach bytowania zwierząt. Przede wszystkim jednak nie można zmienić praw przyrody: żywotne interesy jednych istot kolidują na mocy tych praw z żywotnymi interesami innych istot. Napotykamy więc granice tego, co w imię moralności jest możliwe. Jednakże etyce uogólnionego współczucia nie przyświeca utopijny ideał świata pozbawionego cierpień. Życiu zawsze towarzyszy cierpienie. Tym ważniejsze jest jednak, aby nie powodować cierpień z bezmyślności, z egoizmu, z okrucieństwa. Taki program nie jest niczym nowym, mówi autorka. Przyjął się on szeroko i wyznacza oceniane dodatnio postępowanie wobec ludzi. Elementem nowym w naszej kulturze jest postulat, aby tym programem objąć także zwierzęta.

*Joanna Pawłowska*