

VINIT HAKSAR

Podstawy do równości*

I

Istnieje kilka wersji egalitaryzmu. W tej pracy zamierzam rozpatrzyć tę wersję, według której zasada równego szacunku i jednakowych względów obowiązuje w stosunku do wszystkich ludzi, ale nie obowiązuje pomiędzy ludźmi a zwierzętami. Jak można to uzasadnić? Istnieją tu przynajmniej dwa powiązane z sobą problemy. Po pierwsze, ze względu na jakie cechy ludzi przyznaje się im wyższość nad zwierzętami? Po drugie, czy cechy te nie stanowią argumentu za tym, by mieć większe względy dla tych ludzi, którzy obdarzeni są tymi cechami w wyższym stopniu?

Istnieją co najmniej dwa główne sposoby, za pomocą których można radzić sobie z takimi problemami. Po pierwsze, możemy odwołać się do pewnych swoistych cech ludzi. Ludzie w przeciwieństwie do zwierząt mają na przykład plany życiowe, świadomość samych siebie itd. Po drugie, problemy, o których była mowa w poprzednim akapicie, można ominąć odwołując się do pewnego rodzaju związków pomiędzy ludźmi. Nazwijmy to drugie podejście stanowiskiem pokrewieństwa.

Jedna z wersji tego stanowiska odwołuje się do poglądu, w myśl którego człowiek stanowi część rodziny i nawet człowiek upośledzony umysłowo jest powiązany z nami w inny sposób niż zwierzęta. Nazwijmy to argumentem rodziny. Stanowisko to nie przypisuje ludziom bezwzględnej wyższości w stosunku do zwierząt. Powiada tylko, że wszyscy jesteśmy częścią jakiejś rodziny i dlatego mamy wobec siebie takie zobowiązania, których nie mamy w stosunku do istot nie należących do naszej rodziny. Przedstawiony pogląd wiele wyjaśnia, nie może jednak wyjaśnić w prosty sposób, dlaczego powinniśmy okazywać równy szacunek wszystkim ludziom. Czy z niektórymi ludźmi nie jesteśmy bliżej związani niż z pozostałymi?

* Jest to tekst referatu przedstawionego 5 października 1979 na polsko-brytyjskiej konferencji etycznej w Warszawie.

Niektórzy chrześcijanie mogliby próbować odpowiedzieć na powyższe pytanie odwołując się do religijnej wersji przemawiającego za równością argumentu rodziny. W myśl tego argumentu wszyscy ludzie powinni być traktowani jednakowo, ponieważ na równi są dziećmi Boga. Chrystus mówi „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt. XXV. 40). Chrystus podkreśla tu wagę tego, że ludzie są z nim związani. Niewątpliwie, skoro i ty jesteś dzieckiem Boga, to jesteś związany z innymi ludźmi, nie jest to jednak prawdziwe uzasadnienie twoich zobowiązań w stosunku do nich; prawdziwym uzasadnieniem jest to, że wszyscy inni ludzie są związani z Bogiem. Zgodnie więc z tym poglądem stosunkowo nieważny jest fakt, że z niektórymi ludźmi jesteś bardziej związany niż z innymi. Takie argumenty za równością są oczywiście nie do przyjęcia dla tych, którzy nie wierzą w Boga, lub dla tych, którzy chcą tworzyć zasady polityczne bez odwoływania się do poglądów religijnych. Niektórzy świeccy etycy podejmują próbę obrony idei braterstwa ludzi nie odwołując się do Boga-Ojca. Zakładają, że jeśli nawet żaden Bóg nie istnieje, wszyscy należymy do wspólnej rodziny, do wspólnego gatunku. Świecka wersja argumentu rodziny nie może jednak rozwiązać problemu przedstawionego pod koniec poprzedniego akapitu. Dlaczego nie poświęcić interesów słabszych obcokrajowców, w sytuacji gdy kolidują one z interesami naszych ziomków, z którymi łączą nas mocniejsze więzy rodzinne?

II

Zobaczmy teraz, co przemawia za egalitaryzmem wśród ludzi, jeżeli nie będziemy się odwoływać do stanowiska pokrewieństwa.

Bentham zwrócił uwagę, że dorosłe zwierzę, na przykład koń, jest bardziej rozumne niż ludzkie niemowlę, ale błędnie wywiódł stąd, że rozumność i inne związane z nią własności są moralnie nieistotne. Można by odpowiedzieć Benthamowi, że chociaż ludzkie niemowlęta wykazują mniej rozumu niż konie, to jednak mają potencjalnie większe możliwości wykazania zdolności tego typu. Musimy zatem przyjąć, że warunkiem wystarczającym włączenia ludzkich niemowląt do społeczności egalitarnej jest posiadanie przez nie istotnych możliwości potencjalnych, które jednak nie muszą być zrealizowane.

Wszyscy ludzie, z wyjątkiem osób upośledzonych umysłowo od urodzenia i im podobnych, w przeciwieństwie do zwierząt, mają potencjalne możliwości do nabycia takich zdolności, jak posługiwanie się językiem, samoświadomość, samodzielność, tworzenie planów życiowych i gorliwe ich realizowanie, wrażliwość moralna, czy też poczucie sprawiedliwości.

Nawet jeśli istotnie pewne zwierzęta posiadają niektóre z tych zdolności w elementarnym stopniu, to jednak zawsze możemy ustalić granicę na tak wysokim poziomie, by wszyscy ludzie, prócz upośledzonych umysłowo od urodzenia, posiadali wymagane potencjalne możliwości, podczas gdy wszystkie zwierzęta znajdują się poniżej tego poziomu.

Alan Gewirth¹ broni egalitaryzmu powołując się na fakt, że ludzie stawiają sobie cele. Różnice w zdolnościach do realizowania celów uznaje Gewirth za nieistotne. Ważne jest tylko to, że wszyscy jakieś cele posiadają. Gewirth — jak się wydaje — używa słowa „cel” w wąskim sensie, tak by nie można było mówić o zwierzętach, iż posiadają cele (w przeciwnym razie jego egalitaryzm obejmowałby również zwierzęta, tego zaś chce on uniknąć). Ze społeczności egalitarnej byłiby również wyłączeni niektórzy ludzie, na przykład upośledzeni umysłowo od urodzenia. Ale nawet jeśli pominiemy przedstawioną trudność, to nadal wydaje się, że czegoś brak w takim stanowisku, wedle którego posiadanie celu jest jedyną rzeczą istotną z punktu widzenia człowieczej godności, nie jest zaś istotna zdolność do realizacji celu. Brakującego elementu dostarcza teoria Williama Jamesa — bardziej przekonująca niż teoria Gewirtha. William James dowodził, że tym, co nadaje sens ludzkiemu życiu, jest fakt, że ludzie tworzą lub posiadają życiowe ideały, które potem mniej lub bardziej gorliwie realizują. James wskazuje, że samo posiadanie ideału nie wystarcza, by uczynić życie sensownym. Same tylko ideały do niczego nie prowadzą. Gdyby same tylko ideały miały znaczenie, to — jak powiada James — życie nudnego profesora uniwersytetu byłoby życiem najbardziej sensownym. By życie było głębokie i sensowne, prócz ideałów musimy mieć „niewzruszoną wolę walki, musimy nasze idealne wyobrażenia wesprzeć tym, co mają wyrobnicy — surową materią męskiego charakteru”². Krótko mówiąc, musimy nie tylko mieć ideały, ale z uporem do nich dążyć. Z tego, że ideałom towarzyszyć musi niewzruszona wola walki, by mogły one nadać sens ludzkiemu życiu, nie wynika oczywiście, że tylko odwaga i entuzjazm wystarczą, by uczynić życie sensownym.

Teoria Jamesa ma wiele zalet. Może ona np. wyjaśnić, dlaczego życie zwierzęcia nie jest sensowne w taki sam sposób jak życie człowieka. Teoria Jamesa zgadza się również z naszymi intuicjami co do tego, że powinniśmy uznać za sensowne życie istot rozumnych innego gatunku lub z innej planety. Jeśli Marsjanin ma ideały, do których z zapałem dąży, to jego życie jest sensowne i musimy je szanować. Nie wolno nam na

¹ A. Gewirth, *The Justification of Justice*, „American Philosophical Quarterly”, vol. 8, 1971, s. 331—41.

² W. James, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, New York 1899, s. 249.

przykład zabić go dla sportu. Jednak poglądy Jamesa wprawiają egalitarystę w zakłopotanie. Czyż niektórzy ludzie nie są lepsi niż inni w tworzeniu ideałów i czy niektórzy ludzie nie realizują swych planów życiowych z większym zapałem niż inni? Czy wolno nam powiedzieć, że życie tych ludzi, którzy robią to lepiej, jest więcej warte niż tych, którzy robią to gorzej? Niektórzy ludzie samodzielnie tworzą plan swego życia, inni bez zastanowienia przyjmują te ideały, które są rozpowszechnione i modne, jeszcze inni sprawiają wrażenie jak gdyby żyli z dnia na dzień nie kierując się żadnymi ideałami. Czy powyższe różnice odzwierciedlają różne wartości różnych sposobów życia? Jeśli tak jest, to co począć z zasadą równych względów i równego szacunku? Czy w ślad za Rashdalem zasadę równego szacunku i równych względów powinniśmy zastąpić zasadą, wedle której dobro każdego ma być uważane za taką samą wartość jak podobne dobro każdej innej jednostki? Według Rashdalla w gruncie rzeczy to nie jednostki rozważane po prostu jako jednostki, ale jednostki rozważane „jako zdolne do pewnych rodzajów dobra, są wewnętrznie wartościowe i zasługują na równe względy o tyle, o ile równe są ich zdolności; zasługują zaś na nierówne względy proporcjonalnie do różnic w zdolnościach”⁸. Stanowisko Rashdalla jest dziś niemodne, przynajmniej wśród tych, którzy uznają zasadę równego szacunku. Dziś interpretuje się tę zasadę raczej tak, że wszystkim ludziom, po prostu jako ludziom, powinno się przypisywać równą wartość, bez względu na różnice w ich zdolnościach do wartościowego życia. Możemy teraz przedstawić, pragmatyczną po części, obronę tego współczesnego stanowiska. Nawet jeśli ludzie mają nierówną wartość, ze względu na różnice w omawianych zdolnościach, to jednak z pragmatycznego punktu widzenia można pominąć owe różnice wartości przy ustaleniu zasad i programów politycznych.

Voltaire powiedział, że gdyby Bóg nie istniał, to trzeba byłoby go wymyślić. Podobnie możemy powiedzieć, że jeśli ludzie nie mieliby równej wartości, to trzeba by było wymyślić zasadę przynajmniej im równą wartość, rozumiejąc przez to, że prawdziwość jej warto byłoby założyć. Z poglądu Voltaire'a nie wynika oczywiście, że Bóg nie istnieje, powiada się tylko, że jeśli nawet Bóg nie istnieje, to i tak trzeba go wymyślić; tak więc pogląd Voltaire'a daje się pogodzić z istnieniem Boga. Podobnie z tego, że zasada równej wartości ludzi musiałaby być wymyślona, gdyby nie istniała, nie wynika, iż rzeczywiście nie istnieje taka równość. Nawet jeśli istnieją różnice co do wartości wewnętrznej różnych ludzi, to warto je pominąć w ustalaniu zasad i programów politycznych; i nie jest to sprzeczne z poglądem, według którego takie różnice nie istnieją.

⁸ H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, vol. 1, London 1907, s. 263.

Jakie pragmatyczne względy przemawiają za wprowadzeniem zasady równości ludzi przyznającej im jednakową wartość wewnętrzną? Jeśli istnieją różnice co do wartości wewnętrznej, to czy nie jest naszym obowiązkiem uznać je, a może nawet opowiedzieć się za takim systemem politycznym, jak polityka nieinterwencji czy też wolności dla wszystkich, która dopuszcza taką rywalizację między jednostkami, w której najzdolniejsi zdobywają przewagę? Dlaczego nie opowiedzieć się za systemem politycznym zachęcającym najzdolniejszych ludzi do zdobywania przewagi?

Według jednej z możliwych odpowiedzi, nie ma gwarancji, że przewagę zdobędą ludzie o największej wartości wewnętrznej. Warunki wolności dla wszystkich równie dobrze mogą sprzyjać ludziom najbardziej agresywnym, kłamliwym i przebiegłym, a przecież to nie te cechy stanowią o wartości jednostki.

Jeśli nawet wartość różnych ludzi nie jest taka sama, warto traktować wszystkich ludzi równo, ponieważ gdybyśmy zgodzili się, że ludziom bardziej wartościowym należy zapewnić lepsze warunki, to doszłoby do poważnych sporów, o to, którzy ludzie są najlepsi.

Faszyści powiedzą, że to oni są najlepsi. Widać więc, dlaczego warto postulować zasadę równej wartości ludzi. Gdyby różnice co do wewnętrznej wartości ludzi dały się ostro wyznaczyć, można by je uwzględnić ustalając zasady i tworząc programy polityczne. Faktycznie jednak różnice te nie są ostro wyznaczone — z wyjątkiem może jednego przypadku — ludzi umysłowo upośledzonych i im podobnych. Można w tym przypadku mieć wątpliwości przynajmniej dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, istnieją poważne rozbieżności co do tego, jakie cechy ludzi trzeba uwzględnić w ocenie ich wartości. Tak więc jeśli ktoś ma na przykład większe predyspozycje do kierowania się rozumem niż ktoś inny, to nie wiadomo, czy kierowanie się rozumem jest jedyną rzeczą, którą należy wziąć pod uwagę; należy może uwzględnić i inne rzeczy, np. wrażliwość moralną. Po drugie, jeśli nawet uda nam się uzgodnić, jakie są sprawdziany ludzkiej wartości, to i tak pozostaną poważne rozbieżności co do tego, którzy ludzie osiągnęli lepsze wyniki w tych sprawdzianach. Przyjmijmy dla przykładu, że większą wartość mają ci, którzy potencjalnie mają większe możliwości sensownego życia. Możemy nadal spierać się o to, czyje możliwości potencjalne są lub były większe. Przecież wielu ludzi żyje z dnia na dzień i życie ich jest mniej sensowne (w rozumieniu) Williama Jamesa niż życie tych, którzy mają ściśle określoną ideę wartościowego życia i z uporem ją realizują. Jednak nawet ludzie żyjący z dnia na dzień mogli kiedyś mieć takie same potencjalne możliwości nadania swemu życiu sensu. Być może ich potencjalne możliwości zostały stopniowo „unicestwione” przez złe warunki społeczne, a za to nie po-

winniśmy ich karać. Jeśli test ten pokazuje, jakie były kiedyś potencjalne możliwości tych ludzi, to nie możemy pomijać tego, jaka część tych możliwości została zrealizowana. Podobne argumenty stosują się *mutatis mutandis* do innych kryteriów wartości człowieka, takich jak wolność, samodzielność i wrażliwość moralna.

Nawet jeśli życie niektórych dorosłych ludzi jest mniej samodzielne i niezależne niż życie innych, to nie wynika z tego, że ich potencjalne możliwości samodzielnego życia zawsze były mniejsze. Tak więc nie wolno nam wnioskować, że wartość tych ludzi jest mniejsza niż wartość ludzi prowadzących bardziej samodzielne życie. Na tej samej zasadzie, jeśli psychopaci nie przejawiają wrażliwości moralnej i poczucia sprawiedliwości, nie możemy wnioskować, że nigdy nie mieli potencjalnych możliwości tego rodzaju; być może ich potencjalne możliwości zostały zniszczone przez niesprzyjające warunki społeczne.

Co się tyczy dwu wymienionych rodzajów wątpliwości, to znaczenie wątpliwości drugiego rodzaju może zostać ograniczone wraz z postępem wiedzy, natomiast wątpliwość pierwszego rodzaju, tj. spór o istotne kryteria wartości i ich znaczenie, prawdopodobnie nie zostanie rozstrzygnięty.

Przedstawiony argument na rzecz zasady równego szacunku w stosunku do wszystkich ludzi stanowi po części rodzaj argumentu z niewiedzy. Lecz oczywiście tylko po części. Gdybyśmy w ogóle nie wiedzieli, jakie są kryteria wewnętrznej wartości, to skąd moglibyśmy mieć pewność, że zasady egalitaryzmu nie powinno się rozszerzyć również na wyższe zwierzęta, a nawet na niższe, takie jak mrówki czy pszczoły. Jeśli chcemy zwierzętom przyznać niższy status niż ludziom, z niemowlętami włącznie, to musimy przedstawić jakiś wzorzec doskonałości, np. taki, który uznaje za wspaniałe to, że człowiek posiada pewne zdolności (takie jak zdolność do życia w sensowny sposób). Niewykluczone więc, że możemy przedstawić perfekcjonistyczno-pragmatyczną podstawę zasady równego szacunku i równych względów, która obowiązuje w stosunku do wszystkich ludzi, ale nie obowiązuje w stosunkach pomiędzy ludźmi a zwierzętami. Zwierzętom przyznaje się niższy status, ponieważ nie spełniają one pewnych warunków doskonałości; np. zwierzęta nie planują swego życia, nie posiadają też potencjalnych możliwości, by to robić. Natomiast w stosunku do ludzi daje się zastosować wspomniany wcześniej pragmatyczny argument za pominięciem różnic wartości wewnętrznej. Stąd oba te argumenty można nazwać łącznie argumentem perfekcjonistyczno-pragmatycznym.

III

W tej części zajmę się tym, czy egalitaryzm powinien obejmować osoby upośledzone umysłowo. Istnieje w tym przypadku ta trudność, że ludzie z wrodzonym upośledzeniem umysłowym nigdy, nawet potencjalnie, nie posiadali możliwości, o których była mowa poprzednio. Potencjalne możliwości, z którymi ludzie ci się rodzą, nie przewyższają pod interesującym nas względem potencjalnych możliwości, z którymi rodzą się zwierzęta. Czy możemy więc uzasadnić włączenie ludzi upośledzonych umysłowo do społeczności egalitarnej, skoro wyłączone są z niej zwierzęta? Stanley Benn⁴ usiłuje rozwiązać ten problem sugerując, że nawet osobnik umysłowo niedorozwinięty dzieli z ludźmi wspólną ludzką naturę, tylko że pozbawiony jest możliwości jej urzeczywistnienia. Człowiek umysłowo niedorozwinięty nie dorasta do tego, czym być powinien w ramach gatunku, do którego należy; podczas gdy pies, choć nie jest rozumny w tym sensie, w jakim rozumny jest człowiek, nie odbiega w niczym od normy swego gatunku; dlatego właśnie w ograniczeniu ludzi umysłowo niedorozwiniętych jest coś tragicznego i wstrząsającego, podczas gdy ograniczenie psa wydaje się zaledwie naturalne i zabawne. Według Benna rozważania tego typu wskazują, że niedorozwiniętych umysłowo trzeba w ramach rekompensaty obdarzać specjalnymi względami, a nie traktować ich pod względem moralnym gorzej niż normalnych ludzi.

Co począć z tym argumentem? Jeżeli interesy ludzi uznaje się za ważniejsze niż interesy zwierząt na podstawie założenia, że w człowieku jest coś wyjątkowo wspaniałego i wobec tego należy go obdarzać większymi względami niż zwierzęta, to możemy zapytać, czy naprawdę tak jest, że te wspaniałe cechy przysługują również ludziom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym. Człowiek z wrodzonym upośledzeniem umysłowym nawet potencjalnie nie posiada takich cech, jak zdolność do tworzenia sensownych planów życiowych czy samodzielności. Jak więc można stawiać go na równi z ludźmi i wynosić ponad zwierzętami? Ktoś mógłby twierdzić, że to nie poszczególni ludzie są wspanialszy niż poszczególne zwierzęta, lecz że gatunek ludzi jako całość jest wspanialszy niż gatunki zwierząt. Skoro człowiek z wrodzonym upośledzeniem umysłowym także wchodzi w skład gatunku ludzkiego, więc jako egzemplarz tego gatunku jest również istotą wspaniałą. Własność gatunku przysługuje i jemu. Ale czy powinna? Jeśli rozumie się prawa tak jak rozumie je indywidualizm, to wówczas prawa te przysługują jednostkom, a nie gatunkowi. Jeśli przyjmiemy się indywidualistyczne stanowisko, to z tego punktu widzenia człowiek z wrodzonym upośledzeniem umysłowym może wydawać się

⁴ S. Benn, *Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests*, w: *Nomos IX: Equality*, J. W. Chapman, J. R. Pennock (eds.), New York 1967, s. 61—78.

pasożytem. Jako jednostka jest on raczej poślednim egzemplarzem gatunku. Gdyby wszyscy byli tacy jak on, gatunek ludzki jako całość nie byłby wcale lepszy od niektórych gatunków zwierząt. Człowiek z wrodzonym upośledzeniem umysłowym jest pasożytem. Chociaż bowiem żąda się dla niego przywilejów, jako że jest egzemplarzem gatunku ludzkiego, to jednak (w przeciwieństwie do normalnych ludzi) nie przyczynia się on do prawdziwej chwały tego gatunku ani obecnie, ani też nie przyczyni się (inaczej niż małe dzieci) w przyszłości. Skoro jest on egzemplarzem zdegenerowanym, to w takim razie czyż właściwy mu status nie powinien być inny niż status egzemplarzy normalnych? Dlaczego miałyby się odnosić do niego zasada równego szacunku? Ktoś mógłby odrzucić indywidualizm i przyjmując zamiast tego jakąś formę kolektywizmu; twierdziłby, że tym, co naprawdę ważne, jest społeczeństwo jako całość albo nawet gatunek jako całość, jednostki zaś liczą się o tyle, o ile są członkami większej grupy. Lecz także na gruncie tego stanowiska trudno zrozumieć, dlaczego egalitaryzm powinien być tak rozszerzony, by obejmował ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym. Dlaczego nie cenić ludzi proporcjonalnie do ich wkładu w dobro społeczne? Istotnie, przyjmując to stanowisko, trudno pojąć, co przemawia za takim egalitaryzmem, który przyznaje ludziom, jednakową wartość *w e w n ę t r z n ą*. Wydaje się, że według tego stanowiska można przypisywać ludziom nie tyle wartość *w e w n ę t r z n ą*, ile wartość instrumentalną odpowiednio do ich wkładu w dobro społeczne. Pogląd, wedle którego pewne prawa przysługują wszystkim ludziom po prostu dlatego, że są ludźmi, opiera się na podejściu indywidualistycznym. Oczywiście przy takim podejściu nie przeczy się, że jednostki rozwijają się wyłącznie w społeczeństwie, ale twierdzi się, że organizm społeczny nie jest celem samym w sobie, lecz tylko środkiem dla zapewnienia dobra indywidualnych ludzi. Jeśli jednostka jest celem samym w sobie, to pozostaje jeszcze problem, dlaczego osobnik upośledzony umysłowo ma być uznany za cel sam w sobie, skoro zwierzęta są traktowane inaczej. Rezygnacja z indywidualizmu pociągałaby za sobą rezygnację z twierdzenia, że człowiek jest celem samym w sobie. W jaki więc sposób odrzucając indywidualizm, możemy bronić poglądu, że ktoś, kto jest upośledzony umysłowo, jest też celem samym w sobie? Ale widzieliśmy już, że uznając indywidualizm trudno również zrozumieć, dlaczego egalitaryzm powinien być rozszerzony na ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym. A więc pogląd, że egalitaryzm powinien być rozszerzony tak, by obejmował ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, wydaje się trudny do obrony. Nie da się go bronić odrzucając indywidualizm, nie jest też łatwo go bronić, jeżeli przyjmujemy indywidualistyczne stanowisko.

Argument, że człowiek upośledzony umysłowo zasługuje na specjalne

traktowanie w ramach rekompensaty, byłby przekonywający, gdyby człowiekowi temu wyrządzono w przeszłości jakąś krzywdę. Jeśli jednak mamy do czynienia z osobnikiem upośledzonym umysłowo od urodzenia, to nie może być mowy o żadnej krzywdzie wyrządzonej mu przez społeczeństwo lub jednostkę. Być może spotkało go to nieszczęście, że urodził się jako umysłowo upośledzony, a nie jako normalny człowiek. Ale czy i psa spotkało nieszczęście, że nie urodził się człowiekiem? A może nie ma sensu powiedzieć o jakimś psie, że mógł urodzić się człowiekiem? Ale czy wtedy można sensownie powiedzieć o jakimś człowieku z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, że mógł urodzić się normalny? Czy nie jest tak, że bycie istotą upośledzoną umysłowo jest istotne dla tożsamości człowieka upośledzonego umysłowo od urodzenia, w tym sensie, że gdyby nie urodził się jako istota upośledzona umysłowo, to byłby kimś innym? Ponadto z faktu, że osobnik upośledzony umysłowo miałby prawo do równych względów, o ile urodziłby się jako człowiek normalny, nie wynika, że przysługuje mu to prawo, chociaż jest od urodzenia umysłowo upośledzony. Faktem jest, że ktoś, kto jest upośledzony umysłowo od urodzenia, odbiega od normy typowej dla jego gatunku. Nie wynika stąd jednak, że spotkała go jakaś krzywda ani że należy mu się jakaś rekompensata. Ale przyznaję, że w przypadku wielu wad umysłowych mamy do czynienia z ofiarami zaniedbania lub niesprawiedliwości. Gdyby ludzi tych wychowano we właściwy sposób, ich potencjalne ludzkie możliwości nie zostałyby zniszczone. I w tych przypadkach rekompensata może być stosowana.

Oczywiście zdarza się, że obdarzamy specjalnymi względami kogoś, kto przedtem wcale nie został skrzywdzony. Gdy normalny człowiek zachoruje, to przysługują mu specjalne względy, takie jak dodatkowe pieniądze na lekarstwa i to bez względu na to, czy przyczyna choroby jest naturalna, czy też jest nią czyjeś złe postępowanie lub zaniedbanie. Tego typu specjalne względy zgodne są z zasadą równego szacunku⁵.

Podobnie ma się sprawa w przypadku niektórych ludzi umysłowo chorych; być może gdy się urodzili (lub zostali poczęci) mieli właściwe potencjalne możliwości, które zostały później zniszczone z przyczyn naturalnych, a nie wskutek złego postępowania lub zaniedbania ze strony innych. W takich przypadkach mamy powód, by obdarzyć tych ludzi specjalnymi względami, kiedyś bowiem posiadali oni odpowiednie potencjalne możliwości, stali się więc członkami społeczności egalitarnej, którym przysługują specjalne względy, jeśli spadnie na nich jakieś przypadkowe nieszczęście lub też staną się ofiarą niesprawiedliwości; z egalitarnego klubu nie wyłącza się członków, którzy stracili właściwe mo-

⁵ G. Vlastos, *Justice and Equality*, w: *Social Justice*, R. B. Brandt (ed.), Englewood Cliffs 1962.

żliwości potencjalne — kto raz został członkiem klubu, ten pozostaje nim na zawsze. Jak twierdzi Vlastos⁶, nawet morderców nie wyłącza się ze społeczności egalitarnej; mogą zostać pozbawieni prawa do wolności lub prawa do życia, lecz nadal przysługuje im prawo do szacunku. Podobnie twierdzą, że ludzie nie wyklucza się ze społeczności egalitarnej dlatego tylko, że zniedołężnieli na starość lub stracili władze umysłowe.

W przypadku ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym trudność polega na tym, że nigdy nie posiadali oni właściwych potencjalnych możliwości, zawsze byli tak zdegenerowanymi egzemplarzami, że można wątpić, czy kiedykolwiek kwalifikowali się na członków społeczności egalitarnej. Chociaż społeczność egalitarna nie wyłącza tych swoich członków, którzy zniedołężnieli na starość lub stracili władze umysłowe, to jednak może odmówić przyjęcia tych, którzy nie posiadają właściwych potencjalnych możliwości. Trudność więc nadal pozostaje: skoro ludzie z wrodzonym upośledzeniem umysłowym przez całe życie pozostają takimi zdegenerowanymi egzemplarzami, dlaczego więc przyjmować ich do społeczności egalitarnej?

Przyjmijmy, że ludziom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym przysługuje mniejsza wartość wewnętrzna niż zwykłym ludziom. Dla celów praktycznych można takie różnice pomijać, dopóki trudno odróżnić ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, którzy już w chwili poczęcia nie posiadali właściwych potencjalnych możliwości, od tych osób upośledzonych umysłowo, którzy potencjalne możliwości posiadali, lecz je utracili. Jeśli ci ostatni są członkami społeczności egalitarnej i skoro istnieją praktyczne trudności z odróżnieniem ich od ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, to mamy praktyczny powód, aby ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym traktować tak, jakby byli członkami społeczności egalitarnej. Jeżeli bowiem osobom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym przyznamy niższy status, to istnieje niebezpieczeństwo, że przez pomyłkę lub złośliwie przyznamy również niższy status niektórym zwykłym ludziom albo ludziom upośledzonym umysłowo, lecz nie od urodzenia. Tak więc przynajmniej do czasu, gdy nasza wiedza (w tym także znajomość kwestii moralnych) nie będzie wystarczająco zaawansowana, warto ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym traktować tak, jak gdyby przysługiwała im taka sama wartość co pozostałym ludziom. Istnieje więc pragmatyczny powód takiego rozszerzenia zasady równego szacunku, by objęła ona osoby upośledzone umysłowo od urodzenia.

Pragmatyczny argument za takim rozszerzeniem zasady równych względów, by objęła ona osoby z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, nie zadowoli zapewne wszystkich egalitarystów. Niektórych nie zadowoli

⁶ Ibid., s. 48.

pogląd, jakoby było użytecznie traktować ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym tak, jak gdyby byli oni uprawnieni do równych względów. Egalitaryści tego rodzaju mogą utrzymywać, że wszyscy upośledzeni umysłowo są rzeczywiście uprawnieni do równych względów, całkiem niezależnie od racji pragmatycznych.

Faktem jest, że interesy osób upośledzonych umysłowo uważamy za ważniejsze niż interesy zwierząt. Zwierząt używamy w eksperymentach medycznych, ale bylibyśmy wstrząśnięci, gdyby osoby upośledzone umysłowo traktowano tak samo jak morskie świnki. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy przekonani, że przysługuje im większa wartość wewnętrzna niż zwierzętom. To że są oni częścią ludzkiej rodziny (patrz świecka wersja argumentu rodziny rozważanego wcześniej) i że odczuwamy w stosunku do nich współczucie, sprawia, że powstrzymujemy się od traktowania ich tak, jak traktujemy zwierzęta. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do tezy, że wartość wewnętrzna osób upośledzonych umysłowo jest większa niż wartość wewnętrzna zwierząt. Tezy tej trudno byłoby bronić. Na jakiej podstawie moglibyśmy sądzić, że wartość wewnętrzna osób upośledzonych umysłowo jest większa? Ani ich potencjalne możliwości, ani faktyczne zdolności nie są wcale większe niż te, które wykazują zwierzęta. Jeśli wartość wewnętrzna osób upośledzonych umysłowo nie przewyższa wartości wewnętrznej zwierząt i zarazem jeśli zasada równego prawa do szacunku i równych względów nie stosuje się do zwierząt, to dlaczego zasada ta miałaby stosować się do ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym? Argument rodziny (w jego świeckiej wersji) oraz argument ze współczucia mogą co najwyżej wykazać, dlaczego ludziom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym okazujemy (a nawet powinniśmy) więcej względów i szacunku niż zwierzętom. Ale argumenty te nie wykazują, że prawo do szacunku i względów, które przysługuje ludziom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, jest takie samo jak prawo przysługujące innym ludziom. Argumenty te nie wykazują również, że wewnętrzna wartość ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym jest większa niż wewnętrzna wartość zwierząt. W stosunku do własnego dziecka mogę mieć większe zobowiązania rodzinne niż w stosunku do twojego, ale nie oznacza to, że wewnętrzna wartość mojego dziecka jest większa niż wewnętrzna wartość twojego. Nadal więc pozostaje problem, czy zasada równego prawa do szacunku i równych względów powinna stosować się do ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym, skoro nie stosuje się ona do zwierząt.

Odpowiedzi na to pytanie udzielić może pragmatyczny argument za rozszerzeniem zasady równego szacunku na wszystkich ludzi upośledzonych umysłowo. Trudno jest odróżnić ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym od tych, którzy są upośledzeni umysłowo, lecz nie od

urodzenia. Łatwo natomiast odróżnić zwierzęta od ludzi. Dlatego w praktyce przyznawania zwierzętom niższego statusu trudniej o nadużycia niż w praktyce przyznawania niższego statusu ludziom z wrodzonym upośledzeniem umysłowym. Wraz z postępem naszej wiedzy (w tym znajomości kwestii moralnych) argumenty pragmatyczne ulegną osłabieniu. I wówczas pragmatyczna racja włączenia ludzi z wrodzonym upośledzeniem umysłowym do społeczności egalitarnej straci na znaczeniu, o ile warunki nie ulegną zmianie. Można oczywiście wziąć pod uwagę inne względy, takie jak względy podkreślane przez argument rodziny i argument ze współczucia, które wskazywałyby, że ludzi upośledzonych umysłowo należy traktować lepiej niż zwierzęta.

Pogląd, że wartość wewnętrzna ludzi upośledzonych umysłowo nie przewyższa wartości wewnętrznej zwierząt, nie jest sprzeczny z poglądem, że upośledzeni umysłowo są lub nawet powinni być lepiej przez nas traktowani niż zwierzęta. Jest on zgodny również z poglądem, wedle którego ludzie upośledzeni umysłowo mają większe prawo do względów z naszej strony niż zwierzęta. Podobnie twoje dziecko ma większe prawo do względów z twojej strony niż moje, chociaż wartość wewnętrzna obojga dzieci jest taka sama. W jakimś sensie twoje dziecko i moje dziecko mają równe prawa do szacunku. Zasada równego szacunku stosuje się do nich obojga. Ale twojemu dziecku przysługuje większe prawo do względów ze strony niektórych ludzi, takich jak ty sam niż mojemu. Podobnie, jeśli nawet zwierzęta i ludzie z (wrodzonym) upośledzeniem umysłowym mają w jakimś sensie równe prawo do względów, to jednak tym ostatnim mogą przysługiwać większe prawa w stosunku do ludzkiej rodziny, której są członkami. Istnieje być może jedna ważna różnica. W przypadku mojego dziecka i twojego fakt, że twojemu dziecku przysługują większe prawa w stosunku do ciebie niż mojemu, zgodny jest z przekonaniem, że w pewnym istotnym sensie zasada równych względów stosuje się do obojga dzieci. Mojemu dziecku bowiem przysługują większe prawa w stosunku do mnie niż twojemu dziecku, a więc w sumie nie musi ono uzyskiwać mniej względów niż twoje dziecko, które obdarzone jest większymi względami z twojej strony. Jeśli chodzi o zwierzęta i ludzi upośledzonych umysłowo, to twierdzenie, że ludzie upośledzeni umysłowo mają takie samo prawo do szacunku i równych względów jak zwierzęta, jest pozbawione treści, ponieważ ludziom upośledzonym umysłowo przysługuje w stosunku do ludzkiej rodziny większe prawo niż zwierzętom. Skoro ludzka rodzina jest jedyną rodziną składającą się z istot zdolnych do postępowania moralnego, to z faktu, że zwierzęta uzyskują od nas ludzi mniej względów niż upośledzeni umysłowo, wynika, że w ogóle uzyskują one mniej względów niż upośledzeni umysłowo. Po cóż więc twierdzić, że zwierzęta zasługują na taki sam szacunek jak upo-

śledzeni umysłowo, skoro, jak to pokazuje argument rodziny, więcej względów powinniśmy okazywać osobom upośledzonym umysłowo? Być może chodzi o to, że gdyby poza ludźmi istniały jakieś inne istoty wrażliwe moralnie, to brałyby one pod uwagę interesy zwierząt w tym samym stopniu, co interesy ludzi upośledzonych umysłowo. Dopóki jednak tego rodzaju istoty wrażliwe moralnie nie nawiążą kontaktu z naszą planetą, stwierdzenie, że ludzie upośledzeni umysłowo i zwierzęta zasługują na jednakowy szacunek, będzie pozbawione treści, jeśli ktoś nie zechce przyjąć dodatkowo, że zwierzęta zasługują na jednakowe względy ze strony ludzi. W pewnym sensie zwierzęta także należą do jakiejś rodziny. Na przykład psy należą do gatunku psów tak samo jak ludzie upośledzeni umysłowo należą do gatunku ludzkiego. Ponieważ jednak psy nie są istotami wrażliwymi moralnie, więc nie ma sensu twierdzić, że pies zasługuje na względy ze strony innych psów, tak jak człowiek upośledzony umysłowo zasługuje na względy ze strony innych ludzi.

Argument rodziny ma swe ograniczenia. Można stosować go tylko w obrębie pewnych ograniczeń moralnych. Fakt, że zwierzęta nie są członkami ludzkiej rodziny, nie uprawnia do łamania przysługujących im praw, takich jak prawo do tego, by nie być torturowanym. Ale istnienie takich ograniczeń nie kłóci się z poglądem, że pod wieloma względami ludzie upośledzeni umysłowo powinni być traktowani lepiej niż zwierzęta, mimo wszystko są przecież członkami ludzkiej rodziny. Jeśli więc upośledzeni umysłowo są głodni i psy są głodne, to słusznie jest przyjąć, że mamy większy obowiązek nakarmić ludzi upośledzonych umysłowo (ponieważ należą oni do tej samej co my rodziny) niż nakarmić psy.

Dowodziłem, że ludzie upośledzeni umysłowo, *ceteris paribus* powinni być lepiej przez nas traktowani niż zwierzęta. Ale nie oznacza to, że ludzie z wrodzonym upośledzeniem umysłowym są rzeczywistymi członkami egalitarnego klubu. W najlepszym razie są członkami korespondentami. Chociaż brak im właściwych potencjalnych możliwości, to jednak ze względów pragmatycznych, o których była mowa wcześniej, a może i ze względu na przynależność do ludzkiej rodziny, można ich uznać za osoby afiliowane przy tym klubie.

Pogląd, że ludzie z wrodzonym upośledzeniem umysłowym nie są pełnoprawnymi członkami społeczności egalitarnej, może się wydawać sprzeczny z intuicją. Jeśli ktoś jest przekonany o słuszności chrześcijańskiej wersji argumentu rodziny, to może uznać ludzi upośledzonych umysłowo za pełnoprawnych członków egalitarnej klasy. Są oni bowiem tak samo dziećmi Boga jak normalni ludzie, a wszystkim ludziom należy jest równy szacunek i równe względy właśnie z tego powodu, że są dziećmi Boga. Ale ci, którzy nie uznają chrześcijańskiej wersji argumentu rodziny, mogliby twierdzić, że „intuicja”, wedle której ludzie upośledzeni

umysłowo i ludzie normalni mają równe prawo do względów i szacunku, jest pozostałością po chrześcijańskim argumencie rodziny. Podobnie wielu Żydów, którzy porzucili swą religię, nadal odczuwa wstręt do jedzenia wieprzowiny, jako że trudno im się pozbyć dawnych obyczajów i przekonań. Tak samo ludzie, którzy kiedyś byli chrześcijanami, nadal uważają, że ludzie z wrodzonym upośledzeniem umysłowym rzeczywiście mają jednakowe prawa do względów.

IV

Przed zakończeniem warto pokrótce zająć się niektórymi dalszymi problemami, na jakie egalitarysta musi się natknąć. Jeśli nawet uznamy zasadę równego szacunku, zgodnie z którą wartość wewnętrzna wszystkich ludzi jest równa i wszyscy są na równi uznani za świętość, to jednak pozostaje problem konsekwencji tej zasady. W jakim stopniu zasady polityczne powinny ją wziąć pod uwagę?

Warto teraz dokonać rozróżnienia między egalitaryzmem negatywnym a egalitaryzmem pozytywnym. Egalitaryzm negatywny twierdzi, że skoro każdy człowiek z natury swej jest godny równego szacunku, to istnieją pewne rzeczy, których nie wolno nam w stosunku do niego uczynić, np. nie wolno nam go zabić lub okraść. Egalitaryzm pozytywny twierdzi, że ponieważ każdy człowiek ma prawo do szacunku, to ma zarazem prawo do jedzenia, leczenia, wykształcenia i innych rzeczy niezbędnych do tego, by miał poczucie własnej wartości i godności. Pozbawiony tych niezbędnych rzeczy, człowiek nie będzie w stanie żyć w sensowny i wartościowy sposób.

Czy egalitaryzm pozytywny wynika automatycznie z zasady, że wszyscy ludzie są jednakową świętością lub z tego, że przysługuje im jednakowa wartość wewnętrzna? Czy nie jest tu potrzebne jakieś dodatkowe założenie? Przyjmijmy założenie, że olbrzymie bogactwa naturalne Ameryki należą do Amerykanów nie dlatego, że są oni wewnętrznie lepsi niż nie-Amerykanie, lecz po prostu dlatego, że Amerykanie są właścicielami Ameryki. Wtedy można by nie-Amerykanów pozbawić możliwości korzystania z bogactw naturalnych Ameryki, nie zaprzeczając przy tym, że wewnętrzna wartość wszystkich ludzi jest jednakowa. By odeprzeć argumenty tego typu i dać podstawy egalitaryzmowi pozytywnemu, należy być może przyjąć następujące dodatkowe założenie: aby zaspokoić jego ludzkie potrzeby, każdemu człowiekowi trzeba przyznać prawo do sprawiedliwego (i równego?) korzystania z ograniczonych zasobów znajdujących się w świecie. Wydaje się, że Locke⁷ w swych rady-

⁷ J. Locke, *Second Treatise of Government*, liczne wydania.

kalnych poglądach stał na takim stanowisku i dlatego twierdził, że przywłaszczając sobie bogactwa naturalne jesteśmy usprawiedliwieni tylko wtedy, gdy pozostawiamy taką ich ilość, by wystarczyło dla innych. Gdyby Locke musiał uzasadnić to zastrzeżenie, odwołałby się do poglądu chrześcijańskiego, że Bóg stworzył świat co najmniej częściowo po to, by wszystkie jego dzieci mogły z niego korzystać. Podobny pogląd odnaleźć można u Tomasza z Akwinu: „Zgodnie z naturalnym porządkiem ustanowionym przez Boską Opatrzność, rzeczy niższe są przeznaczone do tego, by za ich pomocą zaspokajając ludzkie potrzeby”⁸. Jeśli przyjmiemy tego typu założenie, to wyjaśni się, dlaczego nie-Amerykanom może przysługiwać prawo do korzystania z zasobów znajdujących się w Ameryce. Ale czy świeccy etycy mogą odwoływać się do argumentu podobnego typu? Ludzie niewierzący odwołują się czasami do braterstwa pomiędzy ludźmi lub do pewnego rodzaju wspólnej ludzkiej natury. Tego typu argumenty rodziny sprawiają kłopot między innymi z tego powodu, że uważamy, iż więcej łączy nas z naszymi rodakami niż z obcokrajowcami. Być może więc tego typu argumenty rodziny pozwalają ustalić co najwyżej to, że w jakimś istotnym sensie mamy zobowiązania wobec obcokrajowców, ale nie pozwalają ustalić tego, że nasze zobowiązania wobec nich dorównują zobowiązaniom wobec własnych rodaków. W normalnych warunkach zobowiązania Amerykanów w stosunku do własnych rodaków są większe niż w stosunku do obcych. Oczywiście nie zawsze mamy do czynienia z normalnymi warunkami. Gdy obcym dokuczają głód, może im przysługiwać pierwszeństwo w stosunku do rodaków, którym dobrze się powodzi. Czasem biednym kuzynom należy się od ciebie więcej niż zamożnym braciom. Nozick nie sądzi, by odczuwanie podstawowych ludzkich potrzeb dawało nam automatycznie jakieś prawa, ponieważ musimy szanować prawa i uprawnienia innych. Jeżeli więc są oni pełnoprawnymi właścicielami potrzebnej nam żywności, to państwu nie wolno za pomocą przymusowej redystrybucji odebrać żywność tym, którzy ją uczciwie zdobyli, a przekazać tym, którzy jej potrzebują. Nozick wyklucza przymusową redystrybucję, która odbierałaby bogatym, a dawała biednym. Dlaczego, pyta Nozick, „ten, kto pracuje dodatkowo, by móc pójść do kina, ma płacić podatek na rzecz potrzebujących, podczas gdy ktoś, kto woli podziwiać zachód słońca (a więc nie trzyma się, by zarobić dodatkowe pieniądze), nie podlega opodatkowaniu”⁹. Zastanawiam się, co Nozick sądziłby o obowiązkach ojca do pokrywania ze swych dodatkowych pieniędzy wydatków na leczenie chorego dziecka, zakładając, że nie istnieje system opieki społecznej, który zresztą nie mógłby powstać, gdyby miało być tak, jak chce Nozick. Załóżmy, że dziecko zachorowało, gdy ojciec

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II—II, q. 66, a. 7.

⁹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974, s. 170.

już zarobił pieniądze na pójście do kina, ale jeszcze nie zdążył ich na to wydać. Czyż dziecko nie ma żadnego prawa do dodatkowych zarobków ojca? Czy ojciec mógłby odmówić mu tego prawa twierdząc, że gdyby przedtem wolał podziwiać zachód słońca zamiast zarabiać pieniądze na pójście do kina, to teraz nie miałby ich na pokrycie wydatków na leczenie dziecka. Jeśli więc nawet posiada te pieniądze, to ma prawo nie przeznaczać ich na leczenie dziecka.

Jeśli zgodzimy się, że dziecko ma prawo do jedzenia, leków itd., i że ojciec musi to prawo respektować, to zmuszeni jesteśmy rozszerzyć zakres stosowalności tego typu argumentów rodziny tak, by odnosiły się one do społeczeństwa jako całości, ponieważ społeczeństwo, w którym żyjemy, także stanowi coś w rodzaju rodziny. Niewątpliwie więzy rodzinne łączące nas z innymi członkami społeczeństwa są słabsze niż więzy, które łączą nas z własnymi dziećmi. Może to stanowić argument przeciwko temu, abym w normalnych warunkach był zobowiązany łożyć tyle na dowolne chore dziecko w naszym społeczeństwie, ile łożę na własne. Nie przeczy to jednak temu, że w postaci obciążających mnie podatków jestem zobowiązany łożyć na ubogie dzieci żyjące w naszym społeczeństwie. Załóżmy, że istnieje milion biednych i tysiąc bogatych rodzin. Chociaż bogaty człowiek ma w stosunku do własnego dziecka większe zobowiązania niż w stosunku do każdego innego dziecka w społeczeństwie, to byłoby dobrze, gdyby całkowita suma, którą człowiek ten zmuszony jest wydać na ubogie dzieci, przewyższała całkowitą sumę, którą powinien wydać na swoje własne dziecko. Zakres stosowalności tego typu argumentów można rozszerzyć tak, by dotyczyły świata jako całości.

Człowiekowi o skrajnie radykalnych poglądach argument rodziny (w jego świeckiej wersji) wydawałby się zbyt łagodny, ponieważ wynika z niego, że w normalnych warunkach mamy większe zobowiązania w stosunku do własnych rodaków niż w stosunku do obcych. Człowiek o skrajnie radykalnych poglądach będzie twierdził, że Amerykanie powinni dzielić się swym bogactwem z biednymi nie-Amerykanami nie z tego powodu, że ci ostatni są ich biednymi krewnymi, ale po prostu dlatego, że są ludźmi i mają ludzkie potrzeby, a to pozwala im domagać się sprawiedliwego udziału w ograniczonych zasobach znajdujących się na Ziemi¹⁰.

University of Edinburgh

Tłum. Joanna Kudlińska

¹⁰ Wdzięczny jestem Oxford University Press za wyrażenie zgody na wykorzystanie w niniejszym artykule tekstu, który został pierwotnie opublikowany w mojej książce *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford University Press 1979.

Винит Хаксар

АРГУМЕНТЫ РАВЕНСТВА

В статье анализируется та версия эгалитаризма, которая признает, что принцип равного уважения и воздаяния относится ко всем человеческим существам (включая и умственно недоразвитых), но не включает животных. Автор показывает некоторые главные положения, лежащие в основе этой версии эгалитаризма, не задаваясь впрочем вопросом об их правильности. Далее рассматривается воззрение, согласно которому люди — иначе чем животные — принадлежат к человеческой семье, а также воззрение о том, что животные должны быть исключены из сферы эгалитических требований вследствие того, что они обладают меньшей внутренней ценностью. С прагматической точки зрения отвергается взгляд, что некоторые человеческие существа имеют меньшую ценность, чем другие. Показываются также некоторые выводы, следующие из эгалитаристской доктрины.

Vinit Haksar

THE GROUNDS FOR EQUALITY

The paper discusses the version of egalitarianism which asserts that the doctrine of equal respect and consideration applies to all human beings (including idiots) but not between human beings and animals. It attempts to unearth some of the presuppositions of this doctrine rather than to prove the doctrine to be true. The view that human beings, unlike animals, form part of the human family is discussed. The view that animals should be excluded from the egalitarian club because they have less intrinsic worth than human beings is also discussed. The view that some human beings have more intrinsic worth than some other human beings is rejected, partly for pragmatic reasons. And there is a brief discussion of some of the implications of the egalitarian doctrine.