

JAN NARVESON *

Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera¹

Do czego w ogóle jesteście zobowiązani względem zwierząt? Kwestie wywołane przez to pytanie należą do najbardziej fascynujących i fundamentalnych zagadnień teorii etycznej. Stanowią one rzeczywisty dylemat dla filozofa moralnego i według najbardziej chyba rozpowszechnionego mniemania — surowy sprawdzian konsekwencji w postępowaniu moralnym. Pośród zalet obu tych prowokacyjnych książek należy wymienić przede wszystkim fakt, iż z przerażającą jasnością ukazują, jak niewiele jest jasnych i przekonujących argumentów na rzecz powszechnej niemal skłonności człowieka do jedzenia zwierzęcego mięsa i jak trudno uzasadnić zadawany przy tym zwierzętom różnego rodzaju ból, niewygodę czy ograniczenie wolności.

Kiedy zadaje nam się pytanie, dlaczego uważamy tę praktykę za słuszną, będąc jednocześnie zdecydowanie przekonani, że zjedanie innych ludzi jest czymś niewłaściwym, skłonni jesteśmy odpowiadać w sposób niezupełnie przekonujący. Powiadamy na przykład, że zwierzęta są głupie; ale nie sądzimy przecież, że jest rzeczą właściwą zjedanie głupich ludzi, włączając w to także osoby zdecydowanie mniej uzdolnione aniżeli wiele zwierząt wyższego rzędu. Możemy także powiedzieć rzeczy będące wierutną bzdurą, jak chociażby to, że w rzeczywistości zwierzęta nie doświadczają w ogóle bólu. Albo też możemy próbować wykipić się od pytania oświadczając, że mamy obowiązki tylko w stosunku do ludzi — nie jest to oczywiście żadna odpowiedź na postawione pytanie.

Zdarza się czasem, że przejmujemy inicjatywę dowodząc, że skoro zwierzęta nie mają najmniejszych skrupułów zjadając inne zwierzęta, dlaczego właściwie my mielibyśmy mieć skrupuły, zjadając je. Niezależnie od faktu, iż nie sądzimy, że powinniśmy zazwyczaj traktować

* Drukowane za zgodą autora na podstawie tekstu zamieszczonego w „Canadian Journal of Philosophy” vol. VII, No 1, March 1977, s. 161—179.

¹ T. Regan i P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1976 oraz P. Singer, *Animal Liberation*, Random House, New York 1975.

X-a równie źle, jak X traktuje Y-a, jest po pierwsze faktem, że zwierzęta na ogół nie zjadają innych zwierząt, chyba że muszą to czynić w celu przeżycia; rzecz ma się całkiem inaczej w naszym przypadku; jest faktem, że pozwalamy sobie wykonywać nieludzkie eksperymenty na zwierzętach tylko po to, aby zaspokoić tak zwaną ciekawość naukową lub też polujemy na nie dla zwykłej przyjemności; i jest wreszcie faktem, że pozbawione dyspozycji moralnych zwierzęta mają w każdym bądź razie znakomite wytłumaczenie swego postępowania, czego bynajmniej nie można powiedzieć o nas.

Moglibyśmy na koniec powiedzieć, że zjadanie zwierząt jest w gruncie rzeczy, wzięwszy wszystko pod uwagę, całkiem dobrym interesem dla zwierząt; albo dlatego, że (a) jako jednostki hodowane przez człowieka są lepiej zadbane i nakarmione niż byłoby to możliwe w stanie naturalnym, gdyby próbowały to czynić na swój własny rachunek, albo też (b) dlatego, że gdyby nie nasze upodobania kulinarne do rozmaitych gatunków i ich hodowla, to z pewnością uległyby one zagładzie lub przynajmniej nie byłyby tak liczne. Otóż twierdzenie to jest właśnie jednym z owych dylematów, które miałem na myśli. Opiera się ono na założeniu, że istnienie jest dobre jako takie i że istnieją pewne interesy gatunkowe, które nie sprowadzają się do interesów jednostek i że owe interesy gatunkowe stanowią istotny wzgląd moralny, nadrzędny wobec interesów indywidualnych. Istnieją zapewne osoby, które żywią takie przekonania także w odniesieniu do ludzi, jakkolwiek przekonania te stanowią podstawę pewnych szczególnie odrażających kierunków etycznych naszej epoki. Ja sam odbieram je jako niewiarygodne; można je w najlepszym wypadku zrozumieć tylko wtedy, gdy odwołamy się do naszych instynktów kolekcjonerskich — dobrze jest mieć wokół siebie po kilka egzemplarzy każdego rodzaju lub coś takiego. Nie jest to jednak ten rodzaj interesu, który może wziąć górę nad naturalnym prawem do życia lub prawem do swobodnego urzeczywistniania swoich interesów, jeśli oczywiście prawa te przysługują zwierzętom. Co się zaś tyczy punktu (a), to kolejną zaletą obu omawianych książek jest fakt, iż wywołują ostrą dyskusję na ten temat, ukazując, że twierdzenie, jakoby zwierzętom wiodło się lepiej pod naszą opatrnościową opieką, dalekie jest po prostu od prawdy, przynajmniej tu i teraz. Do niedawna prawie całe mięso (i jaja), jakie trafiały na nasz rynek, było wytwarzane za pomocą metod, sprowadzających zwierzęta tak dalece jak to tylko możliwe do poziomu roślin. Stłoczone do niemożliwości, pozbawione światła, karmione przemocą wiodą one godny pożałowania żywot. I wcale nie jest pewne, że żyjąc na swobodzie żyłoby im się gorzej. Prawdą jest natomiast, że można by wprowadzić odmienne metody hodowli zwierząt; takie mianowicie, które spełniałyby ów postulat; i można by je zabijać bezboleśnie, za-

nim zostaną przez nas zjedzone. Sęk w tym, że jest całkowicie inaczej i że taka produkcja mięsa byłaby o wiele bardziej kosztowna niż obecnie. Jeśli więc uznaje się twierdzenie (a) jako wstępny warunek moralnego uzasadnienia mięsożerstwa, bardzo trudno jest się powstrzymać od tego, by nie przejść na wegetarianizm. Wyjątek będą stanowiły te osoby, które stać na właściwą hodowlę zwierząt, albo też, które mają pewność, że tak właśnie postępują ci, którzy dostarczają im mięso — a takich osób jest wyjątkowo mało. (Jednakże nadal pozostaje do rozwiązania problem, czy jest rzeczą słuszną zabijanie zwierząt. Zajmę się tym w dalszej części artykułu.)

Obaj redaktorzy omawianej antologii są neofitami wegetarianizmu i być może dlatego większość książki — jak mi się wydaje — zajmują teksty, w których przedstawia się argumenty na rzecz praw zwierząt. Ale Singer i Regan to ludzie inteligentni, filozofowie dużej klasy, i podobnie jak każdy inny potrafią docenić dobrą kuchnię. Gdyby istniały jakieś zniewalające argumenty przeciwko wegetarianizmowi, przypuszczalnie ulegliby im, a wówczas nie mielibyśmy żadnej z tych książek i nie byłoby powodu do niepokoju. Na razie jednak, mam wrażenie, że nie dysponujemy niczym lepszym od niezbyt przekonujących enuncjacji Arystotelesa, św. Tomasza, Kanta i innych, i że pogląd głoszony przez Singera i Regana (a także kilka innych osób) ma za sobą bardzo mocne argumenty i że wobec tego jeżeli mamy zamiar z czystym sumieniem spożywać mięso, to lepiej będzie, jeśli poważnie potraktujemy ów pogląd i sami spróbujemy się z nim uporać. W dalszym ciągu moich rozważań będę usiłował znaleźć jakieś rozwiązanie alternatywne. Czynię to nie dlatego, iżbym sądził, że rozwiązania proponowane przez Singera i innych są złe. Mam nadzieję, iż czynię to przede wszystkim dlatego, iż nie jestem przekonany, że rozwiązania te są słuszne, a nie po prostu dlatego, że lubię befszytk i kotlety mielone. W każdym bądź razie winniśmy sformułować i rozważyć inne możliwości; można się wiele w ten sposób nauczyć, co być może uda mi się ukazać.

I

Przed wszystkim uporządkujemy sobie dla lepszego zrozumienia stanowisko Singera i Regana (w dużej mierze akceptowane przez kilku innych autorów zamieszczonych w dyskutowanej antologii) w postaci następującego sylogizmu:

Przesłanka większa: wszystkie istoty zdolne do doznawania cierpienia lub przyjemności mają *prima facie* prawo, aby oczekiwać od wszystkich moralnie odpowiedzialnych istot, by powstrzymały się od zadawania im cierpień [lub śmierci — co jest sprawą kontrowersyjną].

Przesłanka mniejsza: Cele, jakimi są zaspokojenie ludzkiego apetytu na mięso lub naukowa ciekawość i które stanowią rację naszego działania w przemożnej większości przypadków, gdy zadajemy zwierzętom ból [lub śmierć] nie są na tyle moralnie istotne, aby wziąć górę nad *prima facie* prawami, określonymi w przesłance większej.

Konkluzja: W przemożnej większości przypadków zadawanie zwierzęciu cierpienia [lub śmierci] jest moralnie złe.

Nie jest to całkowicie ściśle, ale pominięte przesłanki i zastrzeżenia nie budzą w tym przypadku większych kontrowersji: np. że zwierzęta istotnie mogą doznawać cierpienia lub przyjemności, że rzeczywiście jesteśmy istotami moralnie odpowiedzialnymi i że prawo *prima facie* może ulec tylko czemuś „bardziej moralnie istotnemu” itd.

Argumenty na rzecz większej przesłanki przedstawiają się z grubsza następująco. Jeśli zbadamy bliżej ogólną wymowę rozważanych przez nas poglądów moralnych, to dostrzeżemy, że najsilniej chyba przemawiają do nas przez to, że każdy ma prawo do równego poszanowania swych interesów, a w szczególności do tego, by interesy te nie były naruszane bez dostatecznych racji. Jeśli jednak zadamy sobie pytanie, dlaczego owa zawarta w większej przesłance zasada ma być ograniczona w swym zastosowaniu wyłącznie do istot współrodzajowych, to nie potrafimy znaleźć żadnej zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Ludzie różnią się od zwierząt tym, iż mają bardziej rozwinięte dyspozycje intelektualne i emocjonalne; nie ma jednak najmniejszej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem w przypadku zdolności do doznawania cierpienia i przyjemności. A jesteśmy przekonani, że ta właśnie właściwość stanowi źródło praw, niezależnie od innych właściwości; bo odkrywamy nagle, że nie sądzimy, aby wolno nam było używać debilów lub dzieci tak jak nam się to podoba, a przecież wcale nie są one rozwinięte pod tymi względami w tym samym stopniu co zwierzęta, a czasem nawet znacznie im ustępują. (Argument ten przewija się w większości publikacji obu autorów i zostanie rozważony szczegółowo w dalszym ciągu artykułu. Proponuję nazwać go argumentem z przypadków krańcowych, jako że odwołuje się do stosowania ogólnych zasad moralnych do nietypowych przypadków człowieczeństwa.) Czy rzeczywiście sądzimy po zastanowieniu, że jedyną racją, dla której nie należy przyczyniać rozumnym istotom ludzkim cierpienia, jest tylko to, że są rozumne? Nie powinniśmy tego czynić, bo mogą cierpieć, a cierpienie jest złem. Jeśli się to wszystko uwzględni, to zwykła konsekwencja nakazuje, abyśmy rozszerzyli prawo do wolności od zadawanego bólu i cierpienia (a także śmierci) tak, aby objęło ono również zwierzęta niższe.

Przyjęty przeze mnie sposób argumentacji jest typowy dla współczesnych dyskusji filozoficznych na tematy normatywne. Nie zaczyna się od zera, tj. od zdefiniowania pojęć etycznych i wygłoszenia abstrakcyjnych deklaracji o podstawowych metodach rozumowania moralnego (wystarczy zaledwie, jeśli będziemy respektować zasadę niesprzeczności) ani też od mętnej inwokacji do jakiejś elementarnej zasady moralnej. Metoda ta polega na zarysowaniu głównych konturów tego, co wydaje nam się zasadniczą treścią rozważanych przez nas przekonań moralnych, by poddać je następnie analizie logicznej i zobaczyć, czy zgadzają się one z przejawianą przez nas spontaniczną postawą wobec rozważanego przez nas konkretnego zagadnienia. Nie jest całkowicie jasne, czy jest to ostatnie słowo na temat używanej do rozwiązywania tych kwestii metody filozoficznej; nie ulega jednak wątpliwości, że jest to słowo jedyne, i że na razie nie dysponujemy żadną lepszą metodą. Jasne jest, że skuteczność tej metody zależy, po pierwsze, od ścisłości, z jaką zostaną określone nasze zasadnicze przekonania moralne oraz, po wtóre, od poprawności rozumowania ustalającego ich doniosłość dla dyskutowanych przez nas problemów. I równie jasne jest, że jeśli okaże się, że nasze przekonania na temat dyskutowanych kwestii nie będą zgodne z naszymi zasadniczymi przekonaniem moralnymi, to będziemy musieli zdecydować się albo na rewizję przekonań szczegółowych, albo też na rewizję niektórych bądź też wszystkich przekonań ogólniejszych, z którymi pozostają one w sprzeczności. Mając to w pamięci przejdę do analizy obu przesłanek głównego argumentu. Zacznę od przesłanki drugiej, mniejszej, która sama w sobie stanowi interesujący problem, a następnie zajmę się przesłanką większą, której odrzucenie czyniłoby oczywiście bezprzedmiotową wszelką dyskusję na temat przesłanki mniejszej.

II

Przypuśćmy więc, że akceptujemy na razie twierdzenie, że zwierzętom przysługuje *prima facie* prawo do tego, aby nie zadawano im cierpienia. Czy istnieją takie racje, na które moglibyśmy się powołać uzasadniając nasze niezgodne z właściwym zwierzętom *prima facie* prawem postępowania i które miałyby zarazem odpowiednią wagę?

Jasne jest, że pierwszym problemem, jaki musimy rozstrzygnąć, jest pytanie, czy można w ogóle mówić w tym wypadku o „wadze”. Powiada się np. niejednokrotnie, że ludziom przysługuje takie prawo do życia, że żaden wzgląd z wyjątkiem obrony własnego życia nie usprawiedliwia odebrania życia innym. Podobnie też, powiada się, że mamy takie prawo do tego, by nie wyrządzano nam krzywdy, że żaden wzgląd z wyjątkiem

jedynie utrzymania zdrowia lub samego życia nie może usprawiedliwić nikogo, kto by nam w najmniejszym choćby stopniu wyrządził jakąś krzywdę. Ale ponieważ przyjmuję, iż Singer ma rację, twierdząc, że ludzie nie muszą stosować mięsnej diety, żeby zachować dobre zdrowie, zatem ten rodzaj uzasadnienia nie daje się po prostu zastosować w niniejszym przypadku. Posługując się wygodną terminologią Roberta Nozicka, moglibyśmy powiedzieć, że nasze prawa stanowią swego rodzaju „dodatkowe więzy” — więzy nałożone na postępowanie innych osób; więzy, które wcale nie wypływają z uwzględnienia jakichkolwiek konsekwencji i które przeto wcale nie muszą być „równoważone” przez rozpatrywanie takich konsekwencji. (Szkoda, że zawarta w książce Nozicka, *Anarchy, State, and Utopia*² niezwykle interesująca dyskusja o moralnym statusie zwierząt nie została włączona do omawianej antologii. Może uczyni się to w następnych wydaniach?) Otóż nie sądzę, i podobnie, jak myślę, czyni większość ludzi, aby istniały jakieś tak rozumiane „dodatkowe więzy”. Nie musimy jednak rozstrzygać tej kwestii teraz. Wystarczy, jeśli powiemy, iż nie sądzimy, aby wólno było poświęcać życie innych ludzi lub — na zasadzie przyzwyczajenia bądź też dla dobra innych — sprawiać im istotne cierpienia, i że potrzeba naprawdę bardzo mocnych argumentów, aby usprawiedliwić rozmyślane zadawanie bólu lub innych rodzajów cierpienia — czy też śmierci bez zgody (co najmniej!) wybranej ofiary. Spytajmy teraz, czy istnieją jakiegokolwiek różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzętami, które usprawiedliwiałyby istotne obniżenie standardów (jeśliby takie były) w drugim przypadku? Byłoby to takie postępowanie, które Nozick nazywa tendencyjnie: „Kantyzm dla ludzi, utilitaryzm dla zwierząt”. Na czym w ogóle mogłoby polegać takie rozróżnienie?

Wydaje mi się, że istotnie istnieje taka różnica, na którą można by się powołać, dowodząc pewnego zróżnicowania w traktowaniu ludzi i zwierząt. Dotyczy ona tej samej rzeczy, na którą powołują się Regan³, Singer⁴, a nawet sam Nozick⁵, jakkolwiek w innym celu: mianowicie zdolności do posiadania świadomości siebie samego⁶, zdolności do budowania perspektywicznych planów, zdolności oceny ogólnych faktów dotyczących własnego środowiska i rozumnego uwzględnienia tych faktów w swoich planach, a także zdolności racjonalnego wypełniania

² R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, s. 45—47.

³ T. Regan, P. Singer, op. cit., s. 197—198.

⁴ P. Singer, *Animal Liberation*, op. cit., s. 23.

⁵ R. Nozick, loc. cit.

⁶ Przeprowadzono już eksperymenty (nie powodując przy tym żadnego cierpienia zwierząt), z których wynika, iż szympansy mają poczucie własnej tożsamości. Nie należy bynajmniej wnosić na podstawie tego, co napisałem, że właściwości te są swoiste jedynie dla gatunku ludzkiego lub, co ważniejsze, że nie są one stopniowalne.

lub przynajmniej usiłowania wypełnienia tych planów. Otóż istota, która posiada te zdolności, ma, jak sądzę, przyszłość, ma coś, „dla czego żyje”, w tym znaczeniu, w jakim — jak mówimy — nie mogą żyć istoty pozbawione tych zdolności. Istoty takie mogą zaledwie doświadczać mniej lub bardziej określonych wrażeń lub niesprecyzowanych uczuć. Jeśli zabija się taką istotę, to wszystko, co wskutek tego się dzieje, sprowadza się jedynie do tego, że przestaje istnieć pewne pasmo uczuć, które istniałoby, gdybyśmy postąpili inaczej. Można by domniemywać, że istotom tym brak jest, w dosłownym tego słowa znaczeniu, „indywidualności”, swego rodzaju poczucia własnej jedynej w swoim rodzaju ważności, jakie mają przeciętni ludzie. I jak mi się wydaje, można by z powodzeniem dowodzić, że istoty pozbawione owych zdolności nie mają prawa do życia w odróżnieniu od prawa do niecierpienia. Kiedy zostaje zabita istota posiadająca jakąś przyszłość, traci ona tę przyszłość. Kiedy zabija się istoty pozbawione przyszłości, nie mogą one jej utracić. Nie zostaje więc zaprzepaszczone w tym przypadku żadne pragnienie (*interest*) ciągłości życia. Z kolei brak indywidualności wiedzie do przekonania, iż nie jest niczym złym poświęcenie jednej z owych istot dla dobra innych; bo jeśli nie ma ona poczucia unikalności własnego życia, jakąż może stanowić różnicę, czy zapewni się szczęśliwą przyszłość właśnie tej, a nie jakiejś innej istocie zdolnej do doznawania zmysłowego?

Zauważmy, że jeśli przedstawiony argument jest słuszny, to nie wynikają z niego dalsze konsekwencje, jakimi np. niepokoi się Nozick⁷: gdyby istniały jakieś istoty, które byłyby od nas „wyższe” w tej samej proporcji, w jakiej my jesteśmy „wyżsi” od zwierząt, to wcale nie wynikałoby z tego, że można by nas było bez żadnych problemów poświęcać dla nich lub dla innych istot ludzkich. Bo nie jest to sprawa ani hierarchii, ani porównania. Albo się ma owe dyspozycje, albo się ich nie ma; jeśli się je ma, to ma się prawo do indywidualnego życia, a jeśli się nie ma, to także nie ma się takiego prawa. (Możliwe, że jest to również częściowa odpowiedź na pytanie, które narzuca wstrząsający tekst Desmonda Stewarta — *The Limits of Tooghaft*, zamieszczony w omawianej antologii. Ale jest to tylko częściowa odpowiedź.)

Tak czy inaczej, twierdzą, że większość spośród nas nie należy prawdopodobnie do zwolenników czystych więzów dodatkowych. Jeśli ktoś choć raz przyzna, że mogą być takie cele, które usprawiedliwiają zadawanie pewnego bólu czy nawet śmierci innym, to pozostaje wówczas jedynie kwestią dalszego określenia, jak dalece skłonny on jest posunąć się w kierunku czystego utilitaryzmu. Bentham, jak to zauważają dyskutowani autorzy, w zupełności zgadzał się, że należy się liczyć również ze

⁷ R. Nozick, loc. cit.

zwierzęcym cierpieniem⁸, sądził jednak, że odnoszona przez nas wyższego rodzaju korzyść w pełni usprawiedliwia śmierć, a przynajmniej niektóre cierpienia zadawane zwierzętom w trakcie przekształcania ich w jedzenie. Ale nawet Bentham powiada, że zwierzęta „nigdy nie tracą” na tym, że są zjadane; nie mówi natomiast, że gdyby nawet coś traciły z tego powodu, to i tak równoważy to w nadmiarze przyjemność, jaką czerpiemy ze zjadania ich. Wiele osób skłonnych jest twierdzić, że nie istnieje taka korzyść, którą mógłby odnieść X, ażeby usprawiedliwić zadawane przezeń Y-owi cierpienia lub krzywdy; pośród nich znajduje się również Regan, który dochodzi do wniosku, że „nie może być żadnym usprawiedliwieniem zabicia jednego lub dowolnej liczby zwierząt dobro wewnętrzne, jakie moglibyśmy uzyskać dzięki śmierci tych zwierząt”⁹. W artykule, z którego pochodzi zamieszczony w omawianej antologii fragment, powiada on, że jeśli wielkość przyjemności uzyskanej z zadawania pewnego bólu znacznie przewyższa wielkość bólu, a sam ból nie jest „niczym nadzwyczajnym”¹⁰, wówczas zadanie bólu jest słuszne, o ile nie było żadnego innego sposobu osiągnięcia tej korzyści. Jeśli się nie mylę, Singer nie czyni takich teoretycznych oświadczeń, ale w tym właśnie punkcie pozycja jego musi zbliżać się szczególnie do pozycji Regana, bowiem z całą pewnością uznaje on, że nasz obowiązek, by powstrzymać się od zadawania cierpienia zwierzętom, jest zbyt mocny, aby mogły go zrównoważyć tak „zwyczajne” korzyści jak zadowolenie z jedzenia czy działalności naukowej.

Otóż skłonny jestem odrzucać ów argument na rzecz przysługiwania zwierzętom niższym prawa do życia, idąc w zarysowanym poprzednio kierunku. Regan uznaje ten argument tylko dlatego, że akceptuje argument z przypadków krańcowych — sądzimy, iż nie jest rzeczą słuszną zjadanie imbecyli, dlatego też nie powinniśmy zjadać zwierząt. Wątpię jednak, aby argument z przypadków krańcowych wystarczał, żeby tego dowieść z powodów, o których mowa będzie w dalszej części artykułu. Na razie, zauważmy, że Singer, inaczej niż Regan, nie jest skłonny do wodzic istnienia oddzielnego, właściwego zwierzętom prawa do życia. „Nie jest sprawą arbitralną — przyznaje — twierdzenie, że życie świadomej siebie istoty, zdolnej do abstrakcyjnego myślenia oraz planowania na przyszłość ... itd., jest bardziej wartościowe niż życie istoty pozbawionej tych właściwości”; „ale ogólnie rzecz biorąc, zagadnienie, kiedy jest

⁸ „Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć?”, J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 420. Przekład B. Nawroczyńskiego.

⁹ T. Regan, *Do Animals Have a Right to Life?* w: T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, op. cit., s. 203.

¹⁰ T. Regan, *The Moral Basis of Vegetarianism*, „The Canadian Journal of Philosophy”, October 1975, s. 197.

niesłuszne bezbolesne zabicie zwierzęcia, jest zagadnieniem, na które nie musimy udzielać dokładnej odpowiedzi ... W każdym razie, konkluzje, których dowodzi się w tej książce, wypływają z samej tylko zasady minimalizacji cierpień”¹¹. Ale Singer dowodzi przekonująco, że zabijane obecnie zwierzęta prawie zawsze doświadczają cierpień, zanim dojdzie do ich uboju. Tak więc sformułowana przezeń główna konkluzja ostaje się na mocy samej tylko zasady nakazującej powstrzymywanie się od zadawania cierpienia. Różnica zatem pomiędzy uznaniem oddzielnego, przysługującego zwierzętom niższemu prawa do życia i nieuznaniem tego prawa jest w praktyce nieznaczna, choć w żadnym wypadku nie jest to różnica nieskończenie mała. Samo jednak rozróżnienie ma istotne znaczenie. I skłonny jestem przypuszczać, że istotnie ma ono miejsce.

Do tej pory mówiłem tak, jak gdyby problem dyspozycji wyższego rzędu dotyczył jedynie kwestii prawa do życia. Ale nie sądzę, żeby tak było. Czyż nie można sensownie utrzymywać, że znaczenie, jakość, a więc także użyteczność cierpienia istot o rozwiniętych dyspozycjach różnią się od cierpień istot mniej rozwiniętych? Załóżmy, że jakieś zwierzę niższe doświadcza właśnie intensywnego cierpienia. Cóż mogłoby się liczyć jako podobne cierpienie w przypadku zwierzęcia wyrafinowanego pod względem intelektualnym i emocjonalnym — takiego jak, powiedzmy, Beethoven czy Kierkegaard albo ty łaskawy czytelniku? Gdybyśmy mieli porównywać nieużyteczność obolałej krowy z nieużytecznością obolałego człowieka czy też nawet zaledwie sfrustrowanego, to czy rzeczywiście byłoby takim absurdem twierdzenie, że nieużyteczność cierpienia człowieka jest większa? Zgoda, jest to zawiła kwestia — takie są zresztą wszelkie porównania użyteczności osób. Ale ja twierdzę tylko, że nie musi być czymś bezzasadnym i wskutek tego czymś właśnie egoistycznym (*self-interested*) z naszego punktu widzenia (choć, nie miejmy złudzeń, to jest egoistyczne) wypowiedzianie tego rodzaju twierdzeń. (Jak można by tego na serio dokazać? Wyobraźmy sobie, że istnieje pewna obiektywna, np. elektryczna, metoda mierzenia czystego bólu — iloczyn wielkości reakcji oraz ilości błysków włókien nerwowych lub coś w tym rodzaju. Czyż mielibyśmy zbudować jakiś wzmacniacz o skali od 1,0 dla Beethovena do 0,00001 dla skorupiaków, dzięki któremu mielibyśmy mierzyć czysty ból określając w ten sposób zależność liczby użyteczności od „stopnia rozwoju zdolności” doświadczanej istoty? W stylu osławionej dyskusji J. S. Milla o „jakości” i „ilości” w drugim rozdziale *Utylitaryzmu*? Intuicja podpowiada, że właśnie czegoś takiego potrzebowałby dyskutowany przez nas pogląd.)

Możliwe, że w tym właśnie punkcie należy zadać pytanie, czy w ogóle można bronić kompromisowego utylitaryzmu. Załóżmy, że jest sens mó-

¹¹ P. Singer, *Animal Liberation*, op. cit., s. 23—24.

wić o użyteczności kardynalnej. Załóżmy również, że uznajemy powszechność postulowaną przez przesłankę większą. Dlaczego więc miałyby być wówczas tak, że X jest usprawiedliwiony sprawiając określony ból Y -owi, aby zapobiec większemu bólowi doznawanemu przez X albo Z , jeśli o to właśnie chodzi w tym wypadku, natomiast nie jest usprawiedliwiony sprawiając Y -owi ból, aby spowodować większą niż równa (bólowi) ilość przyjemności doznawanej przez X lub Z ? Zauważmy, że w przypadku, gdy powodowana ilość przyjemności jest większa niż równa (bólowi) ilość przyjemności Y -a, wówczas jest nam o wiele mniej przykro z powodu zadawania bólu; przyjmujemy bowiem, że jako istota racjonalna Y będzie nam za to wdzięczny, przy założeniu oczywiście, że nie istnieje dlań w tym czasie żadna godna wyboru alternatywa postępowania. Otóż jeśli moralność jest rezultatem uogólnionej logiki roztropności¹², zasad racjonalnego wyboru, jakimi winni kierować się ludzie, to zastrzeżenia wymierzone przeciw „negatywnemu utylityzmowi” lub też domaganie się wskazania na bardzo dużą różnicę pomiędzy użytecznością dla X -a i nieużytecznością dla Y -a, gdy problemem jest przyczynienie użyteczności X kosztem jednoczesnego przyczynienia nieużyteczności Y -owi, są z pewnością bezpodstawne. Albo jesteśmy utylitystami, albo nie jesteśmy.

Jasne jest, że istnieją całkiem dobre racje, w dawnym benthamowskim stylu, aby przyjąć w praktyce zastrzeżenia zbliżone do wyżej wspomnianych. Rzeczy złe zresztą są z reguły prostsze, bardziej oczywiste i mniej trudne do „zważenia” niż doświadczenia dodatnie (a jeśli nie jest tak z reguły, to przynajmniej jest tak w przypadku poszczególnych zęb związanych np. z cierpieniem fizycznym); a różnorodność innych możliwości jak również subiektywny charakter dodatnich cech tych możliwości oraz pożądanych doświadczeń — są ogromne. Nie mówiąc już nic o rozmaitych funkcjonalnych nieużytecznościach, jakie wiążą się z przyzwoleniem ludziom, aby dokonywali w praktyce społecznej takich

¹² Jak funkcjonuje owa uniwersalizacja i z jakich ściśle rzecz biorąc aspektów naszego rozumowania praktycznego wynika, to kwestia dalszych dyskusji. W przekonaniu takich autorów, jak R. M. Hare (np. *Freedom and Reason*, rozdz. 7) czy ja sam (*Morality and Utility*, rozdz. IX), uniwersalizacja prowadzi do utylityzmu, przyjmujemy bowiem, że w praktyce liczą się tylko jednostki użyteczności i że uniwersalizacja wymaga od nas, aby wszystkie jednostki użyteczności — bez względu na to, do kogo należą — były traktowane jako jednostki o tej samej wartości. Rawls wykazał (*Theory of Justice*, par. 6), że utylityzm w sposób nieuprawniony wiedzie nas do rozszerzenia zakresu obowiązującej jednego człowieka zasady racjonalnego wyboru, „utożsamiając wszystkich ludzi z jedną osobą w konkretnych aktach imaginacyjnych bezstronnego i wrażliwego obserwatora (*the impartial sympathetic spectator*). Utylityzm nie traktuje poważnie odmienności między osobami” (s. 27). Jest rzeczą kontrowersyjną, czy owo utożsamienie jest nieuprawnione, ale można zgodzić się, że istotnie zachodzi ono w utylityzmie na poziomie podstawowym. Ale wcale z tego nie wynika, że nie traktuje się poważnie odmienności osób. Odmienność ta miewa drastyczne następstwa w stosunku do użyteczności: i to właśnie wykazuje w niniejszym artykule, a także w innych tekstach.

szacunków, skoro i tak są zazwyczaj skłonni kierować się interesem własnym. Wszystko to jednak różni się znacznie od propozycji wysuniętej na poziomie zasady fundamentalnej, że ta sama ilość dobra nie liczy się bynajmniej tak samo jak ta sama ilość zła. Przyjawszy, że dobro i zło dają się w ogóle zmierzyć, stanowisko to wydaje się teoretycznie nie do utrzymania; jest to po prostu ustępstwo na rzecz sentymentalizmu.

Jasne jest, że autorzy mogą z naciskiem podkreślać, że wcale nie zgadzają się z utylityzmem i odwołują się jedynie do naszych zwyczajnych intuicji. To jednak, jak już poprzednio zauważyłem, nie może być w zupełności słuszne, bo — jak się wydaje — zależy im bardzo na odrzuceniu czegoś, co bardzo mocno przypomina intuicję, że zwierzęta nie liczą się tak samo jak ludzie i mogą być używane dla ich korzyści. Tak czy inaczej, rozpatruję w tym miejscu pewną alternatywę, i to taką, która przedstawiała się dostatecznie atrakcyjnie dla sporej liczby jednocześnie wrażliwych i inteligentnych ludzi.

Jeżeli bez zastrzeżeń akceptujemy utylityzm, to następny problem można sformułować tak: kiedy wolno nam kłaść na szalę z jednej strony istotny ból i cierpienie, z drugiej zaś rozmaite korzyści i odkrywać, że korzyści są na tyle istotne, by zyskać przewagę nad bólem i cierpieniem? W grę wchodzi dwa główne interesy. Z jednej strony są to „rozkosze podniebienia”. Z drugiej zaś naukowa ciekawość. Pierwszy prowadzi nas do zabijania zwierząt z przeznaczeniem na stół, drugi natomiast do różnego rodzaju zniewag, cierpień czy ograniczenia zwierzęcej wolności. Czyż nie można by hodować zwierząt w lepszych warunkach? Czyż nie można by ich zabijać bez sprawiania im przy tym bólu? Oczywiście, można by. A czy czynimy to? Nie. Czy możliwe są inne alternatywne diety? Tak, możliwe i przy tym również o wiele tańsze. A czy praca naukowa prowadzi do wielkich odkryć np. w medycynie — takich odkryć, które doprowadziłyby ewentualnie do wielkiej poprawy zdrowia lub też wielkiego zmniejszenia ludzkiego cierpienia? Czasami istotnie się to zdarza, ale niezbyt często. A może w innych przypadkach uzyskana w wyniku eksperymentów wiedza ma ogromne znaczenie? Rzadko kiedy; jak to wynika z obszernego przeglądu dokonanego przez Singera, ma ona prawie zawsze posmak banału, przynajmniej z perspektywy laika. (Powołuję się w tym miejscu na wnioski uzyskane przez Singera i innych, które rzecz jasna mogą być odrzucone w konfrontacji z faktami. Ale wnioski te wydają mi się bardzo dobrze uzasadnione i są całkowicie zgodne z moją niefachową wiedzą na ten temat.)

Muszę stwierdzić, że odwołując się do moich utylitystycznych intuicji oceniam przedstawione w książce Singera argumenty przeciwko typowym eksperymentom na zwierzętach jako całkowicie miażdżące. Sin-

ger cytuje imponującą liczbę niesamowitych wprost przypadków, w których pawiany (ich współczynniki, jak można by sądzić, są bardzo zbliżone do ludzkich) są przywiązywane do elektrycznych krzeseł na rok, a czasem nawet na dłużej¹³, w których małpy doprowadza się do „psychologicznej śmierci” stosując „surogaty matek” o kontrolowanej temperaturze¹⁴ itd., itd. Wyniki eksperymentów sprowadzają się zazwyczaj do czegoś niewiele większego niż zaskoczenie, że zwierzęta bardzo tego nie lubią i że można kontrolować ich zachowanie, posługując się takimi właśnie zabiegami, które składają się na eksperyment¹⁵. Niewielkie znaczenie mają również — jeżeli Singer ma rację — uzyskiwane w wyniku eksperymentów na żywych zwierzętach informacje medyczne. Warto może rozważyć w tym miejscu przeprowadzoną przez Roberta White'a obronę wiwisekcji w tekście zamieszczonym w antologii. Przytoczywszy zaledwie kilka niezbyt istotnych argumentów na rzecz tezy, iż wiwisekcja przyczynia się w dużej mierze do rozwoju wiedzy medycznej, White konkluduje, że „włączenie zwierząt niższych do naszego systemu etycznego jest z punktu widzenia filozofii absurdalne, a z punktu widzenia praktyki — niemożliwe”¹⁶. Ale takie właśnie twierdzenie jest po prostu fałszywe, jak to już teraz powinniśmy wiedzieć. (Zauważmy także, że gdyby było ono prawdziwe, czyniłoby rzeczą zbyteczną resztę, tj. rozważenie, ile dobra uzyskujemy dzięki tym eksperymentom. Gdyby było absurdem twierdzić, że zwierzęta cierpią, albo też, że jest rzeczą złą narażać je na cierpienie, wówczas nie potrzeba byłoby żadnego usprawiedliwienia, żeby zadawać im cierpienie — jak się to ostentacyjnie czyni w wielu takich eksperymentach.) Skłonny więc jestem twierdzić, nadal mówiąc w duchu utylitarystycznym, że dopuszczalne są tylko takie eksperymenty na zwierzętach, w których zwierzęta nie są poddane istotnemu cierpieniu, pod warunkiem oczywiście, że zwierzętom zapewnia się przyzwoitą opiekę; bowiem jest to ten sam typ eksperymentów, w których zwykle dobrowolnie biorą udział ludzie. Te zaś eksperymenty, w których zwierzęta doświadczają cierpienia, są usprawiedliwione tylko wtedy, jeśli istnieje prawdopodobieństwo uzyskania takich informacji, które mogą mieć wartość dla zmniejszenia cierpienia (innych zwierząt albo ludzi) bądź też dla rozwoju zdrowia lub też mają istotne, daleko idące znaczenie teoretyczne, takie, że jeśli pomnożymy prawdopodobieństwo uzyskania owych informacji przez wielkość spodziewanego zmniejszenia

¹³ P. Singer, op. cit., s. 64.

¹⁴ Ibid., s. 46.

¹⁵ Jestem przekonany, że wyrażam w tym miejscu powszechną reakcję. Warto zauważyć, iż reakcja ta świadczy o tym, iż jest dla nas oczywiste, że zwierzęta są racjonalne, aczkolwiek w pewien ograniczony sposób. Dobrze jest zdawać sobie z tego sprawę.

¹⁶ R. White, *A Defence of Vivisection*, w: T. Regan, P. Singer (eds.), op. cit., s. 169.

cierpienia, ochronionego zdrowia lub rozwoju badań podstawowych, to otrzymamy liczbę, która przypuszczalnie przewyższy w sposób dostrzegalny wielkość zadanego cierpienia itd. Przypuszczam, że gdyby ucziwie dokonało się takich szacunków, to w większości wypadków świadczyłyby one za tym, aby pozostawić biedne zwierzęta w spokoju.

Co się zaś tyczy jedzenia, sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Uczynimy w tym wypadku dobrze, pozostawiając na uboczu dwa wielkie zagadnienia; nie dlatego, iżby były nieważne, lecz dlatego, że dadzą się z dobrym skutkiem odróżnić od zasadniczej dla naszych zamierzeń kwestii. Pierwszy problem przedstawia się następująco: co stałoby się ze wszystkimi biednymi hodowcami zwierząt, gdybyśmy wszyscy zostali wegetarianami? Jest to bez wątpienia problem praktyczny, który może nabrać groźnych wymiarów, jeśli rację miał Singer, oceniając sytuację w Ameryce Północnej. Nie jest to jednak kwestia, którą winniśmy się w ogóle przejmować, jeśli zależy nam na znalezieniu racji moralnych na rzecz wegetarianizmu. Jeżeli zjadanie zwierząt jest niemoralne, to rolnicy będą po prostu musieli hodować co innego albo zmienić zawód, co jest całkowicie realne i jeśli nie zostanie dokonane zbyt gwałtownie, możliwe bez żadnych zasadniczych zakłóceń ekonomicznych przynajmniej w systemie wolnorynkowym. (Jeszcze łatwiejsze byłoby to przypuszczalnie w socjalizmie.)

Probleem drugi nasuwa z kolei pewien dylemat. Odkryto, że hodowla zwierząt rzeźnych jest pod względem wyżywienia nieopłacalna, w tym znaczeniu, że wielkość nakładów potrzebnych do wyprodukowania jednej kalorii takiego jedzenia jest o wiele większa niż w przypadku diety wegetariańskiej. (Zakładam, iż jest rzeczą dowiedzioną — tak jak to twierdzi Singer — że dieta wegetariańska jest dla człowieka równie pożywna). Otóż, gdybyśmy ziemię przeznaczoną na uprawę zboża na paszę dla zwierząt, które z kolei zjadamy, użyli po prostu na ziemię przeznaczoną na uprawę zboża albo innych jarzyn dla nakarmienia człowieka, wówczas liczba osób, które można by w ten sposób nakarmić, byłaby bez porównania większa niż liczba osób, które faktycznie są żywione obecnie. W rzeczy samej, powiada się¹⁷, że same tylko Stany Zjednoczone mogłyby zebrać tyle zboża, że wystarczyłoby to do nakarmienia całej ludności Indii, nie mówiąc już nic o 60 milionach głodujących obecnie lub stojących nawet w obliczu śmierci głodowej ludzi. Zdaje się, że wystarcza to jako argument przeciwko obronie mięsożerstwa: jak powiada Singer, przerzuca to ciężar dowodu na tych, którzy dowodzą, że gdybyśmy nie jedli mięsa, to nie byłoby aż tyle zwierząt, ile teraz jest; bo okazuje się, że właśnie dlatego, że jemy mięso, istnieje o wiele mniej ludzi niż mo-

¹⁷ P. Singer, op. cit., s. 180.

głoby w ogóle istnieć¹⁸. Lecz niezależnie od owej dialektycznej kwestii: problem nakarmienia głodujących ludzi komplikuje fakt, że ludzie ci są zapewne racjonalnymi istotami, które mogłyby kontrolować swą kwitnącą populację zamiast domagać się, aby inni zmienili swe upodobania smakowe, po to jedynie, by umożliwić im jeszcze większe przeludnienie swoich krajów. Tak więc argument, że rolnicy amerykańscy, kanadyjscy czy australijscy „marnują” swe zasoby rolnicze hodując przeznaczone na żywność zwierzęta zamiast uprawiać zboże, by nakarmić głodnych, prowadzi do całkiem odrębnych problemów niż to, czy jest po prostu rzeczą dopuszczalną hodowanie zwierząt dla przyjemności ich zjadania. W jakiej mierze pobłażanie owym przyjemnościom stanowi przeszkodę dla maksymalnego rozwoju człowieczej populacji w świecie, to kwestia, którą najlepiej pominąć w tym miejscu. (Singer niewiele mówi na ten temat — rozdz. IV.) Zwróćmy uwagę, że nie możemy dowodzić, że czynimy uprzejmość krowom, owcom, świniom itp., zjadając je i ratując w ten sposób ich populację przed zagładą, jak można by z pewnym prawdopodobieństwem powiedzieć np. o łośiu; bo w końcu to my sami kontrolujemy hodowlę zwierząt gospodarskich. Jest to zatem *sensu stricto* nasz problem i niczyj inny.

Tak więc problem brzmi tak: czy folgowanie naszym mięsożernym przyjemnościom stanowi dostatecznie ważki cel, by usprawiedliwić hodowlę i zjadanie zwierząt? Jak powiadam, nie możemy powoływać się na argumenty, iż musimy jeść mięso, dlatego też formułuję ten problem w języku „przyjemności”. Ale czy wynika z tego — jak to kilkakrotnie powtarza Singer¹⁹ — że nasze pragnienie jedzenia mięsa jest „trywialne”? Otóż na pewno nie wynika. Nasza potrzeba słuchania Beethovena jest także nieistotna z punktu widzenia ludzkiego zdrowia itd. Lecz ja np. będę stanowczo protestował, gdyby ktoś tak utrzymywał, że właśnie z tego względu potrzeba ta jest „trywialna”. Wszystkie naprawdę interesujące i doniosłe dokonania ludzkości byłyby wtedy zgodnie z tym rozumowaniem trywialne. A gdyby ktoś jednak posuwał się do tego rodzaju twierdzeń (dowodząc np. że tłumienie literatury i sztuki w Chinach jest niczym w porównaniu z nakarmieniem kilkuset milionów Chińczyków), to sądzę, iż nie jest to pogląd, który zamierzałiby upowszechniać Regan i Singer, ani też, mam nadzieję, ktokolwiek z nas²⁰.

Ale nadal jednak może mieć pewną moc przekonującą spostrzeżenie Singera, iż posługujemy się zwierzętami, „aby zaspokajać nasze mniej-

¹⁸ Ibid., s. 255.

¹⁹ Por. np. *ibid.*, s. 23, 175.

²⁰ Pewną próbę rozwiązania kłopotliwych problemów wiążących się z zastosowaniem utylitarystycznego do tych właśnie kwestii stanowi mój artykuł *Aesthetics, Charity, Utility, and Distributive Justice*, „The Monist”, October 1972.

sze interesy kosztem większych interesów zwierząt”²¹. Byłby to mocny argument, gdyby większe interesy zwierząt miały istotnie większe znaczenie niż mniejsze interesy ludzi — choć nie należy zapominać, że dla smakosza jedzenie mięsa wcale nie jest „mniejszym interesem”. Lecz jak już mówiłem, wcale nie jest oczywiste, że większe interesy mniej rozwiniętych zwierząt są ważniejsze niż mniejsze interesy ludzi. A gdyby ktoś zauważył, że świnia może mieć odmienne przekonania w tej materii, to odpowiemy po prostu, że gdyby świnia miała w ogóle jakiegokolwiek przekonania w jakimkolwiek godnym uwagi znaczeniu, to nie mielibyśmy tego problemu. Sądzę więc, że ten kierunek argumentacji wcale nie musi być dowodem uprzedzenia. O wiele poważniejszym zarzutem jest znów argument z przypadków krańcowych. Większe interesy niezbyt wyrafinowanych pod względem intelektualnym i emocjonalnym osób mogłyby, w myśl tego rozumowania, mieć mniejsze znaczenie aniżeli mniejsze interesy osób stojących na wyższym poziomie rozwoju: czy wolno byłoby wówczas osobom bardziej rozwiniętym ujarzmić, a może też zjadać osoby mniej rozwinięte? Prawdopodobnie nie. Warto jednak zauważyć, że ci, którzy podobnie jak Arystoteles bronili na tej podstawie niewolnictwa, wypowiadali fałszywe twierdzenia o zdolnościach takich osób lub też jawnie uchylali się od uznania faktów (por. np. zamieszczony w antologii tekst Arystotelesa). Zupełnie inaczej można argumentować na rzecz zabezpieczenia interesów dzieci oraz osób stojących na niskim poziomie rozwoju umysłowego (nie wspominając już, że w pewnych wypadkach zabezpieczenie to ulega osłabieniu; kwestie eutanazji i przerywania ciąży nie powinny być w tym miejscu pozostawione na uboczu).

Broniąc zatem mięsożerstwa zwolennik utylitaryzmu zmuszony jest powiedzieć rzecz następującą: uwzględnivszy wszelkie okoliczności, wielkość przyjemności, jaką ludzie uzyskują z funta zwierzęcego mięsa, jest większa niż wielkość przypadających na funt mięsa cierpień i niewygód, których doznają zwierzęta przeznaczone na spożycie. Czy jest to prawdopodobne? Sądzę, że tak. Należy jednak zauważyć, że jest to tylko główna przesłanka całego argumentu w interesującej nas kwestii. Bo musimy sobie zdawać sprawę, że problem polega na tym, czy stanowi to usprawiedliwienie dla zjadania mięsa w porównaniu z innymi ewentualnościami. W grę wchodzi w tym przypadku dwie znaczące alternatywy: pierwsza sprowadza się do lepszego traktowania zwierząt przed jedzeniem; jej główną wadą jest to, iż mięso stałoby się wtedy znacznie droższe. Alternatywa druga — to wegetarianizm. Utylitaryści przekonani o słuszności proponowanej przeze mnie głównej przesłanki winni, jak sądzę, być skłonni do płacenia wyższych cen i do zdecydowanego włą-

²¹ P. Singer, op. cit., s. 203.

czenia się w tak rozumianą ochronę zwierząt. Co jednak począć z wegetarianizmem? Jedyne, co należy wówczas uczynić, to dokonać rachunku przyjemności, interesów, satysfakcji itd., o które w naszym przypadku dieta zwierzęca przewyższa dietę wegetariańską. A oczywiście większość z nas po prostu tego nie wie. Skąd zresztą mielibyśmy wiedzieć, skoro przywykliśmy do wegetariańskiej diety, że nasze przyjemności wcale by się nie zmniejszyły? Pomysłowość ludzka jest ogromna i bez wątpienia dobry kucharz-wegetarianin może wystąpić z całą zastawą smakowitych potraw. Prawdą jest oczywiście, że dieta wegetariańska jest bardziej ograniczona, bowiem wszelka przyjemność dostępna dla wegetarianina jest także dostępna dla osób mięsożernych (nie licząc, rzecz jasna — w obawie przed popełnieniem *petitio principii* — związanych z tym satysfakcji moralnych) oraz dodatkowo takie przyjemności, których wegetarianin nie może osiągnąć dopóki jest oczywiście wegetarianinem. Jeśli jednak nie przypisujemy dużej wartości wewnętrznej większemu, estetycznemu urozmaiceniu naszej diety (pewne osoby bez wątpienia biorą to pod uwagę, ale większość, jak się wydaje, pozostaje obojętna), nie stanowi to względu rozstrzygającego.

Skoro uwzględnimy ów porównawczy szacunek, to wydaje mi się, iż istnieją mocne argumenty (1) na rzecz Humanitarnego Ubijania i ludzkiego traktowania zwierząt przed ubojem, i (2) za tym, żeby przynajmniej *próbować* wegetarianizmu, w sytuacji, gdy nie ma w ogóle co marzyć o rzeczywiście bezbolesnym zabijaniu i zadowalającej hodowli zwierząt. W zależności od dostępnej energii i czasu, ci zwolennicy utylitaryzmu, których przekonały przedstawione przeze mnie argumenty, powinni przynajmniej przez jakiś czas zastosować dietę wegetariańską, chociażby po to, żeby zobaczyć, czy im to odpowiada, a nie wykluczone też, że jako pewną formę walki, polegającą na bojkotowaniu tych produktów mięsnych i nabiałowych, które wytwarzane są bez najmniejszej troski o wygodę zwierząt. Jest to o wiele bardziej umiarkowany program niż ten, który proponują Singer i Regan, lecz oferuje on więcej zwierzętom aniżeli zwykle im się daje i nie pozostawia bynajmniej w spokoju naszych sumień.

III

Rozumowaliśmy do tej pory przyjmując jako punkt wyjścia większą przesłankę, stwierdzającą, że wszystkie istoty zdolne do doznawania cierpienia lub przyjemności mają *prima facie* prawo do tego, by nie zadawano im cierpień. Ale czy rzeczywiście powinniśmy przyjmować tę

przesłankę? Przywykliśmy w naszych czasach, zwłaszcza w naszej względnie oświeczonej społeczności filozoficznej, do przekonania, że moralność musi być w pewnym nadzwyczaj mocnym rozumieniu tego słowa „uniwersalna”. Na pytanie, co to znaczy, odpowiadamy zazwyczaj, że nie należy ograniczać jedynie stosowania i korzyści wypływających z moralnego zachowania wyłącznie do siebie samego, rodziny, plemienia, klasy, kultury, narodu, społeczeństwa czy rasy, lecz by zamiast tego objąć zakresem moralności „każdego”, mówiąc zaś o „każdym” mamy zwykle na myśli „całą ludzkość”. Ale dlaczego właściwie tylko „całą ludzkość”? Czy naprawdę istnieje jakikolwiek powód, aby zatrzymać się w tym właśnie miejscu? A może na odwrót, czy istnieje w ogóle jakaś na tyle dobra racja, aby posuwać się aż tak daleko? A jeśli jest, to czy istotnie jest to taka racja, że zobowiązuje nas ona do uznania tak rozległej zasady jak nasza przesłanka większa? Słowem, czy przedmiotem moralności jest jedynie cierpienie i zadowolenie j a k o t a k i e?

Otóż to, co mówi na ten temat Singer (a także Bentham, Regan, Plutarch i wielu innych), sprowadza się do twierdzenia, że zatrzymywanie się na granicy *Homo sapiens* jest niczym moralnie nieuzasadnione. Jeśli mowa jest rzeczywiście o granicy biologicznej, to bez wątplenia mają oni całkowitą słuszność. Powiada się obecnie, iż granice te są efektem pewnych układów chromosomalnych lub też pewnych zdeterminowanych przez nie właściwości strukturalnych — jakże więc można przypisywać jakieś znaczenie moralne tego rodzaju rzeczom? Jeśli to więc jest tym, co prowadzi do „szowinizmu gatunkowego” (*speciesism*), tj. do przekonania, że sama przynależność do gatunku biologicznego ma istotne znaczenie moralne, wówczas, tak samo jak Singer, odrzucam to stanowisko.

Nie powinniśmy jednak zbyt pochopnie uznawać — jak to twierdzi Singer — że każda negacja praw zwierząt istotnie prowadzi do szowinizmu gatunkowego. Zdarza się to czasem bez wątplenia na tej samej zasadzie, na jakiej odmówienie pewnych praw człowiekowi prowadzi do rasizmu itd. Ale wcale nie jest rzeczą pewną, że ilekroć odmówimy zwierzętom praw, zawsze musi to prowadzić do szowinizmu. Donald VanDeVeer komentując zamieszczony w antologii interesujący artykuł Jamesa Rachelsa — *Do Animals Have a Right to Liberty?* — wykazuje, że Rachels od przesłanki, iż posiadanie interesów jest, jak się wydaje, warunkiem koniecznym posiadania praw, co z pewnością jest prawdą, przechodzi do wniosku, że posiadanie interesów jest warunkiem wystarczającym — a to już jest kwestią sporną. Regan oświadcza w swym artykule mniej więcej samo²², a Singer powiada we wstępie do swojej książki: „Jeśli jakaś istota nie jest zdolna do doznawania cierpienia ... nie istnieje nic,

²² T. Regan, *The Moral Basis of Vegetarianism*, op. cit., s. 186.

co można by wziąć pod uwagę. Granice zdolności do doznawania zmysłowego są więc ... jedyną dającą się obronić granicą poszanowania interesów innych”²³. Wszyscy ci trzej autorzy z pewnością odpowiedzą, tak jak faktycznie to czyni Rachels²⁴, że rozumowanie ich nie przebiega od warunku koniecznego do wystarczającego, lecz że usiłują oni wykazać, że nie określono dotychczas znaczącej pod względem moralnym granicy pomiędzy tymi istotami, które będąc zdolne do doznawania zmysłowego mogą ubiegać się o prawa, a tymi, które nie mogą, i że przypuszczalnie granica taka nie istnieje, w każdym bądź razie nie istnieje ona w naszej świadomości moralnej w tym kształcie, w jakim się obecnie przedstawia. Kierunek argumentacji wydaje się przekonujący. Ale czy rzeczywiście mają oni rację?

Jeśli przyjrzymy się bliżej wielokrotnie roztrząsanemu pojęciu „prawa”, to może się okazać, że wcale nie musi tak być. Istotą twierdzenia, że *X* ma względem *Y*-a prawo do czegoś, jest bez wątpienia to, że *Y* nie powinien przeciwdziałać wysiłkom *X*-a do posiadania, dokonania lub uczynienia czegokolwiek innego w związku z tym czymś. Ale czy formuła ta stwierdza tylko tyle? Czy oprócz tego istnieje swego rodzaju racja, dla której *Y* nie powinien czynić owych rzeczy? W przypadkach prawnych oczywiście istnieje. Możemy powołać się na istnienie prawa oraz instytucji prawnych, na które można wskazać mówiąc *Y*-owi, że nie powinien przeszkadzać *X* w takim a takim działaniu, ponieważ *X* ma do tego prawo. Ale czy *per analogiam* istnieje coś takiego „nadzwyczajnego” w przypadkach moralnych? Albo też, czy stwierdzenie praw moralnych jest po prostu innym sposobem powiedzenia, że inni mają pewne powinności i obowiązki? Nie zamierzam rozstrzygać tego zagadnienia w tym miejscu. Piszę o tym na zasadzie swego rodzaju wstępu do wyłożenia alternatywnej koncepcji moralności, która — jak sądzę — bez trudu znajduje miejsce dla ludzi, natomiast pozostawia na uboczu zwierzęta. Jest to egoizm. Ale pragnąłbym od razu zastrzec, że rozpatrując tę możliwość, występuję przeciwko moim własnym, dawniejszym odczuciom teoretycznym. Lecz alternatywa ta jest zbyt doniosła, aby ją można było zignorować. (Chciałbym też dodać, że głównym impulsem dla niniejszych refleksji były dwa artykuły zamieszczone na łamach „Canadian Journal of Philosophy” — Jesse Kalina, *Two Kinds of Moral Reasoning*²⁵ i Davida Gauthiera, *Reason and Maximization*²⁶. Czytelników, którzy do tej pory

²³ P. Singer, op. cit., s. 9.

²⁴ J. Rachels, *A Reply to VanDeVeer*, w: T. Regan, P. Singer (eds.), op. cit., s. 231.

²⁵ J. Kalin, *Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory*, „The Canadian Journal of Philosophy”, November 1975.

²⁶ D. Gauthier, *Reason and Maximization*, „The Canadian Journal of Philosophy”, March 1975. Należy zauważyć, że Gauthier traktuje swoje rozważania o ma-

nie zrobili tego, zachęcam do przeczytania zarówno obu artykułów, jak i omawianych w niniejszym artykule książek.)

Przypuśćmy więc, że uznajemy przesłankę egoizmu, że każda istota racjonalna zmierza do powiększania swych użyteczności, czymkolwiek by one nie były, tj. do zaspokojenia swoich pragnień, interesów itd. I przypuśćmy, że chcielibyśmy wiedzieć, jaki typ moralności istota ta skłonna byłaby racjonalnie przyjąć, jeśli w ogóle istnieje taka moralność. Otóż bez trudu dostrzeżemy, że przejawia ona zasadniczą różnicę w swej postawie wobec innych, aktywnych istot, którym — podobnie jak i jej — przypadła w udziale rozumność praktyczna i wobec istot pozbawionych rozumu. Rozważmy przypadek istot nierozumnych. Zachowanie ich będzie oczywiście wpływać na interesy wielu racjonalnych istot — mogą one np. stanowić zagrożenie lub być źródłem pożywienia. I można byłoby właściwie rozważać, jakie postępowanie byłoby dla owych istot racjonalne. Byłoby to możliwe, lecz praktycznie bezcelowe; skoro bowiem nie są one istotami racjonalnymi, nie można skutecznie przewidywać ich zachowania na podstawie rezultatów własnych rozważań. Weźmy teraz pod uwagę istoty racjonalne. Można w tym przypadku skutecznie przewidywać, jakie działania byłyby dla nich racjonalne, ponieważ istnieje bardzo znaczne prawdopodobieństwo, że jako istoty racjonalne uczynią to, co jest dla nich racjonalne; i wobec tego wskazane jest, aby traktować je jako istoty rozumne. To zaś, jak mogliśmy się o tym dotkliwie przekonać i nadal przekonujemy się, wiedzie nas zdecydowanie w stronę tego, co obecnie nazywamy „moralnością”, tj. pewnego zbioru regulatorów naszego zachowania, które nie są bynajmniej reakcją na bezpośrednie zagrożenie lub przewidywany doraźny zysk, lecz stanowią swego rodzaju otwarte i długoterminowe zobowiązania do przestrzegania pewnych wzorców zachowania, przy założeniu, że podobnie postępują inni. Zobowiązania te są produktem interesu własnego i bardzo przypominają (a w wielu wypadkach wyraźnie stanowią, swego rodzaju umowy — *agreements*). I tu właśnie prawa są na tyle ważne, że stanowią podstawę dla powinności, a nie są jedynie odwróceniem zdań o powinnościach. Jeśli mówimy wówczas o „prawach”, to mówimy o podstawie roszczeń, które mamy powód wysuwać we własnym interesie i które rzeczywiście na różne sposoby wysuwamy; inni zaś mają powód, by przyznawać nam owe prawa, ponieważ są zainteresowani tym, abyśmy je respektowali w ich przypadku; interes ten skłania ich niejako racjonalnie do zawarcia umowy i tym samym zobowiązują się płacić określoną cenę respektowania tych praw w naszym przypadku. Ale taka podstawa moralności nie jest, niestety, dostępna dla istot, które nie mogą występować z tego ro-

ksymalizacji indywidualnej użyteczności jako swego rodzaju *reductio ad absurdum*, a nie jako rozwinięcie tej koncepcji.

dzaju roszczeniami ani też posiadać zobowiązań, tj. dla istot, które bez względu na to, jaki mogłyby mieć interes w uczestniczeniu w tych korzyściach, nie dysponują po prostu takim aparatem poznawczym, który pozwalałby im straszyć nas odpowiednimi groźbami, jeśli nie respektujemy owych roszczeń, lub wykorzystywać rozszerzenie przez nas owych praw w zależności od uznania przez nich podobnych ograniczeń.

Otóż egoizm jako pewna koncepcja moralności może, ale nie musi się sprawdzić. Jeśli jednak teoria egoizmu zostanie sformułowana tak, żeby się „sprawdzić”, to jestem przekonany, iż dostarczy nam ona konsekwentnego wyjaśnienia, dlaczego nie powinniśmy się martwić nie uwzględniając interesów zwierząt przez wzgląd na nie same, nawet w tym znaczeniu (w tym mianowicie, że należy to do warunków umowy), w jakim powinniśmy brać pod rozwagę interesy innych racjonalnych istot przez wzgląd na nie same. Repliką na to twierdzenie jest oczywiście sformułowany przez Singera i Regana argument z przypadków krańcowych. Co począć z osobami ociążalymi umysłowo lub dziećmi? Nie sądzę jednak, by nie można było tego rozwiązać, nawet jeśli zgodzimy się na odrzucenie „szowinizmu gatunkowego”. O ile gatunki jako takie nie wchodzi w tym wypadku w grę na poziomie podstaw, o tyle istnieją proste racje, aby rozciągnąć granice moralności tak, aby objęła ona dzieci, osoby niedorozwinięte itd. Gotowi jesteśmy objąć zakresem moralności dzieci, bo prawie każdy z nas pragnie, by dzieci jego były pod ochroną itd. i naprawdę nie zyskałby nic, gdyby pozwolono mu niepokoić cudze dzieci; zależy nam na tym, aby cudze dzieci znajdowały się pod odpowiednią ochroną, jako że nie chcemy, by wyrastali z nich przestępcy itd. (i rzeczywiście pragniemy, by byli oni interesującymi i użytecznymi ludźmi). I chcielibyśmy również, by powszechnie traktowano z szacunkiem osoby słabe na umyśle, ponieważ sami możemy się nimi stać bądź też z szacunku dla ich rozumnych krewnych, którzy żywią w takich przypadkach pewne szczególne uczucia (*sentimental interests*). Jasne jest, że to właśnie fakt upowszechnienia się takich uczuć zmusza nas do rozszerzania naszych sympatii, opierając się na zasadzie powierzchownych podobieństw, być może nawet na zasadzie rasy czy gatunku. W pewnym stopniu uleganie takim rozszerzonym sympatiom, które zresztą stanowią w tym wypadku jedyne elementy nieracjonalne, jest całkowicie rozumne, bo niewiele nas kosztuje, a sporo nam daje. Prawdą jest zatem, że zamieszczony w antologii tekst Jonathana Swifta — *Modest Proposal* — w którym proponuje się jako metodę rozwiązania problemów populacyjnych Anglii podawanie irlandzkich dzieci na angielskie stoły, budzi w nas przerażenie i głębokie oburzenie. Nie można jednak zaprzeczyć, że w przyszłości upowszechnienie się tego typu postaw może się okazać ze względu na interes własny całkowicie użyteczne, nie mówiąc już nic, że stanowi ono

naruszenie interesów rodziców tych dzieci, a są o n i przecież stronami w owej „umowie”. Wydaje mi się więc, że przypadki krańcowe nie stanowią większego problemu.

Przy takim ujęciu zwierzęta znajdują się poza granicami moralności, choć wcale nie przeczy się, że mogą one doznawać cierpienia itd. Przeciwnie, ujęcie to stanowi podstawę uczciwego i oczywiście bezlitosnego odrzucenia twierdzenia o moralnym znaczeniu zwierzęcych cierpień. Pod tym względem nie jest to stanowisko ani kantowskie, ani też nie reprezentuje utylitaryzmu (przynajmniej klasycznego). Nie wyklucza ono możliwości dowodzenia, że np. ludzie mieliby o wiele lepiej, gdybyśmy okazywali zwierzętom szacunek, bądź że zwierzęta to naprawdę kochane istoty i byłoby o wiele lepiej, gdybyśmy widzieli w nich przede wszystkim naszych ulubieńców, a nie potencjalne posiłki itd. Nic nas jednak nie zmusza do uznania zwierzęcych praw jako części podstawowego aparatu moralności.

Jestem więc przekonany, że egoizm dostarcza spójnego i teoretycznie nieskazitelnego wyjaśnienia naszych intuicji moralnych i postaw wobec zwierząt, przyczyniając się raczej do ich ochrony niż działając na ich szkodę. Lub mówiąc ostrożniej: jeśli można w ogóle rozwiązać rzeczywiste trudności koncepcji egoistycznej, to są one rozwiązywane i jestem obecnie o wiele mniej pewny niż kiedyś, iż trudności tych nie można rozwiązać. Jasne jest, że trzeba wówczas rozważyć następującą ewentualność: skoro musimy posunąć się aż tak daleko, żeby uznać tę niezbyt przyjemną teorię jedynie po to, by uratować nasze przywiązanie do *filet mignon*, to tym większy mamy powód, aby zrezygnować z tego brzydkiego nawyku. Nie zamierzam podejmować się rozwiązywania tej kwestii w niniejszym artykule. W każdym bądź razie, mam nadzieję, że widać już teraz, że w pełni potwierdził się fakt, iż problem statusu moralnego zwierząt należy do rzeczywistych dylematów filozofii moralnej²⁷.

University of Waterloo

Tłum. Zbigniew Szawarski

Я н Н а р в е с о н

ПРАВА ЖИВОТНЫХ

В статье рассматриваются взгляды Питера Сингера и других авторов, изложенные в антологии «Права животных и человеческие обязательства», выпущенной под редакцией П. Сингера и Т. Ригана. Признается правильность представленного ими

²⁷ Pragnę wyrazić wdzięczność mojemu koledze Lawrence Haworthowi za pożyteczną dyskusję i sugestie dotyczące wielu spośród rozważanych przeze mnie problemów.

аргумента против родового шовинизма, то есть против позиции, утверждающей, что только члены человеческого рода могут быть субъектами морали. Далее автор обсуждает тезис, согласно которому животным присущи так называемые сильные права, а именно право на то, чтобы не быть убитым ради употребления в пищу. Определенный а точнее: неопределенный способ обоснования нашей практики употребления в пищу мяса животных можно найти в утилитаризме. Однако больше отвечает нашим склонностям морального оправдания этой практики договорная теория, а также теория этического эгоизма. Ясно отсюда, что мы не имеем никаких обязанностей перед животными, ибо не можем их иметь (именно потому, что не можем их понять), но одновременно можем осмысленно говорить о наших обязанностях по отношению к слабым человеческим существам. Нет сомнения в том, что это — трудная проблема.

Jan Narveson

ANIMAL RIGHTS

The views of Peter Singer, and various authors in the Singer and Regan anthology *Animals Rights and Human Obligations*, are explored. Their case against „speciesism”, that only members of the human species are eligible for moral considerations, is accepted, but the further inference that animals have strong rights, especially not to be killed for food, is questioned. Utilitarianism would, for example, seem to leave room for the eating of animals, though rather precariously. However, the general view of morality which is argued to make best sense of our inclination to think that eating animals is permissible is a contractarian/egoist one. This makes it obvious that we have no obligations to animals, since we need incur none (and can't anyway, owing to lack of communication); at the same time it makes sense of our duties to weaker humans. But the whole issue is agreed to be a difficult one.