

ARTYKUŁY

JOEL FEINBERG

Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*

Mało kto wierzy współcześnie, że moralność pozwala nam po prostu postępować wobec zwierząt tak, jak uważamy to za właściwe i czynić z nimi wszystko, co nam się podoba lub przyczynia się do naszej korzyści. Powszechnie uznaje się, że istotnie mamy pewne obowiązki wobec zwierząt, ale najczęściej nie wiadomo, na jakiej podstawie i w jakim zakresie, nawet jeśli zostały one włączone do prawa. Różnice zdań na ten temat są niekiedy następstwem zdecydowanie przeciwstawnych nastawień wobec zwierząt bądź też wypływają z przeciwstawnych przekonań na temat pewnych nie dających się ustalić faktów co do natury świadomości, zdolności czy wrażliwości zwierząt. (Niektórzy ludzie spierają się np., czy ryba, która połknie haczyk, czuje ból, ale spośród osób przyznających, że czuje ona dotkliwy ból, zaledwie część bierze to pod uwagę w swoim postępowaniu). Wiele jednak sporów wynika także bez wątpienia z niejasności i z nieporozumień związanych z naszym słownikiem moralnym. Bywa on czasami problematyczny nawet w odniesieniu wyłącznie do ludzi, a staje się szczególnie kontrowersyjny, jeśli odnieść go do świata pozaludzkiego. Owe nieporozumienia pojęciowe, choć trudne do rozwikłania, dają się mimo wszystko łatwiej wyjaśnić aniżeli kontrowersje dotyczące zasadniczych postaw lub przekonań w kwestii psychologii zwierząt. Spróbuję więc rozwikłać w tym artykule przynajmniej niektóre spośród nich.

W tej mierze, w jakiej system moralny lub prawny jest racjonalny, istnieją podstawy dla rozmaitych obowiązków, jakie nakłada on na osoby objęte regułami tego systemu. Podstawy obowiązków można podzielić na dwa rodzaje. Pierwszy to takie obowiązki określonego traktowania drugiej strony, które dadzą się wywieść z wysuniętego przez nią wcześniej roszczenia, aby traktować ją właśnie w ten sposób. Tak więc, jeśli A

* Drukowane za zgodą autora i wydawcy na podstawie tekstu: *Human Duties and Animal Rights* by J. Feinberg, from *On the Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics*, edited by R.K. Morris and M.W. Fox, published by Acropolis Books Ltd., Washington, D.C. U.S.A. 20009, [1978].

pożyczy 10 dolarów od *B* i obiecuje oddać je w określonym terminie, to jeśli nadszedł ów termin, *A* ma obowiązek zapłacić *B* dziesięć dolarów, jako że *B* bez względu na obietnicę złożoną przez *A* może wówczas prawnomocnie domagać się od *A* zwrotu dziesięciu dolarów. Pierwotna umowa obu stron nadała *B* prawo (tzn. prawomocne roszczenie — *valid claim*) do zwrotu pieniędzy i na mocy tego prawa *A* ma obowiązek zwrotu pożyczonych pieniędzy. Gdyby *B* wyrzekł się swego prawa, unicestwiłby tym samym podstawę obowiązku *A*, a sam obowiązek przestałby istnieć. Podobnie też ludzie powołując się na zasady moralne lub normy prawne słusznie domagają się (*have valid claims*), aby w pewnych wypadkach zaniechano ingerencji w ich sprawy i ze względu na przysługujące im prawa wszyscy inni mają obowiązek poszanowania właściwej posiadaczom praw prywatności, własności czy godności.

Ale istnieją także obowiązki, które opierają się na drugim rodzaju podstaw. Istnieje np. powszechny obowiązek miłosierdzia lub życzliwości, który nie wypływa z żadnego wcześniejszego roszczenia, jakie mógłby wysunąć wobec nas jakiś znajdujący się w potrzebie człowiek. Podobnie też, w określonych okolicznościach musimy być posłuszni prawu, nawet jeśli nikt inny nie domaga się od nas posłuszeństwa wobec prawa jako należnej mu rzeczy. Ponadto, sumienie może narzucić nam jakieś trudne do spełnienia powinności moralne, wymagające od nas działania heroicznego lub ofiary, a czego przypuszczalnie żadna z odczuwających skutki naszego postępowania osób nie mogłaby żądać lub domagać się jako czegoś, co jej się słusznie należy. Zasada *noblesse oblige* nakładała na szlachtę obowiązki obejmujące nawet tych członków klas niższych, których skądinąd uważano za niegodnych dobrego traktowania, a zatem nie mających żadnych podstaw, żeby domagać się tego jako należnego im prawa.

Tak więc istnieje wiele różnych podstaw dla obowiązków moralnych i prawnych, i nie są to bynajmniej prawa osób, wobec których mamy obowiązki. Możemy mieć obowiązek, aby traktować kogoś w pewien sposób tylko dlatego, że może on słusznie lub prawnomocnie domagać się, abyśmy tak właśnie postępowali lub po prostu dlatego, że wymaga tego od nas Bóg, sumienie, system prawny, wyobrażenie własnego ja albo pełniona przez nas rola społeczna bądź że z innych względów wydaje się, iż jest rzeczą właściwą, abyśmy tak właśnie postąpili, nawet jeśli nie domaga się tego od nas żadna z potencjalnych osób, które mogłyby odnieść jakąś korzyść z naszego postępowania. Nasze obowiązki wobec zwierząt są — jak sądzę — dwojakiemu rodzaju. Istnieją obowiązki, którym odpowiadają pewne skierowane do nas prawnomocne roszczenia moralne zwierząt i które przeto wymagają od nas poszanowania zwierzęcych praw; i są obowiązki, które mimo iż nie odwołują się do tego rodzaju uzasadnień, są nie mniej rygorystycznie uzasadnione.

I

Zdaniem większości filozofów¹ i teoretyków jurysprudencji² zwierzętom nie przysługują żadne prawa, bo po prostu nie należą do istot, które mogą mieć prawa. Nasze obowiązki — powiadają oni — mogą dotyczyć zwierząt, ale nie mamy żadnych obowiązków wobec zwierząt tylko dlatego, że im się to należy; nie możemy więc twierdzić, że przysługują im jakiegokolwiek prawa. Pod tym względem zwierzęta niewiele różnią się od drzew, skał, samochodów czy budynków, o których niepodobna powiedzieć, iż przysługują im jakieś prawa. Co się tyczy posiadania praw, zwierzęta bardziej podobne są do kamieni czy też promieni słonecznych aniżeli do dorosłych ludzi. Sądzę, iż taki pogląd na temat statusu moralnego zwierząt jest zdecydowanie błędny; i to wcale nie dlatego, iż znakomici reprezentanci stanowiska mają niedostateczne wiadomości lub są niewrażliwi w swych postawach, lecz raczej dlatego, że nie rozumieją oni podstawowych terminów swego słownika moralnego nawet w odniesieniu do ludzi.

Mieć prawo do czegoś to tyle, co wysuwać wobec innych roszczenie, aby podjęli lub powstrzymali się od określonego działania na rzecz posiadacza prawa i być może także domagać się od państwa, aby zmusiło innych do poszanowania tego roszczenia. Roszczenie staje się prawem, ściślej rzecz biorąc, kiedy jest *pr a w o m o c n e* — to znaczy, kiedy zostało uznane przez normy prawne bądź instytucjonalne albo też, jak to się dzieje w przypadku praw moralnych, gdy ma za sobą określone zasady moralne, którymi kieruje się oświecone i wrażliwe sumienie. Pewne roszczenia, choć opierają się na dobrych i znaczących racjach, narażone są na konflikt z przeciwnymi roszczeniami (*counterclaims*). Z drugiej jednak strony prawomocne roszczenie stanowi przypadek ostateczny i rozstrzygający, dla którego niepodobna znaleźć roszczeń przeciwnych. Dlatego też jest ono wystarczającym w sensie moralnym tytułem i wyjątkowo cenną własnością, która ani nie zależy, ani też nie jest wywodliwa z litościwych uczuć, stanu posiadania, sumienności albo też poczucia *noblesse oblige* innych. Jest to roszczenie skierowane wobec innej osoby, którego waga wcale nie zależy od miłości owej osoby ani też od pięknego charakteru roszczonego. Toteż zło, nędzne czy odrażające istoty ludzkie posiadają pewne prawa, a wypływające z tych praw obowiązki innych osób wiążą nawet te osoby, które nienawidzą owe istoty, a więc także wtedy, gdy mają dobre racje, aby je nienawidzić. Prawo to kwestia sprawiedli-

¹ Typowym przykładem jest Kant, *The Metaphysical Principles of Virtue*, Indianapolis 1964, s. 106. Por. też W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, s. 49 i n.

² Na przykład C. S. Kenny, *Outlines of the Criminal Law*, Cambridge 1953, s. 171—172.

wości, a sprawiedliwość, choć zapewne nie mniej cenna niż miłość, życzliwość czy współczucie, jest mimo wszystko pojęciem moralnym różniącym się od wymienionych pojęć.

Ponieważ prawo do czegoś stanowi szczególnego rodzaju roszczenie, doskonale daje się ono wyrazić w języku właściwych roszczeniom reakcji i postaw. Jak już pisałem w innym miejscu, „można nalegać, naciskać i słusznie dopominać się o własne prawo u innych. W odpowiednich zaś okolicznościach posiadacz prawa może natarczywie, stanowczo czy też uparcie dochodzić swych praw albo też potwierdzić je autorytatywnie, pewnie i bez żadnych obaw. Prawa nie są zwykłymi darami lub uprzejmością, które wypływając z miłości lub współczucia mogą znaleźć zadośćuczynienie jedynie we wdzięczności. Prawo to coś, za czym można obstawać, coś, czego można się domagać i na co można nalegać bez żadnego zakłopotania czy wstydu. Kiedy to, do czego mamy prawo, nie zostaje urzeczywistnione, właściwą reakcją jest potępienie; gdy zaś otrzymamy to, nie ma powodu do wdzięczności, jako że jest to po prostu nasze — to, co się nam słusznie należy”³.

Myśląc więc o innych jako osobach uprawnionych, by wysuwać wobec nas jakieś roszczenia lub też domagać się poszanowania własnych praw, myślimy o nich z pewnego rodzaju szacunkiem, a nie jedynie z poczuciem obowiązku lub sympatią. Najprawdziwszym kryterium istnienia tego szacunku jest właściwa mu niewzruszona trwałość, przejawiająca się w pewnej postawie psychicznej nawet w stosunku do osób nie dających się polubić, do niczego niezdolnych czy też moralnie upośledzonych, jeśli skądinąd mają one do tego prawo.

Można by pomyśleć, że kwestia, czy jest rzeczą właściwą przypisywać zwierzętom prawa, została raz na zawsze rozstrzygnięta przez ustawy dotyczące „okrucieństwa wobec zwierząt”, które — jak się wydaje — przyznają zwierzętom przynajmniej jakieś uprawnienia do ludzkiego traktowania. Z drugiej jednak strony można ciągle dowodzić, że ustawy te miały jedynie chronić własność prywatną lub publiczną, chronić ludzi przed zepsuciem bądź też chronić wrażliwość mniejszości miłośników zwierząt, którzy jako istoty ludzkie z pewnością mają pewne prawa. Trudno wątpić, że takie właśnie racje stanowiły główny motyw prawodawców angielskich, którzy jako pierwsi przyjęli ustawę o ochronie zwierząt. Edward Westermarck pisze np., że „ustawa o zniesieniu szczybia niedźwiedzi i innych okrutnych praktyk została przedłożona wyraźnie na tej podstawie, iż nic nie prowadzi skuteczniej do zbrodni niż takie właśnie sporty, że te właśnie praktyki przywiodły niższe klasy do hazardu, że wykształciły w nich brak szacunku dla cudzej własności,

³ J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs 1972.

że stopniowo przygotowały je do rozlewu krwi i mordów”⁴. Ani słowa o cierpieniu i mękach zwierząt! „Obojętność wobec cierpienia zwierząt — zauważa Westermarck — była swoistą cechą opinii publicznej w Europie aż do całkiem współczesnych czasów”⁵.

Bez względu jednak na to, jakie były motywy pierwszych ustawodawców, nie można mieć najmniejszej wątpliwości teraz — w ostatniej ćwierci dwudziestego stulecia — że właśnie same znajdujące się pod ochroną zwierzęta korzystają bezpośrednio z dobrodziejstwa ustaw o ochronie zwierząt. W rzeczy samej, trudno jest w ogóle znaleźć jakąś prawdopodobną rację dla tych ustaw. Trudno np. przypuścić, aby miały one chronić wyłącznie własność, bo zabrania się nawet złego traktowania swego własnego dobytku. Trudno przypuścić, aby miały one chronić jedynie delikatną wrażliwość ludzi, bo zakazuje się także złego traktowania zwierząt nawet wtedy, gdy czyni się to we własnym domu lub na osobności, tak iż nikt nie może tego zauważyć. Można oczywiście przyjąć — jak sądzę — iż miały one przeciwdziałać wytworzeniu się okrutnych przyzwyczajęń, które mogłyby w końcu doprowadzić do stosowania przemocy wobec innych ludzi, ale w takim razie, dlaczego tak nie liczne są ustawy zabraniające przedstawiania przemocy w literaturze i filmie i to przemocy wymierzonej bezpośrednio przeciwko człowiekowi? Najprostszym i zarazem najmniej pretensjonalnym wytłumaczeniem racji tych praw jest fakt, iż mają one, używając słów Johna Chipmana Graya, „uchronić nieme stworzenia przed cierpieniem”⁶.

Z faktu, że zwierzęta mają czerpać korzyści z chroniących je ustaw prawnych — i taka jest intencja prawodawcy — nie wynika jeszcze, że przysługują im jakiekolwiek uprawnienia (*legal rights*); mało tego, według powszechnego w anglosaskiej teorii prawa poglądu zwierzętom nie przysługują i naprawdę nie mogą przysługiwać żadne prawa. Jednakże żaden z wielu proponowanych na rzecz tej konkluzji argumentów nie ostaje się przy bliższym zbadaniu. Powiada się przede wszystkim, że zwierzętom nie mogą przysługiwać prawa, ponieważ nie są one „zdolne do działań moralnych”⁷. A ponieważ nie mogą mieć obowiązków i ponosić odpowiedzialności, nie mogą być pełnoprawnymi członkami naszej społeczności moralnej i przeto brak im odpowiedniej „pozycji” moralnej, aby posiadać prawa. Z faktu zaś, iż nie mogą podlegać obowiązkom, wyprowadza się wniosek, iż nie są one faktycznymi podmiotami moralnymi,

⁴ E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, t. 2, London 1917, s. 508.

⁵ *Ibid.*, s. 509.

⁶ J. Chipman Gray, *The Nature and Sources of the Law*, 2nd ed. Boston 1963, s. 43.

⁷ Por. np. W. D. Ross, *The Right and the Good*. Ostrą krytykę tego rodzaju poglądów daje W. D. Lamont, *Principles of Moral Judgment*, Oxford 1946, s. 82—85.

a skoro nie mogą być podmiotami moralnymi, nie mogą być także — brzmi konkluzja wywodu — przedmiotami moralności. Można dwojako replikować na ten argument. Można, po pierwsze, zakwestionować przesłankę, iż zwierzęta nie mogą mieć obowiązków; i można także zakwestionować samą logikę wywodu, gdy z przesłanki, iż zwierzęta nie mają obowiązków, dochodzi się do wniosku, że nie mają praw. Pierwszy sposób argumentacji prowadzi — jaką sędzę — do nikąd.

O ile nam wiadomo, żadne zwierzę z wyjątkiem człowieka nie ma na tyle rozwiniętych dyspozycji umysłowych, żeby rzetelnie wypełniać obowiązki i wywiązywać się z odpowiedzialności. Zwierzęta nie mogą składać obietnic ani zawierać umów. Nie są nawet w stanie zrozumieć pojęcia obowiązku czy zobowiązania. Myślę, że owe niedostatki rozumu i woli dyskwalifikują zwierzęta jako faktyczne podmioty moralne, zasługujące na nasze zaufanie i zdolne do ponoszenia odpowiedzialności za swe niepowodzenia.

To banalne stwierdzenie można jednak podważyć wskazując, że dzięki odpowiednim poleceniom i dyscyplinie tak można wytrenować psa lub konia, iż zachowuje się on w sposób idealny. Zwłaszcza psy — powiada się — okazują jakoby wszelkie oznaki wyrzutów sumienia, gdy wypadnie im zachować się poniżej ustanowionego przez człowieka poziomu⁸. Także w tym wypadku niewłaściwe rozumienie lub niefrasobliwe zastosowanie naszych potocznych pojęć moralnych może zwieść na manowce wszelką dyskusję o moralnym statusie zwierząt. Świetnie ułożone psy potrafią czasem całkowicie wprowadzić swoich panów w błąd i potrafią uprzedzić karę lub inne oznaki niezadowolenia; skomlą i szorują brzuchem o ziemię, a nawet czynią prymitywne wysiłki w celu „zamazania całej sprawy” i pojednania się. Ale czy rzeczywiście doznają one wyrzutów sumienia? Zostały one tak uwarunkowane, aby kojarzyć oznaki niezadowolenia z zachowaniem się poniżej pewnej normy i jest to użyteczny sposób, aby utrzymywać je na poziomie, nie mają one jednak najmniejszego pojęcia o racjach na rzecz tej normy. Nie rozumieją one, dlaczego wszelkie naruszenie normy jest czymś niewłaściwym i dlaczego ich właściciele stają się gniewni lub rozczarowani. Możliwe, że mają one pojęcie *mala prohibita* — dany czyn jest niesłuszny, ponieważ jest zabroniony — nie mają jednak pojęcia *mala per se* — dany czyn jest zabroniony, ponieważ jest niesłuszny. Ale nawet w przypadku *mala prohibita* właściwe im rozumienie dalekie jest od doskonałości, nie mają bowiem żadnego wyobrażenia prawowitej władzy. Jedyne właściwie racją posiadanego przez pana „prawa” do wymuszania posłuszeństwa na psie jest *de facto* posiadana nad nim władza. Nawet wtedy, gdy jeden pan

⁸ Por. C. Lloyd Morgan, *Animal Life and Intelligence*, London 1890, s. 399.

kradnie drugiemu zwierzę lub pierwszy właściciel pozbawia je naturalnej swobody, zwierzę nie odczuje najmniejszych uczuć moralnych w rodzaju potępienia czy poczucia utraty własności. Te złożone uczucia zawierają w sobie elementy poznawcze daleko wykraczające poza właściwe zwierzętom możliwości poznania. To samo cierpienie spowodowane wyrzutami sumienia jest czymś więcej aniżeli tylko zwykłym niezadowolaniem lub przykrością; ktoś, kto znajduje się w takim stanie, cierpi, ponieważ naruszył „wdrożony wzorzec postępowania”, swoją własną zasadę, może on w pełni docenić rację tej zasady i — choć tego faktycznie nie czyni — zwątpić w jej słuszność.

Można z dobrym skutkiem karać zwierzęta. Ale inaczej niż w przypadku faktycznej kary zadawanej przestępcom nie traktuje się jej jako swego rodzaju symbolicznej konwencji, która ma wyrażać moralną ocenę sprawcy przestępstwa lub też jego przeszłego postępowania. Żadne zwierzę nie jest w stanie pojąć wypowiedzianego o nim sądu moralnego — obojętnie w jakim języku, naturalnym czy sztucznym. Żadne zwierzę nie potrafi sobie uświadomić moralnie nagannego charakteru swego niewłaściwego zachowania, podobnie jak nie może zdać sobie sprawy z racjonalnego uzasadnienia naruszonej przez nie reguły. I żadne wreszcie zwierzę nie może być do niczego skłonione dzięki odwołaniu się do powszechnie uznawanych ideałów i przekonań. Dlatego też każda wykonywana w majestacie prawa kara na zwierzęciu będzie śmieszna; z tego samego powodu nie przypisuje się zwierzętom obowiązków prawnych i nie pociąga się ich do odpowiedzialności za ich niewykonanie.

Jeszcze inny równie znany sposób opisanie tej niedoskonałości zwierząt to stwierdzenie, że zwierzęta nie są osobami. Jako przyjaciel i osoba w pełni szanująca prawa zwierząt nie mam żadnych zastrzeżeń przeciwko temu, byleby tylko to, co się rozumie przez „osobę”, odnosiło się do istoty, która w sensie dosłownym jest właściwym podmiotem praw i obowiązków zarazem, bo można wówczas odrzucić tezę, iż zwierzęta są osobami, ponieważ nie mogą mieć obowiązków, pozostawiając nadal otwartym problem, czy przysługują im prawa. Z drugiej zaś strony, jeśli pójdziemy za Johnem Chipmanem Grayem⁹ i uznamy, iż „osoba” znaczy tyle, co jakikolwiek byt mogący być podmiotem albo obowiązków, albo praw, wówczas niepodobna zaprzeczyć, że zwierzęta są osobami nie przesądzając tym samym (ze szkodą dla zwierząt), czy mogą one mieć prawa. Jest to dobry powód, aby odrzucić proponowany przez Graya sposób użycia słowa „osoba”; za czym zresztą dodatkowo przemawia uwaga, którą poczynił sam Gray — mianowicie, że w innym, bardzo podobnym, niespecjalistycznym znaczeniu, używa się często słowa

⁹ J. Chipman Gray, op. cit., s. 27.

„osoba” jako synonimu „istota ludzka”, tak że mogłoby się niepotrzebnie wydawać paradoksem twierdzenie, że zwierzęta są osobami. Jeśli jednak odrzucamy proponowane przez Graya dysjunktywne kryteria bycia osobą, wówczas jako ludzie respektujący prawa zwierząt nie mamy najmniejszego powodu, aby twierdzić, że zwierzęta są osobami i unikamy dzięki temu wrażenia paradoksu.

Niektórzy przyjaciele zwierząt skłonni bywają nazywać zwierzęta osobami z innego jeszcze powodu. Reagują oni przesadnie na tradycyjną praktykę prawa zwyczajowego, które lokuje zwierzęta w tej samej kategorii „zwykłych rzeczy”, co nieożywione przedmioty, rośliny, narzędzia oraz wszelkie przedmioty, które mogą być ludzką własnością. (Nikt nie może oczywiście zaprzeczyć, że oswojone zwierzęta są własnością, można jednak zakwestionować, tezę, że powinny być własnością lub że są jedynie własnością). Osoby te zbyt pochopnie zakładają, że wszelki byt jest albo osobą, albo rzeczą i opowiadają się wobec tego za uznaniem osobowego charakteru zwierząt. Ale naprawdę zwierzęta nie są ani osobami, ani też „zwykłymi rzeczami”. Traktując je jako zwykłe rzeczy, pozbawia się je tym samym nawet możliwości posiadania praw, ale traktując je jako osoby znajdujące się w najmniejszym choćby stopniu na tym samym poziomie moralnym, co ludzie, można przyczynić im jeszcze większego zła. Możemy po prostu zbyt wysoko stawiać zwierzęta, aby było im z tym dobrze, o czym świadczy dziwaczna praktyka przypisywania zwierzętom odpowiedzialności karnej za szkody spowodowane człowiekowi — obyczaj, który do niedawna jeszcze można było spotkać w Europie¹⁰.

Osobliwy przy tym jest fakt, że nadmierne względy dla zwierząt wcale nie są wytworem przesadnego wyrafinowania intelektualnego współczesności, lecz stanowią istotny element umysłowości prymitywnej. Te same nawyki myślowe, które skłaniały naszych prehistorycznych przodków (a także naszych prymitywnych, żyjących współcześnie braci), aby przypisywać człekopodobny umysł drzewom, wiatrom czy górom, kazały im traktować zwierzęta jako człekopodobne istoty w przedziwnych przebraniach — istoty w pełni zresztą zdolne do prowadzenia uczciwych interesów, a także do nienawiści, mściwości czy knozań: „Człowiek pierwotny nie tylko w momentach gniewu, lecz z zimną krwią zaciera granice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Traktuje on zwierzęta praktycznie na równi z człowiekiem. Myśli, że przysługują im uczucia i inteligencja równe człowiekowi, że podobnie jak ludzie jednoczą się one w rodzinach lub plemionach, że podobnie jak ludzkie plemiona mówią one różnymi językami, że mają duszę, która żyje po śmierci ciała...

¹⁰ Por. E. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London 1906.

Człowiek prymitywny mówi o zwierzętach, że były one przodkami ludzi, o ludziach zaś, że staną się zwierzętami, mówi o małżeństwach zawieranych między ludźmi a zwierzętami. Jest także przekonany, że ten, kto zabije zwierzę, naraża się na zemstę jego bezcielesnego ducha albo na zemstę innych zwierząt z tego samego gatunku, które niczym ludzie mają obowiązek pomścić krzywdę doznaną przez jednego z ich braci. Czyż nie jest więc rzeczą całkowicie naturalną, że człowiek ten postępuje wet za wet? Jeśli zwierzę ma obowiązek pomścić się na człowieku, czyż nie jest tak samo obowiązkiem człowieka wziąć pomstę na zwierzęciu?"¹¹ Jeśli weźmie się pod uwagę sposób, w jaki ludzie traktują innych ludzi, którzy są im równi, jeśli uwzględni się ponurą kronikę morderstw, wendet, okrutnych kar i świętych wojen, którym towarzyszy zarozumiałe poczucie działania w słusznej sprawie, na które może się zdobyć tylko ludzka „osoba”, jeśli wejrzy się także w motywy, jakie kierują nami, gdy zabiegamy o pomnożenie naszego dobytku, ma się ochotę powiedzieć, że traktując zwierzęta jako zwykle rzeczy moglibyśmy w końcu traktować je o wiele lepiej niż wówczas, gdybyśmy traktowali je jako osoby, którymi wcale nie są. W każdym bądź razie, jeśli to mają na myśli ci „przyjaciele” zwierząt, którzy domagają się, by traktować je w kategoriach osobowych, to zwierzęta raczej nie potrzebują wrogów.

Pierwszy argument przeciwko tezie, jakoby zwierzęta mogły mieć prawa, opiera się zatem na słusznej przesłance: okazuje się, że wskutek właściwych im niedostatków umysłowych zwierzęta nie są zdolne do posiadania obowiązków, do ponoszenia odpowiedzialności, nie są też „osobami”. Nie wynika jednak z tego wprost, że te same braki umysłowe, które uniemożliwiają zwierzętom posiadanie obowiązków, automatycznie także dyskwalifikują je jako posiadaczy praw. Zarówno prawo, jak i zdrowy rozsądek dostarczają rozlicznych przykładów praw, które przysługują istotom niesprawnym umysłowo. Nie umiejące jeszcze chodzić ani mówić dzieci (nie mówiąc już nic o właściwych im umiejętnościach składania obietnic, podpisywania umów, oceny niesłuszności swego postępowania itd.), z całą pewnością mogą dochodzić swych roszczeń moralnych tak samo jak uprawnień, jeśli odnoszą się one do danej sytuacji. Podobnie jest w przypadku osób psychicznie chorych, niedorozwiniętych czy też znajdujących się w podeszłym wieku. Nawet te osoby, które mają nieodwracalne uszkodzenia mózgu, mają — jak się powszechnie utrzymuje — prawo do ludzkiego traktowania. Pierwszy argument nie stanowi więc żadnej przekonującej racji przeciwko twierdzeniu, że zwierzęta należą do istot, którym mogą przysługiwać prawa.

Nie lepiej przedstawia się argument drugi. Zwierzęta mają roszczenia

¹¹ E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, t. 1, London 1917, s. 258.

względem nas, lecz nie mogą one wiedzieć, iż je mają; nie mogą nawet zrozumieć pojęcia prawa lub faktu, że ktoś inny ma wobec nich jakiś obowiązek. Nie mogą one zatem występować w swoim imieniu z roszczeniami o coś, co im się należy, ani też nie potrafią wszcząć we własnej obronie postępowania sądowego. Zdaniem Graya¹² argumenty te wystarczają, aby dowieść, iż zwierzęta nie mogą mieć uprawnień (*legal rights*). Można oczywiście przeprowadzić podobny wywód dowodząc, że zwierzętom nie przysługują również prawa moralne. Bezpośrednia odpowiedź na ten zarzut brzmi naturalnie tak: wcale nie trzeba wiedzieć, że ma się do czegoś prawo, żeby rzeczywiście mieć je; i zwierzęta podobnie jak dzieci czy osoby psychicznie chore mogą w sądach dochodzić swych roszczeń *per procura*.

Ktoś jednak, kto obstaje przy twierdzeniu, że zwierzętom nie mogą przysługiwać żadne prawa, i powołuje się przy tym na ów drugi argument, często uprzedza niejako obiekcję pełnomocnictwa, wysuwając następujący kontrargument. Ludzie mogą działać *per procura* — powiada — ponieważ przynajmniej potencjalnie zdolni są do tego, aby chcieć lub godzić się na takie reprezentowanie swoich interesów. Z drugiej strony prawo traktuje „osoby domagające się od państwa wprowadzenia i stosowania ustaw [chroniących zwierzęta] jako osoby wypełniające swą własną wolę bądź wolę państwa lub jakiegokolwiek innego zorganizowanego zbioru istot ludzkich”¹³. Nie mogą one twierdzić, iż reprezentują wolę zwierząt, nie mając ich zgody, a jeśli o to chodzi, to zwierzęta milczą. Tak samo można dowodzić, że zwierzęta same przez się nie mogą wynajmować pełnomocników, zawierać z nimi umów, wydawać im polecenia, kierować nimi, aprobować lub dezaprobować podjęte przez nich kroki albo też zwalniać ich lub dziękować im za ich usługi. Pod tym względem stosunek pomiędzy adwokatem lub powiernikiem a ich zwierzęcym klientem byłby zdecydowanie odmienny od typowych stosunków pomiędzy pełnomocnikami a ich ludzkimi klientami. Należy przyznać, że możliwość wynajmowania, wyrażania zgody, aprobowania lub uchylania decyzji itd. istotnie występuje w typowych (czyli ludzkich) przypadkach reprezentacji przez pełnomocnika. Nie widzę jednak żadnej logicznej lub rzeczowej racji, dlaczego tak musi być; i w rzeczy samej nie jest istotnie tak w niektórych szczególnych przypadkach dotyczących relacji pomiędzy zwierzchnikiem a osobą wykonującą jej polecenia. Prawo stanowi np., aby oskarżony w sprawie karnej być reprezentowany na procesie przez swojego obrońcę, a w przypadku oskarżonych, którzy nie życzą sobie obrońcy, wyznacza obrońcę z urzędu, bez względu na to, czy podobna się to oskarżonym, czy nie. Nie wnikając, czy tego rodzaju posu-

¹² J. Chipman Gray, op. cit., s. 43.

¹³ Ibid.

nięcie jest istotnie zasadne, jest ono całkowicie sensowne i zrozumiałe.

Nie wszystkie stosunki „przedstawicielskie” są takie same. John Doe nie mogąc uczestniczyć w zebraniu, na którym ma nastąpić ważne głosowanie, wyznacza Richarda Roe jako swojego delegata i upoważnia go do oddania w jego imieniu głosu, dokładnie przy tym instruując, jak ma głosować. Zawarte między nimi porozumienie czyni Richarda Roe przedstawicielem p. Doe w bardzo ograniczonym znaczeniu: jest on po prostu „tubą”, swego rodzaju instrumentem ludzkim, przez który John Doe ogłasza swoją wolę. Jako jego zastępca Roe nie ma żadnych możliwości podejmowania decyzji we własnym imieniu. Ale są także inne przypadki przedstawicielstwa, całkowicie odmienne pod tym względem. Niekiedy np. John Doe wynajmuje eksperta, aby rozwiązał mu określone problemy, przyznając mu możliwość podejmowania decyzji w dość szerokim zakresie, tam gdzie dotyczy to jego kompetencji zawodowych. Reprezentant handlowy, powiernik, opiekun czy prawnik bywa często przedstawicielem w tym właśnie znaczeniu — nie jest on jedynie instrumentem wyrażającym wolę swojego klienta, który przekazuje po prostu podjęte niezależnie odeń decyzje; jest on przede wszystkim reprezentantem interesów swego klienta. Zwierzę wcale nie musi mieć woli i nie musi samodzielnie decydować, nie musi mieć nawet jasnej świadomości swego położenia, aby mogło być reprezentowane w drugim rozumieniu tego słowa. Wystarczy zwykle posiadanie interesów.

W tym punkcie rozumowania ktoś, kto dowodzi niemożności zwierzęcych praw, znajduje się w sytuacji bez wyjścia. Jeśli uznał przedstawione do tej pory argumenty, pozostaje mu jedynie zaprzeczyć, aby jakiegokolwiek zwierzę oprócz człowieka mogło mieć interesy. Posiadanie interesów staje się w tym momencie fundamentalnym kryterium pozwalającym określić, czy dana istota może mieć jakiegokolwiek prawa. Interesy są niezbędne nie tylko po to, ażeby można je było reprezentować w istotnym znaczeniu tego słowa; mają one również zasadnicze znaczenie dla realizacji własnego dobra; ten bowiem, kto działa w interesie zwierząt, działa dla ich dobra. Może się z początku wydawać, że nawet rośliny i „zwykłe rzeczy”, które z całą pewnością nie mają własnych interesów, mogą mieć mimo wszystko jakieś dobro lub pomyślność, które można powiększyć lub pomniejszyć. Powiadamy przecież, że niektóre rodzaje nawozów są „dobre na” trawniki, a pewne rodzaje benzyny i oleju są „dobre dla” samochodów. Ale nie ulega wątpliwości, że to, co mamy wtedy na myśli, odnosi się do faktu, iż ów nawóz, benzyna czy też olej przyczyniają się do zaspokojenia naszych interesów, jakie my możemy mieć w stosunku do trawnika czy samochodu. W szczególności zaś, gdy mowa o zwykłych rzeczach, kiedy na pewno wiadomo, iż nie mogą one mieć własnych interesów, jasne jest, że chociaż dany przedmiot pod wie-

loma względami może być dobry lub zły, mimo to nie może on jednak mieć własnego dobra¹⁴. „Samochód wymaga benzyny i oleju, jeśli ma funkcjonować, ale nie jest dlań żadną tragedią, jeśli paliwo się wyczerpie — pusty bak wcale nie przeszkadza ani też nie upośledza jego interesów”¹⁵.

Możemy teraz dostrzec znaczenie problemu, od którego zaczęliśmy ten paragraf — czy ustawy chroniące zwierzęta mają bezpośrednio na względzie dobro zwierząt. Przyznanie, że zwierzęta mogą doświadczać dobra — czego nie chcieli uczynić przeciwnicy tezy, że zwierzętom mogą przysługiwać pewne prawa — jest równoznaczne z uznaniem, że należą one do tych istot, które mogą mieć interesy i których dobro może być zatem reprezentowane *per procura* lub chronione przez opiekunów. Posiadanie interesów nie jest bynajmniej tożsame z nadaniem danej istocie jakiegoś szczególnego prawa czy w ogóle jakiegokolwiek bądź prawa. Świadczy ono jedynie o tym, że dana istota należy do tego rodzaju istot, którym można bez narażania się na absurdalność przypisać prawa moralne lub legalne. Zresztą, mieć prawo to tyle, co żywić jakieś roszczenie, a żywić jakieś roszczenie to tyle, co znajdować się w takiej sytuacji, która usprawiedliwia występowanie z pewnymi żadaniami wobec innych. („To have a right, after all, is to have a claim, and to have a claim is to be in a legitimate position to make certain demands against others”.) Milczące zwierzę może dochodzić swoich roszczeń tylko za pośrednictwem występującego w jego imieniu przedstawiciela, jeśli jednak nie ma w ogóle swoich interesów, nie może być reprezentowane w ten sposób, nie mając „imienia”, w którym można by przemawiać. Nadto, jeśli zwierzę nie ma swoich interesów, nie ma także swego dobra ani swej pomysłowości, nie można mu ani pomóc, ani zaszkodzić. Nie można mu wyświadczyć żadnego dobra ani udzielić pomocy, nie istnieje żaden „wzgląd”, dla którego można by podjąć działanie. I wobec tego nie istnieje żaden sensowny powód, aby traktować określone postępowanie innych jako to, co się zwierzętom należy. Pojęcie prawa nie znajduje więc żadnego zastosowania wobec zwierząt.

Nie jest jednak prawdą, iż zwierzęta nie mają swoich interesów — w istotnym znaczeniu tego słowa. Bez względu na to, jak ostatecznie rozłożymy pojęcie interesu, z całą pewnością mieści ono w sobie potrzeby i dążenia (*wants and aims*). Te zaś z kolei zakładają przynajmniej pewną rudymენტarną aparaturę poznawczą — zdolność rozpoznawania i rozróżniania, oczekiwania i żywienia przekonań, zdolność dobierania środków

¹⁴ Dalsze rozwinięcie tej idei zawiera praca: J. Feinberg, *The Rights of Animals and Future Generations*, w: W. Blackstone (ed.), *Philosophy and the Environmental Crisis*, Athens, Ga., 1974.

¹⁵ *Ibid.*

do celów. Przynajmniej wyższe zwierzęta mają — jak się wydaje — swoje życie uczuciowe. Prawie każdy z nas — bez względu na istniejące między nami różnice zdań w kwestiach filozoficznych — podobnie określi behawioralne przejawy zwierzęcych pragnień czy też cele podjętych przez nie zabiegów. Człowiek sprawujący pieczę nad funduszami przeznaczonymi na opiekę nad zwierzętami bez trudu może dowiedzieć się, jak należy działać w interesie zwierząt, nad którymi sprawuje opiekę; gdyby zaś zbiegł on z powierzonymi mu pieniędzmi, ktoś inny z oburzeniem może wystąpić w imieniu zwierząt, żądając tego, co im się słusznie należy. Nadto, w odróżnieniu od zwyczajnych wytworów ludzkich czy roślin zwierzęta mogą doznawać cierpienia i frustracji — a więc stanów, które z pewnością nie leżą w ich interesie. W porównaniu do interesów ludzkich interesy zwierzęce są nieliczne i niezbyt skomplikowane, ale nawet w takiej postaci wystarczają one, aby można było sensownie i rozumnie mówić o prawach zwierząt.

II

Przyjąwszy zatem, że zwierzęta należą do istot, które mogą posiadać prawa, zbadajmy teraz, czy faktycznie przysługują im jakiekolwiek prawa, a jeśli tak, to jakie? Rozpocznijmy od rzeczy najprostszych — można domagać się w imieniu zwierząt przysługujących im dóbr w rezultacie umowy zawartej przez ludzi. Umysłowa niedoskonałość zwierząt sprawia, że człowiek nie może niczego obiecać zwierzęciu, a zwierzę nie może w zamian niczego zaoferować, co jest warunkiem umowy prawnej. Ludzie mogą jednak wzajem składać sobie obietnice, które bezpośrednio dotyczą dobra zwierząt. Nie widzę żadnej zasadniczej różnicy między tymi porozumieniami a tymi umowami kontraktowymi, które nadają pewne prawa do korzystania z określonych świadczeń trzeciej stronie (nie uczestniczącej bezpośrednio w zawieraniu umowy) — np. umowa zawarta między posiadaczem polisy ubezpieczeniowej a firmą ubezpieczeniową, w której firma zobowiązuje się wypłacić pewną sumę dzieciom posiadacza polisy ubezpieczeniowej w wypadku jego śmierci. W przypadku śmierci osoby ubezpieczonej, dzieci jej mają prawo domagać się realizacji umowy przez firmę ubezpieczeniową i mogą odwołać się do sądu. Wysuwane przez nie roszczenie jest prawomocne nawet jeśli nie wiedzą one ani też nie rozumieją umowy tworzącej owo roszczenie.

Podobnie jest w przypadku, gdy ludzie zapisują w testamencie określone fundusze na opiekę nad zwierzętami. Czyż nie jest wówczas rzeczą naturalną mówić, że zwierzę ma prawo do swego spadku? Jeśli

osoba sprawująca pieczę nad tymi funduszami zdefrauduje pieniądze¹⁶ i pełnomocnik występujący w imieniu milczących zwierząt zacznie dochodzić właściwych im roszczeń, czyż nie można powiedzieć o nim, iż obstaje on przy prawach zwierząt? Nasza tradycja prawna powiada, że nie, jednakże podawane przez nią racje opierają się na niejasnościach dotyczących pojęcia prawa, które usiłowałem właśnie rozwiązać.

Rzecz istotna, nie istnieje żaden powód, aby odmawiać zwierzętom powszechnych uprawnień do tego, aby nie traktowano je okrutnie; co wynika z ustaw przyjętych w celu ochrony zwierząt. Ustawy te są czasami notorycznie mętne i ze względu na zawarte w nich „furtki” nie mają większego znaczenia. Ale przynajmniej w jednym przypadku ustawa brytyjska nadaje zwierzętom całkiem określone prawa — np. prawo do „całkowitej anestezji” przed użyciem w jakimkolwiek „eksperymentach obliczonym na spowodowanie bólu”¹⁷. Występujący w imieniu szczura pełnomocnik mógłby więc domagać się od sądu wydania zakazu projektowanego zabiegu bez znieczulenia, a jeśliby zabieg ten został dokonany, mógłby on wszcząć postępowanie karne wskazując na pogwałcenie uprawnień szczura.

Znacznie bardziej fundamentalnym prawem — równie oczywistym i przysługującym wszystkim istotom zdolnym do doznawania cierpienia — jest powszechne prawo moralne do tego, aby nie być traktowanym okrutnie. Mówiąc o prawie moralnym mam na myśli roszczenie, którego prawomocność nie wypływa w sposób konieczny z jakichkolwiek norm prawnych lub instytucjonalnych bądź konwencji lub umów, lecz raczej z pewnej zasady moralnej zawartej w sumieniach wszystkich istot zdolnych do działania moralnego. Zasada, do której odwołujemy się w tym przypadku, jest nadzwyczaj prosta. Potępiamy i starannie unikamy zadawania niepotrzebnego bólu i cierpienia wszystkim istotom ludzkim, bo sądzimy po prostu, że ból i cierpienie są wewnętrznym złem. Znaczy to, że uznajemy ból i cierpienie za zło tylko dlatego, że jest to ból i cierpienie. Przynajmniej w przypadku ludzi nigdy nie domagamy się żadnej innej racji okazującej, iż dany stan rzeczy jest zły, a zatem należy go unikać lub zmienić, jeśli dowiedzieliśmy się wcześniej, iż przysparza on człowiekowi cierpienia. Nigdy nie dopuszczamy do pojawienia się pytania: „A co właściwie jest złego w cierpieniu?”

Wiemy doskonale, że niekiedy ból powoduje więcej dobra niż zła, ale wynika tylko z tego, że usprawiedliwiony ból stanowi zło konieczne. Jeśli z istoty swej ból i cierpienie są złe — złe nie ze względu na konsekwen-

¹⁶ Przykład pochodzi z artykułu: H. J. McCloskey, *Rights*, „Philosophical Quarterly” 1965, s. 221.

¹⁷ British Cruelty to Animals Act of 1876, część 2 i 3.

cje, lecz ze względu na właściwą im wewnętrzną naturę — to wynika z tego, że dla danych wielkości bólu i cierpienia są one równie złe same w sobie, obojętnie kiedy i gdzie występują. Ostry ból zęba jest równie zły w przypadku młodego człowieka czy starca, mężczyzny czy kobiety, białego czy Murzyna, człowieka czy lwa. Sceptyk mógłby oczywiście zaprzeczyć, że lew doświadcza bólu zęba równie dotkliwie jak człowiek, przyznawszy jednak, że ból doznawany przez człowieka i lwa jest takim samym bólem — w tym samym znaczeniu i w tym samym stopniu — niepodobna zaprzeczyć, że są one równie złe same w sobie. Wynika to z przekonania, że ból sam przez się jest wewnętrznym złem, a nie tylko dlatego, że może on mieć jakieś inne złe następstwa.

Zasadniczą alternatywą dla teorii głoszącej, że zwierzęta mają prawo do ludzkiego traktowania, jest pogląd, że nasze obowiązki dotyczą wyłącznie innych ludzi; i to nie dlatego, iż ludziom przysługują pewne istotne właściwości, których brak zwierzętom: nie dlatego, że zwierzęta są niewrażliwe na ból, czym z kolei nie może pochwalić się człowiek, lecz tylko dlatego, że członkowie określonego gatunku mogą mieć obowiązki moralne tylko wobec członków tego samego rodzaju. Zgodnie z tym poglądem, reguły moralne odnoszą się jedynie do członków ludzkiej społeczności. Zwierzęta nie są członkami tej zbiorowości i na tym należy właściwie poprzestać. Twierdzi się natomiast, że owo rozumowanie moralne urywa się w nieco innym miejscu. Nie przyjmuje się, iż jest czymś samo przez się oczywistym, że ból jako taki jest zły, ale raczej zakłada się absolutną lojalność ludzi wobec własnego gatunku. W pierwszym przypadku jedyną odpowiedzią na pytanie „Dlaczego ból jest zły?” jest stwierdzenie, że jest to ból. W drugim natomiast jedyną odpowiedzią na pytanie „Dlaczego powinniśmy traktować ludzi po ludzku i nie zachowywać się tak samo wobec zwierząt?” jest stwierdzenie, że są oni po prostu ludźmi.

Można by przypuszczać, że oba te poglądy są moralnie równoważne i nie ma znaczenia, na który się zdecydujemy. Ale tak nie jest. Nie ulega wątpliwości, że każde rozumowanie musi gdzieś się zakończyć, ale wcale z tego nie wynika, że wszystkie proponowane miejsca zakończenia argumentacji są równie usprawiedliwione. Twierdzenie, że każdy ból jest zły sam przez się, można by ewentualnie uznać za oczywiste twierdzenie moralne, jako że nikt nie może szczerze zważyć w to we własnym przypadku. Z drugiej strony, tysiące myślących osób zastanawiało się, dlaczego fakt człowieczeństwa sprawia, iż niektóre żywe istnienia uzyskują prawo do ludzkiego traktowania, inne natomiast nie. Nie ma najmniejszego cienia oczywistości w odpowiedzi: „Ludzie zasługują na dobre traktowanie tylko i wyłącznie dlatego, że są ludźmi i tu argument się urywa”. Ponadto, uznanie lojalności wobec rodzaju ludzkiego za „rację”

ostateczną powoduje, iż przestaje ona w ogóle być racją, lecz staje się przykładem egoistycznej samowoli sprzecznej z istotą wszelkiego prawdziwego rozumowania moralnego. Niepodobna zaprzeczyć temu, co powiedział na ten temat C. S. Lewis: „Jeśli lojalność wobec naszego gatunku i uznanie za godniejszego człowieka tylko dlatego, że jesteśmy ludźmi nie jest uczuciem, to czymże w końcu jest? Jeśli zwykle uczucie usprawiedliwia okrucieństwo, dlaczego mamy poprzestać na uczuciu wobec całego rodzaju ludzkiego? Istnieje także uczucie dla białych kosztem czarnych, dla Hervenvolku kosztem osób pochodzenia niearyjskiego”¹⁸.

Wykluczenie samowoli i uprzywilejowywania własnych interesów stanowi istotną część tego, co mamy na myśli nazywając pewne sądy „moralnymi”. Wyjaśnia to zarazem, dlaczego podkreślamy przedmiotową stronę języka używanego do stwierdzania praw moralnych. Decydujemy, czy przyznać lub nie przyznać, potwierdzić lub nadać pewne uprawnienia określonym klasom osób; jako prawodawcy rozstrząsamy, czy tego rodzaju postępowanie jest słuszną polityką, czy jest użyteczne i sprawiedliwe. Jeśli jednak przypisujemy komuś prawa moralne, nie mówimy już o podejmowaniu decyzji, lecz odkrywamy je lub podajemy do wiadomości ich istnienie. Nie czynimy tego w przekonaniu, że zostały one już wcześniej ustanowione przez jakiegoś kosmicznego „prawodawcę moralnego” i nie do nas należy ich uzasadnienie; podajemy je po prostu do wiadomości jako odkryty fakt. A ponieważ prawo stanowi swego rodzaju roszczenie, a podstawą roszczenia jest racja, to gdy racje są wystarczająco mocne, mają one zniewalający wpływ na nasze sądy. Mamy więc wrażenie, że nasza swoboda w wypowiedaniu sądów na ten temat wcale nie jest większa niż swoboda, z jaką informujemy o danych gromadzonych przez nasze zmysły na temat pewnych faktów empirycznych (choć bez wątpienia przedmiotem sądów moralnych nie są fakty empiryczne). Nawet w kontekście prawodawczym możemy postanowić, żeby nadać *X* pewne uprawnienia, ponieważ sądzimy, że obywatelom „przysługują już” moralne prawa do *X* — tzn. dochodzą oni swych roszczeń do *X* na podstawie obiektywnie obowiązujących, odwołujących się do zasad racji.

Do praw, o których często powiada się (używając strony przedmiotowej), że przysługują one ludziom wcześniej i niezależnie od postanowień prawnych, należą tzw. prawa człowieka. Warto zauważyć, że moralne prawo do nieokrutnego traktowania spełnia pewną powszechną definicję prawa człowieka — mianowicie prawa, które jednakowo bezwzględnie i niezmiennie przysługuje wszystkim istotom ludzkim. Jeśli zaś zdefiniujemy „okrutne traktowanie” jako zachowanie sprowadzające niepo-

¹⁸ Cyt. za R. Ryderem, *Experiments on Animals*, w: S. Godlovitch, R. Godlovitch, J. Harris (eds.), *Animals, Men, and Morals*, London 1971, s. 81.

trzebny ból lub mękę istocie zdolnej do cierpienia — tzn. ból, który nie ma za sobą żadnej dobrej czy dostatecznej racji — wówczas skłonny byłbym przypuszczać, że każdy zgodzi się, że tak zdefiniowane okrutne traktowanie za wsze narusza prawa traktowanej w ten sposób istoty i że prawa te nie opierają się na żadnym innym warunku jak tylko zdolności do doznawania cierpienia i nigdy nie mogą być zasadnie uchylone lub anulowane. Jedyne powszechne prawo, które z całą pewnością przysługuje zwierzętom, jest więc „prawem człowieka”.

W węższym znaczeniu, oczywiście, prawo człowieka jest prawem moralnym, które bezwzględnie i niezmiennie przysługuje wszystkim ludziom i tylko ludziom. Prawo do ludzkiego traktowania nie jest w tym znaczeniu prawem swoiście ludzkim, ale istnieje przynajmniej jedno takie prawo — absolutne i niezmienne — które przysługuje wyłącznie człowiekowi. Jest to prawo do tego, aby nie być poniżanym i wyzyskiwanym nawet przy zastosowaniu bezbolesnych i ludzkich środków. Gdybyśmy prowadzili hodowlę ludzi z przeznaczeniem na żywność lub podawali im środki uspokajające, czyniące z nich bezwolne narzędzia w naszych rękach, gdybyśmy wprzęgali ich niczym osły do ryksz lub powozów, naruszalibyśmy prawo przypisywane przez nas zwykle zwierzętom. Ale moglibyśmy również traktować ich uprzejmie, dobrze odżywiać, klepać po plecach i dawać w nagrodę cukier zamiast uderzeń i gniewnych słów. Byłby to naprawdę dobry interes, ponieważ na dłuższą metę w zamian za dobrą opiekę uzyskiwalibyśmy znacznie większą wydajność. Jednakże przekształcając w ten sposób ludzi w automaty, czynilibyśmy ich istotami upokorzonymi, poniżonymi i całkowicie odczłowieczonymi, nawet jeśli traktowalibyśmy ich „po ludzku”. Trudno mi wyobrazić sobie, aby zwierzęta mogły być w podobnym znaczeniu poniżone. Wątpię bowiem, czy można słusznie przypisać im owo człowiecze prawo do wyższego rodzaju szacunku lub niepogwałconej godności. Zwierzęta dochodzą przecież swoich roszczeń wobec nas i dzięki temu, że mogą ich dochodzić i posiadać w ogóle prawa, istotnie zasługują na pewien szacunek moralny. Ale ów wyższy rodzaj godności wykluczający nawet użycie człowieka jako zwykłego instrumentu wymaga takiego poziomu rozumnej świadomości, którego zwierzęta nie potrafią osiągnąć.

John Locke pisał kiedyś o „naturalnych prawach” do „życia, wolności i własności”. Czy można by przypisać którekolwiek z tej szacownej triady zwierzęciu? Zwierzęta istotnie mają względem nas roszczenia, domagając się od nas poszanowania czegoś w rodzaju własności lub wolności, ale roszczenia te są w sposób widoczny pochodne wobec bardziej podstawowego prawa do ludzkiego traktowania. W niektórych nowoczesnych „fabrykach zwierząt” bydlę jest tak ściśle stłoczone, że nie może w ogóle poruszyć kończynami. Nowe zasady wznoszenia budynków prze-

znaczonych na hodowlę zwierząt całkowicie przekreślają możliwość ruchu zwierząt. Ruth Harrison pisze: „W pewnych skrajnych wypadkach zwierzę spędza większą część swego życia nie mogąc nawet obrócić się wokół swej zagrody, dotyczy to przede wszystkim pomieszczeń przeznaczonych na hodowlę cieląt, bukatów i trzody chlewnej. Zwierzęta te mogą wyprostować swe kończyny tylko wtedy, gdy stoją, ptaki zaś ulokowane w ogromnych zespołach klatek nie mogą w klatce wyprostować całej szyi ani też rozwinąć skrzydeł”¹⁹. Zwierzęta te zostały pozbawione swobody poruszania się dokładnie tak samo jak zamknięcie w celi więziennej pozbawia człowieka wolności. Jednakże pragnąc uzasadnić potępienie tej praktyki — inaczej niż w przypadku człowieka — musimy odwołać się do zasady głoszącej, iż wszelkie cierpienie jest złe. Bardziej rozwinięta argumentacja na rzecz wartości wolności człowieka, jaką np. przedstawia Mill w swoim eseju *O wolności*, nie stosuje się raczej wobec zwierząt. Nie musimy przejmować się, że jakiś byczek nie może swobodnie wybierać, czy żyć w Texasie, czy w Montanie lub że właściwy mu brak możliwości określenia przebiegu swego życia zahamuje rozwój jego dyspozycji moralnych i intelektualnych. Czym innym jednak jest niemożność wyjścia z wąskiej zagrody. Nie ulega wątpliwości, że podstawą warunków życia w zatłoczonych fabrykach zwierząt jest takie samo okrucieństwo (właściwie rodzaj „psychicznego okrucieństwa”), jak te, które towarzyszy szczuciu zwierząt czy dokonywaniu wiwisekcji bez znieczulenia, o czym sugestywnie pisze Ruth Harrison w cytowanym uprzednio miejscu: „Brak ruchu może prowadzić do apatii, apatia do tzw. występków, takich jak gryzienie ogonów u świń czy wydziobywanie piór w przypadku ptaków. Producent zaś zamiast zmienić system hodowli nadal męczy zwierzęta pozbawiając je światła, tak że nie mogą się nawzajem widzieć, albo też kalecząc je — w przypadku kur jest to obcinanie dziobów, w przypadku zaś świń — obcinanie ogonów”.

Podobnie też rezerваты zwierząt mogą być porównane do swego rodzaju „własności” posiadanej przez najróżniejsze, zajmujące dany teren zwierzęta. Można by więc traktować kłusownictwo i inne gwałtowne wtargnięcia człowieka na teren zastrzeżony dla zwierząt jako naruszenie właściwego zwierzętom „prawa własności”. Lecz także w tym przypadku rozważane prawo ma nieco inne implikacje aniżeli w odniesieniu do ludzi. Pozbawione przestrzeni do wędrówek dzikie zwierzęta nie mogą rozwijać się w stanie naturalnym, stają się wyraźnie zależne od pomocy człowieka i podatne na nowe choroby; męczy je pragnienie, głód i inne plagi. Pozbawienie dzikiego zwierzęcia należnej mu ostoi jest wreszcie przykładem okrucieństwa i dlatego też narusza przysługujące mu prawa.

¹⁹ R. Harrison, *On Factory Farming*, w zbiorze: *Animals, Men, and Morals*, op. cit., s. 17.

Problem, czy zwierzętom przysługuje naturalne prawo do życia, należy do najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień związanych z prawami zwierząt i nie potrafię w tym miejscu potraktować go tak, jak na to zasługuje. Ale warto może zauważyć, że nawet w przypadku człowieka przypisanie mu prawa do życia nie uwalnia nas od wszelkich nieporozumień i kontrowersji. Ci, którzy twierdzą, iż życie ludzkie jest czymś samo przez się cennym, domagają się, żeby każdy człowiek miał prawo żądać od swych współbliźnich pomocy, gdy zagraża mu śmierć, a także prawo do tego, by nie być zabijanym. Jako roszczenie „prawo do życia” jest absolutne. Ale roszczenie nie jest tym samym, co w pełni dojrzałe prawo. Możliwy jest wzajemny konflikt roszczeń: pewne roszczenia mogą zyskać wyższość nad innymi lub być przez nie zdominowane. Roszczenia różnią się także pod względem stopnia: niektóre są o wiele silniejsze niż inne. Prawa natomiast w ścisłym i właściwym znaczeniu tego słowa nie różnią się pod względem stopnia i nie mogą wzajemnie kolidować. Rozważmy np. prawo własności. Jones i Smith mogą równocześnie wnieść do sądu uprawnione ich zdaniem pozwy o dany kawałek ziemi. Każdy z nich zamierza dowieść, iż ziemia ta należy do niego. Ale posiadanie na własność jest równoważne z prawem do wyłącznego sprawowania nad nią kontroli. Jeżeli Smith ma prawo do ziemi, to Jones ma obowiązek trzymać się z dala od niej; jeśli zaś Jones ma prawo, wówczas Smith ma obowiązek pozostać na uboczu. Narazilibyśmy się więc na sprzeczność, gdybyśmy powiedzieli, że obaj mają zarazem prawo i że prawa te „znajdują się w konflikcie”. Jeżeli komuś przysługuje prawo do czegoś, to ktoś inny może co najwyżej żywić przegrane roszczenia, bo prawo do czegoś jest swego rodzaju kartą atutową, której wyżej już nie można przebić.

Jasne jest, że może zdarzyć się tak, że jedynym sposobem uratowania się jest zabicie drugiego człowieka lub narażenie go na śmierć. Nie można zatem twierdzić, że każdy człowiek bez względu na okoliczności ma prawo do tego, aby nie być zabitym lub pozostawionym śmierci. W gruncie rzeczy, zdarzają się sytuacje, w których musimy wybierać pomiędzy zachowaniem ludzkiego życia lub rezygnacją z innych wartości. Budujemy drogi i tunele mając pełną świadomość, że w nieuniknionych katastrofach zginie pewna liczba robotników, pozwalamy górnikom umrzeć w podziemnych wyrobiskach, gdy koszt akcji ratunkowej sięgają milionów dolarów. Jeśli uznać więc rzeczywistą praktykę za wskaźnik naszych postaw, godzimy się nawet z tym, aby inne roszczenia brały górę nad ludzkim roszczeniem do życia. To, co rozumiemy zazwyczaj przez absolutne, ludzkie „prawo do życia”, sprowadza się do przysługującego wszystkim ludziom roszczenia, iżby zawsze szczególnie wnikliwie brano pod uwagę wartość ich życia, aby nie zabijano ich bez po-

wodu, a gdy znajdują się w niebezpieczeństwie, by spieszono im z pomocą zawsze, ilekroć można to uczynić nie ponosząc zbyt wielkich kosztów (*at reasonable cost*).

Powtórzmy, większość przypadków, w których bez wątpienia zwierzęta mają prawo do życia, to te przypadki, w których prawo to da się wywieść z bardziej podstawowego prawa do tego, aby nie być traktowanym okrutnie. Kiedy zabijamy łanię i pozostawiamy młode sarenki bez opieki, postępujemy wobec nich okrutnie. Ten właśnie wzgląd, a nie poszanowanie dla życia zwierząt, sprawia, iż wiele systemów prawnych bierze łanię pod ochronę. Nawet gdyby życie zwierzęcia, podobnie jak życie osoby, miało samo przez się pewną wartość, to i tak wydaje się to względem bez porównania mniej ważnym, aniżeli właściwe zwierzęciu prawo do tego, aby nie być traktowanym okrutnie. Angielska ustawa w sprawie okrucieństwa wobec zwierząt z 1876 r. odpowiada np. rozposwszechnionemu (acz nie powszechnemu) przekonaniu moralnemu, gdy domaga się, aby używane w eksperymencie zwierzę zostało uspięone, „zanim przestanie działać środek znieczulający, o ile cierpi lub zostało istotnie okaleczone”²⁰. Jeżeli teraz porównamy ów obowiązek zabicia zwierzęcia, z ogromną debatą, czy istnieje w ogóle prawo do tego, aby można było w podobnych okolicznościach umyślnie zabić człowieka, okaże się, że właściwe zwierzętom „prawo do życia”, jeśli takie w ogóle istnieje, jest w powszechnym mniemaniu o wiele słabsze aniżeli odpowiadające mu prawo człowieka.

Słynny argument na rzecz ludzkiego traktowania zwierząt, który przed laty sformułował Jeremy Bentham, zdobywając sobie dzięki temu zasłużone uznanie ze strony zwolenników humanitaryzmu, prowadzi do wniosku albo też zakłada, że zwierzętom wcale nie przysługuje jakieś samoistne prawo do życia. Podstawą wszystkich naszych obowiązków wobec zwierząt jest w przekonaniu Benthama właściwa zwierzętom zdolność doznawania cierpienia²¹. Nakłada to na nas bezwzględny obowiązek, aby nie przysparzać im cierpienia, pozostawiając jednak całkowitą dowolność w kwestii zabijania ich, gdy jest to dla nas użyteczne i nie przyczynia zwierzęciu bólu.

„Skoro wszystkie [zwierzęta] są zjadane, to jest to dostateczną racją, aby i nam wolno było zjadać te z nich, które nam smakują. My na tym wychodzimy dobrze, one zaś nigdy na tym nie tracą. Zwierzęta nie męczą się, jak my, przewidywaniami wyprzedzającymi niedolę. Śmierć, którą ponoszą z naszych rąk, jest zazwyczaj, a mogłaby być zawsze, szybsza,

²⁰ British Cruelty to Animals Act of 1876, część 3, paragraf 4.

²¹ „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, BKF, przykład B. Nawroczyńskiego, s. 420.

a skutkiem tego mniej bolesna od tej, która je czeka w nieuchronnym biegu natury. Skoro wszystkie mają być zabijane, istnieje dostateczna racja, aby wolno nam było zabijać te, które nas dręczą. Źle byśmy wychodzili na tym, gdyby żyły, one zaś nigdy nie cierpią z tego powodu, że mają zginąć. Czyż jednak jakikolwiek argument przemawia za tym, aby wolno nam było znęcać się nad nimi?"²² Nawiasem mówiąc należy zauważyć, iż sformułowany przez Benthama argument przeciwko przyśługiwaniu zwierzętom prawa do życia prowadzi do uznania pochodnego charakteru ludzkiego prawa do życia, które miałyby wypływać z bardziej ogólnego prawa do niedoznawania cierpienia; konkluzja ta mogłaby mieć drastyczne konsekwencje w przypadku samotnych, lecz niewinnych osób, które można by bezboleśnie zabijać nie wzbudzając niczyjego gniewu.

Jasne jest, jak myślę, że zwierzęta nie mogą domagać się od ludzi ochrony swego życia w stanie naturalnym, gdzie muszą polować, zabijać i pożerać się nawzajem. Działania ludzkie zmierzające do uratowania zwierzęcego życia w stanie natury mogą w rzeczy samej okazać się swego rodzaju okrucieństwem wobec zwierząt, których instynkt zmusza je do zabijania. Krótko mówiąc, gdybyśmy respektowali zwierzęce prawo do życia w ten sam sposób i w tym samym stopniu, w jakim respektujemy ludzkie prawo do życia, nasza ingerencja w przyrodę byłaby o wiele bardziej agresywna i bezskuteczna aniżeli jest do tej pory.

Gdyby zatem zwierzętom przysługiwało jakiegokolwiek swoiste roszczenie do życia, to byłoby ono tak słabe, że musiałyby ulec prawie każdemu względnie godziwemu zamierzeniu ludzkiemu, z którym mogłoby się znaleźć w konflikcie. Możemy zabijać zwierzęta w celu ochrony własnej, na pożywienie, w celu zdobycia skór, ze względu na higienę i ochronę zdrowia albo też by uchronić inne zwierzęta przed cierpieniem. Listę tę można by ciągnąć dowolnie długo. Gdyby życie zwierzęce nie miało jako takiej żadnej wartości lub gdyby zwierzę nie mogło domagać się od nas zachowania swego życia, wówczas każdy cel ludzki (a nawet brak takiego celu) stanowiłby dostateczne usprawiedliwienie zabicia zwierzęcia, jeśliby zostało dokonane możliwie bezboleśnie. Faktycznie jednak zabicie konia, psa czy lwa jedynie dla bezmyślnej zabawy, gdy nie wynika z tego żaden pożytek dla innych zwierząt, byłoby bezpodstawnym zaprzeczeniem najprawdziwszego roszczenia i przeto naruszeniem zwierzęcego prawa, jakkolwiek słabe wydaje się ono w powszechnym mniemaniu. Absolutnie nieusprawiedliwione bezbolesne zabijanie byłoby bez wątpienia o wiele większym naruszeniem praw ofiary aniżeli zabijanie dla sportu czy zabawy.

²² Ibid., s. 418—419.

Jeżeli uzyskane dotychczas wnioski w kwestii zwierzęcego „prawa do życia” są słuszne, to należy wyjaśnić jeszcze co najmniej dwie rzeczy: 1) dlaczego zwierzęciu ma przysługiwać w ogóle jakieś swoiste roszczenie do życia jako takiego, i 2) dlaczego przysługujące zwierzęciu roszczenie do życia jest tak słabe w porównaniu z człowieczym „prawem do życia”. Pozostało mi jedynie miejsce na zarysowanie możliwych odpowiedzi.

Wszystkie zwierzęta, podobnie jak wszelkie żywe organizmy, z natury swej dążą do zachowania się przy życiu. Ów „poryw do przetrwania” podobnie jak każda inna właściwość biologiczna może być czymś aprobowanym i podtrzymywanym bądź też można go tłumić i hamować. W opinii pewnej szkoły filozofii moralnej, której głównymi przedstawicielami byli William James²³, George Santayana²⁴, i Ralph Barton Perry²⁵, wszelkie aktywne popędy, pragnienia, skłonności, a nawet nieświadome tendencje i kierunki rozwoju zasługują na wzgląd moralny. Każdy taki stan lub tendencja jest swoistym „żądaniem” spełnienia i *ceteris paribus* (co nigdy nie zachodzi) spełnienie owego żądania będzie czymś wartościowym. „Istotą wartości — powiedział James — jest zaspokojenie żądania”²⁶. Dopóki jakiegokolwiek bądź żądanie nie jest spełnione, dopóki (jak powiedział to gdzieś James) „samotny karaluch cierpi męki nieodwzajemnionej miłości”, dopóty świat wcale nie jest taki dobry, jak mógłby być. Jasne jest, że nie każde żądanie satysfakcji przedstawia taką samą wartość i w rzeczywistym świecie wiele porywów do życia musi ulec unicestwieniu po to, aby w ogóle mogło rozwijać się samo życie. Można jednak mimo wszystko twierdzić, że o ile coś jest przedmiotem jakiegoś „żądania”, o tyle ma ono wartość. W ten sposób można by przynajmniej okazać, że każde życie zwierzęce ma pewną, minimalną choćby, wartość.

Równie trudnym problemem jest kwestia, dlaczego właściwe zwierzętom roszczenie do życia ma być o wiele słabsze niż odpowiednie roszczenie ludzkie. Chciałbym przedstawić pobieżnie możliwie najprostszy sposób uporania się z tą kwestią. Pamiętajmy, że nasze prawo ma określonego adresata — tzn. jest to nie tylko roszczenie czegoś, lecz także roszczenie zwrócone do jednej lub kilku określonych osób. Otóż właściwe zwierzętom prawo do życia nie może być roszczeniem skierowanym wobec innych zwierząt, jako że zwierzęta niezdolne są do posiadania obowiązków i wobec tego do respektowania praw innych. Przeciwnie, zwierzęce prawo do życia może być skierowane jedynie wobec istot ludzkich, tak że logicznym odpowiednikiem zwierzęcych roszczeń jest obowiązek

²³ W. James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, w: tenże, *Essays in Pragmatism*, New York 1948, s. 65—87.

²⁴ G. Santayana, *Reason in Science*, New York 1905, rozdz. 8—10.

²⁵ R. B. Perry, *The General Theory of Value*, Cambridge, Mass., 1926.

²⁶ W. James, op. cit., s. 77.

człowieka. Obowiązki zmuszające człowieka do poszanowania życia zwierzęcego stanowią więc pewną część obszerniejszego katalogu wszelkiego rodzaju obowiązków ludzkich i muszą znaleźć właściwe miejsce w porządku ważności. Ogólnie rzecz biorąc nasze obowiązki wobec bliskich nam osób (zarówno w przestrzeni i czasie, a także pod względem pokrewieństwa czy powinowactwa) mają o wiele większą moc wiążącą aniżeli nasze obowiązki wobec istot bardziej od nas odległych pod tymi względami. Mam o wiele większe obowiązki wobec swej rodziny niż wobec mych dalekich krewnych, większe wobec przyjaciół niż osób obcych, większe wobec rodaków niż wobec cudzoziemców. Stanowi to — jak się wydaje — wytłumaczenie, dlaczego właściwe zwierzętom roszczenie do życia lokuje się poniżej większości ludzkich roszczeń, nawet jeśli przyjmie się założenie, że życie zwierzęcia jest samo przez się czymś równie wartościowym, jak życie człowieka.

Problem nasz staje się jednak znacznie trudniejszy, kiedy przyjdzie nam uzasadnić przeświadczenie, że życie zwierzęcia ma mniejszą wartość niż życie człowieka — założenie, które większość spośród nas faktycznie przyjmuje. Jak można nie narażając się na sprzeczność utrzymywać, że życie ludzkie jest czymś o wiele cenniejszym samo w sobie niż życie zwierzęcia? Przypomnijmy sobie podany wcześniej argument o okrucieństwie: jeżeli cierpienie jest wewnętrznym złem, to jest złem bez względu na to gdzie i kiedy ma miejsce, i przyjąwszy, iż występuje z tym samym natężeniem, jest takim samym złem w przypadku zwierząt, jak i w przypadku człowieka. Czy można sformułować podobny argument odnoszący się do życia? Jeżeli życie człowieka jest dobrem bezwzględnie zasługującym przez wzgląd na nie samo, na ochronę, to każde życie jest w takiej samej mierze dobrem bezwzględnie zasługującym na ochronę przez wzgląd na nie samo.

Sądzę jednak, że paralela pomiędzy tymi dwoma argumentami jest całkowicie zawodna. Cierpienie człowieka z całą oczywistością jawi się złem dla tych, którzy go doświadczyli, bo po prostu jest cierpieniem — bo odczuwa się ból, a odczuwanie bólu to znoszenie czegoś, co jest samo przez się złe. Życie ludzkie jednakże przedstawia się jako dobro tylko tym, którzy je cenią nie dlatego, iż jest życiem, lecz dlatego, iż jest ludzkie. Jest to banał, lecz godny podkreślenia, że niepodobna być człowiekiem i potwierdzać wszystko to, co w życiu ludzkim cenne, nie będąc jednocześnie żywą istotą. Życie jest więc koniecznym warunkiem istnienia wszelkich jedyńych w swoim rodzaju właściwości ludzkich, które mogą mieć wartość wewnętrzną. Ale abstrahując od owych właściwości, wcale nie jest „oczywiste”, że życie ma samo przez się jakąkolwiek w ogóle wartość, a jeszcze mniej, że jest absolutną najwyższą wartością „bez względu na to, gdzie i kiedy występuje”. Dochodzę więc do wnio-

sku, że można bez narażania się na sprzeczność twierdzić, iż jednostkowe życie ludzkie ma jako takie o wiele większą wartość niż jednostkowe życie zwierzęce. Jeśli jednak ta ocena względnej wartości życia nie ma być jedynie wyrazem zwyczajnej skłonności wobec własnego gatunku, należy ją uzasadnić wskazując na pewne własności, które przysługują naturze człowieka i których brak w naturze zwierząt. Jeśli nie potrafimy określić tych własności i okazać, że na nich właśnie zasadza się jedyna w swoim rodzaju wartość życia ludzkiego, wówczas grozi nam ostatecznie stoczenie się na pozycje Benthama i uznanie, że ani życie człowieka, ani też zwierzęcia nie ma jako takie wartości wewnętrznej i że życie ludzkie ma większe prawo do ochrony tylko dlatego, że człowiek jest bardziej skłonny cierpieć z powodu śmierci innych oraz własnych „wyprzedzających przewidywań”.

III

Istnieją jednak pewne obowiązki człowieka wobec zwierząt, nie wynikające z żadnych zwierzęcych praw i z punktu widzenia moralności wypełnianie tych obowiązków może okazać się znacznie bardziej istotne aniżeli respektowanie zwierzęcych praw. Mam na myśli obowiązek uchronienia od zagłady całego gatunku — jest to z pewnością o wiele ważniejsza sprawa w sensie moralnym niż ochrona życia jakiegoś pojedynczego zwierzęcia. Ale w odróżnieniu od pojedynczego zwierzęcia, gatunek zwierzęcy nie należy do bytów, którym można w ogóle przypisać prawa. Nazwa gatunku nie jest nazwą jakiegoś bytu wyższego rzędu, który powstał wskutek połączenia wszystkich zwierząt i jest od nich całkowicie różny. Jest to raczej nazwa zbioru określonych istnień, którym wspólne są pewne cechy istotne. Gatunek słonia zwanego *Loxodon africanus* nie ma np. nic wspólnego z jakimś jednostkowym supersłoniem, wyposażonym w określone potrzeby i pragnienia, uczucia i przekonania. Jako gatunek nie ma on zatem własnych interesów ani też nawet nie należy do rzeczy, które mogą mieć własne dobro. Jeżeli moje rozumowanie jest poprawne, to wynika zeń, że gatunek nie należy do bytów, które mogą występować z roszczeniami bądź którym przysługują jakieś prawa.

Często zdarza nam się mówić o prawach i obowiązkach zbiorowości. Stany Zjednoczone mają prawo nakładać podatki oraz obowiązek egzekwowania obowiązującego prawa. Koncern General Motors ma obowiązek płacenia podatków i prawo wypuszczania akcji. Zdania te są oczywiście całkowicie sensowne. Ale gatunek należy do całkiem odmiennego rodzaju bytów niż instytucje korporacyjne. Jako zwykła niezorganizowana zbiorowość nie ma on żadnego statutu, reguł, urzędów, ani też jednostek upoważnionych do działania lub występowania w jego imieniu.

Nasz obowiązek uratowania afrykańskiego słonia przed zagładą (nie mówiąc już nic o indyjskim) jest obowiązkiem wobec naszej potomności i ma ona do tego prawo. Nasi nienarodzeni potomkowie będą mieli interesy, które już teraz mogą być reprezentowane *per procura*, można więc sensownie mówić o przysługującym im prawie do odziedziczenia świata w określonym kształcie i o naszych obecnych obowiązkach zachowania właśnie kształtu świata. Nie stanowi to niestety pełnej podstawy naszego obowiązku ratowania słoni (czy nawet większości tego gatunku). Jeżeli słonie wyginą, zanim pojawią się nasze praprawnuki, wówczas nasi potomkowie zostaną pozbawieni czegoś wartościowego i mogą słusznie ubolewać (nad naszymi grobami), że pogwałciliśmy ich pragnienia do odziedziczenia świata, w którym mogłyby istnieć słonie. Ale czy byłoby to istotnie wielkim złem wobec naszych potomnych? Prawdopodobnie odczuwaliby oni wobec słoni mniej więcej to samo, co my czujemy współcześnie wobec dinozaurów. Przykro nam, że nie przetrwało przynajmniej kilka egzemplarzy, ale nie zgrzytamy z tego powodu zębami. Ogrom zła, jakie popełnilibyśmy dopuszczając do zagłady słoni, nie pozostawałby jednak w najmniejszej proporcji wobec niewielkiego zła wyrażonego naszym potomnym.

Właściwy nam jako członkom gatunku ludzkiego obowiązek zachowania innych gatunków nie daje się w pełni wyjaśnić jako konsekwencja czyjegoś prawa. Żadne wyjaśnienie, które może wyśnić sobie filozof, nie wzbudzi takiego przekonania, jakie zawiera w sobie samo stwierdzenie obowiązku. Ja sam skłonny jestem szukać wyjaśnienia w terminach wy-mogów związanych z naszą unikalną pozycją, jaką zajmujemy dotychczas jako rozumni strażnicy naszej planety. Nie podejmowaliśmy żadnych decyzji indywidualnych czy zbiorowych, aby objąć rolę zwierzchnika natury. Podobnie jak większość pełnionych przez nas ról, tak samo i ta została nam podsunięta przez okoliczności i wypełniamy ją niejako na mocy zaocznego wyroku. Lecz jeśli nie do nas należała decyzja, czy przyjąć odpowiedzialność za troski naszej planety, to absolutnie zależy od nas (jak zwykli mawiać starożytni stoicy), czy wykonamy nasze zadanie dobrze, czy też byle jak. W ostatniej zatem instancji nasz obowiązek zachowania innych gatunków może w dużej mierze okazać się sprawą człowieczej godności.

University of Arizona
Tucson

Tłum. Zbigniew Szawarski

Иоэль Фейнберг

ОБЯЗАННОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ПРАВА ЖИВОТНЫХ

В статье предпринимается попытка показать, что существуют три класса обязанностей, которые имеют человеческие существа по отношению к животным: 1) обязанности, возникающие из прав животных, 2) обязанности, которые мы можем иметь в отношении других людей, связанных так или иначе с реализацией или нарушением прав животных, 3) обязанности, которые не связаны ни с правами людей, ни с правами животных. Основная часть статьи посвящена анализу обязанностей первого класса, как они рассматривались большинством философов, включая великого Канта, полагавшего, что животные не только не имеют никаких прав, но вообще не относятся к тем существам, которые могут иметь права.

Первая часть статьи содержит анализ вопроса о том, являются ли животные такими существами, говоря о правах которых мы не впадаем в противоречие. Приводятся три аргумента в пользу негативного ответа на вопрос. Аргумент первый сводится к подчеркиванию того, что наши чувства нетерпимости к жестокости в отношении к животным являются источником приписывания им прав. Утверждается, что лучше интерпретировать это явление как защиту животных, не доводя дело до признания самостоятельности прав животных.

Второй аргумент сводится к следующему: «Права могут быть признаны только такими существами, которые способны принимать обязанности; но поскольку животные не могут иметь обязанности, стало быть, за ними нельзя признать и прав». Вторая часть этого аргумента справедлива. Животные не могут быть моральными субъектами. Их можно научить различным вещам, но они не в состоянии ощущать чувство вины или угрызений совести, не в состоянии обосновать оценки. Животные не суть «личности», но не «одушевленные вещи». Однако первая предпосылка данного аргумента является ложной. Можно назвать много примеров, когда права признаются в известной степени за людьми, не способными к принятию ответственных решений (дети, психически больные, недоразвитые, вставшие в старческое слабоумие).

Третий аргумент подчеркивает, что животные не могут иметь прав, поскольку не имеют понятия права, а потому и не могут осознавать, что имеют права и связанные с ними рассуждения и обоснованные поступки. Этот аргумент представляется ложным, так как не принимает во внимание возможность делегирования полномочий, как это имеет место например, при привлечении адвоката для представления своих клиентов. Но здесь возникает контраргумент: ведь если кто-то представляет интересы животных то он все равно не в состоянии репрезентировать их волю.

Обладание интересами, т.е. то, что субъект имеет интересы, морально значимо с двух точек зрения. Во-первых, в том смысле, что такой субъект вообще в состоянии эти интересы презентировать, выразить. Во-вторых, только существо, обладающее интересами, может стремиться к своему добру либо осознавать те пути, которые ведут к удовлетворению этих интересов. Стремление к обладанию и само обладание добром является необходимым условием права. Здравый смысл нам подсказывает, что высшие животные обладают интересами. Стало быть, их можно отнести к тем существам, которым можно приписывать права.

В другой части статьи обсуждается проблема, каким животным и какие права должны быть приписаны, или признаны. Здесь автор приходит к выводу, что за животными могут быть признаны три вида прав: 1) права, которые должны быть признаны

наны за животными и вытекают из интересов, 2) права, которые можно назвать легальными, ибо они направлены против жестокого обращения с животными в соответствии с определенным принципом, 3) общие моральные права, направленные на то, чтобы не быть воспринятым только как средство (это по сути дела относится к «правам человека», обнимающим в этом случае животных). Что же касается вопроса о том, распространяются ли права свободы и собственности на животных, то он решается в зависимости от того, как интерпретируется общее моральное право.

Третья и последняя проблема, поднимаемая в статье, касается способа обоснования обязанностей человека по сохранению того или иного вида животных от гибели. В статье утверждается, что в некоторых случаях важнейшими выступают наши обязанности уважать права отдельных животных, но эти обязанности не вытекают из индивидуальных прав отдельного животного, отдельного человека или какого-то иного существа и вообще не имеют ничего общего с правами. Вместе с тем признается, что существует такое понимание значения права, когда какие-то организационные структуры, например, государство, церковь или иные институты, могут иметь права. Однако животные не составляют института, они суть неорганизованная общность. Потому можно сказать, что не существует такого толкования права, применяя которое можно сказать, что род животных обладает правом как таковым. Наша обязанность охранять отдельные виды животных от исчезновения можно понимать как обязанность перед будущими поколениями людей с точки зрения присущих им прав, а не безотносительно, ибо сама по себе такая утрата может быть незначительной. Резюмируя статью, автор утверждает, что эта обязанность вытекает из нашего человеческого положения «стражников» природы на нашей планете.

Joel Feinberg

HUMAN DUTIES AND ANIMAL RIGHTS

I attempt to show in this paper that there are three classes of duties that human beings have toward the higher animals: 1) those which are grounded on the rights the animals have against us, 2) those grounded on the rights other persons may have against us, from which the animals are "third party beneficiaries", and 3) those whose ground has nothing to do with any rights, animal or human. The bulk of the paper is concerned with human duties of the first class, because many philosophers, including the great Immanuel Kant, have argued not only that animals do not have rights, but that animals are not even the kinds of beings that could have rights.

The first part of the paper is concerned with the question: Are animals even the kinds of things who can be said, without logical or conceptual absurdity, to have rights? I consider three arguments for a negative answer to this question. The first argument admits that there are coherent criminal statutes in some places preventing cruelty to animals, but then goes on to claim that the true intended beneficiaries of these laws are other human beings, not the animals themselves. I argue on the contrary that it is more plausible to interpret the statutes as designed primarily to protect the animals, but I admit that this does not prove that such statutes confer legal *rights* on them.

The second argument proceeds as follows: "Only beings capable of having

duties can have rights; animals cannot have duties; *ergo*, animals cannot have rights". I concede that the second premise of this argument is true. Animals cannot be moral agents. They can be trained to perform tasks, but they cannot feel genuine guilt or remorse, or appreciate reasons. Animals are not "persons" (but neither are they "mere things"). The first premise of the argument, however, is false. There are many familiar and coherent examples of the rights of the incompetent (infants, insane, feeble-minded, and senile people).

The third argument claims that animals cannot have rights because they do not have the concept of a right, hence they cannot know that they have a right, and in any case they cannot make claims, or initiate legal proceedings, on their own. This argument fails, I contend, because it does not take into account proxy-claimants (such as agents and attorneys) who can *represent* their clients. To this contention the rejoinder is commonly made that animals cannot be represented. Because of their cognitive deficiencies, it is said, animals are incapable of consenting to representation, of instructing their agents, and the like. What follows from these acknowledged incapacities, I reply, is that an animal's human agent, at most, can represent the animal's *interests*, not its *will*. Possession of interests is morally crucial for two reasons. First, only if a mute being has interests can he be represented at all. To represent such a being is to make claims on its behalf, and a being without interests has no "behalf" to act in. Second, only a being with interests can *have a good* of its own, or be a beneficiary for whose sake another can act. Having a good of one's own, in turn, is a conceptually necessary condition for the conceptual coherence of right-ascriptions. Finally, I argue that common sense supports the view that the higher animals do have interests. They are, therefore, the kinds of beings who can have rights.

The second part of the paper addresses the question: Do individual animals have any rights in fact, and if so which rights do they have? I conclude that they have rights of at least three kinds: 1) those which they possess as third-party beneficiaries of all-human agreements, 2) legal rights to non-cruel treatment derived from statutes, 3) a general moral right not to be treated cruelly (a "human right" shared by animals). Insofar as animals ever seem to have "rights to liberty" and "rights to property", these turn out, upon analysis, to be derived from the basic right to non-cruel treatment.

The third and final question of the paper is considered in the brief closing section: How can we ground a human duty to preserve animal species from extinction? I conclude that this duty in some cases is even more important than our duties to honor individual animal rights and that it is not derived from the rights of individual animals, or people, or any other beings, but has nothing to do with rights. I concede that there is a sense in which corporate entities, like political states, churches and other institutions, can have rights, but animal species are mere unorganized collections, not institutions, so there is no sense in which a species, as such, can have rights. Our duty to preserve a given species could be owed to our posterity as *their* right, but this does not completely account for the stringency of that duty, since the loss to future human beings constituted by the extinction of a given species could be altogether slight. I suggest in conclusion that this human duty is derived from our human "station" as (unwilling) custodians or superintendents of nature on this planet.