

PETER SINGER

## Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie

### *Argument na rzecz równości*

Pogląd, że ludzie mają prawo traktować zwierzęta jako istoty niżej stojące pod względem moralnym, które można używać jako przedmioty służące zaspokojeniu ludzkich potrzeb, bywał już kwestionowany w przeszłości. Pitagoras, Budda, Plutarch, Porfiriusz, Montaigne, Voltaire, Bentham, Schopenhauer, Lewis Gompertz i Henry Salt — wszyscy oni zdecydowanie przeciwstawiali się dominującej podówczas postawie, która w dużej mierze jest także przyjętą postawą w naszej kulturze. Ta tradycyjna postawa wobec zwierząt została ostatnio znów zakwestionowana. Tym razem stało się to za sprawą grupy filozofów akademickich i osób działających w towarzystwach spieszących z pomocą zwierzętom, którzy pragną nadać taką interpretację pojęciom równość czy posiadanie praw moralnych, aby objęły one również zwierzęta. Ponieważ stanowisko to jest stosunkowo mało znane, winniśmy je dokładnie scharakteryzować, jeśli mamy jasno przedstawić założenia twierdzenia, iż wszelkie zwierzęta — zarówno człowiecze, jak i nieczłowiecze — są sobie w pewnym znaczeniu moralnie równe.

Najlepiej będzie, jeśli rozpoczniemy od bardziej znanej tezy, iż wszyscy ludzie są równi. Kiedy powiadamy, że wszyscy ludzie bez względu na rasę, przekonania religijne czy płeć są równi, co wówczas mamy na myśli? Ci, którzy chcieliby bronić hierarchii i nierówności społecznej niejednokrotnie wskazywali, że bez względu na to, na jakie kryterium się zdecydujemy, nie jest prawdą, że wszyscy ludzie są równi. Obojętnie czy nam się to podoba, musimy uwzględnić fakt, że ludzie przychodzą na świat różniąc się między sobą zarówno pod względem kształtu, jak i rozmiarów; mają różne dyspozycje moralne, zdolności intelektualne, różną miarę uczuć życzliwych i wrażliwości na potrzeby innych, różne umiejętności skutecznego porozumiewania się między sobą oraz różne

możliwości doznawania cierpienia i przyjemności. Słowem, gdybyśmy mieli oprzeć żądanie równości na rzeczywistej równości wszystkich istot ludzkich, musielibyśmy zaprzestać walki o równość. Byłoby to żądanie nieusprawiedliwione.

Na szczęście to, co przemawia za równością istot ludzkich, nie zależy ani od równości inteligencji, dyspozycji moralnych, siły fizycznej, ani też żadnych innych tego rodzaju faktów. Równość to ideał moralny, a nie zwykłe stwierdzenie faktów. Nie ma takiej racji, która logicznie zobowiązywałaby nas do uznania, że rzeczywista różnica zdolności pomiędzy dwojgiem ludzi usprawiedliwia różnicę, z jaką traktujemy zaspokajanie właściwych im potrzeb i interesów. Zasada równości istot ludzkich nie jest opisem rzeczywistej równości między ludźmi: jest to nakaz, jak powinno traktować się ludzi.

Jeremiasz Bentham zawarł w swym systemie etyki utylitarystycznej podstawowy warunek równości moralnej, mówiąc, że „każdy liczyć się ma za jednego i nikt za więcej niż jednego”. Innymi słowy, winniśmy brać pod uwagę interesy każdej istoty odczuwającej skutki danego czynu i winniśmy traktować je tak samo jak podobne interesy wszelkich innych istot. Zwolennik utylitaryzmu Henry Sidgwick wyraził to w następujący sposób. „Z punktu widzenia Wszechświata (jeśli wolno mi się tak wyrazić) dobro każdego pojedynczego indywiduum nie ma większego znaczenia niż dobro jakiegokolwiek innego indywiduum”<sup>1</sup>. Czołowi zaś przedstawiciele współczesnej filozofii moralnej wykazują daleko idącą zgodność, przyjmując jako fundamentalne założenie swoich teorii moralnych podobny warunek, na mocy którego winniśmy jednakowo traktować interesy wszystkich ludzi, chociaż nie mogą oni dojść do zgody, jak można by najlepiej sformułować ów warunek.

Z zasady równości wynika właśnie, że nasz wzgląd na innych nie powinien zależeć od tego, jak wyglądają lub jakie im przysługują zdolności — choć ściśle rzecz biorąc to, czego wymaga od nas ów wzgląd, może różnić się w zależności od tego, jakie cechy przysługują tym, których dotyczy nasze działanie. To właśnie stanowi podstawę, na której ostatecznie musi oprzeć się argument przeciwko rasizmowi i dyskryminacji płciowej; na mocy tej zasady winniśmy także potępić szowinizm gatunkowy (*speciesism*). Jeśli posiadanie wyższej inteligencji nikogo nie upoważnia, aby używać innego człowieka do realizacji swych celów, jak mogłoby to upoważniać ludzi do wyzysku istot nieczłowieczych.

Wielu filozofów w takiej lub innej formie proponowało zasadę równego poszanowania interesów (*the principle of equal consideration of interests*) jako podstawową zasadę moralną; niewielu jednak zdawało sobie sprawę, że zasada ta równie dobrze stosuje się wobec innych gatun-

<sup>1</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7th ed., London 1907, s. 382.

ków, co naszego. Jednym z pierwszych, którzy faktycznie zdali sobie z tego sprawę, był Bentham. W następującej wypowiedzi pisanej w czasach, kiedy czarni niewolnicy ciągle jeszcze byli traktowani w brytyjskich koloniach tak samo jak my traktujemy współcześnie zwierzęta, Bentham pisał: „O b y nadszedł dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyranii. Francuzi już doszli do tego, że nic nie usprawiedliwia pozostawienia bez ratunku ludzkiej istoty, dlatego tylko, że ma czarną skórę, na łaskę i niełaskę kata. Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, iż liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywającymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumiewania się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć?”<sup>2</sup>.

Bentham wskazuje na zdolność do doznawania cierpienia jako najważniejszą właściwość, która sprawia, iż dana istota ma prawo do równych względów. Zdolność do doznawania cierpienia — bądź ściślej, do doznawania cierpienia albo przyjemności lub szczęścia — nie jest taką samą właściwością jak zdolność do posługiwania się językiem czy zdolność do opanowania wyższej matematyki. Bentham nie twierdzi, iż ci, którzy próbują wytyczyć „nieprzekraczalną granicę”, określając, czy należy uwzględniać interesy danej istoty, zdecydowali się na złą właściwość. Zdolność doznawania cierpienia lub zadowolenia jest w ogóle koniecznym warunkiem żywienia jakichkolwiek interesów; jest to warunek, który musi być spełniony, abyśmy mogli w ogóle mówić w sposób sensowny o interesach. Byłoby absurdem, gdybyśmy powiedzieli, że nie było to w interesie kamienia, aby był kopnięty przez przechodzącego drogą chłopca. Kamień nie ma interesów, ponieważ nie może cierpieć. Cokolwiek by się uczyniło z kamieniem, nie miałyby to w ogóle najmniejszego znaczenia dla jego pomyślności. Z drugiej zaś strony mysz z pewnością zainteresowana jest tym, iżby jej nie dręczono, jako że gdyby tak się zdarzyło będzie cierpieć.

Jeżeli jakaś istota cierpi, to w żaden sposób nie można usprawiedliwić kogoś, kto nie chce uwzględnić jej cierpienia. Bez względu na to, jaka jest natura cierpiącej istoty, zasada równości wymaga od nas, aby

<sup>2</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, BKF, przekład B. Nawroczyńskiego, Warszawa 1958, s. 419—420.

cierpienie jej było traktowane tak samo jak podobne cierpienie — w tej mierze, w jakiej możliwe są przybliżone porównania — jakiegokolwiek bądź innej istoty. Jeśli dana istota nie jest zdolna do doznawania cierpienia bądź też do doznawania przyjemności lub szczęścia, nie pozostaje już nic, co miałoby jakiegokolwiek znaczenie. To tłumaczy, dlaczego granica zdolności do odczuwania (*sentience*) — posługując się tym terminem jako najodpowiedniejszym i nie wykluczone, że najwłaściwszym, najbardziej ścisłym skrótem na oznaczenie zdolności do doznawania cierpienia lub przyjemności albo szczęścia — stanowi jedyną dającą się obronić granicę poszanowania interesów innych. Gdybyśmy próbowali oznaczyć tę granicę, wskazując na takie cechy jak inteligencja lub racjonalność, postąpilibyśmy arbitralnie. Równie dobrze można byłoby się powołać na jakąkolwiek inną cechę, np. kolor skóry.

Rasista narusza zasadę równości przyznając — w sytuacji gdy zachodzi konflikt interesów — większe znaczenie interesom członków własnej rasy niż interesom innych ras. Tak samo „szowinista gatunkowy” przyzwala, aby interesy własnego gatunku były nadrzędne w stosunku do większych interesów członków należących do innych gatunków.

### *Równe poszanowanie interesów*

Jeśli przedstawiony argument na rzecz równości wszelkich istot zwierzęcych, nie wyłączając człowieka, brzmi przekonująco, jakie wynikają zeń konsekwencje? Nie wynika z niego oczywiście, że zwierzęta winny posiadać te wszystkie prawa, które zwykliśmy przyznawać ludziom, jak np. prawo do głosowania. Przedstawiony argument nie ma bynajmniej dowodzić równości praw, lecz przede wszystkim równości w poszanowaniu interesów. Co zaś oznacza to w praktyce, najłatwiej można dostrzec na przykładzie.

Jeśli klepnę konia ręką po zadzie, może to skłonić go do ruchu i prawdopodobnie nie przyczyni mu większego bólu. Ma on dostatecznie grubą skórę, aby nie odczuć zwykłego klepnięcia. Jeśli w ten sam sposób klepnę dziecko, będzie ono płakać i przypuszczalnie odczuje ból, ponieważ ma bardziej wrażliwą skórę. Gorzej jest więc uderzyć dziecko niż konia, jeśli oba uderzenia wymierzone będą z równą siłą. Istnieje jednak takie uderzenie — nie potrafię dokładnie powiedzieć jakie, być może uderzenie łągiem — które przyczyni koniowi tyle samo bólu, ile przyczyniamy dziecku uderzając je ręką. To właśnie mam na myśli mówiąc „tyle samo bólu”. Jeśli zatem sądzimy, że jest rzeczą złą zadawać dziecku tyle cierpienia bez dobrego powodu, musimy tym samym uznać — jeśli oczywiście nie stoimy na stanowisku szowinizmu gatunkowego — że jest rze-

czą równie złą zadać bez żadnego dobrego powodu tyle samo cierpienia koniowi.

Nie są to jednak wszystkie komplikacje, jakie wynikają z różnic między ludźmi i zwierzętami. Normalni dorośli ludzie mają takie dyspozycje psychiczne, które w pewnych okolicznościach sprawiają, że cierpią oni o wiele bardziej niż cierpiałyby w tych samych okolicznościach zwierzęta. Gdybyśmy np. postanowili przeprowadzić jakieś wyjątkowo bolesne lub śmiertelne eksperymenty naukowe na dorosłych ludziach, porywając ich w tym celu na chybił trafił w publicznych parkach, każdy dorosły człowiek wchodząc do parku żywiłby uzasadnioną obawę, iż może zostać porwany. Związane z tym przerażenie byłoby dodatkowym rodzajem cierpienia, niezależnie od samego cierpienia powodowanego przez sam eksperyment. Te same eksperymenty przeprowadzone na zwierzętach powodowałyby mniej cierpienia, jako że zwierzęta nie obawiają się ani porwania, ani eksperymentów. Nie znaczy to, oczywiście, że byłoby rzeczą słuszną eksperymentować na zwierzętach. Znaczy to jedynie, iż istnieją pewne racje, wcale nie swoiste dla szowinizmu gatunkowego, aby wybierać do eksperymentów raczej zwierzęta niż dorosłych ludzi, o ile w ogóle ma się eksperymentować. Należy jednak zauważyć, że ten sam argument stanowi rację, aby zamiast dorosłych posługiwać się w eksperymentach dziećmi — najlepiej sierotami — lub też umyślowo upośledzonymi ludźmi; dzieci bowiem i osoby upośledzone umyślowo także nie mają najmniejszego pojęcia, co się będzie z nimi działo. Rozumowanie nasze dowodzi więc, że zarówno zwierzęta, dzieci oraz osoby umyślowo upośledzone należą do tej samej kategorii; i jeśli posługujemy się tym argumentem, aby usprawiedliwić eksperymenty na zwierzętach, winniśmy zadać sobie pytanie, czy jesteśmy tym samym skłonni zgodzić się na eksperymenty na dzieciach lub na osobach upośledzonych umyślowo. Jeśli zaś odróżniamy zwierzęta od dzieci i osób upośledzonych, czyż moglibyśmy uczynić to na innej podstawie niż jawne i moralnie niedopuszczalne faworyzowanie członków naszego własnego gatunku?

Bez wątpienia istnieje wiele dziedzin, w których odgrywa pewne znaczenie fakt, iż normalny dorosły człowiek ma większe możliwości psychiczne niż zwierzę: umiejętność przewidywania, lepsza pamięć, większa świadomość tego, co się wokół dzieje itd. Jednakże różnice te wcale nie świadczą jeszcze o tym, że człowiek cierpi mocniej niż zwierzę. Niekiedy zwierzę może cierpieć o wiele bardziej właśnie wskutek ograniczonej zdolności rozumienia. Jeśli np. w czasie wojny bierzemy do niewoli jeńców, możemy im wytłumaczyć, że aczkolwiek muszą podporządkować się zatrzymaniu, rewizji oraz ograniczeniu wolności, nie grozi im żadne inne niebezpieczeństwo i zostaną uwolnieni z chwilą zakończenia działań wojennych. Jeśli jednak pochwycimy dzikie zwierzę, nie jesteśmy w sta-

nie wytłumaczyć mu, że nie stanowimy zagrożenia dla jego życia. Dzikie zwierzę nie potrafi odróżnić próby okiełznania i zamknięcia od usiłowania zabicia. Jedno powoduje tyle samo przerażenia co drugie.

Można by jednak dowodzić, że nie da się w ogóle porównać cierpienia różnych gatunków i dlatego też, w sytuacji gdy dochodzi do konfliktu interesów ludzkich i zwierzęcych, zasada równości nie stanowi żadnej dyrektywy postępowania. Przypuszczalnie prawdą jest, że nie można ściśle porównywać cierpienia doświadczanych przez przedstawicieli różnych gatunków. Ale ścisłość nie jest w tym przypadku najistotniejsza. Nawet gdybyśmy mieli zapobiec zadawaniu cierpienia zwierzętom tylko wtedy, gdy jest rzeczą całkowicie pewną, że interesy ludzkie nie ponoszą na tym najmniejszej szkody w porównaniu z interesami zwierząt, musielibyśmy dokonać radykalnych zmian w naszym traktowaniu zwierząt, poczynając od spraw dotyczących naszej diety, stosowanych przez nas metod hodowli czy technik eksperymentalnych w różnych dziedzinach nauk, poprzez zmianę naszej postawy wobec zwierząt żyjących w stanie naturalnym, polowania, zastawiania sidła, noszenia futer czy rozmaitych przedsięwzięć rozrywkowych w rodzaju cyrków, corridy lub zoo. Można by dzięki temu uniknąć wiele niepotrzebnego cierpienia.

Mówiłem dotychczas przede wszystkim o zadawaniu cierpienia zwierzętom, pominąłem natomiast milczeniem problem ich zabijania. Było to świadome pominięcie. Zastosowanie zasady równości wobec zadawania cierpienia jest bowiem — przynajmniej teoretycznie — względnie proste. Ból i cierpienie są złe — należy im przeciwdziałać lub przynajmniej dążyć do ich zmniejszenia, bez względu na rasę, płeć lub gatunek cierpiącej istoty. To jak intensywny jest jakiś ból i jak długo trwa decyduje, w jakiej mierze jest on zły. Jednakże cierpienia o tej samej intensywności i trwaniu są równie złe, bez względu na to, czy doświadcza ich człowiek, czy zwierzę.

Podczas gdy poczucie tożsamości, inteligencja, zdolność do wchodzenia w sensowne relacje z innymi itd. nie mają większego znaczenia w przypadku zadawania cierpienia — jako że ból jest bólem, cokolwiek byśmy wzięli pod uwagę, oprócz zdolności do odczuwania bólu — rzecz ma się całkowicie inaczej w przypadku problemu odbierania życia. Nie jest bynajmniej czymś arbitralnym przekonanie, że życie świadomej siebie istoty, zdolnej do abstrakcyjnego myślenia, planowania swej własnej przyszłości, skomplikowanych czynności porozumiewania się itd. jest bardziej wartościowe niż życie istoty pozbawionej tych właściwości. Aby dostrzec różnicę pomiędzy problemem zadawania cierpienia i odbierania życia, rozważmy, co uczynilibyśmy w przypadku istot należących do naszego gatunku. Gdybyśmy musieli wybierać pomiędzy uratowaniem życia człowieka zdrowego i człowieka psychicznie chorego, przypuszczalnie ra-

towalibyśmy życie człowieka zdrowego. Gdybyśmy jednak musieli przeciwdziałać cierpieniu człowieka zdrowego albo człowieka psychicznie chorego — wyobraźmy sobie, że obaj odnieśli bolesne, lecz całkowicie nieszkodliwe obrażenia, my zaś dysponujemy zaledwie jedną porcją środka przeciwbólowego — nie jest bynajmniej całkowicie oczywiste, jak powinniśmy postąpić. To samo jest w przypadku innych gatunków. Zło, jakim jest ból, jest samo przez się niezależne od innych właściwości istoty doznającej bólu. Właściwości te mają jednak znaczenie w przypadku wartości życia.

W większości przypadków oznacza to, iż gdybyśmy musieli wybierać pomiędzy życiem istoty ludzkiej i życiem innego zwierzęcia, powinniśmy uratować człowieka. Ale mogą istnieć szczególne przypadki, w których jest na odwrót, ponieważ dana istota ludzka nie posiada właściwości swoistych dla normalnego człowieka. Nie jest to stanowisko typowe dla szowinizmu gatunkowego, jakkolwiek na pierwszy rzut oka może się tak wydawać. Fakt, iż w większości przypadków przedkładamy życie ludzkie nad życie zwierzęce, jeśli już musimy dokonać takiego wyboru, da się wytłumaczyć tym, iż przypisujemy większe znaczenie określonym właściwościom, przysługującym normalnym ludziom, a nie jedynie zwykłej przynależności do naszego gatunku. Dlatego też gdy zastanowimy się nad tymi członkami naszego gatunku, którym nie przysługują właściwości normalnych ludzi, nie możemy powiedzieć, że winniśmy zawsze przedkładać ich życie nad życie innych zwierząt. Praktyczne konsekwencje tego stanowiska zostaną przedstawione w dalszej części artykułu. Ale ogólnie możemy powiedzieć, że pytanie — kiedy jest rzeczą złą bezbolesne zabicie zwierzęcia — jest pytaniem, na które nie musimy szczegółowo odpowiadać. Dopóki pamiętamy, że winniśmy taki sam szacunek dla życia zwierząt jak ten, który żywimy dla życia osób znajdujących się na podobnym poziomie umysłowym, nie powinniśmy zbłądzić na manowce.

### *Konsekwencje równości*

Argument dowodzący równości wszelkich zwierząt ma daleko idące konsekwencje. Najważniejsze dotyczą eksperymentów na zwierzętach oraz używania zwierząt jako pożywienia.

**Eksperymenty na zwierzętach.** Niewielu eksperymentatorów prowadzi swe badania mając świadomość, że zwierzęta mają prawo do równego poszanowania. Na stronicach wielu czasopism naukowych można znaleźć potwierdzenie faktu, iż prowadzone obecnie eksperymenty pociągają za sobą śmierć i cierpienie niezliczonej liczby zwierząt, nie

dając przy tym żadnej nadziei na uzyskanie wyników stanowiących pełną korzyść dla ludzi i zwierząt. Gdyby traktowano interesy zwierząt tak samo, jak się traktuje interesy ludzkie, eksperymenty te nie dałyby się w żaden sposób obronić.

Czy odrzucenie szowinizmu gatunkowego wyklucza wszelkie eksperymenty pociągające za sobą śmierć lub cierpienie zwierzęcia? Niekoniecznie. Zasada równego poszanowania interesów da się pogodzić z przekonaniem, iż wolno nam poświęcić mniej ważne interesy jednej istoty na rzecz większych interesów innej. Jeśli — z powodów wyłuszczonych w poprzednim paragrafie — jesteśmy przeświadczeni, że życie normalnej dorosłej istoty ludzkiej ma większą wartość niż życie np. królika, może się zdarzyć tak, iż wolno nam poświęcić życie królika, jeżeli jest to jedyny sposób uratowania życia ludzkiego.

Powiadam, iż „wolno nam”, ponieważ w myśl pewnych teorii etycznych nie powinniśmy poświęcać interesów jednej istoty ludzkiej na rzecz innej. Większość eksperymentatorów odrzuci zatem ideę, aby pozbawiać życia głęboko bądź nieodwracalnie upośledzonych psychicznie osób, nawet gdyby był to jedyny sposób uratowania życia normalnemu człowiekowi. Osoby żywiące tego rodzaju przekonanie nie mogą — zgodnie z zasadą równego poszanowania interesów — twierdzić, że powinniśmy uczynić królikowi to, czego nie powinniśmy czynić człowiekowi psychicznie upośledzonemu. Równie dobrze, a nawet bardziej, królik może być świadom tego, co się z nim dzieje, może być bardziej opanowany, a przynajmniej równie wrażliwy na ból, jak głęboko upośledzony psychicznie człowiek. Wydaje się, że osobom psychicznie upośledzonym nie przysługuje żadna taka istotna właściwość, której nie mogłyby posiadać w tym samym, a może nawet w wyższym stopniu, w pełni rozwinięty królik. Eksperymentator żywi więc zdecydowanie przychylnie nastawienie wobec własnego gatunku, jeżeli przeprowadza takie eksperymenty na zwierzętach, których nie mogłyby przeprowadzić na człowieku znajdującym się na równym czy też niższym poziomie świadomości, zdolności do doznawania zmysłowego itd. (By uniknąć wszelkich komplikacji przyjmuję, że w przypadku człowieka upośledzonego psychicznie nie wchodzi w grę uczucia rodziców ani też żadnych innych krewnych — przypadek taki ma miejsce wówczas, gdy osoba taka jest całkowitą sierotą lub też została pozostawiona w odpowiedniej instytucji.)

Porównanie to stanowi podstawę odpowiedzi na pytanie: jakie eksperymenty na zwierzętach dadzą się usprawiedliwić bez popadania w szowinizm gatunkowy? Najkrócej odpowiemy tak: te i tylko te eksperymenty, które można by również usprawiedliwić, gdyby zostały dokonane na osieroconym, nieodwracalnie upośledzonym człowieku znajdującym się



na odpowiednim poziomie zdolności do doznawania zmysłowego, świadomości itd.

To, jakie ściśle rzecz biorąc eksperymenty można usprawiedliwić przy użyciu tego kryterium, zależy od tego, jak dalece jesteśmy przekonani, iż wolno nam poświęcić interesy jednego człowieka dla dobra drugiego. Zajmując w tej kwestii szeroko rozumiane stanowisko utylitystyczne, sądzę, iż kryterium to istotnie pozwala usprawiedliwić pewne eksperymenty, jakkolwiek nie ulega dla mnie również wątpliwości, że istnieje bardzo wiele takich eksperymentów, których nie może ono usprawiedliwić.

Zwierzęta jako podstawa pożywienia. Dla większości osób w nowoczesnych, zurbanizowanych społeczeństwach zasadniczą formą kontaktu człowieka ze zwierzęciem jest posiłek, w którym zjada się zwykle mięso lub inne produkty pochodzenia zwierzęcego. Zjadanie lub wykorzystywanie zwierząt jako pożywienia stanowi prawdopodobnie najstarszą i jedną z najbardziej rozpowszechnionych postaci użytkowania zwierząt. Jest to w pewnym znaczeniu najbardziej podstawowa forma użytkowania zwierząt, stanowiąca niejako kamień węgielny przekonania, iż zwierzęta istnieją wyłącznie dla naszej przyjemności i wygody.

Oczywiste jest, że gdyby zwierzęta mogły zabiegać o swe własne prawa, zjadanie przez nas zwierząt stałoby się dyskusyjne. Widać to szczególnie jasno, gdy mięso stanowi raczej zbytek aniżeli konieczność. Eskimos żyjący w warunkach, w których ma do wyboru: albo zabijać i zjadać zwierzęta, albo umrzeć, może być całkowicie usprawiedliwiony twierdząc, iż właściwy mu interes przetrwania jest ważniejszy aniżeli interes zabijanego przezeń zwierzęcia. Większość z nas nie może bronić swoich jadłospisów w ten sposób. Mieszkańcy uprzemysłowionych społeczeństw mają do swej dyspozycji szeroki zakres różnego rodzaju pożywienia, które pozwala na zestawienie odpowiedniej diety bez użycia mięsa. Medycyna dowodzi zresztą przekonująco, że mięso wcale nie jest niezbędne dla dobrego zdrowia lub długowieczności. Biorąc pod uwagę, że przeznaczone na konsumpcję zwierzęta są karmione zbożem lub innymi paszami, które nadają się również do bezpośredniego spożycia przez człowieka, dochodzimy ostatecznie do sytuacji, w której pozostaje dla człowieka raczej mniej aniżeli więcej żywności. Skoro spożywamy mięso zwierzęce nie dla zdrowia, ani też nie po to, żeby zwiększyć nasz zapas żywności, musimy uznać je za zbytek, spożywany jedynie dlatego, iż ludzie lubią jego smak.

Rozważając etyczne problemy używania mięsa zwierzęcego na pożywienie człowieka w społeczeństwach uprzemysłowionych, rozważamy sytuację, w której stosunkowo niewielki interes ludzki musi być przeciwsta-

wiony życia i pomysłowości uwikłanych w tę sytuację zwierząt. Zasada równego poszanowania interesów nie pozwala, aby większe interesy jednej istoty poświęcano dla mniejszych interesów innych istot. Toteż nie wydaje się, aby można było pogodzić jedzenie mięsa z tą zasadą.

Najłatwiej dostrzec siłę argumentacji przeciwko zjadaniu zwierząt zwłaszcza wtedy, gdy zmusza się je, aby wiodły nędzny żywot jedynie po to, aby można było uzyskać możliwie najtaniej mięso. Nowoczesne metody intensywnej hodowli stanowią przykład zastosowania nauki i techniki dla urzeczywistnienia przekonania, że zwierzęta nie są niczym więcej, niż tylko przedmiotami zaspokajania naszych potrzeb. Traktuje się zwierzę jako swego rodzaju maszynę do przerabiania stosunkowo taniej paszy w bardziej kosztowne mięso. Nie myśli się przy tym wcale o warunkach życia zwierząt, chyba że mogłyby one mieć negatywny wpływ na produkcję (np. wskutek złego samopoczucia). Jak zauważyła Ruth Harrison: „okrucieństwo dzieje się tylko wtedy, kiedy kończy się opłacalność”<sup>3</sup>. Niestety, warunki wywołujące napięcia czy niewygodę mogą przyczyniać się do wzrostu opłacalności hodowli. Nawet tam, gdzie w warunkach intensywnej hodowli zysk uzyskiwany w przeliczeniu na jedno zwierzę jest w sposób oczywisty niższy niż tam, gdzie używa się odmiennych metod, ogólne zyski mogą być wyższe, jako że zysk w przeliczeniu na jedno zwierzę może być mniej istotnym czynnikiem ekonomicznym niż kapitał zakładowy czy koszt siły roboczej. Stłacza się więc osiem lub dziewięć kur w klatce z drutu o wymiarach 18 na 24 cale, odmawia się gruboziarnistej paszy cielętom trzymając je na diecie ubogiej w żelazo, dlatego tylko, aby uzyskać kruchość i bladą barwę mięsa, zamyka się maciory w przegrodach, które nie pozwalają im obrócić się dookoła. Istnieje wiele dowodów, że w takich warunkach zwierzęta istotnie wiodą nędzny żywot<sup>4</sup>. Jeśli przedstawione rozumowanie jest słuszne, intensywne metody hodowli zwierząt nie dadzą się usprawiedliwić z punktu widzenia etyki.

Powiada się niekiedy, że rzecz ma się inaczej, gdy zwierzętom umożliwi się przyjemne życie, tak jak to bywa niekiedy w warunkach otwartej hodowli. I chociaż w końcu zwierzęta są zabijane, to życie ich ogólnie rzecz biorąc było warte przeżycia; gdyby zaś zwierzęta te nie zostały przeznaczone na rzeź, to nigdy by w ogóle nie żyły.

Jest to interesujący argument, ponieważ usiłuje powiązać używanie zwierząt przez człowieka z równym poszanowaniem interesów samych zwierząt — powiada się wówczas, że jedząc wieprzowinę przyczyniamy się do dobra świni. Jednakże to, co jest w tej argumentacji niejasne,

<sup>3</sup> R. Harrison, *Animal Machines*, London 1964, s. 3.

<sup>4</sup> Por. R. Harrison, op. cit., oraz P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1975, rozdz. 3.

to problem, czyje dobro mamy na myśli. Z pewnością nie przyczyniamy się wówczas do dobra tej świni, której mięso właśnie jemy, bo byłoby lepiej z punktu widzenia owej świni, gdyby pozwolono jej dalej żyć. Czyżbyśmy zatem przyczyniali się do dobra tych świń, które zostaną dopiero urodzone i które nie pojawiłyby się na świecie, gdyby nie ludzie, którzy jedzą wieprzowinę? Nie jest to wykluczone. Jednakże sam pomysł przyczyniania się do dobra nieistniejącego zwierzęcia wydaje się co najmniej osobliwy. Gdyby dana świnia nie została urodzona, nie byłoby w ogóle nikogo, kto mógłby coś zyskać lub stracić wskutek naszych działań.

Zagadnienia dotyczące istnienia i nieistnienia są zbyt skomplikowane, aby się nimi w tym miejscu zajmować. Nawet gdyby argument ten był słuszny, usprawiedliwiałby on jedynie pewne formy hodowli zwierząt — te mianowicie, w których pozwala się prowadzić zwierzętom życie — wzięwszy wszystko pod uwagę — godne požądania, a później szybko i bezboleśnie zabija. Jeśli zaś zwierzęta zostają zamknięte w klatce lub są unieruchomione w sposób, który naraża je na napięcie spowodowane stłoczeniem, pozbawieniem kontaktu z matką czy ograniczeniem ich naturalnej aktywności, trudno jest wówczas uwierzyć, abyśmy mogli im czynić jakiegokolwiek dobro sprowadzając je na świat.

Nie każde użycie zwierząt jako pożywienia wiąże się z ich zabiciem czy zjadaniem. Hodując bydło mleczne lub kury składające jaja, używamy zwierząt w sposób, który zakłada mniejsze stosowanie przemocy. Czy łatwiej można usprawiedliwić takie używanie zwierząt?

Z faktu, że dane użycie zwierzęcia nie pociąga za sobą jego zabicia, nie wynika jeszcze — rzecz jasna — że nie istnieją żadne problemy moralne. Zasada równego poszanowania interesów nadal wymaga od nas, byśmy spytali, czy to, co czynimy, nie jest sprzeczne z interesami zwierzęcia, a w przypadku gdy jest, to czy nasze własne interesy poniosą tak wielką szkodę wskutek zmiany naszych obecnych praktyk, aby bezstronny obserwator uznał naszą stratę za przewyższającą zwierzęcy zysk. W gruncie rzeczy, nie musimy jeść jajek i produktów mleczarskich, podobnie jak nie musimy jeść mięsa. Ludzie mogą żyć i żyją odżywiając się wyłącznie produktami roślinnymi, aczkolwiek taka dieta wymaga większego zachodu aniżeli dieta pozbawiona całkowicie mięsa. (Niektórzy powiadają, że jeśli organizm nie przyswaja żadnych produktów zwierzęcych, należy stosować dodatkowo witaminę B<sub>12</sub>, ale nie jest to powszechna opinia). Żadne więc żywotne interesy człowieka nie zmuszają nas, aby używać zwierząt w celu otrzymania mleka lub jaj. Użycie to można usprawiedliwić tylko wtedy, jeśli nie będzie naruszało istotnych interesów zwierząt.

W grę wchodzi w tym przypadku charakter hodowli. Zamykanie pta-

ków w klatkach z drutu nie jest mniej naganne w sytuacji, gdy ptaki hodowane są ze względu na jaja niż wtedy, gdy hoduje się je na stół. Oznacza to, że dominujące w uprzemysłowionych społeczeństwach metody produkcji jaj nie dadzą się pogodzić z równym poszanowaniem interesów kur. Jeśli jednak pozwoli się, aby kury wypasały się swobodnie, wówczas zabieranie im jaj nie stanowi naruszenia istotnych kurzych interesów. Nie wydaje się zatem, aby istniały jakieś istotne zastrzeżenia moralne przeciwko użyciu kur (hodowanych na otwartej przestrzeni) dla produkcji jaj.

Co się tyczy hodowli mleczarskich, należy nadto rozważyć dodatkową kwestię, niezależną od rozróżnienia pomiędzy intensywną i otwartą hodowlą. Aby uchronić krowę przed utratą mleka, winna ona regularnie zachodzić w ciążę; żeby zaś człowiek mógł dysponować mlekiem, krowie należy odebrać cielę. Odebranie krowie cielęcia powoduje, że męczy się zarówno matka, jak i potomstwo. Dalszy zaś los cielęcia zasługuje na współczucie — bez względu na to, czy zostało ono zawiezione na rynek i sprzedane na rzeź — czy też jest przeznaczone na dalszą hodowlę w celu uzyskania cielęciny. Problem hodowli krów mlecznych jest więc także przedmiotem istotnych problemów moralnych.

### Wnioski

Widzieliśmy, iż zasada równego poszanowania interesów wymaga, abyśmy odrzucili te sposoby użytkowania zwierząt, które stanowią podstawę nauk zootechnicznych i przemysłu hodowlanego. Jeżeli się to uwzględni, można by sobie pomyśleć, że w odniesieniu do zwierząt zasada równego poszanowania interesów jest zatem albo błędna, albo też utopijna. Nie sądzę, aby zasada ta była błędna. Jeśli stosuje się ona wobec wszystkich istot ludzkich — a co do tego istnieje powszechna zgoda — jest rzeczą całkowicie arbitralną twierdzenie, iż nie stosuje się ona wobec zwierząt. Istnieją — jak widzieliśmy — pewne istoty ludzkie, które biorąc pod uwagę kryterium racjonalności, autonomii czy też jakichkolwiek innych moralnie istotnych dyspozycji znajdują się znacznie niżej niż pewne istoty nieczłowiecze. Jeśli nie jesteśmy skłonni, aby sprawdzić owe istoty ludzkie do roli środków służących urzeczywistnieniu naszych celów, aby dowolnie traktować je jako przedmioty eksperymentów lub rzeczy przeznaczone na nasz stół, nie mamy najmniejszych podstaw, aby traktować podobnie zdolne do uczuć istoty nieczłowiecze.

O wiele poważniejszą kwestią jest problem utopijnego charakteru tej zasady. Co w tym przypadku znaczy słowo „utopijna”? Zasada ta nie jest utopijna w tym znaczeniu, iż praktyczne jej urzeczywistnienie było-

by rzeczą niemożliwą. Istnieje wiele osób powstrzymujących się od jedzenia mięsa, a nawet od spożywania wszelkich produktów pochodzenia zwierzęcego. I moglibyśmy bez wątpienia istnieć powstrzymując się od eksperymentów na zwierzętach. Ale czy nie jest ona przypadkiem utopijna w tym znaczeniu, iż jest mało prawdopodobne, ażeby można ją było kiedykolwiek urzeczywistnić na dużą skalę w praktyce? Jest to całkiem możliwe. Ale nie możemy być tego pewni w chwili obecnej. Ciągłe jeszcze nie wiemy, w jakiej mierze człowiek może się wzruszyć interesem innych gatunków. Istnieją oznaki rosnącego zainteresowania problematyką eksperymentów i intensywnej hodowli, i nie jest bynajmniej nieprawdopodobne, iż pogład, że zwierzęta są dla nas swoistymi przedmiotami użytkowymi, będzie za kilkaset lat traktowany z tą samą odrazą, jaką czujemy współcześnie dla poglądu, że z powodu właściwej im rasy lub niskiego urodzenia pewni ludzie mogą być używani jako rzeczy przez innych ludzi.

*Monash University  
•Victoria, Australia*

*Tłum. Zbigniew Szawarski*

Питер Сингер

## ЛЮДИ И ЖИВОТНЫЕ КАК РАВНЫЕ СУЩЕСТВА

Когда мы говорим, что все люди равны, то при этом вовсе не подразумевается, что они равны во всех отношениях, с точки зрения ума или, например, физической силы. Под этим подразумевается, что учитываются интересы всех и каждого. Но почему мы должны так трактовать только интересы людей? Сегодня никто не утверждает, что расовой признак имеет какое-либо моральное значение. Почему же должно иметь моральное значение принадлежность к определенному роду? Интересы людей и животных часто сильно различаются, но там где они аналогичны, они должны быть поняты как равнозначные.

Расширение сферы принципа равенства так, чтобы он распространялся также на животных, радикально сократит число экспериментов, проводимых на животных. Среди этих экспериментов много таких, которые не имеют существенного значения, но причиняют животным жестокую боль. Это могло бы также привести к вегетаринству и далее к ликвидации современных «животноводческих фабрик», в которых животные лишаются возможности удовлетворения основных своих инстинктов.

Peter Singer

## ANIMALS AND HUMANS AS EQUALS

When we say that all humans are equal, we do not mean that they are equal in any particular characteristics, like intelligence or strength. We mean that their interests count equally and ought to be given equal weight. But why should it be only *human* beings whose interests are given equal consideration? We all now agree that *race* is not morally relevant; why then should *species* count? The interests of human and non-human animals will often be different, but where they are similar, they should be regarded as equally important.

Extending the principle of equality to non-human animals would drastically reduce the number of experiments performed on animals, many of which are trivial and involve severe pain. It could also lead to vegetarianism, or at the very least to an end to modern „factory farms” which deprive animals of the opportunity to satisfy their most basic instincts.