

STEPHEN R. L. CLARK

Prawa zwierząt

I

W początkach 1978 roku podano wiadomość o odesłaniu 17-letniego chłopca na trzy miesiące do domu poprawczego za to, że zmiażdżył kawałkiem dachówki główkę kotu i obciął mu uszy, aby zrobić sobie z nich plakietkę. Opis tego zdarzenia nie wymieniał konkretnego zarzutu wykroczenia postawionego mu przez sąd; podejrzewam, że zarzucono mu zniszczenie cudzej własności — kot był czymś zwierzęciem domowym, a można się domyśleć, iż nie należał do owego chłopca. Możliwe jednak, że zabicie kota uznano za okrutne i że skazano chłopca z tego właśnie tytułu. Ktoś, kto zabija własnego psa za pomocą łopaty, nie może powoływać się na prawo własności. John Lawrence pisał w roku 1796: „Prawdą jest, iż nabyłeś zwierzę za własne pieniądze, jest ono zatem twoją własnością... Nie mogłeś nabyć prawa stosowania wobec niego okrucieństwa czy nienawiści. Od kogóż prawo takie mógłbyś nabyć? Któż mógłby takie prawo przekazać?”¹

Prawo brytyjskie zabrania okrucieństwa, mimo że nie zabrania zabijania. Pewnych, chronionych gatunków nie wolno zabijać, a przynajmniej nie wolno ich zabijać bez specjalnego zezwolenia, lecz ogólnie biorąc ani prawo, ani zasady moralne nie implikują, że zabicie istoty nieczłowieczej jest czymś złym. Za coś złego uważane jest sprawianie bólu bez konieczności, choć czyni się wyjątek dla osób prowadzących legalne doświadczenia laboratoryjne, preparujących zwierzęta dla celów spożycia czy prowadzących polowania. Prawo nie tylko jest odbiciem odczuć społecznych — odegrało ono też pewną rolę w kreowaniu tych odczuć. Dziewiętnastowieczni reformatorzy, którym zawdzięczamy zarówno te ustawy, jak i zakazy zatrudniania dzieci czy niewolnictwa, mu-

¹ J. Lawrence, *A Philosophical Treatise on Horses and the Moral Duties of Man toward the Brute Creation* (1796): istotne fragmenty z drugiego wydania przedrukowane są w E. B. Nicholson (ed.), *The Rights of an Animal*, London 1879.

sieli toczyć ciężkie boje, zanim zaczęto brać na serio myśl o zabezpieczeniu prawnym zwierząt domowych i gospodarskich. Kilka projektów ustaw zostało ośmieszonych w parlamencie, zanim Richard Martin przeforsował w końcu ustawę zabraniającą znęcania się nad bydłem i osłami, a wreszcie i zabawy w *bull-baiting* (polegającej na szczuciu psów na buhaje), na przekór wołaniom tych, którzy protestowali przeciwko takiemu ograniczaniu rozrywek dla biedaków².

Argumenty, jakie przytaczali owi reformatorzy, były ogólnie biorąc trzech rodzajów: moralne, utylitarystyczne oraz (nazwijmy je) „prawne”. Argumenty moralne odnosiły się nie do cierpień niedźwiedzi czy byków, lecz do moralnej degradacji istot ludzkich: powinno się położyć tamę okrucieństwu, pijaństwu i hazardowi. Przeciwnicy odpowiadali na to, że prawo nie powinno się wtrącać między człowieka a jego moralność, bądź też twierdzili, że *bull-baiting* (czy *bear-baiting*) jest czymś dobrym dla ludzi, gdyż umacnia twardość i odwagę synów Albionu. Gdy ustawy te zostały uchwalone przez parlament, tradycyjni moralisci interpretowali je w ten właśnie moralistyczny sposób³: było to nieuniknione, gdyż w ślad za Kantem sądzili, iż istoty nieczłowiecze, a więc nierozumne, nie mogą mieć żadnych praw; okrucieństwo wobec nich było więc błędem moralnym, lecz nie było niesprawiedliwością. W rozumieniu tym nigdy nie było całkiem jasne, dlaczego „okrucieństwo” jako takie miałyby być czymś złym, dopóki sprawca kierujący się wskazaniem Kanta powstrzymywał się od analogicznego traktowania istot ludzkich⁴. Jeśli jednak pogląd ten akceptujemy, to omawiane tu zakazy prawne są rzeczywiście — jak dowodził Whewell — zasadami obyczajowymi, a zatem powinny być zniesione, skoro prawo nie powinno się wtrącać w prywatne przyjemności człowieka, które nie naruszają niczyich praw. Znęcanie się nad bezpiecznymi psami jest być może oznaką podłego charakteru, ale czy prawo powinno się zajmować wadami osobistymi?

II

Chociaż dla przeforsowania reformy używano argumentów moralnych i mimo że później prawo to było interpretowane w kategoriach moralnych, prawdziwa siła reformatorów polegała na czymś innym. Po pierwsze, na rachunku utylitarystycznym.

Jeśli ból jest sam w sobie złem, przyjemność zaś dobrem, a właści-

² Por. S. Lynam, *Humanity Dick: a Biography of Richard Martin*, London 1975

³ W. Whewell, *Elements of Morality* (4th ed. 1864), s. 594. D. G. Ritchie, *Natural Rights* (3rd ed. 1916), s. 107 i nast.

⁴ Por. A. Broadie, E. M. Pybus, *Kant's Treatment of Animals*, "Philosophy", vol. 49, 1974.

wym kryterium słusznego czynu jest to, iż przynosi on najlepszy z możliwych stosunków przyjemności do bólu tym, których dany czyn dotyczy, to jasną jest rzeczą, iż ból oraz przyjemność zwierzęcia (a więc istoty nieczłowieczej) muszą być również wzięte pod uwagę. Dobrem zwierząt zajmowali się zarówno Bentham, jak i Mill⁵, i obydwu za to wyśmiewano. Ogólnie wiadomo, że Mill był mniej konsekwentny w swym hedonizmie niż Bentham, obaj zaś skłaniali się do poglądu, że przyjemność czy ból doznawane przez istoty nieczłowiecze są mniej intensywne niż u ludzi, jednak wspólne dla obojga dążenie do minimalizacji cierpienia pobudzało ich — jak również ich następców — do czynienia dla zwierząt wszystkiego, co można byłoby uczynić.

W okresie późniejszym utylitaryści stopniowo ograniczali swoje zainteresowanie do cierpień i radości doznawanych przez ludzi, nie podejmując poważnych prób teoretycznych uzasadnienia tego ograniczenia. Możliwe, iż sądzili, że bitwa została wygrana, że zwierzętom na ogół oszczędza się „niepotrzebnych” cierpień. Nie bije się do utraty zmysłów osiołków na drogach publicznych, psy rzadko (jeśli w ogóle) bywają wieszane przez rozbawionych uczniów, słusznie oburzają nas hiszpańskie walki byków czy stosowane we Włoszech lepy do chwytania ptaków. Lecz to, czego nie widzimy, bynajmniej nie przestaje być ważne przez to, że o tym nie myślimy: kupujemy tanie kurczaki, jaja, cielecinę, wieprzowinę za sprawą cierpień owych nieszczęsnych stworzeń, którymi się żywimy. Używamy kosmetyków wykonanych na bazie tkanki zeszkrobanej z gruczołów odbytniczych cybetów; toksyczność tych kosmetyków sprawdza się następnie podając je przemocą aż do śmierci szczurom, królikom czy rezusom. Mnożymy środki farmaceutyczne na wszelkie najdrobniejsze bolączki, badając jednocześnie fizjologię i psychologię naszych nieczłowieczych krewniaków z brutalnością pozostającą w krańcowej dysproporcji do jakichkolwiek bądź dobrych wyników, nawet do utylitarystycznego rachunku zysków i strat. Nosimy futra zdarte ze zwierząt, które zdechły z pragnienia czekając na wydobycie z pułapki ich uwięzionych kończyn czy zamarniętych języków. Owe przypadki sprawiania bólu nie są czymś anormalnym, wcale nie są to sporadyczne przypadki łamania prawa: mają one charakter notoryczny, są energicznie sankcjonowane i finansowane przez nasze własne zakupy i przez nasze żądania otrzymywania idealnie bezpiecznych środków farmaceutycznych (choć takich być nie może) od instytucji za to odpowiedzialnych. Tak więc istnieje bardzo mocny argument utylitarystyczny, oparty po prostu na uzna-

⁵ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 419—420. Por. też D. Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*, New Jersey 1952, s. 307. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, t. II, Warszawa 1966, ks. V, rozdz. XI, par. 9; oraz tenże, *Dissertations and Discussions*, London 1859, t. II, s. 450—509, esej pt. *Dr Whewell on Moral Philosophy*.

niu sprawiania niepotrzebnego cierpienia za zło, przemawiający za zmianą naszego nastawienia, zarówno w sferze osobistej, jak i społecznej⁶.

Istnieje też analogiczny argument utylitarystyczny za kontynuacją niektórych praktyk, zwłaszcza badań laboratoryjnych. Ci jednak, którzy ten argument wysuwają, nie bardzo wydają się być świadomi trudności zawartych w tego rodzaju rachunku. Utylitaryzm wydaje się czymś prostym: ale w rzeczywistości jest on równie dwuznaczny, trudny i oparty na nieokreślonych intuicjach, co zwyczajowa moralność, którą twórcy utylitarystyki usiłowali zastąpić. Czy powinniśmy mnożyć przyjemność, czy też minimalizować ból, jeśli zaś jedno i drugie, to co najpierw? Czy należy mnożyć liczbę stworzeń szczęśliwych, czy też zwiększać szczęście stworzeń już istniejących? Jak daleko w przyszłość powinniśmy sięgać? Jeżeli nowoczesna medycyna domaga się uznania za to, iż łagodzi choroby (i jeżeli jej to przyznamy), to czy nie powinna też przyjąć zarzutu, że przyczyniła się do wzrostu nadmiernego zaludnienia czy uzależnień farmakologicznych? W jaki sposób ocenić prawdziwość czy nieprawdziwość kontrargumentów wskazujących na to, co mogłoby się stać, gdybyśmy nie przeprowadzili danej czynności? Na pytania te nie ma prostych odpowiedzi. Jasną przynajmniej rzeczą jest to, że żadna autentycznie utylitarystyczna obrona eksperymentu laboratoryjnego (a sądzę, że w żadnej innej dziedzinie wyzyskiwania zwierząt rachunek taki nie jest bardziej wiarygodny) nie może ograniczać się do sporządzenia listy korzyści medycznych, jakie ludzie mogą uzyskać poprzez unieszczęśliwianie istot nieczłowieczych. Utylitarysta może usprawiedliwić zadanie jakiegoś stworzeniu cierpienia jedynie wówczas, jeżeli jest wysoce prawdopodobne, iż dzięki temu uniknie się zadania znacznie większego cierpienia innym stworzeniom i jeżeli nie ma innego sposobu uniknięcia tego ostatniego. Utylitarysta ma oczywisty obowiązek minimalizacji cierpienia zwierząt, korzystania ze wszelkich dostępnych technik alternatywnych, a czasami i podkreślania wobec społeczeństwa, że określona oczekiwana korzyść jest na drodze moralności nieosiągalna.

Niestety utylitaryzm, mimo że w początkach swego rozwoju miał ludzki charakter, wywiera nieco przygnębiający wpływ na swoich wyznawców. Punktem wyjścia jest dlań rzeczywiste nieszczęście i prawdziwe współczucie dla cierpiących, lecz stawiając sobie za cel zmniejszenie cierpienia i zwiększenie szczęścia, utylitarysta skłonny jest usprawiedliwiać mękę lub krzywdę jednostek w imię większego dobra, wskutek czego musi on odpowiednio zatracać wyczulenie na ofiary jednostkowe. To właśnie tej swojej smutnej historii utylitaryzm zawdzięcza swą złą reputację. Niedobrze też jest, że nie można ufać tym, którzy znani są

⁶ Por. P. Singer, *Animal Liberation*, London 1976.

z rygorystycznego utilitaryzmu: w końcu bowiem ktoś, kto uczciwie wierzy, iż dla celów utilitarnych powinien dręczyć rezusa, powinien też wyciągnąć wniosek, że należy posługiwać się każdym możliwym kłamstwem na temat swoich czynów, jeśli może to skłonić opinię publiczną do aprobaty jego działalności. Mówię to wszystko nie po to, żeby szydzić z utilitaryzmu, lecz jedynie, by pokazać, że systemy utilitarystyczne mają swoje wady, i by zaproponować, aby uczeni pracujący w laboratoriach (oraz inni) poświęcili nieco uwagi wynikom dociekań filozoficznych, zanim zdadzą się na zasady, których konsekwencje mogą nie wydać im się pożądane.

III

Nie powiedziałem dotąd niczego na temat „praw” szerszych niż „prawo” do bycia traktowanym bez okrucieństwa i z pewną minimalną dozą opieki. To sprowadza się jedynie do poglądu — podkreślanego przez utilitarystów — że ból zwierzęcia jest czymś złym, rzeczą, której należy unikać. Jeśli pogląd ten weźmiemy serio, z pewnością nie będziemy popierać tych gałęzi przemysłu ani tych praktyk, które zwiększają cierpienia zwierząt ponad to, co w granicach rozsądku uznać można za „niezbędne”. Prawdą oczywiście — a jednocześnie permanentną trudnością dla każdej teorii utilitarystycznej — jest to, że działanie bądź zaniedbanie ze strony pojedynczej jednostki ma efekt minimalny. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy całkowicie bezsilni ani że ktoś, komu na sercu leży dobro zwierząt, nie może pozwolić sobie na bojkotowanie wyrobów ferm przemysłowych czy produkcji takich dóbr dopóty, dopóki nie zrezygnujemy z ich konsumpcji: a z chwilą rezygnacji możemy wywierać rosnący wpływ moralny na naszych bliźnich. Przejście na wegetarianizm oczywiście nie wystarczy, jest jednak bardzo pomocne⁷.

Lecz w moralności potocznej liczy się coś więcej niż tylko konsekwencje naszych czynów: istnieje bowiem potrzeba uwzględnienia integralności naszego życia. Jedynie utilitaryzm najbardziej wyrafinowanej postaci (jeśli w ogóle) mógłby obronić się przed zarzutem, że idąc konsekwentnie po linii swego rozumowania utilitarysta powinien każdorazowo decydować się na czyn niemoralny, gdy ewentualna odmowa takiej decyzji ściągnęłaby na niego jakieś nieszczęście bądź naraziłaby go na utratę jakiejś korzyści: jeśli czyn zły miałby tak czy inaczej zostać (przez kogoś) dokonany, to lepiej już, abym ja sam go dokonał, a więc powi-

⁷ Stanowi to także rodzaj dodatkowego argumentu dla tych wszystkich, którym bliska jest sprawa środowiska naturalnego lub kwestie eksploatacji Trzeciego Świata.

nieniem go dokonać, jeśli jestem przekupywany lub jeśli jestem zagrożony. Ktoś, komu leży na sercu własna integralność — postępowanie w życiu zgodnie z własnymi poglądami — może dokonywać określonych czynów lub rezygnować z ich dokonywania, nawet gdy rachunek utylitarystyczny na to nie pozwala.

Uwagi te, jak również poprzednie rozważania nad trudnościami, wobec których staje utylitarystyczny, świadczą, iż być może rozważania nad trzecią grupą argumentów wysuniętych przez reformistów — argumentów prawnych, przyniosą nam pewne korzyści. Rozważania te wiążą się bezpośrednio z prawami zwierząt, takimi jak prawo do życia, wolności czy dążenia do szczęścia. Teza ta implikuje możliwość, że niesłuszne może być nie tylko zadawanie cierpienia istotom nieczłowieczym, lecz nawet zabijanie ich, a przynajmniej zabijanie ich „niepotrzebnie”. I dobrze się składa, że tak właśnie jest, gdyż jeśli nie byłoby niesłusznym zabijanie, lecz jedynie zadawanie cierpienia (bądź powodowanie cierpienia), należałoby z tego wnioskować, że należy zabijać niemal każde zwierzę, jakie widzimy (jako że wszelkie życie obejmuje jakiegoś rodzaju cierpienia). Właściciel psa wyjeżdżający na urlop, który wolałby raczej swoje zwierzę zabić niż pozostawić je w budzie, kierowałby się wówczas wskazaniami najlepszej moralności⁸.

Prawa człowieka stanowią barierę przeciwko wyzyskowi utylitarystycznemu. Z reguły nie uznajemy za sułszne zabijania jednego człowieka w celu zdobycia organów nadających się do transplantacji dla innego. Akceptujemy to, że nawet jeśli własność jakiegoś człowieka powinna zostać spożytkowana w jeden określony sposób, to ma on prawo do wyrażenia odmowy; nawet jeśli go wywłaszczymy lub pozbawimy wolności, uznajemy właściwe mu prawo do słusznej skargi i do otrzymania określonej rekompensaty za swoją stratę. Sprzeciwiamy się bezbolesnemu uśmiercaniu osób nie mających nikogo na utrzymaniu, choć utylitarystyka wydaje się nie mieć żadnych racjonalnych argumentów przeciwko tego rodzaju morderstwom. Utylitarysty milcząco przypisują sobie prawo do podporządkowania wszelkich rzeczy właściwemu dla nich celowi: ktoś, kto wierzy w prawa człowieka, tego prawa utylitarystom jednak odmówi — bo jeśli utylitarysta miałby mieć prawo do urządzenia świata według własnych wyobrażeń, to takie samo prawo powinno przysługiwać też jego ofiarom. Nikt nie ma prawa do absolutnej kontroli nad światem — każdy ma prawo do pewnej jej części.

Według jakiej zasady przypisuje się prawa ludziom, odmawia się zaś ich istotom nieczłowieczym? Kantysta odpowie, że prawa posiadają jedynie istoty rozumne, gdyż tylko one mogą współuczestniczyć z nami we

⁸ Por. R. Godlovitch, *Animals and Morals*, "Philosophy", vol. 46, 1971.

wspólnocie rozumu. Teza ta wywodzi się poprzez św. Tomasza z Akwinu i Augustyna z filozofii stoików, a podobna teza wynika z teorii sprawiedliwości Rawlsa. Czasami wyraża się to w powiedzeniu, że jedynie ci, którzy mają obowiązek, mają też prawa⁹.

Niestety zasada ta stanowi, że ani człowiek cierpiący na uwiad starczy, ani chory umysłowo, ani osoba niedojrzała — a być może nawet człowiek cierpiący na afazję — nie mają żadnych praw, chyba że przyzna im się je na zasadzie irracjonalnej koncepcji. Większość z nas nie widzi w tym poglądzie nic atrakcyjnego: niemowlęta, nawet psychicznie niedorozwinięte, nie mogą być po prostu środkiem służącym osiągnięciu rozmaitych celów. Stwierdzamy bowiem, że i one posiadają prawa.

Tak więc nie możemy wykluczyć zwierząt z klasy istot posiadających prawa, chyba że kosztem wykluczenia z niej również istot ludzkich — a tego wolelibyśmy raczej nie czynić. W każdym razie wydaje się prawdopodobne, że tego rodzaju ograniczenie nadałoby prawa szympansom czy gorylom. Z pewnością nie ja jeden uważam, że stworzenia potrafiącego stwierdzić, iż przed kilkoma dniami ugryzło swego nauczyciela, bo było złe, choć nie pamięta z jakiego powodu¹⁰, nie można traktować jako zwykłego sprzętu domowego, i to nawet gdyby istotnie było prawdą, iż jedynie istoty rozumne posiadają prawo. Stworzenie, o którym tu mowa, to goryl posługujący się około pięciuset słowami z zakresu amerykańskiego języka migowego.

Czy powinniśmy zatem po prostu zadekretować, iż jedynie przedstawiciele naszego własnego gatunku powinni mieć prawa? Czy prawa powinny opierać się nie tyle na obiektywnych cechach danych istot, ile na podstawowej reakcji wspólnoty i szacunku dla istoty ludzkiej? Ów szacunek jest w rzeczy samej bardzo ważny: nawet najbanalniej wegetująca istota ludzka zasługuje na lepsze traktowanie niż główka kapusty, po prostu z powodu ludzkiej postaci, w jakiej istnieje. Lecz mimo że tego rodzaju szacunku nie można kwestionować, nie jest całkiem jasne, czy analogiczny szacunek nie przysługuje szympansom, krowom, kotom, wielorybom, orłom czy niemym rybom w głębi wód. Jeśli uznanie praw jest tego typu podstawową reakcją (a przypuszczam, że zapewne jest), to zgodzimy się bez wątpienia, że ludzie w przeszłości nie przyznawali praw nawet wszystkim istotom ludzkim, lecz w końcu zostali zmuszeni do tego przez uznanie swoich ofiar za swoich współbraci.

Nie chodzi tu jedynie o obiektywny fakt przynależności do tego sa-

⁹ Cicero, *De Officiis* I. 50—1; Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, I. 20; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* Ia 2ae q 102 art 6 ad 8; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 62—64. J. A. Rawls, *A Theory of Justice*, Boston 1971, s. 512. Por. też S. R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford 1977, s. 15 i nast.

¹⁰ Por. "New Scientist", 30 June 1977.

mego gatunku. Czy przestalibyśmy przyznawać — bądź uznawać — prawa jakiemuś człowiekowi innej rasy, gdyby się okazało, że nie może on (czy ona) spłodzić z nami zdrowego potomstwa? A to właśnie jest sprawdzianem przynależności do danego gatunku. Tym, o co naprawdę chodzi, jest owa reakcja — częściowo przyrodzona, częściowo nabyta poprzez kulturę — na istoty należące bądź nie należące do naszego gatunku. Nie widać dostatecznego powodu, dla którego nie mielibyśmy otoczyć troską moralną naszych zwierzęcych współpracowników, mających swoje własne życie i własny porządek społeczny.

Nie chciałem w powyższym rozumowaniu powoływać się na to, że prawa oparte są na zdolności doznawania zmysłowego, na zdolności odczuwania bólu i przyjemności (bardziej ogólnie — na posiadaniu pragnień). Tego rodzaju zasada nie może nie przypisać praw również zwierzętom, nawet zwierzętom o bardzo ograniczonym zakresie świadomości życia. Niestety zasada ta jednocześnie pozbawia praw człowieka będącego w stanie nieprzytomności, a przypisując równe prawa ludziom, ptakom czy meduzom stwarza ryzyko, że prawa te staną się czymś całkowicie nierealnym. Autorzy tacy jak Regan, opierając prawa na fakcie istnienia, odczuwania i pragnień pozostają wierni swej utylitarystycznej genealogii¹¹, lecz ignorują nie dające się uniknąć gradacje sympatii i poczucia wspólnoty, na których bazuje nasze życie moralne. Odkrycie, że jakieś stworzenie jest zdolne do odczuwania, może odegrać ważną rolę w uświadomieniu sobie, że stworzenie to jest czymś rzeczywistym, w pojawieniu się szacunku dla jednego z naszych „towarzyszy podróży w odysei ewolucji”¹², lecz z pewnością nie jest to jedyna ważna sprawa. Stworzeniom, które nie czują, należy jest pewien szacunek, pewna tolerancja; nie wszystkim zaś stworzeniom zdolnym do odczuwania przysługuje dokładnie ten sam szacunek.

Uświadomienie sobie faktycznego położenia naszych zwierzęcych współpracowników oznacza zobaczenie siebie jako członka pewnej wspólnoty — wspólnoty nie mającej wprowadzić w pełni racjonalnie sformułowanych reguł postępowania ani też takiej, której członkowie nigdy nie pozostają w konflikcie między sobą, ale wspólnoty będącej złożonym układem wzajemnych uzależnień i związków. Humanisci w ślad za stoikami nawoływali, by „uważać wszystkich ludzi za rodaków i współobywateli [po to, aby] istniało jedno życie i jeden porządek podobne jednemu stadu pasącemu się wspólnie na jednej łące według wspólnego prawa”¹³. Zwolennicy koncepcji Gospodarstwa Wszecziemi, czyli wiejskiej etyki Leopolda,

¹¹ T. Regan, *The Moral Basis of Vegetarianism*, "Canadian Journal of Philosophy" vol. 5, 1975, s. 181.

¹² A. Leopold, *Sand County Almanac*, 2nd ed. New York 1966, s. 109.

¹³ Plutarch, *De Alexandri Fortuna aut Virtute* 329 ab.

również nawołują do uświadomienia sobie naszego właściwego miejsca w świecie: wśród ssaków łóżyskowych połączonych licznymi więzami pokrewieństwa i mających zdolność myślowego wybiegania w przyszłość.

Szczegółowa analiza działań lub zaniechań, które musimy powziąć chcąc uznać, że jesteśmy winni szacunek istotom nieczłowieczym, wymóg, który ma różny zakres zależnie od ich obiektywnych cech, jak również od naszego subiektywnego zaangażowania, znajduje się dopiero w stadium początkowym¹⁴. Pomijając czy to dobrze, czy źle, skonstatujemy, że my ludzie posiadamy moc zadawania cierpienia i niszczenia na skalę, jakiej nie osiągnął żaden inny gatunek. Mieliśmy to szczęście — a właściwie miała je owa mniejszość, z której wywodzą się wszyscy czytelnicy niniejszego artykułu — że doszliśmy do względnego luksusu i bezpieczeństwa. To właśnie te korzyści powinny skłonić nas do reagowania z szacunkiem i współczuciem na stworzenia — z naszego własnego gatunku lub spoza niego — które wykorzystywaliśmy przez tak długi okres czasu. „Gdy szcząc się godnością swojej natury i korzystną swą pozycją człowiek dochodzi do wniosku, że ma prawo uciskać istoty od siebie niższe, to ujawnia tym zarówno swoją głupotę, jak i złą wolę”¹⁵.

IV

Reformiści przytaczali argumenty moralne, utylitarystyczne i odwołujące się do pojęcia praw. Każda z tych grup argumentów ma swoje zalety, lecz najpewniejszych podstaw dla „dobra zwierząt” należy szukać w ostatniej grupie argumentów rozumianych jako rozbudzanie poczucia wspólnoty i szacunku dla stworzeń, z którymi dzielimy świat, świat nie należący wyłącznie do nas samych. Oprzyjmy się na tych właśnie argumentach.

University of Glasgow

Thum, Zygmunt Nierada

Стефэн Р.Л. Кларк

ПРАВА ЖИВОТНЫХ

Все законы, охраняющие права животных, опираются на три типа аргументов: моралистические, утилитаристские и правовые. Если эти законы интерпретировать как относящиеся к людям, то возможно окажется, что они должны быть отменены.

¹⁴ Por. moje *The Rights of Wild Things*, "Inquiry" vol. 22, 1979, nr 1—2.

¹⁵ H. Primatt, *The Duty of Humanity to Inferior Creatures* (ed. A. Broome), 2nd ed. London 1831, s. 22.

Если отбросить моралистическую точку зрения, то целью этих законов является оградить животных от страдания, даже если оно оправдывается интересами пользы. Принцип, согласно которому обладают правами только «рациональные» существа, является слишком узким правилом. Принцип же, согласно которому права имеет всякое ощущающее существо, является слишком широким правилом. Признание прав за животными должно вытекать из признания факта их существования в сфере земного сообщества.

Stephen R.L. Clark

THE RIGHTS OF ANIMALS

The arguments which led to legislation to protect the interest of non-human animals were, broadly, of three kinds: moralistic, utilitarian and juridical. If these laws are interpreted as being concerned with human character they should perhaps be repealed. If moralism is rejected, their point is either to prevent animal suffering or to protect the rights of animals even against utilitarian calculation. That only "rational" beings have rights is a rule excluding too many; that all "sentient" beings have equal rights includes too much. The attribution of rights should be considered as a response to the challenge of really-existing creatures within the community of "Earth's Household".