

TOM REGAN

Prawa i krzywda zwierząt¹

W tej chwili, gdy to czytasz, rybacy na pokładzie statku-bazy japońskiej floty wielorybniczej zajęci są właśnie ćwiartowaniem tułowia złowionego wieloryba. Możliwe, że jest to wielki płetwal błękitny — największe ze stworzeń, które kiedykolwiek zamieszkiwały Ziemię, większy od trzydziestu słońi, większy nawet od trzech największych dinozaurów ułożonych jeden na drugim. Niezłym łupem jest ten lewiatan głębin. Ale coraz rzadszym. Bowiern płetwal błękitny — podobnie jak setki innych gatunków — jest zagrożony i być może jest już nie do uratowania.

Lecz japońscy rybacy nie myślą o tym. Poćwiartowanie olbrzymiego zwierzęcia to wiele godzin ciężkiej pracy, pracy, którą obecnie wykonuje się raczej bezpośrednio na morzu, a nie w porcie. Nie jest to jedyna nowość w wielorybnictwie. Legendarne czasy połowów wielorybniczych, czasy kapitana Achaba samotrzeć stawiającego czoła podstępnemu wielorybowi, należą dziś już do fantazji. Wielorybnictwo to obecnie technologia stosowana — od najbardziej wymyślnych sonarów do zamrażalni na pokładzie statku, od helikopterów zwiadowczych do harpunów eksplodujących w celu; to ostatnie to wynalazek, który przyspiesza śmierć zwierzęcia — średni czas umierania wynosi wówczas godzinę. Oto jak pewien wielorybnik opisuje tę godzinę:

„Działo odpala. Harpun przecina powietrze ciągnąc za sobą linę. Chwila ciszy, po czym stłumiony odgłos wybuchu, gdy zadziała opóźniacz powodujący rozerwanie się pocisku po pewnym czasie... Rozpoczyna się walka między ssakiem a załogą statku wielorybniczego — walka na śmierć i życie. W tej walce wynik jest z góry przesądzony... Głęboko w cielsku wieloryba ziele śmiertelna rana i jest on już stracony, nawet

¹ Główną część niniejszego eseju przedstawiłem w ramach serii wykładów na ogólny temat: „Problemy i tendencje społeczeństwa post-obfitości” w Muhlenberg College w marcu 1979.

gdyby był w stanie strząsnąć z siebie harpun... Następny harpun wbija się tuż za płetwą grzbietową... Rozlega się druga cicha eksplozja we wnętrzościach wieloryba. Następuje seria konwulsji — ostatni rozpaczliwy wysiłek. Wieloryb bluzga krwią, powoli wywraca się brzuchem do góry i nieruchomieje na wodzie. Jest martwy”².

Jeśli spytamy, po co? W jakim celu? W imię czego zabija się to stworzenie aż do ostatniego przedstawiciela ginącego bezpowrotnie gatunku — nie w jakichś odległych czasach barbarzyństwa, lecz dziś, w tej chwili, przez ludzi rzekomo cywilizowanych? Otrzymamy odpowiedź — na wosk. Na mydło. Na tran. A także na przysmaki dla zwierząt domowych, margarynę, nawozy sztuczne. Na perfumy.

Równocześnie w Tajlandii odbywa się inne, mniej wyrafinowane technicznie polowanie. Po dwóch milach przedzierania się przez gęstwinę roślinności tajlandzki myśliwy dostrzegł sokolim wzrokiem samicę gibbona śpiącą wraz ze swym młodym na szczycie drzewa. Jean-Yves Domalain opisuje następującą scenę:

„W dole myśliwy nabija cienkim wyciorem podwójną dawkę prochu strzelniczego do lufy, następnie zaś pocisk ołowiowy. Błysk wystrzału z obydwu rur, wokół strzelby obłok białego dymu... W górze wrzawa. Samica gibbona, raniona śmiertelnie, walczy o życie. Ma wciąż jeszcze dość siły, aby wykonać dwa olbrzymie skoki, z gibboniátkiem ucepionym długich włosów jej lewego uda. Przy trzecim skoku nie dosięga upatrzonej gałęzi i ostatnim desperackim wysiłkiem usiłuje uchwycić się niższej; lecz siły opuszczają ją i nie potrafi już się unieść. Powoli jej palce rozluźniają uchwyt. Plamiąc jej jasne futerko zbliża się śmierć. Młode w przerażeniu rozpląszcza się na zalanym krwią boku matki. Potem już tylko zawrotny upadek z wysokości trzydziestu metrów lub więcej, przerywany jedynie odgłosem obijania się o pień drzewa”³.

Celem tego polowania nie jest zabicie samicy, lecz pochwycenie młodego. Niestety w tym polowaniu młode gibboniátko wskutek upadku doznało złamania karku, pociski poszły więc na marne. Myśliwy będzie musiał iść dalej, w poszukiwaniu kolejnej samicy.

Gdy opisujemy dzień pracy tajlandzkiego myśliwego, bynajmniej nie

² Kpt. W.R.D. McLaughlin, *Call to the South*; cytuję wg Muriel the Lady Dowding, *Furse and Cosmetics: Too High a Price?*, w: S. and R. Godlovitch i J. Harris (eds.), *Animals, Men, and Morals*, London 1971, s. 35.

³ J.-Y. Domalain, *The Animal Connection: The Confessions of an Ex-Wild Animal Trafficker*, New York 1977, s. 21. Dalsze informacje o zagrożonych gatunkach podaje C. Amory, *Man Kind? Our Incredible War on Wildlife*, New York 1974, jak również L. Regenstein, *The Politics of Extinction*, New York 1975.

ponosi nas fantazja. Domalain nie pozostawia wątpliwości co do tego, że zarówno metoda polowania (zabicie matki w celu zdobycia młodego), jak i jego wynik (śmierć jednego i drugiego zwierzęcia) w przypadku gibbonów są raczej regułą niż wyjątkiem. A także szympansov. I tygrysów. Orangutanów. Lwów. Niektórzy szacują, że na każde zwierzę złowione żywcem przypada dziesięć zabitych; Domalain zaś stwierdza, iż na dziesięć złowionych jedynie dwie sztuki przeżyją dłużej niż kilka miesięcy. Wskaźnik śmiertelności będący rezultatem polowań, których celem jest dostarczanie zwierząt żywych, jest więc wysoki.

Niestety, nie puszczamy wodzów fantazji wyobrażając sobie słabnący uchwyt samicy gibbona, kurczowe przyłgnięcie do niej strwożonego gibboniątka, ową więź zaskoczenia i trwogi, która łączy matkę z młodym po raz ostatni w chwili, gdy rozpoczynają właśnie swoją ostatnią drogę. A jeśli zapytać — po co? W jakim celu? W imię jakiej sprawy powtarza się tę scenę nie raz, lecz wciąż od nowa? Otrzymujemy odpowiedź, że robi się to po to, aby sklepy zoologiczne mogły zaoferować „zwierzęta egzotyczne”. Aby przydrożne ogrody zoologiczne zachęcały „nowymi atrakcjami”. Aby naukowcy na świecie otrzymywali „materiał doświadczalny” dla swych eksperymentów.

*

W tej chwili, niedaleko stąd, pewien królik walczy bezskutecznie, aby wydostać się z urządzenia zwanego „dybami” („stock”), których działanie polega na osadzeniu go w miejscu poprzez zatrzaśnięcie się wokół jego szyi. Urządzenie to kojarzymy od razu z sidłami. Zapewne „dyby” stanowią kolejny rodzaj sideł, jak np. niesławne wnyki. Jest to jeszcze jeden rodzaj barbarzyństwa w polowaniu na dziko żyjące zwierzęta.

Tymczasem sprawa ma się inaczej. Dyby nie należą do arsenału myśliwskiego. Są one pomocą dla naukowców, królik zaś w nich umieszczony nie żyje na wolności, lecz pochodzi z niedalekiego laboratorium. Spojrzawszy bliżej dostrzeżliśmy, iż jedno oko królika jest owrzodzone. Znajduje się w stanie silnego zaognienia, jest otwartą, cieknącą raną. W miarę upływu godzin rana powiększa się, aż do chwili gdy, jak teraz, zaledwie połowa oka jest jeszcze widoczna. Za kilka dni zwierzę bezpowrotnie oślepie. W niektórych przypadkach — być może i w tym — oko jest dosłownie wypalone z oczodołu.

Nie, to zwierzę nie było pochwycone na wolności. Królik, o którym mówimy, jest przedmiotem badań naukowych: został po prostu poddany tzw. testowi Draize’a, metodzie nazwanej według nazwiska jej twórcy. Królik ten, podobnie jak setki innych znajdujących się w sąsiednich

„dybach”, użyty został do badań dlatego, że króliki nie posiadają kanałów łzowych, nie mogą więc zwilżyć oczu wydzielaniem łez. Test Draize'a przeprowadza się zazwyczaj następująco: wpuszcza się skoncentrowany roztwór danej substancji do jednego oka królika; drugie, jako swego rodzaju organ kontrolny, pozostawia się nienaruszone. Dokonuje się pomiarów opuchlizny, zaczerwienienia, stopnia zniszczenia tęczówki, rogówki oraz utraty wzroku, ustalając w ten sposób naukowo szkodliwość badanej substancji dla oka.

Jakiż to koncentrat skapuje teraz rytmicznie w oko królika? Najpewniej jest to jakiś kosmetyk, nowa odmiana pasty do zębów, szamponu, płyn do ust, talk, płyn do rąk, kosmetyk do oczu, krem do twarzy, płyn do układania włosów, perfumy, woda kolońska. Tak więc, gdy pytamy — a pytać musimy — dlaczego? W jakim celu? W imię jakiej sprawy musi ów królik znosić bez znieczulenia powolne wypalanie swego oka? — odpowiedź brzmi: aby naukowcy mogli ustalić, jak dalece jest szkodliwy dla oczu jakiś płyn do ust, talk, pasta do zębów czy woda kolońska ⁴.

*

Poświęćmy chwilę uwagi jeszcze jednemu zwierzęciu. Tym razem jest to byczek, który urodził się w hodowlanym stadzie krów mlecznych. Ponieważ nie może on dawać mleka, trzeba z nim coś zrobić — najlepiej coś pożytecznego. Zazwyczaj hoduje się byczka po to, żeby go sprzedać na mięso, np. na cielęcinę parmezańską. Aby proceder ten był możliwie dochodowy, cielę musi być hodowane w wyjątkowo nienaturalnych warunkach. Inaczej bowiem zwierzę podskakiwałoby sobie i baraszkowało, jak to jest w zwyczaju cieląt; mogłoby ono nadto swobodnie paść się zjadając paszę. Z punktu widzenia sprzedawcy, jest to niekorzystne dla towaru: baraszkowanie wzmacnia mięśnie, to zaś powoduje łykowatość, a zjadany przez cielaka pokarm naturalny jest naturalnym źródłem żelaza, co z kolei prowadzi do zaczerwienienia cielęciny — rzecz, której za wszelką cenę należy unikać, jako że badania rynkowe ujawniają zdecydowaną preferencję kupujących dla cielęciny o jaśniejszym kolorze. Trzyma się więc cielaka stale w zamknięciu, w przegrodzie wąskiej, aby nie mógł się nawet obrócić (zalecane rozmiary: 55 cm szerokości, 135 cm długości), często jeszcze związanego w celu ograniczenia ruchów; jego krótkie życie schodzi mu na ogół w ciemności, na podłodze z desek, przy

⁴ Szczególnie ważnym źródłem informacji na temat użycia zwierząt w badaniach naukowych jest książka R. Rydera, *Victims of Science*, London 1975; oraz H. Ruescha, *Slaughter of the Innocent*, New York 1978, J. Vyvyana, *The Dark Face of Science*, London 1971, E. A. Westacotta, *A Century of Vivisection and Anti-Vivisection*, London 1949.

czym jedyny kontakt z innymi żywymi istotami ma w czasie karmienia i wreszcie podczas transportu do rzeźni.

Mamy zatem przed oczami związane ciele, nie mogące nawet obrócić się w miejscu, niezdolne do siadania bez zgięcia grzbietu, pozbawione towarzystwa, możliwości zaspokojenia naturalnej potrzeby baraszkowania i pasania się, karmione pożywieniem wyłącznie płynnym, świadomie ubogim w żelazo po to, aby zachować jasną barwę mięsa — to znaczy, zwierzę trzymane świadomie w stanie anemii. I nagle widzimy — i nie może być inaczej — owo samotne stworzenie zgarbione w swej ciemnej przegrodzie. Jeśli zaś spytamy, po co? W jakim celu? W imię czego zwierzę to żyje w taki sposób? — otrzymamy odpowiedź: po to, aby ludzie mogli urzeczywistnić ochotę na jasną cielecinę⁵.

*

Oto jedynie kilka przykładów — wielki płetwal błękitny, unoszący się na falach z białym brzuchem wylaniającym się co chwila z wody na kształt samotnej tafli lodowej; gibboniátko wciąż trzymające się kurczowo swej matki, ich ciała ledwo widoczne w powłoce dżungli; szaleńcze wierzgnięcia nówek królika szukającego sposobu uwolnienia się od niekończącej się kroplówki, która ostra i bolesna jak nóż, kropla po kropli niszczy nerw wzrokowy zwierzęcia; przejmująca wilgocią nieruchomość małego byczka. Pomnóżmy tę śmierć i te cierpienia zadawane zwierzętom w tej chwili ludzką ręką przez setki lub raczej przez tysiące razy. Liczby te są jak odległości, którymi operuje astronomia. Można je zapisywać, porównywać, dodawać i odejmować, lecz podobnie jak w przypadku lat świetlnych pomnożonych przez inne lata świetlne, nie starcza nam ani wyobraźni, ani rozumu, aby pojąć je w sposób jednoznaczny. Przykład: dwa miliony wielorybów zabitych w okresie ostatnich pięćdziesięciu lat. Przykład: niegdyś, w połowie XIX wieku, było w Stanach Zjednoczonych ponad dwa miliardy gołębi pocztowych; obecnie nie ma ni jednego. Przykład: w czasach, gdy biali osadnicy zaczęli przybywać do Ameryki Północnej, było tam 60 mln bizonów; obecnie największe stado składa się z 600 sztuk. Orzeł białogłowy (*Haliaeetus leucocephalus*) — herb narodowy Stanów Zjednoczonych, kangur — narodowy symbol Australii — oto dwa gatunki znajdujące się obecnie niemalże na wymarciu.

Pomińmy jednak sprawę gatunków wymarłych i ginących i spójrzmy na dane obrazujące legalny i zgłoszony wwóz dzikich zwierząt do

⁵ Informacje dotyczące nowoczesnych metod agrotechnicznych podają w szczególności R. Harrison, *Animal Machines*, London 1964, oraz P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1975.

Stanów Zjednoczonych w roku 1970, który ma pokryć zapotrzebowanie sklepów i ogrodów zoologicznych oraz laboratoriów naukowych ⁶:

- 101 302 ssaków, w tym 85 151 naczelnych (głównie małe człoko-kształtne)
- 687 901 sztuk dzikiego ptactwa, nie licząc kanarków, papug i papug długoogonowych, których roczny import liczy się w milionach
- 572 670 płazów (żab, ropuch, salamander)
- 2 109 571 gadów

Dla celów naukowych ⁷ w samym tylko roku 1978 użyto w Stanach Zjednoczonych ok. 400 tys. psów, 200 tys. kotów, 33 tys. małych, tysiące cieląt, owiec, kucyków, koni; miliony królików; liczba chomików, świnek morskich, szczurów, myszy też idzie w miliony; w sumie szacuje się, że badania naukowe w samych Stanach Zjednoczonych, tylko w roku 1978 pochłonęły 64 mln sztuk zwierząt. W skali światowej szacunki osób kompetentnych wskazują na liczbę ok. 200 mln zwierząt.

Jeśli chodzi o ubój ⁸, według niepełnych danych liczba zwierząt zabitych dla mięsa z łatwością przekracza rząd setek milionów w przypadku poszczególnych gatunków: ponad 100 mln sztuk bydła, 100 mln owiec, 200 mln świń, 26 mln cieląt oraz — tylko w samych Stanach Zjednoczonych — 4 mld kurczaków.

Same liczby jednak jeszcze nie dowodzą niczego. Nie stwierdzają, czy coś jest słuszne, czy nie. W tym przypadku potwierdzają one jedynie to, o czym już wiemy: że używanie zwierząt jako podstawowego źródła pożywienia i jako materiału do badań naukowych nie zna granic geograficznych; że wymieranie niepowtarzalnych gatunków nie jest sprawą zawarowaną dla jakiejś jednej czy kilku ideologii, i że w ogóle — niezależnie od względów gospodarczych i pomijając uprzywilejowaną pozycję zwierząt domowych jako honorowych członków rodziny w pewnych kulturach — mało jest rzeczy cenionych mniej niż życie zwierzęcia i równie mało jest rzeczy, które obecnie wywoływałyby mniejsze współczucie ludzkości niż wielkie cierpienia, jakie zwierzęta muszą znośić dla zaspokojenia interesów człowieka.

Lecz liczby te służą też innemu celowi. Stanowią one wskazówkę, jak złożona jest sprawa kwestionowania moralności tych działań, które zazwyczaj wymagają sprawiania bólu lub zadawania śmierci zwierzę-

⁶ Cytuję za L. Regensteinem, op. cit., s. 121.

⁷ Dane te podaje Ryder, op. cit. Zob. też jego *Experiments on Animals*, w: *Animals, Men and Morals*, op. cit., przedrukowane w: T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs 1975.

⁸ Szacunki te oparte są na danych szacunkowych opracowanych przez Organizację ds. Żywności i Rolnictwa ONZ za rok 1968; cyt. wg: N. Altman, *Eating for Life: A Book about Vegetarianism*, London 1973, s. 59.

tom — jak np. wielorybnictwo, hodowla, badania naukowe czy prowadzenie ogrodu zoologicznego. Na pytania o ocenę moralną tego rodzaju działalności nie ma raczej łatwych odpowiedzi. Oczekując czegoś innego popełnialibyśmy ten sam błąd, co ktoś, kto chcąc rozsypać węzeł sądziłby, że można tego dokonać po prostu pociągając silnie za jeden z jego końców. Węzły nie dają się tak łatwo rozplątać. Wymagają one cierplivej obserwacji, właściwej uwagi wobec wzajemnie przeciwstawnie działających sił, zmysłu delikatności i wyczucia niuansów, dopiero później poddają się człowiekowi. Trudne pytania o trudne sprawy są podobne. Nie da się ich rozwiązać trzymając się usilnie tylko jakiejś jednej myśli. Nie ma powodu oczekiwać prostych odpowiedzi na pytanie, co w ogóle należy uczynić w przypadku wielorybnictwa czy prowadzenia doświadczeń na zwierzętach. Nie możemy na przykład oczekiwać, aby stwierdzenie, że wszelkie życie jest święte, czy że wszelkiemu życiu należy się szacunek, bądź że wszelkie formy życia są czymś dobrym mogło rozwiązać złożony ów problem. Bowiem wszystkie te stwierdzenia nie dadzą — jeśli nie zmieni się ich sformułowania — odpowiedzi na kluczowe pytania powstające ilekroć potrzeby, pragnienia i w ogóle interesy jakiejś jednej formy życia popadają w konflikt z interesami innej. Zatem nie zależy nam na prostej deklaracji, że wszelkie życie jest święte, że każde życie zasługuje na szacunek itd. Potrzeba nam raczej jakiegoś racjonalnego sposobu przemyślenia i rozwiązania tego konfliktu. W szczególności istnieje potrzeba znalezienia pewnych zasad moralnych, na których podstawie dałoby się ten konflikt rozwiązać sprawiedliwie.

Ale zasady te bynajmniej nie będą jako takie wystarczające. Z pewnością nie. Same przez się nie mówią one, w jaki sposób wstrzymanie połowu wielorybów wpłynie na populację wielorybów; w jaki sposób wstrzymanie połowu wielorybów wpłynie na populację powiedzmy delfinów; w jaki sposób populacja delfinów wpłynie na populację tuńczyków itd. itp. Tak więc zasady moralne, które należy stosować w przypadku pytań dotyczących wielorybnictwa czy użycia zwierząt do celów naukowych, same przez się nie powiedzą nam nic o faktach dotyczących tych rodzajów działalności ani też nie pozwolą nam przewidzieć faktów, które miałyby miejsce w przypadku podjęcia takich czy innych działań. Zasady te mogą nam jedynie ukazać — jakiego rodzaju faktów należy poszukiwać próbując oceniać moralnie tego typu działalność; inaczej mówiąc — powiedzą nam, jakie fakty są moralnie istotne w racjonalnym rozstrzygnięciu tych spraw. Określenie tych zasad stanowi jedno z istotnych zadań filozofii moralnej. To właśnie zadanie stanowić będzie przedmiot dalszych rozważań. Zamierzam jednak zastosować także wyniki tych rozważań do przedstawionych na początku przykładów — tzn. do królika, cielęcia i pozostałych.

*

Banałem jest stwierdzenie, że moralność nakłada pewne ograniczenie w zakresie traktowania zwierząt. Nie powinniśmy kopać psa, podpalać kotom ogony, męczyć chomika czy papugę. Dla filozofa punktem wyjścia jest nie tyle problem, czy czyny takie są złe, ile pytanie, dlaczego są złe?

Jedną z odpowiedzi najchętniej przyjmowanych przez wielu filozofów, wśród nich przez św. Tomasza z Akwinu i Kanta⁹, jest odpowiedź, iż ludzie, traktujący w ten sposób zwierzęta, nabywają pewnego nawyku, który z czasem skłania ich do podobnego traktowania ludzi; tak więc, uogólniając można by powiedzieć, że ludzie dręczący zwierzęta będą także dręczyć ludzi. Filozofowie ci sądzą, iż to właśnie stanowi kluczowy, moralnie istotny fakt. Właśnie ów efekt przeniesienia powoduje, że dręczenie zwierząt jest moralnie złe. Nie złe traktowanie samych zwierząt, nie ich cierpienia, nawet nie to, iż zadaje się im przedwczesną śmierć. Ale właśnie zło, jakie zwiastuje to człowiekowi. Stojąc na tym stanowisku (które odąd określać będziemy jako „stanowisko Kantowskie”) można by sformułować zasadę leżącą u podstaw ograniczeń ustanawianych dla traktowania zwierząt mniej więcej tak: Nie traktuj zwierząt tak, aby mogło cię to przywieść do złego traktowania ludzi.

Trudno kwestionować ową zasadę. Natomiast można dyskutować na temat podstaw, na których — według stanowiska Kantowskiego — zasada ta rzekomo się opiera. Zdaniem P. Singera¹⁰, istnieje ścisła paralela między tym poglądem a stanowiskiem rasisty, zwolennika dyskryminacji płciowej, czy też stanowiska, które w ślad za R. Ryderem¹¹ określa on jako szowinizm gatunkowy (*speciesism*). Rasista np. uważa, że interesy innego człowieka liczą się jedynie wówczas, gdy człowiek ten jest członkiem tej samej rasy; „szowinista gatunkowy” zaś jest zdania, że interesy innych liczą się jedynie wówczas, gdy należą oni do jego własnego gatunku. Rasizm został zdemaskowany i potępiony ze względu na zawartą w nim stronniczość. Kolor czyjejs skóry nie może stanowić kryterium decydowania o tym, czy czyjeś interesy powinny się liczyć. Za przykła-

⁹ Odpowiednie fragmenty z dzieł św. Tomasza z Akwinu i Kanta podane są w *Animal Rights and Human Obligations*, op. cit. To, co nazywam stanowiskiem Kantowskim, poddane jest dalszej krytyce w moim artykule *Exploring the Idea of Animal Rights*, w: D. Paterson, R. Ryder (eds.), *Animal Rights: A Symposium*, London 1979. Poglądy Kanta są krytykowane szczegółowo przez Elizabeth Pybus i Alexandra Broadie'ego w pracy *Kant's Treatment of Animals*, „Philosophy”, vol. 49, October 1974. Bronię Kanta przed ich zarzutami w pracy *Broadie and Pybus of Kant*, *ibid.*, vol. 51, October 1976. Broadie i Pybus odpowiadają na to w *Kant's Treatment of Animals*, *ibid.*, October 1978. Aktualnie jestem przekonany co do racji Broadie'ego i Pybus, gdy twierdzą, że Kant nie potrafi uzasadnić idei, iż zwierzęta jako takie mogą być źle traktowane.

¹⁰ P. Singer, *Animal Liberation*, op. cit.

¹¹ R. Ryder, *Victims of Science*, op. cit.

dem Benthama¹² zarówno Singer, jak i Ryder dowodzą, że nie może być takim kryterium liczba nóg ani poruszanie się w postawie wyprostowanej czy na czworakach, ani mieszkanie na drzewach, morzu czy na przedmieściach. Nie istnieje — wykazują oni przekonująco — żadne racjonalne, nieuprzedzone rozumowanie, które pozwalałoby na eliminację interesów istot nieczłowieczych jedynie na tej podstawie, że nie są one interesami istot ludzkich, i z tego też powodu słusznie czynimy odrzucając stanowisko Kantowskie, gdyż jego przyjęcie zmuszałoby nas do myślenia inaczej.

Następne stanowisko dotyczące ograniczeń, jakie moralność nakłada na traktowanie zwierząt, opiera się na pojęciu okrucieństwa. Powodem, dla którego, zgodnie z tym stanowiskiem, nie powinniśmy np. kopnąć psa, jest to, iż nie należy być okrutnym wobec zwierząt i że kopnięcie psa jest czymś okrutnym. Tak więc to drugie stanowisko zakazując okrucieństwa zawiera i dobrze wyraża nasze negatywne obowiązki wobec zwierząt (tzn. obowiązki dotyczące tego, jak nie należy traktować zwierząt).

Zakazowi okrucieństwa można nadać — i czasami rzeczywiście tak się czyni — rys zdecydowanie Kantowski. Dzieje się tak wówczas, gdy jako powód, dla którego zakazuje się okrucieństwa wobec zwierząt, podaje się fakt, iż przychodzi to ludzi do traktowania w sposób okrutny innych ludzi. John Locke sugeruje takie stanowisko, nie akceptując go jednak wyraźnie, w następującym fragmencie swej *Rozprawy o wychowaniu*: „Obserwowałem często u dzieci, że skoro dostaną w swoje posiadanie jakieś biedne stworzenie, są skłonne do złego traktowania go, często dręczą i bardzo szorstko obchodzą się z młodymi ptakami, motylami i innymi takimi biednymi zwierzętami, które wpadną im w ręce, i to z widocznym rodzajem przyjemności. Na to moim zdaniem należałoby u nich dawać baczenie, a jeśli skłaniają się do takiego okrucieństwa, należałoby je nauczyć przeciwnego postępowania, bowiem zwyczaj dręczenia i mordowania zwierząt zatwardzi stopniowo ich dusze na-

¹² Znany ustęp z Benthama (*The Principles of Morals and Legislation*, rozdz. XVII, ustęp 1) brzmi następująco: „Oby 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 nielaskę 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 porozumienia 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”. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przekład B. Nawroczyńskiego, BKF, Warszawa 1958, s. 419—420.

wet w stosunku do ludzi, a ci, którzy znajdują przyjemność w zadawaniu cierpienia podlejszym stworzeniom i w zabijaniu ich, nie będą zdolni do wielkiego uczucia lub łagodności w stosunku do stworzeń swego własnego gatunku”¹³. Stanowisko Locke’a zawiera silne elementy owego szowinizmu gatunkowego, który charakteryzuje stanowisko Kantowskie, a ponieważ stanowisko Kantowskie jest błędne, nie można uzasadniać zakazu okrucieństwa wobec zwierząt j e d y n i e na podstawie negatywnych konsekwencji, jakie może to mieć dla rodzaju ludzkiego. Niemniej jednak interpretacja tego, czym właściwie jest okrucieństwo (dręczenie odczuwającego stworzenia, bądź — bardziej ogólnie — zadawanie mu cierpienia „z widocznym rodzajem przyjemności”), jaką daje Locke, wydaje się prawidłowa; wynikają z niej poważne konsekwencje dla kogoś, kto byłby skłonny widzieć w zakazie okrucieństwa sumę naszych negatywnych zobowiązań wobec zwierząt i kto chciałby oprzeć ów zakaz na podstawie innej niż szowinizm gatunkowy. Człowiek taki należy do tych myślicieli, którzy, podobnie jak wielu aktywistów ruchu praw człowieka w naszych czasach, walczą o zakaz okrucieństwa wobec zwierząt wcale nie dlatego, że doprowadza to do traktowania okrutnie innych ludzi (byłoby to następstwem szowinizmu gatunkowego); chodzi im raczej o to, że nie powinniśmy traktować zwierząt okrutnie dlatego, że okrutne traktowanie zwierząt jest jako takie złem niezależnie od tego, jak to się może odbijać na samych ludziach. Ten sposób uzasadniania zakazu okrucieństwa, który nazwałbym stanowiskiem przeciwników okrucieństwa (*the cruelty account*), zasługuje na krytyczne rozważenie.

Nie sposób precenić znaczenia idei zwalczania okrucieństwa w przeszłości i obecnie dla ruchu zmierzającego do wywalczenia lepszego traktowania zwierząt. Sprawa ta stanowi przedmiot troski całych towarzystw, powołanych do walki o tę sprawę, co zaznaczają one w samej nazwie, jak np. amerykańskie Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA) czy brytyjskie Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) — dwa najbardziej znane wśród takich towarzystw. Nie negując znaczenia walki o zapobieganie okrucieństwu ani nie pomniejszając wysiłków czynionych przez te i podobne organizacje, sądzę jednak, że stawianie przede wszystkim na zapobieganie okrucieństwu nie tylko zaciemnia podstawowe kwestie moralne, lecz w gruncie rzeczy stanowi poważne ryzyko dla powodzenia sprawy, w realizację której organizacje te wkładają tyle wysiłku.

„Okrutny” to termin moralnie wartościujący, używany w odniesieniu do charakteru człowieka bądź poszczególnego czynu. Ludzie są okrutni, gdy mają skłonność do cieszenia się czy — jak to określał Locke — znaj-

¹³ John Locke, *Myśli o wychowaniu*, przekład F. Wnorowskiego, Wrocław-Kraków 1959, s. 119 (tłumaczenie cytatu zostało tu nieznacznie zmienione).

dowania „widocznego rodzaju przyjemności” w zadawaniu bólu innemu stworzeniu. Poszczególne czyny bywają okrutne, gdy ujawniają czyjąś przyjemność z zadawania cierpienia komuś innemu. Jasną jest rzeczą, że istnieje różnica znaczeniowa między byciem okrutnym a zadawaniem bólu. Chirurg zadaje ból. Dentysta zadaje ból. Zapaśnicy, bokserzy, piłkarze zadają ból. Nie wynika z tego jednak, że ludzie wykonujący te czynności są okrutni ani że dokonywane przez nich działania są okrutne. Najwyraźniej więc, chcąc w jakimś przypadku stwierdzić okrucieństwo, musimy wiedzieć coś więcej niż jedynie to, że ktoś zadał ból; musimy znać stan umysłu osoby zadającej ból i wiedzieć, czy czerpała ona z zadawanego bólu „widoczny rodzaj przyjemności”. Nie najlepiej rozumuje ktoś, kto rozumuje następująco:

Ludzie okrutni zadają ból.

Chirurdzy (piłkarze itd.) zadają ból.

Zatem chirurdzy (piłkarze itd.) są okrutni.

Równie błędne jest jednak następujące rozumowanie:

Ludzie zadający ból są okrutni.

Ktoś, kto eksperymentuje na zwierzętach (bądź zabija wieloryby, hoduje w odosobnieniu cielęta na mięso itd.) zadaje ból.

Zatem ktoś, kto w ten sposób traktuje zwierzęta, jest okrutny.

Uświadomienie sobie szowinizmu gatunkowego zawartego w tych rozumowaniach jest jedną z rzeczy, którą ktoś, kto zamierza maszerować pod sztandarem walki przeciw okrucieństwu, powinien jak najszybciej dokonać, jeśli nie chce on się narazić na to, aby jego skądinąd najlepsza w intencji myśl zaciemniała sprawy zasadnicze.

Następną rzeczą, na którą chcę zwrócić uwagę, jest to, że jeśli przyjmemy Locke'owską interpretację znaczenia okrucieństwa, zrozumiemy, że chcąc zakwestionować moralnie sposób, w jaki zwykło się często traktować zwierzęta, potrzebujemy czegoś więcej aniżeli samego zakazu okrucieństwa. Wróćmy do testu Draize'a. Coraz więcej osób skłonnych jest zakwestionować moralność takich praktyk, coraz więcej osób chciałoby uznać je za złe. Gdybyśmy jednak mieli stwierdzać zło tych praktyk, wskazując na ich okrucieństwo, ciężar materiału dowodowego przechyliłby się na korzyść eksperymentujących naukowców. Nie ma bowiem rzetelnego dowodu na to, że ludzie stosujący test Draize'a są ludźmi okrutnymi ani nawet że są oni okrutni w chwili stosowania tego testu, tzn., że czerpią oni „widoczny rodzaj przyjemności” z zadawania zwierzętom bólu. Pewne jest to, że zadają zwierzętom ból. Lecz powtórzmy — zadanie bólu nie jest równoznaczne z byciem okrutnym, i z wyjątkiem być może kilku sadystów wśród społeczności naukowców, można śmiało założyć, że eksperymentujący na zwierzętach uczeni nie są bardziej okrutni niż ogół ludzkości.

Czy oznacza to, że używanie zwierząt do testu Draize'a jest w porządku? Bynajmniej. Znaczy to jedynie, że pytanie o to, czy jest to dobre, czy złe jest logicznie czymś innym niż pytanie o to, czy ktoś jest okrutny, czy nie, i że nie należy tych dwóch spraw mieszać. Okrucieństwo odnosi się do charakteru człowieka i stanu jego umysłu — mianowicie czy ktoś czerpie przyjemność z zadawania komuś innemu bólu. Moralna słuszność czy niesłuszność czynów danej osoby jest czymś innym. Człowiek potrafi czynić coś, co jest złem bądź dobrem niezależnie od stanu swego umysłu. W szczególności uczony może czynić zło używając zwierząt do testu Draize'a, niezależnie od tego, czy sprawianie cierpienia zwierzęciu sprawia mu przyjemność, czy nie. Jeśli to lubi, bez wątpienia straci w naszych oczach jako człowiek, ale nawet wówczas, gdy istotnie zadawany przezeń ból sprawia mu przyjemność, nie można z tego wnioskować, że ból ten jest nieusprawiedliwiony (jest czymś złym), podobnie jak nie wynika z tego, że ból ów jest usprawiedliwiony (jest czymś dobrym), gdy uczony będzie zwierzęciu współczuł lub w ogóle nie odczuje niczego. Im lepiej uprzytomnimy sobie tę różnicę, tym łatwiej pojmimy, że moralność tego, co człowiek czyni, jest czymś innym od właściwego stanu umysłu w ogóle, a od doznawania bądź niedoznawania przyjemności z zadawania bólu w szczególności, tym większa będzie szansa na nawiązanie sensownego dialogu między np. zwolennikami a przeciwnikami wiwisekcji. Oskarżanie bowiem osób praktykujących wiwisekcję o okrucieństwo może co najwyżej spowodować mobilizację z ich strony wszelkich środków dla własnej obrony, a to dlatego, iż oskarżenie takie zostanie zrozumiane jako potępienie tego, czym oni są (złymi ludźmi), nie zaś tego, co czynią. Ułatwiłoby im to również, jak już wspomniałem, wyjście z sytuacji: w końcu oni sami wiedzą najlepiej, jaki jest stan ich umysłu; stać ich na chwilę refleksji, aby stwierdzić, czy rzeczywiście czerpią „widoczny rodzaj przyjemności” z zadawania bólu zwierzęciu; jeśli wówczas stwierdzą — a tego należy spodziewać się w olbrzymiej większości przypadków — że takiej przyjemności nie odczuwają, będą mogli na oskarżenie o okrucieństwo odpowiedzieć w sposób jednoznaczny: nie są ludźmi okrutnymi (złymi) i — to tu właśnie natrafiamy na kluczowy moment, w którym najlepsze intencje osób będących „po stronie zwierząt” mogą (i najczęściej są) szkodliwe dla ich sprawy — ludzie oskarżeni o okrucieństwo będą mogli odejść spokojni, że ich ręce są czyste, że ich praca (czyny) są całkowicie słuszne. Jeśli zarzuci się im okrucieństwo i jeśli nie okażą się okrutni, wygrają, cała zaś litania oskarżeń o okrucieństwo spłynie po nich jak woda po kaczce, i słusznie zresztą. Nie ma sensu próbować ulżyć doli zwierząt przez przekonywanie ludzi, iż są okrutni, skoro okrutnymi nie są.

Wyobrażam sobie, że niektórzy członkowie towarzystw walki przeciw-

ko okrucieństwu wobec zwierząt uznać mogą powyższą argumentację za zbyt wydumaną. Mogliby zarzucić, że w proponowanej interpretacji „okrucieństwo” jest pojęte zbyt wąsko, że postawa sprzeciwu wobec okrucieństwa wobec zwierząt oznacza, że jest się przeciwko złemu traktowaniu zwierząt, przeciwko traktowaniu ich w sposób, na który nie zasługują, przeciwko szkodzeniu im i krzywdzeniu ich. W praktyce do tego chyba właśnie sprowadzają się zarzuty przeciwników okrucieństwa wobec zwierząt. Ale zarzuty te powinny być formułowane właśnie tak, bowiem, jak usiłowałem dotąd dowieść, upieranie się przy formułowaniu ich w kategoriach okrucieństwa nie tylko zaciemnia istotę sprawy (czynienie zła zwierzęciu nie jest tym samym — ani też nie zakłada czy pociąga za sobą w sposób konieczny — okrucieństwa), lecz w gruncie rzeczy może być, a moim zdaniem często faktycznie jest, szkodliwe dla sprawy. Zatem domaganie się większej ostrożności w formułowaniu oskarżeń nie oznacza robienia z igły wideł. Jest to ważny krok na drodze do sformułowania fakich oskarżeń w sposób trudniejszy do zbiccia. Wprawdzie „Towarzystwo do Walki przeciwko Złemu Traktowaniu Zwierząt” nie brzmi może równie wdzięcznie jak np. „Towarzystwo do Walki z Okrucieństwem”, lecz wdzięczność brzmienia powinna być ceną, jaką ludzie walczący o dobro zwierząt powinni chętnie zapłacić.

*

Utylitaryzm inaczej ujmuje ograniczenie dotyczące traktowania zwierząt. Stanowisko utylitarystyczne — lub, ściślej mówiąc, jedna z jego wersji¹⁴ — opiera się na przyjęciu dwóch zasad. Pierwszą z nich jest zasada równości. W myśl tej zasady, potrzeby, pragnienia, oczekiwania itd. różnych istot, gdy są dla tych istot tak samo ważne, są równie ważne bądź wartościowe, niezależnie od tego, kim owe istoty są — księciem czy żebrakiem, geniuszem czy debilem, białym czy Murzynem, mężczyzną czy kobietą, bądź też — i to jest najważniejsze dla naszego tematu — niezależnie od tego, czy jest to człowiek, czy zwierzę. Ta, jak nazwałbym ją, zasada równości interesów mogłaby stanowić podstawę filozoficzną dla uniknięcia najoczywistszych form uprzedzeń: rasizmu, dyskryminacji płciowej, czy według Rydera i Singera, szowinizmu gatunkowego. Sprawdźmy więc, czy zasada ta rzeczywiście zadanie to spełnia.

Drugą zasadą zawartą w stanowisku utylitarystycznym jest sama zasada użyteczności. Ogólnie rzecz biorąc, sprowadza się ona do stwierdzenia, że powinniśmy postępować w taki sposób, aby zapewnić możliwie

¹⁴ Uwzględnione przeze mnie stanowisko utylitarystyczne jest stanowiskiem Benthamy, które mocno propaguje ostatnio Peter Singer. Że Singer jest utylitarystą, wynika niedwuznacznie z jego własnej wypowiedzi w artykule *The Parable of the Fox and the Unliberated Animal*, „Ethics”, January 1978.

największą przewagę dobra nad złem (tzn. możliwie szerokie zaspokojenie interesów wobec możliwie najmniejszego ich niezaspokojenia) biorąc pod uwagę interesy każdego, kogo wynik danego działania może dotyczyć oraz traktując równe interesy w sposób równy. Otóż ponieważ zwierzęta mają interesy (pragnienia, potrzeby itd.), muszą one (interesy) być wzięte pod uwagę także, a ponieważ interesy te są często równie dla nich ważne, jak analogiczne interesy ludzi, interesom zwierząt należy przyznać tę samą wagę, to samo znaczenie, co interesom człowieka. Działając zatem tak, aby zrealizować utylitarystyczny cel maksymalizacji dobra kosztem zła w stosunku do wszystkich, których może to dotyczyć, powinniśmy postępować w taki sposób, aby nie gwałcić zasady równości interesów, gdyż odnosi się ona do każdej istoty mającej interesy, włącznie z każdym zwierzęciem posiadającym interesy. Właśnie dlatego, że kopnięcie psa, podpalenie kotu ogona i tym podobne czyny gwałcą zasady równości i użyteczności, są one — według stanowiska utylitarystycznego — czynami złymi.

Mimo że powyższy zarys stanowiska utylitarystycznego (właściwie jednej jego wersji) jest bardzo skrótowy, umożliwia nam on zrozumienie zasadniczych cech stanowiska utylitarystów w zakresie ograniczeń, jakie moralność nakłada na nasz stosunek do zwierząt oraz naszkicowanie głównych podobieństw i różnic między tym stanowiskiem a innymi dotąd przedstawionymi. W skrócie przedstawiają się one następująco. Podobnie jak w stanowisku Kantowskim, lecz inaczej niż w przypadku „anty-okrucieństwa”, w podejściu utylitarystycznym podkreśla się znaczenie skutków czy konsekwencji dla określenia tego, co dobre i tego, co złe; jednak w odróżnieniu od stanowiska Kantowskiego, a podobnie jak w przypadku stanowiska przeciwników okrucieństwa, podejście utylitarystyczne uznaje samoistność statusu moralnego zwierząt — zdaniem utylitarysty, nie powinniśmy oceniać moralności jedynie w sposób właściwy dla szowinizmu gatunkowego odwołując się do interesów człowieka. Wreszcie, w przeciwieństwie do stanowiska przeciwników okrucieństwa, lecz tym razem zgodnie ze stanowiskiem Kantowskim, utylitarysta nie utożsamia moralności danego czynu ze stanem ducha dokonującej go osoby, choć utylitarysta z pewnością może sprzeciwiać się okrucieństwu równie zdecydowanie, jak każdy inny człowiek; rzecz po prostu w tym, że w stanowisku utylitarystycznym zło i dobro określane są poprzez konsekwencję, nie zaś przez uczucia, motywacje, intencje czy temu podobne. W ramach tego stanowiska można zatem uzasadnić zwykle ograniczenia moralne nakładane na nasz stosunek do zwierząt argumentując po prostu, że ograniczenia te są konieczne, jeśli nie chcemy pogwałcić zasady równości interesów, bądź jeśli zależy nam na osiągnięciu przewagi dobra nad złem.

Stanowisko utylitarystyczne jest w dużej mierze godne polecenia i warto byłoby wiedzieć, jak dalece może być ono skutecznie zastosowane dla zakwestionowania sposobu, w jaki zwierzęta są zazwyczaj traktowane — np. jako przedmiot badań naukowych. Peter Singer należy do tych utylitarystów, których dzieło wywierało — i nadal wywiera poważny wpływ. Jego zdaniem, utylitaryzm pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, jeśli zostanie zastosowany, aby ocenić moralnie nasz stosunek do zwierząt. Twierdzi on w szczególności, że utylitaryzm wymaga, abyśmy stali się wegetarianami, jak również, abyśmy oponowali wobec poważnej części badań naukowych (choć nie wobec wszelkiego rodzaju) wymagających użycia zwierząt. Głównym argumentem, na mocy którego Singer dochodzi do tych wniosków, jest to, że intensywna hodowla zwierząt oraz ich zwyczajowe używanie dla celów eksperymentalnych naruszają zasadę równości interesów. Rozumowanie jego wydaje się przebiegać następująco. Mamy podstawy, by sądzić, że zwierzęta używane do tych celów są zainteresowane w tym, aby nie musieć cierpieć i że interes ten jest dla nich równie ważny, jak analogiczny interes istot człowieczych; w ten sposób zasada równości interesów implikuje, że owe odpowiednie interesy są sobie równe znaczeniem czy wartością. A skoro tak, to, według Singera, złem jest czynienie zwierzętom czegoś, co potępialibyśmy, gdyby czyniono to wobec ludzi. A ponieważ istotnie potępiamy czynienie zła w stosunku do ludzi — potępiamy np. ludożerstwo czy przymusowe używanie ludzi dla celów badawczych — musimy też zdaniem Singera potępiać moralnie i sprzeciwiać się podobnemu traktowaniu zwierząt. Oznacza to, że jesteśmy moralnie zobowiązani, aby stać się wegetarianami i sprzeciwiać się, choć nie bezwarunkowo, wiwisekcji.

Choć rozumowanie to jest jasne i mocne, nie wydaje mi się, aby Singerowi udało się znaleźć argument rzeczywiście skłaniający do zmiany naszego postępowania wobec zwierząt. Wykazuje on zaledwie, że zwierzęta traktowane są inaczej niż istoty ludzkie. Nie wykazuje natomiast, że to odmienne traktowanie gwałci zasadę równości interesów czy też zasadę użyteczności. Rozważmy najpierw zasadę równości interesów. Pamiętajmy, że nakazuje nam ona traktować równo równe interesy, niezależnie od tego, czyimi one są. Otóż jest to warunek, który można respektować, i mimo to traktować jednostki, których interesy wchodzą w grę, całkiem odmiennie. Na przykład mogę słusznie uważać interes mego syna i syna mego sąsiada, jakim jest dostanie się na studia medyczne, za równe, a mimo to pomóc własnemu synowi, nie pomóc natomiast synowi sąsiada. Traktowalibyśmy ich zatem rzeczywiście odmiennie, lecz niekoniecznie uznawałbym ich interesy za nierówne, nie czyniąc tym samym niczego, co jest w sposób jawny moralnie

naganne. Jako ojciec mam obowiązki wobec mego syna, których nie mam wobec dzieci innych ludzi.

Ogólnie więc mówiąc, chodzi zatem o to, że odmienne traktowanie jednostek o równych interesach nie jest samo przez się pogwałceniem zasady równości interesów. Aby przeto wykazać, że zasada ta jest pogwałcona w przypadku traktowania zwierząt odmiennie od ludzi, Singer musi podać argument, który wykaże coś więcej niż jedynie to, że ludzie traktowani są inaczej od zwierząt. Jaki to jest argument i w jakim stopniu jest on adekwatny? Osobliwe jest rozumowanie Singera¹⁵ — pyta on bowiem, czy pozwolilibyśmy, aby ludziom czyniono to samo, co czyni się wobec zwierząt, czy np. uczony zdecydowałby się użyć osieroconego, głęboko niedorozwiniętego dziecka dla przeprowadzenia bolesnego eksperymentu, gdyby miał możliwość użycia jakiegoś bardziej umysłowo rozwiniętego zwierzęcia o wyższym stopniu zaawansowania uczuciowego. Jeśli badacz odpowie na to pytanie przecząco, wówczas Singer oskarży go o szowinizm gatunkowy — tzn. oskarży go o naruszenie zasady równości interesów — na tej podstawie, że interes zwierzęcia, aby uniknąć bólu, jest równie dlań ważny jak analogiczny interes niemowlęcia.

Rozumowanie to rodzi wątpliwość. Zakłada on, że traktując dane jednostki różnie oceniamy ich interesy w sposób różny. Jednak, jak już wyjaśniałem, nie jest to zawsze prawdą; tak więc w każdym poszczególnym przypadku należy najpierw rozstrzygnąć, czy jest to prawdą, nie zaś po prostu zakładać, iż różne traktowanie jednostek pociąga za sobą różne traktowanie interesów. Moim zdaniem, Singer takie właśnie założenia czyni, co sprawia, iż argumentacja jego jest nieprzekonująca.

Jak mi się wydaje, argument Singera posiada dodatkową wadę. Dotyczy ona drugiej z zasad o podstawowym znaczeniu dla jego stanowiska — zasady użyteczności. Rozpatrując tę zasadę należy uświadomić sobie co najmniej dwie sprawy. Po pierwsze, Singer nie wykazuje, że potępiane przez niego odmienne traktowanie zwierząt jest sprzeczne z utilitarystycznym dążeniem do osiągnięcia możliwie największej przewagi dobra nad złem. Aby to wykazać, Singer musiałby dać bardzo szczegółowy, dokładny opis nie tylko traktowania zwierząt, czego częściowo już z wielkim talentem dokonał, lecz także opis szeroko pojętych konsekwencji tego dla wszystkich istot, których mogłoby to dotyczyć, winien więc uwzględnić np. stopień zależności dzisiejszej gospodarki światowej od produkcji zwierzęcej, liczbę ludzi, których życie zależne jest pośrednio lub bezpośrednio od utrzymania wzrostu tej produkcji itd. Więcej nawet, musiałby wykazać, jakie byłyby (a jeśli pewność w

¹⁵ Zob. *Animal Liberation*, op. cit., zwłaszcza s. 78—83.

tym zakresie jest nieosiągalna — jakie najprawdopodobniej byłyby) konsekwencje małego (czy stopniowego) załamania się (czy osłabienia) produktywności produkcji zwierzęcej; opis ten musiałby być bardzo szczegółowy i dokładny. Ale na tym nie koniec; Singer musiałby przedstawić nieodparte argumenty na rzecz tezy, że rezygnacja z intensywnej hodowli zwierząt lub z używania ich do badań naukowych pociągałaby za sobą w sumie lepsze konsekwencje niż konsekwencje wynikające z obecnego traktowania zwierząt. Należy z całą mocą podkreślić, że Singer musiałby dowieść, iż rzeczywiście wynikną z tego lepsze konsekwencje — bądź też, skoro pewności w tym względzie być nie może, iż lepsze konsekwencje są bardzo prawdopodobne — nie zaś jedynie, że konsekwencje takie mogą wyniknąć (że jest możliwe, bądź wyobrażalne, że wynikną), skoro zamierza oprzeć swą koncepcję na podstawach utylitarystycznych. Budzi więc pewne rozczarowanie brak jakiegokolwiek podbudowy empirycznej, która dla utylitarystycznej koncepcji Singera jest wręcz niezbędna. Zamiast tego znajdujemy u niego fragmenty, w których użala się on (moim zdaniem słusznie), że zwierzęta karmione są ziarnem bogatym w proteiny, które można by podawać niedożywionym istotom ludzkim¹⁶. Sprawa jednak nie na tym polega, że ziarno to można by dawać niedożywionym; chodzi raczej o to, czy posiadamy solidne dane empiryczne wskazujące na to, że gdyby ziarno to nie było podawane zwierzętom, to zostałoby ono udostępnione tym ludziom i faktycznie byłoby przez nich skonsumowane, jak również o to, że wynikające z tego konsekwencje byłyby w sumie lepsze. Mam nadzieję, że nie będzie mi to poczytane za niewłaściwość, jeśli stwierdzę, że tych niezbędnych wyliczeń brak jest nie tylko w cytowanej książce, lecz także — jeżeli się nie mylę — we wszystkich drukowanych przezeń na ten temat pracach.

Tak oto dochodzimy do pierwszej konkluzji, dotyczącej stanowiska Singera z punktu widzenia zasady użyteczności: nie potrafi on wykazać, że z zasady użyteczności wynika, że złem jest traktowanie zwierząt w ten sposób, w jaki są obecnie traktowane w nowoczesnej hodowli i w badaniach naukowych. Drugą konkluzją jest to, że biorąc pod uwagę naszą wiedzę na ten temat, nie jest wykluczone, iż moglibyśmy opierając się na zasadzie użyteczności dowieść, iż nasz obecny stosunek do zwierząt jest uzasadniony (tzn. jest słuszny). Konkluzja ta oparta jest na następujących racjach.

Na pozór utylitaryzm jest najsprawiedliwszą, najmniej stronniczą ze wszystkich teorii. Liczą się interesy wszystkich i niczyj interes nie jest ceniony wyżej lub niżej niż równe interesy wszystkich pozostałych. Jak

¹⁶ Zob. *ibid.*, rozdz. 4.

jednak widzieliśmy, problem polega na tym, że nie ma żadnego koniecznego związku, żadnej przeciwstawnej harmonii między poszukiwaniem dla zasady równości interesów oraz utylitarystycznym dążeniem do zwiększenia przewagi dobra nad złem. Przeciwnie — zasadę użyteczności można zastosować do uzasadnienia najbardziej radykalnych form dyskryminacji jednostek lub ich grup, w tym także do uzasadniania istniejących rodzajów rasizmu i dyskryminacji seksualnej. Poglądy te mogą bowiem przybierać rozmaite wersje. Jedną z nich jest ignorowanie w ogóle interesów innej rasy czy płci; inną jest wprowadzić uwzględnienie owych interesów, lecz bez oceniania ich jako równie ważnych w porównaniu z równymi interesami grupy uprzywilejowanej; jeszcze inną jest uwzględnianie interesów, a nawet ocenianie ich na równi z innymi równymi interesami, lecz ustanawianie przy tym praw, polityki, praktyk i zwyczajów, które stwarzają większe możliwości dla członków grupy uprzywilejowanej, gdyż tą drogą osiąga się ostatecznie przewagę dobra nad złem. Wszelkie zatem istniejące formy rasizmu i innego rodzaju dyskryminacji, których można by uniknąć na mocy zastosowania przez utylitarystę zasady równości interesów, mogłyby równie dobrze zostać wskrzeszone i uzasadnione na mocy zasady użyteczności. Jeśli zwolennik utylitarysty odpowiada na to, że odmawianie pewnym jednostkom ludzkim równych szans zaspokojenia czy promocji ich interesów ze względu na rasę lub płeć stanowi pogwałcenie zasady równości interesów, a zatem, z jego punktu widzenia jest to czymś złym, winniśmy mu uświadomić, że odmienne traktowanie nie jest tym samym co naruszenie zasady równości interesów ani też nie pociąga za sobą takiego naruszenia. Jest całkiem możliwe na przykład jednakowe traktowanie równych interesów białych i Murzynów (a tym samym respektowanie zasady równości), przy jednoczesnej dyskryminacji rasowej, gdy np. przychodzi określić, co wolno członkom każdej z tych ras czynić w celu urzeczywistnienia swych interesów, argumentując, iż tego typu dyskryminacja prowadzi do zwiększenia dobra ogółu.

Tak więc utylitarysta, wbrew początkowym zapowiedziom, nie daje nam ostatecznie solidnej podstawy do eliminacji wszelkich istniejących form rasizmu i innego rodzaju dyskryminacji, jak np. szowinizm gatunkowy. Można bowiem posłużyć się dokładnie tym samym argumentem, ukazując, jak można by uzasadnić szowinizm gatunkowy za pomocą argumentów utylitarystycznych: traktujemy równe interesy ludzi i zwierząt równo; ale tak się składa, że konsekwencje traktowania zwierząt w sposób, w jaki ludzie nie są traktowani — np. hodowanie zwierząt (lecz nie ludzi) w sposób intensywny — są w sumie lepsze niż wszystkie inne układy. Utylitarysta jest więc tak daleki od stworzenia zadowalających podstaw przeciwko wszelkim formom szowinizmu gatunkowego, że

w gruncie rzeczy sam może stanowić podstawę do uzasadnienia praktyk typowych dla szowinizmu gatunkowego. Czy tak rzeczywiście jest, czy nie, będzie zależało od tego, jakie konsekwencje byłyby w sumie lepsze: czy gdyby nadal traktowano zwierzęta tak jak obecnie, czy też gdyby zaprzestano lub zmieniono owe praktyki. A ponieważ, jak wspomniano, Singer nie dostarcza nam niezbędnych danych empirycznych wykazujących, że zmiana sposobu traktowania zwierząt w hodowli i badaniach naukowych pociągnęłaby za sobą konsekwencje lepsze, wynika z tego — i to właśnie, powtórzmy, jest naszą drugą poważną obiekcją przeciwko zastosowaniu przezeń zasady użyteczności — otóż wynika z tego, że dopóki Singer opierać się będzie na użyteczności, obecny szowinizm gatunkowy w traktowaniu zwierząt istotnie mógłby być uzasadniony (tzn. mógłby właściwie być słuszny).

Wnioski, do których doszliśmy dotąd, mają przede wszystkim charakter negatywny. Poszukując zasad, na których moglibyśmy się oprzeć w pytaniach o moralność wypalania oka królika w celu sprawdzenia toksyczności pasty do zębów, dowodziliśmy dotychczas, iż 1) zasady te nie mogą być odnoszone do stanu umysłu osoby zadającej ból (zwłaszcza nie należy doszukiwać się, czy osoba taka czerpie „widoczny rodzaj przyjemności” z zadawania cierpienia zwierzęciu); 2) zasady te nie mogą być odnoszone wyłącznie do konsekwencji szkodliwych bądź korzystnych dla istot ludzkich, gdyż w ten sposób bezzasadnie pomijamy szkody i korzyści dla samych zwierząt; oraz 3) zasady te nie mogą być odnoszone wyłącznie do utylitarystycznego celu, jakim jest zwiększenie przewagi dobra nad złem, nawet biorąc pod uwagę szkody i korzyści dla zwierząt, dlatego że można by w ten sposób uzasadniać pewne moralnie naganne uprzedzenia (np. istniejące formy rasizmu czy dyskryminacji płciowej, nie mówiąc już o szowinizmie gatunkowym). Musimy zatem tak przedstawić nasze obowiązki wobec zwierząt, aby wolne były od wszystkich wymienionych niedoskonałości. Uważam, że można to najlepiej uczynić założywszy, że zwierzętom przysługują pewne prawa. Z powodów, które spodziewam się staną się jasne w miarę poniższych rozważań, sądzę, że tylko dzięki przyjęciu istnienia praw człowieka możemy stworzyć teorię skutecznie chroniącą człowieka przed nadużyciami, które dziedziczy także utylitaryzm. Spróbuję to wyjaśnić poniżej, chociaż ze względu na ograniczoną objętość tej pracy nie jestem w stanie uczynić tego w sposób rozstrzygający¹⁷.

¹⁷ Sprawy praw zwierząt nie można przedstawić krótko. Dla pełni obrazu trzeba wpięrow przedstawić argumenty na rzecz praw człowieka, aby następnie wywodzić, że wynika z tego, iż niektóre zwierzęta również mają prawa. Tak więc w swej całościowej formie można wysunąć wobec tej sprawy dwie kluczowe obiekcje: 1) dotyczące ustanowienia praw w przypadku człowieka, i 2) dotyczące argumentu, iż ustanowienie praw człowieka implikuje, że zwierzęta mają prawa. Zro-

*

Pojęcie „prawa” było interpretowane na różne sposoby. Dla naszych celów pominiemy różne zawiłości i pułapki konkurencyjnych interpretacji, aby skoncentrować uwagę na roli, jaką odgrywają prawa moralne w określeniu statusu jednostki wobec interesów grupy. W tej sprawie prawda znajduje się chyba tam, gdzie widzi ją R. Dworkin: mianowicie prawa jednostki są ważniejsze niż cele grupy¹⁸.

Co to oznacza? Oznacza to, że prawa moralne jednostki nakładają pewne moralne ograniczenie na to, co grupa we własnym dążeniu do realizacji celu korzystnego dla grupy może uczynić jednostce. Wyobraźmy sobie na przykład, że grupa ludzi może zapewnić sobie niezłą rozrywkę kosztem jakiejś osoby (wyobraźmy sobie np. Rzymian obserwujących chrześcijan rzuconych lwom). W takim przypadku grupa postępuje źle, gdyż pozwala sobie na realizację swego dążenia do rozrywki depcząc indywidualne prawo moralne — prawo do niebycia zmuszonym do czynienia czegoś wbrew własnej woli, bądź prawo do niebycia krzywdzonym. Nie znaczy to, iż nie ma żadnych rzeczywistych czy jakichkolwiek innych okoliczności, w których prawa jednostki musiałyby ustąpić wobec interesu zbiorowego. Wyobraźmy sobie, że jakiś Jasio połknął niechcący mikrofilm z kodem, niezbędnym do zapobieżenia wielkiemu wybuchowi jądrowemu, np. w Nowej Zelandii. Znajdujemy się (wraz z Jasiem) w bezpiecznym schronieniu w Tucson w Arizonie. Wyjaśniamy Jasiowi sytuację, lecz on odmawia zgody na naszą prośbę, by poddać się operacji w celu odzyskania kodu i zapobieżenia eksplozji. Mówi, że bardzo mu przykro, ale o operacji nie ma mowy; w końcu czyż nie ma prawa decydować o tym, co będzie działo się z jego ciałem, prawa, które zostanie pogwałcone w przypadku przymusowego przeprowadzenia operacji? Otóż w takim przypadku wydaje się usprawiedliwione stwierdzenie, że prawo Jasia musi ustąpić wobec zbiorowego interesu innych, niezależnie od tego czy to Jasiowi się podoba, czy nie.

Zazwyczaj prawa jednostki są więc nadrzędne wobec interesu zbiorowego, choć nie zawsze. Bardzo trudną rzeczą jest ściśle i pełne określenie warunków, w których prawa jednostki powinny przeważać nad prawami grupy, lecz następujące dwa warunki dotyczące jedynie prawa, by nie być krzywdzonym, zawierają — jak się wydaje — konieczne warunki uzasadnionego zawieszenia tego prawa¹⁹.

zumiałe, że w tym miejscu nie mogę nawet podjąć próby pełnego przedstawienia tej kwestii. Jest to koncepcja, która przyciąga obecnie mą uwagę. Niektóre z zagadnień z tym związanych omówiłem w pracy *An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights*, „Inquiry”, vol. 22, 1979, nr 1—2.

¹⁸ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. 1977.

¹⁹ Obecne sformułowanie tych warunków odbiega nieco od mojej wcześniejszej próby w pracy *The Moral Basis of Vegetarianism*, „Canadian Journal of Philo-

Prawo jednostki do niebycia krzywdzoną może zostać w sposób uzasadniony zawieszono jedynie wówczas gdy:

a) istnieją mocne podstawy do przypuszczania, że samo zawieszenie prawa jednostki zapobiegnie — i jest jedynym realnym sposobem zapobieżenia — znacznie większej krzywdzie innych niewinnych osób; bądź gdy:

b) istnieją mocne podstawy do przypuszczania, że zgoda na skrzywdzenie jednostki jest koniecznym ogniwem pewnej serii wydarzeń, które w sumie zapobiegną znacznie większej krzywdzie niewinnych osób oraz gdy istnieją mocne podstawy do przypuszczenia, że owa seria wydarzeń jest jedynym realnym sposobem zapobieżenia owej znacznie większej krzywdzie; bądź gdy:

c) istnieją mocne podstawy do przypuszczenia, że jedynie przez zawieszenie prawa jednostki możemy mieć realną nadzieję na zapobieżenie znacznie większej krzywdzie innych niewinnych osób.

Warunki te zawierają wiele niejasności — np. „znacznie większa krzywda”, „niewinne jednostki” czy „realna nadzieja”. Przy innej okazji można by pokusić się o precyzyjniejsze określenie znaczenia tych pojęć. W tym miejscu jednak będziemy musieli zadowolić się nimi w obecnej formie i wykorzystać je, na ile się dadzą wykorzystać w tej chwili. Rozumiemy, że nawet w ich obecnym sformułowaniu warunki te mają określić zasady rozstrzygania konfliktu interesów. W szczególności próbują one określić, na jakiej drodze możemy — trzymając się zasad — uzasadnić zawieszenie prawa jednostki, by nie być skrzywdzoną, nawet jeśli samo to zawieszenie nie gwarantuje uniknięcia znacznie większej krzywdy, czy to dlatego (jak podkreślono w warunku b), że skrzywdzenie jednostki jest tylko jednym elementem bardziej złożonej serii wydarzeń, co do której istnieją mocne podstawy do przypuszczania, że zapobiegną znacznie większej krzywdzie, czy też dlatego (jak podkreślono w warunku c), że po prostu nie wiemy, jak się sprawy potoczą, choć wiemy (mamy mocne podstawy do przypuszczania), iż nie można mieć żadnej realnej nadziei na zapobieżenie jakiegokolwiek katastrofie, jeśli nie skrzywdzi się jakiegokolwiek jednostki. Być może niektórzy uznają te warunki za zbyt liberalne; w szczególności warunek c), a nawet warunek b) może zdać się nazbyt łagodny. Nie bardzo wiem, co odpowiedzieć na takie zarzuty, i pragnąłbym pominąć tę kwestię w tym miejscu, stwierdzając jedynie, że argumentacja na rzecz twierdzenia, iż niepodobna uzasadnić krzywdę jedynie zwierząt jest tym mocniejsza, im bardziej skłaniamy się do ogra-

sophy”, October 1975. Wydaje mi się, że włączenie obecnie w przedstawienie tego poglądu warunków b) oraz c) jest postępowaniem w stosunku do poprzedniego sformułowania. Jednak bardziej pełniejsze sformułowanie wymagałoby uwzględnienia czegoś więcej niż tylko idei zapobieżenia znacznie większej krzywdzie; w tej reprezentacji znalazłoby miejsce np. zmniejszenie już istniejącej krzywdy.

niczenia uzasadnionego krzywdzenia jednostek jedynie do warunku *a*). Z powodów, które podam w dalszej części artykułu, wynika jednak, że nawet bardziej liberalny pogląd, według którego krzywda może być uzasadniona, jeśli spełniony zostaje którykolwiek z trzech podanych wyżej warunków, stanowi wystarczająco mocny argument przeciwko standardowym nadużyciom, jakim poddaje się zwierzęta.

Wszystkim tym trzem warunkom wspólna jest jedna, niezmiernie istotna cecha. Mianowicie każdy z nich podaje, co musimy wiedzieć (co do czego musimy mieć mocne podstawy do przypuszczania), aby móc uzasadnić zawieszenie prawa jednostki do niebycia skrzywdzoną. Tym samym każdy z trzech warunków nakłada trud uzasadnienia na barki każdego, kto zamierzałby skrzywdzić jakąś jednostkę, aby pokazać, że nie oznacza to jednocześnie pogwałcenia praw jednostki. Trud uzasadnienia spoczywa nie na tych, którzy traktują jednostki tak jak na to zasługują jako posiadacze pewnych praw; trud ten spoczywa na tych, którzy traktują jednostkę inaczej.

Można już teraz w części dostrzec, jak wielkie znaczenie ma pytanie, czy zwierzęta posiadają prawa, a w szczególności, czy posiadają one prawo, by nie być krzywdzone? Jeśli bowiem takie prawo posiadają, to będzie ono gwałcone za każdym razem, gdy zwierzęta są krzywdzone, a tym samym nie zostają spełnione warunki *a*), *b*) ani *c*). Dalej, pamiętając co właśnie powiedziano o tych warunkach widzimy, że trud uzasadnienia, że nie gwałcą oni prawa zwierzęcia, które takie prawo posiada, zawsze będzie spoczywał na tych, którzy je krzywdzą. Narzuca się zatem pytanie, czy zwierzęta mają prawo, by nie być krzywdzone?

Jest to pytanie trudne. Natychmiast przypomina się uwaga, że idea praw moralnych to „bzdura na resorach”. Przy tym Bentham miał na myśli moralne prawa ludzi. Można sobie wyobrazić, co mógłby myśleć o prawach zwierząt! Jak zatem postąpić? W moim przekonaniu należy obrać następującą ostrożną i określoną drogę rozumowania²⁰.

Zacznijmy od pytania o powody, dla których sądzimy, że istoty ludzkie mają prawo nie być krzywdzone; następnie zastanówmy się, czy w świetle tych powodów można podać argument na poparcie tezy, iż zwierzęta mają również takie prawo. Powróćmy zatem do idei, że istoty ludzkie posiadają takie prawo pamiętając jednocześnie, że wyjąwszy przypadki krańcowe prawo to jest nadrzędne wobec interesu zbiorowego. Pytamy więc, innymi słowy, o to, cóż jest takiego w tym, że jest się istotą ludzką, na co można by niejako wskazać: O to dlaczego nie wolno krzywdzić jednostki, aby korzyść odniosła grupa.

Sedno odpowiedzi leży — jak sądzę — w tym, że przypisuje się jed-

²⁰ Zob. moją pracę *An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights*, op. cit.

nostkom ludzkim pewnego rodzaju wartość, którą nazwałbym wartością przyrodzoną. Rozumiem to w ten sposób, że każda istota ludzka²¹ ma wartość, która jest logicznie niezależna od tego, czy ktokolwiek inny tę wartość uznaje, czy też nie (bądź też, co pewnie sprowadza się do tego samego, czy jest ona przedmiotem czyjegokolwiek interesu). Inaczej mówiąc, pogląd, że istoty ludzkie mają wartość przyrodzoną, implikuje, iż przypisywana im wartość nie ma charakteru wyłącznie instrumentalnego. Istoty ludzkie mają wartość nie tylko dlatego, że, i nie jedynie dopóki, dopóty są do czegoś przydatne. Posiadają one inny, przyrodzony rodzaj wartości, który różny jest od ich użyteczności i umiejętności.

Otóż, jeśli to prawda, możemy ogólnie wyjaśnić, nawiązując oczywiście do Kanta, o co chodzi w przypadku złego traktowania istot ludzkich. Istoty ludzkie są traktowane źle, jeśli traktuje się je w taki sposób, jak gdyby miały one wartość wyłącznie wówczas (tylko wtedy), dopóty służą one interesowi innych istot (np. istot ludzkich). Traktowanie w ten sposób istoty ludzkiej oznacza brak właściwego szacunku dla tego rodzaju wartości, jaką posiadają istoty ludzkie. W interpretacji Kantowskiej wszystko, co ma wartość absolutną, musi zawsze być traktowane jak cel, nigdy wyłącznie jako środek. A właśnie dokładnie to czynilibyśmy krzywdząc jednostkę po to, aby inni mogli z tego czerpać przyjemność, zysk lub analogiczne korzyści; traktowalibyśmy jednostkę jedynie jako środek, jak gdyby jednostka miała wartość jedynie w takim zakresie, w jakim służy realizacji interesu zbiorowego.

Jeśli akceptujemy ten pogląd tak, jak został do tej pory zarysowany — zwłaszcza zaś założenie, że istoty ludzkie mają wartość przyrodzoną — możemy zapytać: jak mieszczą się w tej koncepcji prawa? Wydaje mi się, że mieszczą się one w tej koncepcji w ten sposób, że są ugruntowane w wartości przyrodzonej. Inaczej mówiąc, to właśnie ludzie posiadają wartość przyrodzoną oraz prawa moralne, i właśnie dlatego że tego rodzaju wartość posiadają, mają również moralne prawo, by nie być traktowani w sposób, który zaprzecza posiadaniu przez nich wartości tego rodzaju. Tak więc prawa nie wiążą się z wartością konsekwencji, które dotyczą jednostek na dobre czy złe, nie znajdują też uzasadnienia w użyteczności uznawania ich (sprawa, do której jeszcze powrócę); prawa oparte są na wartości jednostek. Jeśli zatem chodzi o szczególny przypadek prawa, by nie być krzywdzonym, możemy powiedzieć, że istoty, którym przysługuje przyrodzona wartość, mają prawo nie być krzywdzone, prawo, które z góry

²¹ Bardzo trudną kwestią jest pytanie, czy można zasadnie zaliczać osoby znajdujące się w stanie nieodwracalnej komatozy do klasy istot mających wartość przyrodzoną. Sprawą tą zajmuję się, choć może niezbyt dokładnie, w pracy wymienionej w poprzednim przypisie.

wyklucza, by można je było traktować wyłącznie jako środek prowadzący do przyjemności czy zysku jakiejś grupy, gdyż grupa ta nie traktowałaby wówczas owych jednostek w sposób, do którego mają prawo na mocy posiadanego przez nie szczególnego rodzaju wartości.

Z pewnością nie stanowi to wyczerpującego uzasadnienia poglądu, że jednostki posiadające wartość przyrodzoną posiadają podstawowe prawa moralne, w szczególności prawo, by nie być krzywdzone. Pominęliśmy rzecz najistotniejszą, mianowicie odpowiedź na pytanie, cóż takiego jest w fakcie bycia istotą człowieczą, co leży u podstaw przypisywanej jej wartości przyrodzonej? Podobnie jak pozostałe pytania, na które natknęliśmy się w dotychczasowych rozważaniach, i to jest bardzo kontrowersyjne, a proponowanej odpowiedzi nie dałoby się bronić zbyt długo. Mimo to pokuszę się o taką odpowiedź²².

Istoty ludzkie nie tylko są po prostu żywe; one mają życie²³. Więcej — jesteśmy podmiotami życia, które jest dla nas lepsze lub gorsze, i jest to logicznie niezależne od tego, czy ktoś nas ceni (tzn. uznaje nas za użytecznych). Nie chcę przez to powiedzieć, że inni nie są w stanie przyczynić się do podniesienia czy pogorszenia wartości naszego życia. Przeciwnie, zarówno wielkie dobra życia (miłość, przyjaźń, i w ogóle uczucia przyjazne), jak i wielkie zła (nienawiść, wrogość, samotność, alienacja) zakładają nasze stosunki z innymi ludźmi albo niemożność nawiązania takich stosunków. Mówiąc w ten sposób, mam na myśli przede wszystkim fakt, iż to, że stanowimy podmiot życia, które jest dla nas lepsze lub gorsze, nie jest logicznie zależne od tego, co inni dla nas uczynią lub nie uczynią i jak wobec nas postąpią. Ten właśnie fakt — jak sądzę — dostarcza nam wyjaśnienia, którego poszukiwaliśmy pytając, dlaczego istoty ludzkie mają wartość przyrodzoną. Ludzie mają wartość przyrodzoną dlatego, że my sami jesteśmy podmiotami życia, które jest dla nas bardziej lub mniej wartościowe. Moje stanowisko można więc przedstawić w wielkim skrócie następująco:

Istoty ludzkie mają wartość przyrodzoną, ponieważ każdy człowiek jest — będąc logicznie niezależnym od interesów innych — podmiotem życia, które jest dlań gorsze lub lepsze. Ze względu na tę właśnie

²² Nie sądzę, aby było niedorzecznością uznanie przedmiotów, lub grup przedmiotów, pozbawionych świadomości za posiadające wartość przyrodzoną w tym sensie, w jakim używam tego terminu — tzn. X ma wartość przyrodzoną, jeśli posiada wartość logicznie niezależnie od tego, czy ktokolwiek ceni X. Nie twierdzę, że pogląd ten można łatwo wyjaśnić lub obronić, może on być po prostu nieprawdziwy. W obecnej chwili jednak uważam, że pogląd ten należy utrzymać, jeśli mamy zbudować etykę ekologiczną, która byłaby czymś innym od etyki wykorzystywania środowiska. Tę sprawę poruszam w *On the Nature and Possibility of an Environmental Ethics* (praca nieopublikowana).

²³ Rozróżnienia między byciem żywym a posiadaniem życia często czyni James Rachels. Zob. np. jego *Euthanasia*, w: T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, New York 1980. Rachels, o ile mi wiadomo, nie wiąże tego rozróżnienia z ideą wartości przyrodzonej.

wartość przysługującą istotom ludzkim niesłuszne jest traktowanie ludzi (jest to oznaka braku szacunku i pogwałcenia praw) tak, jak gdyby mieli oni wartość jedynie jako środek (np. używanie ludzi wyłącznie w celu sprawienia przyjemności jakiejś grupie). Niesłuszne jest w szczególności krzywdzenie istot ludzkich dla zysku, przyjemności czy ciekawości danej grupy; oznacza to bowiem pogwałcenie ich prawa do tego, aby nie być krzywdzonymi.

Jest to najogólniejsze sformułowanie poglądu, który staram się głosić w odniesieniu do istot ludzkich. Pytanie, na które teraz musimy odpowiedzieć, brzmi: Czy da się zastosować tę samą argumentację w stosunku do zwierząt? Odpowiedź jest następująca: Owszem, da się zwłaszcza w odniesieniu do tych licznych gatunków zwierząt, których przedstawiciele są — podobnie jak ludzie — podmiotami życia, które dla nich jest lepsze czy gorsze niezależnie w sensie logicznym od tego, czy są one cenione przez kogokolwiek innego. Nie sądzę, aby ktokolwiek mógł żywić rozumnie wątpliwości, iż istnieją liczne gatunki zwierząt, do których to się właśnie odnosi; m. in. przedstawiciele gatunków wielkiego płetwala błękitnego, gibbona czy innych gatunków, od których zaczęliśmy nasze rozważania i do których w końcu powrócimy. Podobnie jak w naszym przypadku, przysługuje im szczególny rodzaj wartości; dlatego też — tak samo jak ludzie — mają one prawo, aby nie być traktowane w sposób oznaczający brak poszanowania owej wartości; mają one zwłaszcza prawo — podobnie jak my, by nie być krzywdzone; a ponadto, skoro tak właśnie jest w przypadku ludzi, właściwe im prawo również zostanie pogwałcone w sposób nieuzasadniony, jeśli będą one krzywdzone dla zysku, przyjemności bądź zaspokojenia ciekawości innych (np. istot ludzkich).

*

Zanim spróbuję określić, jakie konsekwencje wynikają z uzyskanych przeze mnie rezultatów dla sposobu traktowania zwierząt na świecie w ogóle, muszę uczynić dwie uwagi natury filozoficznej. Po pierwsze ważne jest, abyśmy zdali sobie sprawę, iż wcale nie dowiodłem — ani nie sądzę, iżby mi się to udało — że zwierzęta mają prawa, w tym także prawo, aby nie być krzywdzone.

Nie udowodniłem tego, nie wykazałem, iż istoty ludzkie mają prawa. W najlepszym wypadku dowodziłem, że jeśli ludzie mają pewne prawa, to także liczne zwierzęta mają prawa; próbowałem więc okazać, iż to, co wydaje mi się najbardziej obiecującym kierunkiem argumentacji dla uzasadnienia praw człowieka (mianowicie, że posiadamy wartość przyrodzoną w uprzednio objaśnionym sensie) można zasadnie

rozszerzyć na przedstawicieli licznych gatunków zwierząt. Tak więc przyznając otwarcie, że nie „udowodniłem”, iż zwierzęta (i ludzie) mają prawa, spodziewam się jednak, że przynajmniej jasno wskazałem kierunek, w jakim należy prowadzić argumentację w przyszłości. Bez wątpienia ustawianie drogowskazów nie jest tym samym, co konstruowanie dowodów, lecz drogowskazy to wszystko, co w chwili obecnej mogę zaofiarować.

Po drugie, jeśli dzieje filozofii moralnej uczą nas czegokolwiek, to przede wszystkim tego, iż utylityzm ma ciężką śmierć. Wydaje się czasami, że został on zmieciony ze sceny na dobre, a tu odnajdujemy go nagle błakającego się za kulisami, w oczekiwaniu na jeszcze jedno podniesienie kurtyny. Tak właśnie dzieje się w naszym przypadku. Utylitysta bez najmniejszego zażenowania oświadcza, że wprowadzenie takiej idei „praw”, której nie da się zinterpretować w sposób utylitystyczny, niczego nie daje²⁴. Wystarczy jedynie zrozumieć, że przyczyniamy się do dobra ogółu uznając ściśle zobowiązanie niekrzywdzenia osób z wyjątkiem przypadków szczególnych oraz że przyczyniamy się do zwiększenia użyteczności twierdząc, iż ludzie mają prawo, aby nie być krzywdzeni, przy czym powołanie się na prawa działa jako wyjątkowo perswazyjne sformułowanie idei, że nie powinno się krzywdzić ludzi.

Nie jestem osobiście przekonany przez ten argument. Nie sądzę, by utylitysta mógł zasadnie twierdzić, że wie, iż wprowadzając język praw przyczyniamy się do realizacji dobra ogółu. Bowiem (i tu dochodzę do ostatniego i chyba najbardziej podstawowego zastrzeżenia pod adresem utylityzmu) nawet gdyby było prawdą, że język praw przyczynia się do zwiększenia dobra ogółu i że, w świetle zasad utylityzmu, należy dążyć do umocnienia i respektowania praw, mimo to jednak związek między np. prawem, by nie być krzywdzonym, a faktem przyczyniania się do wzrostu dobra ogółu dzięki respektowaniu tego prawa mogłoby mieć charakter co najwyżej przypadkowy²⁵. Innymi słowy, utylitysta może w najlepszym przypadku stwierdzić, że uznanie i respektowanie prawa, by nie być krzywdzonym, faktycznie daje się pogodzić z dążeniem do uzyskania przewagi dobra nad złem. Ale ponie-

²⁴ Możliwe, że Mill zamierzał dać utylitystyczne podstawy prawom. Na ten temat pisze David Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, „Philosophy, and Public Affairs”, Winter 1977, przedrukowane w: David Lyons (ed.) *Rights*, Belmont 1979. Głównym zastrzeżeniem wobec tej próby jest moim zdaniem trzecia z obiekcji, jakie zgłaszam pod adresem utylityzmu w ramach niniejszego artykułu.

²⁵ Nie sądzę, aby utylityzm był jedynym kierunkiem dowodzącym, że obojętne niekrzywdzenia jednostki (bądź prawo jednostki, by nie być krzywdzoną) jest przypadkową prawdą moralną, która mogłaby brzmieć inaczej (bądź może brzmieć inaczej w przyszłości). Pewne aspekty teorii Kanta, jak również egoizm etyczny również implikują takie przekonanie. Moim zdaniem, jest to absolutnie zabójcze dla tych teorii; wykazuję to w *Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights*, „Philosophy and Public Affairs”, Summer 1980.

waż nie może on stwierdzić nie ponadto (że jest to rzeczywiście prawdą), musi on również uznać, że rzecz mogłaby (i może w przyszłości) potoczyć się inaczej; musi on zatem dopuścić możliwość, że gdyby tak się zdarzyło (bądź może zdarzyć się w przyszłości), że przyczyniłoby się to do zwiększenia dobra ogółu, to sprawienie ludziom krzywdy było (lub może być kiedyś) całkowicie w porządku. Ale zło, jakim jest krzywdzenie ludzi, jak również właściwe im prawo, aby nie być krzywdzonymi, nie mogą się zmieniać, tak jak to zakłada teoria użyteczności niekrzywdzenia ludzi. Ani jedno, ani drugie nie jest zależne od wartości konsekwencji. Natomiast zarówno jedno, jak i drugie jest zależne od wartości jednostek, o ile przedstawione rozumowanie jest poprawne.

*

Zanim przejdziemy do zastosowania przedstawionych argumentów do rozważanej przez nas kwestii, spójrzmy na nie z pewnego oddalenia. Powiedziałem już, że zanim dokonamy wiarygodnej oceny moralnej, np. wielorybnictwa czy użycia królików do badań naukowych w teście Draize'a, musimy nie tylko poznać fakty, lecz również uswiadomić sobie, jakie zasady moralne można by zastosować w ocenie tych praktyk. Nie potrafilibyśmy inaczej określić, które fakty są moralnie istotne i nie umielibyśmy wobec tego podjąć właściwych ocen moralnych. Jak już mówiono, określenie tych zasad jest jednym z naczelných zadań filozofii moralnej — spróbujmy zatem ustalić, jakie to mogą być zasady. Zanalizowaliśmy trzy różne stanowiska, z których każde okazało się niezadowolające; stanowisko Kantowskie nie uwzględnia statusu moralnego zwierząt; stanowisko bojowników przeciwko okrucieństwu miesza kwestie dotyczące charakteru moralnego czynów ze stanem umysłu osoby popełniającej owe czyny; a stanowisko utylitarystów okazało się błędne z kilku przytoczonych przed chwilą względów. Błądność owych poglądów skłoniła nas do rozważenia stanowiska polegającego na przypisywaniu praw zwierzętom (stanowisko to nazwałbym „stanowiskiem praw”), stanowisko, które — podkreślmy to z naciskiem — ostaje się wobec obiekcji zgłoszonych w stosunku do uprzednio zanalizowanych stanowisk. W odróżnieniu od stanowiska Kantowskiego, stanowisko praw przyznaje, ba, kładzie nacisk, na status moralny zwierząt jako takich; w przeciwieństwie do stanowiska bojowników przeciwko okrucieństwu stanowisko prawa nie miesza moralności czynów ze stanem umysłu osoby popełniającej te czyny, a w odróżnieniu od stanowiska utylitaryzmu stanowisko praw wyklucza ustanawianie i uzasadnianie uprzedzeń, które przypad-

kowo pociągają za sobą najlepsze konsekwencje poprzez podkreślanie, że wartość człowieka ma szczególne znaczenie w zastosowaniu stanowiska prawa do przypadku stworzeń, których położenie stanowiło bodziec do podjęcia rozważań — a więc do wieloryba, cielęcia i innych zwierząt.

*

Twierdzenie, że wieloryb, królik, gibbon, młody byczek, że miliony zwierząt, których traktowanie przez człowieka składa się na całe lata świetlne bólu i śmierci, nie są krzywdzone, jako że krzywda jest przywilejem istot ludzkich jedynie, byłoby wręcz groteskowe. Zwierzęta są krzywdzone, i to krzywdzone w znaczeniu dosłownym, nie przenośnie: zmusza się je do znoszenia czegoś, co zagraża ich dobru, nie wyłączając nawet śmierci. Tak więc przemysł wielorybniczy, kosmetyczny, rolnictwo, współpracujący ze sobą wielorybnicy, eksporterzy i importerzy — wszyscy oni, nie my, muszą usprawiedliwić krzywdę wyrządzaną zwierzętom; muszą wykazać, że nie naruszają prawa zwierząt, by nie być krzywdzonymi. Nie wystarczy jako usprawiedliwienie twierdzić, że ludzie czerpią zysk, zaspokajają swą ciekawość lub czerpią przyjemność zezwalając na traktowanie zwierząt tak jak są traktowane we wspomnianych gałęziach przemysłu. Fakty te, jeśli rzeczywiście są faktami, nie są moralnie istotne. Trzeba by raczej wykazać, że zawieszenie prawa zwierząt, by nie być krzywdzonymi, jest usprawiedliwione na mocy innych znaczących moralnie faktów — np. na mocy tego, że mamy mocne podstawy sądzić, iż zawieszenie prawa jednostki samo przez się zapobiegnie — i jest jedynym skutecznym sposobem zapobieżenia — znacznie większej krzywdzie innych niewinnych jednostek.

Postawmy zatem pytanie pod adresem przemysłu wielorybniczego, czy usprawiedliwił on swoją działalność powołując się na jeden lub drugi z wymienionych warunków? Czy wziął on pod uwagę wszelkie fakty moralnie istotne? Odpowiedź brzmi — nie! A przemysł kosmetyczny: czy usprawiedliwił powodowaną przez siebie krzywdę? I znów nasza odpowiedź brzmi — nie! A hodowcy cieląt? Nie! Człowiek handlujący zwierzętami egzotycznymi? Nie! Takich „nie” byłoby chyba tysiące, jeśliby spytano nas, czy ci, którzy czerpią zyski z praktyk powodujących krzywdę zwierząt, usprawiedliwili swoją działalność.

Nie twierdę — bo nie ma takiej potrzeby — że usprawiedliwienie jest niemożliwe. Bo chociaż prawo jednostki, by nie być krzywdzoną, zawsze musi być nadrzędne nad interesem grupy, nie jest bynajmniej wykluczone, że czasami prawo to musi ustąpić. Nie jest wykluczone, że prawo zwierząt musi czasem ustąpić wobec prawa człowieka. Popełniliśmy błąd uznając to za niemożliwe. Ale przyznając, że tak być może,

musimy jednocześnie podkreślić, że podobnie jak w przypadku krzywdzenia istot ludzkich, również w przypadku krzywdzenia zwierząt ciężar dowodu powinien spoczywać na tych, którzy tę krzywdę wyrządzają, jeśli chcą okazać poszanowanie praw danych istot, jak również okazać, że niepodobna dokonać takiego usprawiedliwienia powołując się na fakty moralnie nieistotne (np. fakty dotyczące ilości czerpanej przyjemności czy zysku).

Sytuacja przedstawia się zatem następująco. Przyznajemy, że możliwe jest, iż można by usprawiedliwić krzywdzenie zwierząt; lecz jednocześnie z naciskiem stwierdzamy, że ci, którzy uczestniczą w praktykach krzywdzących zwierzęta, często nie wykazują, że krzywda czyniona zwierzętom jest rzeczywiście usprawiedliwiona. Zadajmy więc sobie pytanie: co z moralnego punktu widzenia powinniśmy w takiej sytuacji uczynić? Refleksja na temat podobnych sytuacji dotyczących istot ludzkich pomoże nam uzyskać jasną odpowiedź.

Wróćmy raz jeszcze do rasizmu i dyskryminacji. Załóżmy, że wszędzie panuje instytucja niewolnictwa i że opiera się ona na kryterium rasy bądź płci: Murzyni i kobiety mają status niewolnika. Przypuśćmy dalej, że na pytanie o usprawiedliwienie tego stanu rzeczy otrzymujemy odpowiedź, że biorąc pod uwagę okoliczności szczególne można sobie wyobrazić, iż nawet niewolnictwo da się usprawiedliwić, a zatem nie powinniśmy oponować przeciwko niewolnictwu, nie powinniśmy dążyć do jego zniesienia, nawet jeśli nikt nie wykazał, że w danym przypadku jest ono faktycznie usprawiedliwione. Osobiście nie wierzę nawet przez chwilę, że uznalibyśmy (lub że powinniśmy uznać) tę próbę skłonienia nas do rezygnacji z obalenia instytucji niewolnictwa. Ani przez chwilę nie akceptowaliśmy zawartej w tym argumente ogólnej zasady — że mianowicie jakaś instytucja czy praktyka jest rzeczywiście usprawiedliwiona tylko na mocy tego, że można sobie wyobrazić jej prawomocność. Ba, uważam, że przyjęlibyśmy (i powinniśmy przyjąć) zasadę zupełnie inną — tę mianowicie, iż jesteśmy moralnie zobowiązani, aby przeciwstawić się wszelkiej praktyce, która będzie gwałcić prawa jednostki, chyba że wykaże się nam, że w rzeczywistości praktyka ta tego nie czyni. Zadowolenie się czymkolwiek mniejszym, pominięcie potrzeby uzasadnienia tego, co rzeczywiście się czyni, oznaczałoby deprecjację wartości słusznie przypisywanej jednostkom będącym ofiarami danej praktyki. W przypadku niewolnictwa sędzę, że przyjęlibyśmy (i powinniśmy przyjąć) pogląd, iż należy dążyć do jego obalenia.

Dokładnie ten sam kierunek rozumowania odnosi się do przypadku traktowania zwierząt przez wymienione uprzednio gałęzie przemysłu, które uznają zwierzęta za jeszcze jeden „towar”, „model”, „przedmiot” itp. Nie powinniśmy ustawać w wysiłku powstrzymania podobnych prak-

tyk jedynie dlatego, że jest możliwe, iż krzywda czyniona zwierzętom mogłaby być uzasadniona. Jeślibyśmy tak postąpili, nie moglibyśmy serio wierzyć w to, co mówimy twierdząc, iż podobnie jak my zwierzęta nie są wyłącznie rzeczami; że podobnie jak my są one podmiotami życia, które jest dla nich lepsze lub gorsze i logicznie niezależne od wartości, jaką mogą przedstawiać dla kogokolwiek innego; że podobnie jak my zwierzęta posiadają wartość przyrodzoną. Podobnie więc jak w analogicznym przypadku krzywdzenia istot ludzkich, mamy obowiązek działać — robić wszystko, co możliwe, aby położyć kres krzywdzie wyrażanej zwierzętom. To prawda, że zwierzęta same nie potrafią się wypowiedzieć we własnej sprawie; prawda, że nie potrafią się organizować, zgłaszać petycji, maszerować, czy w ogóle wywierać nacisków politycznych lub przyczyniać się do podnoszenia naszej świadomości. Ale wszystko to nie umniejsza naszej powinności działania w ich imieniu. Ponieważ zwierzęta nie są w stanie tego czynić, tym większe są przeto nasze obowiązki.

*

Wsluchajmy się teraz w stłumiony wybuch harpuna, ostry trzask strzelby tajlandzkiego myśliwego, rytmiczny odgłos kropel wpuszczanych do oka królika, w zagubione beczenie małego byczka. Spróbujmy dostrzec ostatnie konwulsyjne tchnienia błękitnego płetwala, oszalałe przerażeniem oczy gibboniátka, niepohamowane wierzgnięcia królika, pełną nie ruchomość byczka. Lecz nie tylko teraz. Jeśli spojrzymy, jeśli wsluchamy się, możemy usłyszeć i wejrzeć w przyszłość. Jutro zmusi się do cierpienia inne wieloryby, inne króliki; jutro inne gibbony, inne cielátka spotka śmierć. Jeszcze inne pojutrze. I dalsze. I jeszcze inne. I znów inne w przyszłości, którą już teraz możemy dosłyszeć i dojrzeć, jeśli tylko wejrzymy w nią i posłuchamy. Wszystko to wiemy z pewnością. Wszystko to i więcej jeszcze, niebywale więcej, wydarzy się, jeśli nie zaczniemy działać, i to działać już, bo działać musimy. Szacunek dla wartości i praw zwierząt, podobnie jak szacunek dla wartości i praw człowieka, nie może zadowolić się niczym mniejszym²⁶.

*North Carolina State University
Raleigh*

Tłum. Zygmunt Nierada

²⁶ Pełniejsza lista głównie filozoficznych prac dotyczących tematów omówionych w niniejszej pracy znajduje się w: Charles Magel, Tom Regan, *Animal Rights and Human Obligations: A Select Bibliography*, „Inquiry” vol. 22, 1979, no. 1—2.

Том Риган

ПРАВА И ОБИДЫ ЖИВОТНЫХ

Статья начинается с приведения актуальных примеров трактования животных человеком (например, в науке и китобойной промышленности), а также приведения американских и мировых статистических данных об использовании животных в научных исследованиях. Поднятую в статье проблему можно сформулировать следующим образом: на какие принципы мы должны опираться, когда пытаемся морально оценить такое отношение к животным? В статье рассматриваются и отвергаются три чаще всего встречающихся ответа на этот вопрос. 1. «Кантовская позиция», или взгляд, согласно которому наши обязанности перед животными в действительности являются обязанностями перед людьми. Эта позиция отвергается, поскольку в ней вообще не рассматривается вопрос о моральном статусе животных. 2. «Позиция, основанная на понятии жестокости», или взгляд, согласно которому наши негативные обязанности по отношению к животным касаются только жестокости. Эта позиция отвергается, поскольку она смешивает проблему психического состояния субъекта данного действия (именно вопрос о том, испытывает ли он наслаждение, принося другим страдание) с проблемой моральной оценки самих совершаемых поступков. 3. «Утилитаристская позиция», или взгляд, согласно которому мы должны поступать так, чтобы способствовать наибольшему превосходству добра над злом. Эта позиция отвергается, поскольку она не касается вопроса, почему неправильно трактовать животных и людей способом, достойным морального осуждения. А также потому, что утилитаризм по существу мог бы оправдать такую трактовку. Вместо этих позиций в статье отстаивается «позиция прав». Утверждается, что наиболее правдоподобной является концепция моральных прав, опирающихся на определенный тип ценности («врожденные ценности»). Далее утверждается, что эта ценность присуща равно как людям, так и животным, и что если отсюда вытекают определенные права, то как люди, так и животные имеют право не быть трактованными только как средства (то есть право на то, чтобы не быть трактованы так, как будто их ценность зависит только от того, насколько они полезны как средства для целей, которые ставят себе другие люди). Если принять концепцию прав, опирающихся на врожденную ценность, то груз оправдания всегда падает на тех, кто трактует животных и людей как средства: они должны оправдать морально такое трактование.

Рассматривая далее право на то, чтобы не быть обиженным, в статье выделяются условия, которые должны быть соблюдены для того, чтобы можно было морально оправдать употребление этого права. В статье утверждается, что пока не представлено морального оправдания нарушения этого права, в согласии со сформулированными условиями, у нас есть моральная обязанность противостоять тем практикам, которые вредят человеку и животным.

Автор приходит к выводу, что в случае, когда совершается много дел, наносящих вред животным (например, китобойный промысел или парфюмерная промышленность, в которой можно использовать животных для проверки уровня вредительности косметиков) нет до сих пор оправдания таких дел и отсюда вытекает наша моральная обязанность делать все для того, чтобы помешать нанесению вреда.

Tom Regan

ANIMAL RIGHTS AND HUMAN WRONGS

I begin by citing some actual cases involving human treatment of animals (e.g. in whaling and science) and give some American and worldwide statistics for their use (e.g., in research). The question I pose is, What moral principles ought we to rely on, when trying to assess the morality of these and other ways of treating animals? I describe and reject three popular answers. 1) What I call „Kantian account”, or the view that our duties with regard to animals are actually indirect duties to human beings, I reject because it fails to recognize the moral status of animals in their own right. 2) What I call "the cruelty account", or the view that our negative duties to animals are summed up by the prohibition against being cruel, I reject because it confuses questions about the mental state of the agent (in particular, whether or not the agent enjoyed causing another to suffer) with questions about morality of the acts the agent performs. 3) What I call the "utilitarian account", or the view that, while counting equal interests equally, we are to act so as to bring about the greatest possible balance of good over evil, I reject because it is inadequate as a basis for showing why it is wrong to treat animals (or humans) in certain morally deplorable ways and because this account might actually justify such treatment.

In place of these accounts I submit what I call "the rights account". I argue that the most plausible way to view moral rights is to understand them as being grounded in a certain kind of value (what I call "inherent value"). I argue, further, that both human beings and many animals possess value of this kind, and that, if rights are grounded in value of this kind, both humans and animals have a right not to be treated merely as a means (i.e., a right not to be treated as if they had value only to the extent that they are useful as a means to another's ends). If we postulate rights based on inherent value, then, I argue, the onus of justification is always on those who treat humans or animals as a means to show that such treatment is justified. Focusing on the right not to be harmed, I enumerate the conditions that would have to be met, if overriding this right is to be justified. I argue that, unless or until a justification which respects these conditions is forthcoming, we have a duty to oppose practices which harm individuals. I conclude that, in the case of many practices which harm animals (e.g. whaling and the use of animals to test the safety of cosmetics) a justification of the required kind has not been given and, thus, that we have a moral obligation to do all that we can to bring these practices to a halt.