

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

CENA WYZWOLENIA ZWIERZĄT

Peter Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*. Paladin. Granada Publishing; London, Toronto, Sydney, New York 1977, s. 285.

Współczesna filozofia moralna przez długie lata stroniła od problemów praktycznych, ograniczając się przede wszystkim do głębokich i subtelnych analiz języka moralności. Zasadniczy zwrot nastąpił dopiero w początkach lat siedemdziesiątych. Złożyło się na to wiele czynników natury politycznej i społecznej — wojna w Wietnamie, problem murzyński, tzw. kwestia kobieca, zagadnienia dotyczące sprawiedliwej dystrybucji dobrobytu lub udziału we władzy czy też niebывale wprost zainteresowanie moralnymi implikacjami rewolucji naukowo-technicznej zwłaszcza w naukach biologicznych. Wtedy właśnie pojawił się pierwszy numer znakomitego pisma „Philosophy and Public Affairs”, w którym w kolejnych numerach rozważano kwestie moralnych aspektów wojny, przerywania ciąży, eutanazji, sprawiedliwości społecznej czy egalitaryzmu. W tym samym mniej więcej okresie została opublikowana fundamentalna dla współczesnej teorii etycznej praca J. Rawlsa — *A Theory of Justice*. Wkrótce potem na półkach księgarskich znalazła się radykalnie konserwatywna i prawicowa *Anarchy, State, and Utopia* R. Nozicka. Wtedy też zaczęto zajmować się etycznymi aspektami stosunku człowieka do środowiska naturalnego i przede wszystkim do zwierząt.

Pierwszą, klasyczną już dziś pozycją na ten temat była antologia Rosalind i Stanleya Godlovitchów oraz Johna Harrisa — *Animals, Men, and Morals* (London 1972), w której grupa osób o różnych profesjach i pozycji społecznej zajęła się sprawą wyzwolenia zwierząt od ucisku człowieka. W kwietniu 1973 r. w „The New York Review of Books” ukazało się obszerne studium na temat tej książki zatytułowane — *Animal Liberation*. Autorem studium był Peter Singer. Niezwykle żywe reakcje na książkę Godlovitchów i Harrisa, liczne i namiętne dyskusje, jakie wywołał artykuł Singera zwłaszcza w kołach młodych filozofów angielskich i amerykańskich, stanowią jeszcze jeden jaskrawy dowód przemiany generalnej orientacji współczesnej filozofii moralnej. Filozofowie przestali analizować pojęcia i struktury języka moralnego. Analiza filozoficzna przestała być celem samym w sobie, lecz stała się instrumentem służącym rozwiązywaniu konkretnych problemów moralnych. Rozpoczął się nowy etap w rozwoju filozofii moralnej.

Książka Singera wyrosła ze wspomnianego już szkicu — *Animal Liberation*. Jest to książka o niezwykłej sile perswazyjnej. Każdy, kto ją uważnie przeczyta i wejrzy głębiej w zgromadzoną przez autora obszerną dokumentację dotyczącą naszego stosunku do zwierząt, nabierze dużej podejrzliwości — by nie rzec niechęci — do osób eksperymentujących na zwierzętach; prawdopodobnie zacnie rów-

niez krytycznie oceniać swe upodobania i skłonności kulinarne, spoglądając z pewnym zrozumieniem, a nawet sympatią na ludzi praktykujących wegetarianizm. I wcale nie jest to zasługą argumentów filozoficznych — przerażające są same fakty. Fakty, które przedstawia Singer, pochodzą przede wszystkim z czasopism naukowych o ustalonej renomie, a także z oficjalnych publikacji różnego rodzaju związków i organizacji zajmujących się przemysłową hodowlą zwierząt. Są to fakty nie podlegające dyskusji. Dyskusyjna jest natomiast filozoficzna koncepcja Singera.

Koncepcja ta jest stosunkowo prosta. Składają się nań dwie zasady moralne oraz jedno twierdzenie o faktach, które nadto pozostają wobec siebie w pewnym szczególnym układzie:

1. Winniśmy okazywać jednakowe względy jednakowym interesom jednakowych istot.
2. Zwierzęta tak samo jak ludzie zdolne są do doznawania przyjemności lub bólu.
3. Ból i cierpienie są zawsze złe bez względu na to, kto ich doznaje — należy im zapobiegać lub dążyć do ich zmniejszenia.

Zasada pierwsza, zwana przez Singera zasadą równości lub też zasadą równego poszanowania interesów, wydaje się oczywista. Jest to pewien wariant logicznej zasady uogólnialności przedstawiony w wersji normatywnej. Problem pojawia się w momencie, gdy uświadomimy sobie, że zasada ta ma także obejmować zwierzęta i w wersji rozwiniętej brzmi następująco: *winniśmy okazywać jednakowe względy jednakowym interesom ludzi i zwierząt*; i istnieje przynajmniej jeden zasadniczy i istotny moralnie wzgląd, który sprawia, że powinniśmy okazywać równe poszanowanie ludziom i zwierzętom — względem tym jest wspólna dla ludzi i zwierząt zdolność do doznawania przyjemności i bólu¹. Zwierzęta istotnie doświadczają bólu — zwierzęta cierpią. Jest to teza empiryczna, której prawdziwość, jak się wydaje, nie podlega dyskusji. Problematyczne jest co najwyżej ustalenie progu, na którym pojawiła się w procesie ewolucyjnym zdolność do doznawania zmysłowego. Wiadomo, że ssaki, ptaki, ryby, a nawet płazy doświadczają bólu, ale czy doświadczają także bólu np. skorupiaki, owady czy pajęczaki?

Praktyczne konsekwencje zasady równego poszanowania interesów są więc oczywiste: jeśli liczymy się w swym postępowaniu z cierpieniem i bólem człowieka, to tym samym jesteśmy moralnie zobowiązani liczyć się w swym postępowaniu z cierpieniem i bólem zwierząt. Pozostawmy na uboczu kwestię możliwych różnic pomiędzy bólem a cierpieniem. Nawet gdyby było tak, że tylko zwierzęta wyższe, przejawiające pewną świadomość, zdolne są do doznawania cierpienia i bólu, pozostałe natomiast — jak świadczy o tym ich zachowanie i właściwy im system nerwowy — doświadczają jedynie bólu, to i tak nie ma to najmniejszego znaczenia dla moralnych konsekwencji proponowanej przez Singera zasady. Jeśli bowiem uznajemy, że źle jest, jeśli jakiś człowiek doświadcza bólu, to *ceteris paribus* musimy także uznać, że źle jest, gdy doświadcza bólu zwierzę.

I to w zasadzie stanowi istotę filozoficznej koncepcji Singera. Jeśli przyznamy, że człowiek winien mieć godziwe warunki życia, to musimy także powiedzieć,

¹ Zwolennicy etyki wyzwolenia zwierząt zwykli się w tym miejscu powoływać na uwagę Benthama, iż zwierzęta cierpią. A przecież znacznie wcześniej i dobitniej J. J. Rousseau pisał: „Wydaje się w istocie, że jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tyle dlatego, że jest on istotą rozumną, ile dlatego, że jest istotą czującą; właściwość ta, wspólna zarówno zwierzęciu, jak człowiekowi, musi dawać zwierzęciu przynajmniej to jedno prawo, by człowiek nie zadawał mu cierpień zbytecznych”. J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 133—134.

że i zwierzę powinno mieć godziwe warunki życia. Jeżeli człowiek nie powinien być głodny, to i zwierzę nie powinno być głodne. Jeżeli człowiek nie powinien być ofiarą okrutnych i nikomu niepotrzebnych eksperymentów naukowych, to i zwierzę także nie powinno być ofiarą takich eksperymentów. Ból i cierpienie są same przez się złe i nie ma faktycznie znaczenia, czy doświadcza ich zwierzę, czy człowiek.

Dalsze rozumowanie jest oczywiste. Jeżeli zwierzęta istotnie doświadczają bólu i jeśli doświadczany przez nie ból liczy się w ogólnym rachunku przyjemności i bólu, to powinniśmy się powstrzymać od wszelkich działań przyczyniających owym istotom bólu. Po pierwsze zatem, powinniśmy zaniechać jedzenia zwierzęcego mięsa; nie dlatego bynajmniej, że wszelkie życie jest święte i że jest rzeczą złą pozabawienie zwierzęcia życia, lecz przede wszystkim dlatego, że zwierzęta hodowlane doznają z reguły okrutnych i zgoła niepotrzebnych cierpień. Przemysłowa hodowla czy tzw. przemysłowy tucz zwierząt są bowiem główną przyczyną cierpienia milionów, a czasem nawet miliardów spożywanych rokrocznie istnień zwierzęcych. Powinniśmy także zaniechać korzystania z różnego rodzaju produktów wytwarzanych z żywych lub martwych organizmów zwierzęcych, nie powinniśmy zwłaszcza stosować kosmetyków zawierających substancje pochodzenia zwierzęcego i z reguły sprawdzanych pod względem toksyczności na zwierzętach, powinniśmy się wyrzec futer i skórzanych butów, nie powinniśmy używać łojowych świeczek ani nawet karmić własnego psa mięsem lub rybą. Jedząc bowiem mięso, nosząc futra, kożuchy, skórę, stosując różnego rodzaju kosmetyki przyczyniamy się do rozwoju przemysłowej hodowli zwierząt, powiększając w ten sposób ogólną sumę cierpienia i bólu. Po drugie, winniśmy wydać ostrą i bezlitosną walkę wszelkim praktykom wiwisekcji. Nie znaczy to oczywiście, że należy wykluczyć zwierzęta z eksperymentów — należy zapewnić im jedynie takie same warunki, jakie gwarantuje się uczestniczącym w eksperymentach ludziom i tam, gdzie to jest możliwe, korzystać raczej z ludzi niż zwierząt. Ludzie potrafią bowiem pojąć sens eksperymentu i łatwiej wychodzą z doznanych szoków.

Myślę, że trudno jest zakwestionować dwie pierwsze tezy Singera. Ale tezy te nie mają większego znaczenia praktycznego, jeśli nie uzna się zarazem tezy trzeciej, *stricte* utylitarystycznej, że ból i cierpienie są złe i należy czynić wszystko, żeby przyczynić się do ich zmniejszenia. Nikt, jak się wydaje, nie będzie kwestionował twierdzenia, że ból i cierpienie są same przez się złe. Nie wiemy natomiast, co właściwie powinniśmy czynić, aby przyczynić się do zmniejszenia ogólnej sumy bólu i cierpienia w warunkach konfliktowych interesów. Nawet jeśli bez zastrzeżeń uznamy, że w rachunku przyjemności i cierpień ból i cierpienie doświadczane przez zwierzęta i przez ludzi winny się liczyć jednakowo, to i tak nie potrafimy ściśle określić, jak należy traktować zwierzęta w przypadku konfliktów indywidualnych lub gatunkowych. Jaką przyjąć technikę poświęceń? Czyje dobro, czyje cierpienie lub interesy uznać w danej sytuacji za ważniejsze? Ta sama trudność, którą mają wszelkie teorie utylitarystyczne w rozstrzyganiu konfliktowych interesów w samym tylko społeczeństwie ludzkim, nabiera monstrualnych wręcz wymiarów w przypadku konfliktu między poszczególnym człowiekiem a poszczególnym zwierzęciem, między rodzajem ludzkim a takim lub innym gatunkiem zwierzęcym.

Zasada równego poszanowania interesów nie budzi więc większych wątpliwości w przypadku godności interesów i względnej łatwości ich zaspokojenia, gdy wszelkie gatunki zwierzęce, a także człowiek harmonijnie współistnieją, nie wchodząc z sobą w konflikt. Nie mamy żadnych podstaw, by wątpić, że Adam był rzeczywiście wegetarianinem, bo rzeczywiście nie miał żadnych powodów, by zja-

dać zwierzęta. Każda istota żyjąca w raju mogła równie dobrze i skutecznie zaspokajać wszelkie swoje potrzeby nie wchodząc w konflikt z jakąkolwiek inną żywą istotą. Przynajmniej tak przedstawia te sprawy Biblia. (Przykład ten ilustruje jednocześnie rzecz niezwykle istotną dla Singera. Zasada równego poszanowania interesów nie oznacza wcale równego traktowania interesów. Z faktu, że Adam żywił jednakże względy i szacunek w stosunku do potrzeb wszystkich zwierząt żyjących w raju, nie wynika oczywiście, by każde zwierzę musiało być przez Adama traktowane dokładnie w ten sam sposób, w jaki traktował Ewę.) W momencie jednak pojawienia się sprzecznych lub konfliktowych interesów zasada równego poszanowania interesów staje się praktycznie rzecz biorąc bezużyteczna. Rozważmy rzecz na przykładzie.

Jednym z najbardziej charakterystycznych współcześnie konfliktów między człowiekiem a zwierzęciem jest konflikt między ludźmi a szczurami. Szczury mają dokładnie te same upodobania kulinarne, co człowiek, i chętnie żywią się nie tylko odpadkami z ludzkiego stołu, lecz także gromadzonymi przezeń zapasami. Podobno w krajach tzw. Trzeciego Świata, gdzie warunki klimatyczne szczególnie sprzyjają ekspansji tego gatunku, szczury zjadają ok. 1/3 wytwarzanej przez człowieka żywności. Jeśli przyznamy teraz, że interes szczurów liczy się tak samo jak interes ludzi i że jeśli człowiek nie powinien być głodny, bo cierpi, to także i z tego samego powodu nie powinny być głodne szczury, to tym samym musimy konsekwentnie powiedzieć, że nie ma większego znaczenia, czy żywność zostanie zjedzona przez szczury czy też przez ludzi, byleby tylko w istotny sposób zmniejszyła się suma cierpień. Jeśli zgromadzone zapasy wystarczą powiedzmy do nakarmienia np. albo 10 tysięcy szczurów, albo tysiąca ludzi, to jeśli cierpienie liczy się tak samo bez względu na to, kto go doznaje, powinniśmy rzecz jasna karmić szczury. Lepiej bowiem *ceteris paribus* zapobiec cierpieniu 10 000 istotnych zdolnych do doznawania zmysłowego niż cierpieniu 1000 takich samych istot. Gdybyśmy postąpili inaczej, faworyzowalibyśmy swój własny gatunek narażając się słusznie na zarzut szowinizmu gatunkowego.

Zwróćmy uwagę, jak osobliwe są konsekwencje tego rozwiązania. Jeśli uznamy, że ważniejsze jest zaspokojenie głodu szczurzej populacji, to tym samym stwarzamy sprzyjające warunki do dalszego rozwoju i ekspansji szczurzego gatunku. Ale im bardziej rozmnaża się szczurza populacja, tym więcej pojawia się głodnych szczurów, a więc znów wzrasta suma cierpienia. Ceną poszanowania i życzliwości w stosunku do szczurzych interesów staje się nędza i cierpienie człowieka. Singer powie oczywiście, że zasada równego poszanowania interesów nie oznacza równego traktowania interesów. Ale rzecz właśnie w tym, jak powinniśmy traktować sprzeczne interesy różnych gatunków? Jakie przyjąć zasady sprawiedliwości? Jeśli w imię dobrze pojętych interesów człowieka zaczniemy stosować politykę kontroli liczebności szczurzej populacji stosując najbardziej humanitarne metody bezbolesnego uśmiercania lub manipulacji genetycznej — co sugeruje w swej książce Singer (s. 237) — to równie dobrze moglibyśmy stosować taką politykę wobec ludzi, jeśli oczywiście odwołujemy się wyłącznie do zasady minimalizacji cierpień i równego poszanowania interesów. Im mniej istot do nakarmienia, tym łatwiej je nakarmić. A pamiętajmy, że cierpienia zwierząt i ludzi liczą się jednakowo.

Problem ulega dalszej komplikacji, gdy do dyskusji wprowadzamy przyjemność. Jeżeli ktoś powie, że przyjemności człowieka liczą się bardziej niż cierpienia zwierząt i że przyjemności podniebienia albo też poczucie szczęścia, jakie może dać komuś nowe futro z norek, są bez porównania większe i bardziej intensywne niż cierpienie hodowanych w tym celu zwierząt, to prawdopodobnie nie znajdziemy

dobrego argumentu, żeby go przekonać, że jest inaczej, chyba że uda nam się wykazać, że pod względem moralnym cierpienie jest o wiele ważniejsze niż przyjemność i że w konflikcie obowiązków pozytywnych (czyli obowiązków nakazujących maksymalizację przyjemności) i obowiązków negatywnych (czyli obowiązków nakazujących przede wszystkim minimalizację cierpienia) obowiązki negatywne są zawsze ważniejsze niż obowiązki pozytywne. Istotę tego rozróżnienia doskonale oddaje powiedzenie prof. T. Kotarbińskiego: powinniśmy przede wszystkim budować szpitale, a dopiero w dalszej kolejności sale koncertowe.

Przeświadczenie, że istnieje zasadnicza asymetria pomiędzy przyjemnością a cierpieniem, powoduje, że teoria utylitarystyczna traci swoją klarowność i może być formułowana w dwóch całkowicie różnych wersjach — jako utylitarizm pozytywny i jako utylitarizm negatywny. Utylitarizm pozytywny to teoria głosząca, że dany czyn jest słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy przyczynia się do maksymalizacji przyjemności bądź minimalizacji cierpienia i że mamy obowiązek moralny dążyć do zwiększenia sumy przyjemności lub zmniejszenia sumy cierpienia. Utylitarizm negatywny zakłada, że przyjemność jest o wiele mniej ważna niż cierpienie, przeto wcale nie mamy obowiązku moralnego dążyć do maksymalizacji przyjemności (choć możemy oczywiście to zrobić i jest to rzeczą godną pochwały), lecz przede wszystkim winniśmy dążyć do minimalizacji cierpienia.

Singer, choć nigdzie tego wprost nie pisze, stoi zdecydowanie na stanowisku utylitarizmu negatywnego. Przyjemności człowieka i zwierząt nie wchodzi w ogóle w grę. Liczy się wyłącznie cierpienie i minimalizacja bądź zapobieganie cierpieniu. Ale najprostszym sposobem całkowitego zniesienia cierpienia jest unicestwienie wszelkich istot zdolnych do doznawania cierpienia. Powinniśmy także powstrzymać się od posiadania dzieci, bo każde nowe istnienie to potencjalne cierpienie, które liczy się w ogólnym rachunku cierpienia. Jedynym sposobem uchylenia tego argumentu jest wprowadzenie zasady, że życie jest wartością, a zatem każdy, kto zabija, postępuje źle. I Singer przyjmuje taką zasadę, a co ważniejsze przypisuje wyższą wartość życiu ludzkiemu niż życiu zwierzęcia. „Odrzucenie szowinizmu gatunkowego nie oznacza, że wszystkie życia mają jednakową wartość. Podczas gdy poczucie własnej tożsamości, inteligencja, zdolność do wchodzenia w sensowne relacje z innymi itd. nie mają większego znaczenia w przypadku zadawania cierpienia — jako że ból jest bólem, cokolwiek wzięlibyśmy pod uwagę, oprócz zdolności do odczuwania — rzecz ma się całkowicie inaczej w przypadku problemu odbierania życia. Nie jest bynajmniej czymś arbitralnym przekonanie, że życie istoty świadomej samej siebie, zdolnej do abstrakcyjnego myślenia, planowania swej własnej przyszłości i skomplikowanych czynności porozumiewania się itp. jest bardziej wartościowe niż życie istoty pozbawionej tych zdolności. ... Oznacza to zazwyczaj, że jeśli mamy wybierać pomiędzy życiem istoty ludzkiej a życiem innego zwierzęcia, to powinniśmy wybrać życie człowieka; ale mogą być również szczególne przypadki, w których jest na odwrót, ponieważ dana istota ludzka nie posiada właściwości swoistych dla normalnego człowieka (s. 39). Wprowadzając tę tak istotną dla swojego systemu zasadę, Singer nie mówi w swojej książce nic ponadto. „Ogólnie rzecz biorąc pytanie — kiedy jest rzeczą złą bezbolesne zabicie zwierzęcia — nie wymaga ścisłej odpowiedzi. Dopóki pamiętamy, że powinniśmy z takim samym szacunkiem traktować życie zwierząt, z jakim traktujemy życie ludzi znajdujących się na podobnym poziomie rozwoju psychicznego, nie powinniśmy zbłądzić na manowce (s. 40). Morał jest więc oczywisty — wprawdzie zawsze powinniśmy dążyć do minimalizacji cierpienia wszystkich istot zdolnych do odczuwania cierpienia, nigdy jednak nie powinniśmy tego czynić kosztem ludzkiego życia.

Ale wcale nie jest to takie oczywiste. Jeśli bowiem istota ludzka pozbawiona jest wszystkich atrybutów istotnych dla normalnego i zdrowego pod względem psychicznym człowieka i znajduje się na poziomie anencefala, czyli istoty ludzkiej cierpiącej na wrodzony brak mózgu, to nie istnieje absolutnie żaden powód, aby życie jej traktować jako życie bardziej wartościowe niż życie zwierzęcia. Jeśli zatem, wracając do przykładu ze szczurami, zasada poszanowania ludzkiego życia zabrania nam poświęcania na rzecz szczurów żywotnych interesów normalnych i zdrowych ludzi, gdyby miało to prowadzić do zagrożenia ludzkiego życia, to rzecz ma się całkiem inaczej, jeżeli miejsce normalnych i zdrowych psychicznie ludzi zajmą istoty głęboko upośledzone psychicznie bez najmniejszych szans na polepszenie, takie właśnie jak anencefale. Kiedy w grę nie wchodzi żadne okoliczności uboczne typu miłość macierzyńska, wyrzuty sumienia personelu medycznego czy przywiązanie bezpośrednich opiekunów takich istot, to nie stanie się nic złego, jeśli mając ograniczone zasoby żywności przeznaczymy je przede wszystkim na utrzymanie zdrowych, bystrych i inteligentnych szczurów. Życie szczurów ma większą wartość niż życie pozbawionych mózgu noworodków i być może nawet w określonych przypadkach, np. ostrego głodu, należałoby przeznaczyć wysokowartościowe białko ludzkie na zlikwidowanie cierpienia szczurów. Jest to wprawdzie wniosek makabryczny, ale w pełni zgodny z aktualną wersją utylitarystyki Singera².

Skoro można ograniczyć zakres obowiązywania zasady minimalizacji cierpień przyjmując zasadę poszanowania życia wraz z wszelkimi trudnościami i komplikacjami związanymi ze ścisłym ustaleniem kryteriów wartościowania tego życia, to również dobrze można przeciwstawić cierpienie innym wartościom moralnym lub pozamoralnym, np. wolności, prawdzie, pięknu, wszechstronnemu rozwojowi osobowości itd. Zasada minimalizacji cierpień straci wówczas swój kategoryczny charakter i będzie obowiązywać warunkowo: nigdy nie zadawaj cierpienia, chyba że jest to niezbędne do prawdziwego poznania przyrody, nigdy nie zadawaj cierpienia, chyba że możesz w ten sposób stworzyć doskonałe dzieło sztuki, nigdy nie zadawaj cierpienia, chyba że jest to konieczny warunek pełnego rozwoju osobowości lub przetrwania i pełnej ekspansji narodu itd.

Można oczywiście powiedzieć, że jedyną wartością konkurencyjną wobec cierpienia jest życie ludzkie, ale to także nie uchyla wszelkich wątpliwości. Bo

² Singer szczegółowo omawia problemy moralnej oceny zabijania zwierząt i ludzi w artykule *Killing Humans and Killing Animals*, „Inquiry”, vol. 22, 1979, No. 1–2. Konkluzja artykułu brzmi: „nie jest rzeczą złą hodowla i zabijanie zwierząt z przeznaczeniem na stół, pod warunkiem, że wiódły one przyjemnie życie i po zabiciu zostaną zastąpione przez inny egzemplarz tego samego gatunku, który będzie wiódł równie przyjemne życie, a który nie istniałby, gdyby nie zostało zabite pierwsze zwierzę. Te osoby, które mogą uzyskać mięso ze zwierząt hodowanych w ten sposób, nie mają więc moralnego obowiązku praktykować wegetarianizmu. ... Świadom jestem, że niektórzy będą mówić, że zajmując takie stanowisko dopuszczam się szowinizmu gatunkowego — tj. dyskryminacji innych istot tylko dlatego, że nie należą one do naszego gatunku — ale stanowisko moje nie implikuje szowinizmu gatunkowego, bo pozwala na zabijanie zwierząt nie dlatego, iż nie należą one do naszego gatunku, lecz dlatego, iż nie są one zdolne odczuwać żadnego pragnienia do dalszego życia. Stanowisko to dotyczy tym samym członków naszego gatunku, którym brak jest tej istotnej dyspozycji” (s. 153). Jeśli zatem nie ma nic złego w zabiciu i zjedzeniu hodowanego odpowiednio kurczaka, to tym samym nie powinno być nic złego w zabiciu i zjedzeniu anencefala. Pierwszą możliwość już się uwzględniła w etyce medycznej (por. np. J. A. Robertson, *Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis*, „Stanford Law Review”, vol. 27, 1975 lub R. A. McCormick, *To Save or Let Die: the Dilemma of Modern Medicine*, „Journal of the American Medical Association”, ol. 229, 1974), druga (zjedzenie anencefala) jest na razie jedynie logiczną implikacją stanowiska Singera. Subtelny krytykę rozumowania Singera przeprowadza w tym samym numerze „Inquiry” M. Lockwood, *Killing and the Preference of Life*.

można sobie doskonale wyobrazić sytuację, w której dysponujemy znakomitym środkiem farmakologicznym, który całkowicie usuwa bądź istotnie minimalizuje wszelkie bóle, napięcia, frustracje i niezadowolenia człowieka, lecz kosztem wyraźnego pogorszenia pamięci i obniżenia poziomu inteligencji. Mam wrażenie, że większość spośród normalnych, zdrowych i wrażliwych ludzi wołałaby jednak życie niezadowolonego Sokratesa niż zadowolonej świni. Nie jest to bynajmniej przykład fantastyczny. Jeśli zaniechano leczenia epilepsji metodą lobotomii, to głównie dlatego, że prowadziło to do zupełnego otępienia i apatii leczonych w ten sposób pacjentów. Bywa więc i tak, że choroba jest lepsza niż zdrowie, cierpienie — godniejsze wyboru niż brak cierpienia.

Książka Singera wywołała ogromną dyskusję na łamach czasopism filozoficznych. I z całą pewnością zasługuje na uważną lekturę. Trudno zakwestionować moralny program Singera — dyskusyjne są teoretyczne i praktyczne implikacje tego programu. Ból i cierpienie są z pewnością złe bez względu na to, kto ich doznaje i na pewno winniśmy dążyć do minimalizacji cierpienia wszystkich istot zdolnych do odczuwania — ale nie za wszelką cenę!

Zbigniew Szawarski

ETYKA KULINARNA?

Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Clarendon Press, Oxford 1977, s. 221.

Książka Clarka jest zamasyście napisanym, pełnym współczucia wobec ofiar i złośliwości wobec przeciwników traktatem moralnym w obronie życia innych niż ludzie zwierząt. Tytuł tej recenzji nie wynika z zamiaru pomniejszania wagi problemu podjętego przez Clarka bądź też jego własnych ustaleń. Jest może raczej próbą samoobrony kogoś, kto jak niżej podpisany jest mięsożercą odczuwającym czasami z tego powodu wątpliwości moralne, tłumione za pomocą rozmaitych wybiegów intelektualnych i praktycznych, wybiegów dość skutecznie ośmieszonych przez autora.

Clark w przedmowie powiada, iż jego zasadniczą tezą jest, że „...niezależnie od tego, czy prawdą jest, że istnieją bogowie, czy tylko atomy, czy ludzie istotnie stoją wyżej od innych, nie będących ludźmi zwierząt, czy istnieje jakieś życie pozagrobowe, czy też ten smętny przypadek jest wszystkim — przynajmniej jedno nie może być prawdą, a mianowicie, że jest rzeczą właściwą sprawiać zło, którego można uniknąć. Mogą być poza tym inne zasady moralne, ale przynajmniej ta ma charakter dogmatu. Jeśli się więc akceptuje tę minimalną zasadę, to wówczas nie ma żadnego innego uczciwego wyjścia jak tylko natychmiastowa rezygnacja ze spożywania mięsa i z większości badań biomedycznych”.

Tytuł recenzji ma więc dodatkowe uzasadnienie. Rezygnacja z mięsa ma charakter kategoryczny w odróżnieniu od warunkowej rezygnacji z badań biomedycznych, w trakcie których zabija się i torturuje zwierzęta. Pewne problemy dla tych dziedzin są wspólne, ale etyka badań naukowych ma także pewne osobliwości. Tymi ostatnimi nie chcę się tutaj zajmować. Moralny problem naszego stosunku do in-