

Linzey postuluje wyzwolenie zwierząt spod tego typu kontroli. Dobry antropomorfizm — to przyznanie zwierzętom prawa, które jest jednocześnie podstawowym prawem ludzi, prawa do życia i rozwijania się zgodnie ze swymi naturalnymi instynktami. A więc jeśli zwierzę ma nogi, powinno móc biegać, jeśli ma oczy — nie powinno przebywać stale w ciemności, jeśli ma narządy rozrodcze, nie powinno być wykastrowane. Laboratoryjne pomiary stopnia stresu u zwierząt skrepowanych i unieruchomionych czy też skazanych na ciemność nie są tu potrzebne. Należy zatem pozwolić zwierzętom, by mogły żyć jak zwierzęta, nie eksploatować ich dla naszych potrzeb, ani też zmuszać ich dla zabawy, by żyły jak ludzie.

Książka kończy się refleksjami teologicznymi. Omówione są różne próby odpowiedzi na pytanie, po co zwierzęta zostały stworzone, oraz jakie znaczenie może mieć dla nich dzieło Chrystusa. Mimo końcowego akcentu teologicznego książka w zasadniczych swych punktach ma charakter z gruntu racjonalistyczny i stanowi przestrożę przed emocjonalnym podejściem do problemu praw zwierząt. Wątki racjonalistyczne stanowiące trzon pracy z łatwością oddzielić można od teologicznych. Okazuje się wówczas, że nie zakładają one prawd wiary chrześcijańskiej i mogą być równie dobrze akceptowane przez przedstawiciela innej tradycji.

Wywody Linzey przedstawione są tak jasno i przekonująco, że trudno nie zadać sobie pytania, dlaczego w ciągu całej historii myśli ludzkiej oczywisty wydawał się pogląd przeciwny, stwierdzający prawo człowieka do eksploatacji zwierząt i dlaczego nadal jest to pogląd powszechny. Linzey w kilku miejscach próbuje wyjaśnić tę sprawę. Demaskuje krytykowane przezeń poglądy jako próbę racjonalizacji preferencji ludzkich wypływających z egoizmu gatunkowego. Wskazuje również na klimat społeczny wytworzony przez ludzi szczególnie zainteresowanych eksploatacją zwierząt, którzy nie chcąc uchodzić za niemoralnych w oczach własnych czy cudzych, czynią wszystko, aby praktyki godzące w interesy zwierząt były nadal usankcjonowane społecznie i prawnie. Klimat taki nie przyja rozwojowi praw zwierząt. Choć Linzey porusza te sprawy na marginesie swoich wywodów, są one jednak bardzo istotne, bowiem wskazanie źródeł poglądów ocenionych negatywnie jest rzeczą równie ważną i potrzebną, jak należyte uzasadnienie własnej koncepcji.

Anna Jedynak

WEGETARIANIZM — ZA I PRZECIW

„Philosophy”, vol. 53, No. 206, October 1978, The Journal of the Royal Institute of Philosophy. Published by Cambridge University Press, s. 151.

Październikowy numer kwartalnika „Philosophy” z 1978 roku zawiera 6 powiązanych z sobą tematycznie artykułów¹ dotyczących coraz częściej wysuwanego ostatnio w filozofii moralnej problemu relacji między ludźmi a zwierzętami. Pierwsze

¹ Są to: G. B. Matthews, *Animal and Unity of Psychology*; J. L. Mackie, *The Law of the Jungle*; C. Diamond, *Eating Meat and Eating People*; Ph. E. Devine, *The Moral Basis of Vegetarianism*; L. P. Fransis i R. Norman, *Some Animals are More Equal than Others*; J. Benson, *Duty and Beast*.

dwa artykuły zwracają uwagę na inspirującą rolę rozwoju nauk biologicznych i specjalistycznych badań naukowych w rozwiązywaniu kontrowersji etycznych. Cztery pozostałe nawiązują bezpośrednio do teoretycznych argumentów wysuwanych przez obrońców wegetarianizmu, a szczególnie do prac P. Singera: *Animal Liberation* oraz do antologii *Animal Rights and Human Obligations*, przygotowanej wspólnie z T. Reganem, a także do książki S.R.L. Clarka *The Moral Status of Animals*.

Artykuły G.B. Matthews — *Zwierzęta i jedność psychologii* oraz J.L. Mackie'go — *Prawo dżungli* nie wdają się w szczegółowe rozważania moralnych podstaw wegetarianizmu, choć stanowią niewątpliwie krok w kierunku znalezienia wspólnego układu odniesienia do analizy moralnej relacji człowiek — zwierzęta. Matthews broni Zasady Ciągłości Psychologicznej, w myśl której psychologia istot ludzkich jest częścią ogólnej psychologii zwierząt — akty, stany i funkcje psychologiczne u niższych zwierząt modelują akty, stany i funkcje psychologiczne u wyższych. Autor wykorzystując wyniki doświadczeń przeprowadzanych na zwierzętach polemizuje z tezą Kartezjusa², według której zwierzęta są nieświadomymi maszynami niezdolnymi do myślenia i odczuwania bólu. W opinii Matthews'a nie ma powodu, aby przeczyć, że zwierzęta mogą myśleć, chociaż nie mają zdolności językowych do wyrażania swoich myśli. Nie istnieje też żaden dowód na to, że brak tych zdolności wpływa w jakikolwiek sposób na zmniejszanie się wrażliwości odczuwania bólu. J.L. Mackie analizuje biologiczną koncepcję selekcji genów w procesie ewolucji³ i jej ewentualne znaczenie dla rozwiązywania problemów moralnych, przy założeniu, że moralność określimy jako produkt naturalnej ewolucji. Szczególnie interesujące są tu uwagi odnoszące się do Nietzscheańskiej krytyki filozofii chrześcijańskiej oraz sama próba dokonania porównania modelu selekcji biologicznej z przyjmowanymi przez ludzi postawami moralnymi, która mimo swej dyskusyjności zasługuje jednak na uwagę.

Pozostali autorzy, jak już wspomniałam, skupiają się głównie na rozważaniu filozoficznych podstaw wegetarianizmu. Sformułowane dotychczas koncepcje nie zadowolają w pełni żadnego z autorów zamieszczonych w „Philosophy” artykułów, choć niektórzy z nich stosują (C. Diamond) lub zaczęli stosować w trakcie pisania artykułu na ten temat (J. Benson) dietę wegetariańską. Wszystkie cztery artykuły mają charakter polemiczny i nie wychodzą zazwyczaj poza krytykę omawianych koncepcji. Pozytywne propozycje dotyczą głównie konieczności rozszerzenia zakresu dyskusji poza kwestie cierpienia zwierząt i okrucieństwa ludzi. Wyjątek stanowi interesujący artykuł C. Diamond, w którym autorka proponuje nowy kierunek poszukiwania odpowiedzi na pytanie — dlaczego nie powinniśmy zabijać zwierząt. Uzasadnienie leży według niej nie w przytaczaniu argumentów utylitarnych, lecz w uświadomieniu sobie przez ludzi ich związku ze zwierzętami jako „współtowarzyszami podróży ze śmiertelność”. Nie można mówić o prawach zwierząt i postulować, jak robi to Singer, równe poszanowanie interesów wszystkich istot, bez względu na gatunek, do jakiego należą. Dyskusja na płaszczyźnie prawa do życia i nieodczuwania cierpienia zaciemnia charakterystyczne cechy stosunków między ludźmi i stosunków między ludźmi a zwierzętami. Nie mamy w zwyczaju — pisze C. Diamond — zjadać zmarłych ludzi, chociaż nie przysługują im żadne prawa. Nasze powinności wobec ludzi nie są uzasadniane tym, że każdy człowiek należy

² Matthews rozważa dwie linie rozumowania przypisywanego Kartezjuszowi analizując książkę Zeno Vendlera (*Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology*, Ithaca, New York 1972) oraz esej N. Malcolma (*Thought and Knowledge*, Ithaca, New York 1977).

³ Na podstawie pracy R. Dawkinsa, *The Selfish Gene*, Oxford 1976.

do wyróżnionego pod pewnym względem gatunku ludzkiego. Właśnie moralność jest między innymi tym, co wyróżnia ludzi od innych gatunków istot. Spełniając nasze powinności moralne uczymy się, co to znaczy być człowiekiem. Ten kierunek poszukiwania uzasadnienia teoretycznego dla wegetarianizmu wydaje mi się o wiele ciekawszy niż próba rozcigania powinności moralnych ludzi na inne gatunki istot. Poza tym, wydaje się, że w stosunkach ludzi do zwierząt większą rolę mogą mieć argumenty emocjonalne niż logiczno-racjonalne rozumowanie typu Singerowskiego. Również J. Benson uważa, że przyczyna powstrzymywania się od jedzenia potraw mięsnych leży prawdopodobnie bardziej w zdaniu sobie sprawy przez człowieka, że porcja mięsa na talerzu jest „porcją życia” jakiegoś zwierzęcia, niż w rozpatrywaniu bolesnych eksperymentów dokonywanych na zwierzętach.

Koncepcja Singera — której najistotniejsze twierdzenia zarysowane są w drukowanym w niniejszym tomie „Etyki” artykule — atakowana jest w wielu punktach. L. P. Francis i R. Norman akcentują szczególnie fakt, że krytykowane przez Singera rozróżnienie między ludźmi a zwierzętami ze względu na np. inteligencję, język, moralność zupełnie wystarcza, aby przywiązywać większą wagę do interesów ludzi niż zwierząt i wcale nie musi pociągać za sobą nieakceptowalnych moralnie zmian w naszym stosunku do dzieci i chorych psychicznie. Jeżeli nawet zmiany takie są konieczne w stosunku do ciężkich przypadków chorób umysłowych, to są one według autorów zupełnie bez znaczenia, ponieważ nasze zobowiązania wobec tego typu chorych są wątpliwe. Autorzy proponują dokonanie podziału nie tylko wśród zwierząt, aby wyróżnić te gatunki, którym ewentualnie przysługiwałyby pewne prawa, ale również wśród ludzi, aby wyróżnić tych, którym prawa te nie przysługują. Pierwsza część tej propozycji jest z pewnością interesująca dla obrońców praw moralnych zwierząt (choć autorzy nie uważają, by na podstawie koncepcji Singera taka obrona mogłaby być przeprowadzona), druga zawiera jednak pewne kontrowersje, choć spowodowana jest, jak sądzę, tylko zapędami polemicznymi obu filozofów.

W ostatniej części artykułu Francis i Norman wymieniają charakterystyczne cechy stosunków między ludźmi, analizują stosunki polityczne, ekonomiczne, rodzinne oraz wymianę informacji, aby użyć ich jako argumentu przeciwko tezie równego poszanowania interesów przedstawicieli różnych gatunków. Jest to według mnie najslabsza część ich pracy. Zasada egalitaryzmu — stwierdza się w konkluzji — wynika z „autentycznego kooperatywnego charakteru ludzkiej polityki i ekonomii gry” i jako taka nie powinna być stosowana do wszystkich istot na ziemi.

Inni autorzy (J. Benson, Ph. E. Devine) również starają się zaatakować tezę Singera o równym poszanowaniu interesów wszystkich istot, lecz wysuwają na plan pierwszy inne cechy stosunków międzyludzkich, których nie posiadają stosunki ludzi ze zwierzętami, jak na przykład — uwikłanie człowieka w sieć swoistych relacji między jednostkami, stosunki emocjonalne, umiejętność planowania życia, osiągnięcie pewnego progu inteligencji, poza którym nie ma rozróżnienia na stopnie statusu moralnego. Ph. E. Devine uważa, że siła wegetarianizmu leży w serii pośrednich rozważań na temat problemu niezwykłych zwierząt i niezwykłych ludzi, nie ma jednak według niego powodu, by filozoficzne trudności związane z określeniem pojęcia ludzkiej równości miały przemawiać na rzecz wniosków wegetarianizmu.

Francis i Norman zwracają również uwagę na przemyślenie przez Singera pewnych ukrytych założeń. Singer uważa np., że samo zabijanie zwierząt jest złem, ale stara się jednocześnie dowieść, że źle jest zadawać ból istotom zdolnym do jego odczuwania. Kwestia ta wydaje się być istotna, ponieważ argumenty Singera okazują się bezpodstawne w chwili upowszechnienia bezbolesnej hodowli i bez-

bolesnego zabijania zwierząt. Ph. E. Devine, którego artykuł stara się w najbardziej ogólny sposób uporządkować argumenty na rzecz vegetarianizmu, wyróżnia dwojaki sposób argumentacji przeciwko hodowaniu i zabijaniu zwierząt dla zdobycia pożywienia:

1. zjadanie zwierząt jest złe, ponieważ zakłada zadawanie im bólu,
2. zjadanie zwierząt jest złe, ponieważ zakłada ich zabijanie.

Pierwszy argument, który stosuje Singer właśnie, nie odnosi się nie tylko do bezbolesnej hodowli i bezbolesnej śmierci, ale również do zwierząt zbyt elementarnych w swojej strukturze, by odczuwać ból. Vegetarianin pierwszego rodzaju może jednak sprzeciwiać się picciu mleka, jeśli wymaga to bolesnej separacji cielaka od krowy. Devine proponuje nazwanie tego typu vegetarianina — *vegan*, co sugerować ma, że postuluje się tu nie tylko powstrzymanie się od jedzenia mięsa, ale również innych produktów pochodzących od zwierząt.

W drugim przypadku linia podziału między tym, co wolno jeść, a tym co zabronione, przebiega między naturalnymi produktami pochodzenia zwierzęcego a produktami wytworzonymi z zabitych już i odpowiednio przetworzonych zwierząt.

Uznanie za podstawę vegetarianizmu zdolności zwierząt do cierpienia oraz porównywanie odczuwania bólu rodzi szereg wątpliwości natury moralnej (czy bezbolesne zabicie zwierzęcia w celu jedzenia jest bardziej usprawiedliwione moralnie niż oddzielenie cielaka od matki?) i praktycznej (w jaki sposób określić mamy dopuszczalny stopień cierpienia?). Kłopoty pojawiają się już z samym określeniem natury cierpienia. Devine rozróżnia dwa składniki bólu: uczucie (*emotion*) i doznanie (*sensation*), przy czym pierwszy element jest charakterystyczny przede wszystkim dla ludzi. Na ten sam problem zwraca uwagę J. Benson, choć rozwiązuje go nieco inaczej. W konkluzji Devine stwierdza, że argumentacje pierwszego rodzaju opierają się głównie na przesłankach utylitarnych albo też usiłują uzupełnić je wiarygodnymi nieuitylitarnymi zasadami (typu — hodowanie i zabijanie zwierząt w celu zjedzenia ich jest złem). Druga linia dowodzenia słuszności zasad wegetariańskich pociąga z kolei za sobą trudności z określeniem wartości zwierzęcego istnienia. Wszystkie możliwe ustalenia w tej materii upadają, według Devina, w chwili zaistnienia konfliktu interesów zwierząt z interesami ludzkimi.

W kilku artykułach (np. w *Eating Meat and Eating People* — C. Diamond czy też *The Moral Basis of Vegetarianism* — Ph. E. Devine'a) zwraca uwagę przypomnienie przez autorów, że moralność jest zjawiskiem ludzkim i jako taka jest i musi być nieuniknienie antropocentryczna. Pytania moralne dotyczą zawsze kwestii — co ja powinienem uczynić, jakie miejsce w moich dążeniach powinny mieć interesy innych. Podstawą moralności jest zawsze koncepcja człowieka jako podmiotu moralnego.

Wymienione problemy nie wyczerpują nawet w połowie treści artykułów zamieszczonych w omawianym numerze „Philosophy”. Zasygnalizowane zostały tylko pewne stale powtarzające się wątki lub też kierunki zainteresowań autorów. Wymienienie wszystkich jest niemożliwe, ponieważ w jednej tylko kwestii zdanie niemal wszystkich pokrywa się całkowicie — rozważenie w filozofii moralnej problemu stosunku między ludźmi a zwierzętami jest tematem wartym kontynuowania i byłoby błędem nazywać go problemem peryferyjnym. Filozoficzna dezaprobata dla dotychczasowych rozwiązań nie oznacza lekceważenia samego tematu. Być może rozwiązanie tego problemu wymaga radykalnej zmiany metody filozoficznej. Nie ulega już najmniejszej wątpliwości, że jest to jeden z klasycznych moralnych problemów współczesności.