

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 obszernie 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 proggu, 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 powinien 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 utylitaryzmu 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 wiody one przyjemnie życie i po zabiciu zostaną zastąpione przez inny egzemplarz tego samego gatunku, który będzie wiody również 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 vegetarianizmu. ... 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 kategoriyczny 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-

nych zwierząt objawia się bowiem w najczystszej postaci w naszym stosunku do ich mięsa. Czytelnik książki Clarka, nawet jeżeli nie zrezygnuje z jedzenia mięsa, to zapewne przynajmniej na parę godzin straci na nie apetyt i to nie ze względów estetycznych, których mogłaby dostarczyć np. wizyta w rzeźni, ale z powodów moralnych, tych samych, które sprawiają, że na ogół nie urządzamy w telewizji pokazów uboju krów lub zawodów w mordowaniu kurczaków. Staje się bowiem oczywiste, przynajmniej dla niektórych ludzi, że pozornie banalne i oczywiste czynności planistów określających pożądane rozmiary trzody chlewnej w kraju, gospodyń, kucharzy, rzeźników, masarzy, sprzedawców, kelnerów i klientów mają charakter systematycznego łamania podstawowej bądź też jednej z podstawowych zasad moralnych. Z tej perspektywy gromada samic ludzkich, okrytych skórą i futrem zdartym z innych zwierząt, tłocząca się wokół ochlapów mięsa, nie różni się od lwicy szarpiącej mięso jakiegoś innego zwierzęcia (bywają nim i kobiety). Lwice jednak nie głoszą zasad moralnych i nie uważają się z tego powodu za wyższe ponad inne zwierzęta. Nasz stosunek do zwierząt cechuje dodatkowo hipokryzja, która świadczy o ukrytych wątpliwościach sumienia. Łowiectwo uprawiane wciąż jeszcze poważnie przez samców traktowane bywa jako racjonalna działalność hodowlana. Zamiast prosić o surowe mięso krowy, prosimy raczej o befszyk tatarski. Raki zaleca się wrzucać do wrzątku ze względów humanitarnych. Mordowanie młodych focząt na użytek dam i kuśnierzy jest coraz ostrzej potępiane, ale mało kto protestuje przeciwko produkowaniu pasków ze skóry świńskiej. Zjadacze kur, marzący o cietrzewiach, słonkach i bekasach, potępiają zjadaczy słowików. Hindus, który choruje fizycznie i moralnie po zjedzeniu befsztyka, z zadowoleniem obsysa kostki kozy w sosie curry. Nie do końca jasna jest zresztą również sytuacja zdeklarowanego jarosa, który stara się nie myśleć o wytrutych owadach, zestrzelonym ptactwie i głodujących zającach, choć jest to absolutnie niezbędne do pokrycia dziennego zapotrzebowania na zboże, jarzyny, owoce. Kuchnia jest terenem wyborów i upadków moralnych.

Wykrzyknik zniecierpliwionego tym wszystkim przeciętnego zjadacza mięsa „Tak być musi i nie ma na to rady!” zajmuje dopiero ósme miejsce na liście argumentów za mięsożerstwem, z którymi rozprawia się Clark. Argumenty te — różnego charakteru — pozwalają na podtrzymywanie naszej codziennej hipokryzji.

Zgodnie z pierwszym nie można mówić o „cierpieniu” zwierząt, lecz tylko o „ból” będącym pewnego rodzaju doświadczeniem zmysłowym. Nie cierpi więc jałówka zarzynana z zawiązanymi oczyma. Nie cierpią stworzenia, które nie doświadczają szczególnych przeżyć bólu. Tu jednak filozof wnosi sprzeciw. Jak bowiem możemy określić, czy stworzenie doświadcza takich szczególnych przeżyć? A nawet jeżeli niektóre cierpienia są bólem tego typu, to czy rzeczywiście tylko takie wrażenia zasługują na nasze współczucie? Cierpi się wtedy, gdy zablokowane są lub zagrożone jakieś głęboko zakorzenione potrzeby naturalne. Pozbawione swych naturalnych przyjemności stworzenie cierpi równie dobrze jak wtedy, gdy doznaje ściśle określonego wrażenia bólu. Gdyby inne zwierzęta były wyłączone ze sfery moralnej, wówczas można by postępować wobec nich w dowolny sposób. Skoro tak nie jest, musimy wziąć pod uwagę możliwość postępowania wobec nich niesprawiedliwego. Jeśli nie powinieniem wyrządzać ludziom bólu bez ich zgody, to na jakiej zasadzie wolno decydować mi się na zadawanie bólu i cierpienia zwierzętom? Skoro nie mają wobec nas obowiązków, to i my nie mamy wobec nich żadnych uprawnień.

Drugi argument sprowadza się do tego, że zwierzętom nie może brakować tego, o czym nigdy nie wiedziały. Zwierzę, które oddycha i tuczy się, wyczerpuje tym

samym zakres przynależnych mu sposobów samorealizacji. Clark zauważa, że podobnie usprawiedliwiano najrozmaitsze niesprawiedliwości względem biedaków. Czyż jednak generalnie można zgodzić się z tym, że życie sprowadza się do oddychania i trawienia? Jeżeli nie zgadzamy się z tym w odniesieniu do ludzi, to dlaczego zgadzamy się w odniesieniu do zwierząt? Jedną z możliwych odpowiedzi powołuje się na przewagę człowieka, wyrażającą się w elastyczności jego procedur przystosowawczych, w ilości zachowań wyuczonych, a nie przekazywanych instynktownie. To prowadzi do następującego paradoksu. Ponieważ człowiek jest bardziej elastyczny w wyborze zachowań, wobec tego ma prawo jeść zwierzęta — są one bowiem znacznie bardziej ograniczone w wyborze zachowań; ma prawo i należy mu się mięso, ponieważ potrzebuje tego mięsa, podczas gdy mniej elastyczne stworzenia mogą być ograniczane w ruchach, diecie, życiu płciowym i życiu w ogóle. Generalnie, pamiętać należy, że zwierzęta są różne, że życie wołu jest inne niż życie lwa, że różne są również indywidualne zwierzęta, o czym wiedzą niektórzy ich posiadacze. Tak jak różne są samorealizacyjne potrzeby ludzi, tak samo różne są one dla gatunków i poszczególnych egzemplarzy zwierząt i z pewnością potrzeby te wykraczają daleko poza oddychanie i trawienie. Stąd prawo każdego zwierzęcia do samorealizacji. Mówiąc konkretnie zaś — trudno jest przyjąć, że istotom, które nigdy nie miały przestrzeni, przestrzeni tej nie brakuje (albo w lepszym chyba sformułowaniu: że przestrzeń ta im się nie należy).

Argument trzeci polega na tym, że nasze ofiary wolałyby zapewne wybrać istnienie nawet z wszystkimi towarzyszącymi temu dolegliwościami niż nieistnienie. H. S. Salt¹ zauważył w związku z tym, że nie zdarzyło się jeszcze, aby ten wybór rzeczywiście przedstawiono lisowi albo filozofowi. Brak zaś precedensu uniemożliwia dalsze rozważania. Clark przyłącza się do tego zdania. Dodaje, że zapewne nie jest to argument wysuwany szczerze, gdyż usprawiedliwiałby on najbardziej nawet okrutne traktowanie naszych bliźnich. I ogólnie, jeżeli samo istnienie nie jest z korzyścią dla danego indywiduum, to wówczas nie może ono zrekompenzować spotykających je nieszczęść; i dla odmiany, jeżeli jest z korzyścią, to wówczas odbieranie zwierzętom życia jest zadawaniem im nieszczęścia.

Czwarty argument dotyczy gatunków raczej niż indywiduów. „Racjonalna gospodarka hodowlana” prowadzona przez ludzi ma gwarantować utrzymywanie się i mnożenie się poszczególnych gatunków zwierząt, co jest w ich (gatunków? poszczególnych indywiduów? zwierząt w ogóle?) interesie, nawet jeżeli łączy się to z zagęszczeniem metrażu mieszkaniowego, brakiem menu do wyboru, selektywnym ubojem, odstrzałem itd. Clark zauważa, iż ludzie na ogół nie stosują tego postulatu w stosunku do siebie samych i swoich potomków, chociaż umyślnie wywoływane wojny czy uwięzienie sprzyjałyby kontroli populacji ludzkiej. Dlaczego więc impetuujemy tym, które nie są w stanie wyrazić swojej opinii, aprobatę zasad, których nie chcemy przyjąć dla siebie samych? Poza innymi wątpliwościami, które wzbudza ten argument, najważniejsza wydaje się dla Clarka ta oto: nagle zaczynamy brać pod uwagę interes zwierzęcia w ogóle, lub gatunku, tak jakby istniały one realnie, podczas gdy realnym przedmiotem naszych tortur i naszych rozważań są konkretne indywidualne zwierzęta. A skoro tak jest, to argument traci sens. Spotykana u ludzi gotowość do połączenia miłości do psów z zabijaniem jednego psa przed wakacjami i odłączeniem na następny rok kolejnego indywidualnego psiaka od jego matki i rodzeństwa przypomina tych, którzy gotowi są mordować i skórę zdierać pasami z ludzi, czyniąc to w obronie ludzkości czy ludzkiego społeczeństwa.

¹ H. S. Salt, *Animals' Rights*, London 1922.

Argument piąty rezygnuje z uzasadniania pożytku, jaki cierpienia zwierząt miałyby przynieść im samym; powiada się w nim, że cierpienia zwierząt są usprawiedliwione, jeśli przewyższają je ludzkie korzyści (włączając w to również minimalizację ludzkich cierpień). Pierwsza wątpliwość dotyczy rzekomej niezmienności ludzkich potrzeb. To, co mięsożercy wydaje się ograniczoną potrzebą, traci ów kompulsywny charakter już po miesiącu diety jarskiej. Nasze potrzeby są w tej dziedzinie raczej gustami kulinarnymi. Pomijając ten fakt możemy zauważyć, że argument piąty zakłada możliwość przeprowadzenia rachunku utylitarnego, który to, zdaniem Clarka i wielu innych, jest praktycznie niemożliwy do wykonania. Skoro jednak nie możemy policzyć strat i korzyści, i nie mamy dla nich obiektywnej jednostki porównania, to argument ten przeobraża się w maksimum, że istoty wyżej umiejscowione w hierarchii mają prawo jeść istoty niższe, pogląd zaiste mało wyrafinowany etycznie.

Szósty argument powiada, że cierpienie zwierząt jest usprawiedliwione, jeśli np. eksperymentator uważa, że sam by przystał na takie cierpienie dla jakiegoś wyższego celu. Ale nawet gdyby rozumowanie to było uczciwie przeprowadzane i eksperymentator byłby gotów sam poddać się zabiegowi, gdyby było to konieczne, to i tak nie wynika z tego, że ma on prawo do zadawania cierpień innemu (zwierzęciu), które nie jest w stanie wyrazić na to zgody. I znów pewne uogólnienie. Człowiek nie ma takich uprawnień wobec zwierząt, jak np. prawo do karcenia. Władza ludzka ma raczej charakter opiekuńczy zarówno w stosunku do ludzi, jak i w stosunku do zwierząt. Stąd np. można poddać zwierzę eksperymentowi tylko dla jego własnego dobra, podobnie jak możemy karcić dziecko lub zwierzę wyłącznie dla jego własnego dobra.

Niektórzy są wreszcie zdania (i jest to argument siódmy), że wolno nam zabić, ale nie wolno zadawać cierpień. Ten dość potocznie akceptowany pogląd — w praktyce wymagający wiele reform w naszych rzeźniach i w naszych gospodarstwach — może prowadzić do wyeliminowania wszelkiego życia na ziemi, skoro życie zawsze niesie ze sobą cierpienia. Trudno też przypuścić, że sama śmierć nie jest bólem, cierpieniem największym. Jeśli nawet zgodzimy się, iż czasem śmierć jest lepsza od długiego cierpienia, to i tak nie wynika bynajmniej stąd, jakoby śmierć nie była w ogóle czymś złym. Clark wreszcie zgadza się z D. G. Ritchie, który pisał: „wyjawszy wypadki ścisłej samoobrony nie mamy większego prawa do skazywania zwierząt na śmierć bez sprawiedliwego procesu niż do zadawania im tortur dla naszej rozrywki”².

Wreszcie (argument ósmy) głosi się konieczność zadawania zwierzętom cierpień. Tyle jest cierpień na świecie, i to w ludzkim życiu, że nie ma co zastanawiać się nad tym, ile cierpień zadajemy zwierzętom. Jeżeli jednak potraktować ten argument poważnie, wówczas należy odrzucić wszelką moralność, co faktycznie dyskwalifikuje ten argument. Dla tych, którzy dopuszczają amoralizm, Clark ma pytanie następujące: „cóż jest tak naprawdę przyjemnego w torturowaniu i mordowaniu zwierząt?”. Czy rzeczywiście daje to takie poczucie szczęścia, zaspokojenia i wielkości?

Polemika z książką nie znaną czytelnikowi wydała mi się czymś niewłaściwym, tym bardziej że w Polsce zagadnienia stosunku do zwierząt nie były prawie wcale przedmiotem rozważań etycznych. Wybrałem z pracy Clarka tylko pewien wątek, dość podstawowy, ale nie jedyny i przytoczyłem tylko niektóre z jego własnych, oryginalnych bądź powtarzanych za innymi poglądów. Byłoby znacznie lepiej, gdyby

² D. G. Ritchie, *Natural Rights*, London 1916, s. 111.

książkę tę przetłumaczono na język polski, nawet jeżeli programowy wegetarianizm nabiera osobliwego kolorytu politycznego wobec znanych kłopotów rynkowych.

Mam jedną uwagę generalną w sprawie, w której — jak sądzę — i sam autor nie potrafi do końca zająć wyraźnego stanowiska. Otóż z jednej strony formułuje on i etycznie uzasadnia absolutystyczny program moralny: nie zadawaj cierpień i nie zabijaj nie tylko człowieka, ale i innych zwierząt jako bliźnich swoich! Z drugiej jednak strony przyznaje od czasu do czasu, że i do piekła chodzi się po schodkach, że zło jest stopniowalne. Co innego przyjęcie amoralizmu ukrytego za ósmym argumentem mięsożerców, a co innego próba określania reguł wyboru między mniejszym a większym złem moralnym. Przy całej sympatii do minimum etycznego, od którego zaczyna Clark swą książkę, nie mogę nie zauważyć, iż ma on sam kłopoty z pewnymi sytuacjami, w których cierpienie wydaje się mniej lub bardziej uzasadnione. Zabijanie w samoobronie, które dopuszcza, może być przecież rozmaicie rozumiane. Nie wykluczam z góry, że samorealizacja gatunku ludzkiego wymagała protein zwierzęcych (w tym i ludzkiego białka), jak to twierdzi np. modny dziś odnowiciel materialistycznej etnologii M. Harris³. Nie jestem pewien, czy bezkonfliktowa wspólnota globalna nie jest utopią. Nie wiem, czy postęp techniczny w rękach jaroszków nie może wyrządzić więcej krzywdy zwierzętom w ogóle, i wielu z osobna niż prymitywne mięsożerstwo. Nie wiem też, gdzie postawić granicę życia, a więc i cierpienia. Mając te i inne wątpliwości, których książka Clarka nie rozwiązuje ostatecznie, nie muszę jednak popadać w skrajny amoralizm. Mogę minimalizować cierpienia zwierząt, ograniczać ich spożycie, kierować się pewną hierarchią złożoności życia (wbrew Clarkowi nie sądzę, aby *frutti del mare* odczuwały cierpienie równie mocno, co małpy w tym samym znaczeniu, w jakim równie mocno doświadczają cierpienia ludzie z różnych grup etnicznych). Istnieje wiele gatunków mięsożernych i to, czy człowiek rzeczywiście do nich nie należy, okaże się między innymi poprzez to, czy człowiek jako gatunek jest w stanie mięsożerstwu odrzucić. Ale nawet wegetarianin, jeżeli chce ulżyć doli psa lub kota, musi mu zapewnić mięso innych zwierząt. Nie chcąc być hipokrytą, muszę więc w swojej kuchni, albo przynajmniej w kuchni moich czworonożnych podopiecznych, kierować się zasadą szacunku dla wszelkiego życia jako inspiracją moralną raczej niż bezwzględny obowiązek. Nie pomówię również o hipokryzję jarosza absolutnego, chociaż jego postępowanie wzbudza we mnie pewne wątpliwości — nie tyle moralne, ile teoretyczne.

Jacek Kurczewski

LUDZKIE OBOWIĄZKI I PRAWA ZWIERZĄT

Animal Rights and Human Obligations,
edited by Tom Regan, Peter Singer,
Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs,
New Jersey 1976, s. vi + 250.

Jak należy traktować zwierzęta? Redaktorzy tomu piszą w przedmowie, że wybrali artykuły, które nie tyle są apelem do ludzkich emocji, co usiłują rozważyć ten problem za pomocą racjonalnych argumentów¹. Ale dlaczego w ogóle mamy się

³ M. Harris, *Cannibals and Kings*, New York 1977.

¹ Antologia obejmuje wybór tekstów od Biblii po czasy najnowsze. Są one podzielone na

nad nim zastanawiać? Fakty dotyczące traktowania zwierząt jasno ukazują, że jest to kwestia o dużej doniosłości praktycznej. Ale wystarczy tylko trochę pomyśleć o tym, jak należy rozwiązać kwestie praktyczne, by przekonać się, iż jest to również poważny problem filozoficzny.

Rozpocznijmy od faktów. Spotykamy się ze zwierzętami na co dzień. I niestety w większości przypadków są to resztki ich ciał. Ze zwierzęcych skór wykonujemy odzież, obicia sprzętów domowych, futerały, oprawy książek, torby, specjalne irchowe szmatki itd. Pędzle wykonane z ich sierści należą do najlepszych. Ich tłuszcze wchodzi w skład mydeł, szminek do ust, gumy do żucia itp. Jednak choć wyroby ze zwierząt spotykamy na każdym kroku, niezmiernie mało wiemy o warunkach, w jakich były hodowane, a następnie zabijane. Dotyczy to zwłaszcza dwóch najbardziej masowych sposobów ich eksploatacji — eksperymentów na zwierzętach i praktyki hodowania ich na żywność.

Wyobrażamy sobie może, że krowy wypasają się swobodnie na pokrytych zieloną trawą wzgórzach, a kury łążą po podwórzu, grzebią w ziemi i szukają ziarna. Peter Singer w swym eseju *Down on the Factory Farm* dowodzi jednak, że przynajmniej w odniesieniu do rozwiniętych społeczeństw Zachodu jest to mit rodem z przeszłości. Zwierzęta hodowlane, z reguły pozbawione wolności, są chowane w niesłychanym ścisłu i doświadczają krańcowego bólu i frustracji. Dotyczy to dziesiątków miliardów istot każdego roku — cieląt, krów, świń, owiec czy kur (w samych Stanach Zjednoczonych zabija się co roku 3 miliardy kurcząt). Wszystkie, jeśli chodzi o ich dobro, hoduje się w identycznych warunkach. Goły beton bez ściółki bądź nagie kraty są jedynym posłaniem. Dzięki temu osiąga się łatwość sprzątnięcia. Odpowiednie preparaty, ścisł i niemal zupełny bezruch mają natomiast zapewnić szybki wzrost wagi przy nikłym zużyciu paszy. Cielęta na przykład są hodowane w tak ciasnych boksach, że nie mogą się nawet obrócić ani swobodnie położyć. Ich życie, z wyjątkiem dwóch krótkich okresów w czasie doby, upływa w totalnej ciemności i odosobnieniu. Prócz tego ich dieta zupełnie pozbawiona jest żelaza, co wprawdzie wpędza je w anemie, ale za to podwyższa cenę ich mięsa. Maciory, które pod względem inteligencji przewyższają zapewne psa, przez większość życia są

cztery grupy, poprzedzone wstępem i zakończone epilogiem. Pierwsza część odnosi się do faktów dotyczących traktowania zwierząt, druga do problemu ludzkiej i zwierzęcej natury, trzecia do problemu zwierzęcych praw. Epilog zawiera teksty raczej o charakterze literackim aniżeli filozoficznym. Nadto wybrana bibliografia przedmiotu. Oto spis treści: T. Regan, *Introduction*. Część I. Contemporary realities: P. Singer, *Down on the Factory Farm*; R. Ryder, *Experiments on Animals*. Część II. Animal and Human Nature: *The Bible, God Created Man in His Own Image*; Aristotle, *How Humans Differ from Other Creatures*; R. Descartes, *Animals Are Machines*; Voltaire, *A Reply to Descartes*; D. Hume, *Of the Reason of Animals*; Ch. Darwin, *Comparison of the Mental Powers of Man and the Lower Animals*; M. de Montaigne, *The Language of Animals*; P. Jenkins, *Teaching Chimpanzees to Communicate*; M. Midgley, *The Concept of Beastliness*. Część III. Do Humans Have Obligations to Other Animals? Aristotle, *Animals and Slavery*, Plutarch, *Of Eating of Flesh*; Saint Thomas Aquinas, *On Killing Living Things and the Duty to Love Irrational Creatures*; Kant, *Duties to Animals*; A. Schopenhauer, *A Critique of Kant*; J. Bentham, *An Utilitarian View*; J. S. Mill, *A Defense of Bentham*; A. Schweitzer, *The Ethics of Reverence for Life*; H. S. Salt, *The Humanities of Diet*; P. Singer, *All Animals Are Equal*; R. J. White, *A Defense of Vivisection*. Część IV. Do Animals Have Rights? H. S. Salt, *Animals' Rights*; J. Rickaby, *Of the So-called Rights of Animals*; D. G. Ritchie, *Why Animals Do Not Have Rights*; H. S. Salt, *Logic of the Larder*; J. Feinberg, *Can Animals Have Rights?*; T. Regan, *Do Animals Have a Right to Life?*; J. Rachels, *Do Animals Have a Right to Liberty?*; D. VanDeVeer, *Defending Animals by Appeal to Rights*; J. Rachels, *A Reply to VanDeVeer*. Epilogue: J. Swift, *A Modest Proposal*; D. Steward, *The Limits of Trooughaft*.

brzemienne, uwięzione w boksach i zupełnie pozbawione ruchu. Ich życie upływa w totalnej frustracji i nudzie. Kury z kolei chowane są w takim ścisku, że nie mogą nawet swobodnie rozprostować skrzydeł. Nie mogą grzebać w ziemi, swobodnie spacerować i budować gniazd ani taplać się w kurzu po prostu dlatego, że żyją na gołych kratkach. Pochyłe podłogi w klatkach powodują, że jaja staczają się na dół, co ułatwia ich zbieranie i pozbawia jednocześnie ptaków resztek wygody. Sfrustrowane wskutek tego rozwijają działania, które farmerzy nazywają „wadami” — np. dziobią się nawzajem aż do śmierci. By zapobiec temu, są okaleczane — młodym kurczętom obcina się dzioby.

Czemu to wszystko służy? Singer i inni autorzy dowodzą, że jedzenie mięsa nie jest konieczne dla życia i nawet dla zdrowia. Potwierdzają to liczne naukowe eksperymenty i potwierdza też fakt, że setki milionów ludzi, pod różnymi długościami i szerokościami geograficznymi, często ciężko pracując fizycznie, żyje w zdrowiu obywając się bez mięsa. Być może jest to więc uzasadnione względami ekonomicznymi? Również nie, skoro nakłady na produkcję mięsa wielokrotnie przewyższają nakłady na produkcję odpowiadającego mu jakością białka roślinnego. Produkcja mięsa nie jest także najbardziej efektywną drogą do zlikwidowania głodu. Tak więc jeśli chcemy obronić praktykę hodowli zwierząt na mięso (a także eksperymenty na zwierzętach), musimy odwołać się do argumentów filozoficznych.

Pierwsza linia obrony polega zwykle na uzasadnianiu twierdzenia, że ostatecznie rzecz biorąc praktyki te są korzystne dla zwierząt. Arystoteles np. powiada w *Polityce*, że oswojone zwierzęta, w porównaniu z dzikimi, odnoszą korzyść służąc człowiekowi. Wątpię, by twierdzenie to było prawdziwe nawet w czasach Arystotelesa. Wyobrażamy sobie wprawdzie świat natury jako opętany żądzą, gwałtem i okrucieństwem, ale jak wynika z badań ekologów, pisze o tym Mary Midgley, zwierzęta na wolności żyją w o wiele większej harmonii, niż to sobie wyobrażamy. W odniesieniu do typowego, obecnie, traktowania hodowlanych zwierząt twierdzenie Arystotelesa jest po prostu fałszywe. Gwałt zadawany „oswojonym zwierzętom” jest doprawdy tak wielki, że trudno nawet wyobrazić sobie, by zwierzęta żyjące na swobodzie cierpiały bardziej.

Inny autor, D. G. Ritchie, utrzymuje z kolei, że zjadanie zwierząt jest dla nich korzystne z innego powodu — mianowicie umożliwia im istnienie. Gdybyśmy wszyscy byli wegetarianami — powiada Ritchie — nie byłoby w ogóle świń, owiec i bydła „dobrze zadbanych i chronionych przed głodem”. O tym co znaczy dobra opieka i ochrona przed głodem w warunkach przemysłowego tuczu pisał Singer. Zostawmy jednak sprawę tę na uboczu. Argument Ritchiego można bowiem zakwestionować w bardziej zasadniczy sposób i czyni to Henry S. Salt w *Logic of Vegetarianism*. Cóż bowiem znaczy, że samo istnienie jest z punktu widzenia zwierzęcia tak korzystne, że może usprawiedliwić zadawany mu gwałt czy też jego śmierć? Dopóki zwierzę nie istnieje, nie istnieje istota, dla której byłoby korzystnie istnieć. Przypuśćmy jednak, że zwierzę istnieje już i to właśnie istnienie jest dlań korzystne. Trudno wówczas argumentować, że przynosi mu się korzyść zabijając je i odbierając mu tym samym to, co jest dlań korzystne.

Ostatecznie rzecz biorąc musimy uznać, że Singer, Ryder, Salt i inni przekonująco ukazują, co jest faktycznym powodem gwałtu zadawanego zwierzętom. Nie jest to w większości przypadków ani żywotna konieczność gatunku ludzkiego, ani korzyść ekonomiczna, ani dobro zwierząt, ani temu podobne powody. W odniesieniu do zwierząt żyjących na farmach są to po prostu przyjemności podniebienia i żywieniowe nawyki, w przypadku zaś zwierząt laboratoryjnych ciekawość uczonych.

Czy są to powody dostateczne? Czy cała ta ogromna masa cierpienia i śmierci zwierząt da się usprawiedliwić z moralnego punktu widzenia?

Owszem, jeśli zaakceptujemy stanowisko niektórych autorów. Ale wówczas musimy też zaakceptować konsekwencje, jakie wynikają z tego dla traktowania ludzi, konsekwencje, na które już nie godzimy się tak chętnie. Stanowiska Tomasza z Akwinu, Kanta czy Rickaby'ego niezbyt różnią się od siebie pod tym względem. Nie mamy ani nawet nie możemy mieć żadnych bezpośrednich obowiązków wobec zwierząt, ponieważ nie mają one koniecznych dla tego właściwości. Jedynym powodem, by nie traktować zwierząt okrutnie, jest to, że takie postępowanie wobec zwierząt mogłoby skłaniać także do okrucieństwa wobec ludzi. Schemat rozumowania każdego z nich jest właściwie taki sam — mamy obowiązki wobec ludzi (i ludzie mają prawa), ponieważ mają pewne istotne z moralnego punktu widzenia właściwości. Ponieważ zwierzęta nie mają tych właściwości, nie mamy wobec nich żadnych obowiązków i nie mają one żadnych praw. Oczywiście każdy z nich uznaje za istotne nieco inne cechy i własności: Tomasz z Akwinu, idąc za Arystotelesem — rozumność, Kant człowieczeństwo, które zresztą utożsamia ze swoiście pojmowaną rozumnością, inni zdolność do czynienia perspektywicznych planów i życia zgodnie z nimi, samoświadomość, moralną autonomię, poczucie tożsamości itp.

W jaki sposób można odpowiedzieć na każdy z tych argumentów. Po pierwsze można podjąć spór na temat natury zwierząt. Po drugie można zakwestionować moralne podstawy każdego z tych argumentów i dowodzić, że cechy uznawane przez danego autora za istotne nie mają z moralnego punktu widzenia znaczenia. Voltaire i Hume kwestionują na przykład założenie, że zwierzęta są bezrozumne. Szereg szczegółowych kwestii wiąże się z tym problemem. Co znaczy, że dana istota ma rozumną naturę? Jak można to stwierdzić? Jakie związki zachodzą między posiadaniem rozumnych zdolności lub w ogóle świadomości a używaniem języka? Descartes np. utrzymuje, że zwierzęta nie myślą, bo nie mówią. Przy czym słowem „myśl” określa wszystko, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi, np. działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów. Tak więc wynika z tego, że ponieważ zwierzęta nie mówią, to nie czują, zatem również nie cierpią! Wreszcie, czy zwierzęta przejawiają jakieś zachowania, które mogłyby świadczyć, że są rozumne. Na niektóre z tych pytań próbuje odpowiedzieć Tom Regan we „Wstępie” i głównym może wynikiem jego rozważań jest to, że jasno uświadamiają, jak złożone problemy poruszamy i jak trudno jest znaleźć na nie zadowalającą odpowiedź. Jednak to właśnie ten, kto powołuje się na rozumność jako na istotną właściwość, powinien wyjaśnić nie tylko, co przez to rozumie, ale również dlaczego wybiera tę właśnie właściwość, a nie inną. Trudno znaleźć zadowalające wyjaśnienie u zwolenników tej koncepcji. Żaden z nich nie przedstawia zniwalających racji na rzecz wykluczenia zwierząt z klasy istot bezpośrednio objętych moralnymi zasadami. A jednocześnie stanowisko to implikuje konsekwencje nie do przyjęcia.

Jeśli bowiem uznamy, że nie ma powodu przejmować się losem zwierząt, jako że są pozbawione rozumu, tym samym nie ma powodu, by przejmować się losem parotygodniowych niemowląt, ludźmi psychicznie upośledzonymi czy w okresie zgrzybiałej starości. Bowiem nie ma powodu, by przypuszczać, że istoty te są w większym stopniu racjonalne niż zwierzęta.

Cóż w takim razie mogliby odpowiedzieć zwolennicy kryterium racjonalności na ironiczną propozycję Jonathana Swifta: Skoro małe, zdrowe, dobrze wypielegnowane, jednoroczne dziecko jest wielce delikatnym, pożywnym i zdrowym pożywieniem — powiada Swift — czyż nie należałoby tuczyć dzieci biednych irlandzkich kobiet dla celów kulinarnych? Dodatkową, oczywistą korzyścią byłoby zlikwidowa-

nie problemu żebraków i bezdomnych. I cóż powiedzieliby, gdyby matki były sowskie wynagradzane za oddawanie swoich dzieci na eksperymenty, takie w jakich obecnie giną zwierzęta?

Nie chcemy przyjąć takich konsekwencji. W jaki jednak sposób można by je uchylić? Punktem wyjścia jest sugestia Benthama — „należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować, ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć?” (s. 130). W jaki jednak sposób traktować cierpienie zwierząt? Peter Singer rozwiązuje ten problem następująco: „Jeśli jakaś istota cierpi, to nie może być żadnego moralnego usprawiedliwienia dla kogoś, kto nie chce wziąć tego cierpienia pod uwagę. Niezależnie od tego, jaka jest natura istoty, która cierpi, zasada równości wymaga, by jej cierpienie było traktowane tak samo jak podobne cierpienie jakiegokolwiek innej istoty — w tej mierze, w jakiej możliwe są przybliżone porównania” (s. 154).

Jeśli potraktujemy więc zasadę równości na serio, to powinniśmy przeciwstawić się okrutnym praktykom na zwierzętach, bowiem nie sądzimy, iż wolno byłoby dla podobnych celów sprawiać ludziom podobnie wielkie cierpienie. Przypuśćmy teraz, że zmiany poszłyby w tym kierunku, by zredukować do minimum lub nawet całkiem wyeliminować cierpienie zabijanych zwierząt. Czy tego rodzaju hodowla również rozdziłaby moralne problemy? Przede wszystkim zauważmy, że dopóki nie mamy pewności, że zwierzęta są chowane w taki właśnie, bezbolesny sposób, możemy tej kwestii nie rozważać. Zmiany takie są mało prawdopodobne (zapewne podwyższyłoby to koszty produkcji do tego stopnia, że mięso stałoby się dostępne jedynie dla najbogatszych). Ale ponieważ są one technicznie możliwe, nie jest to tylko kwestia akademicka.

Tom Regan (*Do Animals Have a Right to Life?*) próbuje rozwiązać ten problem wykazując, że zwierzętom przysługują prawa. Powiedzmy najpierw parę słów o samym pojęciu praw. Joel Feinberg wyjaśnia to następująco — „Mieć prawo to mieć wobec kogoś roszczenie do czegoś, roszczenie sankcjonowane przez legalne (lub inaczej zinstytucjonalizowane) reguły, lub w przypadku praw moralnych, przez zasady oświeconego sumienia” (s. 190). Jeśli zbadamy, jak to czyni Feinberg, szereg paradygmatycznych przypadków posiadania praw (np. umowa, upoważnienie do reprezentowania czyichś interesów, legalne systemy zobowiązujące obrońcę do występowania w interesie oskarżonego nawet pod jego nieobecność lub wbrew jego woli), okazuje się, że nie istnieją żadne formalne czy merytoryczne względy, by twierdzić, że zwierzęta nie mogą posiadać praw. Czy jednak posiadają one prawa?

Jeśli mamy bezpośrednie obowiązki wobec zwierząt, a więc obowiązki z uwagi na same zwierzęta, a nie dla jakichś innych powodów, to zwierzęta mają prawa — konkluduje Feinberg. Singer dowodzi, że przysługuje im przynajmniej prawo do jednakowego poszanowania interesów. Regan, że prawo do życia. Rachels zaś, że posiadają prawo, by nie być torturowane, prawo do własności i prawo do swobody.

Cóż można powiedzieć w świetle analiz zawartych w *Animal Rights and Human Obligations* o łatwości, z jaką poświęcamy dla naszych osobistych interesów zwierzęta? Na pewno można to wytłumaczyć socjologicznymi i psychologicznymi uwarunkowaniami, ale czy można to usprawiedliwić z punktu widzenia moralności? Jedną z największych zalet książki jest to, że jasno ukazuje, jak trudno jest podać przekonującą i wewnętrznie niesprzeczną obronę naszych upodobań. Budząc nasze sumienia z uśpienia może naprawdę przyczynia się do poprawy doli zwierząt?

OFIARY NAUKI

Richard D. Ryder, *Victims of Science, The Use of Animals in Research*, London: Davis-Poynter, 1975, s. 279.

Recenzowana książka stanowi rozwinięcie artykułu *Experiments on Animals*, który ukazał się w 1971 r. w zbiorze *Animal, Men and Morals*¹. Składają się na nią dwie części poprzedzone wstępem i uzupełnione dodatkami, wyborem bibliografii i indexem. We wstępie zawarte są normatywne rozważania autora. Reszta książki jest niejako ich rozwinięciem i udokumentowaniem. Pierwsza część ma charakter faktograficzny — oprócz omówienia kilkuset precedensowych eksperymentów znajdujemy tu także statystyczne opracowania obejmujące okres od końca XIX w. do lat siedemdziesiątych naszego stulecia, dane poświęcone aktom prawnym w krajach całego świata i wreszcie przedstawienie rozmaitych metod badań naukowych, które nie wymagają użycia zwierząt i które są alternatywą w stosunku do dzisiejszej praktyki. Ryder przytacza również adresy instytucji, które prowadzą w tym zakresie badania. W drugiej części znajdują się dwa rozdziały historyczne („The History of Vivisection”, „The History of Compassion”) oraz ogólne wnioski. Ponadto w dodatkach bardziej specjalistyczne dane dotyczące głównie Wielkiej Brytanii.

Książka to, z uwagi na profesje autora, wyjątkowa. Znany brytyjski klinicysta, Richard Ryder, poddaje analizie i ocenie moralnej szczególnie rodzaj postępowania wobec zwierząt — mianowicie praktykę eksperymentowania na zwierzętach, a więc to, co sam robił przez kilkanaście lat, nim nie zaniechał tego ze względów moralnych. Zasadniczy sens jego analiz można wyrazić w jednym zdaniu — tradycyjne postępowanie uczonych wobec zwierząt jest bezsensownym okrucieństwem, nie uzasadnionym z naukowego, ekonomicznego i moralnego punktu widzenia i wynikającym z ludzkich, gatunkowych uprzedzeń.

Uprzedzenie to określa Ryder mianem *speciesizm* — gatunkowy szowinizm. Angielski neologizm, choć może szorstki w brzmieniu, dobrze podkreśla analogiczność naszego nastawienia wobec zwierząt do dyskryminacji na podstawie rasy (*racism*) lub płci (*sexism*). Rasizm polega na dyskryminowaniu innych dlatego, że należą do innej rasy, dyskryminacja płciowa dlatego, że są istotami o odmiennej płci, gatunkowy szowinizm dlatego, że należą do innego gatunku. We wszystkich przypadkach podstawa uprzedzenia jest taka sama — mianowicie odmienny wygląd i budowa dyskryminowanych istot. Jak zauważa Ryder, wiwisekcyjniści, a także inni gatunkowi szowiniści wprost odwołują się do klasycznego zestawu rasistowskich argumentów. Niegdyś koronnym argumentem obrońców niewolnictwa było powołanie się na ekonomiczną konieczność, dziś podobne argumenty można usłyszeć z ust zwolenników eksploatacji zwierząt. Niegdyś posiadacze plantacji twierdzili, że nie trzeba troszczyć się o niewolników, bowiem „czarnuch i tak niezdolny jest do cierpienia”, dziś podobny sąd da się usłyszeć o zwierzętach.

Nikogo nieuprzedzonego nie trzeba chyba przekonywać o absurdalności takiego stwierdzenia. W świetle obecnej wiedzy ból jest funkcją systemu nerwowego, a wie-

¹ S. and R. Godlovitch and J. Harris (eds.), *Animals, Men and Morals*, London 1971. Książkę tę recenzował na łamach „New York Review of Books” April 5, 1973 P. Singer. Recenzja ta, pt. *Animal Liberation*, wielokrotnie była później przedrukowywana, m.in. w známym wyborze: J. Rachels (ed.), *Moral problems, A Collection of Philosophical Essays*, 2nd ed., New York 1975.

le zwierząt posiada system nerwowy na tyle podobny do ludzkiego, iż nie ulega żadnej wątpliwości, że mogą przeżywać stany, które zazwyczaj określamy słowami ból i cierpienie. Ryder wykazuje to w sposób przekonujący, odwołując się przede wszystkim do danych nauk szczegółowych oraz przytaczając argumenty i opinie wybitnych neurologów i fizjologów (s. 19—21).

W jaki jednak sposób przejść od faktu, że zwierzęta cierpią fizyczny i psychiczny ból, do moralnej zasady, że nie powinny być traktowane w sposób, w jaki zazwyczaj traktuje się je np. w laboratoriach. Niestety, choć większość ludzi — jak zauważa Ryder — nie godzi się z rasizmem, to jednocześnie wielu z nich akceptuje wykorzystywanie zwierząt zarówno w eksperymentach, jak i dla takich celów jak hodowla, rozrywki itp. i albo w ogóle nie rozważa moralnych aspektów takich praktyk, albo jest zdania, iż nie jest to analogiczna do rasizmu dyskryminacja. Zasadniczy argument filozoficzny, jaki przytacza się dla uzasadnienia takich przekonań, wychodzi z założenia, iż sprawiedliwość wymaga, by równo traktować jedynie równych. Ponieważ ludzie przewyższają zwierzęta pod wieloma względami, przede wszystkim gdy chodzi o inteligencję, utrzymuje się, iż winni oni również być odmiennie traktowani, ponieważ przysługują im pewne szczególne prawa moralne, które nie przysługują zwierzętom.

Jednakże — jak zauważa Ryder — istnieje wielu ludzi, którzy utracili inteligencję lub są pozbawieni pewnych życiowych funkcji, a to jednak nie upoważnia nikogo do traktowania ich jako materiału do eksperymentów. Nie istnieje np. żadna taka zdolność posiadana przez kilkutygodniowe ludzkie dziecko, której dorosłe zwierzę nie posiadałoby w tym samym lub większym stopniu, a jednak — powiada się — na dzieciach nie wolno eksperymentować. Dlaczego, w takim razie, utrzymuje się, iż wolno eksperymentować na zwierzętach? Dziecko jest oczywiście istotą potencjalnie racjonalną, imbecyl nie ma jednak takich zdolności nawet w potencjalnym sensie. Skoro więc nie sądzimy, że wolno traktować ciężko upośledzonych psychicznie ludzi (np. dziecko z trwałym uszkodzeniem mózgu lub imbecyla) tak jak obecnie traktuje się zwierzęta, tym samym przyznajemy, że inteligencja nie jest cechą moralnie znaczącą, i że wyższa inteligencja nie upoważnia nikogo do wykorzystywania innych. Równość moralna jest zupełnie innego rodzaju niż równość intelektualna i fizyczne różnice nie mają z nią nic wspólnego. Podstawowymi jakościami, jakie człowiek dzieli ze zwierzętami, są życie i wrażliwość na bodźce, a w szczególności zdolność do cierpienia. To właśnie powoduje, iż są to istoty należące do jednej kategorii moralnej (s. 14—15).

Ból jest złem, tak więc cierpienie zadawane jakiegokolwiek istocie może być usprawiedliwione jedynie wówczas, kiedy przynosi większą korzyść tej samej istocie². Jednakże eksperyment wykonywany na zwierzęciu rzadko jest usprawiedliwiany dobrem, jakie ma przynieść temu zwierzęciu — główną linię obrony słuszności takich eksperymentów stanowi argument, iż przynoszą one ludzkości konieczną lub użyteczną wiedzę. Zauważmy, iż identyczne wyjaśnienie dawali hitlerowcy, by w „naukowy” sposób usprawiedliwić medyczne doświadczenia na Żydach i innych „niższych” rasach. Niezależnie od wątpliwej treści moralnej, argument ten opiera się również na błędnych przekonaniach co do faktów.

W ostatnich latach następował stały wzrost użycia w eksperymentach żywych

² Jest to twierdzenie niezwykle kontrowersyjne i ze względu na swą radykalność raczej nie do utrzymania. Na przykład z uwagi na kwestię usprawiedliwiania kary należałoby je obwarować istotnymi zastrzeżeniami. Trzeba podkreślić, że Ryder ma tu na myśli celowe zadawanie bólu w eksperymentach badawczych i eksperymentalnym leczeniu i w tym kontekście zasada ta brzmi o wiele wiarygodniej. Mam jednak wrażenie, że nawet wówczas domaga się uzupełnień. Powrócę do tej kwestii pod koniec recenzji.

zwierząt i liczba ginących w laboratoriach całego świata wynosi zapewne nie mniej niż 200 milionów rocznie. Co najwyżej trzecią część dałoby się uzasadnić względami medycznymi, spośród nich tylko niewiele dąży do takich, pierwszorzędných dla ludzkości celów, jak zlikwidowanie raka czy innych groźnych chorób. (Nawiasem mówiąc wiele badań usiłuje się podciągnąć pod program leczenia raka, bowiem wiąże się to z dużymi dotacjami finansowymi, często nie mają one z rakiem nic wspólnego.) Większość badań to testy dodatków do żywności, kosmetyków i środków toaletowych, pestycydów, detergentów, środków do czyszczenia naczyń i piekarników, a także broni, narkotyków itp. Na przykład standardowym testem toksyczności jest LD 50 (Lethal Dose 50 — śmiertelna dawka dla 50% zwierząt). Celem testu jest ustalenie takiego poziomu dawkowania substancji, przy którym połowa testowanych zwierząt poniesie śmierć w przeciągu 14 dni. Każda próba niechybnie powoduje chorobę wszystkich zwierząt, a niektóre męczą się przez co najmniej dwa tygodnie, zanim przeżyją lub wybawi je śmierć. W praktyce nie stosuje się żadnych ograniczeń co do zakresu testowanych środków, choć wiadomo, iż z większością człowiek nigdy się nie zetknie. Jeśli substancja jest nietoksyczna lub mało szkodliwa, a jest tak np. w przypadku dodatków do żywności, ogromną jej ilość dosłownie wpycha się w zwierzę, zanim nastąpi śmierć, często zresztą wskutek rozzerwania lub innych mechanicznych efektów, a nie właściwości toksycznych.

Nawet codzienne laboratoryjne życie przynosi masę cierpienia. Typowe warunki to kilka, kilkanaście zwierząt w ciasnej klatce (nierzadko wielkości rozłożonej „Etyki”) na gołych kratkach (higiena), smród środków dezynfekcyjnych i sztucznie wietrzonych pomieszczeń, monotony szum wentylatorów, dieta według uznania uczonych (zwykle koncentraty i pigułki) i widok czterech białych ścian.

Ryder recenzuje kilkaset testów na zwierzętach czerpiąc materiał z najnowszych naukowych czasopism. Przytoczę dwa takie opisy, nie po to, by epatować czytelnika opisami wyjątkowego okrucieństwa, bo nie w tym rzecz, lecz po to, by dać świadectwo tego, na co zezwała nasze gatunkowe nastawienie wobec zwierząt. W University College, w Londynie, szczury zostały poddane szokowi elektrycznemu po to, by sprawdzić hipotezę, iż duży strach redukuje zachowanie poszukiwawcze. Badacze doszli do wniosku, że „negatywne bodźce, których nie można uniknąć, w tym przypadku elektryczne wstrząsy w stopy szczurów, w sposób nieuchronny prowadziły do unikania przez szczury środowiska, w którym otrzymywały te wstrząsy” („Journal Experimental Psychology”, 22, 1970; *Victims of Science*, s. 68). Również w Londynie na Queen Square (The Institute of Neurology) badano skutki zatrucia pawianów ołowiem. Otrzymywały one powtarzające się co miesiąc iniekcje ołowiu aż do śmierci — przeciętny okres życia — 120, najdłuższy — 265 dni. Większość zwierząt dostawała konwulsji poprzedzanych niekiedy krzykiem. Wiele umierało podczas dłuższej lub krócej trwających epileptycznych ataków. Niektóre były bardzo rozwścieczone pomiędzy atakami. Obserwowano żółtaczkę, krwawą biegunkę, ropienie oraz paraliż. Spostrzeżono, że pewne małpie niemowlę płci żeńskiej nie mogło się posługiwać tylnymi łapami i podciągało się jedynie na przednich. Pewien samiec był zbyt słaby, żeby ustać, mimo to przeżył jeszcze następne trzy tygodnie, z początku na pół ślepy, później całkowicie oślepiony. Na tydzień przed śmiercią, gdy poddano go badaniom na specjalnym krześle, w którym były skrepowane jego ruchy, ciągle jeszcze potrafił cofać kończyny, gdy nakluwano je igłą. Po tym wszystkim autorzy przyznają, że „pomimo licznych obserwacji eksperymentalnych zwierząt natura ołowiowego zatrucia wciąż pozostaje niejasna. Jedynym problemem jest to, że ołów powoduje różne skutki u różnych gatunków...” („British Journal of Industrial Medicine”, 27, 1970; *Victims of Science*, s. 66).

Nie są to eksperymenty objęte tajemnicą i niemal w każdym numerze czasopism zajmujących się fizjologią lub psychologią można znaleźć dalsze takie opisy, zwykle wraz z rezultatami — w najlepszym wypadku jawnie trywialnymi i oczywistymi, w najgorszym — wręcz fałszywymi. Gdy penicylina, już po zastosowaniu jej dla ludzi, została poddana normalnej procedurze badawczej, dla licznych zwierzęcych gatunków okazała się być aktywnie toksyczną. Oznacza to, że gdyby została ona poddana procedurze klasyfikacyjnej w czasie normalnie stosowanym dla leków, mogłaby nigdy nie być zastosowana do leczenia ludzkich chorób. To samo dotyczy streptomycyny, aspiryny, chloropromazyny, insuliny i innych podstawowych leków, które u licznych zwierzęcych gatunków wywołują deformacje płodów lub toksyczne i alergiczne reakcje. I na odwrót, bardzo skrupulatnie przebadany thalidomid powoduje deformacje płodu jedynie u nielicznych gatunków zwierzęcych. Co roku wycofuje się z handlu tysiące lekarstw dlatego, że są szkodliwe lub wręcz śmiertelne dla ludzi, lekarstw, które wcześniej zostały zaakceptowane na podstawie eksperymentów na zwierzętach. Fakty te wystarczają do zakwestionowania prawomocności międzygatunkowych uogólnień, a co za tym idzie podważają tak podkreślaną przez wiwisekjonistów użyteczność prób na zwierzętach.

Istnieje zakorzeniona głęboko w społeczeństwie obawa, że zaniechanie eksperymentów na zwierzętach oznaczałoby stagnację w badaniach medycznych i w ogóle naukowych. Podtrzymuje ją propaganda uczonych, którzy lansują pogląd, że ich badania są konieczne. Jest to jednak nieprawda. Alternatywne metody, które już istnieją (sztuczne hodowle tkanek, modele matematyczne i komputerowe symulacje, techniki analityczne nie wymagające zwierząt — np. chromatografia, spektrometria itp.) przynoszą wyniki dokładniejsze i bardziej przejrzyste, a przy tym pewniejsze i uzyskane tańszym kosztem. Można się spodziewać, że nałożenie mocniejszych restrykcji na eksperymenty z udziałem zwierząt jedynie przyspieszyłoby rozwój alternatywnych, bardziej humanitarnych metod.

Czas na podsumowanie. Nie jestem w stanie fachowo ocenić rozważań autora dotyczących faktów — jest to problem dla odpowiednich specjalistów. Mogę jedynie zaznaczyć, iż książka Rydera uważana jest za najbardziej kompletne opracowanie, jakie kiedykolwiek ukazało się na temat eksperymentów na zwierzętach. Chciałbym natomiast uczynić jedną uwagę na temat jego rozważań normatywnych. Jest wątpliwe, by proponowaną przezeń zasadę na rzecz obrony zwierzęcych interesów można było utrzymać w jej najmocniejszym sformułowaniu: cierpienie zadane jakiegokolwiek istocie może być usprawiedliwione wtedy i tylko wtedy, jeśli przynosi ostatecznie większą korzyść temu samemu indywiduum. Wydaje się, iż szczególnie autorzy związani z filozofią utylitarystyczną, a również liczni deontologowie, mieliby poważne obiekcje przeciwko tej zasadzie nawet stosowanej jedynie do ludzi, a tym bardziej do zwierząt. Przypuśćmy, że ktoś zapyta — czyż nie byłoby usprawiedliwione złożenie w ofierze jednego zwierzęcia, gdyby mogło to uratować tysiące istot? Każdy kto zna rzeczywiste postępowanie ze zwierzętami wie, że rozważamy teraz czysto hipotetyczny przypadek i tego rodzaju eksperyment nigdy nie istniał ani nawet, prawdopodobnie, nie może istnieć. Właściwym sposobem odpowiedzi na taką hipotetyczną kwestię jest postawienie innego pytania — czy w analogicznym przypadku byłoby usprawiedliwione poświęcenie ludzkiego niemowlęcia np. z trwałym uszkodzeniem mózgu lub innej ludzkiej istoty, która cierpiałaby przez to mniej niż poświęcone zwierzę? ³ Niezależnie od tego jak należałoby odpowiedzieć na te hipotetyczne kwestie, z pewnością ujawniają one to,

³ Por. wspomnianą recenzję P. Singera, *Animal Liberation*, op. cit., s. 172 oraz jego książkę *Animal Liberation*, New York 1977, s. 74—78.

iz nasza praktyka wobec zwierząt zasługuje na uważniejszą analizę niż to się na ogół czyni. I jeśli nawet zasada Rydera nie może być utrzymana jako wzgląd rozstrzygający ostatecznie konflikty interesów ludzkich i nie-ludzkich, to wydaje się, iż w zupełności wystarcza jako wzgląd rozstrzygający je *prima facie*. Cóż w takim razie mogłoby usprawiedliwiać naruszenie tej reguły? Wydaje się, iż w każdym przypadku winniśmy rozważyć osobno, czy eksperyment jest uzasadniony, czy też nie. Eksperymentator, we wszystkich tych przypadkach, w których przeprowadza eksperyment na zwierzęciu dla celu, którego nie uznalby za wystarczający dla poświęcenia istoty ludzkiej o równym lub niższym poziomie odczuwania świadomości, zdolności do decydowania o sobie itd.), wykazuje odchylenie na rzecz własnego gatunku, czyli jest gatunkowym szowinistą. Każdy, kto zna rezultaty eksperymentów na zwierzętach, nie będzie miał żadnych wątpliwości — jak zauważa cytowany już Peter Singer — że gdyby odchylenie to zostało zlikwidowane, liczba eksperymentów byłaby równa zeru lub bardzo by się do zera zbliżała.

Być może jest to w praktyce perspektywa odległa, jednakże jestem przekonany, iż to jest jedyna racjonalna perspektywa. Właśnie dlatego, że Ryder nie poprzestał jedynie na odwołaniu się do uczuć życzliwości, lecz przeciwnie dokonał rzetelnej analizy naszego gatunkowego nastawienia wobec istot innych niż ludzie, zarówno od strony nauk szczegółowych, jak i od strony zasad moralnych, jego rozważania są tak mocnym i przekonującym argumentem.

Stefan Sencercz

PRAWA ZWIERZĄT W UJĘCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Andrew Linzey, *Animal Rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*. SCM Press Ltd., London 1976, s. 120.

Zadaniem książki A. Linzey'a jest podsumowanie i ocena poglądów na moralny status zwierząt w tradycji chrześcijańskiej oraz prezentacja własnej koncepcji autora. Linzey deklaruje się jako chrześcijanin, a jednak jego poglądy na prawa moralne zwierząt odbiegają w zasadniczy sposób od rozwiązań sugerowanych powszechnie w myśli chrześcijańskiej, czy to dawniejszej, czy obecnej. Przeanalizował on obszerną literaturę dotyczącą problemu zwierząt (bibliografia liczy sześćdziesiąt osiem pozycji książkowych i szereg artykułów) i prezentuje swoje poglądy głównie w formie komentarzy i ocen cudzych koncepcji. Zapoznał się także z bogatym materiałem faktograficznym dotyczącym traktowania zwierząt. Do książki dołączony jest wykaz niektórych takich faktów, głównie eksperymentów na zwierzętach.

Przed rozstrzygnięciem problemu praw zwierząt autor ustala, jak rozumie „prawo”. W teologii trudno jest mówić o prawach, bo wszystko, co otrzymujemy, jest łaską, nawet powołanie nas do życia. Ominąć tę trudność można opierając pojęcie prawa na pojęciu obowiązku: jeśli A ma obowiązek wobec B, to B ma odpowiednie prawo w stosunku do A. Tak rozumiejąc prawo autor polemizuje z tymi myślicielami chrześcijańskimi, którzy sądzą, że ludzie mają obowiązki wobec zwierząt, lecz

zwierzęta nie mają praw moralnych. Zdaniem Linzey pogląd taki bierze się z chęci uzgodnienia poczucia, że mamy obowiązki wobec zwierząt, z wiernością dla niewłaściwie interpretowanej Biblii. W Biblii powiedziane jest, że Bóg powierzył człowiekowi panowanie nad ziemią i wszystkim, co na niej żyje (w angielskim przekładzie Biblii — *dominion*, w polskim — *panowanie*, lecz u Wujka — *bycie przełożonym*). Owo „panowanie” najczęściej rozumiane jest jako absolutna władza czynienia z innymi formami życia wszystkiego, co się nam podoba, w imię naszych potrzeb czy zachcianek. W świetle tego całkowicie niewłaściwego — jak twierdzi autor — rozumienia Biblii zwierzęta miałyby być pozbawione wszelkich praw. Zdaniem Linzey „panowanie” oznaczać ma zwierzchność człowieka nad zwierzętami, jako górującego rozumem, poczuciem moralnym i odpowiedzialnością, oraz zdolnego do właściwego dbania o interesy wszystkich mieszkańców Ziemi.

Wspomniany fragment z Biblii stanowi jedno z dwóch źródeł dla negacji praw zwierząt w myśli chrześcijańskiej. Drugim są próby teodycei: jak dobry Bóg może pozwolić, aby zwierzęta cierpiały? Otóż zwierzęta nie cierpią, są tylko maszynami. Stanowisko takie reprezentuje np. Kartezjusz oraz szereg filozofów współczesnych, którzy wprawdzie nie twierdzą, że zwierzęta są całkowicie pozbawione zdolności odczuwania, lecz redukują tę zdolność do minimum. Skoro zwierzęta wcale lub prawie nie cierpią, to możemy robić z nimi, co chcemy.

Tak więc chrześcijaństwo nie wytworzyło dotychczas tradycji uznania i poszanowania praw zwierząt. Także powszechna praktyka społeczna nie odbiega w tym względzie od myśli chrześcijańskiej. Coraz częściej jednak słychać głosy w sprawie obrony praw zwierząt. Można wśród nich wyróżnić następujące grupy:

1. Należy ochraniać zwierzęta w interesie człowieka. Stanowisko to reprezentowane jest głównie przez ekologów, którzy przyjmują postawę odpowiedzialności za środowisko, a nie za dobra innych stworzeń, nie wychodzą więc poza instrumentalne traktowanie zwierząt.

2. Zwierzęta tak samo jak ludzie mają prawa moralne.

3. Stanowisko pośrednie: zwierzęta mają prawa, ponieważ są użyteczne człowiekowi.

Autor deklaruje się jako zwolennik stanowiska drugiego i stara się je uzasadnić. Analizuje po kolei kryteria przyjęte przez tych, którzy odmawiają praw moralnych zwierzętom, i odrzuca je jako niewłaściwe. Posługuje się przy tym zasadą uogólnialności, głoszącą, że jeżeli oceniamy pewien przedmiot w określony sposób ze względu na pewne jego cechy, to każdy inny przedmiot posiadający takie same cechy powinniśmy oceniać tak samo, oraz powszechnie stosowaną regułą głoszącą, że nie wolno uznać twierdzenia, którego konsekwencje okazują się nie do przyjęcia. Linzey omawia np. kryterium racjonalności, zdolności do odpowiedzialności moralnej, do wytwarzania form wysoko rozwiniętego życia społecznego i inne podobne. Okazuje się, że stosując większość z tych kryteriów należałoby odmówić praw moralnych niektórym ludziom (niemowlętom, chorym psychicznie) — a jest to konsekwencja nie do przyjęcia. Podobnie zbija następujące argumenty: 1) wolno eksploatować zwierzęta, gdyż są bytami niższymi — wśród ludzi mamy silniejszych i słabszych, mądrzejszych i głupich, a nie znaczy to, aby jedni mogli eksploatować drugich, 2) mamy prawo zabijać zwierzęta, gdyż i tak prędzej czy później czekałaby je śmierć — argument ten dotyczy wszystkich śmiertelnych istot, a więc i ludzi, 3) wolno zabijać zwierzęta, lecz w miarę możności należy unikać zadawania im cierpień — w konsekwencji trzeba by dokonać unicestwienia życia zwierzęcego, by oszczędzić zwierzętom cierpień, na które zawsze są narażone.

Linzey oponuje także przeciw naturalistom, którzy — jak Desmond Morris,

autor *Nagiej mały* — wskazują na pochodzenie człowieka i na jego podobieństwo biologiczne do zwierząt i na tej podstawie twierdzą, że nie wolno czynić rozróżnień między prawami zwierząt a prawami ludzi. Zdaniem Linzey pogląd ten opiera się na błędnym założeniu, że różnice biologiczne stanowią podstawę dla różnic w prawach moralnych. Tymczasem różnice rasy, płci czy narodowości między ludźmi nie wpływają na zróżnicowanie praw moralnych. Problem polega nie na tym, czy różnimy się od zwierząt biologicznie, lecz na tym, czy ewentualne różnice są wystarczającą podstawą do przyznania praw moralnych ludziom i odmówienia ich zwierzętom. Linzey twierdzi, że nie, i formuluje własne kryterium przysługiwania praw moralnych. Jest nim wrażliwość zmysłowa, zdolność reagowania na bodźce, zdolność odczuwania (*sentiency*). Kryterium to nie obejmuje roślin i niższych form życia zwierzęcego, np. owadów, obejmuje zaś ludzi i większość zwierząt (o ludziach chorych czy umierających, którzy zatracili zdolność odczuwania, Linzey nie wspomina). Nie należy więc zabijać zwierząt ani sprawiać im cierpień, chyba że jest to konieczne. A kiedy eksploatacja zwierząt jest konieczna? Czy jest np. konieczne zabijanie zwierząt dla mięsa? Autor przytacza rezultaty badań specjalistów, z których wynika, że nie ma takiej konieczności ani ze względów medycznych, ani z ekonomicznych. Uważa on wegetarianizm za moralny obowiązek. Ale nie rozważa już, jakie znaczenie może mieć czyjaś jednostkowa decyzja przejścia na wegetarianizm w sytuacji, gdy w praktyce społecznej na szeroką skalę zabija się zwierzęta z przeznaczeniem na stół.

A czy konieczne są eksperymenty na zwierzętach? Eksperymenty najczęściej uzasadnia się tym, że poszerzają naszą wiedzę i mają konsekwencje praktyczne, przynosząc pożytek ludziom i zwierzętom, są więc konieczne. Linzey wysuwa przeciw temu kilka zasadniczych obiekcji:

1. Eksperyment jest z definicji takim zabiegiem, którego wynik znamy dopiero *post factum*, a więc nie można z góry powiedzieć, że eksperyment wzbogaci naszą wiedzę. Statystyki wskazują, że większość dokonywanych eksperymentów nie ma poważniejszego znaczenia dla nauki.

2. Prawomocne byłoby przy takim podejściu dokonywanie eksperymentów na ludziach, gdyby były one wartościowe poznawczo.

3. Często sami stwarzamy „konieczność” eksperymentów na zwierzętach, nie chcąc np. ulec propagandzie szkodliwości nikotyny. Linzey nie wyklucza przy tym możliwości zaistnienia sytuacji, w której dokonanie eksperymentu byłoby naprawdę konieczne. Sądzi jednak, że wypadki te są tak rzadkie, że nie wolno czynić z eksperymentowania na zwierzętach praktyki społecznej, usankcjonowanej prawem.

Kolejne zagadnienie dotyczy warunków życia zwierząt. Mamy niewątpliwie obowiązki moralne wobec zwierząt, lecz jakie przyjąć kryterium ustalenia ich potrzeb? Mamy do wyboru dwa podstawowe kryteria. Pierwsze polega na laboratoryjnych pomiarach stresów, jakich doznają zwierzęta w różnych sytuacjach. Zdaniem Linzey kryterium to nigdy nie może być całkowicie obiektywne ani kompletne, a przy tym nie zwalnia nas ono z podejmowania decyzji moralnych. Drugie kryterium opiera się na antropomorfizmie i polega na przypisywaniu zwierzętom ludzkich potrzeb. Antropomorfizm może być dobry lub zły. Zły — to odmawianie zwierzętom prawa do zaspokajania potrzeb, których ludzie nie odczuwają (np. trzyma się ptaki w zbyt niskim pomieszczeniu, by mogły wzbic się w powietrze), lub też przypisywanie ludzkich potrzeb zwierzętom, które ich wcale nie podzielają. Los taki przypada w udziale głównie zwierzętom domowym, hodowanym dla przyjemności. Wypacza się ich naturalne instynkty, kształtując je na obraz i podobieństwo człowieka, który zaspokaja w ten sposób potrzebę dominacji i patronowania zwierzętom.

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 dowiedzieć, że złe 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.

Alicja Przytuška

PRAWA ZWIERZĄT — MOCNE CZY SŁABE?

Lawrence Haworth, *Rights, Wrongs, and Animals*, „Ethics”, vol. 88, No. 2, January 1978, The University of Chicago Press, s. 95—105.

Drugi numer osiemdziesiątego ósmego tomu „Ethics” jest niemalże w całości poświęcony problemom moralnego statusu zwierząt. Omawiany zeszyt zawiera artykuły Lawrence Hawortha, Michaela Foxa, Petera Singera oraz Toma Regana. Większość z nich ma charakter polemiczny: Fox krytykuje poglądy Singera i Regana, krytykowany replikują, z kolei Fox odpowiada na repliki. Jedynie esej Hawortha zawiera próbę zarysowania pozytywnego stanowiska w sprawie moralnych uprawnień zwierząt.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy zwierzęta posiadają prawa (*rights*), należy najpierw ustalić, co się rozumie przez prawo, a następnie jakie są konieczne i wystarczające warunki uznania, że dana istota posiada prawa lub jest zdolna do ich posiadania. Formułując podział praw na mocne i słabe autor deklaruje, że interesuje go jedynie kwestia: czy zwierzęta posiadają mocne prawa? Słabe prawo, zdaniem Hawortha, to tyle, co swoboda działania — np. Hobbesa prawo natury w stanie natury. Natomiast mocne prawa to takie prawa, którym odpowiadają określone zobowiązania. Aby uściślić swoje rozumienie mocnego prawa, Haworth powołuje się na sformułowaną przez C. C. MacCalluma¹ definicję „roszczenia sobie prawa do czegoś” (*right-claim*): wyrażenie „X ma względem Y-a prawo do dokonania (lub posiadania) Z” rozumiane jest następująco: „Jeżeli X jest posiadaczem pewnego prawa, to Y jest zobowiązany wobec X w tym sensie, że gdyby X chciał skorzystać ze swego prawa, to Y nie powinien mu w tym przeszkadzać, przy czym Z jest działaniem, do wykonania którego X ma prawo, Y jest natomiast zobowiązany powstrzymać się od wszelkiej ingerencji w działanie Z”.

Jakie zatem są warunki konieczne i wystarczające dla uznania, że X ma względem Y-a prawo do dokonania Z? Autor formułuje dwa warunki, które oddzielnie są koniecznymi, a razem wystarczającymi:

(1) Dokonanie Z przez X-a nie jest złe.

(2.1) Ingerencja Y-a w próbę dokonania Z przez Y-a będzie zła (s. 96).

Zdaniem autora, warunek (1) nie wymaga specjalnego komentarza. Jest to warunek posiadania słabego prawa, zwany przez Hawortha warunkiem niewinności. Natomiast przedstawione sformułowanie warunku (2) — warunku nieobojętności — autor uważa za niewystarczające. Łatwo można bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której działanie Y-a, choć złe, nie uderza bezpośrednio w X-a, a uznanie, że Y nie powinien podejmować owego działania, może nadmiernie rozszerzyć uprawnienia X-a wobec innych istot. Aby uniknąć warunku (2.1):

(2.2) Ingerencja Y-a w próbę dokonania Z przez X-a będzie zła, bo Y skrzywdzi (*wronging*) w ten sposób X-a.

To sformułowanie, chociaż precyzyjniejsze, zamiast rozwiązywać trudności, przesuwają niejasność zwrotu „posiadać prawo” na termin „krzywdzić”, jako że krzywdza polega na naruszeniu praw. Co jednak znaczy „skrzywdzić kogoś”? Zdaniem autora warunkiem koniecznym uznania czynu za krzywdzący jest to, że jego dokonanie wyrządza zło tej właśnie istocie, którą określamy jako skrzywdzoną. Ponosi

¹ C. C. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, „Philosophical Review” 1967, s. 313.

ona moralną, fizyczną czy też materialną stratę. Słowem, istota skrzywdzona, aby być skrzywdzoną, musi przede wszystkim ponieść szkodę (*injure*). Zatem:

(2.3) Ingerencja Y-a w próbę dokonania Z przez X-a wyrządzi szkodę X-owi (*inquires him*).

Jak łatwo zauważyć — powiada Haworth — istnieją przypadki, gdy formuły (2.2) i (2.3) nie pokrywają się, chociaż druga ma być udoskonaleniem pierwszej. Depcząc trawę z pewnością uszkadzamy źdźbła trawy, jednakże jest rzeczą dyskusyjną, czy ją krzywdzimy. Jeszcze wyraźniej: niszcząc dzieło sztuki uszkadzamy je, lecz nie wyrządzamy mu krzywdy. Okazuje się więc, że jakkolwiek warunkiem koniecznym doznania krzywdy jest poniesienie szkody, to jednak nie każda szkoda jest równocześnie krzywdą. Zatem, aby ustalić zakres pojęcia krzywdy, trzeba jeszcze znaleźć warunek wystarczający. W tym celu Haworth analizuje kilka przykładów. Rezultatem tych analiz jest następująca — poprawna, moim zdaniem — definicja pojęcia krzywdy: „Każdy dokonany przez Y-a czyn A wyrządza krzywdę X-owi wtedy, gdy nie tylko wyrządza X-owi szkodę, ale i gdy X nie jest całkowicie i bezstronnie obojętny na to, jak się rzeczy mają oraz jak by się miały, gdyby A nie wydarzyło się” (s. 101).

Następnie autor, posługując się podaną definicją, formułuje ostateczną wersję warunku nieobojętności: „X ma względem Y-a do dokonania Z wtedy i tylko wtedy, gdy:

(1) Dokonanie Z przez X-a nie jest złe (warunek niewinności, jak przedtem) i
(2.4) Ingerencja Y-a w podjęte przez X działanie Z wyrządza szkodę X-owi w sprawie, która ma dla niego znaczenie (nowy warunek nieobojętności”, s. 102).

Zdaniem autora za X może być podstawiona istota zdolna do doznawania bólu. To, że nie jest ona osobą, nie posiada autonomii, nie uczestniczy w systemie wzajemnych ograniczeń wespół z tymi, którzy są przez prawa zobowiązani, jak i nie jest w stanie uchwycić sensu sprawiedliwości, nie wyklucza możliwości posiadania przez nią praw. Autor zwraca uwagę na to, że tego typu ograniczenia możliwych podstawień za X dokonywane są zwykle na podstawie dowodów zawierających dwójakiego rodzaju błędy. Zwykle dochodzi w nich do pomieszania różnych znaczeń tego samego pojęcia, np.: „osoba” w sensie moralnym — istota posiadająca prawa, oraz „osoba” w sensie biologicznym — człowiek. Drugi rodzaj błędów polega na pomijaniu faktu, że przyznajemy prawa niemowlętom i dotkliwie upośledzonym umysłowo osobom dorosłym, chociaż osoby takie nie posiadają moralnej autonomii, nie są zawsze zdolne do uchwycenia sensu sprawiedliwości oraz nie są w stanie posiadać moralnych zobowiązań.

Zatem zwierzęta jako zdolne do doznawania bólu posiadają prawo do tego, aby im go nie zadawano. Jednakże jedynie *prima facie*, gdyż jak twierdzi autor: „...gdy ... prawo zwierząt koliduje z ważkimi interesami (*worth interests*) człowieka, takim jak pragnienie (*interest*) utrzymania dobrej jakości życia, otrzymania właściwego pożywienia, schronienia ... to zasadniczo jest rzeczą uzasadnioną dać pierwszeństwo ludzkim problemom i naruszyć (lub zawiesić) prawa zwierząt” (s. 100).

Okazuje się więc, że zakres uprawnień przyznawanych przez Hawortha zwierzętom jest bardzo ograniczony. Z jednej strony, przyzwala on na to, aby ludzie zwierzęta zjadali, zabijali, obdzierali ze skóry, pompowali mydłem i innymi chemikaliami, jeśli okaże się to konieczne dla zaspokojenia ważkich interesów człowieka. Obowiązek niezadawania bólu zostaje przekształcony w obowiązek niezadawania zbędnego bólu. Wolno zwierzęta zabijać, nie wolno się nad nimi znęcać. To zalecenie wydaje się po prostu banalne. Z drugiej, autor uznając, że prawa zwierząt mogą być zawieszane z powodu kolizji, nie tylko z prawami, lecz i z interesa-

mi ludzi, przekształca mocne prawa zwierząt w słabe. Zatem, przyznaje zwierzętom prawo do tego, aby robiły to, co robią zawsze — aby dbały o siebie.

Kwestią budzącą moje największe wątpliwości jest to, czy Haworth ma rację nakładając na ludzi jeden tylko obowiązek wobec zwierząt, obowiązek, aby nie traktować ich okrutnie. To ograniczenie wywołuje wyraźną dysproporcję pomiędzy uprawnieniami zwierząt i ludzi. Jakie argumenty przytacza autor na potwierdzenie słuszności takiego ograniczenia? Żadne. Co więcej, łatwo można znaleźć przykłady, których analiza — dokonana przy pomocy przedstawionego przez Hawortha sformułowania warunków koniecznych i wystarczających dla uznania, że *X* ma względem *Y*-ka prawo do dokonania *Z* — pokaże błędność jego własnych konkluzji. Zdaniem autora, zabijanie zwierząt jest dopuszczalne nie tylko w celu uzyskania właściwego pożywienia — jeśli zgodzimy się, że jego niezbędnym elementem jest mięso — ale i dla przyjemności, jako że utrzymanie dobrej jakości życia członka kółka łowieckiego wymaga, jego zdaniem, i tego, aby mógł spędzać czas na polowaniu. Pozbawienie życia, w obu przypadkach, wyrządza szkodę zającowi w sprawie, która — jakby powiedział Haworth — ma dla niego znaczenie. Wydaje się również, że zachowanie życia przez zająca nie jest złe. Zostaje więc spełniony warunek niewinności jak i nieobojętności. Zatem twierdzenie, że zwierzęta posiadają mocne prawo do życia, okazuje się równie dobrze uzasadnione, jak twierdzenie, że posiadają prawo do tego, aby nie traktować ich bestialsko. Sądzę, że w ten sam sposób można również okazać chociażby i to, że nie powinniśmy więzić zwierząt w ZOO czy dokonywać wielu z tych eksperymentów na zwierzętach, które przeprowadzamy.

Zbigniew Miłtuński

IV Międzynarodowa konferencja etyków krajów socjalistycznych

W dniach 16—20 września 1979 r. odbyło się w Warnie czwarte już z kolei międzynarodowe spotkanie etyków krajów socjalistycznych. Przebiegało ono pod ogólnym hasłem: „Etyka, poznanie społeczne, postępowanie moralne”. W obradach uczestniczyły delegacje z Bułgarii, Czechosłowacji, Mongolii, NRD, Polski, Rumunii, Węgry, Wietnamu i Związku Radzieckiego.

Oto lista uczestników konferencji: Stefan Angielow, Ganczo Bonin, Lubomir Dramaliew, Dymitr Georgiew, Makedonia Koncewa, Wasyl Momow, Kirył Nieszew, Wasyl Prodanow, Mois Semow, Dymitr Stankow, Wasyl Wiczew (Bułgaria); Jaromir Jermář, Maria Hartová, Magda Holubová (Czechosłowacja); Delamyn Daszżamiec (Mongolia); Wolfgang Bradter, Helga Hörz, Ernst Luther, Reinhold Miller i Wolfgang Weiler (NRD); Alicja Glińska, Henryk Jankowski, Ewa Klimowicz, Halina Maślińska, Mieczysław Michalik, Halina Promieńska i Zbigniew Szawarski (Polska); Niculae Bellu, Ioan Grigoras, Vasile Popescu, Stelian Stoica (Rumunia); Andre Farkas, Tamas Földesi, Dezso Kalocsai, Josef Lick i Anatol Nagy (Węgry); Dang Suan Ki i Do Long (Wietnam); Leonid M. Archangielski, Olga P. Celikowa, Nadięda A. Gołowko, Władimir M. Sokołow, Władimir N. Szerdakow (ZSRR). Gościem konferencji biorącym aktywny udział w obradach był prof. dr Sawa Ganowski — Prezydent Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych, człowiek zasłużony dla bułgarskiej kultury i filozofii.

Po otwarciu konferencji przez prof. S. Angielowa i przedstawieniu składu poszczególnych delegacji głos zabrał prof. Sawa Ganowski. Powitał on zebranych w imieniu Bułgarskiej Akademii Nauk i życząc im owocnych obrad podkreślił, jaki doniosły wpływ na rozwój etyki marksistowskiej wywiera współpraca w tej dziedzinie między etykami krajów socjalistycznych. Wskazał także praktyczną konieczność teoretycznego rozbudowywania marksistowskiej etyki normatywnej, wynikającą z potrzeb moralnego wychowania młodego pokolenia żyjącego w warunkach rozwiniętego socjalizmu.

Pierwszy dzień obrad poświęcony był metodologicznym problemom poznania etycznego. Podstawę do dyskusji stanowiły referaty Z. Szawarskiego „Praktyka moralna jako kryterium prawdy w etyce”¹ oraz S. Angielowa pt. „Metodologiczne problemy poznania etycznego”. Z. Szawarski punktem wyjścia swoich rozważań uczynił dwie funkcjonujące w marksistowskiej teorii poznania koncepcje prawdy: pierwszą, za kryterium prawdy przyjmującą zgodność sądu z rzeczywistością, i drugą, odwołującą się do praktycznej działalności człowieka jako kryterium prawdziwości. Postawił on pytanie, jakie konsekwencje dla zagadnienia prawdy w etyce wynikałyby z przyjęcia jednej lub drugiej teorii. Jego zdaniem uznanie za kryterium prawdy w etyce zgodności z rzeczywistością lokuje etykę marksistowską w nurcie licznych doktryn naturalistycznych i naraża ją na te same obiekcje, jakie są tradycyjnie wysuwane pod adresem naturalizmu. A mianowicie: prowadzi to do uznania, że główną funkcją semantyczną języka moralności jest funkcja deskryptywna — opis pewnych faktów. Jednak nie bardzo wiadomo, jakich faktów dotyczyć ma ów opis i czy stwierdzenie faktu, rozumiane często jako „stwierdzenie empirycznych własności przedmiotu”, można utożsamiać ze stwierdzeniem wartości tego przedmiotu. Zdaniem referenta dobór faktów mających być przedmiotem opisu, a więc i wartościowania moralnego, nigdy nie jest aksjologicznie neutralny. Autor zwraca uwagę, że gdyby teza deskryptywizmu była słuszna, prowadziłaby w konsekwencji do absolutyzmu etycznego, do zakwestionowania społecznego i historycznego charakteru moralności albo też do radykalnego relatywizmu — co pozostawałoby w sprzeczności z podstawowymi twierdzeniami, filozofii marksistowskiej. Na tej podstawie Z. Szawarski dochodzi do wniosku, że klasyczna definicja prawdy nie może być przejęta w etyce marksistowskiej.

Uznanie, że praktyka moralna jest kryterium prawdy w etyce, wywołuje zdaniem referenta szereg nowych wątpliwości wymagających rozstrzygnięcia. Przede wszystkim nie jest jasne, czy przez praktykę mają być weryfikowane szczegółowe sądy moralne, czy też oceny o charakterze uniwersalnym lub normy moralne. Po drugie, samo pojęcie praktyki wymaga uściślenia, ponieważ nie jest ono tak jasne, jak się na pozór wydaje. Przedstawivszy kilka przykładowo wybranych interpretacji tego terminu, autor twierdzi, że nie są one wystarczające z punktu widzenia swych heurystycznych walorów dla etyki. Z. Szawarski przedstawia dokładniej, jego zdaniem najbardziej możliwe do przyjęcia pojęcie praktyki moralnej, które — potraktowane jako kryterium prawdy w etyce — odsyła nas do praktyki językowej człowieka. Według tego poglądu sąd moralny może być uznany za prawdziwy, jeśli został wypowiedziany zgodnie z regułami językowymi określającymi sposób użycia terminów etycznych. I to stanowisko nie zadowala autora w pełni, ponieważ sugeruje ono, że prawdziwie moralne jest to, co dane społeczeństwo uważa za moralne. W konsekwencji stanowisko to wiedzie albo do skrajnego relatywizmu moralnego, albo do skrajnego absolutyzmu — jeśli dla oceny poszczególnych mo-

¹ Tekst referatu został opublikowany w „Studiach Filozoficznych” 1980, nr 3.

ralności społeczeństw odwołamy się do jakiejś uniwersalnej, ogólnoludzkiej praktyki językowej, by w niej wyodrębnić praktykę moralną jako kryterium prawdziwości naszego sądu. Ponadto praktyka moralna może zdaniem autora weryfikować co najwyżej sądy moralne już dawno zweryfikowane w ten sposób, jako że oznacza ona już zobjektywizowane w sferze społecznej rozwiązania istotnych dla danego społeczeństwa konfliktów. Natomiast w nowych sytuacjach historycznych lub indywidualnych odwołanie się do praktyki niczego nie wyjaśnia, ponieważ znajduje się ona dopiero w momencie stawiania się. Przedstawiając zarzuty i wątpliwości dotyczące poglądów przyznających walor prawdziwości sądom etycznym, Z. Szawarski dochodzi do wniosku, że etyka marksistowska powinna zrezygnować z posługiwania się pojęciem prawdy w etyce, jeśli prawdę rozumieć w klasycznym jej sensie lub w sensie zbliżonym do klasycznego.

W przeciwieństwie do referatu Z. Szawarskiego, z którym oczywiście można polemizować, choćby ze względu na dość radykalne postawienie problemu prawdy w etyce, referat S. Angielowa nie wywołuje większych kontrowersji. Autor bowiem przedstawia szereg postulatów dotyczących sposobu uprawiania etyki. Choć autor wyraźnie tego nie twierdzi, to jednak jego rozważania dotyczą w istocie etyki opisowej, a nie normatywnej. Stwierdza on np., że etyka jak każda inna nauka posługuje się takimi metodami badań, jakie są stosowane w nauce i do których filozofia marksistowska jako teoria opierająca się na naukowych podstawach zgłasza swój akces. Tak więc etyka (opisowa chyba?) powinna zająć się wszechstronnie analizą języka wartościującego, posługując się przy tym nie tylko metodami specyficznymi dla lingwistyki lub logiki, lecz, zdając sobie sprawę z ich ograniczoności, wykorzystując w pełniejszym stopniu metodologię dialektycznego i historycznego materializmu. Zdaniem referenta największe znaczenie dla etyki mają socjologiczne metody badania, jako że moralność jest zjawiskiem społecznym i poznanie mechanizmów jej rozwoju, dynamiki jej przemian nie jest możliwe bez podejścia socjologicznego. Równie ważną rolę przypisuje autor cybernetyce, która jego zdaniem otwiera możliwość „modelowania zjawisk moralnych”. Jeśli się zważy, iż psychologia już od dość dawna posługuje się metodami cybernetycznymi i strukturalnymi, dochodząc dzięki temu do interesujących wyników, należy — zdaniem autora — ubolewać, że metody te w etyce były dotychczas niezbyt doceniane, choć jak wiadomo, nawet Marks już się nimi posługiwał. Podejmowane sporadycznie próby zastosowania analizy strukturalnej do zjawisk moralności pozwalają rozpatrywać moralność jako pewien system, w którym norma moralna stanowi element zasadniczy. Metoda strukturalna, której autor poświęcił wiele miejsca w swym wystąpieniu, lecz której niestety bliżej nie scharakteryzował, może być stosowana komplementarnie wraz z innymi metodami. Potrzeba komplementarności metod etyki wynika ze specyfiki tej dyscypliny. Zajmuje się ona zjawiskiem wieloaspektowym i złożonym; z jednej strony łącząc ją silnie więzy z nauką, z drugiej jednak nie przestaje być ona dyscypliną filozoficzną. I dlatego związkowi etyki z filozofią poświęcił autor wiele miejsca w swym referacie, wskazując, że rozstrzygnięcie zasadniczych problemów etycznych zależy od prawidłowego wyjaśnienia takich podstawowych problemów filozofii, jak np. problem wolności i konieczności, miejsca człowieka w świecie, relacji i zależności między jednostką a społeczeństwem itp.

W drugiej części swojego referatu S. Angielow przedstawił zadania stojące przed etyką w związku z przeobrażeniami zachodzącymi w społeczeństwach rozwijającego się ustroju socjalistycznego. Podkreślił zwłaszcza potrzebę podejmowania badań nad zjawiskami ocenianymi negatywnie z moralnego punktu widzenia, ponieważ sięgnięcie do przyczyn wspomnianych zjawisk stanowi warunek racjo-

nalnego ich przewycięzania. W końcowej partii referatu wskazał szereg teoretycznych zagadnień etyki, które jego zdaniem nie zostały jeszcze dostatecznie opracowane przez etyków marksistowskich (np. problem odpowiedzialności moralnej, wyodrębnienie treści moralnych kategorii „interes” i „cel”, określenie praw i obowiązków budowniczych komunizmu). Wachlarz wskazanych przez autora tematów świadczy, jak wiele jeszcze w tej dziedzinie pozostało do zrobienia.

W licznych i często bardzo obszernych wystąpieniach dyskusyjnych powracał jako motyw wiodący problem wykorzystania przez etykę metod swoistych dla nauk społecznych i humanistycznych. Pojawiało się także pytanie o granice stosowności różnych metod. Większość dyskutantów opowiadała się za potrzebą uzupełniania i dopełniania rezultatów uzyskanych przy zastosowaniu różnych metod oraz ich syntetyzowania na podstawie metodologii dialektycznego i historycznego materializmu. Podejmowano także pytanie, czy etyka zdołała wypracować jakieś specyficzne dla swego przedmiotu metody badania. Próbowano szukać swoistości tych metod poprzez powiązanie etyki z filozofią — jednakże bez podania bliższej ich charakterystyki.

Zagadnienie prawdy w etyce i jej kryterium przewijało się w wielu wystąpieniach i referatach. Większość dyskutantów opowiadała się za stanowiskiem uznającym walor poznawczy sądów etycznych, deklarując, iż jest to jedynie słuszne stanowisko marksistowskie. Przeciwny pogląd był przez niektórych uznany za przejaw zbytniego przejścia się sposobem myślenia charakterystycznym dla etyki burżuazyjnej. Do problemu prawdy w etyce podchodzono jednak w dyskusji jak się wydaje zbyt powierzchownie, bez gruntownej analizy konsekwencji epistemologicznych i ontologicznych takich lub innych rozwiązań. Zastanawiano się, czy z heurystycznego punktu widzenia nie byłoby rzeczą pożądaną odróżnienie prawdy w etyce od problemu prawdy w moralności. Wielokrotnie nawiązywano w dyskusji do referatu Z. Szawarskiego, polemizując z jego sceptycznym stanowiskiem dotyczącym praktyki moralnej jako kryterium prawdy. Niektórzy dyskutanci bronili adekwatności tego kryterium, dowodząc, że można praktykę moralną wyodrębnić spośród innych sfer ludzkiej działalności. Istnieją bowiem takie działania, które zasadnie mogą być określone tym mianem. Można mówić np. o praktyce moralnej mając na uwadze postępowanie skierowane na kształtowanie określonych cech charakteru. Ograniczono się jednak tylko do przykładów ilustrujących, nie rosząc żadnych pretensji do filozoficznych uogólnień. Tak więc problem zasadniczy — jakie jest kryterium prawdziwości sądów etycznych — nie został ostatecznie rozstrzygnięty. Dyskusja dowiodła, jak ważne zagadnienie poruszył w swym referacie Z. Szawarski. Powracano zresztą do niego na kolejnych posiedzeniach.

Drugi dzień obrad poświęcony był zagadnieniu ujętemu w programie następująco: „Poznanie etyczne i praktyka społeczna”. Referaty wiodące wygłosili I. Grigorasz (Rumunia) i R. Miller (NRD). Prof. Grigorasz podjął także problem prawdy w etyce, wychodząc od charakterystyki niektórych współczesnych koncepcji metaetycznych i polemizując ze stanowiskiem nonkognitywistów. Następnie zajął się bliżej zagadnieniem prawdy moralnej. Stwierdził, że prawda moralna ma charakter konkretny, wynikający z konkretności sytuacji, w jakich bywają wypowiedzane sądy moralne. Treść poznawcza tych sądów wiąże się więc zawsze z określoną sytuacją i jest zmienna. Przyznanie waloru poznawczego sądom moralnym zdaniem referenta nie musi iść w parze z zaprzeczeniem innych funkcji języka moralności. Język ten pełni bowiem funkcję mobilizującą, tj. adresowany jest do woli człowieka w celu skłonienia jej do czegoś. Jak się zdaje, ową funkcję mobilizującą języka moralności uzależnił autor od prawdziwości sądu moralnego. Kolejną cechą prawdy

moralnej jest zdaniem referenta zawarta w niej dialektyka tego, co względne, i tego co absolutne. Zagadnienia tego autor nie rozwinął jednak szerzej, tak jak i nie wyjaśnił, dlaczego posługuje się wyrażeniem „prawda moralna” i czym się ona różni od prawdy etycznej lub prawdy w etyce.

W referacie prof. Millera znalazły odzwierciedlenie oba aspekty tematu dnia, tj. i poznanie etyczne, i praktyka społeczna. Rozpatrywał je autor w szerszym kontekście, a mianowicie: z perspektywy rozwoju etyki, jej miejsca w systemie filozofii marksistowsko-leninowskiej. Zastanawiając się nad perspektywami rozwoju etyki, autor zwrócił uwagę, że rozwój ten przebiega w określonej sytuacji społeczno-politycznej, w warunkach toczącej się walki ideologicznej między dwoma światowymi systemami. Zaniechanie przez etyków marksistowskich pracy nad jakimś problemem moralnym nurtującym współczesnego człowieka sprawia, że problem ten podejmuje strona przeciwna, dokonując jego interpretacji zgodnie z własnymi interesami — jak to się np. stało z zagadnieniem praw człowieka.

Następnie autor przypomniał, że proces poznania na gruncie filozofii marksistowskiej rozpatrywany jest dialektycznie; że posiada on nie tylko stronę obiektywną, przedmiotową, ale także subiektywną, podmiotową. Jest więc w równym stopniu poznaniem, co i samopoznaniem. W odniesieniu do poznania etycznego nasuwa się w związku z tym problem: co stanowi w nim odbicie obiektywnej dialektyki procesów moralnych, a co jest zdeterminowane przez czynnik subiektywny. Zagadnienie to autor poddał analizie odnosząc je do współczesnego społeczeństwa socjalistycznego, a zwłaszcza do NRD. Podkreślił, że aczkolwiek ostatnio ukazują się wiele prac poświęconych przemianom moralnym tych społeczeństw, to jednak ciągle teoria społeczeństwa rozwiniętego socjalizmu nie jest dość opracowana. Tak np. ciągle jeszcze zbyt mało wiemy o sprzecznościach moralnych tego ustroju. A zdaniem referenta występują w nim sprzeczności będące nie tylko przeżytkami minionej fazy rozwoju, lecz także wytworzone przez sam ustrój, a więc swoiste dla socjalizmu, których przyczyny i źródła należy wyjaśnić. I wreszcie, zdaniem autora nie ulega wątpliwości, że w społeczeństwie socjalistycznym kształtują się załączki nowej moralności, charakterystycznej dla przyszłej komunistycznej formacji, które należy bliżej określić, by je tym lepiej rozwijać. W związku z tym należy zakwestionować poglądy tych etyków marksistowskich, którzy utożsamiają moralność społeczeństwa socjalistycznego z moralnością socjalistyczną. Zdaniem referenta nie są to pojęcia jednoznaczne, a ich utożsamianie prowadzi do wielu błędów teoretycznych i praktycznych: do utożsamienia wzoru lub ideału z rzeczywistością, do uznania, że istnieje jedna tylko moralność socjalistyczna, gdy tymczasem moralność różnych społeczeństw socjalistycznych posiada własne, specyficzne cechy wynikające z odrębnych i historycznie zdeterminowanych dróg dochodzenia do socjalizmu. Prowadzi to także do zanegowania jakichkolwiek kryteriów moralnych, umożliwiającą ocenę zjawisk zachodzących w życiu społecznym, zwłaszcza uniemożliwia prawidłowe rozpoznanie zjawisk negatywnych i ich przyczyn. Ustrój socjalistyczny, zdaniem autora będący niższą fazą rozwoju społeczeństwa komunistycznego, posiada pewne obiektywnie uwarunkowane źródła zła moralnego. Analizą tych źródeł zajął się referent w dalszym ciągu swojego wystąpienia, wskazując na niski jeszcze poziom rozwoju sił wytwórczych, na wielorakie związki łączące gospodarkę krajów socjalistycznych z gospodarką kapitalistyczną (co jest przyczyną nierównomierności w rozwoju tej pierwszej i źródłem różnych negatywnych zjawisk społecznych i moralnych), na błędy będące skutkiem braku doświadczenia i konieczności podejmowania decyzji i działania w sytuacjach nowych. Wzorce tworzy się

bowiem w działaniu, a praktyka będąca kryterium oceny moralnej znajduje się w procesie stawania.

W dyskusji na temat poznania etycznego i praktyki społecznej podejmowano szereg kwestii odnoszących się bądź do pierwszego aspektu, mającego związek z metodologicznymi problemami etyki, bądź do drugiego — o charakterze bardziej socjologicznym. Powracano kilkakrotnie do zagadnienia prawdy w etyce i w moralności, do jej kryterium, lecz kolejne wystąpienia nie wносиły zbyt wiele nowych propozycji. Nadal posługiwano się pojęciem praktyki moralnej — bliżej nie sprecyzowanym. Znacznie bardziej interesujące były te głosy, które nawiązywały bezpośrednio do referatu prof. Millera. Omawiano więc problem specyfiki socjalizmu w różnych krajach i związaną z tym sytuację moralną społeczeństwa. Wskazywano, że obok zagadnień wspólnych, każdy kraj budujący socjalizm boryka się z własnymi trudnościami, mającymi także swój aspekt moralny i wobec tego przed etykami każdego narodu stoją swoiste wynikające z praktyki społecznej cele i zadania, w stosunku do których ogólne „recepty” i wskazania okazują się mało skuteczne.

Poruszano także pewne zagadnienia z pogranicza socjologii i etyki, jak np. moralne problemy kolektywów pracowniczych lub związek między dystrybucją dóbr a wartościami moralnymi socjalizmu. Znaczna część wystąpień dotyczyła czynników wpływających na powstawanie różnych negatywnych zjawisk moralnych obserwowanych w społeczeństwach socjalistycznych. Nawiązywano także do pytania postawionego w referacie prof. Millera dotyczącego prawomocności utożsamiania moralności socjalistycznej z moralnością społeczeństwa socjalistycznego. Dyskusja świadczyła o żywym wśród etyków krajów socjalistycznych zainteresowaniu problemami socjologii moralności. Warto tu podkreślić, że kiedy była mowa o tej dyscyplinie, nieraz powoływano się na prace M. Ossowskiej.

„Osobowość jako przedmiot badań etycznych” — to temat kolejnych dwu referatów wygłoszonych trzeciego dnia konferencji. Prof. J. Lick (Węgry) w swym wystąpieniu przedstawił podstawowe założenia marksistowskiej filozofii człowieka. W szczególności omówił pojęcie istoty człowieka jako całokształtu stosunków społecznych, by na tej podstawie zająć się badaniem procesu kształtowania się różnych typów osobowości, np. typu osobowości mieszczańskiej czy socjalistycznego typu osobowości. Podkreślił także, jak ważną rolę w formułowaniu się osobowości odgrywa własna aktywność jednostki. Następnie przypomniał marksowski ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego i wykazał, iż procesy alienacyjne, jakim człowiek podlegał w minionych formacjach społeczno-ekonomicznych, uniemożliwiały wszechstronny rozwój osobowości. Socjalizm stworzył materialne przesłanki do realizacji tego ideału. Ale nie może on być w pełni urzeczywistniony w tym ustroju. Należy bowiem do przyszłości; stanowi zasadniczy element komunistycznej wizji społeczeństwa. Jest to w gruncie rzeczy perspektywiczny ideał wychowania. Biorąc pod uwagę fakt, że w społeczeństwie socjalistycznym podział dóbr odbywa się zgodnie z zasadą „każdemu według pracy” — co sprawia, że o motywacjach pracowniczych decydują często względy ekonomiczne — działalność wychowawcza winna być skierowana przede wszystkim na kształtowanie nowych zgodnych z ideałem potrzeb, a nadto — powinno się podejmować inicjatywy zmierzające do zmiany charakteru pracy. W ustroju socjalistycznym bowiem ciągle jeszcze w pojmowaniu istoty pracy dominuje element ekonomiczny, gdy tymczasem jednym z warunków formowania wszechstronnie rozwiniętej osobowości jest praca swobodna i twórcza. Dopóki żyjemy w ustroju socjalistycznym — stwierdza autor — winniśmy brać pod

uwagę ten obiektywny fakt i starać się o dokonanie przekładu ideału wychowawczego na język konkretny. Tak więc pilnym zadaniem stojącym przed filozofami i etykami marksistowskimi jest określenie takiego socjalistycznego typu osobowości, który wskazywałby generalną linię wychowania. Powinien to być wzorzec realny, a jednocześnie taki, który przybliżałby perspektywę urzeczywistnienia komunistycznego typu osobowości i społeczeństwa.

Prof. J. Jermář (Czechosłowacja) zajął się w swoim referacie społeczno-psychologicznymi aspektami procesu formowania się osobowości w społeczeństwie socjalistycznym. Postawił on pytanie, w jaki sposób byt obiektywny ludzi, warunki ich życia, stosunki społeczne odbijają się w świadomości jednostki i jak się kształtuje świadomość indywidualna oraz jak się ona odnosi do świadomości społecznej. Analizując te zagadnienia, autor dochodzi do przekonania, że proces odbicia nie dokonuje się w sposób mechaniczny, więc też wprowadzenie socjalistycznych stosunków produkcji nie doprowadza automatycznie do formowania się socjalistycznych treści świadomości. Potrzebna jest celowa działalność wychowawcza zmierzająca do przebudowy świadomości, która zdaniem referenta stanowi najistotniejszy składnik osobowości człowieka. Jeśli więc pragnie się kształtować socjalistyczny typ osobowości, należy uczynić wszystko, by moralne wartości socjalizmu zostały zinternalizowane. Niemniej ważną rzeczą jest to, by doświadczenie osobiste jednostki skłaniało ją do realizowania wartości uznanych za ważne i własne. Warunek ten nie zostanie jednak spełniony, jeżeli realizacja pewnych wartości przynosi konsekwencje niepożądane przez jednostkę. Należy w związku z tym dokładać starań, by moralna wartość motywów indywidualnego działania była zgodna z wartością skutków.

W dyskusji na temat osobowości jako przedmiotu badań etyki zarysowały się różne punkty widzenia, które można sprowadzić do dwu głównych tendencji: pierwsza przejawiała się w przekonaniu, że chcąc badać moralne aspekty rozwoju osobowości należy wychodzić od analizy zjawisk społecznych jako głównych determinant tego rozwoju; druga — nie negując potrzeby badania społecznych determinant osobowości, punkt wyjścia do badania moralnych treści osobowości dostrzega raczej w psychologii.

Uczestnicy dyskusji ze szczególną uwagą zajęli się problematyką ludzkich potrzeb, starając się wskazać, jakim zmianom one podlegają w ustroju socjalistycznym. Próbowano także, wychodząc poza postawę wyłącznie opisową, dokonać wartościowania tych potrzeb z punktu widzenia moralnych wartości socjalizmu. Jako kryterium wartościowania potrzeb proponowano m.in. kryterium rozumności. Pojęcie rozumnych potrzeb, którym często się posługiwano w dyskusji, wywołało jednak sporo zastrzeżeń natury metodologicznej. Wskazywano, że jest to pojęcie aksjologicznie „zaangażowane” i że zbudowana na tej podstawie teoria potrzeb ludzkich również nie będzie wolna od ingerencji czynników normatywnych.

Rozważano także zagadnienie wzajemnych relacji między interesami osobistymi, partykularnymi a interesem społecznym, wskazując na dialektyczny charakter tej relacji. Podkreślano rolę moralności jako czynnika doprowadzającego do uzgodnienia owych interesów. Poruszono także szereg zagadnień, które mają związek z następnym już tematem konferencji, tj. kompleksowym podejściem do procesu wychowania moralnego.

Tego właśnie problemu dotyczył referat prof. L. M. Archangielskiego (ZSRR), ogłoszonego czwartego dnia obrad, oraz referat przedstawiciela Mongolii, dr D. Daszżamca, który poinformował zebranych nie tylko o tym, jak przebiega proces wychowania i kształcenia w Mongolskiej Republice Ludowej, ale także nakreślił

obraz daleko idących przemian społecznych i gospodarczych, jakie się w tym kraju dokonały od czasów rewolucji socjalistycznej. Mówca podkreślił rolę, jaką w tych przemianach odegrał Związek Radziecki, i stwierdził, że społeczeństwo Mongolii będzie nadal czerpało wzory z pierwszego kraju budującego socjalizm. Pod względem teoretycznym referat nie wniósł nic nowego.

Prof. Archangielski na wstępie swego referatu zaznaczył, iż kompleksowe podejście do procesu moralnego wychowania można rozpatrywać z kilku różnych punktów widzenia. Tak np. można badać miejsce wychowania moralnego w całym procesie wychowania; po drugie — analizować tylko kompleksowość wychowania moralnego; po trzecie — rozważyć kompleksowość nauki o wychowaniu moralnym. Temu ostatniemu zagadnieniu poświęcił autor najwięcej miejsca, analizując rolę i zadania etyki w nauce o wychowaniu. Podkreślił, że do etyki należy określenie i uzasadnienie celu wychowania, ideału moralnego będącego podstawą działalności wychowawczej i samowychowawczej. Następnie zajął się analizą pojęcia „moralnie ukształtowanej osobowości”, wskazując na potrzebę rozbudowania marksowskiej koncepcji człowieka wszechstronnie rozwiniętego, która dotychczas nie została dokładnie określona. Podkreślając ten fakt, autor przedstawił własne propozycje teoretyczne, dotyczące zwłaszcza podstawowego dla referatu problemu osobowości moralnej. Stwierdził, że pojęcie to oznacza zdolność człowieka do respektowania społecznie ukształtowanych nakazów moralnych, do podporządkowania się sankcjom oraz do moralnej refleksji nad swoim postępowaniem. Ogromną rolę przypisał świadomości moralnej pojętej jako system przekonań dotyczących dobra i zła. Wskazał także, że warunkiem rozwoju osobowości moralnej jest zgodność postępowania z przekonaniem moralnym.

Prof. Archangielski próbował również wskazać, jakie etapy rozwoju musi przejść jednostka, by osiągnąć poziom moralnej osobowości. Omówił też zagadnienie typologii osobowości, stwierdzając, że odkrywane przy pomocy socjologicznej lub psychologicznej aparatury pojęciowej i metodologii typy osobowości nie są wystarczające z punktu widzenia celów wychowawczych. Pojawia się potrzeba etycznej klasyfikacji różnych typów osobowości ze względu na wartość zajmującą miejsce na czelne w strukturze osobowości.

Dyskusja na temat kompleksowego podejścia do procesu wychowania moralnego ujawniła głębsze aspekty tego zagadnienia. Zastanawiano się nad istotą wychowania moralnego i jego mechanizmu; wskazywano warunki, od których zależy kompleksowość wychowania. Poszukiwano także odpowiedzi na pytanie, jakie jest miejsce i jaką rolę odgrywają inne nauki w systemie pedagogicznym poszczególnych krajów socjalistycznych. Jednak największe zainteresowanie budził problem celów i zasad wychowania moralnego oraz pożądaný model osobowości. Ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego znajdował w wypowiedziach dyskutantów różne, często odmienne konkretyzacje zależne od tego, jaki aspekt osobowości uznano za najważniejszy. Podkreślano jednak zgodnie, że kompleksowość wychowania moralnego powinna przejawiać się przede wszystkim w jednoczesnym formowaniu zarówno intelektualnych jak emocjonalnych oraz wolicjonalnych czynników osobowości.

Nawiązując do referatu prof. Archangielskiego stwierdzano, że dopóki teoretycznie nie opracuje się modelu osobowości wszechstronnie rozwiniętej i nie ustali, jaką rolę odgrywają w niej wartości moralne, trudno oceniać rzeczywisty przebieg wychowania i jego efekty. Przedstawiona w referacie koncepcja moralnie ukształtowanej osobowości nie zadowolili niektórych dyskutantów. Ich zdaniem referent podał tylko formalne kryteria rozwoju moralnego, gdy tymczasem potrzebna jest

także charakterystyka merytoryczna, wskazująca, jakie konkretnie wartości moralne powinny w procesie wychowania ulegać interioryzacji, by można było mówić o moralnie ukształtowanym człowieku.

Na zakończenie konferencji prof. Angielow jako przedstawiciel gospodarzy dokonał podsumowania jej wyników, wskazując na te zagadnienia, które etyka powinna w najbliższej przyszłości wyjaśnić i rozwinąć. W szczególności podkreślił konieczność prowadzenia szerszych socjologicznych badań nad przeobrażeniami moralnymi społeczeństw socjalistycznych. Ustalono wstępnie, że kolejna konferencja etyków krajów socjalistycznych będzie poświęcona socjologii moralności.

Ewa Klimowicz