

J o a n n a G ó r n i c k a - K a l i n o w s k a

Czy jesteśmy coś winni zwierzętom?

Słowa kluczowe: *moralność, interes, zwierzęta, kontrakt moralny, potrzeby, równość, utilitaryzm, wspólnota moralna*

Sumienie ludzkości – o ile można tę kategorię stosować do podmiotów zbiorowych – obciążone jest niefrasobliwym traktowaniem zwierząt przez człowieka, jako istot niższego rzędu, które w życiu ludzkim pełnią rolę służebną. Na ogół poświęcamy im tylko tyle uwagi, ile wymaga tego rozmaicie rozumiany ludzki interes: są smaczne, dzięki nim lepiej poznajemy fizjologię organizmów ludzkich i zastosowanie leczniczych substancji, dostarczają pięknych futrzanych okryć, są piękne, miłe, utrzymują ważne dla człowieka ekosystemy. Dają nam oprócz tego przyjemne poczucie wyższości i przewagi w świecie przyrody. Zależy nam więc na zwierzętach z różnych powodów: są jednym z istotnych źródeł pożywienia, gwarantują równowagę biologiczną w przyrodzie, stanowią potężną płaszczyznę rynku ekonomicznego, a także w wielu przypadkach wzbogacają nasze życie emocjonalne. Świat bez zwierząt jest oczywistą utopią, której nikt nie bierze na serio. Musimy więc żyć razem – w jednej łodzi.

O ile zło wyrządzane ludziom przez przedstawicieli ich własnego gatunku zostało na ogół rozpoznane i poddane krytyce w niezliczonych dziełach filozoficznych, o tyle krzywd wyrządzanych sobie wzajemnie przez zwierzęta nie oceniamy w kategoriach moralnych. Zabójstwo, przemoc w świecie ludzkim – to oczywiste przejawy moralnego zła. Ale fakt, że wilk pożera zającą, nie budzi naszego moralnego oburzenia. To, co w relacjach ludzkich wydaje się naganne, w przypadku zwierząt – choć czasem przykre do oglądania – traktujemy jako przyrodniczą konieczność. Sytuacją trudniejszą z perspektywy moralności jest ocena wzajemnego stosunku obu tych kategorii istot. Czy tradycyjne narzędzia oceny moralnej wystarczą? Od zwierząt nie oczekujemy niczego ponad ich instynktowny, a czasem wytrenowany odruch. Od człowieka

oczekujemy więcej, ponieważ jest istotą zdolną do autorefleksji, potrafi przyjąć perspektywę moralną, odróżnia dobro od zła, a także potrafi rozumować w kategoriach wspólnotowych.

O relacji ludzi i zwierząt pisano dużo, na ogół odwołując się do argumentów używanych w etyce stosunków między ludźmi. Powoływano się na podobieństwo cierpienia zwierząt i cierpienia doświadczanego przez ludzi, na naturalne moralne uprawnienia, na obowiązki człowieka wobec istot słabszych, wymagających opieki, wreszcie na drzemiącą w nas moralną wrażliwość, która w sposób spontaniczny pozwala reagować na los innych istot. Czasem operowano pojęciem naturalnego (boskiego?) porządku natury, nakazującego szanować wszystkie byty składające się na doskonały świat; rzadziej odwoływano się do kategorii sprawiedliwości.

Koncepcje etyczne skupione wokół pewnej wartości tak konstruują swą wewnętrzną logikę, by wartość tę wyrazić w formie naczelnej zasady postępowania (tzw. dedukcyjne modele etyki), wyprowadzić z niej wszystkie zasady pozostałe i – co ważne – by wcielać ją w życie. Uznając na użytek niniejszego dyskursu *dobro zwierząt* za ową niekwestionowaną wartość, szukamy dróg dających najlepsze możliwości zrealizowania jej w praktyce moralnej. Każda z zarysowanych perspektyw etycznych operuje taką właśnie zasadą. Utylityści – a jest to argumentacja o dużej sile perswazyjnej – nakazują chronić każdą istotę przed cierpieniem, o ile jej poziom neurologicznej wrażliwości powoduje, że jest zdolna do przeżywania takiego stanu. Teoria praw moralnych – przy założeniu, że umiemy uzasadnić istnienie takich uprawnień – każe reagować na roszczenia zwierząt, jednak pod warunkiem, że przypiszemy im jednocześnie podmiotowy status moralny. W przypadku nierównej pozycji uczestników sytuacji moralnej dobrą logiką jest odwoływanie się do sfery emocjonalnej – do tzw. cnót miękkich: litości, troski itd. Stronę silniejszą – ludzi – obligujemy do objęcia opieką stroną słabszą, którą są w tym wypadku zwierzęta; polegamy także na naturalnym poczuciu naszej odpowiedzialności za istoty, których los w takiej czy innej mierze od nas zależy. Zapewne także ideę sprawiedliwości można by umieścić na liście zasad naczelnych tak organizujących koncepcję etyczną, by dałoby się nią objąć świat zwierząt, jako część świata Natury lub boskiego dzieła.

Jednak każda z tych koncepcji napotyka metodologiczne trudności w odniesieniu do relacji moralnych wewnątrz społeczeństw ludzkich, a tym bardziej w zastosowaniu do relacji człowiek-zwierzę. Utylityzm boryka się z określeniem tak istotnych kategorii jak pomyślność, przyjemność czy cierpienie. Czy są porównywalne? Jaką miarą je mierzyć? Jak porównywać wrażliwość na ból i cierpienie, zwłaszcza u istot różnych gatunków? Teoria naturalnych uprawnień ma kłopoty z decyzją, komu można przypisać moralne prawa i wedle jakich kryteriów. Kto je nadaje i z jakiego piętrowa autorytetu moralnego czy

instytucji politycznych? Jeśli przypisujemy je tylko *osobie ludzkiej* – to jak ją zdefiniujemy? Sama idea sprawiedliwości także nie daje jasnych rozwiązań, o ile idei tej nie zbudujemy na wcześniejszych normatywnych ustaleniach – przeważnie będących dziełem człowieka – a dotyczących np. naturalnej wolności i naturalnej równości między istotami ludzkimi lub poza-ludzkimi.

Nasuwa się pytanie, czy może da się tu zastosować model myślenia w duchu „złotej reguły”, zakładającej rozsądne rozszczenia każdego z uczestników moralnej wspólnoty i ich zgodę na wzajemne respektowanie swoich interesów. Idea niełatwa do zrealizowania w świecie ludzkim, jeszcze trudniejsza do wyobrażenia na gruncie praktyki społecznej – choć oczywiście zawsze można zastosować presje prawne i instytucjonalne według wyidealizowanej skali *suum cuique*, z poszanowaniem interesu każdej ze stron. Uczestnicząc w tym układzie zaciągamy rodzaj moralnego długu, polegającego na wypełnianiu podjętych wzajemnych zobowiązań. Czy kategoria wzajemności, fundamentalna dla „złotej reguły”, może mieć zastosowanie w świecie innym niż ludzki?

O ile trudno w organizowaniu życia zbiorowego kierować się tylko roszczeniami, czyli świadomie wyrażoną wolą uczestników wspólnoty, ponieważ mogą one mieć charakter ekscesywny, krzywdzący innych lub zgoła absurdalny – o tyle rozsądniejsze może wydawać się określenie ich naturalnych *interesów*. Jednak i tu natrafiamy na ogromne trudności i pytania, na które nie sposób jasno odpowiedzieć. W jaki sposób można *równoważyć* interesy różnych grup społecznych, różnych jednostek lub różnych gatunków przyrodniczych tak, by można było na tej podstawie stworzyć rodzaj quasi-moralnej wspólnoty, chroniącej potrzeby każdej istoty? Czy w ogóle jest możliwa *wspólnota* interesów – a może skazani jesteśmy na nieustający ich konflikt? Co rozumiemy przez interes? Czy doraźną korzyść, potrzebę, przyjemność, satysfakcję pragnień, przetrwanie, czy też pomyślny rozwój, bezpieczeństwo, zdrowie, zachowanie rozsądnie liczebnej populacji? Czy ważniejszy jest interes własny, interes grupy, czy interes publiczny? Czy interesy tylko uświadomione, czy oceniane przy pomocy jakichś zewnętrznych kryteriów? Interesy krótkotrwałe czy dalekowzroczone? Interesy rzeczywiste czy tylko wyobrażone? Interesy czy zwykłe pragnienia? Czy zaspokajanie interesów jest wartością moralną? Czy *interes* to to samo co *wartość*? Czy każdy interes jest *wartością*? Czy zawsze w naszym *interesie* jest realizować jakaś moralną wartość?

Ciągnące się od dawna spory o granice dopuszczalnej przemocy ludzi wobec zwierząt muszą więc dotyczyć obszaru refleksji na poziomie teorii etycznej. Tylko taka perspektywa przybliży nas do rozstrzygnięć moralnie wiążących dla populacji ludzkiej i dla organizacji publicznych zainteresowanych losem zwierząt. Czy perspektywą tą może być idea *równoważenia interesów* ludzi i zwierząt? Prosta intuicja sugeruje, że dyskurs na płaszczyźnie konkurencji

czy zgodności interesów zakłada równorzędność (przynajmniej pod pewnym względem) podmiotów, których interesy dałoby się zważyć i porównać. Przede wszystkim muszą to być podmioty, które rzeczywiście posiadają pewne interesy, chociażby któreś z już wymienionych. Powinny to być interesy w jakimś stopniu uświadomione, przynajmniej na poziomie wrażliwości neurologicznej (nie wydaje się, by w interesie rzeki było, aby płynęła po linii prostej, a nie wiła się tworząc klify i zakola); lepiej, jeśli mogą być także jednoznacznie wyrażone – choć niekoniecznie zwerbalizowane.

Czy więc jest możliwa teoria etyczna, która zakładałaby porównywalność interesów członków jakiejś wyimaginowanej czy rzeczywistej wspólnoty, a zarazem uznawałaby fundamentalną *nierówność* owych członków – bo tak musimy sobie wyobrażać jakąś formę koegzystencji ludzkich i pozaludzkich (zwierzęcych) istot? John Rawls – skądinąd wrażliwy na los zwierząt – proponuje dla każdej teorii etycznej test *refleksyjnej równowagi* prowadzącej do najlepszej formuły harmonijnego (sprawiedliwego?) układu między uczestnikami społeczności, z których każdy ma jakieś interesy i chce je racjonalnie wcielić w życie¹. Owa intuicja moralna miałaby zaowocować najlepiej przemyślaną teorią równoważącą interesy członków wspólnoty, przy założeniu, że z etycznego punktu widzenia jest rzeczą istotną realizowanie własnych interesów².

Postaramy się więc – wzorem Rawlsa – wejść w rolę doskonałego prowadawcy w tzw. sytuacji wyjściowej. Odrzucmy przesady, teorie wewnętrznie sprzeczne, wyeliminujmy prawo silniejszego, pozycje faworyzujące którąś ze stron moralnej debaty. O ile w kwestii relacji ludzkich możemy spodziewać się lepszego lub gorszego porozumienia na poziomie procedur politycznych w takim właśnie duchu, o tyle relacje ludzie-zwierzęta nie dadzą się tak łatwo uporządkować. Będą one zawsze oceniane z dwóch przeważnie skłóconych ze sobą perspektyw. Dzielimy się na zwolenników eksperymentów na zwierzętach i przeciwników tych praktyk, na ludzi mięsożernych i wegetarian, na antropocentrystów i biocentrystów (*pro-life*), na tych, którzy traktują zwierzęta jak środki do celu (ubrania, kosmetyki, leki, jedzenie), i tych, którzy traktują je podmiotowo. Rzadko w tych sporach dochodzimy do wymarzonego przez Rawlsa rozsądnego kompromisu zadowalającego wszystkie strony³. Wróćmy

¹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 70–74.

² Sądzę, że takie jest założenie organizatorów konferencji dotyczącej „równowazienia interesów ludzi i zwierząt”. Por. także B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, „Etyka” 18, s. 180.

³ Rawls nie widział możliwości włączenia do swoich rozważań w duchu kontraktualizmu zwierząt (nie są autonomiczne, nie mają koncepcji własnego dobra, nie są samoświadome, nie umieją myśleć w kategoriach sprawiedliwości, równości, etc.). Litując się nad zwierzętami, nie wykluczał jednak jakiejś „szerszej” formuły sprawiedliwości, wspartej na idei naturalnego porządku, w którym byłoby miejsce dla ludzi i zwierząt – ale tego dalej nie rozwijał.

jednak do intuicyjnego testu teorii pozwalającej na przyjęcie pewnej formuły równości (a przynajmniej znaczącego podobieństwa) między gatunkami, których interesy staramy się porównać w duchu jakoś pojętej sprawiedliwości i bezstronności, jednocześnie pamiętając o innych formach drastycznej nierówności sił między owymi gatunkami – czy raczej *istotami*, ponieważ przedmiotem cierpienia, przyjemności czy doznań jest zawsze indywidualna istota.

- (1) A więc odrzućmy teorie silnie antropocentryczne, za którymi kryją się wyraźne interesy takie jak: zyski ekonomiczne (praktyki handlowe, rzeźnie, myśliwi, handel futrami, farmy kur) czy naukowe (eksperymenty). Zwolennicy tych ostatnich powołują się na uniwersalne korzyści ludzkie płynące z badań naukowych na zwierzętach, ale podobnie mogą mówić przedstawiciele pierwszej grupy: doskonale prosperujący rynek produktów zwierzęcych jest odpowiedzią na zapotrzebowanie ludzi, którzy z nich korzystają. Z pewnością nie jest to podejście *bezstronne*.
- (2) Odrzućmy także teorie, których nie sposób uszczegółowić i wprowadzić w życie na poziomie praktyki społecznej, na poziomie prostej psychologii moralnej, na poziomie biologii czy nawet na poziomie kultury. Interesy ludzi i zwierząt w pewnej warstwie są po prostu nieporównywalne co do charakteru (oprócz dóbr tak podstawowych jak pożywienie, przetrwanie, poczucie bezpieczeństwa, zaspokojenie pragnień fizjologicznych), ale także dlatego, że lepsze jest nasze miejsce we wspólnej łodzi. Wiele naszych interesów realizuje się kosztem innych istot, choć trzeba przyznać, że zwierzęta w relacjach wzajemnych także nie zważają na roszczenia innych gatunków czy istot, z którymi konkurują. W relacjach człowiek-zwierzę ta asymetryczność jest oczywista; silniejsza pozycja daje nam większe szanse wykorzystywania istot słabszych. Wystarczy zresztą sięgnąć w przeszłość historii ludzkiej, by pokazać, jak arbitralnie określano status społeczny i moralny zbiorowości wyodrębnionych przynależnością płciową, rasową lub klasową; dotyczyło to zakresu praw i obowiązków, ale także definicji ich naturalnych interesów. Zakładając, że sytuacje te należą już do przeszłości, przypomnijmy raz jeszcze trudność zharmonizowania interesów ludzkich. Po pierwsze, problem pełnej harmonii interesów (dóbr) jest utopijny, a jeśli nawet nie – to jak je porównać? Czy jest jakaś obiektywna skala porównawcza? Co ważniejsze: wolność czy zaspokojenie głodu, bezpieczeństwo czy pieniądze, przeżycia duchowe czy stabilizacja materialna? Czy jest jakiś bezstronny obserwator umiejący to ocenić nawet w przypadku populacji zwierzęcych? Bezpieczeństwo ogrodów zoologicznych czy pełna niebezpieczeństw wolność? Utopia Rawlsa mówi o należytym każdemu uczestnikowi kontraktu moralnego przestrzeni życiowej (oczywiście w sytuacji wolności i równości), którą możemy wypełnić racjonalnymi planami życiowymi – takimi, na jakie mamy ochotę.

Nie musimy porównywać ich z koncepcjami życia innych ludzi, o ile nie zagrażają naszym własnym planom. W wypadku konkurencji interesów na linii człowiek-zwierzęta często mamy do czynienia z sytuacją dysjunkcji. Niektóre z cenionych przez nas wartości dają się zaspokoić wyłącznie kosztem zwierząt. Powtórzmy raz jeszcze: zwierzęta mogą się bez nas obyć, ale my bez nich raczej nie.

- (3) Odrzućmy teorie, które sięgają do dogmatów i źródeł religijnych. I tu możemy operować jakąś ideą wspólnoty wszystkich bytów ożywionych, będących boskim dziełem. Jednak większość tego typu teorii chętniej eliminuje zwierzęta ze wspólnoty interesów lub wspólnoty wartości, ponieważ zwierzęta nie mają duszy, są nierozumne, nie odróżniają dobra od zła, etc. – a przede wszystkim brak im atrybutów osobowych.
- (4) Możemy także wyeliminować z kręgu możliwych do przyjęcia koncepcji etycznych rozważających włączenie zwierząt do grona równorzędnych uczestników wspólnoty teorię utylitarystyczną, która opowiada się za oszczędzaniem zwierzętom cierpienia, ale traktując to jedynie jako obowiązek *prima facie*, ustępujący w momencie konfliktu obowiązków pragnieniu zaspokojenia naszych ludzkich interesów. Robert Nozick nazywa to „kantyzmem dla ludzi – utylitaryzmem dla zwierząt” – nawet jeśli rozszerzymy zasadę maksymalizacji szczęśliwości na świat zwierzęcy. Utylitaryzm nakłada bowiem rygorystyczne ograniczenia moralne jedynie wówczas, kiedy zagrożone jest szczęście człowieka. Nie wolno wykorzystywać ludzi dla dobra innych istot, zwierzęta natomiast można poświęcać w sytuacji, kiedy płynąca stąd korzyść przeważa wyrządzone szkody⁴. Dopuszczamy zwierzęta do naszej wspólnoty, ale jako beneficjenci: chcemy zachować pewne gatunki z powodu płynących stąd korzyści, darzymy je sympatią dostrzegając w nich wrażliwość na cierpienie analogiczne do doświadczeń ludzkich⁵. Niektóre z nich są piękne, budzą w nas uczucia opiekuńcze, inne nas mniej obchodzą. Gotowi byłibyśmy je bezboleśnie eksterminować, gdyby wymagał tego nasz interes.

Próba objęcia wspólną teorią etyczną świata ludzi i zwierząt nie może się obyć bez analizy właściwości istot, którym gotowi jesteśmy przypisać

⁴ Dwie zasady zbyt słabej obrony zwierząt przez utylitarystów Nozick charakteryzuje następująco: „1. Maksymalizuj ogólną szczęśliwość wszystkich istot żywych, 2. Nałóż surowe ograniczenia zewnętrzne na to, co można zrobić człowiekowi; zwierzęta można wykorzystywać lub poświęcać dla dobra innych zwierząt lub ludzi jedynie wtedy, gdy płynąca stąd korzyść jest większa niż wyrządzona szkoda”, R. Nozick: *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 57.

⁵ Zdaniem Th. Hobbesa, wrażliwość na cierpienie innych istot jest zawsze podyktowana wizją własnego złego położenia w analogicznej sytuacji; por. Th. Hobbes, *The Elements of Law: Natural and Politic*, London 1889, s. 28–48.

moralną podmiotowość i tym samym objąć je kategorią moralnego szacunku. Ian Narveson wymienia m.in. takie cechy, jak: posiadanie świadomości siebie samego, zdolność do konstruowania planów na przyszłość i zdolność wypełniania tych planów. Istota nieposiadająca tej ostatniej cechy (istota „bez przyszłości”) może zaledwie doświadczać pewnych aktualnych wrażeń, nie przeżywa natomiast pragnienia *ciągłości życia*. Nie mieści się to w jej świadomej koncepcji interesu. Zwierzęta nie potrafią wyrazić swych roszczeń, nie jest też w interesie ludzi, by je wyłącznie z moralnych pobudek respektować. Tym samym trudno zwierzęta włączyć do wspólnoty moralnej opartej na racjonalnym równoważeniu interesów⁶. Cytowany wcześniej Rollin podkreśla cechę rozumności podmiotów moralnych, choć często myli ją z racjonalnością, dochodząc ostatecznie do wniosku, że zwierzęta działają racjonalnie – ale tylko w znaczeniu właściwego doboru środków do zamierzonych bliskich celów. D. Dennett, A. Baier, R. Rollin⁷ podkreślają ponadto brak zdolności do werbalnego wyrażania roszczeń przez zwierzęta jako cechę odbierającą im status osoby moralnej⁸.

Nieco więcej analitycznego i normatywnego dystansu widać w koncepcji Thomasa Scanlona⁹. Co prawda w jego 5-stopniowej skali rysuje się szansa na włączenie zwierząt do kręgu ludzkiego świata moralnego, jednak tylko jako istot, których może dotknąć zło ze strony człowieka; nie wydaje się, by zwierzęta mogły być pełnowartościowymi uczestnikami etycznego kontraktu. Zwyczajny kontrakt wzajemności („wzajemnego długu”), oparty na swoistym przetargu interesów i usług wymaga, zdaniem Scanlona, świadomego udziału uczestników. Już to założenie stawia zwierzęta w niedobrej pozycji. Kontrakt moralny zawiera jednak coś więcej; pociąga za sobą wzajemne moralne zobowiązania oparte na kategorii dobra i zła. Zaleca pewne zachowania, innych zabrania w imię niekwestionowanych wartości. Tym samym stwarza silne psychologiczne motywy do działań moralnych. Scanlon jest świadom, że przetarg interesów, wzajemnych korzyści i ustępstw (być może w imię jeszcze większych korzyści) byłby niefortunny dla istot, które słabo się bronią. Jeszcze trudniej rzecz się jednak przedstawia w przypadku kontraktu moralnego. Zobowiązania moralne nie są umocnione systemem sankcji; są one wynikiem zgody (*agreement*) co do wartości wspólnie wyznawanych. Czy wszystkiego

⁶ Ian Narveson nazywa swoje stanowisko rozsądnym egoizmem; por. I. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa?*, „Etyka” 18, s. 152.

⁷ Por. D. Dennett, *Condition of personhood*, w: *Identities of Persons*, red. A. Oksenberg-Rorty, University of California Press 1976; A. Baier, *Postures of the Mind*, University of Minnesota Press, s. 74–72; R. Rollin, *Zwierzęta i ludzie...*, dz. cyt., s. 180 i n.

⁸ Czy jednak człowiek głuchoniemy, cierpiący na trudności porozumienia się z ludźmi, nie może być moralnym podmiotem?

⁹ Por. Th. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press 1998, s. 178 i n.

tę możemy spodziewać się od zwierząt? Niedopełnienie moralnych zobowiązań wymaga wytłumaczenia się przed pozostałymi uczestnikami kontraktu na gruncie teorii etycznej. Czy jednak wszystkie istoty na to zasługują? Czy są w tym właśnie znaczeniu uczestnikami kontraktu, którym możemy wyrządzić moralne zło? Czy można wyrządzić moralne zło zwierzętom?

Scanlon stara się odpowiedzieć na te pytania wyróżniając 5 grup istot (bytów?), które ewentualnie mogą stać się obiektem naszego moralnego zainteresowania: (1) istoty (byty?), o których można powiedzieć, że ich losy układają się lepiej lub gorzej (np. przyroda nieożywiona), (2) istoty z poziomu pierwszego, jednak świadome i zdolne do odczuwania bólu, (3) istoty z poziomu drugiego, które nadto są zdolne do przyjęcia postawy wartościującej, (4) istoty z grupy trzeciej, których oceny mają charakter moralny, (5) istoty z grupy czwartej, z którymi chcemy przystąpić do wspólnoty moralnej, opartej na wzajemnych ograniczeniach i kooperacji.

Jak się zdaje, klasyczny kontraktualizm moralny w rozumieniu Scanlona może objąć tylko istoty z poziomu 4 i 5. Istotom innym niż ludzie można natomiast także wyrządzić zło moralne – w tym sensie są uczestnikami moralnego kontraktu – jeśli ktoś reprezentuje ich interesy lub znajdują się pod czyjąś opieką. Dotyczy to zwierząt, ale także ludzi w demencji, ludzi zmarłych lub potencjalnych, ponieważ ktoś (instytucje, dzieci, rodzice, opiekunowie itd.) reprezentuje ich roszczenia i moralne interesy.

Pewne rozwiązanie podsuwa Anette Baier¹⁰, powołując się na niezbyt precyzyjną, ale jednak obiecującą dla idei *szerokiego kontraktu* myśl Davida Hume'a. Dwa rozdziały *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume'a poświęcone są pewnym podobieństwom między ludźmi i zwierzętami¹¹. Jesteśmy, jego zdaniem, kontynuacją pewnych cech animalnych zarówno w sferze intelektualnej, jak i emocjonalnej. Zwierzęta są wrażliwe na ból i przyjemność, rozważnie wybierają obiekty sympatii, w dziedzinie poznania kierują się nawykiem w sposób zbliżony do człowieka. Zdolne są także do przeżywania dumy, co zdaniem Hume'a wymaga swoistego poczucia tożsamości (samoświadomości). Zdolne są również do korygowania uczuć namysłem (tzw. uczucia łagodne). Oczywiście nie mają poczucia sprawiedliwości jakkolwiek rozumianej, nie można też mówić o przeżywaniu przez nie takich uczuć jak cnota czy poczucie występku – nie mówiąc już o ochronie ich roszczeń w postaci teorii moralnych uprawnień. To konstrukcja całkowicie Hume'owi obca. Zważywszy jednak, jak dalece Hume ideę cnoty umieszcza w porządku spontanicznych uczuć, także

¹⁰ A. Baier, *Postures of the Mind*, rozdz. „Knowing our place in animal world”, dz. cyt., s. 140–155.

¹¹ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN 1963, t. 1, s. 231–235; t. 2, s. 73–77.

w porządku dążeń do stanów dla człowieka korzystnych – można zgodzić się z australijską autorką, że są pewne podstawy, by Hume’owskie idee uznać za jakiś zarys rozważań łączących psychologię zwierząt z psychologią ludzką.

Czy można zatem uznać także, że w ten sposób zarysowuje się jakaś wizja quasi-moralnego kontraktu, którego uczestnicy podobnie wyposażeni intelektualnie i emocjonalnie mają pewne interesy i szansę na to, by je zaspokoić? Baier, opierając się na – przyznaję – nie do końca przekonującej interpretacji Hume’a, stara się pokazać ową „szerszą” wizję kontraktu moralnego, o której wspomina Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, a którą określa jako próbę zdefiniowania jakiegoś porządku naturalnego, gdzie znalazłoby się miejsce dla relacji człowiek-zwierzę¹².

Jednak najlepsze nadzieje daje nam proponowana przez Th. Scanloną i Anette Baier idea *hipotetycznego kontraktora*. Przecież nie zawsze świadomie uczestniczymy w moralnej umowie; o naszych słusznych nadziejach i roszczeniach decydują demokratycznie wydelegowane przez nas gremia. Niekiedy decydujemy w imieniu ludzi chorych, szalonych, w imieniu dzieci, które są zaledwie potencjalnymi uczestnikami kontraktu moralnego. Możemy decydować więc też, jakie regulacje moralne i systemowe wprowadzić, żeby poprawić los zwierząt i zapewnić realizację ich interesów. One nie negocjują, bo nie potrafią. Ale ani dzieci, ani ludzie chorzy też nie potrafią. Decydujemy przecież także za przyszłe pokolenia, które jeszcze nie istnieją. Czy w ogóle zaistnieją? Zbiorowość, która znalazła się w arce Noego, jest być może właśnie taką wspólnotą, za którą możemy wziąć odpowiedzialność narzucając sobie pewne ograniczenia i spontanicznie przeżywane obowiązki moralne. Na poczucie silnej więzi emocjonalnej spowodowanej bliskością geograficzną, etniczną czy narodową, a nawet planetarną, wskazywał także Hume¹³. Może rozszerzyć to na „młodszych braci” planetarnych, jak chciał Albert Schweitzer? Jednak znowu natrafiamy na trudności. Jak dalece potrafimy rozpoznać swoje wzajemne interesy? Jak dalece potrafimy reprezentować interesy innych?

Powtórzmy jeszcze raz tytułem konkluzji. Traktując obowiązki moralne jak rodzaj zadłużenia wobec innych istot, milcząco lub w sposób otwarty zakładamy istnienie szczególnego kontraktu, który daje owym zobowiązaniom prawomocność, a istotom, ku którym są one adresowane, pozwala żywić uzasadnione roszczenia. Kontraktualistyczne teorie etyczne obywają się bez

¹² „Poprawna teoria dotycząca naszego stosunku do zwierząt i do przyrody zdaje się zależeć od teorii porządku naturalnego i naszego w nim miejsca. Nie da się powiedzieć, jak dalece należałoby zrewidować teorię sprawiedliwości jako bezstronności, by pasowała do takiej szerszej wersji teorii. Można jednak przypuszczać, że jeśli sprawiedliwość jako bezstronność jest trafny opisem sprawiedliwości wśród ludzi, uwzględnienie tych szerszych związków nie będzie wymagało wielkich zmian”, J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 694.

¹³ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 2, s. 275.

metafizyki – a ich jedynym filozoficznym umocowaniem jest fakt istnienia statystycznie powtarzających się pragnień i ich stosunkowo łatwa rozpoznawalność przez wszystkich uczestników umowy. Czy relacja ludzie-zwierzęta może uchodzić za tego rodzaju moralne partnerstwo? Czy zawieraliśmy ze zwierzętami moralny kontrakt i uzyskaliśmy na to ich świadomą zgodę? Czy negocjowaliśmy ważność i porównywalność naszych *interesów*? Nawet jeśli by tak się stało – to znając niekorzystną pozycję negocjacyjną zwierząt, arbitralnie uznalibyśmy, że ludzkie interesy są bez porównania ważniejsze, a nasze relacje ze zwierzętami muszą być tak ułożone, byśmy mogli do woli zaspokajać nasze potrzeby, a zwierzęta zmuszać, aby się temu podporządkowały. Niestety trzeba uznać, że kontraktualistyczna teoria moralna w jej klasycznej oryginalnej wersji – wartościowa w odniesieniu do świata ludzkiego – w żaden sposób nie chroni interesów zwierząt. Trudno także liczyć na to, by Bóg, zawierając rodzaj moralnej umowy z istotami obdarzonymi rozumną duszą, uznał zwierzęta za uczestników moralnej wspólnoty. Filozofia moralna dysponuje kilkoma drogami argumentacji na rzecz poprawy statusu zwierząt w świecie zdominowanym przez człowieka – jednak są to raczej słabo wsparte na idei interesu, ponieważ jest on zawsze definiowany przez człowieka, przeciwstawiającego interesy zwierząt korzyściom własnym. Wbrew pięknym ideom Anette Baier, Thomasa Scanlona, a także pewnym (słabym) nadziejom, jakie może dawać filozofia Hume’a, nawet pojęcie hipotetycznego (potencjalnego) *kontraktora* nie daje większych szans zwierzętom. Tam, gdzie mówimy o interesach, musi wchodzić w grę (w sposób jawny lub utajony) idea wzajemności, kooperacji, negocjacji świadomych podmiotów. Tylko ten warunek uprawomocni nasze wzajemne moralne *zadłużenia*.

Niestety, w myśl retoryki kontraktualistycznej nic nie jesteśmy *winni* zwierzętom.

Streszczenie

Autorka stara się przedstawić argumenty przeciwko teoriom etycznym rozważającym relację człowiek-zwierzęta w kategorii interesu. Po pierwsze, jest to pojęcie o niejednoznacznej treści; po drugie, porównywanie interesów ludzi i zwierząt wymaga zewnętrznego, bezstronnego punktu widzenia, który nie jest możliwy, ponieważ można podejrzewać, że każda próba rozwiązania konfliktu interesów będzie zawsze dokonywana z perspektywy człowieka i na jego korzyść. Trudno wyobrazić sobie także teorię etyczną, która obejmowałaby zarazem świat ludzki i zwierzęcy. Idea kontraktu moralnego między człowiekiem a zwierzęciem opartego na równoważeniu interesów lub wzajemności świadczeń jest kolejną utopią nie przynoszącą ani pożytku zwierzętom, ani nie generującą postaw szczególnej troski i życzliwości dla zwierząt.