

R e n a t a Z i e m i ń s k a

Moralne argumenty za wegetarianizmem

Słowa kluczowe: *racje moralne, dieta wegetariańska, świadomość u zwierząt, cielesne współodczuwanie, ekologiczne interesy*

Wegetarianizm rozumiem tutaj jako postawę unikania spożywania mięsa. Moim celem jest przedstawienie argumentów (racji), które mogłyby przemawiać za taką postawą. Przedstawiam argument egzystencjalny i argument zdrowotno-ekologiczny. Nazywam je argumentami moralnymi w pewnym specyficznym sensie. Na koniec sygnalizuję teoretyczne trudności idei wegetarianizmu.

1. Kilka słów o moralności

Powolywanie się na racje moralne bywa podejrzane, ponieważ zwykle za maską najwyższych wartości skrywają się grupowe interesy. To dlatego racje moralne kooperowały z niesprawiedliwością, a nawet okrucieństwem (np. wobec afrykańskich niewolników, innowierców, kobiet czy osób nieheteroseksualnych). Problematyczne jest też samo pojęcie moralności, ponieważ wyznaczenie granic zachowań podlegających ocenie moralnej zależy od tego, co w danej społeczności się ceni (Ossowska 1986: 253). Na przykład w niektórych kręgach kulturowych formy życia seksualnego mają najwyższą moralną rangę, a w innych tracą tę rangę, o ile tylko nikogo nie krzywdzą. Współcześnie coraz większe moralne znaczenie zaczyna zyskiwać dieta, ale w wielu kręgach postawy wobec zwierząt znajdują się wciąż poza zakresem zachowań moralnych. Maria Ossowska pisze: „w Egipcie karano za zabicie kota, a w naszych czasach tego się nie robi. (...) I za naszych czasów, tak jak za dawnych, egipskich, podlega karze podniesienie ręki na przedmiot czczony. Zmieniły się tylko przedmioty czci” (Ossowska 1986: 268).

Zgadzam się z Ossowską, że dzieje systemów etycznych i obyczajów oraz ich funkcjonowanie w innych kulturach zaświadcza, iż normy moralne są wyrazem interesów grup społecznych (mają historycznie i środowiskowo zmienny charakter; por. Ossowska 1986: 259). Normy moralne chronią interesy większości grupy przed indywidualnymi interesami i interesami obcych, a zarazem interesy osób sprawujących władzę w tej grupie, które chcą tę władzę utrzymać. W tym sensie miał rację zarówno starożytny Trzymach (moralność silniejsi narzucili słabszym), jak i Fryderyk Nietzsche (moralność słabsi narzucili silniejszym). Zmieniają się tylko i fluktuują zakresy grup, których interesy zyskują moralną rangę. Niegdyś moralność miała charakter plemienny, obecnie wrażliwość moralna jest na etapie gatunku ludzkiego.

Jeśli racje moralne miałyby być czymś swoistym, innym niż rozmaite interesy, to żadnych takich racji nie widać. Ale racja moralna może być sumą interesów, i tak właśnie rozumiem tutaj racje moralne. Myślenie moralne to myślenie z perspektywy tego, co dobre dla świata, to przekraczanie indywidualnych interesów dla dobra ogółu, mniej lub bardziej szeroko rozumianego. Działanie dla dobra ogółu jest sposobem zostawienia po sobie czegoś trwalszego niż indywidualne życie i dlatego jest tak wzniosłe. Przymiotnik *moralny* ma sens przy okazji rozstrzygania dylematów pomiędzy wartościami, konfliktów norm i interesów, kiedy chodzi o odpowiedź na pytanie, co będzie lepsze, słuszniejsze, co jest ważniejsze (dla większości i dla tego, co najwyżej ceniemy). W takim właśnie, bliskim utylityzmowi, sensie, moje argumenty mogą być nazwane moralnymi, ponieważ twierdzą, że wegetarianizm prowadzi do minimalizacji cierpienia w świecie oraz ma walory zdrowotne i ekologiczne, a zatem przynosi światu więcej pożytku niż szkody.

Poza interesami społecznymi są jeszcze interesy ewolucyjne, które wyrażają się w mechanizmie empatii, w reakcjach emocjonalnych, które popychają nas do roztaczania troski nad innymi istotami. Można przyjąć, że wrażliwość naszego ciała jest intuicyjnym odpowiednikiem kalkulacji interesów ewolucyjnych. Bierzemy wszak pod uwagę interesy własne oraz istot nam bliskich, przy czym bliskość jest stopniowalna i ma strukturę rozszerzających się kręgów, od członków rodziny, przyjaciół, znajomych, rodaków, do ludzi i innych istot cielesnych. Im bliższa nam jest dana istota, tym bardziej troszczymy się o jej dobro. Oburzamy się, kiedy spotyka ją krzywda i chronimy ją przed cierpieniem.

Moje argumenty odwołują się do tych dwu źródeł preferencji moralnych (chłodna kalkulacja interesów społecznych i wrażliwość cielesna na interesy ewolucyjne). Żadne z tych źródeł, jak wiadomo, nie jest niezawodne: ani nasze wyobrażenia o tym, co nam się oplaca (to jest podstawowa trudność utylityzmu), ani reakcje naszego ciała. Wszak iluzje zdarzają się nawet w percepcji.

Przedstawię dwa argumenty w luźnym sensie tego słowa. Pierwszy argument jest egzystencjalny: cierpienie zwierząt wywołuje w nas współczucie,

a ludzkość, przynajmniej w krajach wysoko rozwiniętych, może pozwolić sobie na solidarność z nimi jako istotami czującymi. Drugi argument jest zdrowotno-ekologiczny: przemysł mięsny nie tylko ujawnił okrucieństwo masowego zabijania zwierząt, ale produkuje często niezdrową żywność i nadmiernie eksploatuje naszą planetę. Ludzkości opłaca się ograniczyć spożywanie mięsa.

2. Argument egzystencjalny: nasze ciało reaguje na cierpienie zwierząt i czujemy solidarność ze zwierzętami

O ochronę zwierząt od dawna upomina się nasza wrażliwość cielesna. Michel de Montaigne w XVI wieku opisuje swoje przykre doznania na widok cierpienia zwierząt i twierdzi, że zwierzęta należą do rodziny istot żywych, razem z ludźmi są dziećmi tej samej natury, zamieszkują ten sam świat i dzielą los istot śmiertelnych (Ziemiński 2015: 116). Współcześnie coraz powszechniej uświadamiamy sobie, że zwierzęta to istoty nam bliskie, o podobnym układzie nerwowym. „Ludzie mają 98% DNA wspólnego z wyższymi naczelnymi” (Mephram 2008: 162).

Większość z nas ma doświadczenie przykrości przy okazji zabijania zwierzęcia, a w przypadku ssaków, ptaków czy ryb nawet obecność przy zabijaniu jest przykrym doświadczeniem (np. świniobicie na wsi, widok zabijania kury na rosół czy wigilijnego karpia). Drugie przykre doświadczenie to widok cierpiącego zwierzęcia, np. rannego psa, chorej krowy czy ptaka ze złamanym skrzydłem. Widok cierpiącego zwierzęcia budzi w nas podobne współczucie, jak widok cierpiącego człowieka. Przykre doświadczenia z zabijaniem i cierpieniem zwierząt pokazują, że nasze ośrodki empatii w mózgu pobudzają się na widok cierpiących zwierząt podobnie jak na widok cierpiących ludzi. Nasze ciało czuje pokrewieństwo ze zwierzętami niezależnie od kulturowych założeń.

Jak pisze Peter Singer, „niemal wszystkie symptomy odczuwania bólu przez ludzi występują także u zwierząt, szczególnie u najbliższych z nami spokrewnionych – ssaków i ptaków. Są to oznaki behawioralne, takie jak skręcanie się, mimika, jęki, wycie lub inne wydawane dźwięki, próby uniknięcia źródła bólu, okazywanie strachu przed ponownym jego wystąpieniem itd.” (Singer 2004: 44).

Mamy szereg danych na temat świadomości zwierząt. Choć mózg małpowatych ma trzykrotnie mniejszą od ludzkiego pojemność, to umysł małpowatych porównuje się często do umysłu małych dzieci. Badania pokazują, że zwierzęta śledzą spojrzenie innych osobników, przypisują im wiedzę, potrafią oszukiwać (Trojan i in. 2013: 189). Jeśli chodzi o zdolność oszukiwania, to najlepiej

udokumentowana jest w odniesieniu do krukowatych, które często stosują strategię podkradania pokarmu innym osobnikom (Trojan 2013: 191). Ptaki, które zauważyły, że są obserwowane podczas chowania pokarmu, przenosiły go potem w inne miejsce, ponieważ spodziewały się kradzieży. Musiały śle dzić wzrok innych osobników i przypisywać im zamiar kradzieży. Zwierzętom można zatem przypisać zdolność „wnioskowania o intencjach, pragnieniach, wiedzy i stanach umysłu innych osobników” (Trojan i in. 2013: 192).

Ciekawa jest historia szympansa Santino ze szwedzkiego zoo, który zbierał kamienie, aby w później w godzinach otwarcia zoo rzucać nimi w turystów. Kiedy pracownicy zoo udaremniali mu ten zamiar, chował kamienie w skrytkach, a kiedy i to zostało udaremnione, opukiwał beton, szukając luźnych kawałków, i korzystał z tak sprytnie przygotowanej amunicji dopiero wtedy, kiedy widział turystów (Trojan i in. 2013: 198). Sama widziałam w zoo w Bydgoszczy-Mysłęcinku szympansa, który pluł na oglądających go turystów, m.in. na mnie. Szympans Santino demonstrował zdolność planowania i oszukiwania pracowników zoo. Jest to zdolność mentalnej podróży w czasie. Jak piszą specjaliści (Trojan i in. 2013: 199), ten horyzont czasowy jest mniejszy niż u człowieka, podobnie jak język szympansów jest prostszy, ale wykraczają one poza tu i teraz, poza pamięć roboczą, np. pamiętają, gdzie ukryły pożywienie i planują działania w bliskiej przyszłości.

Jeśli świadomość to zdolność do reagowania na bodźce, zdolność percepcji, to z całą pewnością zwierzęta są świadome, podobnie jak małe dzieci, zwłaszcza ssaki wyposażone w te same zmysły, co człowiek. Niektórym zwierzętom można też przypisać samoświadomość w sensie rozpoznawania własnych myśli i uczuć z wyraźnym poczuciem ja. Samoświadomość badano przy użyciu „testu lustra” (Trojan i in. 2013: 200). Test zdawały 18-miesięczne dzieci oraz niektóre zwierzęta: szympansy, orangutany, delfiny, papugi (Trojan i in. 2013: 202; por. Ziemińska 2012: 407). Badacze we wspólnej deklaracji podpisanej w Cambridge w 2012 roku twierdzą:

brak kory mózgowej nie wyklucza doświadczania przez organizm stanów emocjonalnych. Zbieżne dowody wskazują, że zwierzęta mają neuroanatomiczne, neurochemiczne i neurofizjologiczne substraty stanów świadomych oraz zdolność do wykazywania zachowań zamierzonych. Dane te wskazują zatem, że człowiek nie posiada wyjątkowych substratów neurologicznie generujących stany świadomości. Wiele gatunków zwierząt, w tym wszystkie ssaki i ptaki, i wiele innych stworzeń, w tym ośmiornice, także posiadają takie neurologiczne substraty (cyt. za: Trojan i in. 2013: 205).

A zatem zwierzęta są świadome i czują ból. Powstaje pytanie, czy i w jakim zakresie powinniśmy się z tym bólem liczyć (czytaj: czy i w jakim zakresie opłaca nam się z tym bólem liczyć?). Czy reakcja współczucia na widok

cierpienia zwierzęcia jest tylko wyrazem sentymentalizmu i przewrażliwienia, czy jest raczej ewolucyjnym sygnałem naszych własnych interesów?

Amerykański etyk Ralph Acampora, który na bazie fenomenologii ciała próbuje zbudować etykę międzygatunkową czy ponadgatunkową (*interspecies ethics, transhuman morality*), powołuje się na zdolność cielesnego współodczuwania (*corporal compassion*) jako więź łączącą człowieka ze zwierzętami. Najpierw zaznacza stanowisko sceptycyzmu metaetycznego: „nie istnieje nic, co wspierałoby lub podbudowywałoby nasze systemy moralności, z wyjątkiem w gruncie rzeczy przypadkowych sił ewolucji i (lub) kulturowych konwencji” (Acampora 2013: 135). Każda próba ugruntowania nakazu moralnego kończy się ciągiem w nieskończoność lub błędnym kołem. W naszej polskiej konstytucji jest stwierdzenie, że człowiek jest istotą, której przysługuje szczególna godność i ona jest fundamentem przysługujących człowiekowi praw¹. Jest to założenie przyjęte na zasadzie konwencji. Bez szowinizmu gatunkowego, na który zwrócił uwagę Singer (2004) nie da się uzasadnić lekceważenia innych gatunków przez nasze zasady moralne, a postawa ta bardzo przypomina rasizm czy dyskryminację kobiet. Potępiamy dyskryminację rasową, ale akceptujemy dyskryminację gatunkową. Można to tylko wyjaśnić dbałością o interes gatunku.

Zwierzę ma status bytu czującego, zdolnego do odczuwania przyjemności i bólu. Zdolność cielesnego współodczuwania (*corporal compassion*) może stanowić więź łączącą człowieka ze zwierzętami. Doświadczenie własnego ciała oraz interakcji z innymi żywymi ciałami, także zwierzęcymi, jest doświadczeniem, które stanowi naturalny punkt wyjścia naszego myślenia i zarazem ważny punkt myślenia filozoficznego. Zdaniem Acampory, nasze życie toczy się w wielogatunkowym otoczeniu i nie tyle trzeba dowodzić ważności innych gatunków, co uznać je za naturalny krajobraz ludzkiego życia, a uzasadnienia wymaga raczej myślenie bez zwierząt, wykluczanie zwierząt z zakresu moralnej troski, tak jakby świat należał tylko do człowieka. Ciężar dowodu spoczywa na szowiniście gatunkowym: „Obrony wymagałoby raczej wyrzeczenie się bądź wyparcie naszej pierwotnej konstytucji cielesnej, którą dzielimy z innymi bytami” (Acampora 2013: 139). Acampora słusznie zauważa, że współczesna etyka musi uporać się z kryzysem ekologicznym i kwestiami bioetycznymi, z którymi nie radzą sobie tradycyjne systemy etyczne (Acampora 2013: 140). Pojawiają się głosy, że ideały godności i racjonalności człowieka rozrosły się do rakowatych proporcji, które stanowią zagrożenie dla biosfery. Jednym ze sposobów wyjścia z tego kryzysu jest docenienie cielesności człowieka.

¹ „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych” (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku, Rozdział II, art. 30).

Mamy ciała podobne do innych zwierząt. „Żywe ciało to bowiem pierwotne miejsce, *locus*, egzystencjalnej wspólnoty między ludzkimi bytami ożywionymi a innymi organizmami” (Acampora 2013: 142). Zwierzęta dzielą z nami status bytów cielesnych, podległych śmierci i cierpieniu, i wywołują w nas moralną troskę na bazie współodczuwania: „konfrontacja ze śmiercią i umieraniem prowadzi do pojawienia się poczucia tymczasowości życia, jego przygodności i zależności; odczucie to zaś rodzi solidarność z bytami, które dzielą z nami kondycję istot śmiertelnych” (Acampora 2013: 142). Nasze ciało jest podatne na zranienie czy chorobę i czujemy wspólnotę z innymi bytami cielesnymi, które także podatne są na zranienie. Szczególna więź dotyczy zwierząt nam bliskich, małych, delfinów czy zwierząt udomowionych. Emocje tych zwierząt malują się na ich ciałach, wytwarza się poczucie wspólnoty, doświadczenie bliskości i solidarność z innym bytem cielesnym, żyjącą subiektywnością. Jest to transgatunkowe współodczuwanie. Edyta Stein w *Zagadnieniu wczucia* dawała przykład zranionej łapy psa: widząc zranioną łapę psa, nie traktuję jej jako fizycznej rzeczy, ale przenoszę w nią, wczuwam, doznanie bólu (Stein 1988: 84), podobnie jak widząc zranione ciało ludzkie. Zdaniem Acampory, nasze ciało czuje przynależność do cielesnej *symplysis*, jako wspólnoty żywych ciał. W tym sensie fenomenologia ciała przyczynia się do wypracowania ponadgatunkowej etyki.

Dzieci odczuwają spontaniczną sympatię do zwierząt. Ludzie na wsi, w tradycyjnych małych gospodarstwach mają bezpośredni kontakt ze zwierzętami, które stanowią ważny element domostwa. W miastach ilość ludzi wyprowadzających na spacer swoich domowych ulubieńców, zaświadcza, jak bardzo zwierzęta są ludziom bliskie i jak często dzielą z nimi wspólne życie. Z drugiej strony jednak wciąż nie doceniamy zwierząt. Za bardzo czujemy się wyjątkowi, aby zauważyć, że umieramy tak samo jak inne zwierzęta. Współczujemy bezsensownego życia roślinom i zwierzętom, nie widząc, że być może sami nie jesteśmy w lepszej sytuacji. Gdybyśmy poważnie potraktowali tę możliwość, docenilibyśmy cierpienie tych istot, które dzielą z nami los na wspólnej planecie, tak samo nie wiedząc, czemu służy ich istnienie. Demitologizacja naszej pozycji w świecie może doprowadzić do większej solidarności ze zwierzętami.

Peter Singer pisze o równoważeniu interesów jako sposobie rozstrzygnięcia sporów etycznych, konfliktów preferencji i metodzie wyboru najlepszych reguł postępowania, uniwersalnych preskrypcji. Podstawowe interesy jednostek, niezależnie od rasy czy gatunku, to unikanie bólu, potrzeby fizjologiczne, pragnienie schronienia, tworzenia relacji z innymi (Singer 2007: 67). Jeśli weźmiemy pod uwagę nie tylko nasze własne interesy, ale także interesy zwierząt, to trzeba stwierdzić, że preferencje żywieniowe, które nie są niezbędne do naszego życia, nie mogą przeważać pragnienia życia i uniknięcia cierpienia, które ma zwierzę.

Ralph Acampora akceptuje utylitarystyczną argumentację Singera, ale preferuje tradycję zmysłu moralnego. Zamiast wyzwolenia zwierząt proponuje solidarność ze zwierzętami na podstawie poczucia bliskości. W gruncie rzeczy te dwa podejścia są komplementarne: „współodczuwanie (zachodzące między ciałami) jest podstawą dostrzegania cierpienia, któremu chce przeciwdziałać ruch wyzwolenia zwierząt; kalkulacja (interesów) zaś mogłaby pomagać w rozstrzygnięciu o stojących ze sobą w konflikcie racjach” (Acampora 2013: 151). Oprócz chłodnego rachunku utylitarystycznego, który mógłby dawać w miarę uniwersalne preskrypcje co do słusznego sposobu postępowania, potrzebujemy cielesnego współodczuwania jako moralnej motywacji. I odwrotnie, oprócz cielesnego współodczuwania potrzebujemy chłodnej kalkulacji, aby zrównoważyć subiektywne interesy, które są w konflikcie, i zaproponować jakieś preskrypcje. Wydaje się, że nie tylko interesy zwierząt, ale nasze własne prowadzą do zalecenia wegetarianizmu.

3. Argument zdrowotno-ekologiczny: wegetarianizm się opłaca

Dominujące współcześnie zasady moralne wciąż trwają przy szowinizmie gatunkowym, tak jak wcześniej miały charakter plemienny czy rasowy. Zwierzęta w kulturze zachodniej są zwykle poza zakresem moralnej troski, mając niewiele lepszy status niż przedmioty martwe i rośliny (zabrania się tylko okrucieństwa). W związku z tym traktujemy je stosownie do indywidualnych potrzeb i powstaje następujący paradoks: domowych ulubieńców prowadzimy do weterynarza i rozpaczamy po ich śmierci, a inne anonimowe zwierzęta bez żadnych skrupułów zjadamy na obiad. Przypomina to sytuację z epoki niewolnictwa, np. XVIII wiek w Stanach Zjednoczonych, kiedy ten sam człowiek bez skrupułów zabijał afrykańskiego niewolnika, a jednocześnie roztaczał troskę nad osobami mu bliskimi. Niewolnik był wtedy poza moralną troską, nie liczonego się z jego interesami.

Peter Singer w *Wyzwoleniu zwierząt* (2013: 147–223) opisał funkcjonowanie hodowli i uboju drobiu, świń i bydła. Późniejsi badacze porównują ten proceder do Holokaustu i Treblinki (Spiegel 1988; Patterson 2001). Nastawienie na maksymalny zysk prowadziło do jak największej produkcji jak najmniejszym kosztem. W efekcie cierpienie zwierząt w ogóle nie było brane pod uwagę, podobnie jak hitlerowcy nie liczyli się z cierpieniem więźniów w Auschwitz. Interesowano się tylko tym, jak maksymalnie wykorzystać tę żywą masę i jak najsprawniej ją zutilizować. Wywołało to oburzenie świata, ponieważ spotkało to ludzi takich jak my, wywołało obawę, że ktoś może tak

samo postąpić z nami, i jest to symbolem największego, bo masowego okrucieństwa. Również masowe zabijanie zwierząt, poprzedzone masową produkcją ciał poddawanych cierpieniu, budzi w nas obawę, że takie praktyki mogłyby być zastosowane do naszego ciała i ciał naszych bliskich. Tymczasem znamy cierpienie i nie życzymy go sobie. A jeśli tak, to w naszym interesie jest, aby ciało czujące było pod ochroną i aby liczono się z jego cierpieniem. Widok cierpienia innych istot cielesnych zmniejsza komfort naszego życia, pokazuje, że można cierpienie lekceważyć, a to jest dla nas przykre.

Ruchy obrońców zwierząt wymusiły wprowadzenie prawnych zakazów okrucieństwa, ale nadal łatwo obejść te przepisy. Kupując produkty takich hodowli, akceptujemy okrucieństwo, które spotyka czujące istoty.

Mięso wyprodukowane w masowych hodowlach w najtańszy sposób nie jest zdrowe. Kurczakom np. przewencyjnie podaje się antybiotyki, aby uniknąć masowych chorób i strat, karmi się je hormonami, aby bardzo szybko osiągnęły masę mięśniową, żyją w odorze amoniaku, bez ruchu, powietrza i słońca. Ludzie, także dzieci, karmieni takim drobiem razem z mięsem zjadają hormony i antybiotyki. Przeciwno takiej masowej produkcji przemawia też głos dietetyków, którzy od dawna ostrzegają, że nadmierne spożywanie mięsa jest dla człowieka niezdrowe. Białko, żelazo i wapń można uzyskać z pokarmów roślinnych. Argument zdrowotny nie jest wystarczający do uzasadnienia całkowitego wegetarianizmu, a tylko do ograniczenia okrutnej i masowej produkcji taniego i niezdrowego mięsa.

Poza kwestiami zdrowotnymi, są jeszcze kwestie ekologiczne, które dotyczą nie bezpośrednio naszego zdrowia, lecz przyszłości naszej planety. Stada zwierząt hodowlanych, sztucznie rozmnażanych i karmionych, eksploatują wodę, paszę, energię i zwiększają zanieczyszczenia. Powstaje pytanie, czy dalej te stada powinny być sztucznie rozmnażane, czy nie należy tych hodowli wygaszać. Edward Wilson pisze:

Obecna światowa produkcja zbóż, źródło większości spożywanych kalorii, wynosi rocznie około 2 miliardów ton. Teoretycznie, ilość ta wystarczyłaby do nakarmienia 10 miliardów Hindusów, którzy żywią się przede wszystkim produktami zbożowymi (...). Ta sama ilość wszelako wystarczyłaby do wyżywienia zaledwie 2,5 miliarda Amerykanów, którzy znaczną część swojego zboża przeznaczają na pasze dla trzody i drobiu (Wilson 2002: 60).

Singer cytuje badania pokazujące, że w hodowli zwierzęcej uzyskuje się tylko „jedną czwartą ilości białka uzyskiwanego z upraw roślinnych” (Singer 2004: 231), gdyż reszta zostaje zużyta w procesach fizjologicznych zwierząt, do budowy ich kości, na pokrycie energetyczne ich ruchu. A zatem przemysł mięsny marnuje kalorie i inne zasoby naszej planety, która zbliża się do granicy wydolności przy obecnej liczbie mieszkańców. Z hodowli sztucznie

rozmnażanego była pochodzi duża część gazów cieplarnianych. Jest problem z pozbywaniem się odpadów z takich hodowli (Mephram 2008: 170). Gdybyśmy przestawili się na bardziej wegetariańską dietę, nasza planeta mogłaby wyżywić więcej ludzi.

Jak pisze Singer, „troska o dobro ludzi i ochronę środowiska wręcz nakazuje wegetarianizm” (Singer 2004: 295). Zdaniem Bena Mephama, „można stwierdzić, że uwzględnienie problemów zdrowia publicznego (...) i szkodliwego wpływu na środowisko intensywne rolnictwa dostarczają kolejnych argumentów przeciwko spożywaniu mięsa” (Mephram 2008: 180). Wegetarianizm to sposób na to, aby kosztem mniejszych cierpień (zasada minimalizacji cierpienia) i mniej szkodząc środowisku dać szansę kolejnym pokoleniom do życia na naszej planecie. Wegetarianizm leży w interesie całej ludzkości.

Wydaje się, że współczesny świat, przynajmniej w niektórych rejonach, doszedł do takiego etapu rozwoju cywilizacyjnego, że w jego interesie (zdrowotnym i ekologicznym) jest ograniczenie przemysłu mięsnego. Twierdzę, że jeśli warunki życia na to pozwalają i mamy możliwość wyboru, lepiej stosować dietę wegetariańską. Jeśli przestaniemy kupować mięso z masowych hodowli, hodowle te stopniowo przestaną funkcjonować.

4. Wegetarianizm jako zalecana norma (nie bezwzględny zakaz)

Stanowisko Singera krytycznie oceniają zwolennicy praw zwierząt, którzy chcieliby, aby podstawa wegetarianizmu była silniejsza niż tylko preskrypcja oparta na kalkulacji interesów. Uwagi krytyczne formułują np. Tom Regan i Martha Nussbaum. Regan twierdzi, że utilitaryzm daje zbyt kruchą podstawę dla wegetarianizmu (*a shaky basis for vegetarianism*, Singer 2002). Nussbaum formułuje klasyczne argumenty przeciwko utilitaryzmowi. Sprzeciwia się utilitarystycznemu kalkulowaniu interesów, preferując „nienaruszalną ochronę praw indywidualnych”, a dodatkowo twierdzi, że „nie powinno się wymieniać dobra jednej osoby na dobro drugiej osoby”. Jej zdaniem, lepiej do zwierząt zastosować teorię potencjalności. Jest źle, kiedy „żyjąca istota ma wrodzone lub «podstawowe» potencjalności pełnienia określonych funkcji, ocenianych jako ważne i dobre, ale nigdy nie ma możliwości realizacji tych funkcji” (Singer 2002; por. Nussbaum 2004).

Singer na tę krytykę odpowiada, że jedyną podstawą oceny ważności realizacji życiowych funkcji, zarówno u zwierząt, jak i u ludzi, jest kalkulacja, równoważenie interesów. Jeśli nie chcemy polegać na zawodnej intuicji, to jedyną drogą jest próba kalkulacji interesów, nawet jeśli będzie niedoskonała

i narażona na błąd. Nussbaum jest bliska teorii praw natury, ale zdaniem Singera, natura nie jest ani dobra, ani zła. Oceny pojawiają się dopiero w perspektywie interesów. Zdaniem Singera, to właśnie kalkulacja interesów jest podstawą tego, że niektóre prawa uznajemy za niezbywalne. Jak wiadomo, nie da się z *jest* wywnioskować *powinien*.

Ta dyskusja jest trudna do rozstrzygnięcia. Nussbaum uważa, że trzeba ustalić listę niezbywalnych praw i potem się jej trzymać. Singer nie widzi możliwości ustalenia takiej listy i chce się opierać każdorazowo na kalkulacji interesów. Nie da się tej kalkulacji dobrze przeprowadzić ze względu na ograniczoność ludzkiego umysłu, ale nie da się także ustalić dobrej listy niezbywalnych praw. Pozostaje zatem stopniowo, metodą prób i błędów, doskonalic nasze preskrypcje i naszą wrażliwość moralną. Próbuje ustalić listę niezbywalnych praw, ale jeśli nasze kalkulacje tę listę podważają, to trzeba ją rewidować. Wydaje się, że współcześnie jesteśmy jako ludzkość w takim momencie rozwoju, że jesteśmy dumni z ustalenia uniwersalnej etyki dla całego gatunku (pomimo trudności z granicami życia ludzkiego, konfliktami norm, dylematami moralnymi itd.), ale stoimy przed kolejną decyzją, czy włączyć do naszego systemu etycznego inne gatunki istot żywych. Preskrypcje etyczne budowane są równie mozolnie, jak wiedza o świecie.

Twierdzą podobnie jak Singer, że norma „nie zabijaj istoty czującej” nie jest bezwzględnie obowiązująca. Nawet wszak wobec ludzi nie obowiązuje bezwzględnie (wojna, kara śmierci, obrona konieczna, eutanazja, aborcja). Mrzonką byłoby myślenie, że da się tak urządzić świat, aby nikt nie zabił i nikt nie cierpiał. Ludzie zabijają siebie nawzajem, więc trudno, aby zaprzestali zabijania zwierząt. Jest jednak potrzebna przynajmniej taka zmiana w naszym myśleniu, aby gatunek ludzki przestał być traktowany jak święty. Zasada świętości życia, o której często się słyszy, dotyczy tylko życia ludzkiego. Trzeba jednak postawić pytanie, dlaczego gatunek ludzki ma być traktowany jako święty i dlaczego tylko on. Ludzie nie wydają się być świętymi. W przeszłości próbowano niektóre rasy traktować jako święte, a inne jako gorsze; przeciwników handlu afrykańskimi niewolnikami uważano za pomyłców. Zastanawiano się w XIX wieku, czy kobiety to ludzie (Mobius, Rosen 1937). Nie widać uzasadnienia dla wyjątkowości gatunku ludzkiego, raczej są niewystarczające i podejrzane. Tylko interes grupowy może wyjaśnić, dlaczego chcemy ludzkie życie traktować jako święte. Jest to jednak interes krótkowzroczny, tak samo jak ochrona interesu jednej, białej rasy. Nasze ciało wie lepiej, że akceptowanie cierpienia istoty czującej niebezpiecznie zbliża nas do groźby naszego własnego cierpienia i dlatego ciało reaguje współczuciem. Mając taką a nie inną konstytucję cielesną, nie możemy w większości być szczęśliwi, patrząc na cierpienie zwierząt. Dlatego unikamy widoku rzeźni. Jeśli zaprzestaniemy masowego zabijania zwierząt, wzrośnie ilość odczuwa-

nego szczęścia. Będziemy mieli wrażenie, że poprawiliśmy świat na lepszy. W ten sposób wzrośnie jakość naszego życia i poczujemy większą solidarność z naszą planetą.

Wystarczy, jeśli powstrzymamy się od niepotrzebnego zabijania zwierząt. Niepotrzebne zabijanie to takie, które nie jest niezbędne do utrzymania się przy życiu. Nie powinniśmy poświęcać życia zwierząt dla trywialnych celów. Jeśli możemy żyć, nie sprawiając cierpień zwierzętom, to tak powinniśmy postępować. Nie chodzi o nieskazitelność, która pasuje raczej do nakazów religijnych, ale o zdrowy rozsadek, ruch etyczny i polityczny (Singer 2004: 309). „Akceptacja vegetarianizmu nie powinna być silniejsza niż dowód, że kiedy wszystkie interesy zwierząt będą cenione jednakowo jak podobne interesy ludzi, to będzie nam się opłacało w dłuższej perspektywie zostać wegetarianami” (Singer 2002).

Wegetarianizm jest problemem, który może zmusić ludzi do nowego przemyślenia postaw moralnych, znalezienia nowej drogi pomiędzy sentymentalizmem a bezduszością. Ta zmiana wrażliwości moralnej może też nas uwolnić od dylematów moralnych, które mamy w odniesieniu do ludzi. „Skoro już zdamy sobie sprawę, że sama przynależność danej istoty do naszego gatunku nie wystarcza, by jej zabicie zawsze było złem, będziemy mogli raz jeszcze przemyśleć naszą politykę chronienia ludzkiego życia za wszelką cenę, nawet wtedy, gdy nie ma szans, by mogło mieć akceptowalną jakość, lub gdy wiąże się z bólem nie do zniesienia” (Singer 2004: 54).

5. Trudności idei vegetarianizmu

Są przynajmniej dwa problemy, które pozostają. Po pierwsze, dlaczego ignorujemy los roślin, skąd wiemy, że rośliny nie czują bólu? Na ten problem można odpowiedzieć następująco: wybieramy mniejsze zło. Ci, którzy jedzą mięso, niszczą więcej roślin niż wegetarianie, ponieważ produkcja mięsa wymaga paszy roślinnej. Słuszne wydaje się stanowisko, że moralna troska ma charakter stopniowalny (Acampora 2013: 154). Do większej moralnej troski jesteśmy zdolni w odniesieniu do zwierząt, które są nam ewolucyjnie bliższe, a do mniejszej troski względem roślin. Trudno jest pokonać antropocentryzm. Czujemy więcej solidarności z istotami do nas bardziej podobnymi (rośliny są mniej do nas podobne niż zwierzęta). Także w grupie zwierząt często preferuje się kręgowce, a poświęca los bezkręgowców. Tymczasem np. ośmiornica dorównuje inteligencją szczurom (Maphen 2008: 165).

Drugi problem: czy zwierzęta hodowlane nie otrzymują od farmerów daru istnienia? Jest to niewątpliwie dar istnienia, choć darowanie istnienia w maso-

wych hodowlach, istnienia, które jest pasmem cierpień, nie jest dobre. Planeta nie wyżywi nieskończonej liczby zwierząt, a zatem trzeba tę liczbę ograniczać, a przynajmniej zaprzestać sztucznego rozrodu zwierząt hodowlanych.

Wydaje się, że pomimo licznych trudności i wątpliwości, ludzkości opłaca się otoczyć zwierzęta moralną troską, a w konsekwencji zalecać wegetarianizm.

Bibliografia

- Acampora R. (2013), *O cielesnym współodczuwaniu*, przeł. D. Chabrajska, „Ethos”, 102, s. 133–155.
- Griffin D. (2004) *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Gruen L. (2002), *Zwierzęta*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 391–399.
- Mepham B. (2008), *Bioetyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mobius P.J., Rosen K. (1937), *O umysłowym i moralnym niedorozwoju kobiety*, przeł. A. Drowicz, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Nussbaum M. (2004), *Beyond 'Compassion and Humanity'. Justice for Nonhuman Animals*, w: M. Nussbaum, C. Sunstein (red.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford: Oxford University Press.
- Ossowska M. (1986), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, wyd. 3, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Patterson Ch. (2001), *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York.
- Singer P. (2002), *A Response to Martha Nussbaum. Reply to Martha Nussbaum, 'Justice for Non-Human Animals', The Tanner Lectures on Human Values*, November 13, 2002; <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm>.
- Singer P. (2003), *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Singer P. (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: PIW
- Spiegel M. (1988), *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Philadelphia.
- Stein E. (1988), *Zagadnienie wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków: Znak.
- Trojan M., Kaczmarczyk A., Szymańska J. (2013), *Jak czytać zwierzęcy umysł?*, „Ethos” 102, s. 185–205.
- Wilson E. (2002), *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Zarosa U. (2013), *Status moralny zwierząt a dwa rodzaje potencjalności*, „Analiza i Egzystencja” 22, s. 85–96.

- Ziemińska R. (2012), *Samoświadomość i samowiedza*, w: M. Miłkowski, R. Poczo-but, *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, s. 395–426.
- Ziemiński I. (2015), *Śmierć człowieka a śmierć zwierząt – stanowisko Montaigne'a*, w: A. Gut, Z. Wróblewski, *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, Lublin: KUL, s. 91–135.

Streszczenie

Artykuł prezentuje dwa argumenty za wegetarianizmem jako postawą unikania spożywania mięsa. Pierwszy argument jest egzystencjalny: zwierzęta są świadome i czują ból, a my współczujemy ich cierpieniu. Jeśli mamy możliwość wyboru, powinniśmy minimalizować cierpienie zwierząt, m.in. poprzez dietę wegetariańską. Ralph Acampora (2013) słusznie zauważa, że podstawą naszej empatii dla zwierząt jest cielesne współodczuwanie, ponadgatunkowa solidarność z istotami cielesnymi. Drugi argument odwołuje się do naszych interesów zdrowotnych i ekologicznych: masowe hodowle, nie licząc się z interesami zwierząt, produkują niezdrową dla nas żywność, marnują kalorie i nadmierne eksploatują naszą planetę (Singer 2004; Wilson 2002; Mepham 2008). Ludzkości opłaca się wygaszać masowe hodowle i ograniczać spożywanie mięsa. Argument utylitarystyczny jest kompatybilny z argumentem egzystencjalnym. Nie chodzi o to, że norma „nie zabijaj istoty czującej” ma być bezwzględnie obowiązująca, ponieważ nie obowiązuje bezwzględnie nawet wobec ludzi (np. obrona konieczna). Twierdzę, że jeśli warunki życia na to pozwalają i można dokonać wyboru, lepiej nie zabijać zwierząt i nie sprawiać im cierpienia, a w konsekwencji lepiej przestawić się na dietę wegetariańską lub wegańską. Argumenty te traktowane są jako moralne, ponieważ tak jak inne argumenty nazywane „moralnymi”, są formułowane z perspektywy dobra ludzkości i świata.