

W ł o d z i m i e r z G a l e w i c z

Konsekwencjalizm, dobro zwierząt i pierwszeństwo ludzi

Słowa kluczowe: *G.E.M. Anscombe, J. Bentham, R.B. Brandt, Ph. Foot, G.E. Moore, F. Nietzsche, J.J. Rousseau, S. Scheffler, P. Singer, zwierzęta, dobro, wartość, bezstronność, równość, konsekwencjalizm, utilitaryzm, egalitaryzm, egoizm*

Przypuśćmy, że znajduję się w sytuacji, w której mogę albo przysporzyć pewnej korzyści (lub oszczędzić pewnej szkody) człowiekowi, albo przysporzyć analogicznej korzyści (lub oszczędzić analogicznej szkody) zwierzęciu. Aby zilustrować tę sytuację jakimś w miarę prostym, choć nieco sztucznym przykładem (prawdziwa rzeczywistość jest bardziej złożona), wyobraźmy sobie, że jadąc o zmierzchu dość odludną drogą, zauważam na poboczu przewrócony i rozbity samochód, który najwyraźniej wypadł z zakrętu i roztrzaskał się o drzewo. Gdy zatrzymuję się i podchodzę bliżej, dostrzegam dwie ofiary wypadku; jedną z nich jest mężczyzna, najpewniej niefortunny kierowca pojazdu, a drugą jego pies. Obaj są ciężko poturbowani i obficie broczą krwią. W mojej samochodowej apteczce mam środki opatrunkowe, które wystarczą, by zatamować krwotok u jednej z tych ofiar, ale niestety tylko u jednej. Czy powinienem ratować mężczyznę, czy psa? A jeśli nawet mam dosyć bandażu, opasek itp., aby udzielić pomocy obydwu ofiarom, to którą powinienem ratować w pierwszej kolejności, narażając drugą na to, że pomoc dla niej będzie już spóźniona?

Sytuacja jest nieco sztuczna, lecz za to przejrzysta. Nie ma w niej żadnych zaciemniających komplikacji w rodzaju asymetrii działania i zaniechania (jak gdybym na przeładowanej tratwie ratunkowej musiał wyrzucić do morza psa lub kilka psów, aby uratować życie człowiekowi). Gdybym hołdował empirycznym metodom w etyce i chciał przeprowadzić stosowną ankietę, jej

wynik nie byłby zaskakujący. Reakcja wszystkich poważnych respondentów będzie tutaj zgodna; kto tylko nie lubuje się w drażniących paradoksach, bez wahania odpowie, że powinienem (w pierwszej kolejności) ratować mężczyznę. Wybierając tę odpowiedź, poważny respondent nie będzie miał przy tym na względzie żadnych akcydentalnych szczegółów, o które można by jeszcze wzbogacić relację z wypadku, na przykład wieku niefortunnego kierowcy czy też rasy jego psa. Będzie się raczej kierował – mniej lub bardziej wyraźnie uświadomianą – ogólną dyrektywą etyczną, którą można by nazwać *regulą pierwszeństwa ludzi* (RPL) i sformułować następująco:

(RPL) W sytuacji, gdy możemy przyjść z pomocą zarówno pewnej istocie ludzkiej, wyświadczając jej jakieś dobro lub wybawiając ją z jakiegoś zła, jak i pewnej innej istocie zdolnej do odczuwania, wyświadczając jej analogiczne dobro lub wybawiając ją z analogicznego zła, ale nie możemy pomóc obu tym istotom naraz, powinniśmy (w pierwszej kolejności) pomóc człowiekowi.

Choć jednak ta raczej praktyczna reguła może liczyć na zgodne poparcie, jednomyślność respondentów skończy się zapewne, gdy zapytamy o jej teoretyczne podstawy. Czy teoria etyczna podsuwa mi jakiś powód, aby ratować raczej mężczyznę niż psa, a jeżeli tak, to jaki?

Odpowiedź powinna naturalnie brzmieć: zależy, jaka teoria. W obrębie normatywnej etyki istnieje wiele różnych teorii, które potwierdzą regułę pierwszeństwa ludzi, ale uzasadnią ją całkiem inaczej. W najogólniejszej systematyzacji normatywne teorie etyczne dzieli się na konsekwencjalistyczne i deontologiczne, do tych drugich zaliczając także (choć oczywiście nie tylko) koncepcje akcentujące rolę moralnych uprawnień. Zwolennicy etyki opartej na prawach znajdują dla RPL dosyć prostą rację: gdy możemy udzielić pomocy mężczyźnie lub psu, powinniśmy w pierwszej kolejności ratować mężczyznę, ponieważ człowiek – jako rozumna i samoświadoma osoba – ma prawo do życia, podczas gdy pies – jako istota jedynie odczuwająca – albo w ogóle nie ma tego prawa, albo posiada je tylko w jakiś słabszy sposób.

To na pierwszy rzut oka proste wyjaśnienie po chwili namysłu okazuje się wprawdzie o wiele bardziej złożone i może być rozwijane na różne sposoby. Jedni powiedzą, że zwierzęta z natury nie mają żadnych praw moralnych (i nie powinny uzyskiwać także żadnych praw legislacyjnych), inni sprostują, że wprawdzie mają one pewne takie prawa – jak chociażby prawo do tego, aby nie zadawać im niepotrzebnych cierpień¹ – ale nie mają prawa do życia, i to nawet

¹ Tę najostrożniejszą czy też minimalistyczną koncepcję praw zwierząt podsuwa już Jan Jakub Rousseau w *Rozprawie o nierówności*: „Wydaje się w istocie, że jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tyle dlatego, że jest istotą rozumną, ile dlatego, że jest istotą

prawa do tego, aby ich nie zabijać, a coś dopiero, aby je ratować od śmierci; jeszcze inni posuną się być może o krok dalej i przyznają zwierzętom nawet to prawo do życia (w obydwu odmianach), niemniej zastrzegą, że nie jest ono tak mocne czy też tak kategoryczne, za jakie uważamy je w wypadku ludzi.

W dalszym ciągu nie będę jednak roztrząsał, jakie racje uzasadniające RPL może podać etyka oparta na prawach, czy też inna teoria deontologiczna. Ograniczę się do tych uzasadnień, które są możliwe na gruncie teorii konsekwencjalistycznych. Zanim jednak przejdę do ich omówienia, przyda się jeszcze choćby pobieżny przegląd interesujących nas tutaj zasad konsekwencjalizmu, przegląd, który posłuży zarazem jako zarys dalszego toku tego artykułu.

I

Jak już zauważano, nazwa „konsekwencjalizm” oznacza nie tyle jakąś jedną teorię, ile całą rodzinę teorii etycznych². Teorie tworzące jak gdyby pień tej rodziny posiadają pewne tezy charakterystyczne, przyjmowane wprawdzie nie przez wszystkie etyczne koncepcje w jakiś sposób nawiązujące i przyznające się do konsekwencjalizmu – te bowiem są tak liczne i rozbieżne, że często trudno jest dla nich znaleźć jakiś wspólny mianownik – ale przynajmniej przez jego typowe odmiany. Do tych typowych zasad teorii konsekwencjalistycznych trzeba zaliczyć takie tezy – czy nieraz raczej całe wiązki tez – jak zasada maksymalizacji dobra, zasada wartości neutralnej i zasada konsekwencji. Przedstawmy choćby w najgrubszym zarysie ich treść.

Do naczelných reguł typowego konsekwencjalizmu należy więc przede wszystkim norma, która każe nam w każdej sytuacji postępować tak, aby wytwarzać w świecie jak największą ilość dobra (lub powodować jak największą przewagę dobra nad złem). Zgodnie z tą *zasadą maksymalizacji dobra* działamy w sposób właściwy lub słuszny, gdy suma obiektywnych wartości wszystkich następstw naszego działania jest przynajmniej nie mniejsza, jeżeli nie większa, niż suma obiektywnych wartości wszystkich następstw jakiegokolwiek innego sposobu działania, który byłby możliwy w danej sytuacji. Szereg ważnych aspektów tej złożonej zasady uwyraźnia Walter Sinnott-Armstrong (2014), analizując teorię klasycznego utilitaryzmu. Po pierwsze więc, klasyczny utilitaryzm – a podobnie pogląd przedstawiany tutaj jako typowy konsekwencjalizm – jest konsekwencjalizmem *bezpośrednim*, czyli takim,

czującą; właściwość ta, wspólna zarówno zwierzęciu, jak człowiekowi, musi dawać zwierzęciu przynajmniej to jedno prawo, by człowiek nie zadawał mu cierpień zbytecznych” (Rousseau 1956: 133).

² Por. Sinnott-Armstrong 2014.

który uzależnia moralną słuszość indywidualnego czynu jakiegoś rodzaju od następstw samego tego konkretnego czynu, nie zaś od jego motywu, czy też ogólniejszej reguły, obejmującej także inne czyny tegoż rodzaju. Następnie, jest on również konsekwencjalizmem *maksymalizującym*, czyli wymagającym, aby następstwa naszych działań były jak najlepsze, a nie tylko, aby były one dostatecznie dobre. Za istotne dla typowego konsekwencjalizmu trzeba również uznać, że jest on konsekwencjalizmem jakby *addytywnym*, tzn. każe nam maksymalizować sumę wartości następstw naszych działań, nie zaś przeciętną wartość przypadającą na jedną osobę³. A wreszcie, ta typowa odmiana konsekwencjalizmu jest również konsekwencjalizmem *uniwersalnym*, tzn. takim, który przynajmniej w pewien sposób oraz w pewnym stopniu bierze pod uwagę dobro wszystkich istot doznających następstw naszego działania⁴.

Reguła maksymalizacji dobra powodowanego w świecie przez nasze działanie – czyli „użyteczności” tego działania – posiada jeszcze inny aspekt, który warto jest uwidatnić w postaci osobnej zasady. Jak już zauważyłem, maksymalna użyteczność, do której powinniśmy dążyć w każdej sytuacji, zależy w myśl tej reguły od sumy „obiektywnych” wartości wszystkich następstw naszego działania. „Obiektywna wartość” jest wszakże pojęciem notorycznie wieloznacznym. W jednym znaczeniu za obiektywną uważa się wartość dobra dla pewnej osoby, które jest dla niej dobre niezależnie od jej przekonań i pragnień (przynajmniej faktycznych i aktualnych). W tym rozumieniu np. wykształcenie muzyczne może mieć obiektywną wartość dla dziecka posiadającego dobry słuch, nawet jeśli samo dziecko nie ma ochoty uczęszczać na lekcje muzyki i nie uważa ich za atrakcyjne. Tak pojmowana wartość obiektywna może jednak nadal pozostawać jedynie właściwością tego, co dobre dla kogoś, czyli wartością *relacjonalną*, a tym samym nie być wartością obiektywną w pewnym mocniejszym znaczeniu, w którym tym mianem określa się jedynie wartość *neutralną*, przysługującą temu, co jest dobre po prostu, czy też samo w sobie, i co nie może być w ogóle ujmowane jako „dobre dla”, chyba że przenośnie jako „dobre dla świata”. Otóż charakterystyczną tezę – czy też milcząco przyjmowaną supozycją – typowego konsekwencjalizmu wydaje się właśnie *zasada wartości neutralnej*, zgodnie z którą coś takiego jak dobro dla świata w ogóle istnieje i powinno być celem wszystkich naszych działań⁵.

Za trzecią centralną – tym bardziej że poniekąd „tytułową” – część składową konsekwencjalizmu wypada uznać *zasadę konsekwencji*. Jej treść nie

³ Różnica ważna szczególnie wtedy, gdy rozważamy, czy mamy obowiązek powoływać do życia nowe istoty ludzkie, które prawdopodobnie cieszyłyby się względny szczęściem i pomnażały ilość dobra w świecie (por. np. Rachels 1998).

⁴ Por. Sinnott-Armstrong 2014.

⁵ Na to założenie konsekwencjalizmu zwraca uwagę np. Philippa Foot, która zresztą uważa je za fundamentalnie błędne (Foot 1985: 61 i n.).

jest jednak wcale jednoznaczna. Niektórzy formułują ją w postaci tezy, że słusność czynu zależy wyłącznie od sumy wartości wszystkich jego następstw, a zatem nie zależy ani od jego wewnętrznej natury, ani od towarzyszących mu okoliczności, ani od poprzedzających go antecedensów⁶. Ta interpretacja zasady konsekwencji – jako tezy podzielanej, jeżeli nie w ogóle przez wszystkie, to przynajmniej przez wszystkie typowe odmiany konsekwencjalizmu – wydaje się jednak zbyt mocna. Skoro naczelną zasadą konsekwencjalizmu jest zasada maksymalizacji dobra, to nie ma powodu, aby z rachunku dóbr, które należy uwzględnić w ocenie słusności czynu, wykluczać dobro wynikające z wewnętrznej natury samego spełnianego czynu, np. dobro dotrzymania obietnicy, lub nawet z jego antecedensów, które – jak to widać w podanym przykładzie – mogą współokreślać tę jego naturę. Aby usunąć ten brak „ekskluzywnej” wersji zasady konsekwencji, inni autorzy wolą formułować ją w postaci tezy stwierdzającej, że słusność czynu zależy od wartości jego następstw czy też rezultatów, do których jednak należy także sam dokonywany czyn, lub też jego aspekt zewnętrzny⁷. Ta formuła wydaje się jednak z kolei zbyt słaba, przynajmniej jeśli stara się ująć pierwotne – i chyba godne podtrzymania – znaczenie terminu „konsekwencjalizm”. Dopuszcza ona bowiem również takie czyny, które byłyby z samej swojej wewnętrznej natury tak złe (lub też tak dobre), że nawet ich najlepsze (czy też najgorsze) następstwa nie mogłyby nigdy „przeważać” tej ich ujemnej (lub dodatniej) wartości wewnętrznej i sprawić, aby którykolwiek indywidualny czyn o takiej naturze był dzięki swoim następstwom mimo wszystko słuszny (lub też niesłuszny). Tymczasem termin „konsekwencjalizm” – użyła go po raz pierwszy G.E.M. Anscombe⁸ – miał zgodnie z jej intencją oznaczać nie co innego, jak właśnie przeciwieństwo tak rozumianego (i bronionego przez tę autorkę) etycznego absolutyzmu. Jeżeli więc chcemy zachować to polemiczne ostrze konsekwencjalizmu jako poglądu niedającego się pogodzić z etycznym absolutyzmem, zasadzie konsekwencji musimy nadać bardziej złożoną formę. Mogłaby ona brzmieć:

Słusność każdego czynu zależy od sumy wewnętrznych wartości wszystkich jego następstw, do których można ewentualnie zaliczyć także samo wykonywane w tym czynie działanie; wewnętrzna wartość, wynikająca z natury pewnego rodzaju czynów lub też działań, nie jest jednak nigdy tak wielka, aby nie mogła zostać przeważona przez łączną wartość jego właściwych czy też dalszych następstw.

⁶ Por. Sinnott-Armstrong 2014.

⁷ Tak np. Foot pisze: „Consequentialism in its most general form simply says that it is by ‘total outcome’, that is, by the whole formed by an action and its consequences, that what is done is judged right or wrong” (Foot 1985: 61).

⁸ Zob. Anscombe 1958: 1–16; por. również Galewicz 2013b: 283–299.

Typowe zasady konsekwencjalizmu na gruncie poszczególnych grup („podrodzin”) teorii konsekwencjalistycznych są uzupełniane – a tym samym też często uszczegółowiane – przez tezy swoiste dla danej grupy. Jedną z tych bardziej szczegółowych odmian konsekwencjalizmu jest grupa teorii, które będą obejmował mianem konsekwencjalizmu klasycznego lub standardowego. Standardowe teorie konsekwencjalistyczne oprócz typowych zasad konsekwencjalizmu przyjmują również pewne zasady swoiste, spośród których w związku z naszym tematem – pytaniem o podstawę RPL – najistotniejsze wydają się trzy: zasada aksjologicznego hedonizmu, zasada równej wagi i zasada bezstronności. Także te swoiste zasady standardowego konsekwencjalizmu, których treść uwyraźni się jeszcze w dalszym toku tego artykułu – wymagają przynajmniej wstępnej prezentacji.

Aksjologiczny hedonizm zakłada, że jako same w sobie dobre albo same w sobie złe – czyli posiadające dodatnią albo ujemną wartość wewnętrzną – mogą być oceniane wyłącznie przeżycia świadomości lub stany umysłu (pogląd zwany też aksjologicznym mentalizmem), i stwierdza, że dobre same w sobie są wszystkie takie i tylko takie przeżycia, które są przyjemne, podobnie jak złe same w sobie są wszystkie i tylko takie przeżycia, które są przykre. Przyjemność i przykrość rozumie się przy tym bądź to jako swoistą jakość przeżyć, uchwytną w spostrzeżeniu wewnętrznym, bądź to jako cechę względną, zależną od wolicjonalnej postawy, którą podmiot zajmuje wobec danego przeżycia lub rodzaju przeżyć.

Zasada równej wagi wymaga, aby w ocenie wartości następstw jakiegoś działania przywiązywać równie wielką moralną wagę czy też równie wielkie moralne znaczenie do równie wielkich korzyści (lub równie wielkich szkód) wynikających z tego działania. Szczególnie istotna będzie dla nas *interpersonalna* wersja tej zasady, zgodnie z którą powinniśmy przykładać równie wielką wagę do równie wielkich korzyści odnoszonych przez różne osoby⁹, w myśl tradycyjnej utylitarnej maksymy „wszystkie liczące się strony liczą się na równi”. Nie jest przy tym całkiem jasne, jak mamy rozumieć owo „przykładanie równej wagi” (w języku angielskim: *equal consideration*¹⁰). Jedną z możliwych interpretacji tego zwrotu – dla naszych celów okaże się ona szczególnie przydatna – odwołuje się do zarysowanych powyżej pojęć wartości relacjonalnej i wartości neutralnej (dobra dla kogoś i dobra dla świa-

⁹ Oprócz tej interpersonalnej zasady równej wagi istnieje jednak także jej wersja *intrapersonalna*, zgodnie z którą powinniśmy przykładać równie wielką wagę do równie wielkich korzyści odnoszonych przez tę samą osobę w *różnym czasie* (np. w chwili obecnej i w przyszłości, w środku życia i u schyłku życia).

¹⁰ Por. np. Sinnott-Armstrong: „Equal Consideration = in determining moral rightness, benefits to one person matter *just as much* as similar benefits to any other person (= all who count equally)” (Sinnott-Armstrong 2014).

ta). Jeżeli przyjmiemy, że wielkość korzyści odnoszonej przez pewną osobę jednoznacznie determinuje relacjonalną wartość, jaką owa korzyść ma dla tej osoby, wówczas zasada równej wagi może być również interpretowana jako reguła oceny, która każe nam przypisywać równą wartość neutralną korzyściom i szkodom (dobrom oraz złom) o równej wartości relacjonalnej, a zatem nie uzależnia neutralnej wartości dobra lub zła, doznawanego przez jakąś istotę, od żadnego innego czynnika, takiego jak moralny status tej istoty.

Trzecią swoistą zasadą standardowego konsekwencjalizmu, którą musimy tutaj wziąć pod rozwagę, jest *zasada bezstronności*. Każe nam ona w równej mierze troszczyć się o dobro wszystkich stron, których dosięgają następstwa naszego działania¹¹. Tę „troskę” o czyjeś dobro trzeba przy tym rozumieć w sensie praktycznym, nie czysto emocjonalnym. Troszczyć się o dobro jakiejś osoby znaczy więc tyle, co starać się przysparzać jej korzyści, a oszczędzać szkód. Równą troskę o dobro wszystkich stron doznających następstw naszego działania, której domaga się zasada bezstronności, okazujemy więc wtedy, gdy dokonując wyboru naszego działania kierujemy się jedynie tym, jak wielkiej korzyści przysporzy ono każdej z tych stron, czy też jak wielkiej oszczędzi im szkody, nie zaś tym, kim jest dana strona, a w szczególności, kim ona jest dla nas. Tak rozumiana zasada bezstronności staje się bardzo podobna – wręcz niebezpiecznie zbliżona – do zasady równej wagi. Nic więc dziwnego, że te dwie zasady bywają czasem mieszane, a nieraz też świadomie ze sobą utożsamiane. Jak jednak spróbuję pokazać, mimo ich ścisłego pokrewieństwa należy je od siebie starannie odróżniać, a zachodząca między nimi różnica okaże się ważna także i w sporach o etyczny status i o właściwy sposób traktowania zwierząt.

Każdą z przedstawionych powyżej swoistych zasad klasycznych teorii konsekwencjalistycznych da się zakwestionować, stając tym samym na stanowisku pewnego konsekwencjalizmu zmodyfikowanego. Zmodyfikowany konsekwencjalizm, który odrzuca zasadę hedonizmu, nazywa się konsekwencjalizmem pluralistycznym; zmodyfikowany konsekwencjalizm odstępujący od zasady równej wagi będą nazywał krótko konsekwencjalizmem różnicującym (lub nieco szerzej – konsekwencjalizmem różnej wagi), ten zaś, który odchodzi od zasady bezstronności – konsekwencjalizmem stronniczym (lub konsekwencjalizmem uprawnionej stronniczości). W rezultacie wyodrębnię cztery rodzaje szczegółowych teorii konsekwencjalistycznych: konsekwencjalizm standardowy oraz trzy (niewykluczające się) typy konsekwencjalizmu zmodyfikowanego:

¹¹ Tak na przykład David O. Brink charakteryzuje bezstronny konsekwencjalizm jako pogląd, zgodnie z którym „działający podmiot (...) powinien w równej mierze troszczyć się o dobro wszystkich, którym jest w stanie pomóc lub zaszkodzić” („an agent ... should have an equal concern to promote the well-being of all those that it is in her power to affect for better or worse”) (Brink 2007: 382).

konsekwencjalizm pluralistyczny, konsekwencjalizm różnicujący i konsekwencjalizm stronnicy. Odpowiednio do tego wyróżnię także cztery główne argumenty na rzecz RPL, nasuwające się na gruncie etyki konsekwencjalistycznej jako etyki maksymalizacji dobra: argument dobra ilościowo większego, możliwy już w ramach klasycznej wersji konsekwencjalizmu, i trzy sposoby argumentacji dostępne w obrębie jego wersji zmodyfikowanych: argument dobra o wyższej jakości, którym mogą posłużyć się reprezentanci konsekwencjalizmu pluralistycznego, argument dobra o większej wadze, którego mogą użyć zwolennicy konsekwencjalizmu różnicującego, oraz argument dobra bliższej strony, będący do dyspozycji tych, którzy bronią konsekwencjalizmu uprawnionej stronnicy.

II

Pierwszą swoistą zasadą systematycznie wyróżnionego zbioru teorii konsekwencjalistycznych, który nazywam konsekwencjalizmem standardowym – czy też jego najbliższej historycznej realizacji, którą stanowił klasyczny utilitaryzm – jest teza etycznego lub aksjologicznego hedonizmu. Jak już wspomniałem, aksjologiczny hedonizm zakłada, że jako same w sobie dobre albo same w sobie złe mogą być oceniane wyłącznie przeżycia świadomości lub stany umysłu, i stwierdza, że dobre same w sobie są wszystkie takie i tylko takie przeżycia, które są przyjemne, podobnie jak złe same w sobie są wszystkie i tylko takie przeżycia, które są przykre. Z tą tezą aksjologicznego hedonizmu łączą się zazwyczaj – jak to widzimy choćby u Benthama – dwie inne tezy etyczne, odgrywające ważną rolę w sporze o „pozycję” zwierząt. Pierwsza z nich stwierdza, że zdolność odczuwania przyjemności lub bólu, a tym samym doznawania tego, co samo w sobie dobre albo złe, oprócz ludzi posiadają też (wyższe) zwierzęta, druga zaś głosi, że właśnie ta zdolność – a nie żadna z cech swoistych dla ludzi lub „osób” – jest właściwością, która nadaje posiadającym ją istotom uprzywilejowany status i nie pozwala traktować ich w dowolny sposób¹². Ta kombinacja poglądów tworzy w sumie koncepcję etyczną najbardziej bodaj sprzyjającą próbom „wyzwolenia” lub „równouprawnienia” zwierząt, czy choćby tylko zmniejszenia różnicy,

¹² Tak zatem Bentham pyta, „[z]e względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę”, której nie mamy prawa przekraczać, wykorzystując inne istoty dla naszych własnych celów. I odpowiada: „Byłoby to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumienia się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć” (Bentham 1958: 418, przyp.).

jaką tradycyjnie uznawano pomiędzy dobrem zwierzęcia i dobrem człowieka. Nasuwa się zatem pytanie, czy na gruncie tej „najkorzystniejszej”, najbardziej „łaskawej” dla zwierząt koncepcji da się w ogóle sformułować jakiś poważny argument, wspierający regułę pierwszeństwa ludzi.

A jednak pewien taki argument i tutaj istnieje. Jest może nieco zaskakujące, że w najbardziej bodaj plastyczny i wyrazisty sposób podsuwa nam go taki oto fragment *Z genealogii moralności* Friedricha Nietzschego:

osobiście nie wątpię, że cierpienia wszystkich zwierząt razem wziętych, które do dzisiaj traktowano skalpelem w poszukiwaniu naukowych odpowiedzi, są niewarte wzmianki w porównaniu z jedną bolesną nocą jednej kulturalnej histeryczki¹³.

Przytoczona wypowiedź jest niewątpliwie pewną hiperbolą, warto wszakże uwyraźnić jej właściwą treść. Co zatem znaczy, że cierpienia wszystkich zwierząt, które dotychczas poddawano wiwisekcji, w porównaniu z dość ograniczoną w końcu porcją ludzkiego cierpienia, którą zawiera jedna bolesna noc jednej kulturalnej histeryczki, są „niewarte wzmianki”? Otóż Nietzsche nie ma przez to zapewne na myśli, że jako ludzie powinniśmy troszczyć się wyłącznie lub przede wszystkim o cierpienia doznawane przez ludzi (w tym nawet przez kulturalne histeryczki), a nie o równie wielkie, czy nawet większe cierpienia, których doznają zwierzęta. Chodzi mu raczej o to, że cierpienia będące udziałem zwierząt – zapewne wskutek znacznie mniejszej wrażliwości tych ostatnich – *nie są* nigdy równie wielkie, jak podobne, a nawet lżejsze cierpienia doznawane przez ludzi. To samo, co o cierpieniach lub przykrościach, należałoby zapewne powiedzieć i o przyjemnościach: również one są u ludzi na ogół znacznie większe niż u zwierząt, i to większe najpierw pod względem ilości lub intensywności (aksjologicznie jeszcze neutralnej), a dopiero potem pod względem wartości. Jeżeli więc w wypowiedzi Nietzschego znajduje swój hiperboliczny i prowokacyjny wyraz pewnego rodzaju inegalitaryzm w odniesieniu do ludzi i zwierząt, to jest to raczej *inegalitaryzm opisowy*, a nie oceniający czy też normatywny.

Dla zwolennika RPL, który broni jej z pozycji konsekwencjalistycznych i odwołuje się do opisowego inegalitaryzmu, kluczowe znaczenie w bronionej regule będzie mieć określenie „analogiczne”. Ktoś, kto wybiera taki tok argumentacji, zgodzi się na to, że szkoda, od której wybawia się ratowanego od śmierci mężczyznę, jest analogiczna czy też podobna do szkody, od której wybawiłoby się ratowanego psa, udzielając mu takiej samej pomocy. Będzie jednak podkreślał, że szkoda, od której moglibyśmy uchronić psa, jest właśnie tylko analogiczna czy też podobna do tej, od której chronimy mężczyznę, ale

¹³ Nietzsche 1997: 74.

w żadnym wypadku nie równa tej drugiej. Śmierć psa nie jest dla samego psa równie wielką stratą, jaką jest „taka sama” śmierć dla człowieka, gdyż umierający przedwcześnie człowiek traci znacznie więcej – całe potencjalne bogactwo wartościowych przeżyć, które nigdy nie staną się udziałem psa. Także cierpienie, którego doznaje ranny mężczyzna, jest znacznie większe niż to, którego w takiej samej sytuacji doświadcza jego czworonóg, ponieważ człowiek – jak się powszechnie przyjmuje – ma większą wrażliwość niż zwierzę.

Broniąc RPL w ten pierwszy nasuwający się sposób, reprezentant standardowego konsekwencjalizmu stosuje zatem następujący *argument dobra ilościowo większego*:

(ARG-1) Przysparzając pewnej korzyści (lub oszczędzając pewnej szkody) człowiekowi, urzeczywistniam dobro ilościowo większe w porównaniu z tym, które realizuję, gdy przysparzam analogicznej korzyści (lub oszczędzam analogicznej szkody) zwierzęciu.

Opisowy inegalitaryzm, a wraz z nim argument dobra ilościowo większego, może być oczywiście przedmiotem krytyki. Nasuwa się pytanie, na jakiej właściwie podstawie opiera się jego teza o mniejszym ciężarze cierpienia – lub wyższym „progu bólu” – doświadczanego przez zwierzę. Czy zatem mamy jakieś empiryczne lub racjonalne powody przyjmować, że cierpienia zwierząt są bardziej znośne lub mniej intensywne niż analogiczne, a nawet *prima facie* mniej dotkliwe cierpienia doznawane przez ludzi? Nietzsche „nie wątpi”, że właśnie tak jest, ale dla innych filozofów nie jest to tak pewne. Mogę bez trudu porównać intensywność jednego cierpienia, którego sam doznaję, z intensywnością innego cierpienia, doznawanego przeze mnie samego. Jestem też w stanie, choć już nie tak łatwo, porównać cierpienie doznawane przeze mnie z podobnym lub odmiennym cierpieniem innego człowieka, z którym potrafię się porozumieć. Jak jednak mamy dotrzeć do cierpień doznawanych przez „nieme” zwierzęta, aby móc stwierdzić, że ogólnie biorąc, są one bardziej znośne niż podobne, a nawet mniej poważne cierpienia doznawane przez ludzi? Skoro zaś nie mamy podstawy przyjmować, że są bardziej znośne, to dosyć naturalnie – zdaniem krytyków przedstawionego argumentu – nasuwa się wniosek, iż powinniśmy postępować tak, jak gdyby nie były, tzn. przynajmniej dla celów praktycznych przyjmować, że cierpienie doznawane przez zwierzę jest dla tego zwierzęcia równie wielkim złem jak to zło, którym jest analogiczne cierpienie doznawane przez człowieka dla tego człowieka.

III

Etyczny hedonizm, który w proponowanej tutaj systematyzacji stanowi swoisty składnik standardowego konsekwencjalizmu, uznaje tylko jeden rodzaj rzeczy dobrych samych w sobie (lub dobrych wewnętrznie) i w tym sensie jest agatologicznym monizmem. Tej monistycznej teorii dobra można przeciwstawić koncepcję pluralistyczną, czy raczej szereg takich koncepcji, posuwających się mniej lub bardziej daleko w poszerzaniu zakresu wartości wewnętrznej. Najmniej jeszcze oddalony od hedonistycznego monizmu jest pogląd, który uznaje wprawdzie wiele rodzajów dóbr samoistnych, ale podtrzymuje tezę aksjologicznego mentalizmu i przyjmuje, że wszystkie one muszą się zawierać w sferze przeżyć świadomości. Jako historycznie ważny przykład takiej najbardziej jeszcze ostrożnej koncepcji pluralistycznej można (z pewnymi zastrzeżeniami) przywołać „idealny utylitaryzm” Moore’a, który istotną (tj. liczącą się w naszym rachunku dóbr) wartość wewnętrzną przyznaje jedynie świadomym przeżyciom, ale tych wartościowych przeżyć nie sprowadza do stanów przyjemnych. O krok dalej w rozciąganiu zakresu dóbr samoistnych posuwa się pogląd, który odnajduje je nie tylko w obrębie przeżyć czy też aktów świadomości, lecz także wśród pewnych innych bytów tradycyjnie wiązanych z duszą lub psychiką, i w tym sensie określanych jako „wewnętrzne”. Do tak rozumianych „dóbr wewnętrznych”, czyli zawierających się w sferze psychiki, a równocześnie posiadających „wartość wewnętrzną”, czyli nieinstrumentalną, zaliczałyby się np. pewne dodatnie dyspozycje umysłu lub cechy charakteru, czyli zalety intelektualne i cnoty moralne; w ujęciu zwolenników tej odmiany agatologicznego pluralizmu, zwanej perfekcjonizmem, byłyby one godne posiadania same w sobie, a nie tylko ze względu na wartościowe przeżycia, których można doświadczać dzięki ich posiadaniu. Jeszcze obszerniejszą wersję agatologicznego pluralizmu stanowi koncepcja, która przypisuje ostateczną, czyli nieinstrumentalną wartość także pewnym dobrom cielesnym, jak chociażby zdrowie, a nawet zewnętrznym, jak dobre imię czy też poważanie innych osób. Oprócz tych dóbr zewnętrznych, które w dalszym ciągu mogą być określane jako dobra należące do danej osoby, za dobre *dla niej* można uważać – jak to czynił choćby Arystoteles w swojej koncepcji eudajmonii – także te dobra, które należą już do innych osób, jak na przykład dobre i etycznie wartościowe życie jej przyjaciół lub szczęście jej dzieci. Najdalej wreszcie od hedonizmu odchodzi pogląd agatologicznego impersonalizmu, który oprócz (wewnętrznych lub zewnętrznych, własnych czy też cudzych) samoistnych dóbr dla jakiejś osoby uznaje również samoistne dobra natury raczej bezosobowej, takie jak równość lub sprawiedliwość.

Zwolennik agatologicznego pluralizmu, który poszukuje racji wspierających RPL, ma oczywiście również do dyspozycji argument dobra ilościowo większego, nasuwający się już na gruncie hedonizmu. Ponadto jednak może on wskazać jeszcze inny powód – także związany z konsekwencjalistyczną zasadą maksymalizacji dobra – który w „międzygatunkowych” konfliktach wartości każe nam przyznawać pierwszeństwo nie zwierzętom, lecz ludziom. Tym kolejnym powodem jest i tutaj взгляд na większą wartość dobra rzeczywistnianego przez ludzi, która wszakże tym razem ma wynikać nie tyle z jego ilości lub intensywności, ile z jego cech jakościowych. Zwolennicy (przynajmniej niektórych) wyróżnionych odmian pluralizmu mogą bowiem przekonywać, że chociaż zwierzęta doświadczają dóbr hedonicznych podobnie jak ludzie, to jednak z samej swojej natury nie posiadają one pewnych innych dóbr, i to dóbr jakościowo wyższych – a przez to też wartościowszych – od tych, które polegają na doznawaniu przyjemności i niedoznawaniu cierpienia czy bólu. Innymi słowy, w obrębie tej odmiany zmodyfikowanego konsekwencjalizmu, którą stanowi agatologiczny pluralizm, na poparcie RPL daje się wysunąć również następujący *argument dobra o wyższej jakości*:

(ARG-2) Przysparzając pewnej korzyści (lub oszczędzając pewnej szkody) człowiekowi, urzeczywistniam dobro jakościowo wyższe w porównaniu z tym, które realizuję, gdy przysparzam analogicznej korzyści (lub oszczędzam analogicznej szkody) zwierzęciu.

IV

Jak już wcześniej powiedziałem, inną istotną dla nas swoistą tezę standardowego konsekwencjalizmu jest *zasada równej wagi*. Jej interpersonalna wersja każe nam przykładać równie wielką wagę do równie wielkich korzyści – a także równie wielkich szkód czy też strat – doznawanych w następstwie naszych działań przez różne osoby, przy czym do „osób” trzeba tu zaliczać wszelkie w ogóle istoty posiadające swoje „dobro”, któremu coś może służyć lub nie służyć, a więc nie tylko ludzi, ale i zwierzęta. „Przykładanie równej wagi” do równie wielkich korzyści lub szkód można przy tym rozumieć jako przypisywanie równej wartości neutralnej („wartości dla świata”) korzyściom i szkodom, które posiadają równą wartość relacjonalną, czyli równą *wartość dla* doznających ich osób. Jak jednak również wspomniałem, tak interpretowana zasada równej wagi może zostać zakwestionowana, i to nawet na gruncie szerszej rozumianego typowego konsekwencjalizmu. Ktoś, kto ją podważa, wykracza jedynie poza konsekwencjalizm klasyczny czy też standardowy i staje na stanowisku jednej

z odmian konsekwencjalizmu zmodyfikowanego, nazwanej już wcześniej konsekwencjalizmem różnej wagi lub konsekwencjalizmem różnicującym.

Modyfikacja standardowego konsekwencjalizmu, z którą w tym wypadku mamy do czynienia, polega na interpretacji neutralnej wartości, przysługującej dobru doświadczanemu przez pewną istotę, jako funkcji zależnej nie tylko od wartości tego dobra dla owej istoty, lecz także od innej „zmiennej”, nazywanej czasem „moralną wagą” tej wartości czy też tego dobra. Ta druga zmienna może być określana w sposób rozmaity, ale w naszym kontekście najważniejsza jest ta jej koncepcja, która utożsamia ją z *wysokością statusu moralnego* przyznawanego danej istocie.

Wracając do naszego wyjściowego przykładu, możemy więc sformułować kolejny argument, który na gruncie teorii konsekwencjalizmu (tym razem zmodyfikowanej) daje się wytoczyć w obronie omawianej przez nas reguły, a zatem normy zobowiązującej nas do tego, aby w opisanej wyżej sytuacji ratować od śmierci raczej krwawiącego mężczyznę niż równie obficie krwawiącego psa, czy też ogólniej – aby w razie konieczności dramatycznego wyboru spośród istot w jednakowym niebezpieczeństwie lub w równej potrzebie dawać pierwszeństwo ludziom, nie zwierzętom. Ten następny argument nadal opiera się na konsekwencjalistycznej zasadzie maksymalizacji użyteczności, ale podkreśla, że obiektywna użyteczność naszego działania – wielkość jego „wkładu” do zasobów światowego dobra – zależy bezpośrednio nie od relacyjnej, lecz od neutralnej wartości wszystkich jego następstw, ta zaś z kolei jest współwyznaczana przez moralny status istoty, która doświadcza tych następstw. Nawet więc wtedy, gdyby uratowany od wykrwawienia się pies odnosił równie wielką korzyść lub unikał równie wielkiej szkody, jak ocalony od śmierci mężczyzna, moralna waga odnoszonej korzyści czy też unikanej szkody, a w rezultacie także ich neutralna wartość, byłaby w wypadku pierwszego z nich i tak znacznie mniejsza niż w wypadku drugiego, a to ze względu na istotną wyższość moralnej pozycji ludzi nad pozycją zwierząt. – Tak można by rozwinąć kolejny, trzeci już sposób uzasadnienia RPL, nasuwający się na gruncie tej odmiany zmodyfikowanego konsekwencjalizmu, który nazwałem konsekwencjalizmem różnicującym (co znaczy: przywiązującym różną etyczną wagę lub różne moralne znaczenie do równie wielkich korzyści odnoszonych przez różne podmioty, a w szczególności przez istoty należące do różnych gatunków). W bardziej zwięzłej postaci *argument dobra o większym znaczeniu* głosi:

(ARG-3) Przysparzając pewnej korzyści (lub oszczędzając pewnej szkody) człowiekowi, urzeczywistniam dobro o większym znaczeniu, niż to się dzieje wtedy, gdy przysparzam analogicznej korzyści (lub oszczędzam analogicznej szkody) zwierzęciu.

Ktoś, kto broni reguły pierwszeństwa ludzi w zarysowany właśnie sposób, również opiera ją na pewnym inegalitaryzmie, tym razem jednak nie opisowym, lecz oceniającym. *Oceniający inegalitaryzm* w stosunku do ludzi i zwierząt – a w dalszej konsekwencji, do doświadczanego przez nich dobra oraz zła – jest również poglądem spornym. Czemu bowiem moralny status zwierząt jest znacznie niższy niż moralny status ludzi – i czy naprawdę jest tak znacznie niższy – to znowu może być przedmiotem dyskusji. Zgodnie z tradycyjną koncepcją personalistyczną uprzywilejowany status ludzi wynikałby ze swoistych im cech, które czynią ich osobami, takich jak rozumność, samoświadomość czy też wolna wola. Krytycy tego antropocentrycznego personalizmu mają tutaj znowu do wyboru różne możliwe linie kontrargumentacji. Jedni zaprzeczają temu, aby osobowość, przysługująca normalnym (lecz wcale nie wszystkim) osobnikom gatunku *Homo sapiens*, stanowiła wystarczającą podstawę do tego, aby przyznawać (tym razem już wszystkim) ludziom jakiś wyższy status moralny; cechą, która istotnie nadaje posiadającym ją istotom wyższą pozycję etyczną i każe traktować je w sposób szczególny, będzie ich zdaniem raczej zdolność odczuwania (*sentience*), a tym samym doświadczania dobra oraz zła¹⁴. Inni stwierdzą, że przynajmniej niektóre z cech uważanych za atrybuty osoby, jak zwłaszcza rozumność, przysługują nie tylko (normalnym i dojrzałym) ludziom, lecz także wyższym zwierzętom, tak iż oparta na nich różnica statusu byłaby co najwyżej różnicą stopnia.

V

Do swoistych tez standardowego konsekwencjalizmu oprócz zasady równej wagi zalicza się też zasadę bezstronności. Stosunek tych dwóch tez może być jednak przedmiotem dyskusji. Jak już stwierdziłem powyżej, zasada równej wagi wymaga, aby w ocenie moralnej słuszności działania wynikającym z niego korzyściom dla jednej osoby przypisywać dokładnie taką samą wagę lub takie samo znaczenie jak korzyściom, które przynosi ono innej osobie. Natomiast zasada bezstronności każe nam w równej mierze troszczyć się o dobro wszystkich „stron”, które doznają następstw naszego działania. Postulowana w niej „równa troska” ma przy tym sens praktyczny, nie czysto emocjonalny; polega więc ona na tym, aby w razie konieczności wyboru

¹⁴ W etyce współczesnej pogląd tego rodzaju najbardziej rozpropagował Peter Singer (zob. np. Singer 1989: 148–162). W istocie jednak pojawia się on już u Benthama, jak również w przytoczonym wyżej fragmencie z Rousseau, w którym autor *Rozprawy o nierówności* stwierdza, że „jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tyle dlatego, że jest istotą rozumną, ile dlatego, że jest istotą czującą”, a następnie dodaje, że ta wyróżniająca właściwość jest „wspólna zarówno zwierzęciu, jak człowiekowi”.

między wyświadczeniem pewnego dobra lub oszczędzeniem pewnego zła jednej z dwóch osób czy też grup osób, kierować się w swoim wyborze jedynie wielkością wyświadczanego dobra lub oszczędzanego zła, nie zaś tym, której ze stron przypadnie ono w udziale.

Na pierwszy rzut oka wydaje się zatem, że porównywane zasady mają różne znaczenie i traktują o rzeczach mieszczących się na dwóch różnych płaszczyznach. Zasada równej wagi mówi o tym, jak powinniśmy z neutralnego punktu widzenia *oceniać* dwa dobra, przypadające różnym stronom *S* i *P*, jeżeli pierwsze dobro ma dla *S* taką samą wartość, jak drugie dla *P*; każe nam ona w takiej sytuacji przyznawać obu dobrom równą moralną wagę, a tym samym uznawać je za równie wartościowe jako „dobra dla świata”. Zasada bezstronności, którą można by również nazywać zasadą równej troski, mówi natomiast o tym, jak powinniśmy *postępować* w sytuacji, gdy możemy przysporzyć pewnej korzyści albo osobie *S*, albo osobie *P*, każąc nam wybrać ten sposób działania, który przyniesie w sumie więcej korzyści, a więc nie pozwalając nam kierować się w naszym wyborze względem na osobę, która tę korzyść odniesie.

Weźmy jednak pod uwagę dwa następujące zdania:

(Z-1) Z dwóch stanów rzeczy *A* i *B*, równie możliwych do urzeczywistnienia w świecie, stan rzeczy *A* miałby większą wartość neutralną, a zatem byłby lepszy dla świata, niż stan rzeczy *B*.

(Z-2) Mając możliwość urzeczywistnienia w świecie albo stanu rzeczy *A*, albo stanu rzeczy *B*, jestem moralnie zobowiązany urzeczywistnić stan rzeczy *A* (ze względu na jego większą wartość dla świata).

Na pierwszy rzut oka przytoczone wypowiedzi mają zarówno odmienną treść, jak i różną wartość logiczną, ponieważ w pierwszej wyraża się pewna ocena, w drugiej zaś wężiej rozumiana norma (czyli reguła działania). Zastanawiając się nad ich relacją, musimy też niewątpliwie stwierdzić, że można uznawać Z-1, a nie uznawać Z-2. Ktoś, kto uznaje ocenę Z-1, może nie uznawać normy Z-2 nie tylko w tym sensie, że jej nie spełnia czy też nie przestrzega, tzn. nie urzeczywistnia tego stanu rzeczy, który sam uważa za lepszy dla świata; może on jej nie akceptować także w tym bardziej zasadniczym znaczeniu, że kwestionuje samą ważność tej normy, a zatem podaje w wątpliwość, czy rzeczywiście ma moralny obowiązek robić to, co byłoby lepsze dla świata. Sam jednak fakt, że taka kombinacja postaw wobec oceny Z-1 i normy Z-2 – uznawanie słuszności pierwszej i równoczesne kwestionowanie ważności drugiej – jest możliwa psychologicznie, nie przesądza jeszcze o tym, że jest ona również możliwa racjonalnie, tzn. że byłaby możliwa także i dla kogoś,

kto rozumuje, wybiera i działa w sposób rozumny. Niektórzy powiedzieliby bowiem, że taki w pełni racjonalny podmiot, uznający ocenę Z-1, jak gdyby automatycznie uznawał, a tym samym i spełniał normę Z-2, a to dlatego, że te dwie wypowiedzi są nie tylko równoważne, lecz w staranniejszej analizie okazują się wręcz równoznaczne: zdanie stwierdzające, że (z moralnego punktu widzenia) powinniśmy urzeczywistnić pewien stan rzeczy, nie znaczy nic innego jak to, że ten stan rzeczy będzie czymś dobrym dla świata.

Etycy, którzy przyjmują tę interpretację przechodzą tym samym gładko z płaszczyzny (przynajmniej neutralnej) wartości na płaszczyznę powinności, nie dostrzegając żadnej „przepaści” ani nawet „luki” pomiędzy pierwszą i drugą. Stojąc na tym stanowisku, nie mają też oni powodu, aby odróżniać zasadę równej wagi od zasady bezstronności; jeżeli więc dostrzegają między nimi jakąś różnicę, to co najwyżej czysto myślową – relację dwóch nierozłącznych stron czy też aspektów tej samej etycznej prawdy.

Zarysowane stanowisko, redukujące zasadę bezstronności do zasady równej wagi, prowadzi jednak do niepożądanych następstw. Jedną z jego kłopotliwych implikacji – przed którą nie cofnął się G.E. Moore¹⁵ – jest konieczność zakwestionowania już nie tylko słuszności, lecz nawet analitycznej spójności egoizmu etycznego jako jednego z poglądów reprezentowanych na gruncie etyki szeroko rozumianego konsekwencjalizmu. Zgodnie z tym „redukcjonizmem” w stosunku do powinności, etyczny egoista, uznający neutralną wagę pewnej (osobowej lub impersonalnej) wartości, której realizacja mieści się w zakresie jego możliwości, a mimo to niepoczuwający się do obowiązku jej realizacji, tylko z tego powodu, że nie jest ona wartością dla niego, bezwiednie sam sobie przeczy.

Bardziej godna przyjęcia wydaje się jednak ta interpretacja etycznego egoizmu, która nie zaciera różnicy między zasadą równej wagi i zasadą bezstronności. Zwolennik tego stanowiska nie musi wcale twierdzić – i zwykle nie utrzymuje – że korzyści odnoszone przez niego samego mają jakąś większą moralną wagę, a w rezultacie wyższą wartość neutralną, niż równie wielkie korzyści odnoszone przez inne osoby. Uznając równą wagę równie wielkich dóbr osiągniętych przez różne podmioty, nie traktuje on jednak tej równej wagi jako dostatecznej racji skłaniającej, a coś dopiero zniewalającej do tego, aby o dobra innych troszczyć się i zabiegać z równą gorliwością jak o dobra własne; przeciwnie, zgodnie z jego mocniejszą normatywną tezą¹⁶ każdy z nas ma nie tylko prawo, lecz i obowiązek troszczyć się w swoim postępowaniu

¹⁵ Zob. Moore 1919: 98; por. Smith 2003: 583; a także Galewicz 2013a: 27 i n.

¹⁶ Pewną słabszą tezę, którą również można by uważać za normę etycznego egoizmu, formułuje Samuel Scheffler, określając ją jako *agent-centred prerogative* (Scheffler 1982: 5). Głosi ona, że podmiot nie zawsze ma *obowiązek* wybierać taki sposób postępowania, który wytworzy obiektywnie najlepszy stan rzeczy, jeżeli ten najlepszy stan rzeczy zostałby urzeczywistniony z poważnym uszczerbkiem dla jego własnego dobra. Zgodnie wszakże z systematyzacją Schef-

(wyłącznie lub głównie¹⁷) o własny interes, a o dobro innych dbać tylko o tyle, o ile jest ono jakoś instrumentalnie związane – czy też przynajmniej nie jest niezgodne – z jego osobistym dobrem.

Ten indywidualny egoizm jest wszakże tylko jednym z możliwych wariantów szerszej rozumianego konsekwencjalizmu, które uchylają zasadę bezstronności i zezwalają nam na stronniczość w naszych praktycznych wyborach¹⁸. Innym

flera nawet ten słabszy – tzn. nie zobowiązujący, lecz zezwalający – wariant etycznego egoizmu byłby już jednym z poglądów, które należy przeciwstawić stanowisku konsekwencjalizmu.

¹⁷ Pisząc „wyłącznie lub głównie” staram się zaznaczyć, że etyczny egoizm występuje jeszcze w dwóch różnych wariantach. Zgodnie z pierwszym, który można by nazwać egoizmem *ekskluzywnym*, nie mam w ogóle żadnego bezpośredniego powodu, aby w moim postępowaniu troszczyć się o dobro innych, choć oczywiście mogę być skłaniany do tej praktycznej troski przez rozmaite powody pośrednie, o ile dbając o dobro innych dbam również o własne dobro. Drugi wariant etycznego egoizmu – można by go nazwać egoizmem *hierarchizującym* lub też *gradualnym*, pozwala mi się troszczyć także o dobro innych, ale w mniejszym stopniu i jakby z mniejszym zaangażowaniem niż o moje własne. Pierwszeństwo, które zgodnie z gradualnym egoizmem powinienem przyznawać własnym interesom, może być przy tym pojmowane jako bezwzględne lub względne. W pierwszym wypadku egoizm gradualny zbliża się bardzo do ekskluzywnego, ponieważ przyjmuje, że postępuję w sposób niewłaściwy (np. nieracjonalny), poświęcając choćby najmniejsze dobro osobiste dla choćby największego dobra innych osób; w drugim wypadku poświęcenie własnego dobra dla wyświadczenia dobra komuś innemu może być zachowaniem rozumnym, lecz jedynie wtedy, gdy dobro wyświadczone jest istotnie większe od dobra poświęcanego.

¹⁸ Richard B. Brandt, systematyzując główne „typy teorii normatywnej dotyczącej powinności moralnych”, przeciwstawia uniwersalistycznym teoriom konsekwencjalistycznym, które w jego ujęciu najwyraźniej zakładają zasadę normatywnej bezstronności, wyłącznie teorie egoistyczne, tak jak gdyby etyczny egoizm był nie jednym z możliwych, lecz jedynym przypadkiem teorii konsekwencjalistycznej, wprowadzającym zasadę uprawnionej stronniczości. Píše on mianowicie: „Teorie konsekwencjalistyczne dzielą się na dwa rodzaje. Teorie *egoistyczne* głoszą, że człowiek jest moralnie zobowiązany dokonać danego czynu wtedy i tylko, gdy tworzy w ten sposób (rzeczywisty lub oczekiwany) stan *samego siebie* mający maksymalną wartość wewnętrzną, na przykład – maksymalizując swoją przyjemność, spełniając całkowicie własne pragnienia itp. Teorie *uniwersalistyczne* głoszą, z grubsza biorąc, że dokonanie danego czynu jest powinnością moralną wtedy i tylko, gdy tworzy się w ten sposób (faktycznie lub według oczekiwań) więcej dobra samego w sobie *w ogóle*, niż gdyby zamiast tego czynu wykonany został inny” (Brandt 1996: 599). Uniwersalistycznym teoriom w obrębie konsekwencjalizmu należałoby jednak, ściśle biorąc, przeciwstawić raczej teorie *partykularystyczne*. Etyczny egoizm jest tylko jedną z odmian tak rozumianego etycznego partykularyzmu, oprócz której – i w analogii do której – da się też wyróżnić inne. Brandt przeocza lub pomija te inne odmiany, a wśród nich również teorię partykularyzmu gatunkowego. Tezę tej nieuwzględnianej przezeń teorii można by sformułować, modyfikując jego własną charakterystykę teorii uniwersalistycznych. W tym ujęciu głosiłaby ona, że „dokonanie danego czynu jest powinnością moralną wtedy i tylko, gdy tworzy się w ten sposób (faktycznie lub według oczekiwań) więcej dobra samego w sobie *dla ludzi*, niż gdyby zamiast tego czynu wykonany został inny”. Tak sformułowana teza, wykluczająca poświęcenie jakiegokolwiek dobra ludzi dla większego dobra zwierząt, wyrażałaby jednak tylko skrajną odmianę gatunkowego partykularyzmu, odpowiadającą ekskluzywnej wersji egoizmu indywidualnego.

takim konsekwencjalistycznym poglądem, który wprowadza zasadę uprawnionej stronniczości, jest egoizm lub partykularyzm gatunkowy (przez jego przeciwników piętnowany jako „gatunkowy szowinizm”). Zgodnie z tym zapatrywaniem ludzie są uprawnieni, a nawet zobowiązani do tego, aby troszczyć się wyłącznie lub głównie¹⁹ o interes ludzi (czy to swój własny, czy to innych osób – egoizm gatunkowy może, ale nie musi iść w parze z egoizmem indywidualnym). Na troskę o dobro pozostałych istot, które w ogóle mają swoje dobro, pozostawałoby nam zatem już niewiele miejsca; byłaby ona wskazana, czy nawet dozwolona, jedynie w tym wąskim zakresie, w którym dobro tych istot jest jakoś związane – lub przynajmniej nie jest nie do pogodzenia – z naszym ludzkim dobrem.

Postulując *większą praktyczną troskę* o interesy ludzi niż o interesy zwierząt (nawet te obiektywnie oceniane jako równie ważne) gatunkowy egoizm przedstawia się również jako swoisty rodzaj gatunkowego inegalitaryzmu, tym razem w wersji ściśle normatywnej (czyli mówiącej, co należy czynić). Ten *normatywny gatunkowy inegalitaryzm* pozwala też sformułować kolejny, czwarty już argument, który na gruncie konsekwencjalizmu uzasadniałby RPL, a w szczególności intuicyjną reakcję na tego rodzaju etyczne konflikty, jak opisany w wyjściowym przykładzie. Sytuacja, w której ktoś musi wybierać pomiędzy udzieleniem pomocy rannemu mężczyźnie i pośpieszeniem z pomocą równie ciężko poszkodowanemu psu, z założenia nie należy bowiem do owych bezkolizyjnych przypadków, w których troszcząc się o interes zwierząt dbamy zarazem najlepiej, jak tylko możemy – lub choćby tylko dostatecznie dobrze – o nasz ludzki interes; w tym dramatycznym położeniu zasada uprawnionej stronniczości każe nam ratować od śmierci mężczyznę, i to nie dlatego – czy też nie tylko dlatego – aby jego śmierć była dla niego stratą większą od tej, którą śmierć psa będzie dla psa, ani też nie dlatego, aby jego śmierć, ze względu na ontyczną pozycję i godność człowieka, stanowiła większą szkodę dla świata, lecz właśnie w imię większej i stronniczej troski, którą ludzie powinni otaczać osobników swojego gatunku. – Kolejnym, czwartym już uzasadnieniem RPL, nasuwającym się na stanowisku zmodyfikowanego konsekwencjalizmu, który nazwałem powyżej stronniczym, będzie więc *argument dobra bliższej strony*:

(ARG-4) Przynajmniej pewnej korzyści (lub oszczędzając pewnej szkody) człowiekowi, urzeczywistniam dobro strony, która jest mi bliższa, niż to się dzieje wtedy, gdy przysparzam analogicznej korzyści (lub oszczędzam analogicznej szkody) zwierzęciu.

¹⁹ W obrębie egoizmu gatunkowego można więc wyróżnić podobne odmiany jak w ramach egoizmu indywidualnego. Na miano „gatunkowego szowinizmu” zasługiwałby zapewne ekskluzywny egoizm gatunkowy, a także ten wariant gradualnego egoizmu gatunkowego, który każe nam – nie w sferze ocen, lecz w samej praktyce – przyznawać interesom ludzi bezwzględne pierwszeństwo przed interesami zwierząt.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (1958), *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 33, No. 124 (January), s. 1–16.
- Bentham Jeremy (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* [1781], przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa.
- Brandt Richard B. (1996), *Etyka*, przeł. Barbara Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Brink David O. (2007), *Some Forms and Limits of Consequentialism*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, 2007 (Online Publication: 2009); DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195325911.003.0015.
- Foot Philippa (1985), *Utilitarianism and the Virtues*, „Mind” 94; przedr. w: *Moral Dilemmas: and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford 2002, s. 60–77.
- Galewicz Włodzimierz (2013a), *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Galewicz Włodzimierz (2013b), *Tomasz z Akwinu o bezwzględnych zakazach moralnych*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XIX, s. 283–299.
- Moore George Edward (1919), *Principia ethica* [1903]; tłum. pol.: *Zasady etyki*, przeł. Czesław Znamierowski. Wyd. M. Arcta, Warszawa.
- Nietzsche Friedrich (1997), *Z genealogii moralności*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Rachels Stuart (1998), *Is It Good to Make Happy People?*, „Bioethics” 12 (2): 93–110.
- Rousseau Jan Jakub (1956), *Rozprawa o nierówności*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. i oprac. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa.
- Scheffler Samuel (1982), *The Rejection of Consequentialism*, Revised Edition, Oxford University Press.
- Singer Peter (1989), *All Animals Are Equal*, w: Tom Regan & Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Sinnott-Armstrong Walter (2014), *Consequentialism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consequentialism/>>.
- Smith Michael (2003), *Neutral and Relative Value after Moore*, „Ethics” 113: 576–598.

Streszczenie

Na początku artykułu formułuję dosyć niekontrowersyjną normę etyczną – regułę pierwszeństwa ludzi – która w razie konieczności wyboru pomiędzy dobrem człowieka i dobrem zwierzęcia każe nam w pierwszej kolejności troszczyć się o dobro człowieka. Następnie omawiam różne sposoby uzasadnienia tej reguły, możliwe w obrębie etyki konsekwencjalistycznej. W tym celu wyróżniam cztery główne teorie konsekwencjalistyczne: konsekwencjalizm standardowy, przyjmujący między innymi takie tezy, jak zasada hedonizmu, zasada równej wagi i zasada bezstronności, oraz trzy typy konsekwencjalizmu zmodyfikowanego, czyli uchylającego którąś z wymienionych zasad: konsekwencjalizm pluralistyczny, konsekwencjalizm różnej wagi i konsekwencjalizm stronniczy. Jak pokazuję, tym czterem odmianom konsekwencjalizmu odpowiadają cztery główne argumenty, które można wysunąć na poparcie reguły pierwszeństwa ludzi, nie odwołując się do ewentualnych praw zwierząt ani do innych pojęć etyki deontologicznej, lecz pozostając na gruncie etyki maksymalizacji dobra: argument dobra ilościowo większego, argument dobra o wyższej jakości, argument dobra o większej wadze oraz argument dobra bliższej strony.