

PAULINA SELMAJ-POMASKA  
UKSW, Warszawa

## PROBLEM PRAW MORALNYCH BYTÓW POZALUDZKICH

W ostatnich kilkunastu latach pojawiło się szereg opracowań poświęconych badaniom zachowania się i świadomości zwierząt. Niektórzy autorzy piszą nawet o przedczłowieczej moralności, której załączki zauważalne są u małp człekokształtnych. Frans de Waal, prymatolog z Emory University w Atlancie, zauważył, że po walce dwóch przeciwników inne szympansy potrafią pocieszyć przegranego. Makaki i szympansy mają wycucie społecznego porządku i zasad zachowania, jakimi rządzą się ich hierarchiczne społeczności, w których każdy osobnik zna swoje miejsce. Młode rezusy uczą się, co im wolno. U innych naczelnych można zauważyć zachowania, które wskazują na ich poczucie wzajemności i sprawiedliwości. Na przykład, szympansy chętniej dzielą się jedzeniem z osobnikami, które je iskały. De Waal twierdzi, że te cztery rodzaje zachowań: empatia, zdolność do nauki i podporządkowanie się zasadom społecznym, wzajemności oraz pojednania, stanowią podstawy uspołeczniania<sup>1</sup>.

Problematyka moralności zwierząt nie powinna spoczywać wyłącznie na barkach biologów. Poszukując odpowiedzi na pytanie, czy prawa moralności można stosować w odniesieniu do bytów pozaludzkich, należy zapoznać się z poglądami filozofów i etyków poruszających tę kwestię.

### 1. NATURALNE ŹRÓDŁA PRAW MORALNYCH

Źródłem pochodzenia praw moralnych jest prawo naturalne. Jak pisze Mieczysław A. Krąpiec, prawo naturalne sprowadza się do sądu praktycznego, że dobro należy czynić. Człowiek, który poznaje to prawo na tle konkretnego przedmiotu, akceptuje je poprzez afirmację tego przedmiotu jako dobra, które kieruje nie tylko do osobowego, ale także do wspólnego dobra. Prawo naturalne aktualizuje się zawsze i spełnia w chwili osobowej decyzji wobec danego dobra.

---

<sup>1</sup> Por. M. de Pracontal, *Kiedy zwierzęta myślą*, Forum (2007)5, s. 29-35.

Jest ono zatem wpisane w rozumną naturę ludzkiej osoby<sup>2</sup>. Wynika z tego, że prawa moralności można stosować tylko do bytów obdarzonych rozumem. Czy zatem zwierzęta mogą posiadać pewne prawa moralne? Nad problemem tym zastanawiano się już w II wieku naszej ery. Plutarch poświęcił zagadnieniu zwierząt kilka traktatów. W jednym, pt. *Gryllos, czyli o rozumności nierozumnych zwierząt*, dowodził, że zwierzęta wykazują inteligencję nawet wyższą niż ludzie. W traktacie *O zmyślności zwierząt* przypisał zwierzętom pewne cechy cnót moralnych<sup>3</sup>. Jednak był to pogląd odosobniony, gdyż większość filozofów odmawiała bytom pozaludzkim możliwości posiadania jakichkolwiek praw moralnych.

Filozofia proveniencji chrześcijańskiej spetryfikowała tezę, że zwierzęta, jako istoty nieposiadające pierwiastka duchowego, nie mogą być traktowane identycznie jak człowiek i posiadać statusu moralnego. Rozpoczęła się tym samym dyskusja o nadanie, bądź nie nadanie, zwierzętom statusu moralnego. Argumentem immanentnie powiązany z pierwszym, przemawiającym przeciwko przyznaniu zwierzętom statusu moralnego, było kwalifikowanie ich jako istot nierozumnych. Z tego też względu zwierzęta nie mogły podlegać ocenom moralnym ani karom. Jeśli się im jednak wymierzyło karę, to celem było jedynie wyrażenie nagany ich właścicielom<sup>4</sup>.

## 2. BIOCENTRYCZNY PUNKT WIDZENIA

Część filozofów podążyła jednak inną drogą. Z niej miał się zrodzić ogólny szacunek i prawo do życia dla wszystkich stworzeń. Punktem centralnym stał się nie – jak dotychczas – człowiek, ale przyroda, której byt ludzki, jako jeden z elementów, musi być ściśle podporządkowany. Tak powstały koncepcje biocentryczne, z przyrodą jako centrum. Etyki biocentryczne uwzględnią interesy wszystkich istot żywych czujących i wrażliwych na ból, a także pozostałych istot żywych nieodczuwających bólu. Głoszą one, że interesy istot pozaludzkich powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same. Natomiast interesy i potrzeby ludzkie nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla wykorzystywania istot pozaludzkich jako przedmiotów. Etyki biocentryczne nakazują wszystkie istoty żywe traktować jak posiadające samoistną wartość, a nie wartość ze względu na przydatność dla ludzi.

---

<sup>2</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, RW KUL, Lublin 1991, s. 301.

<sup>3</sup> Por. T. Ślipko, *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki*, WAM, Kraków 1994, s. 49.

<sup>4</sup> Por. T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, WAM, Kraków 1999, s. 157.

## Monteskusza poglądy na prawa zwierząt

Godne uwagi są poglądy Monteskiusza i Johanna Fichtego, którzy uważali, że zwierzęta żyją według praw natury, a tylko człowiek nadaje sobie prawa regulujące jego życie w społeczeństwie<sup>5</sup>. Już na wstępie swojej rozprawy *O duchu prawa* Monteskiusz nie różnicował praw, jako „koniecznych stosunków wpływających z natury rzeczy”. Twierdził, że „wszystkie istoty mają swoje prawa: Bóstwo ma swoje prawa; świat materialny ma swoje prawa, duchy wyższe mają swoje prawa; zwierzęta mają swoje prawa; człowiek ma swoje prawa”<sup>6</sup>. Poddawał on w wątpliwość, czy zwierzęta rządzą się wedle ogólnych praw ruchu, czy wedle jakiejś osobliwej pobudki. Uważał, że pozostają one z Bogiem w takich samych stosunkach jak reszta stworzenia. Zmysły służą im jedynie w kontaktach między sobą lub innymi stworzeniami. Monteskiusz pisał także o potrzebie przetrwania gatunków u zwierząt. Dodał, że organizmy żyją wedle naturalnych praw, natomiast nie posiadają praw stanowionych, ponieważ nie mają ich świadomości. Jednocześnie nie wszystkie przestrzegają tych naturalnych praw. Monteskiusz porównywał zwierzęta i ludzi. Wskazał, że zwierzęta mają specyficzne zdolności często przewyższające ludzkie. Zwierzęta, choć nie mają ludzkiej nadziei, to nie mają też ludzkich obaw. Podlegają śmierci tak jak ludzie, ale nie mają jej świadomości, choć większość strzeże swego istnienia lepiej od wielu ludzi<sup>7</sup>.

### Prawo do dobrego traktowania

W 1776 doktor Humprey Primmatt zainicjował dyskusję wokół praw zwierząt traktatem *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, w którym przekonywał, że wszystkie stworzenia jako dzieła Boże wymagają dobrego traktowania. Inny angielski filozof i nauczyciel, Henry Stephen Salt, głosił, że zwierzęta – tak samo jak ludzie – mają prawo do życia oraz wolności. Traktował owe prawa jak *ius animalia*, czyli naturalne prawa zwierząt obejmujące to wszystko, czego Natura nauczyła zwierzęta i co dała im do dyspozycji<sup>8</sup>. Salt traktował walkę o prawa zwierząt jako walkę o udoskonalanie człowieka i stosunków międzyludzkich. Walcząc o prawa zwierząt, człowiek

---

<sup>5</sup> Por. J. Białocerkiwicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Dom Organizatora, Toruń 2005, s. 25.

<sup>6</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Wydawnictwo Zielona Sowa, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 11.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>8</sup> Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 107.

staje się prawdziwym człowiekiem, ponieważ dopiero wtedy realizuje w pełni swój potencjał etyczny<sup>9</sup>.

Najbardziej umiarkowanym, a jednocześnie najczęściej cytowanym współcześnie filozofem Oświecenia, który przypisał zwierzętom status moralny był Jeremy Bentham. Bentham, pisząc o jednostkach znajdujących się pod czyimś kierunkiem, jednocześnie zdolnych do doznawania szczęścia, miał na myśli inne istoty ludzkie oraz „zwierzęta zdegradowane do klasy rzeczy na skutek zlekceważenia ich interesów przez nieczułych prawników i starej szkoły”<sup>10</sup>. Twierdził, że także zwierzęta doznają uczucia strachu, choć nie umieją obrócić go na swoją korzyść, co w sposób doskonały udaje się człowiekowi. Bentham wnioskował dalej, że racją dostateczną dla zabijania zwierząt jest fakt, że skoro zwierzęta zjadają się wzajemnie, to ludzie mogą się także nimi żywić. Ludzie czerpią z tego korzyści, bo zjadają to, co im smakuje, a zwierzęta, które nie potrafią przewidywać swojej śmierci, nic na tym nie tracą. Jednocześnie, Bentham zwracał uwagę, że śmierć zadawana zwierzętom z ludzkich rąk powinna być szybsza, a tym samym mniej bolesna od śmierci w naturalnym środowisku. Dopuszczalne było wg niego także zabijanie zwierząt, które stanowią dla ludzi zagrożenie, które „nas dręczą”. Nie znajdował on jednak żadnych przesłanek zezwalających ludziom na znęcanie się nad zwierzętami. Przypominał, że w wielu krajach część ludzi – niewolników – traktowana była jak niższe rodzaje zwierząt<sup>11</sup>.

Bentham, jako jeden z pierwszych filozofów, próbował zakwestionować powszechnie akceptowane kryteria: rozumności, używania języka i bycia osobą, które zgodnie z tradycją wyznaczały „uniwersum moralne”. Zbudował etykę utylitarystyczną, zakładając, że ból sam w sobie jest złem, a przyjemność dobrem. W jego etyce kryterium czynu moralnie słusznego jest pytanie o to, czy – biorąc pod uwagę interesy każdego, kogo dotyczy – dane działanie przynosi najlepszy z możliwych stosunków przyjemności do bólu. To znaczy, że czyn jest moralnie dobry, jeżeli w jego konsekwencji uzyskamy przewagę dobra nad złem<sup>12</sup>.

### Alberta Schweitzera etyka czci dla życia

Dla Alberta Schweitzera równość życia opierała się na podstawowej przesłance, którą można wyrazić w stwierdzeniu: „Jestem życiem, które pragnie żyć

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 109.

<sup>10</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 418.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 419.

<sup>12</sup> Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, s. 107.

pośród życia, które pragnie żyć”<sup>13</sup>. Intuicyjna akceptacja tego założenia decyduje o osobowej wartości człowieka oraz o postawie szacunku względem wszelkiego życia. Schweitzer nie pytał, czy to lub tamto życie zasługuje na angażowanie się z uwagi na swą wartość, nie pyta również, czy i o ile zdolne jest odbierać wrażenia. Życie jako takie jest dla niego święte. Nie zrywa liści z drzew, nie łamie kwiatów i uważa, by nie deptać owadów<sup>14</sup>.

Etyka czci dla życia za dobre uznaje tylko zachowanie sprzyjające życiu. Wszelkie niszczenie i szkodenie życiu, w jakichkolwiek okolicznościach by następowało, określa jako zło. Albert Schweitzer nawoływał jednocześnie do zaprzestania złego traktowania zwierząt podczas transportu, w rzeźniach, podczas domowych ubojów, czy nawet podczas zabaw z dziećmi, które często źle obchodzą się ze swoimi pupilami. Programowo i z naciskiem podkreślał, że problem stosunku człowieka do zwierząt nie może być pomijany. „Etyka, która pozostawia poza obrębem swojego zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna. (...) Musiał więc nastąpić kiedyś moment, w którym myślenie dojrzało ku temu, by zaoponować przeciwko uznawaniu za dozwolone bezlitosnego traktowania innych istot żywych i zażądać od etyki również dla nich zmiłowania”<sup>15</sup>.

### Zdzisławy Piątek etyka życia

Propagatorem „etyki życia” na polskim gruncie jest Zdzisława Piątek. Głosi ona pogląd, że cieszące się specjalnym statusem istoty żywe mają swą wartość wewnętrzną, która jest niezmienna, oraz wartość zewnętrzną, determinowaną przez ich odniesienia do środowiska. Jest ona przekonana że gatunek ludzki pojawił się w dziejach historii dzięki procesom ewolucyjnym przyrody. Z tak pojętą antropogenezą wiąże się „eksplozja wartości”, wśród których należy wymienić wartości etyczne, takie jak powszechna sprawiedliwość, prawda absolutna, wolność absolutna, pokój, dobro absolutne oraz inne wartości moralne<sup>16</sup>.

Zdzisława Piątek podjęła próbę zbudowania etyki środowiskowej opartej na czterech fundamentalnych założeniach: „1) Nie istnieje przepaść pomiędzy człowiekiem a innymi gatunkami istot żywych. Wszystkie organizmy żywe są

<sup>13</sup> I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 40.

<sup>14</sup> Por. A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: *Etyka*, cz. II, red. J. Pawlica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1980, s. 247.

<sup>15</sup> I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 230-232.

<sup>16</sup> Por. J. Łukomski, *Historyczne i filozoficzne uwarunkowania biocentrycznej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 407-408.

spokrewnione i powiązane siecią skomplikowanych wzajemnych zależności; 2) Człowiek nie jest poza ani ponad przyrodą, lecz przynależy do ziemskiej wspólnoty ziemi jak jeden z jej współuczestników; 3) Poczucie moralne nie zostało na człowieka nałożone w sposób pozanaturalny, lecz zostało ukształtowane w procesie ewolucji; 4) Zdolność podtrzymywania życia na miarę własnego gatunku jest dobrem<sup>17</sup>.

Należy zarazem podkreślić, że przytoczone zasady stanowią dla ich autorki wystarczającą podstawę, by całej przyrodzie przyznać status moralny. Zdzisława Piątek podejmuje także problem relacji stosunku człowieka do dzikiej przyrody. Twierdzi, że najlepsze, co może uczynić człowiek, to zastosować się do zasady nieingerencji zaproponowanej przez Paula W. Taylora w jego propozycji biocentrycznej etyki. Należy pozwolić roślinom i zwierzętom w stanie dzikim żyć ich własnym życiem<sup>18</sup>.

### Etyka wspólnot

Podobny pogląd na status moralny przyrody mają Aldo Leopold i jego uczeń J. Baird Callicott. Twórcy etyki wspólnot, twierdzą, że, w miarę jak toczy się historia ludzkości, krąg moralności poszerza się, włączając do swojego zakresu wszystkie istoty żywe. Uzasadnienia dla poszerzania granic moralności dostarcza, według nich, teoria ewolucji i ekologii.

Kontynuator myśli Aldo Leopolda i jego uczeń J. Baird Callicott próbował usystematyzować idee etyki wspólnot. Twierdził, że w pewnym ograniczonym sensie można gatunkom pozaludzkim i naturalnym ekosystemom przypisać wartość wewnętrzną. Mogą one być wartościowane ze względu na nie same, ale nie mają wartości same w sobie. Twierdził, że nie może być wartości bez wartościującego<sup>19</sup>.

Natomiast Paul T. Taylor, konstruując swój system etyki, formułuje pojęcia podmiotu i przedmiotu moralności. Uznaje on, że podmiotem moralnym jest każda istota, która ma zdolność osądzania o tym, co jest dobre, a co złe. Tym samym, może ona być odpowiedzialna za to, co czyni, czyli może posiadać prawa i obowiązki moralne. Natomiast przedmiotem moralności – w rozumieniu Paula T. Taylora – jest każda istota żywa, która może być traktowana dobrze lub źle przez podmiot moralny i w stosunku do której podmiot może mieć

---

<sup>17</sup> Z. Piątek, *Etyka życia*, w: *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 109-119.

<sup>18</sup> Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, s. 69.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 65.

obowiązkii. Cechą istotną w rozumieniu przedmiotu moralności jest także i to, że podmiot moralny może osądzić, jak dana istota powinna być traktowana<sup>20</sup>.

### Petera Singera i Toma Regana etyka zwierząt

Wiele kontrowersji wzbudza utylitarystycznie zorientowana etyka zwierząt. Współcześnie, na tym polu, mają swe zasługi Peter Singer i Tom Regan. Peter Singer w swojej etyce rozwija zasadę równych interesów sformułowaną przez Jeremiego Benthama we *Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa*. Według tej zasady, interesy każdej istoty powinny być brane pod uwagę i traktowane tak samo. Wynika z tego, że potrzeby, pragnienia i oczekiwania istot żywych są równie ważne dla każdej z nich. Stosując tę zasadę, interesom zwierząt należy przyznać tę samą wagę, co interesom człowieka. Peter Singer uważał jednak, że interesy mają jedynie istoty zdolne do odczuwania bólu i przyjemności. Ponadto twierdził, że jeżeli istota nie jest zdolna do doznawania bólu czy przyjemności, to nie istnieje nic, co miałoby dla niej jakiegokolwiek znaczenie. Oznacza to, że zdolność odczuwania bólu i przyjemności jest warunkiem koniecznym posiadania interesów, które z kolei są warunkiem włączenia danej istoty żywej do „uniwersum moralnego człowieka”<sup>21</sup>. Tym różni się etyka utylitarystyczna od tradycyjnej, że warunkiem koniecznym posiadania statusu moralnego nie jest rozumność czy samoświadomość, a posiadanie interesów<sup>22</sup>.

Peter Singer postuluje, aby zasadę etyki utylitarystycznej stosować do wyższych kręgowców. Uważał, że zwierzętom – podobnie jak ludziom – przysługuje moralne prawo jednakowego poszanowania interesów, ale zasada ta nie oznacza, że różne istoty żywe, jako przedmioty moralności, mają mieć takie same prawa. Nie przeczył, że istnieją różnice pomiędzy zwierzętami i ludźmi i że upoważniają one do przyznania im różnych praw. Nie upoważniają one natomiast do odmawiania praw zwierzętom. Podobnie, jak różnice pomiędzy mężczyznami i kobietami sprawiają, że mężczyźni nie walczą o to, aby przysługiwało im prawo do aborcji. Wszak zasada równego poszanowania interesów w zastosowaniu do ludzi nie oznacza, że wszyscy ludzie są równi w sensie jednakowi, że nie istnieją między nimi różnice płci, rasowe, stopnia inteligencji czy umiejętności. Nie ma rzeczywistej równości wszystkich ludzi, ale np. z faktu, że istnieją różnice pod względem wzrostu, nie wynika, że interesy wyższych powinny być wyżej cenione aniżeli interesy niższych.

W polemikę z Peterem Singerem wdał się jeden z jego współpracowników – Tom Regan. Pomimo wydania wspólnej publikacji *Animal Rights. Human*

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>22</sup> Por. P. Singer, *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie*, Etyka (1980)18, s. 51-52.

*Obligations*, więcej poglądów dzieliło autorów niż łączyło. Singer uprawiał etykę z pozycji utilitaryzmu, natomiast Regan był bliższy ideom Kanta. Singer stawiał najwyżej zasadę równego traktowania interesów i nie upierał się, żeby zwierzętom przypisywać prawa moralne, natomiast Regan opowiadał się za przyznaniem zwierzętom praw moralnych. Prawo naturalne i stanowione, według Regana, jest uzasadnionym ograniczeniem nałożonym na ludzkie działanie. Wszystkie rodzaje praw, odnoszących się do ludzi, są powiązane z odpowiednimi obowiązkami. Jednakże wielu moralistów uznaje, że niemowlęta, ludzie psychicznie chorzy czy zwierzęta mogą posiadać pewne prawa mimo, że nie posiadają obowiązków, a tym samym nie mogą podlegać karom. Warto wspomnieć, że w średniowieczu dość powszechne było pociąganie do odpowiedzialności karnej zwierząt.

Prawa roszczeniowe są skorelowane z tzw. negatywnymi obowiązkami określającymi to, czego innym nie wolno robić, przy założeniu, że określony podmiot ma tego typu prawa. Istnieją jednak obowiązki (np. życzliwości), które nie mogą być przedmiotem roszczenia, a swoje źródło mają np. w sumieniu. Sumienie może narzucić różne heroiczne obowiązki, które z istoty swojej nie mogą być przedmiotem roszczeń. Wnika z tego, że niektóre zakresy pojęciowe praw i obowiązków mogą się krzyżować. Konsekwencją takiego rozumowania jest teza, że w takim razie niektóre istoty żywe mogą mieć prawa, choć nie mają obowiązków, a także ludzie mają obowiązek wobec istot nie posiadających praw.

Regan dzielił prawa na: prawa naturalne, czyli prawo do życia, prawo do wolności, prawo do bycia niekrzywdzonym, oraz prawa stanowione przez ludzi. Prawa naturalne, w przeciwieństwie do praw stanowionych, nie są nakładane przez ludzi, lecz przysługują one wszystkim istotom, ponieważ mają one wartość przyrodzoną<sup>23</sup>. Regan podkreślał, że jeśli istnieją prawa naturalne, to obowiązują one uniwersalnie i niezależnie od praw stanowionych. Dalej, podważał on kryteria określające posiadanie przez ludzi praw moralnych (naturalnych w jego rozumieniu). Wnioskował, że podstawą wartości wewnętrznej ludzkiego życia jest fakt, że każdy człowiek posiada potrzeby i interesy, a w związku z tym dążenia, cele i pragnienia, dzięki którym jego życie może być lepsze lub gorsze.

Jednocześnie, odróżniał on posiadanie interesów i bycie świadomym posiadania interesów. O ile świadome posiadanie interesów można przypisywać tylko ludziom, to posiadanie interesów można przypisać także pozaludzkiemu istotom żywym, które można karać lub nagradzać. Regan przyznawał jednak, że zakres interesów, jakie posiadają zwierzęta, jest różny od zakresu interesów

---

<sup>23</sup> Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, s. 124.



ludzi, ale także zakres różny jest dla różnych ludzi i nawet bardzo ograniczony zakres potrzeb i interesów niektórych ludzi nie stanowi podstawy odmówienia im prawa do życia czy innych praw moralnych. Tak więc, Tom Regan uznał, że kryterium koniecznym i dostatecznym posiadania podstawowych praw moralnych jest kryterium posiadania interesów. Konsekwentne stosowanie tego kryterium prowadzi do przyznania niektórym zwierzętom podstawowych praw moralnych<sup>24</sup>.

Zatem, Tom Regan uważał, że posiadanie przyrodzonej wartości wewnętrznej jest warunkiem posiadania podstawowych praw moralnych, takich jak prawo do życia, prawo do wolności czy prawo do bycia niekrzywdzonym. Jeśli jakaś istota żywa posiada wartość wewnętrzną, to przysługuje jej ona obiektywnie. Z kolei, posiadanie wartości wewnętrznej jest sprzężone z posiadaniem podstawowych praw moralnych niezależnych od praw stanowionych. Zatem, podobnie jak Peter Singer, uważał, że traktowanie niektórych wyższych kręgowców, takich jak delfiny, szympansy, koty i psy, instrumentalnie, jako zwierzęta rzeźne czy eksperymentalne, jest pogwałceniem ich praw.

Zarówno Tom Regan, jak i Joel Feinberg, podkreślają, że zwierzęta mogą posiadać prawa, mimo, że nie są ich świadome i nie mogą występować z roszczeniami<sup>25</sup>. Joel Feinberg pisał, że „Mieć prawo do czegoś, to tyle co wysuwać wobec innych roszczenie, aby podjęli lub powstrzymali się od określonego działania na rzecz posiadacza praw i być może także domagać się od państwa, aby zmusiło innych do poszanowania tego roszczenia”<sup>26</sup>. Zatem wcale nie trzeba wiedzieć, że ma się prawa.

### 3. ANTROPOCENTRYCZNY PUNKT WIDZENIA

John Passmore, twórca antropocentrycznej etyki ochrony środowiska, uważał, że gdyby ludzie poszerzyli normy moralne na pozaludzkie istoty żywe i przyznali tym istotom wartość wewnętrzną, to ani nie mogliby przeżyć, ani nie mogliby rozwijać dalej swojej cywilizacji. Twierdził on, że wówczas interesy człowieka nie byłyby nadrzędne wobec interesów pozaludzkich istot żywych i człowiek stałby się bezsilny w dobie kryzysu ekologicznego.

Z kolei, Tadeusz Ślipko wskazuje na fakt, że „przy całej niezaprzeczalnej zmyślności zwierząt są one jednak w swych zachowaniach zdeterminowane (...) do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie działań właściwych odnośnym gatunkom zwierząt. Z tego też powodu zwierzęta nie wykazują ani wewnętrznego, ani zewnętrznego postępu dokonanego mocą

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 125.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>26</sup> J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, tłum. Z. Szawarski, Etyka (1980)18, s. 13.

swych własnych aktów poznawczo-dążeńiowych. Zwierzęta nie rozwijają więc własnym wysiłkiem swego życia psychicznego, nie dochodzą do zauważalnego stopnia duchowej samoświadomości, nie uzewnętrzniają też twórczych procesów swego psychizmu w budowaniu odrębnej, zwierzęcej kultury (...). Zwierzęta tkwią we właściwych im standardowych schematach zachowań z tego powodu, że mechanizm ich aktów poznawczych i dążeńiowych jest ograniczony ramami poznania wyłącznie zmysłowego, nie wykraczającego poza konkretne cechy poznawanego przedmiotu (...)"<sup>27</sup>.

Toteż zwierzęta – zdaniem Tadeusza Ślipko – „(...) zdane na wyłącznie własne poznanie są zdolne wytworzyć jedynie koniecznościowe i jednokierunkowo zdeterminowane procesy dążeńiowe, składające się na osobną kategorię reakcji instynktownych (...). Jeżeli niekiedy wykazują w swoich zachowaniach pewne analogie do myślowych operacji intelektualnych, to zachodzące podobieństwa są natury czysto zewnętrznej (...). Przyrodnicza determinacja całości kształtu życiowych procesów świata zwierzęcego powoduje więc, że nie ma w nich miejsca ani na świadomość samych siebie, ani na umysłową deliberację i wolny wybór określonych celów i środków działania, ani na świadomość dobra i zła moralnego, ani na poczucie moralnej odpowiedzialności”<sup>28</sup>.

Tadeusz Ślipko twierdzi zatem, że „świat zwierzęcy, mimo bogactwa i złożoności jego witalnych zasobów, które tworzą jego «wartość wewnętrzną», należy do kategorii bytów przyrodniczych i stanowi integralną część środowiska naturalnego w jego obszarze poddanym materialnym ograniczeniom i determinacjom”<sup>29</sup>. Z tych racji wynika, że zwierzęta nie mogą być podmiotem moralności, gdyż nie są osobami. Nie oznacza to jednak, że pozostają istotami postawionymi poza nawias moralności. Źródła moralnych postaw w stosunku do zwierząt należy poszukiwać nie w zwierzętach, ale poza nimi, w człowieku<sup>30</sup>. Innego zdania jest Białocerkiewicz, który twierdzi, że skoro człowiek ma pewne moralne i prawne obowiązki wobec zwierząt, to tym obowiązkom odpowiadają w takim razie zwierzęce prawa<sup>31</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W miarę postępu prac nad problemem praw moralnych istot pozaludzkich, widać coraz wyraźniej, że jego rozwiązanie, przynajmniej na obecnym etapie, jest niemożliwe w ramach jednolitego, zamkniętego, skończonego i powszech-

<sup>27</sup> T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, s. 131.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 132.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 168-170.

<sup>31</sup> Por. J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, s. 17.

nie akceptowanego systemu etycznego. Prace te napotykają bowiem na szereg pytań dotyczących możliwości przyznania praw moralnym istotom pozaludzkim, na które nie ma ciągle ostatecznej odpowiedzi. Etyka środowiskowa szuka odpowiedzi dotyczących podmiotowości prawnej innych twórców przyrody (np. roślin), dylematu zakresu przyznania praw (kręgowcom, zwierzętom domowym czy dzikim), granic tych praw (czy tylko negatywne, jak „wolność od strachu”, czy także pozytywne, jak „prawo do kontaktów socjalnych z innymi zwierzętami”), czy uregulowania kwestii praw zwierząt w logiczny i spójny katalog praw<sup>32</sup>.

Jedni skłaniają się do przyznania istotom pozaludzkim pewnych praw. Są jednak pewne obawy co do respektowania ich przez człowieka. Istnieje wiele powodów, z których człowiek nie może gwarantować zwierzętom ich praw. Życie zwierząt nie zależy tylko od człowieka, żyją one bowiem w przyrodzie, w różnych warunkach, żywią się jedne drugimi. Interwencja człowieka w ich życie, np. próby ratowania, tworzenie im sztucznego środowiska w ogrodach zoologicznych, może okazać się zabiegiem negatywnym.

Zwierzęta nie wymagają zatem takiej opieki ze strony człowieka, jak drugi człowiek. Pragną żyć w środowisku naturalnym. Zwierzę nie jest partnerem równym człowiekowi, nie istnieje między nim a człowiekiem zasada równych szans. Zatem egzekwowanie praw zwierząt spoczywa na człowieku.

Rozbieżności stanowisk na temat statusu moralnego istot pozaludzkich dzisiaj jeszcze nie zawsze w pełni służy dobru zwierząt. Należy żywić nadzieję, że przyszłość przyniesie w tym względzie łaskawe rozwiązanie. W tym celu należałoby oznaczyć punkty styczne i wypracować pewien model praw istot pozaludzkich, na który złożyłyby się przyczynki autorów różnych stanowisk. Pracując dla dobra zwierząt, w istocie przyczyniamy się do dobra człowieka, którego jedną z miar godności jest szacunek, troska i odpowiedzialność za przyrodę pozaludzką. Zwierzęta tę przyrodę reprezentują w sposób jednoznaczny. Człowiek zaś w sposób wzniosły. Bo „czymże jest serce miłosierne? Jest sercem, które płonie miłością do całego stworzenia: do ludzi, ptaków i zwierząt, i do demonów, i do wszystkiego, co istnieje”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. E. Łętowska, *Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt. Dereifikacja i personalizacja*, w: *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci Profesor Biruty Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, red. A. Szponar, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 57; Rejak, *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 67.

---

**PROBLEM OF MORAL RIGHTS OF NONHUMAN ENTITIES****Summary**

Non-human entities exist on the border of moral concepts. Some philosophers and ethicists give them a strong moral status, while others deny them any kind of moral status at all. This disparity of views gives rise to a philosophical question: what place should animals have in an acceptable moral system? The question of moral rights of non-human entities is an issue present in philosophy from its beginning. This article does not aim at providing the answer to it but intends to present various ideas on that issue..

**Keywords:** moral rights of non-human entities, biocentric ethics, anthropocentric ethics, animal rights

**Nota o Autorze:** PAULINA SELMAJ-POMASKA – magister ochrony środowiska Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, stypendystka Deutsche Bundesstiftung Umwelt, doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, prowadzi badania w obrębie antropologii kulturowej, filozofii ekologicznej oraz nauk prawnych i przyrodniczych.

**Słowa kluczowe:** prawo moralne istot pozaludzkich, etyka biocentryczna, etyka antropocentryczna, prawa zwierząt