

# Adriana Schetz

---

## Dlaczego wegetarianin nie jest zainteresowany minimalizacją cierpienia zwierząt

---

Analiza i Egzystencja 22, 232-238

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADRIANA SCHETZ

## DLACZEGO WEGETARIANIN NIE JEST ZAINTERESOWANY MINIMALIZACJĄ CIERPIENIA ZWIERZĄT

Krzysztof Saja w swoim wielowątkowym, imponującym pod względem skrupulatności, jasności i szczegółowości artykule *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm* argumentuje na rzecz poglądu, że założenia welfarystyczne oraz utilitaryzm etyczny zastosowane do problemu przedmiotowego (konsumpcyjnego) traktowania zwierząt zmuszają do przebudowy dotychczasowego rozumienia wegetarianizmu pojmowanego jako ogólna postawa moralna<sup>1</sup>. Analizując różne argumenty na rzecz wegetarianizmu, definiując typy welfaryzmu, wreszcie dokonując utilitarystycznej kalkulacji ogromu cierpienia zwierząt hodowlanych różnych gatunków, Saja formułuje ostatecznie kilka wniosków, jakie według niego powinniśmy zaakceptować w miejsce niektórych tez, jak to określa, stereotypowo rozumianego wegetarianizmu.

Mój głos polemiczny ze stanowiskiem Saji nie będzie ani tak imponujący, ani tak wielowątkowy. Proponuję w nim jedynie przemyślenie jeszcze raz kilku twierdzeń i zwrócenie uwagi na możliwości nadania innego kierunku niektórym argumentom. Zacznę od zasygnalizowania podstawowych problemów związanych z końcowymi wnioskami wysuniętymi przez Sają, następnie przejdę do próby wskazania innego, niż zaproponowany, tj. nieutilitarystycznego (względnie wyrafinowanego utilitarystycznego) podejścia do problemu przedmiotowego traktowania zwierząt.

### 1. Beefizm i naganny wegetarianizm

Zacznę od tego, w czym zgadzam się z Sają, jeśli chodzi o moralny stosunek człowieka do zwierząt. Píše on mianowicie: „jeśli chcielibyśmy promować wegetarianizm, nie jest rozsądne budowanie naszych uzasadnień w oparciu o welfaryzm. Wychodząc z przekonań welfarystycznych, nie powinniśmy porzucić spożywania mięsa, lecz zostać beefistami. Beefizmem nazywam postawę (termin od ang. słowa *beef* oznaczającego wołowinę), która preferowałaby spożywanie wołowiny pocho-

---

<sup>1</sup> K. Saja, *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm*, s. 67–84 w niniejszym tomie.

dzącej ze zwierząt ras typowo mięsnych nad inne rodzaje diet. Chcąc zmniejszyć cierpienie zwierząt, doceniając z drugiej strony utylitarystyczne korzyści płynące z umiarkowanego spożywania mięsa oraz innych produktów wołowych (np. mięsa, skór, mleka, żelatyny itd.), powinniśmy zmienić naszą dietę na wołową” (s. 80). Zgadzam się, że przy umiarkowanym lub wąskim rozumieniu welfaryzmu, czyli takim, w którym z kategorią życia moralnie dobrego wiąże się w sposób zasadniczy wymóg uwzględnienia szeroko pojętych odczuć i potrzeb człowieka, postawa promująca używanie zwierząt o dużych rozmiarach ciała (beefizm czy whalizm, camelizm, fishizm<sup>2</sup> itp.) jest *prima facie* uzasadniona i lepsza moralnie od wegetarianizmu. Zabijanie bowiem dużych zwierząt w celach konsumpcyjnych pozwala, jak zauważa Saja, oszczędzić życie wielu drobniejszych stworzeń przy jednoczesnym zagwarantowaniu człowiekowi przyjemności towarzyszącej jedzeniu mięsa, noszeniu odzieży uszytej ze skór czy futer itp. Wówczas wegetarianizm jest zły moralnie, gdyż nakłaniając do zaprzestania konsumpcji mięsa, lekceważy w toczącym się sporze potrzeby jednej ze stron, tj. potrzeby człowieka. Zgadzam się również, że tzw. semiwegetarianizm, zwłaszcza ichtiwegetarianizm, jest postawą naganną etycznie. Jest tak dlatego, że w imię własnej przyjemności poświęca się prawo do przyjemności i kontynuacji życia przez inne, zdolne do odczuwania przyjemności i cierpienia stworzenia. O tym zaś, że ryby mają tego rodzaju doznania, świadczy choćby obecność w ich ciele nie tylko receptorów bólu (nocyceptorów), ale także substancji opioidowych, które u ssaków są odpowiedzialne za uśmierzanie bólu i mają działanie uspokajające.

Przejdę teraz do uzasadnienia powodów, dla których nie zgadzam się z argumentacją dotyczącą wielu tez podejmowanych w artykule Saji. Zacznę od beefizmu.

Napisałam powyżej: „postawa promująca używanie zwierząt o dużych rozmiarach ciała (beefizm czy whalizm, camelizm, fishizm itp.) jest *prima facie* uzasadniona i lepsza moralnie od wegetarianizmu”. Kluczowe jest tu stwierdzenie, że beefizm (i podobne odmiany takiej postawy) jest do zaakceptowania (tylko) *prima facie*, tj. gdy nie analizuje się rzeczywistych przesłanek ani welfaryzmu, ani wegetarianizmu. Powodem tego obostrzenia jest refleksja, że zasadniczo, bez względu na wersję welfaryzmu, racje kryjące się za beefizmem nie czynią zadość wymogom moralnym stawianym przez welfaryzm i w związku z tym beefizm jest niezgodny z welfaryzmem. Jest tak dlatego, że *de facto* myślą przewodnią welfaryzmu jest założenie, że chcemy, aby zasady moralne obejmowały i gwarantowały zarówno nasze, ludzkie prawo do realizacji swego życia w duchu dążenia do ideału

---

<sup>2</sup> Ryby niektórych gatunków osiągają masę ciała znacznie większą od wołów. W takiej sytuacji może to ichtiwegetarianin powinien być bohaterem artykułu, z którym tutaj polemizuję.

moralnego dobra, *jak i* gwarantowały możliwość realizacji prawa istot odmiennych gatunków do zaspokajania ich własnych potrzeb. Poniżej wyjaśnię, dlaczego tak należy rozumieć welfaryzm.

Jeśli jesteśmy welfarystami w sensie szerokim, to beefizm jest naganny moralnie ze względu na lekceważenie prawa istot innych gatunków do odczuwania przyjemności z kontynuacji swojej egzystencji. A przecież welfaryzm pojmowany w sensie szerokim nie promuje postawy obojętnej na potrzeby istot innych niż człowiek. Co interesujące, jeśli jesteśmy welfarystami dwóch pozostałych, wymienionych przez Sąę odmian welfaryzmu, to również nie jesteśmy zmuszeni do akceptacji beefizmu. Można bowiem argumentować, że dobre życie nie może być nadbudowane na niepotrzebnej (tj. zbytecznej, niewymuszonej) śmierci innej istoty (tu: wołu). Badania statystyczne pokazujące, że jesteśmy szczęśliwsi, a nasze ogólne poczucie dobrostanu wzrasta, gdy zjemy kawałek mięsa na obiad, w takiej samej mierze może przemawiać na korzyść beefizmu, jak na rzecz tezy, że kondycja moralno-kulturalna współczesnego człowieka pozostawia wiele do życzenia. Wielce wątpliwe jest wiązanie z kategorią moralnie dobrego życia (welfaryzm) warunku realizacji najniższych potrzeb człowieka (konsumpcjonizm).

W przeciwieństwie do beefisty wegetarianin (weganin, frutarianin itp.) prezentuje postawę szlachetną. Bez względu na trud i osobiste koszty wciela w życie zasadę: „Nie powinno się zabijać i krzywdzić innych stworzeń, jeśli nie jest to konieczne dla naszego przeżycia”, gdzie przez stworzenia rozumie się zwierzęta, a w przypadku frutarian także rośliny egzystujące w sposób samodzielny. Najradykałniejsza postać wegetarianizmu czyniłaby z tego warunku zasadę bezwzględną w postaci normy: „Nie powinno się zabijać i krzywdzić innych stworzeń”. Taka forma wegetarianizmu, odmawiając człowiekowi moralnego prawa do utrzymywania się przy życiu kosztem innych stworzeń, byłaby nadbudowana na założeniu o równym statusie moralnym wszystkich istot żywych. Wbrew być może intuicyjnemu przekonaniu, że radykalny wegetarianin skazany jest w takim razie na śmierć<sup>3</sup>, postawa ta jest jak najbardziej wewnętrznie koherentna, prowadząc jedynie do wniosku, że nie da się żyć moralnie dobrze, lecz fakt ten nie zwalnia nas z obowiązku dążenia do ideału takiego życia. Szlachetność, którą odznacza się wegetarianizm (weganizm, frutarianizm itd.) radykalny wiąże się zatem również z nieustanną autokrytyką, co z kolei znakomicie współgra z *agendum* etyki cnót.

Podsumowując, beefista nie jest moralnie lepszy od wegetarianina. Po pierwsze, beefizm sprowadza potrzeby ludzkie wyłącznie do najniższych, konsumpcyjnych

---

<sup>3</sup> Jak bowiem przeżyć, nie skazując zawsze w tym celu na cierpienie i śmierć innych? Jest to znana kwestia, którą można określić mianem problemu rozdeptanej mrówki: jak się poruszać, by nie rozdeptać jakiegoś stworzenia?

pobudek, zaś pojęcie moralnie dobrego życia redukuje do możliwości zaspokojenia takich niskich pobudek. Po drugie, wegetarianizm nawet rozwijany w duchu utilitarystycznym (choć nie jest to jedyna możliwość, na co wskażę w drugiej części swojej polemiki) może być postawą wyrosłą z dość subtelnych analiz, by tak rzec, psychologii szczęścia i cierpienia. W dalszej krytyce wniosków Saji rozwinę tę myśl nieco szczegółowiej.

Saja komentując etykę „świętości” życia (określenie, które ujęłam w cudzysłów, ma wskazywać na laickie rozumienie świętości) promowaną przez Toma Regana czy Gary’ego Francione pisze: „również zwolennicy takiego podejścia nie powinni przejść obojętnie nad przedstawionymi w tabeli danymi. Błędne jest bowiem, co starałem się udowodnić, powszechne przekonanie, które zakładają nawet najbardziej wpływowi obrońcy praw zwierząt, że uprawiając etykę diety (etykę tego co jemy), możemy mówić w dużej ogólności, dzieląc pożywienie jedynie np. na produkty mięsne i roślinne, a zwierzęta na te, które mają status moralny, i na te, które go nie posiadają” (s. 82–83).

Przewaga Regana i Francione nad utilitarystami ujętymi ogólnie polega m.in. na tym, że tu kalkulacje typu: jedno szczęśliwe życie ma wartość +1, zaś jedno nieszczęśliwe życie ma wartość -1, co ostatecznie równoważy obie te wartości, nie obowiązują. Poniżej postaram się uzasadnić to przekonanie, pokazując jednocześnie, jakie racje rozwijane w duchu subtelnego utilitaryzmu lub duchu nieutilitarystycznym prowadzą do postawy wegetariańskiej<sup>4</sup>.

## 2. Psychologia szczęścia i cierpienia a „świętość” życia

Psychologia szczęścia i cierpienia pokazuje dość przekonująco, dlaczego utilitarystyczne założenie o sumowaniu się krzywd i sumowaniu się dobrostanów jest w najlepszym razie wynikiem nonszalancji metodologicznej. Otóż spory etyczne, jak wszystkie inne toczące się na gruncie dociekań filozoficznych, w pewnym momencie dotyczą poziomu intuicji związanych z dyskutowanym problemem. Można powiedzieć, że debaty filozoficzne mają do siebie to, że przebiegają na dwóch poziomach epistemologicznych: na poziomie analitycznym, gdzie dyskusja ma charakter sporu werbalnego, i na poziomie faktów, gdzie ostatecznie pada pytanie o intuicje stowarzyszone z danym problemem. I tak np. problem przedmiotowego traktowania zwierząt przez człowieka najpierw dyskutowany jest analitycznie,

---

<sup>4</sup> Niezdecydowanie wyrażone za pomocą alternatywy utilitaryzm subtelny lub nieutilitaryzm ma wskazywać na to, że w niniejszym zwięzłym opracowaniu nie interesuje mnie kwestia rozstrzygnięcia debaty między utilitarystycznym i nieutilitarystycznym obozem sporu o prawa moralne zwierząt.

tzn. dochodzi do ustalenia terminologii, wyznaczenia stanowisk, z którymi będzie się polemizowało, zawężenia problematyki tak, by dyskurs miał szansę zmieścić się w rozsądnym przedziale czasowym itd. Postępowanie to ma charakter aprioryczny. Następnym etapem w dyskusjach filozoficznych jest ustalanie faktów i na ich podstawie budowa argumentów, w tym rozumowań polemicznych. Niekiedy porządek ten ulega odwróceniu, tzn. wychodząc od ustalenia intuicji potocznych, przechodzi się do analizy apriorycznej.

Tak czy inaczej, ze względu na rolę i popularność badań intuicji stowarzyszonych z dyskutowaną problematyką, coraz częściej mówi się dziś o potrzebie nowego, eksperymentalnego podejścia do zagadnień filozoficznych. I w tym miejscu dochodzimy do kwestii nonszalancji metodologicznej „zoperacjonalizowanego” podejścia do problemów etycznych, na gruncie utilitaryzmu w wersji analizowanej przez Sają. Mianowicie za tezę, iż życie szczęśliwe oraz życie w nieszczęściu, bólu i krzywdzie mają odpowiednio wartości  $+1$  i  $-1$  kryje się rzeczywiście potoczna intuicja, że dobrostany i krzywdy sumują się, zaś owe plus i minus oddają potoczne mniemanie, że im więcej dobrostanów, tym lepiej moralnie, zaś im więcej krzywd, tym gorzej moralnie dla nas wszystkich.

Rzecz polega jednak na tym, że nie każda potoczna intuicja jest warta uwagi filozofa, zaś budowanie argumentacji w oparciu o potoczne intuicje jest nader ryzykowne, jeśli nie kryje się za nim subtelny namysł teoretyczny. Uważam, że sumowanie dobrostanów i krzywd w sposób, jaki robią to utilitaryści, których poglądy analizuje Saja, jest niedopuszczalne i wyrasta zarówno z braku rzetelnej analizy teoretycznej, jak i lekceważenia elementarnych faktów empirycznych.

Dziedzina, którą na potrzeby niniejszego dyskursu określiłam mianem psychologii szczęścia i cierpienia, dostarcza interesujących danych wspierających powyższą tezę. Po pierwsze zauważono, że już fizjologiczna konstytucja układu nerwowego kręgowców determinuje ich zdolności odczuwania. Chodzi o zdolność do habituacji jako reakcji na częstą ekspozycję na dany bodziec. Okazuje się mianowicie, że relatywnie stała ekspozycja na przyjemne bodźce ulega habituacji. Oznacza to, że organizm z czasem przestaje doznawać przyjemności płynącej z często powtarzającego się bodźca. Może nawet w ogóle przestać go odczuwać. Niestety nic podobnego nie dzieje się w przypadku ekspozycji na bodźce traumatyczne, prowadzące do przykrych czy wręcz bolesnych doznań. Bodźce negatywne nie podlegają zjawisku habituacji. Nie można przyzwyczaić się do bólu i cierpienia bez szkody dla organizmu, a wiele wskazuje na to, że ból w ogóle nie podlega habituacji<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. np. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 249–266.

Podsumowując tę część ustaleń, stan ciągłej szczęśliwości i przyjemnych doznań może prowadzić do zubożenia i zatracenia umiejętności percypowania danych bodźców jako przyjemnych. W przeciwieństwie do tego stała ekspozycja na cierpienie nie prowadzi do zaniku zdolności reagowania na nieprzyjemne bodźce, dając często w efekcie nieodwracalne zmiany w generalnie pojmowanej psychice.

Jaki wniosek dla utylitarystycznego podejścia do przedmiotowego traktowania zwierząt pozwala sformułować powyższe ustalenie? Po pierwsze, albo utylitaryzm zmieni swoje podejście do sposobu sumowania szczęścia i nieszczęścia, stając się utylitaryzmem subtelnym (za takiego utylitarystę zawsze miałam Petera Singera), uwzględniając ustalenia psychologii szczęścia i cierpienia, albo my powinniśmy zrezygnować z utylitaryzmu. Fakty dotyczące psychologii odczuwania przyjemności i cierpienia pokazują, że nie ma sensu wyodrębnianie jednostkowo rozumianych chwil szczęścia i jednostkowo rozumianych chwil cierpienia, gdyż ostatecznie liczy się to, jak organizm radzi sobie z dostarczającymi ich bodźcami. Także mówienie po prostu o szczęśliwym lub nieszczęśliwym życiu danego stworzenia dziedziczy ten nonsens. W zależności od wielu czynników życie (niemal) każdego stworzenia bywa w jakiejś mierze przyjemne i w jakiejś mierze nieprzyjemne czy wręcz nie do zniesienia. Co więcej, podstawowe założenie utylitaryzmu w wersji przytaczanej przez Sąę, w myśl którego należy przyczyniać się do szczęścia czy dobrego życia jak największej liczby stworzeń, musi zostać przebudowane w oparciu o zasadę niedyskretnego (nieoperacjonistycznego) szacowania wartości życia poszczególnych stworzeń. Skoro nie można za pomocą sumy i różnicy szacować dobrostanów i ich przeciwieństw, to podobnie nie istnieje możliwość takiego szacowania w przypadku wartości życia poszczególnych istot. Powraca bowiem pytanie, z którego można uczynić dodatkowy zarzut dla utylitaryzmu: w oparciu o jakie kryteria, z uwzględnieniem jakich czynników i za pomocą jakich parametrów szacować wartość życia poszczególnych istot?

Po drugie, oprócz problemów dotyczących „policzalności”, o którą przytaczała wersja utylitaryzmu tak zabiega, pojawia się jeszcze problem wielowymiarowości stanu poczucia szczęścia i cierpienia. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że wegetarianin – zakładając, że chodzi o osobę, dla której konsumpcyjne wykorzystywanie produktów odzwierzęcych wciąż pozostaje jakoś atrakcyjne (np. nadal lubi ona smak mięsa, pomimo że z niego zrezygnowała) – odczuwa cierpienie wynikające z odmawiania sobie prawa do przedmiotowego traktowania zwierząt. Mówiąc żartobliwie, faktycznie w pewnym sensie miłośnik mięsa, który stał się wegetarianinem, może cierpieć katusze na przyjęciu zorganizowanym przez mięsożernych przyjaciół. Nie zapominajmy jednak, że w tym samym momencie może on odczuwać zarazem dojmującą satysfakcję i przemożną radość, że siła jego ducha pozwala mu z dumą myśleć o sobie jako o człowieku, który realizuje dążenie do ideału życia moralnie dobrego. Cierpienie powodowane odmawianiem sobie prawa do pewnych

przyjemności – często bardzo ważnych z punktu widzenia współczesnej kultury i cywilizacji – może być i często jest nagradzane uczuciem wielkiego szczęścia, że powoli wygrywa się bardzo ważną walkę. Oczywiście zarówno uczucie cierpienia, jak i uczucie szczęścia są stanami subiektywnymi, konstytuowanymi nie tylko przez czynniki zewnętrzne, ale także – i może przede wszystkim – przez światopogląd, ogólną wrażliwość i hierarchię wartości danej osoby, zaś w przypadku zwierząt przez ich fizjologię, zdolności kognitywne, potrzeby wynikające ze stopnia uspołecznienia itp. Nie widzę możliwości zoperacjonalizowania kategorii szczęścia i cierpienia, która obejmowałyby wszystkie te czynniki. Dlatego może lepiej jest posługiwać się jakościowym kryterium *interesu* (co czyni np. Singer), choć i tu napotkamy wiele trudności stających na drodze oceny ich wagi.

Doceniając niewiarygodnie żmudną i skomplikowaną drogę, jaką każdy żywy organizm pokonuje od prostych komórek do stworzenia aktywnie uczestniczącego w przemianach otoczenia (od zarodka czy zygoty po choćby w najbardziej podstawowym stopniu świadomą istotę) i biorąc pod uwagę to, że konsumpcyjne potrzeby człowieka są jednymi z potrzeb najniższych i obecnie najłatwiejszych do zaspokojenia, warto zastanowić się nad tym, czy są to potrzeby, które powinny dominować w naszym stosunku do przyrody ożywionej. Postawa braku akceptacji dla konsumpcyjnego traktowania przez człowieka przyrody, choć wedle niektórych niezgodna z duchem ewolucjonizmu, na pewno związana jest z wyższą formą kultury i wrażliwości, jaką prezentują wegetarianie (weganie, frutarianie i in.). Postawa ta może wydawać się „miękką” i sentymentalną, gdyż, jak widzimy, współcześnie raczej promuje się ideał twardego psychicznie kowboja, który nie pyta „dlaczego?”, tylko „kogo?” ma ustrzelić.

Wniosek z prowadzonych na kanwie artykułu Saji rozważań właściwie nasuwa się sam: kwestia minimalizacji cierpienia zwierząt nie jest problemem wegetarianina. Tym, co go zajmuje faktycznie, jest bowiem dbałość o to, by nie dochodziło do zadanego przez człowieka niepotrzebnego cierpienia istot żywych<sup>6</sup>. Artykuł *Minimalizacja cierpienia zwierząt a wegetarianizm* ostatecznie odczytuję jednak jako próbę pokazania, że troska o innych, minimalizacja oraz kontrola rozbuchanych potrzeb konsumpcyjnych człowieka mogą stanowić alternatywny i atrakcyjny wzorzec postępowania – i co do tego ponownie zgadzam się z Sają.

---

<sup>6</sup> Gdyby wegetarianom chodziło jedynie o minimalizację cierpienia zwierząt, to z powodzeniem mogliby np. spożywać mięso, jeśli tylko cierpienie zabijanego zwierzęcia było w ich pojęciu zminimalizowane. Jednakże, jak wskazuje już sama nazwa, z postawą wegetarianizmu wiąże się założenie, że człowiek do swego przetrwania powinien wykorzystywać jedynie te zasoby przyrody, które nie są wyposażone w zdolności posiadane przez zwierzęta.