

W ł o d z i m i e r z T y b u r s k i

Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)

Słowa kluczowe: *człowiek, świat zwierząt, relacje, odmienności, wspólnotowe pomo-
sty, dyktat, podporządkowanie, krzywda zwierząt, humanitaryzm,
moralny status zwierząt, prawa zwierząt, M. de Montaigne, Kar-
tezyjusz, I. Kant, J. Bentham*

Dzisiejszą debatę wokół relacji ludzie – zwierzęta warto może poprzedzić refleksją o charakterze retrospektywnym, aby z tej perspektywy spojrzeć nie tylko na dystans myślowy dzielący nas od przeszłości, ale także lepiej uzmysłowić sobie, jakich idei i przeświadczeń jesteśmy spadkobiercami i kontynuatorami, jakie zaś okres czasu, dzielący nas od tamtych wydarzeń, zdezawuował, nadając im już tylko historyczny wymiar.

Historia stosunku człowieka do świata zwierząt jest w znacznym stopniu wypadkową określonych kontekstów kulturowo-światopoglądowych oraz tego, jaki status, własności, cechy i zdolności przypisywano zwierzętom. Nietrudno zauważyć, że amplituda odniesień człowieka do zwierząt zawiera się między aprobatą dla idei wspólnoty losów, autonomicznego dobra zwierząt, przyjęcia postawy opiekuna z jednej strony, z drugiej zaś utylitarystycznymi praktykami, instrumentalnym, przedmiotowym traktowaniem, aż po bezwzględne ich eksploataowanie i bezlitosne wykorzystywanie. Każda z tego rodzaju postaw, reakcji i odniesień człowieka do zwierząt posiada swe uzasadnienie w kulturze danego czasu i miejsca oraz w składających się na nią przekonaniach światopoglądowych, filozoficznych, etycznych, religijnych, magicznych, obyczajowych, hierarchiach wartości. One też kształtowały naszą świadomość i wpływały w znacznej mierze na praktykę ludzkich odniesień do świata zwierząt. W kon-

sekwencji powodują, że przyjmujemy postawę opiekuna, pasterza, partnera, przyjaciela – albo władcy, łowcy, eksploatatora czy kata.

Jeśli zaakceptujemy tezę, a wydaje się ona nie budzić wątpliwości, że określone światopoglądy, idee i przekonania w znacznym stopniu determinują praktyczne działania i określają formy odniesień człowieka do otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej, w tym przede wszystkim zwierząt, to z tego punktu widzenia warto przywołać ukształtowane w różnych okresach historycznych poglądy filozoficzne, religijne, etyczne, aby odszukać w nich źródła określonego stosunku człowieka do świata zwierząt. Takie też zadanie stawiam przed sobą, przedstawiając wybrane stanowiska filozoficzne doby nowożytnej, zwłaszcza te, które dla współczesnych debat wokół relacji ludzie – zwierzęta stanowią istotny punkt odniesienia.

W dobie nowożytnej zagadnienie relacji człowieka ze światem zwierząt zyskiwało różne interpretacje, ale w horyzoncie myślowym tej epoki dominowała idea skrajnego antropocentryzmu. Lokuje ona wysoko człowieka ponad całą rzeczywistość, w tym także ponad świat zwierząt, a jego władzę nad całą przyrodą uważa za słuszną i niezbędną. Nie oznacza to jeszcze, że takie myślenie, a w ślad za nim praktyczne poczynania nie wywoływały sprzeciwu i krytyki. Przeciwno ludzkiej dominacji, arogancji i dyktatowi nad światem zwierząt występował w owym czasie Michel de Montaigne. Jego myśli nasycone są postulatami humanitaryzmu i wspólnotowymi ideami. Nieprawdą jest – twierdził autor *Prób* – że świat stworzony jest jedynie dla ludzi – istot myślących. Przecież wszyscy zamieszkujący Ziemię są dziećmi tej samej matki natury. To, że człowiek tak zdecydowanie pragnie odróżnić się od innych stworzeń i podporządkować je swemu panowaniu, jest jedynie wyrazem próżności, zarozumiałstwa, pychy i głupoty. Powinniśmy uznać – przekonywał – że świat istniejący wokół nas posiada wartość, autonomię, logikę i porządek. I taki jego stan należy respektować i odnosić się doń z szacunkiem. Montaigne, w opozycji do wielu ówczesnych mniemań, z atencją zwraca się do świata natury, uznając, że życie wedle jego praw jest najbardziej słusznym kierunkiem zachowań i działań człowieka. W ciepłych, a bywało i serdecznych słowach wypowiadał się na temat zwierząt, chwalać takie ich zalety jak przyjaźń, wierność, a nawet swoiście tu pojmowaną rozumność. Stanowczo oponował przeciwko fałszywym i krzywdzącym opiniom wygłaszanym na ich temat. Za błędne uważał przekonanie, że zwierzęta nie mają własnego języka, że nie potrafią się porozumiewać, że są istotami bezrozumnymi. Przeczy temu wiele faktów i danych, którymi filozof szczerze ilustruje swoje tezy. Co zatem należy czynić, aby budować właściwe relacje ze światem istot pozaludzkich? Przede wszystkim należy

wyżyć się uprzedzeń wobec zwierząt, a łatwiej nam będzie to uczynić, gdy uświadomimy sobie, że wszyscy podlegamy temu samemu porządkowi natury, że z tym światem wiele nas łączy i upodabnia. Montaigne przywołuje szereg przykładów i danych mających uzasadniać „nasze podobieństwo i jednakłość ze zwierzętami”¹. To raczej w życiu społecznym i w relacjach międzyludzkich częściej dochodzi do wielu podziałów i antagonizmów. Bywa – powiada Montaigne – „że większa zachodzi różnica między człowiekiem a człowiekiem niż między zwierzęciem a niektórym człowiekiem”².

Montaigne z żalem konstatuje fakt, że tak bliskie mu przekonania i poglądy nie zyskują żadnego rezonansu w świadomości współczesnych. Ludzie traktują świat zwierzęcy wyłącznie w kategoriach przedmiotowo-użytkowych, patrząc nań jedynie przez pryzmat własnych interesów. Nie dopuszczają myśli, że ten świat może mieć także własne interesy i własne autonomiczne dobro oraz prawo do pozapredmiotowego traktowania³. Na kartach *Prób* ogłasza gorący manifest w obronie świata zwierząt i ich autotelicznej wartości⁴. Zdecydowanemu opowiadaniu się za waloryzacją zwierząt, i szerzej, natury, towarzyszy krytyka cywilizacji. To za sprawą niesionych przez nią programów i idei następuje wyraźna separacja świata ludzkiego i przyrodniczego. Ten ostatni staje się dla człowieka nie tylko obcy, ale wręcz wrogi, który trzeba sobie podporządkować i zdominować. To ewidentny błąd w ludzkim myśleniu i ludzkich postawach. Należy zatem nieustannie i konsekwentnie poskramiać ową „bezwstydną pychę z jaką ludzie odnoszą się do zwierząt”⁵. Fałszywe poglądy, przesady i uprzedzenia biorą się także stąd, że człowiek czyni zły użytek ze swego rozumu, czego oczywistym przykładem jest całkowita redukcja świata przyrody do wymiaru czysto użytkowego i zapominanie o tym, że jest on nasycony wieloma innymi wartościami. Stąd płynie potrzeba troski i przyjęcia na siebie zobowiązań wobec wszystkich form życia. Mamy – pisze filozof – „obowiązki (...) nie tylko względem zwierząt, które żyją i czują, ale względem drzew, a nawet roślin”⁶. Jednocześnie stanowczo przeciwstawiał się okrutnemu traktowaniu zwierząt, gdyż – jak dowodził – takie praktyki nie tylko są złe same w sobie, ale w dodatku wyzwalają naszą utajoną „wrodzoną

¹ M. Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2009, s. 214.

² Tamże, s. 192.

³ „Kiedy igras z własną kotką – powiada Montaigne – któż wie, czy ona bardziej nie bawi się mną, niż ja nią”, tamże, s. 173.

⁴ Czyni to głównie w esejach *O okrucieństwie i Apologia Rajmunda Sebond*.

⁵ Tamże, s. 173.

⁶ Tamże, t. II, s. 150–151. Zauważmy, że takimi deklaracjami filozof wpisuje się w współczesne myślenie holistyczne, szczególnie żywe na gruncie filozofii i etyki środowiskowej.

skłonność do okrucieństwa”, którego następnym w kolejności obiektem stają się również ludzie⁷.

Poglądy Montaigne’a nie znalazły u współczesnych żywszego oddźwięku ani prób ich zrozumienia i akceptacji. Z pewnością zasługują na przywołanie, gdyż wyrażają pierwszy chyba w dobie nowożytnej tak zdecydowany protest przeciwko bezwzględnemu wykorzystywaniu zwierząt przez ludzi, a także dlatego, że podejmują próbę waloryzacji świata natury oraz tak dobitnie i przekonująco sprzeciwiają się dokonującej się separacji świata ludzkiego i przyrodniczego.

Ale, jak już nadmieniliśmy, w wypowiedziach większości myślicieli interesującej nas epoki pobrzmiwał zupełnie odmienny ton. Z pełnym przekonaniem wskazuje się w nich na człowieka jako jedyne władcę przyrody, który dysponuje prawem swobodnego zarządzania całą dostępną mu rzeczywistością. Charakterystyczne dla owych czasów jest stanowisko F. Bacona, który dowodził, że człowiek po to został stworzony, aby opanować świat natury. Filozof uznał, że ambicja poszerzania panowania ludzkiego we wszechświecie jest zdrowsza i dostojniejsza niż jakakolwiek inna. Uzasadniał, że ród ludzki ma swoje uprawnienia wobec świata zwierząt i całej pozostałej przyrody, a należą mu się one z boskiego nadania. Posiada on zatem całkowitą swobodę w korzystaniu z nich.

Ten sposób myślenia w pełni aprobuje i rozwija Kartezjusz, który twierdził, że po to jesteśmy, aby być „panami i posiadaczami natury”. Pogląd ten był prostą konsekwencją wypracowanej przez filozofa koncepcji świata. Jest ona na wskroś dualistyczna, w jej ramach świat dzieli się na niezależne i niesprowadzalne do siebie byty: pierwszy wyznaczał sferę ducha, drugi – sferę materii. Świat materialny był dla filozofa tylko maszyną, pozbawioną celu i świadomości. Autor *Rozprawy o metodzie* dowodził, że wszelkie ciała podlegają tylko zmianom mechanicznym. Zatem zwierzęta są tylko dobrze skonstruowanymi maszynami, nawet ciało człowieka stanowiło swego rodzaju automat, a różni się od zwierzęcego tym, że zamieszkuje w nim dusza. Całym światem przyrody rządzą prawa mechaniki, zadaniem zaś człowieka, jako istoty wyróżnionej duszą i świadomością, jest ich poznanie, aby w oparciu o posiadaną wiedzę podporządkować sobie przyrodę i wykorzystać dla własnych celów.

⁷ Tamże, s. 148. Ale chyba najbardziej radykalny pogląd sformułował wówczas Leonardo da Vinci, który prognozował: „przyjdzie czas, gdy ludzie tacy jak ja będą patrzeć na mordercę zwierząt tak samo jak teraz patrzają na mordercę ludzi”, podaje za: J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005, s. 308.

Traktując zwierzęta jako dobrze skonstruowane maszyny, Kartezjusz odmawiał im tym samym jakiegokolwiek formy życia umysłowego. Przywołuje szereg argumentów i danych, które – jak powiada – „nie świadczą tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale”⁸. Dlatego maszyny owe nie są w stanie „nigdy używać wyrazów ani innych znaków dla oznajmiania innym naszych myśli”⁹. Są przecież zbudowane z substancji cielesnej, która pozbawiona jest możliwości myślenia w najbardziej nawet elementarnej postaci, gdyż o myśleniu decyduje metafizyczny składnik egzystencji człowieka, „całkowicie niezależny od ciała”, jakim jest dusza¹⁰.

Zwierzę nie tylko nie myśli, ale nawet nie odczuwa bólu. Zaś jego wycia, jęki i skowyty podczas zadawania mu razów bądź okaleczeń w istocie „nie mają większego znaczenia i powinny być interpretowane jak skrzywienie maszyny albo trzeszczenie popsutego mechanizmu”¹¹. Jeśli nawet zwierzęta wykazują więcej zręczności w niektórych czynnościach i wykonują je lepiej aniżeli ludzie, nie dowodzi to wcale, aby „miały rozum”, świadczy zaś raczej, że nie mają go wcale, a działa w nich tylko natura „zgodnie z rozmieszczeniem ich narządów”, analogicznie do zegara, który wyposażony w określone mechanizmy może „liczyć godziny i mierzyć czas dokładniej aniżeli my z całą naszą wiedzą”¹². Dla Kartezjusza język jest niezawodną wskazówką utajonego myślenia i dowodem istnienia rozumnego umysłu. Ponieważ tych atrybutów i zdolności zwierzę nie posiada, możemy – zdaniem filozofa – ten fakt uznać za prawdziwą „różnicę zachodzącą między ludźmi i zwierzętami”¹³. W konsekwencji granice języka są granicami moralności. Wobec świata pojmowanego jako maszyna, rzecz, przedmiot wszelkie odniesienia etyczne, także metafizyczne i magiczne, tracą sens. Aby dowiedzieć się, na jakich zasadach owa maszyna funkcjonuje, należało sięgnąć do nauki – konkretnie mechaniki. Tam znajdowano rozwinięcie i zarazem kwintesencję tego sposobu oglądu i interpretacji świata, której z czasem nadano miano paradygmatu kartezjańskiego. Jego upowszechnienie w następnych stuleciach wpłynęło na zmianę stosunku człowieka do świata przyrody. Staje on na pozycji jego władcy, bezwzględnie podporządkowując sobie całą dostępną mu rzeczywistość, w tym również świat zwierzęcy.

W sposób jednoznacznie wyrazisty i skrajny zarazem wypowiadał się na temat natury i statusu zwierząt zwolennik i kontynuator idei kartezjańskich,

⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 67.

⁹ Tamże, s. 65.

¹⁰ Tamże, s. 68–69.

¹¹ D. Probuca, *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Kraków 2013, s. 182–183.

¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 68.

¹³ Tamże, s. 66.

okazjonalista Nicolas Malebranche. W pełni podzielał przekonanie, że zwierzęta są jedynie automatami, a jakoby wystarczającą rację dlań znajdował w przeprowadzanych doświadczeniach i eksperymentach¹⁴.

Swymi opiniami na temat zwierząt w ideowy klimat epoki wpisywał się również Baruch Spinoza. Przyznawał wprawdzie zwierzętom prawo do odczuwania, ale jednocześnie dowodził, że różnią się one od człowieka naturą i statusem, i dlatego wolno korzystać z nich do woli, o ile tylko służą ludzkiemu pożytkowi. „Nie zaprzeczam temu – pisał – że zwierzęta czują, ale zaprzeczam, aby z tego powodu nie było nam wolno dbać o swój pożytek, korzystać z nich dowolnie i obchodzić się z nim tak, jak nam jest dogodniej”¹⁵. Powyższą uwagę wzmacnia Spinoza kolejnym stwierdzeniem: „prawo zakazujące zabijać zwierzęta jest oparte więcej na próżnym zabobonie i na niewieścim miłosierdziu, aniżeli na zdrowym rozsądku”¹⁶. Zatem w pełnej zgodzie z kanonami swoich czasów Spinoza dowodził, że wszystko, co istnieje, winno służyć zaspokajaniu ludzkich potrzeb, a wobec świata zwierzęcego człowiek ma niczym nieograniczone prawa – możemy zatem z niego korzystać, zaspokajając swoje potrzeby. Takimi deklaracjami ugruntował filozof ideologię dominacji nad światem zwierząt, przekonanie o ich przedmiotowym statusie oraz prawo człowieka do niepodzielnego korzystania ze świata istot pozaludzkich.

W wieku oświecenia temat stosunku człowieka do zwierząt częściej pojawiał się w wypowiedziach czołowych reprezentantów myśli filozoficznej i społecznej. Pośród nich mocno uwyrażniają się poglądy i opinie Immanuela Kanta. Nietrudno jednak zauważyć, że stanowisko filozofa odczytać można jako jeszcze jedną próbę uzasadnienia i obrony wyjątkowego miejsca człowieka w przyrodzie. Wyraziście formułował pogląd, że wszelkie rozważania etyczne odnoszą się tylko do istot rozumnych. Zwierzęta nie są istotami rozumnymi, nie posiadają zdolności do racjonalnego myślenia i podejmowania aktów wolicjonalnych, w przeciwieństwie do człowieka, który dysponuje możliwością (mocą swej woli) powstrzymywania się od realizacji popędów. Takim atrybutem zwierzęta nie dysponują, nie mogą wszak mieć dobrej woli, która jest

¹⁴ Też, jakoby zwierzęta były tylko automatami, uzasadniał w dość osobliwy i zarazem ponury w swej wymowie sposób, a mianowicie – okładał kijem psa, który za każdym uderzeniem reagował skowytami. Komentując ten eksperyment, Malebranche dowodził, że gdyby pies nie był tylko automatem, lecz miał zaledwie odrobinę świadomości – jego reakcja choć raz powinna być inna i mogłaby wyrażać się na przykład w chwilkę choćby trwającym powstrzymaniu się od wydawania skowytu.

¹⁵ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. J. Halpern, Warszawa 1991, s. 154.

¹⁶ Tamże.

podstawą życia moralnego. Brak zaś owych cech (racjonalności i dobrej woli) powoduje, że są istotami pozbawionymi wartości wewnętrznej. Nie obejmuje ich zakres moralności, nie posiadają praw i nie są przedmiotem kwalifikacji moralnej. Mogą zatem być traktowane instrumentalnie. My zaś „nie mamy wprost żadnych powinności względem zwierząt. Nie są one istotami samoświadomymi, są jedynie środkami do celu”¹⁷. Ale Kant domagał się jednocześnie eliminowania z relacji człowiek – zwierzę czynów dla zwierząt szkodliwych, ponieważ w konsekwencji sprzyjają one kreowaniu moralnego zła. Przede wszystkim zalecał niepodejmowanie działań, które ograniczałyby przydatność i użyteczność zwierząt teraz i w przyszłości (nie można ich zatem okaleczać, maltretować, głównie z uwagi na utylitarny ich charakter). Nade wszystko jednak sprawą niemoralną jest sprawianie im cierpień, brutalne, okrutne ich traktowanie, ale nie dlatego, że istoty pozaludzkie posiadają jakieś autoteliczne wartości, gdyż takimi nie są one obdarzone, lecz z uwagi na to, że zadawanie cierpień, dręczenie i wszelkie złe traktowanie powodowałoby u ludzi, sprawców takich czynów, skłonność do podobnych postępowań wobec innych ludzi. Niemoralne traktowanie zwierząt, dręczenie ich jest złe, ponieważ prowadzi do zdeprawowania samego sprawcy, deprawacji charakteru człowieka torturującego, a także świadków takich wydarzeń. Podkreślmy – kantowski zakaz znęcania się nad zwierzętami nie jest dyktowany bezpośrednio troską o ich los i dobrostan, ale wyłącznie ludzką korzyścią¹⁸. Gdyby więc przekonanie, że zadawanie cierpień zwierzętom demoralizuje i deprawuje ludzi, okazało się fałszywe, wówczas człowiek mógłby przypuszczalnie mieć prawo traktowania zwierząt tak, jak mu się podoba. Zwierzęta – zdaniem Kanta – nie mają żadnych uprawnień, co więcej, nie może być mowy o żadnych wobec nich obowiązkach moralnych człowieka. Zatem w teorii Kanta, jak słusznie zauważa Tom Regan, zwierzę jest w istocie rzeczą, ponieważ wedle tej teorii w naturze zwierząt, jak i w naturze wszelkich rzeczy, leży bycie traktowanym jako środek do celu, którym jest jedynie człowiek. Nie jest więc przesadą stwierdzenie, że stanowisko Kanta wpisuje się w dominujące przekonanie doby nowożytnej, że stosunek człowieka do natury, w tym i zwierząt, nie podlega żadnym normom moralnym, a więc że ma on pełną, niczym nieograniczoną swobodę działania, że może kształtować swoje bliższe i dalsze otoczenie tak, jak zechce, może z nim czynić, co uzna za potrzebne i korzystne dla siebie.

Dodajmy, że wcześniej John Locke rozpatrywał stosunek człowieka do zwierząt w podobnym kontekście, a mianowicie zadań i konsekwencji psycho-

¹⁷ I. Kant, *O powinnościach względem zwierząt i duchów*, w: tenże, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, przeł. Mrongovius, Gdańsk 1854, s. 208.

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 72.

logicznych oraz pedagogiczno-wychowawczych. Nawoływał, aby wychowujący dzieci nie pozwalali na to, by były one okrutne wobec zwierząt, przeciwnie – powinni dążyć do rozwijania uczuć i postaw życzliwości, bowiem okrucieństwo wobec zwierząt prowadzi do okrucieństwa wobec ludzi, i na odwrót, życzliwość wobec zwierząt rozwija życzliwe skłonności wobec ludzi. „Ci, którzy znajdują przyjemność w zadawaniu cierpień podlegszym stworzeniom i w zabijaniu ich – pisał – nie będą zdolni do wielkiego uczucia i łagodności w stosunku do stworzeń swego własnego gatunku”¹⁹. Tu także okazuje się, że zakaz okrucieństwa wobec zwierząt uzasadnić można jedynie na podstawie negatywnych konsekwencji, jakie to może mieć dla rodzaju ludzkiego. Autonomiczne dobro zwierząt nie jest tu w ogóle brane pod uwagę. W dodatku Locke uzasadniał, że prawo człowieka do posiadania zwierząt wynika z ogólnie pojętego prawa własności, które ugruntowanie posiada w przekonaniu, że to Bóg powierza ludziom władzę nad wszelkimi stworzeniami. Jest ono prawem naturalnym, które jednocześnie nie nakłada na człowieka moralnych i prawnych obligacji wobec innych, pozaludzkich bytów, a nawet zwalnia go z tego rodzaju obowiązków²⁰.

Z innej jeszcze perspektywy wypowiadał się na interesujący nas temat w kilkadziesiąt lat później David Hume. Wprawdzie mówił o pewnej podległości zwierząt wobec człowieka, ale jednocześnie zalecał wobec nich postawę dobroci i współczucia. Okazywanie uczuć wobec zwierząt i całej natury jest bowiem przejawem dobrego wychowania i ważną cechą naszej kultury. Twierdził, że okrucieństwo wobec pozaludzkich istot, a nawet obojętny wobec nich stosunek jest czymś niegodnym człowieka i wręcz go poniżającym. W *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume idzie dalej, wskazując na obecność u zwierząt uczuć, a nawet pierwocin myślenia²¹. Poczynione obserwacje skłaniają go nawet do stwierdzenia, „iż między uczuciami u ludzi i u zwierząt zachodzi odpowiedniość”²², więcej, uważał, że przyczyny uczuć „również są w znacznej mierze te same u zwierząt i u nas”²³. Poszukując analogii między uczuciami i myśleniem ludzi i zwierząt, dochodzi do wniosku, że „stosunki podobieństwa, styczności i przyczynowości oddziałują tak samo na umysły zwierząt i ludzi”²⁴. Owych podobieństw poszukuje dalej w rozważaniach *O miłości i nienawiści u zwierząt*, którym poświęca rozdział XII *Traktatu*. Jest przekonany, że „miłość i nienawiść są wspólne wszelkim istotom, zdolnym doznawać wrażeń” i że

¹⁹ J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, Ossolineum, Wrocław–Kraków 1959, s. 119.

²⁰ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 185.

²¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, PWN, Warszawa 1963, s. 74.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 75.

²⁴ Tamże, s. 76.

przyczyny owych uczuć „działają też na zwierzęta”²⁵. Wprawdzie zwierzęta w nieporównanie mniejszym stopniu zdolne są do odczuwania uczuć przyjemności i przykrości płynących z wyobraźni, ale tylko dlatego, że „myśl zwierząt nie jest tak aktywna”, aby uchwycić różnego rodzaju relacje, może co najwyżej odnosić się do niektórych, i to najbardziej rudymenarnych stosunków. Mimo to jest czymś oczywistym, twierdził Hume, „że *oddźwięk uczuciowy*, czyli udzielanie się uczuć, ma miejsce u zwierząt nie mniej niż u ludzi”²⁶. Głosząc takie poglądy, Hume kwestionuje tak charakterystyczny dla tej doby postulat, streszczający się w wyznaczaniu zdecydowanej linii demarkacyjnej między światem ludzkim i zwierzęcym, i wytyczaniu nieprzekraczalnych między owymi światami granic i różnic – jak to w skrajnej postaci widoczne jest u Kartezjusza. Dostrzegając liczne odmienności i różnice, wskazuje także, co łączy oba światy i co w konsekwencji stwarza możliwość dostrzeżenia wspólnotowych pomostów.

Od głównego tenoru epoki wyraźnie odcina się również myśl Jana Jakuba Rousseau. Protestował on przeciwko wyrządzaniu zwierzętom bólu i cierpienia, gdyż – argumentował – są one podobnie jak ludzie istotami czującymi. Przecież ból i cierpienie są zawsze złe, bez względu na to, kto ich doznaje. „Wydaje się w istocie – przekonywał – że jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tylko dlatego, że jest on istotą rozumną, ile dlatego, że jest on istotą czującą; właściwość ta, wspólna jest zarówno zwierzęciu, jak i człowiekowi, musi dawać zwierzęciu przynajmniej to jedno prawo, by człowiek nie zadawał mu cierpienia zbyt znacznych”²⁷. Zatem argumentacja Rousseau znacznie wykraczała poza jednostronne ujęcia Locke’a i Kanta. Dodajmy, że w podobnym duchu do autora *Trzech rozpraw z filozofii społecznej* wypowiedział się Wolter, zwłaszcza wtedy, gdy kwestionował prawo ludzi do traktowania zwierząt jako istot, którym nie przysługują żadne względy moralne i gdy przeciwstawiał się niczym nieograniczonemu używaniu ich jako przedmiotów służących do zaspokajania potrzeb.

Pod koniec XVIII wieku pojawiły się idee i przekonania, które tworzą genealogię współczesnego myślenia na temat sytuacji i interesów zwierząt. Ich najbardziej znanym autorem był Jeremy Bentham, którego poglądy rewidowały tradycyjne odniesienia do świata zwierząt, zwłaszcza znacząco wpłynęły na

²⁵ Tamże, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 67.

²⁷ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 133–134.

zmianę postrzegania moralnego statusu zwierząt. W wydanej w 1789 r. głośnej wówczas rozprawie *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* pisał następująco: „Oby nadszedł dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich ręka tyranii (...). Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, iż liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonującymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydawać na męczarnię”²⁸. Wyżej zacytowaną i podobnymi wypowiedziami filozof zdecydowanie odrzuca tradycyjny pogląd wykluczający zwierzęta z moralnej wspólnoty z powodu braku określonych cech czy atrybutów takich, które czynią je istotami wewnątrznie wartościowymi. Akcentuje zaś wspólnotowe pomosty, to, co łączy świat zwierzęcy z ludzkim. Daje temu wyraz choćby w konstruowanych przez siebie formach językowych, jakimi posługuje się pisząc o ludziach i zwierzętach. Używa wówczas terminów: „inne zwierzęta”, „reszta żywych stworzeń”, „niższe rodzaje zwierząt”, pragnąc ukazać pewną ciągłość i wspólnotowość życia, to mianowicie, że historia zwierząt i historia człowieka przynajmniej pod pewnym względem są do siebie podobne. Czyni to wbrew tym, którzy koncentrują się na podkreślaniu różnic między ludźmi a zwierzętami, akcentowaniu ludzkiej rozumności, samoświadomości czy umiejętności posługiwania się mową. Zdaniem Benthama nie jest ważne to, że zwierzęta nie posiadają zdolności do wyższych form rozumowania i posługiwania się mową. W ujęciu twierdzącym jest to błędnie sformułowana kwestia. Bowiem „należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć”²⁹. Są one przede wszystkim istotami wrażliwymi, zatem prawo nie może odmawiać im ochrony. I z nadzieją filozof dodaje: nadejdzie czas, kiedy ludzkość weźmie pod swą ochronę „wszystko, co oddycha”. Przekonywał, że dla uznania moralnego statusu zwierząt nie ma znaczenia to, iż nie posiadają zdolności do wyższych form rozumowania czy posługiwania się językiem. Nie to bowiem decyduje o przynależności do moralnej wspólnoty, lecz ich zdolność do odczuwania cierpienia i bólu. I z tego właśnie rudymenarnego faktu wynikają nasze obowiązki nie tylko wobec ludzi, ale również zwierząt. Każda zatem istota obdarzona wrażliwością powinna być objęta respektem moralnym. Więcej, powinna być przedmiotem ochrony, a w sytuacjach zadawania niepotrzebnych cierpień również obrony. To opisowa postać głównej idei moralnej tego filozofa, która wyraża się w postulacie humanitarnego traktowania zwierząt. W przekonaniu Benthama, postulat ten powinien znaleźć się u podstaw edukacji i prawodawstwa.

²⁸ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 419–420.

²⁹ Tamże.

Bez wątpienia idea ta zyskała chyba najsilniejszy rezonans w świadomości kolejnych pokoleń, choć obecnie wskazuje się również na jej słabe strony. Rzecznicy praw zwierząt zauważają, że w istocie nie zmienia ona kulturowo i prawnie akceptowanych sposobów wykorzystywania zwierząt i postrzegania ich wartości głównie w kategoriach ekonomicznych, że nie podważa przedmiotowego statusu zwierząt jako własności człowieka ani też dotychczasowych form ich eksploatacji. Dodają, że w konfrontacji z najbardziej utrwalonym i cenionym w kulturze Zachodu poszanowaniem wartości własności, w tym własności zwierząt, idea humanitarnego ich traktowania musi nabierać ograniczonego wymiaru i tracić na znaczeniu. Wskazać jednak należy, że problem ten dostrzegano już w czasach Benthama, dowodząc, – jak czynił to John Lawrence – że prawo posiadania własności zwierzęcia nie daje żadnych uprawnień do jego ahumanitarnego traktowania. W 1796 roku pisał: „prawdą jest, iż nabyłeś zwierzę za własne pieniądze, jest ono zatem twoją własnością. Ale nie mogłeś nabyć prawa stosowania wobec niego okrucieństwa czy nienawiści. Od kogóż takie prawo mógłbyś nabyć? Któż mógłby takie prawo przekazać?”³⁰ Niezależnie od wielu wątpliwości, jakie formułować można pod adresem Benthamowskich propozycji, ich głęboko humanitarny charakter rewidował błędy tradycyjnego myślenia i wytyczył drogę prowadzącą ku współczesnym poglądom na temat natury i statusu moralnego zwierząt.

Zrodzona u schyłku epoki oświecenia Benthamowska idea szacunku dla pozaludzkich istot żyjących znalazła wyznawców i kontynuatorów w XIX wieku w osobach L. Gomperta, E.W. Nicholsona, H.S. Salta, J.S. Milla. Henry S. Salt w rozprawie *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress* zdecydowanie i konsekwentnie optował na rzecz idei praw zwierząt³¹, z kolei John Stuart Mill, autor rozprawy *O wolności*, przekonywał, że takie formy interwencji prawnej, jakie stosujemy w obronie dzieci, w nie mniejszym stopniu powinny mieć zastosowanie w przypadku „nieszczęśnych niewolników zwierząt”. Pewien rezonans zyskała również wypowiedź Arthura Schopenhauera, w której filozof stanowczo twierdził, że „prawdziwą moralność obraża zdanie, iż istoty bezrozumne [a więc zwierzęta – W.T.] są rzeczami”³².

W duchu zaś ujęć tradycyjnych, degradujących pozaludzki świat istot żywych, wypowiadali się m.in. W. Whewell czy J. Austin, którzy uważali, iż ludzie nie mogą mieć żadnych obowiązków wobec zwierząt, gdyż są one tylko „naszymi niewolnikami”, oraz G.D. Ritchie – zwolennik symetrii praw i obowiązków, gdy odmawiał zwierzętom jakichkolwiek praw, dowodząc, że

³⁰ J. Lawrence, *A philosophical Treatise on Horses and the Moral Duties of Man toward the Brute Creation* [1796], cyt. za: „Etyka” 1980, nr 18, s. 77.

³¹ Patrz szerzej: D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, dz. cyt., s. 23–22.

³² A. Schopenhauer, *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*, Warszawa 1901.

ten, kto nie posiada obowiązków, również nie może mieć praw. Dodajmy wszakże, iż w tamtym stuleciu, tak jak i wcześniej, nie te pierwsze, lecz raczej drugie poglądy i propozycje zyskiwały aprobatę i dominowały w świadomości powszechnej, stanowiąc swego rodzaju wzorce myślowe utwierdzające przedmiotową i eksploatacyjną postawę wobec zwierząt.

Przedstawiony wyżej zestaw poglądów na temat stosunku człowieka do świata zwierzęcego, w szczególności natury i statusu zwierząt, ujawnia, że zagadnienie to zyskiwało w dobie nowożytnej różne interpretacje. Można wskazać na pojawienie się w ówczesnej refleksji filozoficznej czterech zasadniczych, modelowych niejako propozycji.

- 1) Reprezentantem pierwszej jest Michel de Montaigne. Przedstawił on głęboko humanistyczną koncepcję, w której idea wspólnoty, powinowactwa i szacunku dla istot pozaludzkich przybiera najbardziej wyrazistą postać. Przyznać jednak należy, że myśl Montaigne'a miała ograniczony rezonans i nie zyskała wówczas większego grona zwolenników. Najbliżej niej lokują się poglądy Hume'a, zwłaszcza te, w których filozof wskazuje analogie między uczuciami zwierząt i ludzi, gdy zatem przypomina, że oba światy wiele łączą i wcale – jak się na pozór wydaje – nie tak wiele dzieli.
- 2) Niejako na biegunowej pozycji lokuje się stanowisko Kartezjusza. Autor *Rozprawy o metodzie* opowiadał się za ideą prymatu i dominacji świata ludzkiego nad zwierzęcym, akceptował praktykę przedmiotowego ich traktowania, zaś zainteresowanie przyrodą sprowadzał wyłącznie do wymiaru poznawczo-utilitytarnego. Zdecydowanie odrzucał myśl o jakichkolwiek uprawnieniach zwierząt, a przypisywanie im zdolności odczuwania bólu uważał wręcz za przesąd.
- 3) Z kolei Kant nie negował tego, iż zwierzę cierpi i doznaje krzywdy. W związku z tym zalecał powstrzymywanie się od znęcania się nad zwierzętami i okrutnego traktowania, ale zakaz ten nie był dyktowany troską o ich los, lecz wymierną korzyścią człowieka. Bowiem zwierzę posiada wartość o tyle, o ile służy dobru człowieka, gdy jest mu przydatne i użyteczne. Nie posiada wartości autotelicznej i z pewnością nie spełnia kryterium moralnej podmiotowości. Sprawianie zwierzętom bólu i torturowanie ich jest złe, ale tylko dlatego, że deprawuje sprawcę tych czynów oraz ich świadków, a także dlatego, że zdarzenia te mogą mieć negatywne konsekwencje dla relacji między ludźmi.
- 4) Filozofia Benthama miała swój znaczący udział w zmianie postrzegania moralnego statusu zwierząt. To, że zwierzęta nie posiadają takich cech jak racjonalność, samoświadomość lub umiejętność posługiwania się językiem,

nie wyklucza ich z moralnej wspólnoty, bowiem głównym kryterium przynależności do tej wspólnoty i określania moralnego statusu istot pozaludzkich jest ich zdolność do odczuwania bólu i fizycznego cierpienia. Ten rudymenatarny fakt łączy ludzi i zwierzęta i sprawia, że istoty pozaludzkie powinny być objęte respektem moralnym.

Gdy zatem przywołujemy zaczerpnięte z historii idee, myśli i poglądy dotyczące stosunku człowieka do zwierząt, to nie tylko odnotowujemy określone fakty z przeszłości, ale także ukazujemy genealogię współczesnych ruchów intelektualnych i społecznych zaangażowanych na rzecz obrony i wyzwolenia zwierząt, a także tych stanowisk, które nie podzielają takich postulatów i zapatrywań bądź znajdują się z nimi w mniej lub bardziej zdecydowanej opozycji. Wygłaszane niegdyś poglądy i formułowane stanowiska są także ważnym punktem odniesienia dla współczesnych dyskusji dotyczących moralnego statusu zwierząt, ich praw, interesów oraz moralnych powinności i prawnych obowiązków człowieka wobec świata istot pozaludzkich.

Streszczenie

Artykuł jest próbą rekonstrukcji i analizy kilku wybranych i zarazem najbardziej charakterystycznych stanowisk doby nowożytnej na temat stosunku człowieka do świata zwierzęcego. W horyzoncie myślowym tej epoki zagadnienie to zyskiwało różne interpretacje. Z wielości i różnorodności refleksji i wypowiedzi wyłaniają się cztery, do pewnego stopnia modelowe propozycje. Reprezentantem pierwszej był Michel de Montaigne, który wystąpił z głęboko humanistyczną koncepcją relacji człowiek – zwierzęta. Na biegunowej pozycji lokują się poglądy Kartezjusza z apologią dominacji i dyktatu człowieka nad światem zwierząt. Trzecie stanowisko wiąże się z propozycją Kanta, zakazującą złego traktowania zwierząt, gdyż taki czyn godzić może w ludzką pomyślność i korzyść. Bentham zaś jest autorem czwartego stanowiska, którego kwintesencja streszcza się w postulatcie humanitarnego traktowania zwierząt. Do tych głównie stanowisk najczęściej odwołujemy się tocząc współczesną debatę na temat moralnego statusu zwierząt oraz ich interesów i praw.