

Jacek LEJMAN

## FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA NASZEGO STOSUNKU DO ZWIERZĄT Aksjologiczny status zwierząt i ludzi

*Zdaniem zdecydowanej większości filozofów nowożytności zwierzęta nie potrafią wnioskować bądź też przypisywane są im jedynie proste skojarzenia, nie tworzą pojęć, nie posiadają mowy, nie potrafią kłamać, jako bezrozumne nie dostrzegają ładu świata, a więc nie są w stanie tworzyć etyki, estetyki ani religii. Co więcej, nie potrafią nawet tworzyć niedorzeczności, bo do tego potrzebny jest umysł zdolny do wytwarzania pojęć abstrakcyjnych.*

Od połowy dwudziestego jesteśmy świadkami ogromnego wzrostu zainteresowania problemami ekologicznymi. Jednakże owo zainteresowanie, którego przejawami są powstające od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku teorie ekologiczne oraz filozoficzno-ekologiczne, jest w znacznej mierze wyrazem ogólnej dezaprobaty współczesnego człowieka wobec stanu środowiska, a w szczególności jego środowiska naturalnego. Martwimy się o stan przyrody, o kurczenie się powierzchni leśnych czy giniecie gatunków zwierzęcych, lecz troska ta ma charakter raczej ogólny. Dotyczy to zwłaszcza stosunku człowieka do zwierząt, których aksjologiczny status pozostaje niesprecyzowany nawet w największych systemach ekofilozoficznych. Mówiąc w uproszczeniu, wiemy, że zwierzęta należy chronić, ale nie wiemy, czy chronić należy je wszystkie, czy też tylko niektóre, i tak naprawdę wciąż nie rozumiemy, jaka faktycznie zależność zachodzi między człowiekiem a zwierzętami

Oczywiście teoria Darwina oraz neodarwinizm dają nam wskazówki mówiące o wspólnym pochodzeniu ludzi i zwierząt oraz o wspólnych cechach, które nas z nimi łączą (problematykę tę badają etologia i socjobiologia). Nadal jednak pozostaje problem, czym tak naprawdę są zwierzęta.

### SZOWINIZM GATUNKOWY (GATUNKOWIZM) A KWESTIA STATUSU ZWIERZĄT

Pojęcie gatunkowizmu czy też szowinizmu gatunkowego (ang. speciesism) wprowadził do rozważań na temat ochrony zwierząt w roku 1970 roku Richard Ryder. Wymienia on trzy formy gatunkowizmu: nierozwinięty (odwołujący się do przynależności gatunkowej), słaby (odwołujący się do kwestii komunikacji)

oraz silny lub rozwinięty (odwołujący się do porównawczego traktowania gatunków)<sup>1</sup>.

Podział ten, odnosząc się do filozofii i nauk prawnych, rozwija Joan Dunayer, która pisze, że ukształtowały się obecnie trzy zasadnicze stanowiska filozoficzno-prawne dotyczące traktowania zwierząt: stary, tradycyjny gatunkowizm (ang. old speciesism), nowy gatunkowizm (ang. neospeciesism) i niegatunkowizm (ang. nonspeciesism)<sup>2</sup>. Pierwsze z tych stanowisk głosi bezwzględna wyższość ludzi nad światem zwierząt jako takim. Człowiek postrzegany jest na jego gruncie jako istota centralna, osoba prawna (ang. legal person) i najważniejszy element globalnego ekosystemu, zwierzęta zaś, chociaż nie są mechanizmami, to jednak zasadniczo różnią się od człowieka, są bowiem pozbawione zdolności myślenia oraz kreatywności i wolności. Dlatego też do zwierząt należy odnosić się z troską podobną do tej, jaką darzymy użyteczne towary. Jako byty pozaludzkie, nie mają one żadnych praw (do życia czy wolności), a zabijanie ich nie może być traktowane jak morderstwo, podobnie jak dręczenia ich nie można uznać za akt okrucieństwa. Taki stosunek do zwierząt nazywa Dunayer bigoterią gatunkową i, co ciekawe, wywodzi go z postawy związanej z chrześcijaństwem (jako gatunkowizm religijny)<sup>3</sup>.

W przypadku neogatunkowizmu mamy – zdaniem Dunayer – do czynienia z pewnym krokiem w kierunku uznania wartości zwierząt – jakkolwiek nie wszystkich. Zgodnie z tym stanowiskiem, przyznaje się pewne prawa wyróżnionym gatunkom zwierząt, bądź to zbliżonych do nas pod względem genetycznym, bądź to uwidaczniających w swoich zachowaniach cechy ludzkie – głównie myślenie, organizację życia społecznego, pewne symptomy protomoralności, szczególnie dotyczące zachowań altruistycznych. Tak więc w przypadku szympanśów, bonobo, goryli górskich, delfinów, a czasem też kruków, mielibyśmy stosować inne kryteria oceny i przyznawać im inne prawa niż pozostałym gatunkom zwierząt. Oczywiście zwierzęta te nie są osobami w znaczeniu, w jakim osobami są ludzie, lecz istotami protoludzkimi, prawie ludzkimi (ang. most human-like)<sup>4</sup> i dlatego nie mają takich samych praw, jak ludzie. Na gruncie tego stanowiska utrzymana zostaje zatem hierarchia bytów, na czele której stoi człowiek, a poszczególne gatunki zwierzęce nie są równo traktowane – upraszczając, można powiedzieć, że istnieją zwierzęta lepsze (czyli podobne do nas) i gorsze. Czołowych przedstawicieli takiego ujęcia widzi Dunayer w utylitarystach, na

<sup>1</sup> Por. R. T o k a r c z y k, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kantor Wydawniczy Zamkacze, Kraków 2000, s. 87.

<sup>2</sup> Por. J. D u n a y e r, *Speciesism*, Ryce Publishing, Deerwood, Maryland, 2004, s. 77.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 10-13.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 77.

przykład w Peterze Singerze, o którym powiada: „Singer nie mówi o większości zwierząt jako o indywiduach”<sup>5</sup>.

Wreszcie negatunkowizm, którego zwolenniczką jest sama Dunayer, nakazuje nam traktowanie różnych bytów ożywionych z jednakowym szacunkiem i troską. Nie dzieli on zwierząt na gorsze i lepsze, co więcej propaguje system wartości, w którym życie ludzi i zwierząt jest tak samo ważne z punktu widzenia ekologii. Wszystkie zwierzęta posiadają własną wartość, wszystkie dążą do zachowania własnego bytu i realizacji swoich celów; są też istotami czującymi i winny posiadać te same prawa bez względu na to, czy są podobne do człowieka. Nie można zatem traktować ich jako lepszych lub gorszych pod tym względem; należy również uznać, że ich wartość wewnętrzna jest taka sama. Za zwolenników tego stanowiska uznaje Dunayer Gary’ego L. Francionego, Steve’a F. Sapontzisa, a także Paolę Cavalieri. Można powiedzieć, że przypomina ono głoszoną przez Ghandiego zasadę ahimsy jako niekrzywdzenia, a niekiedy nawet się na niej opiera. W sensie naukowym natomiast koncepcja ta nie odwołuje się bezpośrednio do kategorii bioróżnorodności (ang. biodiversity), gdyby to bowiem czyniła, pozostałaby gatunkowizmem, jako że idea ochrony bioróżnorodności, która ma charakter ekologiczny, odnosi się do utrzymania przy życiu gatunków, nie zaś poszczególnych jednostek. Dunayer broni się jednak przed zarzutem gatunkowizmu: „Dla negatunkowizmu intencjonalne zabicie bytu niebędącego człowiekiem jest moralnie akceptowalne tylko w tych nadzwyczajnych przypadkach, w których moralnie dopuszczalne byłoby zabicie człowieka”<sup>6</sup>.

Ekologię filozoficzną można by zatem podzielić – ze względu na rozważane przez nią problemy – na etykę środowiskową, która zajmuje się problemem relacji między człowiekiem a jego przyrodniczym środowiskiem, oraz ruch ochrony zwierząt; można też uznać, że jednym z zagadnień etyki środowiskowej jest etyka ochrony zwierząt. W tym drugim przypadku właśnie podnoszone są znaczące kwestie dotyczące statusu zwierząt w kontekście ich ochrony. Jeśli chodzi o ekologię sensu stricte, to ani w systemach takich jak ekofilozofia Henryka Skolimowskiego, ani w ekologii głębokiej Arnego Naessa, ani też w koncepcji Gai Jamesa Lovelocka nie ma jasnych i precyzyjnych dyrektyw, jak należy traktować zwierzęta. Pojawiają się tylko ogólne zasady (na przykład zasada rewerencji u Skolimowskiego) głoszące, że należy je chronić, nie precyzuje się jednak, dlaczego ani ze względu na co należy to czynić.

Inaczej jest w przypadku stanowisk, które odnoszą się pośrednio lub bezpośrednio do kwestii praw zwierząt. Autorzy tacy, jak Paul W. Taylor, Tom Regan, Peter Singer czy wymienieni powyżej neogatunkowisci, prowadzą dys-

<sup>5</sup> Tamże, s. 79.

<sup>6</sup> Tamże, s. 124n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.L.

kusje właśnie wokół ochrony praw zwierząt, zastanawiając się na przykład, czy należy chronić tylko dzikie zwierzęta, czy też otoczyć ochroną również zwierzęta hodowlane, albo nad tym, czy wszystkie zwierzęta mają tę samą wartość. W tym też kontekście Zdzisława Piątek proponuje zastąpić model piramidy życia, na której szczycie stałby człowiek, koncepcją drzewa życia mającego różne rozgałęzienia<sup>7</sup>. Propozycja ta wydaje się godzić tradycyjną wizję wertykalnego łańcucha bytu (bądź bytów) z koncepcją o strukturze horyzontalnej.

Podstawowy problem filozoficzny, z jakim się borykamy w refleksji nad tak rozumianą ekologią (etyką środowiskową), leży w tym, czy zbliżając zwierzęta do ludzi, animalizujemy człowieka, czy też raczej humanizujemy przynajmniej niektóre spośród zwierząt.

### ZWIERZĘ I ZWIERZĘCOŚĆ W MICIE, RELIGII ORAZ NAUCE

Relacje między zwierzętami a ludźmi określano na różne sposoby. Można wyróżnić relacje aksjologiczne łączące ludzi i zwierzęta w różnych paradygmatach: mitologicznym, religijnym, filozoficznym, naukowym i światopoglądowym. Paradygmata te łączą się z sobą bądź nawzajem przenikają, jak ma to miejsce w przypadku mitologii i religii, religii i filozofii, a także filozofii i nauki, czy wreszcie światopoglądu, który łączy w sobie paradygmat religijny, naukowy i filozoficzny.

W przypadku mitologii mamy do czynienia z wyraźnym szacunkiem dla zwierząt<sup>8</sup>. Niektóre z gatunków zwierzęcych uważane są za protoplastę człowieka i w systemach totemicznych następuje ich wywyższenie: należącym do nich zwierzętom oddaje się cześć jako istotom boskim, świętym. Różne społeczności totemiczne traktują w ten sposób różne gatunki zwierząt, przy czym regułą jest uznawanie za święte zwierząt szczególnie ważnych z punktu widzenia przeżycia człowieka (przykładem są święte krowy) bądź też tych, które dominują w ekosystemie zajmowanym przez dane plemię (jak na przykład jaguar czy lew). Jedynie w rzadkich przypadkach są to istoty wyróżniające się jakąś cechą pożądaną przez człowieka (na przykład kolibry swoją pracowitością). Podziw, którym w pewnych okresach rozwoju ludzkości otaczano pewne zwierzęta, jak również strach, jaki przed nimi żywiono, zasadały się na swoistej zazdrości człowieka: na jego pragnieniu przebywania w obecności

<sup>7</sup> Zob. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa, Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 15-17

<sup>8</sup> Por. D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, tłum. K. Chmiel, Książka i Wiedza, Warszawa 1995, s. 15n.

zwierzęcia czczonego ze względu na jego zalety bądź utożsamienia się z nim<sup>9</sup>. Dalekim odbiciem tej prawidłowości są herby rycerskie, godła państwowe czy przydomki klubowe, które wydają się pozostałością właśnie po myśleniu mitologicznym.

Religia, wykraczając poza mitologię, wprowadza do myślenia o zwierzętach pewien porządek. W swej rozwiniętej postaci nie ustosunkowuje się ona do poszczególnych zwierząt, lecz raczej określa ich ogólny status aksjologiczny – miejsce w porządku świata. Oczywiście niektóre z wczesnych systemów religijnych mieszają te porządki (na przykład w starożytnym Egipcie panował jeszcze porządek mitologiczno-magiczno-religijny), ale w największych funkcjonujących do dziś systemach religijnych wydaje się obowiązywać zasada wspomniana wcześniej. Z tego też powodu można je podzielić na antyzoofilne i zoofilne. Do pierwszej grupy należeć będą judaizm, chrześcijaństwo i islam. Do drugiej zaliczymy hinduizm, dżinizm i buddyzm. Posługując się zaś terminologią ks. Tadeusza Ślipki odnoszącą się do moralnych postaw wobec zwierząt, można mówić o filoanimistach i filohoministach. Filoanimiści twierdzą, że zwierzęta stanowią rzeczywisty przedmiot moralności i dlatego przysługują im określone prawa; filohominiści natomiast uznają, że zwierzęta mogą co najwyżej stanowić dla człowieka pewien obszar obowiązków<sup>10</sup>. Odnosząc ten podział do problemu aksjologicznego statusu zwierząt w myśleniu religijnym, można przyjąć, że mamy do czynienia z jednej strony z religiami filoanimistycznymi (zoofilnymi), a z drugiej z religiami filohoministycznymi (antyzoofilnymi, niezooofilnymi). Oczywiście podział ten nie ma cechy łączy. Stanowi, używając języka Ruth Benedict, rodzaj łuku lub wachlarza kulturowego<sup>11</sup>. Dla przykładu, we wczesnym chrześcijaństwie zabijanie zwierząt było grzechem. Jeszcze katarowie na przełomie dwunastego i trzynastego wieku uznawali, że w ciałach zwierząt znajdują się pokonane przez szatana dusze anielskie, a także dusze ludzkie. Dlatego też uważali, że zwierząt nie wolno zabijać, co zresztą ślubowali. Jean z Tuluzy, próbując przekonać inkwizytorów, że nie jest katarzem, mówił: „Nie jestem katarzem, ponieważ mam żonę i dzieci. Jadam mięso, kłamię i składam przysięgi. Jestem zatem wiernym chrześcijaninem”<sup>12</sup>. Z drugiej strony mnich buddyjski może spożywać mięso zwierzęce, jeśli tylko nie ma on wiedzy na temat tego, że zostało ono specjalnie dla niego przygotowane.

<sup>9</sup> Zob. T. M a r g u l, *Zwierzę w micie i kulcie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 13n.

<sup>10</sup> Por. T. Ś l i p k o S J, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 52.

<sup>11</sup> Por. R. B e n e d i c t, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966, s. 89.

<sup>12</sup> Cyt. za: D. M u l l e r, *Katarowie*, tłum. E. Ptaszyńska-Dutkiewicz, w: *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, red. A. Holl, Uraeus, Gdynia 1997, s. 172.

W naszym kręgu kulturowym przyjęła się interpretacja religijna, zgodnie z którą zwierzęta znajdują się na niższym szczeblu drabiny jestestw. Nie oznacza to jednak, że u jej podstaw leży brak szacunku dla zwierząt – przeciwnie, interpretacja ta wyraża postawę troski i litości. Ten litościwy stosunek chrześcijaństwa czy islamu do zwierząt nie wpływa jednak aż w takim stopniu na światopogląd społeczeństw. Dlatego też religie te należy traktować jeśli nie jako antyzoofilne, to przynajmniej jako niezoofilne.

Filozofia powstała w tym kręgu kulturowym była uspojnieniem myślenia religijnego, a doktryna religijna i filozoficzne ustalenia w efekcie często się ze sobą pokrywały. Filozofia z reguły starała się teoretycznie uzasadnić religijny status ludzi i zwierząt, chociaż tematyka zwierzęca nie wykraczała poza kontekst szerszych rozważań o naturze i miejscu zajmowanym przez człowieka w świecie.

W filozofii starożytnej – z uwagi na religię orficką, która przyjmowała koncepcję reinkarnacji – zwierzęta traktowano z dużym szacunkiem. W następnych wiekach, w związku z rozwojem chrześcijaństwa, w kwestii zwierząt nastąpiła swoista dyfuzja między kanonami wiary a wiedzą filozoficzną, co doprowadziło do ukształtowania się szczególnego paradygmatu określającego aksjologiczny status ludzi i zwierząt. Paradygmat ten w sensie historycznym stał się otwarty na dokonania nauki (a konkretnie nauk biologicznych) i wraz z teorią Karola Darwina pojawił się przełom w myśleniu o zwierzętach. Teoria ta – zwana też teorią Darwina-Wallace’a – miała pierwotnie dwie interpretacje. Według pierwszej z nich, którą możemy nazwać „ścieżką Darwina”, człowiek pochodzi z tego samego pnia ewolucyjnego, co gatunki małp bezogoniastych (z rzędu naczelnych). Z uwagi na podobieństwa między człowiekiem a tymi zwierzętami zachodzące nie tylko w budowie anatomicznej, budowie mózgu, ale i w pewnych zachowaniach – o czym pisze Darwin w mało znanej pracy *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*<sup>13</sup> – badacze idący tą drogą zastanawiali się nad możliwością wykazania większej niż dotąd przyjmowana bliskości człowieka, a w wersji neodarwinistycznej – animalizującego ujęcia człowieka. Alfred Wallace zaś, autor drugiej interpretacji – jak czytamy w pracy *Moralne zwierzę* Roberta Wrighta – był zdecydowanym przeciwnikiem takiego poglądu. Twierdził on kategorycznie, że człowieka od zwierząt dzieli przepaść, gdyż jest on istotą uduchowioną, posiadającą kulturę i etykę. Prawa ewolucji dotyczą zatem przyrody (w tym oczywiście zwierząt), nie dotyczą zaś człowieka<sup>14</sup>.

Na tej podstawie teoretycznej, z inspiracji pracą Darwina *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, w latach trzydziestych dwudziestego wieku powstała

<sup>13</sup> Por. K. D a r w i n, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873, s. 15.

<sup>14</sup> Por. R. W r i g h t, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni. Psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, tłum. H. Jankowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 280n.

etologia. Na początku formułowała ona metodologiczny sprzeciw wobec badań nad zwierzętami prowadzonymi przez behawiorystów. Prekursorzy etologii, na przykład Niko Tinbergen, byli zdania, że zwierzęta powinny być badane w swoim naturalnym środowisku. Z czasem metodologię tę zaczęto stosować do badań nad ludźmi. Mimo wyraźnych zastrzeżeń wobec tej praktyki Tinbergen dostrzegał pewien pożytek płynący z owych badań. „Naukowe rozumienie naszego zachowania się, prowadzące do panowania nad nim, może okazać się najbardziej pilnym zadaniem, które stoi przed ludzkością”<sup>15</sup> – pisał. Powstały zatem przenikające się nawzajem dwie dziedziny: etologia zwierząt i etologia człowieka. W efekcie tych badań – zwłaszcza badań nad naczelnymi – dostrzeżono wyraźne paralele między ich zachowaniami a zachowaniami ludzi. Najważniejszymi postaciami związanymi z tym programem stali się Konrad Lorenz, Desmond Morris i Jane Goodall, która od kilkudziesięciu lat prowadzi badania nad jedną grupą szympanсів żyjących nad potokiem Gombe. Etologia – co warto podkreślić – to dziedzina empiryczna, nieroszcząca sobie praw do formułowania syntez naukowych.

Kolejnym krokiem na neodarwinistycznej drodze było powstanie socjobiologii. W swoim pierwotnym kształcie zajmowała się ona badaniem życia społecznego (głównie owadów), chociaż jeden z jej twórców, Edward Wilson, już w książce *Społeczeństwa owadów*, w rozdziale „Perspektywy jednolitej socjobiologii”, dostrzegał możliwość odniesienia metodologii tych badań i płynących z nich wniosków do człowieka, zapowiadając tym samym powstanie socjobiologii człowieka<sup>16</sup>. Charakterystyczne dla tej nauki jest silne przeświadczenie, że jako ludzie jesteśmy tylko jednym z gatunków zwierząt społecznych: „Ewolucja nie uczyniła kultury wszechwładną. [...] Problemem jest już nie to, czy ludzkie zachowanie się jest zdeterminowane genetycznie, ale w jakiej mierze”<sup>17</sup>. W dalszym okresie jej rozwoju, pod wpływem ostrej krytyki, Wilson zmuszony był jednak przyznać, że przynajmniej dwie cechy człowieka nie dają się wywieść z życia zwierząt: „Kondycja ludzka zdominowana jest przez dwie cechy, z którymi teoria ewolucji i socjobiologia po prostu sobie nie radzą. Są nimi działający w zgodzie z zasadami wolnej woli umysł ludzki, a także kultura, która w różnych społecznościach wytwarza różne zachowania”<sup>18</sup>. Tym samym Wilson odżegnał się od pierwotnie przyjmowanej koncepcji jednego rozwoju ewolucyjnego, uznając gatunek ludzki za jego od-

<sup>15</sup> N. T i n b e r g e n, *O pożytkach etologii*, tłum. J. Szacki, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 43.

<sup>16</sup> Por. E. O. W i l s o n, *Społeczeństwa owadów*, tłum. D.H. Tymowska, PWN, Warszawa 1979, s. 586.

<sup>17</sup> T e n z e, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988, s. 46.

<sup>18</sup> Ch. J. L u m s d e n, E. O. W i l s o n, *Promethean Fire. Reflection on the origin of mind*, Cambridge, Massachusetts–London 1983, s. 170.

rębny szczyt. W ogólnym zarysie można jednak powiedzieć, że powstanie tak rozległej teorii dało asumpt do tworzenia teorii sprowadzających zachowania ludzkie bądź do zachowań zwierzęcych, bądź do zachowań człowieka paleolitycznego – z tezami takimi mamy do czynienia na gruncie uproszczonej socjobiologii czy psychologii ewolucyjnej.

Czy zatem można powiedzieć, że rozwój nauk biologicznych wpłynął na filozoficzne rozwiązanie problemu zwierząt? Okazuje się, że nie dokonało się to w tak wielkim stopniu, jak można by oczekiwać, a głównym tego powodem była niedostateczna wiedza filozofów, którzy nie angażowali się zbyt w śledzenie rozwoju nauk biologicznych. Mimo że rozwój ów powoli wypierał „stare” myślenie filozoficzne, istotnym źródłem naszej postawy wobec zwierząt jest w dalszym ciągu tradycja filozoficzna<sup>19</sup>.

## ONTYCZNO-AKSJOLOGICZNY STATUS ZWIERZĄT W FILOZOFII

### DUSZA ROZUMNA I DUSZA ZWIERZĘCA

Początek debaty na temat zwierząt odnajdujemy już w starożytności. Pojawiają się tam dwa wątki filozoficznej refleksji na temat stosunku człowieka do zwierząt – zauważone przez filozofów odrodzenia Girolama Cardana i Pontusa de Tyarda. Łączą one w sobie elementy religijne (o źródłach orfickich) z czysto filozoficznymi. Wedle de Tyarda w filozofii starożytnej mamy do czynienia z dwiema drogami. Pierwszą jest droga perypatetycka, zgodnie z którą rodzaj ludzki nie tylko posiada wszelkie cechy i zdolności zwierząt, ale wykazuje ponadto cechy przynależne wyłącznie człowiekowi. Drugą drogę określić można jako pitagorejską, a jej zwolennicy (Empedokles, Plotyn czy Eugeniusz Numenius) głosili, że dusza ludzka pozbawiona powłoki cielesnej przybiera postać bądź wciela się w postać zwierzęcia, „którego obyczaj naśladowała w trakcie swego ludzkiego żywota, kiedy to przez swe różnorodne czyny człowiek upodabnia się do różnych gatunków zwierząt”<sup>20</sup>. Zdaniem Jolanty Świderek (choć nie powołuje się ona na wymienionych filozofów renesansu, do stanowisk takich można odnieść kategorie racjonalizmu ekstensywnego i racjonalizmu restrykcyjnego<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. J. L e j m a n, *Ewolucja ludzkiej wiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 76-207.

<sup>20</sup> P. d e T y a r d, *O teorii Kopernika, mikrokososie i naturze*, tłum. M. Skrzypek, w: *Filozofia francuskiego odrodzenia*, tłum. M. Skrzypek i in., red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1973, s. 209n. Por. G. C a r d a n o, *54 argumenty za śmiertelnością duszy*, tłum. J. Ochman, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, tłum. J. Ochman i in., red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 212-224.

<sup>21</sup> Por. J. Ś w i d e r e k, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 3(2006), s. 226.



W tym kontekście drogę pitagorejską można utożsamiać z racjonalizmem ekstensywnym, drogę perypatetycką zaś z racjonalizmem restryktywnym.

Filozofowie, którzy podążali drogą pitagorejską, silnie zakorzenioną w religijnych poglądach orfików (Demokryt, pitagorejczycy, Platon, platonicy oraz neoplatonicy: Plutarch i Porfiriusz), nie wskazywali na istnienie wyraźnej jakościowej różnicy między myśleniem zwierząt a myśleniem ludzi i twierdzili, że zachodzi między nimi jedynie różnica stopnia rozumności. Platon pisał: „Ten kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął celu tego, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcia, która jest podobna do jego naturalnych skłonności”<sup>22</sup>. Platónski pogląd, że myślenie ludzi i zwierząt różni się jedynie stopniem doskonałości, przyjęli też u schyłku epoki Porfiriusz i Plutarch. Ten ostatni twierdził: „Wszystkie zwierzęta w pewnym stopniu posiadają rozum i umiejętność myślenia”<sup>23</sup>.

Droga perypatetycka (droga Arystotelesa, stoików, epikurejczyków) wskazywała natomiast na istnienie wyraźnej bariery jakościowej między ludźmi a zwierzętami. Jej zwolennicy nie odmawiali wprawdzie zwierzętom posiadania duszy, twierdzili jednak, że dusza owa nie jest duszą rozumną – ta bowiem przynależy tylko człowiekowi. Arystoteles wskazywał na istnienie hierarchii, na której najniższym stopniu znajduje się dusza wegetatywna, nad nią zaś zwierzęca, a ponad nimi dusza ludzka. Dusza roślinna odpowiada za funkcje odżywiania, wzrastania i rozmnażania. Dusza zwierzęca wzbogacona jest o funkcje postrzegania zmysłowego, odczuwania, a także o zdolność ruchu. Dusza ludzka zaś zawiera wszystkie wymienione zdolności, a ponadto cechuje ją zdolność myślenia, czyli rozum. „Co się tyczy życia, to wspólne jest ono – jak wiadomo człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej dla człowieka. Należy zatem abstrahować od funkcji życiowych polegających na odżywianiu i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumowego”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> P l a t o n, *Timajos*, 42 B-C, w: tenże, *Timajos. Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 52.

<sup>23</sup> P l u t a r c h, *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne*, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, De Agostini, Warszawa 2002, s. 206.

<sup>24</sup> A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1097 b-1098 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 88n.

Powstały w ten sposób dwie aksjologicznie odrębne wizje świata. W pierwszej z nich (w której mowa jest o reinkarnacji) człowieka nie dzieli od zwierząt przepaść nie do przebycia. Dusze ludzkie mogą wcielać się w ciała zwierzęce, choć, jak się wydaje, dzieje się to według pewnej reguły: to, czy dusza się „wciela” – i w jakie zwierzę – zależy jest od stopnia „grzeszności” konkretnych ludzi. I tak ci, którzy grzeszyli więcej lub ciężiej, wcielają się w zwierzęta bardziej prymitywne, zależnie od stopnia popełnionych przez siebie win. Skoro zatem zwierzęta to ludzkie dusze zamknięte w zwierzęcych ciałach, to w swoim stosunku do nich powinniśmy kierować się pewną przezornością. Filozofom reprezentującym tę drogę nie wydaje się, by dopuszczalne było zadawanie bólu i cierpienia zwierzętom, pogląd ten często prowadzi też jego zwolenników do wegetarianizmu. W uzasadnieniu wskazują oni na wiele cech ludzkich, które spotykamy u zwierząt, na przykład zdolność uczenia się, liczenia czy umiejętność leczenia się.

Według perypatetyków natomiast istnieje nieprzekraczalna bariera między duszą rozumną, właściwą tylko człowiekowi, a duszą zwierzęcą. Ta ostatnia pozbawiona jest zdolności rozumowania, nabywania wiedzy czy filozofowania. To, co wyznacza nasze człowieczeństwo, a więc rozumna dusza, nie da się sprowadzić do duszy zwierzęcej. Stąd też i odpowiednia hierarchia, na której czele stoi (zajmujący miejsce poniżej bogów) człowiek z jego mikrologosem, który odzwierciedla logos kosmiczny. Z etycznego punktu widzenia nie ma więc powodu, by traktować zwierzęta lepiej, niż wskazywałoby ich miejsce w tej hierarchii. Arystoteles i inni filozofowie tego nurtu nie nakazują zadawania cierpienia zwierzętom, nie postulują też jednak żadnych ograniczeń w krwawych zabawach z ich udziałem, zabijaniu ich czy konsumowaniu.

Końcowy okres starożytności to wszakże przewaga poglądów drogi pitagorejskiej. Wspomniani Plutarch i Porfiriusz wychwalają wszelakie zdolności zwierząt, a nawet ich cnoty. Sceptycy zaś naśmiewają się, jak czyni to Sektus Empiryk, z nielogiczności czy niespójności drogi perypatetyckiej, która pomija oczywiste fakty dotyczące działania zwierząt: „Według Chryzypa, choć on najwięcej wojuje z nierozumnymi stworzeniami, pies para się nawet przesłanną dialektyką. Powiada bowiem mąż wymieniony, że stosuje piąte wielocłonowe, niewymagające dowodu wnioskowanie, kiedy wybiegłszy na trójdrożu i obwąchawszy dwie drogi, przez które zwierzyna nie przeszła, od razu biegnie dalej trzecią, nie wachając jej zgoła”<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> S e k s t u s E m p i r y k, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998, s. 27.

## PIĘKNO ŚWIATA I HIERARCHIA BYTÓW

Przejsście do średniowiecznych rozważań na temat statusu zwierząt odbywa się w sposób delikatny. Wprawdzie św. Augustyn, którego myśl zawazyła na dyskusjach prowadzonych w wiekach średnich, wyraźnie wskazuje cechy odróżniające człowieka od zwierząt (niedostrzeganie piękna, a zatem brak religijności, niezdolność do rozumowania, kojarzenia faktów, wnioskowania, posiadania idei dobra i zła, idei własnej indywidualnej tożsamości), nie stawia jednak bariery tak wyraźnej, by nie można go posądzić o sprzyjanie drodze pitagorejskiej (platońskiej w tym wypadku). Uznaje on na przykład, że wszystkie istoty żywe przyczyniają się do zwiększenia piękna świata, przypisuje też zwierzętom posiadanie pamięci, doznawanie lęku, radości, smutku, pożądania, a w pewnym zakresie także wolną wolę: „Gdy chodzi w końcu o przyczyny będące przejawem woli, to pochodzą one, zdaniem naszym, albo od Boga, albo od aniołów, albo od ludzi, albo od różnych zwierząt, jeśli tylko przejawami woli nazwać można owe popędy pozbawionych rozumu dusz, skłaniające je do jakichś poczynań wtedy, gdy już to do czegoś dążą, już to czegoś unikają”<sup>26</sup>. Z drugiej strony istnieje, jego zdaniem, wyraźna hierarchia bytów, która sprawia, że zwierzęta – ze względu na wymienione cechy – nie podlegają ocenie moralnej ani jako przedmiot, ani jako podmiot działań. Wolno je zatem zabijać. W *Państwie Bożym* św. Augustyn przedstawia hierarchię w postaci struktury piramidalnej bytów, w której kryterium stanowi rozumność duszy. Na dole tej hierarchii znajdują się byty pozbawione życia i czucia, dalej te obdarzone tymi cechami, wyżej od nich ludzie jako istoty myślące, wreszcie anioły i Bóg: „Jeżeli bowiem zwierzę jest stworzeniem nierozumnym i śmiertelnym, a anioł istotą rozumną i nieśmiertelną, to człowiek znajduje się pośrodku, czyli poniżej aniołów a powyżej zwierząt, dzieląc ze zwierzętami śmiertelność, a z aniołami rozum i występując jako istota rozumna, ale śmiertelna”<sup>27</sup>. Oznaczało to, że ma on władzę nad wszelkimi bytami ziemskimi.

Jeszcze św. Franciszek z Asyżu, którego uważać można za patrona zwierząt (i ekologii), głosił doktrynę filozoficzno-religijną, wedle której świat jest jednym kontinuum istot żywych i ludzi, przepelnionym miłością i jednością. Chociaż nazywał on zwierzęta naszymi braćmi mniejszymi, nie poszedł jednak aż tak daleko, by zrównywać ich prawa z prawami ludzi, i to mimo faktu, że w niektórych relacjach, „kwiatkach” (na przykład w opowieści o wilku z Gu-bio), czytamy o jego umiejętności pełnej komunikacji z nimi.

<sup>26</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, V, 29, tłum. W. Kor-natowski, Altaya, Warszawa 2003, t. 1, s. 339.

<sup>27</sup> Tamże, IX, 13, s. 567.

Najpełniejszym wyrazem średniowiecznych poglądów na temat zwierząt jest filozofia św. Tomasza z Akwinu. Zawarte w niej zostało perypatetyckie przekonanie o istnieniu swoistego łańcucha bytów, w którym zwierzęta z racji braku duszy rozumnej nie mogą zajmować pozycji równej ludziom. Nie są one w stanie dotrzeć do Boga, nie potrafią też stworzyć religii. Ich „myślenie” jest związane z instynktami, nie zaś z rozumną wolą. W traktacie *O władzy* św. Tomasz wymienia następujące różnice między ludźmi a zwierzętami: rozum, bycie istotą społeczną, sprawne ręce, wykraczanie w działaniu poza instynkt, mowę oraz wolną wolę<sup>28</sup>. Zwierzęta, jako nieposiadające rozumu, stworzone zostały więc przez Boga tylko dla dobra i pożytku ludzi.

Podsumowując, choć w świadomości ludzi wieków średnich zwierzęta mają pewne prawa przysługujące im podobnie jak człowiekowi – pisze o tym w książce *Nowy ład ekologiczny*<sup>29</sup> Luc Ferry – to filozofia skłania się już wówczas wyraźnie ku oddzieleniu świata zwierząt i ludzi. Światy te dzieli nieprzebyta, a wyznaczona przez doktrynę religijną i tylko usystematyzowana przez filozofię przepaść.

#### „CZŁOWIEK MIARĄ”

Wyodrębnienie odrodzenia jako oddzielnej formacji filozoficzno-kulturowej nie jest oczywiste. Można je traktować jako krótkotrwały nawrót do starożytności bądź też (jak proponował Johan Huizinga<sup>30</sup>) raczej jako schyłek, „jesień” średniowiecza. W innej perspektywie będzie ono raczej progiem nowożytności lub odrębną epoką (według Andrzeja Nowickiego<sup>31</sup>). Wreszcie – jak to uczynił Mikołaj Bierdiajew – sytuację można odwrócić i uznać nowożytność za kontynuację idei odrodzeniowych<sup>32</sup>.

W istocie, choć współczesne europejskie myślenie o statusie ludzi i zwierząt wywodzi się z kartezjańskiego ducha filozofii nowożytnej, to jednak próba usytuowania człowieka w centrum świata jest wyrazem filozofii odrodzeniowych. Można zatem przypuszczać, że myśl nowożytna jedynie uspójnia bądź dopełnia obraz ludzi i zwierząt przedstawiony przez te filozofie. Błąd

<sup>28</sup> Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *O władzy*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Altaya, Warszawa 2001, s. 16.

<sup>29</sup> Por. L. F e r r y, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. H. Miś, A. Miś, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Warszawa 1995, s. 7-12.

<sup>30</sup> Por. J. H u i z i n g a, *Jesień średniowiecza*, PIW, Warszawa 1967, t. 1, s. 82-87.

<sup>31</sup> Por. A. N o w i c k i, „Wstęp”, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, s. 5, 70.

<sup>32</sup> Por. M. B i e r d i a j e w, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Aletheia, Warszawa, 2003, s. 13.

filozofów odrodzeniowych polegał na uogólnieniu i błędnej interpretacji epistemologicznej zasady sofistów, zgodnie z którą „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Sofiści pojmowali jednak tę zasadę w szczególny sposób: uważali, że człowiek jest o tyle miarą wszechrzeczy, o ile odbiera rzeczywistość na swój subiektywny sposób. Filozofowie odrodzeniowi tymczasem pragnęli nadać tej maksymie inną rangę. Człowiek – pisany dużą literą – stanowi według nich centrum świata, jego kryterium i miarę: absolut. Zastępuje więc w pewnym sensie Boga. W tym też sensie filozofia odrodzeniowa „ponosi odpowiedzialność” za sposób, w jaki traktowane są dziś zwierzęta, człowiek (Człowiek) ocenia bowiem inne byty w odniesieniu do siebie samego, nie zaś do Boga. Zgodnie z kryterium, którym mierzymy teraz świat, człowiek stoi wyżej na drabinie jestestw niż zwierzęta dlatego właśnie, że jest Człowiekiem.

Odrodzenie, mimo iż czerpie z wiedzy starożytnych i średniowiecznych filozofów, dostarcza zarazem nowych wglądów dotyczących pojmowania statusu ontycznego i aksjologicznego zwierząt. Przede wszystkim jednak podkreśla, że chociaż człowiek wywodzi się ze świata przyrody, to jego szczególna siła wyraża się w zdolności do wzniesienia się ponad ten świat. Ukazuje człowieka jako istotę kreatywną, która – w przeciwieństwie do zwierząt – potrafi tworzyć rzeczy nowe: sztukę, architekturę, kulturę i cywilizację. Już prekursor epoki Brunetto Latini ukazywał życie człowieka w dwóch wymiarach – jako bytu w przyrodzie oraz jako bytu społecznego. Podobnego zdania byli Ristorio d'Arezio i Guido Bonato da Forti, którzy twierdzili, że człowiek rozwija się dzięki przyrodzie i niejako w opozycji do niej. Coluccio Salutati z kolei uznawał za prawdziwe tylko takie człowieczeństwo, które uzyskuje się dzięki czynnościom intelektualnym, artystycznym, politycznym i społecznym, i sądził, że tym, co różni człowieka od zwierząt, jest jego twórczy intelekt oraz rozumne i sprawiedliwe prawa<sup>33</sup>. Lorenzo Valla zaś w następujący sposób podsumowywał los zwierząt: „Mówisz, że natura gniewa się na złych ludzi. A cóż jej zawiniły zwierzęta, ptaki, ryby? Ich położenie nie jest bynajmniej lepsze od naszego, jak wydajesz się sądzić, lecz o wiele nieszczęśliwsze od naszego”<sup>34</sup>. Choć bowiem ludzie, podobnie jak zwierzęta, zdeterminowani są przez swój charakter, to jednak tylko człowiekowi przysługuje wolna wola pozwalająca mu swobodnie działać.

W ten sposób, czyniąc człowieka centrum świata, filozofowie odrodzeniowi uznawali, że naczelną kategorię stanowi nie tyle rozum, ile wolność. Dzięki temu, że człowiek jest istotą wolną, nieskrępowaną własną naturą – twierdził Giovanni Pico della Mirandola – zdolny jest on do wznoszenia się na poziomy wyższe: anielskie i boskie; zdaniem Charles'a de Bouelles (Bovillusa) zaś,

<sup>33</sup> Por. Nowicki, dz. cyt., s. 23n.

<sup>34</sup> L. Valla, *O rozkoszy*, tłum. A. Nowicki, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, s. 103.

dzięki wolności człowiek ma również zdolność degradowania się i schodzenia na poziomy niższe, zwierzęce. Mirandola twierdził, że tylko człowiek nie zostaje zamknięty w żadnych granicach i tylko on sam je wyznacza. Jest twórcą samego siebie, wybierającym między godnością prawdziwego człowieczeństwa a znizaniem się do poziomu zwierząt<sup>35</sup>. Poglądy te były swoistą deklaracją koncepcji człowieka jako istoty wolnej i samostanowiącej, koncepcji, w której zwierzęta – w przeciwieństwie do człowieka – jawią się jako zdeterminowane i zniewolone przez swą naturę. W swej metaforze kamienia, drzewa, konia i ludzi Bovillus powiadał, że nasze życie oscyluje wokół możliwości znizania się na poziomy zwierzęce i jeszcze niższe oraz wznoszenia się na poziomy wyższe, niemal anielskie. W ten sposób powstaje rodzaj piramidy, na której najniższym stopniu znajduje się to, co „jest” – proste istnienie materialne (kamień), na wyższym to, co „jest i żyje” – byt roślinny (w metaforze – drzewo), na jeszcze wyższym to, co „jest, żyje, czuje” – życie zmysłowe, które charakteryzuje zwierzęta (koń), wreszcie to, co „jest, żyje, czuje, myśli” – czyli człowiek. Na najwyższym stopniu piramidy postawił jednak Bovillus dwóch ludzi, chcąc w ten sposób zaznaczyć, że człowieka wyróżnia nie tylko umysł, ale i cnota. Podobnie jak Mirandola, podkreślał on godność i dostojeństwo człowieka tkwiące w jego możliwości przemiany. O ile celem zwierzęcia jest trwanie na poziomie istoty odczuwającej, o tyle celem człowieka jest poznanie samego siebie w swojej twórczej kreacji. „Jesteś człowiekiem, wytrwaj w człowieczeństwie”<sup>36</sup> – twierdził. Kto zaś tego nie uczynił, „utraciwszy ludzką godność, lekkomyślnie upodobnił się do zwierzęcia, i ten, który już jako sam tylko okaz naturalnego człowieka był od samego początku kimś wspaniałym, pogrzyższy się potem w mroku niewiedzy, jakby pozbawiony władz umysłowych i świadomości, kim jest, przez swe nieczne życie okazał się raczej zwierzęciem niż człowiekiem i kimś całkiem niepodobnym do człowieka”<sup>37</sup>. Co więcej, już samo obcowanie ze zwierzętami – utrzymywał Bovillus – prowadzi człowieka do utraty cech ludzkich<sup>38</sup>.

Oczywiście władzą nadrzędną człowieka pozostaje w tych rozważaniach rozum, jednakże akcent, który filozofowie kładli na wolność i twórczość prowadzi do wyodrębnienia kolejnej centralnej kategorii odrodzeniowej, jaką jest ludzka godność i dostojeństwo. Człowiek jest według nich istotą czynną, do wszystkiego dochodzi pracą umysłu i rąk, podczas gdy zwierzęta realizują tylko raz zadany im program; tylko człowiek tworzy dzieła (takie jak wytwo-

<sup>35</sup> Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963, s. 171; por. też: Nowicki, dz. cyt., s. 38n.

<sup>36</sup> Cyt. za: Suchodolski, dz. cyt., s. 210.

<sup>37</sup> C. de Bouelles, *Człowiek prawdziwy*, tłum. B.S. Kunda w: *Filozofia francuskiego odrodzenia*, s. 73.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 74.

ry kultury, sztuki, czy nawet narzędzia). W dziele o znamienym tytule *De dignitate et excellentia hominis* Giannozzo Manetti ustanawia godność człowieka kategorią centralną i głosi wyjątkowość tak rozumnej duszy człowieka, jak i ludzkiego ciała<sup>39</sup>. Twierdzi, że już choćby wyprostowana postawa ciała świadczy o godności człowieka i ukazuje go jako króla i pana wszystkiego. Za pomocą intelektu, woli i pamięci człowiek konstytuuje siebie. Inne jego wyjątkowe cechy i zdolności to wykorzystywanie ognia, projektowanie siebie jako istoty nieśmiertelnej, dążenie do szczęścia, dar mowy i życie uczuciowe. W ten sposób – pisze Zdzisław Kalita – Manetti wprowadza do etyki racjonalizm moralny i zastępuje etykę opartą na autorytecie Boga i Kościoła etyką opartą na godności człowieka<sup>40</sup>.

Podobne tezy znajdziemy w dziełach neoplatonika Marsilia Ficina. Podkreślał on, że tylko człowiek jest w ciągłym ruchu, wiecznie niezadowolony, wiecznie dążący do czegoś nowego. A ponieważ natura nie wyznacza mu kierunku owego działania, człowiek staje się istotą kreatywną, tworzącą dzieła: sztukę, naukę, technikę. „I oto człowiek naśladuje wszystkie dzieła natury boskiej i doskonali, poprawia i rozwija dzieła natury niższej, właśnie dlatego potęga człowieka podobna jest do potęgi boskiej, zwłaszcza iż człowiek rządzi się sam sobą, przewyższając swym rozumem i zdolnościami ograniczoną cielesną swego istnienia”<sup>41</sup>.

Istota odrodzeniowej wizji świata leży przede wszystkim w uznaniu człowieka za istotę szczególną, nade wszystko zaś za istotę kreatywną, zdolną tworzyć dzieła, a przez to pełną godności i dostojeństwa. To, że człowiek jest istotą twórczą, zawdzięcza on swojej wolnej woli, która pozwala mu gospodarować intelektem w sposób, w jaki sobie zażyczy. W odróżnieniu od niego zwierzęta jawią się jako zdeterminowane, ograniczone do realizacji swoich naturalnych potrzeb, niekreatywne, powtarzające jedynie raz ustalony czy też zadany im wzorzec zachowania. Choć zatem i człowiek, i zwierzęta wywodzą się z przyrody, jedynie człowiek (człowiek prawdziwy) godny jest szacunku.

Znajdujemy jednak w filozofii odrodzeniowej również pogląd, że złe traktowanie zwierząt jest niegodne prawdziwego, moralnie dobrego człowieka. Myśl tę głoszą w swoich utopiach zarówno Tomasz Morus, jak i Tomasz Campanella, opowiadając się przeciwko polowaniom i zabijaniu zwierząt. Podobnie też uważał u schyłku epoki Michel de Montaigne.

W swoim *Mieście Słońca* – manifeście odrodzeniowego utylitaryzmu – Campanella twierdzi, że centralną kategorią prowadzącą społeczeństwa do

<sup>39</sup> Zob. Z. Kalita, *Giannozzo Manetti (1396-1459) renesansowy obrońca godności człowieka*, „Euhemer” 16(1972) nr 3, s. 47-54.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Giannozzo Manetti (1396-1459) i jego filozofia człowieka na tle filozofii XV wieku*, praca doktorska, Wrocław 1977, s. 162.

<sup>41</sup> Cyt. za: Suchodolski, dz. cyt., s. 180.

szczęśliwości jest użyteczność. Dlatego też wiedza o zwierzętach – szerzej zaś o przyrodzie – znajduje ważne miejsce w systemie edukacyjnym Solarian. Podobnie ważną rolę zajmuje hodowla i ulepszanie gatunków zwierzęcych<sup>42</sup>. Solarianie chętnie polują na dzikie zwierzęta, czasem wręcz dla celów szkoleniowych. Najważniejsze jest jednak, że sam akt zabijania zwierząt – o ile jest ono bezużyteczne – uznaje Campanella za czyn niegodny. Stąd też mieszkańcy Miasta Słońca nie składają ofiar ze zwierząt, ubojnie wyprowadzają poza granice miasta.

Morus z kolei kładzie nacisk na kwestie niepotrzebnego zadawania bólu zwierzętom, piętnując nade wszystko polowania, które w ówczesnej Anglii uznawano za sport: „Czyż większą rozkosz sprawi przyglądanie się, jak pies ściga zającą, niż gdy goni psa? Przecież jeśli widok gonitwy bawi cię, to w obu wypadkach dzieje się to samo: pies goni swą ofiarę. Lecz jeśli ciebie nęci nadzieja zabijania zwierząt i wyczekiwanie tej chwili, gdy rozszarpywane w twych oczach ginąć będą, powinieneś doznawać raczej uczucia litości, patrząc jak silniejszy i okrutny pies rozszarpuje słabego, lękliwie pierzchającego i niewinnego wreszcie zajączka”<sup>43</sup>. Mieszkańcy Utopii nie tylko uznają polowania za niegodne człowieka wolnego, ale generalnie brzydzą się zabijaniem zwierząt, pozostawiając to zajęcie w rękach „nieczystych” niewolników. Rzeźnie zresztą położone są poza miastem<sup>44</sup>. Także jednak i tutaj liczy się nie skutek, lecz motyw postępowania: „Polowanie według mniemania Utopian jest w tym zawodzie zajęciem najniższym; dotyczy to zabijania zwierząt; w innych zaś wypadkach czynności rzeźnika w większym są poszanowaniu, gdyż o wiele więcej przynoszą pożytku, po wtóre dlatego, że on zabija zwierzęta tylko z koniecznej potrzeby, podczas gdy myśliwy szuka jedynie pustej rozrywki w mordowaniu biednych stworzeń. Mieszkańcy Utopii sądzą, że ludzie, którzy z lubością przypatrują się rozlewowi krwi choćby tylko zwierząt, albo już są okrutni, albo mogą w końcu popaść w okrucieństwo przez ustawiczne oddawanie się takim dzikim rozrywkom”<sup>45</sup>.

W odpowiedzi na wątki etyczne zawarte w odrodzeniowym myśleniu utopijnym, Francis Bacon w *Nowej Atlantydzie* ukazuje obraz człowieka jako istoty nie tylko zdolnej podporządkować przyrodę swoim celom, ale wręcz wymagającej tego od siebie<sup>46</sup>. Dlatego też obostrzenia związane z eksperymen-

<sup>42</sup> Por. T. C a m p a n e l l a, *Miasto Słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 21n.

<sup>43</sup> T. M o r e, *Utopia*, tłum. K. Abganowicz, DeAgostini-Altaya, Warszawa 2001, s. 161.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 143.

<sup>45</sup> Tamże, s. 161.

<sup>46</sup> Por. F. B a c o n, „*Nowa Atlantyda*”, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 51.



tami dokonywanymi w sławetnym Domu Salomona są niewielkie: „W przysposobionych do tego zagrodach i klatkach utrzymujemy rozmaite zwierzęta i ptaki – nie tyle gwoli ich osobliwości lub rzadkości, ile raczej dla przeprowadzania sekcji oraz badań anatomicznych, ażeby przez to możliwie jak najlepiej poznać budowę ludzkiego ciała”<sup>47</sup>. W ten sposób Bacon łączy w swej myśli wątki odrodzeniowe z rodzącą się filozofią nowożytną, dla której punktem centralnym stanie się myśl kartezjańska, główną ideą zaś – technokratyczny stosunek do przyrody, w tym również do zwierząt.

#### ROZUMNOŚĆ A MECHANIZM

W książce *Nowy ład ekologiczny* Ferry dzieli historię filozoficznego stosunku do zwierząt na dwa okresy: przedkartezjański (przedhumanistyczny), który charakteryzował się traktowaniem zwierząt prawie na równi z ludźmi, i kartezjański (humanizmu metafizycznego), w którym nastąpiło jakościowe oddzielenie ludzi od świata zwierząt. Wydaje się jednak, że Kartezjusz tylko wskazuje na systemową możliwość takiego ujęcia tych relacji, dokonując pewnej rekapitulacji sugestii odrodzeniowych. Teorie tworzone po przełomie kartezjańskim są w większości dopracowywaniem kartezjańskiego paradygmatu bądź też, w późniejszym czasie (jak u La Mettrie’ego, Hume’a czy Holbacha), także polemiką z Kartezjuszem. W sensie światopoglądowym jednak wyrażają one idee odrodzeniowe.

Kartezjusz wskazał na rozum jako na kategorię, która oddziela świat ludzi od świata zwierząt. Człowiek jako istota myśląca różni się – jego zdaniem – jakościowo od bezmyślnych mechanizmów, jakimi są zwierzęta. W ten sposób filozof powrócił do starożytnej dyskusji na temat rozumności zwierząt, radykalizując jednak drogę perypatetycką. Wynika to z przyjętych przez niego założeń metafizycznych, zgodnie z którymi istnieją dwie substancje – rozumna i niepodzielna dusza (łac. *res cogitans*) oraz bezrozumna i podzielna substancja cielesna (łac. *res extensa*). Doktryna Kartezjusza ma zatem przede wszystkim wymiar metafizyczny i taki też charakter ma reprezentowany przez niego humanizm. Zwierzę jest w tej koncepcji automatem, maszyną, mechanizmem nieróżniącym się zasadami działania od mechanizmu zegarowego. Nie ma w nim życia umysłowego, czucia czy pragnień. Wskazując na rozum jako kryterium podziału świata, Kartezjusz wskazuje też na cechy owej rozumności, takie jak posługiwanie się słowami i innymi znakami, czyli wyrażanie myśli. Dodaje też, że automaty, którymi są zwierzęta, „nie wykonałyby z pewnością pewnych odmiennych czynności, dzięki czemu dałoby się wykryć, że nie

<sup>47</sup> Tamże, s. 74n.

działały posługując się wiedzą, a tylko na skutek rozmieszczenia ich narządów<sup>48</sup>. Dlatego „nie znajdują się ludzie tak tępi i ogłupiali, nie wykluczając nawet szaleńców, którzy by nie byli zdolni zestawić razem rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich myśli; odwrotnie zaś, nie ma żadnego zwierzęcia tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to jest możliwe, które by dokazało tego samego<sup>49</sup>. Wniosek zatem wydaje się już prosty: „To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale<sup>50</sup>”.

Nie należy jednak sądzić, że doktryna ta była w swych założeniach okrutna dla zwierząt. Wprawdzie z automatami można robić niemal wszystko bez obawy, że cokolwiek odczuwają, a ich piski i krzyki są co najwyżej odgłosami rozmontowywanego mechanizmu, to jednak z etycznego punktu widzenia maszyny nie są przecież podmiotami. Okrucieństwo wobec nich byłoby możliwe, gdyby mogły one odczuwać cierpienie. Zdaniem Kartezjusza do tego potrzebny jest rozum, a skoro zwierzęta go nie posiadają, nie mogą odczuwać tego typu stanów.

Filozofia nowożytna poszła tą właśnie drogą. Różnice polegały jedynie na dopuszczaniu jakiejś formy myślenia (na przykład kojarzenia, odczucia „ja”) u zwierząt, a wynikały raczej z chęci przywrócenia jedności światu, rozdzielonemu przez Kartezjusza, nie zaś z pragnienia zmiany statusu zwierząt.

Zdaniem zdecydowanej większości filozofów tego okresu zwierzęta nie potrafią zatem wnioskować bądź też przypisywane są im jedynie proste skojarzenia (tak sądził Hobbes), nie tworzą pojęć, nie posiadają mowy, nie potrafią kłamać, jako bezrozumne nie dostrzegają ładu świata, a więc nie są w stanie tworzyć etyki, estetyki ani religii. Co więcej, nie potrafią nawet tworzyć niedorzeczności, bo do tego potrzebny jest umysł zdolny do wytwarzania pojęć abstrakcyjnych. O ile zatem filozofia odrodzeniowa szukała cech świadczących o wyjątkowości człowieka, podkreślających jego godność, o tyle filozofia nowożytna w rozumności znalazła kryterium pozwalające wywyższyć ludzi nad zwierzęta. Jest to wszakże, jak zauważą późniejsi filozofowie (między innymi Holbach), kryterium rozumności ludzkiej, a nie rozumności w ogóle.

I tak oto na przykład Blaise Pascal mówił, że wprawdzie istnieją pewne podobieństwa zachowań ludzkich i zwierzęcych, ale te ostatnie sprowadzają się do działań nawykowych, które tylko w nieznacznym stopniu przypominają proces uczenia się. Ponadto człowiek jest istotą kreatywną, zdolną do tworze-

<sup>48</sup> K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 66.

<sup>49</sup> Tamże, s. 66n.

<sup>50</sup> Tamże, s. 67.

nia rzeczy nowych, podczas gdy zwierzęta potrafią jedynie naśladować lub działać instynktownie. I choć podobnie jak zwierzęta, człowiek jest „trzcina” zdana na pastwę losu i przeznaczenia, jego wyższość polega na tym, że jest „trzcina myśląca”, czyli istotą zdolną do refleksji na temat własnej słabości<sup>51</sup>. „Myśl stanowi wielkość człowieka. Mogę sobie dobrze wyobrazić człowieka bez rąk, nóg, głowy (jedynie bowiem doświadczenie uczy nas, że głowa potrzebniejsza jest od nóg). Ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli: to byłby kamień albo bydłę”<sup>52</sup>. Godność człowieka zatem, jego szlachetność – mówi Pascal jeszcze w duchu myślenia odrodzeniowego – tkwi w myśleniu<sup>53</sup>. Jednakże wyższość rozumu ludzkiego nie może, jego zdaniem, prowadzić wprost do wniosku o panowaniu człowieka nad światem. Takie przekonanie byłoby uzurpacją. Rozumność stanowi jedynie cechę różniącą człowieka od świata, nie zaś wskazującą na jego nad nim wyższość.

#### „BŁĄD ANTROPOMORFICZNY”

Odmienne patrzą na te kwestie inni filozofowie nowożytni. John Locke w pierwszych zdaniach *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* stwierdza: „Rozum wywyższa człowieka ponad pozostałe istoty czujące i daje mu nad nimi przewagę i panowanie”<sup>54</sup>. Na czym oprzeć takie mniemanie? Wyznacznikiem myślenia mają być: postrzeganie, pamięć, porównywanie idei, tworzenie pojęć ogólnych, wnioskowanie, mowa, język. W jakimś stopniu można uznać, że zwierzęta posiadają pierwszą z tych cech, ich spostrzeganie ma jednak charakter mechaniczny, zawsze przystosowany do warunków, w których żyją<sup>55</sup>. Przyznać również trzeba, a czynią tak zarówno Hobbes, jak i Leibniz czy Locke, że zwierzęta dysponują pamięcią, która stanowi kartezjański warunek konieczny myślenia. Nie okazuje się on jednak w ich wypadku warunkiem wystarczającym<sup>56</sup>. U zwierząt zachodzi raczej proces kojarzenia prostych na-

<sup>51</sup> Por. B. P a s c a l, *Myśli*, nr 263-266, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 140n.

<sup>52</sup> Tamże, nr 257-258, s. 139.

<sup>53</sup> „Cała godność człowieka jest w myśli”. Tamże, nr 263, s. 140.

<sup>54</sup> J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 23.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 185-187; por. też: G.W. L e i b n i z, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 145; T. H o b b e s, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 22.

<sup>56</sup> Por. L o c k e, dz. cyt., s. 195; por. też: T. H o b b e s, *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. 1, s. 403; G.W. L e i b n i z, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., PWN, Warszawa 1969, s. 285-288.

stępstw bez udziału umysłu zdolnego dokonywać operacji logicznych. Pamięć jest zatem rodzajem instynktu, wyobraźnią bardziej niż pamięcią, jak powie Étienne Bonnot de Condillac: „Rzecz nieobecna [zwierzęta] przedstawiają sobie tylko o tyle, o ile w ich mózgu obraz jej jest ściśle związany z jakimś obecnym przedmiotem”<sup>57</sup>. Następne szczeble myślenia są dla zwierząt już niedostępne. Nie porównują one idei, a jeśli nawet to czynią, nie prowadzi to do tworzenia idei ogólnych, abstrahowania, tworzenia pojęć. Istotne w myśleniu nie jest zatem w magazynowanie (spostrzeżeń), ale tworzenie (pojęć), czyli działanie wyższych władz poznawczych. Podczas gdy ludzie wnioskujeją i rozmyślają, w przypadku zwierząt mamy do czynienia – jak powie Leibniz – z instynktownym kojarzeniem. Stąd różnica między ludzkim rozumem a zwierzęcym kojarzeniem prostych faktów<sup>58</sup>.

Atak na podstawy tak rozumianej metafizycznej wyższości człowieka nad zwierzętami przychodzi z kilku stron. I tak Julien Offray de La Mettrie twierdzi w książce *Człowiek-maszyna*, że zgodnie z paradygmatem kartezjańskim można śmiało uznać ludzi za takie same automaty, jakimi są zwierzęta. Po pierwsze, udowadnia on, że ciała wywierają widoczny wpływ na umysły, po drugie, stwierdza, że budowa mózgów jako organów myślenia u ludzi zwierząt różni się tylko nieznacznie, po trzecie, materia ożywiona posiada wewnętrzną zdolność ruchu, po czwarte wreszcie, nie ma jakościowego skoku między umysłowością ludzi i zwierząt. Kartezjusz miał zatem rację, uznając zwierzęta za maszyny, był jednak nie dość konsekwentny, by uznać za maszyny ludzi. W efekcie swoich rozważań La Mettrie dochodzi do wniosku, że zwierzę to istota obdarzona wyobraźnią – jako podstawą władzy duszy – lecz nie na tyle wyćwiczoną, by przerodziła się ona w inteligencję<sup>59</sup>.

Z drugiej strony Paul Henri Holbach w swoim *Systemie przyrody* wykazuje, że w naszej ocenie zwierząt popełniamy – jak to nazywa – „błąd antropomorficzny”. Polega on na tym, że rozstrzygamy o zdolnościach zwierząt, w szczególności zaś o ich braku inteligencji, na podstawie kryterium, którym jest nasza własna inteligencja. „Bytami inteligentnymi nazywamy byty podobnie jak my ukonstytuowane, u których widzimy władze potrzebne do zachowania własnego istnienia, do utrzymania się we właściwym łańdże oraz do świadomego przedsięwzięcia ruchów będących koniecznymi środkami do osiągnięcia tego celu. [...] Uważamy natomiast za nie posiadające inteligencji takie byty, u których nie stwierdzamy ani takiej samej jak nasza budowy, ani

<sup>57</sup> É.B. de Condillac, *O pochodzeniu ludzkiego poznania*, tłum. K. Brończyk, w: tenże, *O pochodzeniu ludzkiego poznania. Gramatyka*, tłum. K. Brończyk, T. Bartel, DeAgostini–Altaya, Warszawa 2002, s. 164.

<sup>58</sup> Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t.1, s. 198, 294.

<sup>59</sup> Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 39n.

takich samych narządów i władz, słowem byty, których istota, energia, cel, a więc i odpowiedni ład, są nam nieznane. [...] Ideę inteligencji, podobnie jak ideę ładu, czerpiemy z nas samych. Odmawiamy jej wszelkim bytom, które działają inaczej niż my, przyznajemy ją zaś tym, które, jak sądzimy, działają tak samo; te ostatnie nazywamy istotami działającymi inteligentnie”<sup>60</sup>. Innymi słowy wzorcowym kryterium oceny, czy dana istota jest inteligentna, jesteśmy my sami. Podobnie zatem jak Pascal, Holbach uważa, że przekonanie o panowaniu człowieka nad światem jest swoistą uzurpacją. Nie stwierdzamy bowiem, które zwierzęta są inteligentne, ale wskazujemy te, które są podobne do nas. Rozum jako natura zmodyfikowana przez doświadczenie różni się bowiem u różnych istot zależnie od tego, jakiego doświadczenia dotyczy. W tym samym duchu pisze La Mettrie: „Czy znamy jakieś doświadczenie przekonujące nas o tym, że jedynie człowiek został obdarzony światłem, którego odmówiono rzekomo wszystkim innym zwierzętom? Jeśli go nie mamy, nie możemy poznać życia wewnętrznego ani zwierząt, ani nawet ludzi, podobnie jak nie możemy uświadomić sobie tego, co porusza wewnątrz naszej własnej istoty”<sup>61</sup>. W efekcie – twierdzi – jesteśmy niczym zegar, który z niedowierzaniem mówi, że to niemożliwe, by zbudował go tępy rzemieślnik<sup>62</sup>.

Podobne zastrzeżenia podnosi też David Hume, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* stwierdza: „Żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze, jak człowiek”<sup>63</sup>. Hume dowodzi dalej, że działania zwierząt przypominają ludzkie, stąd i ich procesy myślowe mogą być podobne i polegać na kojarzeniu. Sprawdzian inteligencji, jaką ma dysponować istota rozumna jest w przypadku tradycji filozoficznej tak subtelny, dotyczy takiego wyrafinowania myśli, że nie zdają go nie tylko zwierzęta, ale również dzieci i ludzie o przeciętnych zdolnościach. O bezmyślności zwierząt nie może świadczyć porównanie ich do wybitnych jednostek ludzkich.

#### CZUJĄCE I CIERPIĄCE

Tezy kartezjańskiego antropocentryzmu metafizycznego odnośnie do statusu aksjologicznego zwierząt zostają zatem bardzo osłabione. Nie rezygnując

<sup>60</sup> Por. P. H. H o l b a c h, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, PWN, Warszawa 1957, s. 113.

<sup>61</sup> L a M e t t r i e, dz. cyt., s. 48.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 87n.

<sup>63</sup> D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, t. 1, s. 176.

z wskazywania na rozum jako cechę wyróżniającą człowieka, filozofowie następnych wieków łagodzili swoje stanowiska. Jean Jacques Rousseau zwracał uwagę na możliwość doznawania przez zwierzęta bólu i cierpienia, a przyjmując wykładnię kartezjańską, wahał się, czy można je traktować jak automaty. Ostatecznie wśród cech wyróżniających człowieka większe znaczenie przypisywał wolności niż rozumności, twierdząc jednak zarazem, że wolność człowieka podyktowana jest jego wyższą rozumnością: „Kto inny na tym padole poza człowiekiem potrafi wszystko obserwować, wymierzać, obliczać, przewidywać ruch, skutki i łączyć, że tak powiem, poczucie współlistnienia z poczuciem indywidualnego ja? [...] Wszystko stworzone jest dla nas, jeśli człowiek jest jedyną istotą, która wszystko potrafi wykorzystać”<sup>64</sup>. Innymi słowy, w zwierzęciu działa natura, człowiek zaś działa jako obdarzony wolnością sprawca<sup>65</sup>. Wolna wola odpowiada też za dalsze zdolności człowieka, takie jak doskonalenie się i rozwój. Dzięki nim człowiek staje się istotą dumną, pewną swego panowania.

Za przełomowe w kwestii traktowania zwierząt można uznać idee brytyjskiego utilitarysty Jeremy’ego Benthama. W przypisie do swoich rozważań na temat „rachunku przyjemności” (ang. calculus of pleasures) napisał on, że o traktowaniu danej istoty nie powinna przesądzać jej inteligencja, lecz to, czy owa istota zdolna jest do odczuwania bólu i przyjemności. Jeśli fakt taki stwierdzimy w przypadku zwierząt, musimy uznać je za byty objęte prawami moralnymi. Można powiedzieć, że w ten sposób w obrębie myśli utilitarystycznej powstał nurt „ekologiczny”. Jego postulat ochrony zwierząt został później przekształcony w żądanie praw dla zwierząt. Bentham pisał: „Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować, ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć”<sup>66</sup>. W tym kontekście wywody na temat rozumności bądź nierozumności zwierząt tracą sens, podobnie jak doktryna kartezjańska, która w sprawie zwierząt formułuje nieistotne pytanie. W efekcie istotne nie są motywy postępowania, ale jego skutki. W postępowaniu wobec zwierząt – jak i zresztą wobec ludzi – obowiązują dwie zasady: negatywna zasada niewyrządzania krzywdy i niezadawania cierpienia (zasada roztropności negatywnej) oraz pozytywna zasada sprawiania przyjemności (zasada roztropności pozytywnej). Zasady te, zwane też roztropnością osobistą (ang. self-regarding prudence) i pozaosobistą (ang. extra-regarding prudence), stosowane są w odniesieniu do zwierząt, gdy tylko stwierdzimy doświadczalnie – a także nieco intuicyjnie

<sup>64</sup> J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955, t. 2, s. 104.

<sup>65</sup> Por. tenże, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 153.

<sup>66</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 420.

– że odczuwają one ból i przyjemność i reagują adekwatnie do tego, czy coś jest dla nich przyjemne czy przykre. Utylitaryzm tej koncepcji wskazuje na użyteczność naszych działań wobec siebie i innych istot: „Przez użyteczność rozumie się tę właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia [...] lub [...] zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”<sup>67</sup>. Co więcej, człowiek posiada naturalną skłonność do takiego właśnie postępowania, nazwaną przez Benthama wrażliwością sympatyczną – dotyczy ona nie tylko relacji międzyludzkich, lecz także odniesienia do innych stworzeń. Oczywistym problemem tak zarysowanego stanowiska jest wybór kryterium, jakie należy zastosować, chcąc odróżnić byty czujące od tych, które niczego nie odczuwają. Według Benthama nie może nim być posiadanie intelektu, gdyż jest to kryterium nazbyt arbitralne. Nie podaje on jednak żadnej metody odróżniania istot czujących od bytów pozbawionych uczuć. Można tylko wnioskować, że chodzi mu, jak sam mówi, o ludzi (osoby ludzkie) oraz zwierzęta, które tradycja filozoficzna kazała degradować do klasy rzeczy<sup>68</sup>. Ze względu na te trudności zwolennik Benthamowskiej zasady użyteczności Peter Singer nie uznaje jej za ideę filozoficzną: „Pozwala ona domagać się równości dla zwierząt, nie wdając się w filozoficzne kontrowersje”<sup>69</sup>.

#### ISTOTY ROZUMNE?

Immanuel Kant natomiast się waha. „Pod tym względem teoria Kanta należy do tradycji zawartej implícite w greckiej myśli moralnej i metafizycznej teorii Kartezjusza, która oddzielała ludzi od zwierząt na podstawie obecności rozumnego umysłu u ludzi”<sup>70</sup> – pisze Bernard Rollin. Ponieważ natura moralności wynika z rozumności, Kant mówi nie tyle o człowieku, ile o istotach spełniających warunek rozumności jako o tych, których dotyczy prawo moralne. I chociaż miał zapewne na myśli wyłącznie człowieka, stworzył jednak ścieżkę, na którą wiele lat później wkroczyli niektórzy ekolodzy. Kant zmierza bowiem do etyki deontologicznej, z jej podstawową kategorią obowiązku wynikającego z ogólnej zasady moralnej (imperatywu). Zwierzęta jednak nie są według niego przedmiotem jakiegoś szczególnego obowiązku, lecz jedynie środkami do celu, jakim jest człowiek. Potencjalna bezmyślność zwierząt nie

<sup>67</sup> Tamże, s. 19.

<sup>68</sup> Zob. tamże 418n.

<sup>69</sup> P. S i n g e r, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004, s. 40.

<sup>70</sup> B. R o l l i n, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, tłum. Z. Zwoliński, „Etyka” 1980, t. 18, s. 182.

zwalnia nas wszakże z obowiązku opieki nad nimi, który nie wynika jednak z natury zwierzęcia, ale człowieka. Moralność odnosi się zatem do wszystkich istot rozumnych jako do podmiotów oraz potencjalnie (jako imperatyw hipotetyczny) do wszelkich bytów jako przedmiotów obowiązku moralnego. Powinność wynika więc z rozumnej woli.

To właśnie wytyka Kantowi Arthur Schopenhauer. Według niego etyka Kanta jest niekonsekwentna, ponieważ powinna ona obowiązywać nie tylko ludzi, lecz wszelkie istoty rozumne. Zwierzęta winny więc być objęte takim samym obowiązkiem moralnym, jak ludzie, a okrutne postępowanie wobec nich sprzeciwia się owemu obowiązkowi. Krytyka ta dotyczy zresztą nie tylko etyki kantowskiej, ale tego, co Schopenhauer nazywa zamaskowaną moralnością chrześcijańską: „Ponieważ moralność chrześcijańska [...] nie uwzględnia zwierząt, więc też etyka filozoficzna ogłasza je natychmiast za będące poza prawem, za zwyczajne «rzeczy», za proste środki do jakichkolwiek celów, a więc do wiwisekcji, polowania par force, do walki byków, wyścigów, bicia na śmierć koni zaprzężonych do wozu naładowanego kamieniami i niedającego się poruszyć z miejsca itp. Hańba takiej etyce parjów, czandałów, mlekhów, etyce, która zapoznaje wieczną istotę, blaskiem pełnym niezgłębionego wyrazu jaśniejąca we wszystkim, co żyje, istnieje, i błyszcząca we wszystkich oczach, które oglądają światło dzienne”<sup>71</sup>. Schopenhauer nie głosi wszakże tezy o równości zwierząt i ludzi, lecz tylko wskazuje na niekonsekwencję tak pojmowanej etyki. Wciąż jest przekonany, że to rozum wywyższa człowieka ponad inne byty, czyni z niego „zwierzę metafizyczne”<sup>72</sup>, a świadomość moralna dotyczyć może tylko ludzi. Poglądy etyczne Schopenhauera nazwać można, podobnie jak poglądy Rousseau, etyką współczucia: „Kto jest przejęty współczuciem, ten nikomu nie wyrządzi krzywdy, niczyich praw nie pogwałci, nikomu nie sprawi cierpienia. [...] Pogląd, jakoby zwierzęta stały poza obrębem prawa, jakoby nasze postępowanie względem nich nie podlegało żadnemu sądowi moralnemu, czyli, wyrażając się w języku owej moralności, jako byśmy względem zwierząt nie mieli żadnych obowiązków, pogląd ten jest oburzającym dowodem barbarzyństwa Zachodu”<sup>73</sup>.

Taką też drogą poszedł Albert Schweitzer w swej etyce czci dla życia. Wskazując na kryzys cywilizacji Zachodu, dowodził, że leży on w sferze moralności niedopasowanej do wymogów cywilizacyjnych. Jednym z jego elementów składowych jest postawa człowieka wobec zwierząt, która stanowi pochodną

<sup>71</sup> A. S c h o p e n h a u e r, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 55.

<sup>72</sup> P o r. t e n ż e, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, t. 2, s. 227-233.

<sup>73</sup> T e n ż e, *O podstawie moralności*, s. 117-119.



tradycji kartezjańskiej. Schweitzer zgadza się, że istnieje hierarchia bytów zakładająca, iż życie człowieka jest ważniejsze od życia zwierzęcia; twierdzi jednak, że sam ten fakt nie może być usprawiedliwieniem wykorzystywania zwierząt. Proponowana etyka czci dla życia jest więc humanitaryzmem rozumianym jako zasada współczucia i odpowiedzialności: „Zaczynamy rozumieć, że etyka ma do czynienia nie tylko z ludźmi, ale również ze zwierzętami. Łączy je z nami ta wspólna cecha, że one również pragną szczęścia, że są narażone na cierpienie i że czują grozę przed zagładą. [...] Etyka, która pozostawia poza obrębem swego zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna”<sup>74</sup>. Nowa etyka nie uznaje więc wartościowania życia poprzez porównanie wartości różnych istot. Odwoływanie się do hierarchii bytów ma sens wtedy, gdy dotyczy sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia człowieka i wyboru między jego życiem a życiem zwierzęcia. Jednak i w tej sytuacji dokonany wybór może być tylko mniej lub bardziej zły. Etyka poszanowania życia nie uznaje zatem kompromisu między moralnością a koniecznością. Jej istotą jest swoista solidarność ze wszelkim stworzeniami, uznanie świętości życia, dążenie do jego zachowania na wszelkich szczeblach drabiny jęstestw.

#### KU RÓŻNICY ONTOLOGICZNEJ

Martin Heidegger w swej zoontologii domaga się przedefiniowania różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Porównując zwierzęta z ludźmi, opisuje je jednak czysto negatywnie. Twierdzi, że dystans między człowiekiem a zwierzętami jest jeszcze większy niż między pozbawioną życia skałą a bytami ożywionymi. Zwierzęta, jak powiada w *Liście o „humanizmie”*, zamknięte są w swych środowiskach i ograniczone do nich tak, że nie mogą być istotami wolnymi<sup>75</sup>. Obrazuje to za pomocą metafory skały, jaszczurki i człowieka wystawionych na promienie słoneczne. Posługuje się także kategorią pozbawienia. Skała jest zamknięta na świat, jest on dla niej niedostępny. Zwierzę, owa jaszczurka, może być czegoś pozbawione, może porzucić skalę, na której się wygrzewa (kamień nie może porzucić jaszczurki), a jednak porzuca kamień w inny niż my sposób. Słońce jako takie dostępne jest nam, jej już nie. Zwierzę nie ma dostępu do innych bytów. Upraszczając, skała przyjmuje ciepło słońca, jaszczurka, która się na niej wygrzewa, wie, że słońce ją ogrzewa, jednak tylko człowiek i wie, i rozumie, dlaczego tak jest – ma także świadomą wolę

<sup>74</sup> A. Schweitzer, *Problem etyki* w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 230.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 281.

wygrzewania się na owej skale. Jak tłumaczy Matthew Calarco w artykule poświęconym zoontologii Heideggera, „zwierzę jest nieudolne w chwytaniu ontologicznej różnicy, to znaczy ma dostęp do innych bytów, lecz nie do innych bytów jako takich (als solche)”<sup>76</sup>.

Według definicji biologicznej zwierzęta to wielokomórkowe organizmy cudzożywne o komórkach eukariotycznych, bez ściany komórkowej, w większości zdolne do poruszania się. Niezorientowany w biologii odbiorca, który czyta taką definicję chociażby w Wikipedii<sup>77</sup>, niczego nowego w odniesieniu do statusu zwierząt się nie dowie. Wciąż jesteśmy przekonani, że zwierzęta to byty (istoty) o ograniczonej zdolności rozumowania, a jeśli nawet są one objęte jakimiś prawami, to jest tak ze względu na naszą nad nimi wyższość. W dalszym ciągu człowiek – jak powie Teilhard de Chardin – hominizuje wszechświat, ześrodkowując wszystko wokół siebie: „Czyż nie doświadczamy na każdym kroku tego, że dzięki funkcjonowaniu naszych zmysłów i rozumu bezmiar wszechświata skupia się po prostu coraz bardziej w każdym z nas?”<sup>78</sup>. Także Zygmunt Freud mówi o humanizacji kultury, po której następuje humanizacja natury (religijna w swej istocie rekompensata), w której nasza walka ze zwierzęcością to walka z własną bezradnością<sup>79</sup>.

#### ZWIERZĘTA I LUDZIE A PROBLEM WOLNEJ WOLI

Myśl filozoficzna pozostaje zatem na stanowisku antropocentrycznym. Nie przyjmując jednak postawy hoministycznej, która wydaje się skrajną postacią antropocentryzmu, niektórzy filozofowie wskazują na przynajmniej deontologiczne uwarunkowania naszego stosunku do zwierząt. Staje się to też podstawą nowoczesnej myśli chrześcijańskiej, w szczególności zaś katolickiej, w której podkreśla się niemożliwość sprowadzenia do wspólnej płaszczyzny psychizmu zwierzęcego i ludzkiego. Jak pisze ksiądz Ślipko: „Dzieli je nieprzekraczalna granica, a wyznacza ją materialny i zdeterminowany w swych dynamicznych zachowaniach się charakter psychizmu zwierzęcego oraz niematerialny i wolnością wyborów odznaczający się status poznawczo-wolitywnych aktów psychizmu człowieka. Fundamentalna zatem opozycja ludzkiego i zwierzęcego psychizmu u samych korzeni podcina filozoficzną zasadność idei podmio-

<sup>76</sup> M. Calarco, *Heidegger's Zoontology*, w: *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, red. M. Calarco, P. Atterton, Continuum, London–New York 2005, s. 22.

<sup>77</sup> Zob. hasło „zwierzęta”, Wikipedia, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Zwierz%C4%99ta>.

<sup>78</sup> P. Teilhard de Chardin, *Wiara i rozum*, tłum. M. Tazbir, K. Wałoszyzyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 53n.

<sup>79</sup> Por. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 14, 19-23.

towości moralnej całego zwierzęcego świata”<sup>80</sup>. Od zwierząt różni nas więc rozumna wolna wola. To dzięki niej mamy możliwość wyboru między dobrem a złem. Dodajmy – świadomego wyboru. Zwierzęta są jedynie behawioralnie do nas podobne, czego zdają się nie zauważać biologicznie zorientowani ekologodzy. Skoro zatem wewnętrzna wartość zwierzęcia nie może zasadać się na rozumnej wolności, co jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem moralnym, źródła moralnych imperatywów regulujących nasz stosunek do zwierząt muszą leżeć w człowieku, nie zaś w zwierzętach. Odrodzeniowa koncepcja wolnej woli i kreatywności człowieka zyskuje tu nowy wymiar. Już nie cechy behawioralne, zbliżające człowieka do zwierząt, decydują o hierarchii bytów, ale nasza możliwość dokonywania wyborów.

Podkreślmy jednak, że kwestia wolnej woli i religii jako takiej jest podstawą krytyki ze strony deterministycznie zorientowanej biologii genetycznej i memetycznej. W ich koncepcjach wolna wola jest tylko złudzeniem osiągniętego memami umysłu ludzkiego: „Twórcze dokonania ludzkiej kultury są wytworami ewolucji memetycznej, tak samo jak twórcze dokonania świata przyrody są wytworami ewolucji genetycznej. Moc replikatora jest jedynym znanym nam procesem, który może tego dokonać, i radzi sobie z tym doskonale bez pałętającej się na dokładkę świadomej ludzkiej jaźni”<sup>81</sup>.

Memetyka to dziedzina wiedzy, która powstała po opublikowaniu programowego dzieła Richarda Dawkinsa *Samolubny gen*. Dawkins dowodzi w nim, że istnieją dwie siły sprawcze naszego rozwoju. Jedna z nich to nasze geny – i pod tym względem jesteśmy tacy sami, jak zwierzęta. Druga siła zaś to memy – odpowiednik genów na poziomie działań umysłowych<sup>82</sup>. W skrajnym ujęciu, proponowanym przez Susan Blackmore, nasza świadomość jest tylko zbiorem memów, które dla własnej korzyści replikacji (tak jak geny) dążą do stworzenia „wehikułu”, który będzie je promował – wehikułem tym jest nasza świadomość. W ujęciu tym również idea Boga jest tylko memem obecnym w naszej świadomości.

Okazuje się jednak, że po pierwsze, memy mogą również w tej samej postaci występować u zwierząt. W artykule *Zwierzęta także naśladują* Lee Alan Dugatkin podkreśla, że różnica między memami ludzkimi a zwierzęcymi ma charakter jedynie ilościowy: „Memetycy powinni wziąć pod uwagę istnienie memów także w świecie zwierząt i posłużyć się tym w podbudowaniu twierdzenia, że memy rzeczywiście stanowią uniwersalną siłę ewolucji. Ale jeśli

<sup>80</sup> Ks. T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: ks. T. Ślipko, ks. A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 165.

<sup>81</sup> S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 358.

<sup>82</sup> Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, zwłaszcza rozdział „Memy, nowe replikatory” (s. 262-278).

obecność memów nie odróżnia nas od zwierząt (w przeciwieństwie do tego, co sugeruje Blackmore), to nie wystarczą one do wyjaśnienia, dlaczego kultura ludzka jest tak wyjątkowo zaawansowana”<sup>83</sup>.

Prace takie, jak *Bóg urojony*<sup>84</sup> Dawkinsa i *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*<sup>85</sup> Daniela Dennetta (chyba jednego z niewielu ze znanych filozofów, któremu problematyka ewolucyjna nie jest obca), zawierają jednak pewien ewidentny błąd. Otóż twierdząc, że Bóg jest memem, autorzy ci dowodzą jedynie, że religia jest zjawiskiem historycznym. Tymczasem taką samą tezę głosili w już w odrodzeniu Pietro Pomponazzi czy Giulio Cesare Vanni. To, że rozumienie istoty Boga jest historycznie uwarunkowane, sugerował też w irenistycznym wątku swoich rozważań Mikołaj z Kuzy<sup>86</sup>. W istocie biolodzy, którzy chcą zaprzeczyć w naukowy sposób istnieniu Boga, twierdzą jedynie, że nasz obraz Boga ma charakter historyczny – i nic ponadto.

\*

Jako podsumowanie niniejszych rozważań nasuwa się myśl, że filozofia ani nie daje podstaw do podważenia antropocentrycznej (hoministycznej) postawy wobec zwierząt, która zawsze nosić będzie w sobie element szowinizmu gatunkowego, ani też nie wskazuje bezpośrednio na możliwość budowy teorii ekologicznych wokół ekocentryzmu (głoszącego, że wartość wewnętrzną posiada całe środowisko, wliczając w to skały, rośliny, zwierzęta) czy biocentryzmu (przypisującego wartość wewnętrzną każdej formie życia), których załączki widzieliśmy już w myśli św. Franciszka z Asyżu. Wydaje się, że potrzebny jest nowy porządek aksjologiczny, trzeba, by powstała jakaś nić silnie łącząca ustalenia filozoficzne z bazą empiryczną (osiągnięciami etologii czy socjobiologii) z postulatami sformułowanymi przez etykę środowiskową i szeroko rozumianą ekologię w jej praktycznym zastosowaniu. Nie chcę przesądzać, jak miałyby wyglądać taka synteza, ale wydaje się, że u jej podstawy mogłoby leżeć zastąpienie „drabiny jestestw” „drzewem życia”, dokonane w duchu myśli neogatunkowistycznej, opartej na idei etogramów (etologicznego zapisu behawiorów danego gatunku zwierzęcego), jak ma to po części

<sup>83</sup> L.A. D u g a t k i n, *Zwierzęta także naśladują*, „Świat Nauki” 2000, nr 12, s. 53.

<sup>84</sup> Zob. R. D a w k i n s, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

<sup>85</sup> Zob. D.C. D e n n e t t, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008. Zob. też: A. M c G r a t h, J. C o l l i c u t t M c G r a t h, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

<sup>86</sup> Por. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 109.

miejsce w Great Ape Project<sup>87</sup>. We współczesnych projektach ekologicznych problem takiej syntezy gubi się w sporach dotyczących samej ekologii jako nauki, natomiast socjobiologia czy etologia dostarczają jedynie informacji o pewnych analogiach zachowań ludzkich i zwierzęcych, które to informacje skłaniają badaczy do przyjęcia stanowisk deterministycznych. Sądzę, że taki biologiczny determinizm popełnia błąd pseudofilozoficznej naukowości, opartej na niedostatecznej wiedzy filozoficznie zorientowanych biologów na temat historii problemu aksjologicznego statusu zwierząt i ludzi w filozofii. Jestem też przekonany, że błąd koncepcji ekocentrycznych i biocentrycznych polega na tym, że chcąc zrównać w prawach gąbkę (która przecież też jest zwierzęciem) z człowiekiem, zapominają, iż w przypadku różnych zwierząt mamy do czynienia z różnymi etogramami i z tego powodu nie można przypisać jednakowego statusu owej gąbce i na przykład szympanswi. Taki sposób widzenia świata byłby bowiem nie do przyjęcia właśnie z naukowego punktu widzenia.

Filozofia podkreśla, że tylko człowiek tworzy kulturę, tylko człowiek przekracza zwierzęce sposoby działania. Nie sądzą jednak, że należy ignorować wiedzę ekologiczną i socjobiologiczną. Skoro pewne zachowania zwierząt blisko z nami spokrewnionych przypominają zachowania ludzkie, to zwierzęta, które je przejawiają, należy objąć szczególnym szacunkiem i przyznać im szczególne prawa – jednak nie z powodu bliskości genetycznej, ale z nadzieją na to, że kiedyś być może odkryjemy ich świat.

---

<sup>87</sup> Zob. *Great Apes & Humans: The Ethics of Coexistence*, red. B.B. Beck, T.S. Stoinski, M. Hutchins, T.L. Maple, B. Norton, A. Rowan, E.F. Stevens, A. Arluke, Smithsonian Institution Press, Washington–London 2001. Great Ape Project to powstały z inicjatywy Petera Singera i Paoli Cavalieri ruch skupiający się na ochronie godziwego życia małp człowiekowatych przez zagwarantowanie im wolności i wprowadzenie zakazu wykorzystywania ich do badań naukowych. Projekt ten opiera się na założeniu, że małpy człowiekowane przejawiają wiele cech ludzkich (inteligencję, refleksyjność, życie emocjonalne, złożone życie społeczne, protomoralność). W tym znaczeniu, w przeciwieństwie do innych zwierząt, są one „prawie-osobami”.