

Dominika DZWONKOWSKA

„INNOŚĆ ZWIERZĘCIA” O kłopotliwej relacji Homo sapiens z resztą królestwa Animalia

Podstawowy problem, który pojawia się przy próbach uznania zwierząt za przedmioty troski moralnej, łączy się z antropocentrycznym charakterem tych uzasadnień i z nieuchronnym antropomorfizowaniem zwierząt. Nie uznajemy ich wewnętrznej wartości, lecz dostrzegamy ją w wykazywaniu przez nie ludzkich cech bądź zdolności. Taki typ myślenia nie pozwala człowiekowi wyjść poza szowinizm gatunkowy, gdyż implicite zakłada, że wartościowe są jedynie cechy, które posiada człowiek.

Od czterech dekad jesteśmy świadkami procesu wyzwolenia zwierząt¹ od przedmiotowego traktowania ich przez człowieka, a także świadkami redefiniowania stosunku ludzi do zwierząt i sposobu myślenia o przemysłowym wykorzystywaniu produktów zwierzęcych. Temat losu zwierząt stał się bliski wielu myślicielom, naukowcom i aktywistom, ale mimo że tocząca się wokół niego debata jest bardzo intensywna, wpłynęła na kulturę masową jedynie w sposób nieznaczny. Wydaje się to przygnębiające wobec faktu, że troska myślicieli o status zwierząt nie pojawiła się dopiero w czasach współczesnych, ani nawet nie została zapoczątkowana pracą Petera Singera², lecz obecna była już w starożytności³, a w bliższej nam historii pojawiała się chociażby w pracach Jeremy’ego Benthama⁴. Jak dotąd trudno jest mówić o dokonaniu się wyzwolenia zwierząt, ale deklaracje rzeczników tego nurtu są coraz śmiel-

¹ Zob. P. S i n g e r, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004. Książka Petera Singera należy do najważniejszych prac poświęconych etyce postępowania wobec zwierząt.

² Książka Singera nie była pierwsza w dzisiejszej debacie, ale wniosła w nią ożywienie i wywołała zainteresowanie tematyką. Za pracę, która rozpoczęła współczesną dyskusję wokół losu zwierząt, uznaje się *Animals, Men and Morals* (zob. *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, red. S. Godlovitch, R. Godlovitch, J. Harris, Grove Press, New York 1971; por. P. S i n g e r, *W obronie zwierząt*, tłum. M. Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011).

³ Już w starożytnym Rzymie na przełomie drugiego i trzeciego wieku naszej ery prawnik Ulpian Domicjusz głosił, że zwierzęta mają przyrodzone prawa, wynikające z obiektywnego porządku ontyczno-aksjologicznego, czyli z prawa naturalnego, które gwarantuje zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom osiągnięcie tego, co jest dla nich dobre (por. Z. P i ą t e k, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 107).

⁴ Zob. J. B e n t h a m, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.

sze, idą coraz dalej i sięgają w przyszłość, mimo że ludzkość nie wykazuje gotowości do wprowadzenia ich w życie. Dyskusje nad etyką postępowania wobec zwierząt wyewoluowały w Polsce z pewnego nurtu etyki środowiskowej i stanowią obecnie samodzielny nurt badań interdyscyplinarnych, angażujących różnorakie nauki.

Los zwierząt przestał być obojętny wielu osobom, które uważają, że debata nad ich dobrostanem, prawami czy wyzwoleniem stanowi o spójności systemu etycznego uwzględniającego wykluczonych, słabszych czy pomijanych w dotychczasowej dyskusji. Zarazem jednak debata ta ukazuje swoistą detronizację człowieka jako gatunku i odebranie mu jego uprzywilejowanej pozycji w przyrodzie – można w jej kontekście mówić o zmierzchu antropocentryzmu albo o kroku w kierunku egalitaryzmu biocentrycznego bądź też innej formy etyki „inkluzywnej”, czy to zachowującej orientację antropocentryczną, czy to ją odrzucającej. Niezależnie od zarysowywania ram tej etyki i określenia, kto (co) jest przedmiotem jej zainteresowania, problem postępowania wobec zwierząt wywołuje dyskusje wokół uprzywilejowanej pozycji człowieka i pomijania w systemach etycznych kwestii jego „braci mniejszych”. Przynajmniej jednak nowe propozycje zmierzające do włączenia troski o dobro zwierząt w zakres zainteresowania filozofii moralności podważają stanowiska dotychczas uznawane za „pewniki” i wymuszają redefiniowanie relacji człowiek–zwierzęta w kontekście etycznym, ze wskazaniem na moralne zobowiązania człowieka, jakie ujawniają się w jej kontekście. Stąd też relacja człowieka do zwierząt w świetle pytania o ich wyzwolenie, a nawet po prostu o okazywanie im troski, wymusza przemyślenie niektórych zasad dotychczasowej etyki i ustaleń dotychczasowej filozofii. Relacja człowieka i reszty królestwa Animalia okazuje się więzią co najmniej kłopotliwą i skłaniającą do pogłębienia refleksji.

TRUDNOŚCI TERMINOLOGICZNE

Zmiana terminologii wykorzystywanej w dyskusjach nad etyką postępowania wobec zwierząt stanowi jedną z oznak poważnej zmiany w sposobie myślenia człowieka o zwierzętach i zwierzęcości. Terminy „zwierzę”, „zwierzęcy” czy „zwierzęcość” często mają pejoratywne konotacje. Dominuje ustanowiony w starożytności Arystotelesowski podział natury na ludzką i zwierzęcą, wewnątrz którego natura ludzka określana jest jako szczególny przypadek rodzaju zwierzęcego⁵. Ustanowiony przez Arystotelesa podział bytów na człowieka i po-

⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Zoologia*, 487b-488b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, „*O duszy*”. „*Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*”. „*Zoologia*”. „*O częściach zwierząt*”, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 343-345.

zostałe istoty należące do królestwa Animalia był w różnych epokach akcentowany z różną mocą: uznawano, że wyznacza on nieprzekraczalną granicę ontologiczną, bądź też postrzegano go jako wskazanie na płynne kontinuum w rozumieniu darwinowskim, na (mniej lub bardziej) płynną granicę między człowiekiem a resztą świata naturalnego, a zwłaszcza resztą królestwa Animalia. Od pewnego czasu jedną z dróg przekraczania ustanowionej w ten sposób granicy jest stosowanie terminologii skracającej dystans ontologiczny między człowiekiem a zwierzętami, określającej zwierzęta jako byty ożywione niebędące ludźmi (ang. nonhuman animals) czy też byty inne niebędące ludźmi (ang. nonhuman other)⁶. Terminy te przypominają człowiekowi o jego biologicznej naturze i przynależności do królestwa Animalia. W pewnym sensie pozwalają one postawić człowieka i zwierzę na tej samej płaszczyźnie, sprawiając, że różnica ontologiczna staje się różnicą stopnia, nie zaś klasy, różnicą ilościową, nie zaś jakościową.

W tytule swojego artykułu *The Rights of the Subhuman World*⁷, zamieszczonego w jednym z pierwszych numerów czasopisma „Environmental Ethics”, Charles Hartshorne wyraźnie wskazywał na charakter relacji człowiek–zwierzę, umieszczając zwierzęta w świecie niższym, podludzkim i dystansując je wobec człowieka. W samym artykule jednak w odniesieniu do zwierząt znacznie częściej niż „subhuman” („subhuman creatures” i „subhuman”) pojawiają się określenia: „nonhuman” (w tym: „nonhuman forms”, „nonhuman individuals”, „nonhuman animals”, „nonhuman predators” i „nonhuman”)⁸. Terminologia artykułu stanowi interesujące źródło informacji o poszukiwaniu właściwych środków językowych dla wyrażenia relacji człowiek–zwierzę.

Sfera leksykalna stanowi szczególnie obszar przejawiania się „kłopotliwe-go” charakteru tej relacji. Początkowo wprowadzenie terminologii skracającej dystans ontyczny między bytami ludzkimi a zwierzęcymi było przedmiotem dyskusji, dzieląc środowisko na zwolenników i przeciwników tego zabiegu. Tom Regan postuluje: „Gdybyśmy ludzi określili mianem *human animal*, a zwierzęta *non-human animal*, to co najmniej na poziomie językowym zwiększylibyśmy mentalną przepaść w pojmowaniu ludzkiej i zwierzęcej natury”⁹. Niemniej jego przeciwnicy odpowiadają, że odwoływanie się do tego, co biologiczne w człowieku, nie zaś do tego, co duchowe, może znacząco

⁶ Por. D. D z w o n k o w s k a, *Filozoficzne podstawy troski o jakość życia zwierząt, w: Zwierzę gospodarskie w aspekcie bioetycznym i technologicznym*, red. C. Puchalski, M. Twardowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 7-20.

⁷ Zob. Ch. H a r t s h o r n e, *The Rights of the Subhuman World*, „Environmental Ethics” 1(1979) nr 1, s. 49-60.

⁸ Por. D z w o n k o w s k a, dz. cyt., s. 18.

⁹ Cyt. za: D. P r o b u c k a, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Universitas, Kraków 2013, s. 115.

pogorszyć los zwierząt oraz sposób ich traktowania przez człowieka¹⁰. Zasadniczym problemem terminologii okazuje się jej antropocentryczny charakter i ukryty w niej szowinizm gatunkowy, przyjęte w niej implicite założenie, iż zwierzęta zasługują na ochronę i troskę moralną o tyle tylko, o ile są one w pewnym wymiarze zbliżone do ludzi, o ile mają z ludźmi coś wspólnego. Owa „zwierzęcość” zbliża, ale jednocześnie oddziela to, co ludzkie, i to, co w zakresie tego, co ludzkie, nie wchodzi. Skracając dystans ontologiczny między gatunkami, nowa terminologia prowadzi jednocześnie do antropomorfizacji zwierząt i pozwala, by w etyce uwzględniano ich dobro z racji ich bliskości do człowieka. Terminologia ta sankcjonuje zatem granicę przebiegającą między tym, co ludzkie, a tym co nie-ludzkie, być może jedynie w większym stopniu „obnażając” biologiczną naturę człowieka.

Problem konceptualnego ujęcia relacji człowiek–zwierzę, ujęcia, które wymaga nieustannego „zestawiania” zwierząt z człowiekiem w celu uzasadnienia racjonalności postulatu objęcia ich troską etyczną, ukazuje, jak wielką trudnością dla etyki jest poszerzenie jej rozważań w taki sposób, by odnosiły się one również do bytów należących do gatunków innych niż człowiek. Jak się wydaje, owej mentalnej granicy, której świadectwem są trudności napotymane przez etykę w tym właśnie punkcie, nie sposób przekroczyć za pomocą prostego zwrotu terminologicznego, ruch ten wymaga zmiany paradygmatu kulturowego, powstania kultury troski – kultury, w której przynależność do określonego gatunku czy też wykazywanie takich a nie innych cech nie decyduje o tym, czy byt ożywiony kwalifikuje się jako przedmiot etyki. Kultury, która nie ogranicza czynów moralnie dobrych do troski o gatunek ludzki, ale jest otwarta na uwzględnianie w wyborach moralnych człowieka dobra również bytów nienależących do jego gatunku. Kultury, która mimo braku jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o koniec antropocentryzmu dostrzega moralne zobowiązania wobec świata przyrody, a wreszcie kultury, która nie wymaga, by włączenie podmiotu w obszar refleksji moralnej wiązało się ze stwierdzeniem u niego cech ludzkich czy też osobowych. Słowem, potrzebne jest stworzenie etyki obejmującej wszystkie byty ożywione (ang. inclusive ethics), w której posiadanie określonych cech czy przynależność do określonego gatunku nie jest determinantą wykluczającą z obszaru refleksji moralnej.

TRUDNOŚCI Z USTALENIEM KRYTERIUM UWZGLĘDNIANIA BYTÓW W REFLEKSJI MORALNEJ

Adekwatna terminologia nie jest jedynym problemem, który wymaga rozwiązania, jeśli chcemy uczynić zwierzęta przedmiotem namysłu moralnego.

¹⁰ Por. tamże, przyp. 27.

Wyłania się tu bowiem kwestia wyznaczenia kryterium, które pozwoli wskazać, że dany byt kwalifikuje się jako przedmiot takiej refleksji. Niezależnie od tego, czy za kryterium takie przyjmiemy status osobowy, czy też posiadanie określonych cech, nakreślenie wyraźnej granicy wyznaczającej sferę refleksji moralnej zawsze łączy się z trudnościami, a natura relacji między człowiekiem a zwierzętami sprawia, że staje się ono jeszcze trudniejsze niż w przypadku relacji między podmiotami ludzkimi.

Podstawowy problem, który pojawia się przy próbach uznania zwierząt za przedmioty troski moralnej, łączy się z antropocentrycznym charakterem tych uzasadnień i z nieuchronnym antropomorfizowaniem zwierząt. W ten sposób nie uznajemy bowiem ich wewnętrznej wartości, lecz dostrzegamy ją w wykazywaniu przez nie ludzkich cech bądź zdolności (czy też cech bądź zdolności, które są quasi-ludzkie, gdyż pojawiają się w wyniku imitacji zachowań ludzkich przez zwierzęta). Od strony etycznej wątpliwości budzi zatem nasza niezdolność do wyjścia poza dyskurs antropocentryczny: mimo że krytykujemy dyskryminację gatunkową (ang. *speciesism*), jedynym kryterium przypisywania wartości zwierzętom okazuje się to, co jest w nich „ludzkie”, a być może quasi-ludzkie. Taki typ myślenia nie pozwala człowiekowi wyjść poza szowinizm gatunkowy, gdyż *implicite* zakłada, że wartościowe są jedynie cechy, które posiada człowiek.

Kluczową rolę odgrywają tu argumenty mające na celu poprawę sposobu postrzegania zwierząt¹¹ czy też raczej argumenty zmierzające do zatarcia różnicy ontycznej między człowiekiem a zwierzęciem, słowem, argumenty, które starają się wykazać, jak dalece ludzkie są zwierzęta i jak wiele ich cech oraz umiejętności je do nas przybliżyła. W ten sposób debata o wewnętrznej wartości zwierząt staje się ich antropomorfizowaniem, wykazywaniem, jak wiele „ludzkich” cech posiadają, jak bardzo są „ludzkie”, a zatem godne naszej troski.

Jednym z przykładów etyki antropomorfizującej jest podejście Toma Regana, który opowiada się za wewnętrzną wartością zwierząt. W przeciwieństwie do utylitarystów Regan twierdzi jednak, że wartość ta jest kategorią obiektywną, niezależną od sumy przyjemności i cierpienia doświadczanych przez zwierzęta. Jako posiadające wartość niezależną od utylitarystycznego rachunku zwierzęta zasługują na ochronę; wartość ta jest przy tym niezależna od naszego postrzegania: nieredukowalna, niestopniowalna, niezmienna. Jest ona ich jakością wrodzoną i przysługuje im niezależnie od okoliczności, czyjejś sympatii czy użyteczności dla celów innych bytów. W ujęciu Regana nośnikami tej war-

¹¹ Argumenty na rzecz poprawy losu zwierząt można podzielić na pięć zasadniczych grup: (1) argumenty zmierzające do poprawy sposobu postrzegania zwierząt; (2) argumenty środowiskowe; (3) argumenty postulujące niepowodowanie cierpienia; (4) argumenty odnoszące się do marginalnych przypadków; (5) argumenty na rzecz praw zwierząt ze względu na zachodzącą sprzeczność (moralną lub legislacyjną) (por. D z w o n k o w s k a, dz. cyt., s. 9-16).

tości nie są wszystkie byty ożywione, a jedynie te z nich, które są podmiotami życia (ang. subjects of life). W koncepcji tej za podmioty życia można uznać ptaki i ssaki, ale nie osoby w stanie śpiączki wegetatywnej, z nieodwracalnie uszkodzonym mózgiem czy też doznające jego zaniku. Bycie podmiotem życia oznacza bowiem według Regana: „dysponowanie pewnymi przekonaniem, pragnieniami, posiadanie pamięci, pewnych wyobrażeń na temat przeszłości i przyszłości, zdolności do zmysłowego postrzegania, uczucia bólu i przyjemności, posiadanie preferencji i interesów, umiejętność inicjowania działań celem ich realizacji, poczucie psychofizycznej tożsamości w czasie oraz poczucie dobrostanu własnej egzystencji, który byłby logicznie niezależny od spełniania cudzych interesów”¹². Wszystkie byty wykazujące te cechy zasługują, by stać się przedmiotami troski moralnej (ang. moral patients), a postępowanie wobec nich podlega normom moralnym. Jednocześnie jednak cechy te nie uprawniają zwierząt do tego, by można je było nazywać podmiotami moralnymi (ang. moral agents). Ten sposób myślenia antropomorfizuje część bytów należących do królestwa Animalia, szukając w nich cech quasi-ludzkich – cech, które uprawomocniłyby roszczenie do przyznania im określonych praw.

Antropomorfizowanie zwierząt skracza dystans ontyczny dzielący je od człowieka, a jednocześnie skłania do postawienia pytania o możliwość utrzymania poglądu o wyjątkowości człowieka i jego odrębności od reszty świata. Fakt istnienia zwierząt, które żyją w skomplikowanym systemie relacji społecznych bądź wykazują zachowania altruistyczne czy też quasi-racjonalne, podważa ustanowioną granicę między ludźmi a bytami ożywionymi, które ludźmi nie są, i stanowi wyzwanie dla etyki. Szczególnie kłopotliwy okazuje się przypadek delfinów i szympanсів, których zachowania zbliżają je do świata ludzkiego. Przejawiają one bowiem zdolności uważane za typowo ludzkie, na przykład używają narzędzi, dopuszczają się manipulacji psychologicznej, drobnych oszustw wobec innych zwierząt, z którymi mają kontakt, rozpoznają się w lustrze; tworzą kulturę (jakkolwiek w postaci prymitywnej), wykazują zachowania altruistyczne, wchodzą w złożone relacje społeczne, a także nabywają umiejętności rozumienia ludzkiej mowy czy nawet dają się do niej przyuczyć¹³. Zdaniem Davida DeGrazii¹⁴ fakty te dowodzą, że „ontolo-

¹² T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, Temple University Press, Philadelphia 1983, s. 243, cyt. za: Probuca, dz. cyt., s. 136.

¹³ Przykładami mogą być szympanś karłowaty Kanzi, który nauczył się obsługiwać klawiaturę komputerową i konstruować ciągi złożone z dwóch czy trzech słów, gorylica Koko, która nauczyła się rozumieć język migowy, czy też orangutan Chantek posiadający umiejętność posługiwania się językiem migowym (por. F. d e W a a l, *Bonobo i ateista*, tłum. K. Kornas, Wydawnictwo Copernicus Center, Kraków 2014, s. 328).

¹⁴ Zob. D. D e G r a z i a, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, w: *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, tłum. M. Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 63-83.

giczna drabina nie powinna składać się tylko z dwóch szczebli, ale co najmniej z trzech”¹⁵, a mały człekokształtne i delfiny powinny znaleźć się między królestwem Animalia a człowiekiem jako tak zwane osoby graniczne.

Chociaż nie są one osobami w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, ich umiejętności i zdolności nie pozwalają, by traktowano je jako byty nieosobowe. Zdaniem DeGrazii badania neurologiczne i etologiczne nie dają jednak racji, aby kwalifikować je do którejś z tych grup, nie są one ani bytami osobowymi, ani bytami nieosobowymi – jest to szczególnie widoczne, jeśli zestawimy ich przypadek z tak zwanymi przypadkami granicznymi osób z uszkodzonym bądź nie w pełni sprawnym mózgiem, którym pewien typ argumentacji odmawia statusu osobowego. Jeśli bowiem osobom znajdującym się w takim stanie nie przysługiwałby status osobowy, to nie istnieją racje, by delfiny czy mały człekokształtne zostały uznane za osoby.

Problem dotyczący zdefiniowania zakresu refleksji moralnej i określenia, jakie byty (i z jakiego powodu) mogłyby zostać włączone w jej obszar, należy do najważniejszych zagadnień poruszanych w etyce postępowania wobec zwierząt. W nim właśnie leży źródło kłopotliwości relacji człowiek–zwierzę, a perspektywa, na którą wskazuje DeGrazia, jedynie potwierdza, że jednoznaczne zakreślenie linii demarkacyjnej między bytami włączonymi w obszar etyki a bytami zeń wykluczonymi jest niezwykle trudne. Ze względu na ten problem pojawia się też kwestia, czy poszukiwanie cech wspólnych zwierząt i człowieka stanowi właściwy punkt wyjścia do włączenia zwierząt w obszar powinności moralnej człowieka. Oczywiście jest, że mamy skłonność do lepszego traktowania istot, które są nam bliższe. „Powszechnie uważa się, że zwierzęta, które są podobne do człowieka (np. mogą odczuwać ból, tak jak i my go odczuwamy, przejawiać wrażliwe i świadome zachowania, itd.), mają wyższy status moralny niż te, które nie przejawiają tych cech; muszą one być traktowane adekwatnie do tego (tj. lepiej niż inne, «niższe» zwierzęta). Z drugiej jednak strony nasze aktualne praktyki i postępowanie wobec zwierząt nie pasuje do tych ram. Zabijamy i zjadamy zwierzęta, na przykład świnie, które są do nas bardzo podobne i mogą czuć ból, podczas gdy zwierzęta takie, jak psy i koty, traktujemy jako towarzyszy, przyjaciół czy dzieci i czynimy to z powodów, które mają mało wspólnego z ich biologicznymi cechami”¹⁶. Coeckelbergh i Gunkel podkreślają, że w debacie dotyczącej pola etyki to właśnie analiza zdolności, własności czy umiejętności zwierząt staje się podstawą wyznaczania granic refleksji etycznej. Pytanie, jakie biologiczne własności

¹⁵ Probućka, dz. cyt., s. 241.

¹⁶ M. Coeckelbergh, D. Gunkel, *Facing Animals: A Relational, Other-Oriented Approach to Moral Standing*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 27(2014) nr 5, s. 716. (O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.D.)

wyказuje zwierzę, decyduje o tym, czy włączamy je do dyskursu etycznego jako jego przedmiot. Jak jednak wskazuje powyższy cytat, nie decydują one o naszym stosunku do tego zwierzęcia. Zdaniem autorów ujmowanie zwierzęcia w kategoriach jego własności jest niewłaściwe – etyka postępowania wobec zwierząt nie powinna opierać się na pytaniu: „Jakie własności posiada zwierzę?”.

Analiza cech zwierząt jest nie tylko wyrazem antropocentryzmu, ale w istocie zamyka możliwości rozwiązania problemu w debacie moralnej. Jak długo etyka opierać się będzie na poszukiwaniu cech zwierząt usprawiedliwiających etyczne wobec nich postępowanie, sam problem powinności moralnej człowieka wobec zwierząt nie zostanie rozwiązany. Będziemy jedynie świadkami przesuwania granic etyki, ale ona sama „wciąż wspierała będzie kwestionowane praktyki, które często prowadzą do wzmagania problemów, które miały początkowo korygować”¹⁷. Innymi słowy, etyka postępowania wobec zwierząt, która „nadal opiera się na uznawaniu własności [zwierząt] za podstawę nadawania im statusu moralnego i do takiej postawy zachęca, odniesie porażkę w osiągnięciu jakiegokolwiek moralnego postępu”¹⁸.

Coeckelbergh i Gunkel twierdzą, że własności nie mogą przesądzać o tym, które byty mieszczą się w obszarze refleksji etycznej, ponieważ podejście tego rodzaju polega na włączaniu i wykluczaniu, a jeśli ściśle je stosować, wykluczenie może dotyczyć również niektórych ludzi. Poszukując innego ujęcia etyki postępowania wobec zwierząt, autorzy ci postulują odwołanie się do filozofii Emmanuela Lévinasa, w której relacja etyczna wyprzedza decyzję ontologiczną, relacja jest czymś pierwszym i podstawowym. To właśnie relacja ustanawia nasz stosunek moralny do bytu, wobec którego stajemy.

Przyjęcie takiego stanowiska pozwala uniknąć trudności związanych z odpowiedzią na tak zwane pytanie epistemologiczne¹⁹, nie ma bowiem znaczenia, czy osoba doświadcza bólu ani jakie inne cechy czy własności przejawia. „Dla Lévinasa to zatem nie zestaw zdefiniowanych wcześniej ontologicznych własności stanowi o zmianie, ale wtargnięcie twarzy drugiego, które przerywa odosobnienie, wymaga odpowiedzi i nakłada fundamentalną odpowie-

¹⁷ Tamże, s. 721.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Pytanie epistemologiczne odnosi się do rozważanego w debacie nad etyką postępowania wobec zwierząt problemu umysłu drugiego. Dotyczy ono kwestii, co się dzieje w umyśle drugiej osoby. Czy jeśli zachowuje się ona tak, jakby doświadczała bólu, to czy rzeczywiście go doświadcza, jak mocno go doświadcza, czy doświadcza go równie intensywnie, jak ja, czy też inaczej? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania leżą poza zasięgiem naszych możliwości, ponieważ nie możemy poznać tego, co dzieje się w umyśle drugiej istoty (por. D. D z w o n k o w s k a, *Znaczenie empatii i współczucia w trosce o jakość życia zwierząt*, w: D. Dzwonkowska i in., *Filozofia wobec świata zwierząt*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 82-85).

działność”²⁰. Moja relacja z drugim generuje moje etyczne odniesienie się do niego, twarz drugiego skłania mnie do wzięcia za niego odpowiedzialności. W poczuciu odpowiedzialności, jakiego doświadcza się wobec drugiego, nie ma miejsca na pytanie o jego cechy, uzdolnienia czy właściwości – jest to doświadczenie czystej odpowiedzialności zrodzonej w bezpośrednim kontakcie z drugim podmiotem. Filozofia odpowiedzialności osiągnęła swoją najwyższą postać właśnie w refleksji Lévinasa i należy do istoty jego rozważań na temat relacji z drugim.

Takie ujęcie filozofii Lévinasa wydaje się jednak stać w sprzeczności z ramami, jakie nakładał on filozofii, jego zamiarem nie było bowiem stosowanie filozofii odpowiedzialności w kontekście relacji człowiek–zwierzę. Sam myśliciel ma wątpliwości co do tego, czy zwierzę ma twarz, czy etyka, którą proponuje, mogłaby na przykład obejmować swoją troską węża²¹. Lévinas pozostaje w kartezjańskim paradygmacie patrzenia na zwierzęta jako na maszyny, ożywione automaty. Czy zasadne jest więc odnoszenie jego etyki do relacji człowiek–zwierzę? Czy tego typu rozciąganie ram etyki nie jest jej nadinterpretacją? Zdaniem przywołanych już autorów istnieją jednak przesłanki, by odpowiedzialność za drugiego, zrodzoną w interpersonalnym kontakcie, rozciągnąć na świat Animalia. Twierdzą oni, że w poglądach Lévinasa na istotę relacji etycznych nie ma żadnych przesłanek, które wskazywałyby na potrzebę wykluczenia zwierząt z uniwersum moralnego. „Zwierzę może przybrać twarz; konkretne zwierzęta, które spotykamy, mogą niespodziewanie zachować się w taki sposób, że stają z nami twarzą w twarz, wytrącając nas z naszego skoncentrowania na sobie i domagając się naszej reakcji. Jeśli (kiedy) się tak dzieje, otwieramy się na inność zwierzęcia (bądź też wobec niej stajemy)”²². Twarz zwierzęcia jest dla nas wezwaniem, by podjąć działanie moralnie dobre; wzywa nas ona do przekroczenia w naszych wyborach moralnych ograniczeń gatunkowych, do poszerzenia zakresu pojęcia „drugi” o byty zwierzęce.

Zdaniem Coeckelbergha i Gunkela to nie cechy zwierzęcia decydują o tym, że staje się ono podmiotem naszych czynów, ale sama jego „twarz”; już samo stawanie wobec oblicza zwierzęcia wyzwala w nas działanie o charakterze moralnym, niezależnie od wcześniejszego ustalenia cech tego bytu²³.

²⁰ Coeckelbergh, Gunkel, dz. cyt., s. 721.

²¹ Zob. *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, tłum. A. Benjamin, T. Wright, w: *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, red. R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, New York 1988, s. 168-180. Por. Coeckelbergh, Gunkel, dz. cyt., s. 722.

²² Coeckelbergh, Gunkel, dz. cyt., s. 723.

²³ Stanowisko Coeckelbergha i Gunkela spotkało się z krytyką Michała Piekarskiego, który odrzucając je, zwraca uwagę na specyfikę dotychczasowej etyki, która obejmuje byty posługujące się językiem (zob. M. Piekarski, *The Problem of the Question About Animal Ethics: Discussion with Mark Coeckelbergh and David Gunkel*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 29(2016) nr 4, s. 705-715).

Wbrew intencjom Coeckelbergha i Gunkela ich podejście nie przełamuje nastawienia antropocentrycznego, czyż bowiem może być coś bardziej „ludzkiego” niż twarz? Stanowisko, które proponują, podnosi zatem status zwierzęcia do statusu osobowego i implicite zakłada jego antropocentryczne ujęcie.

Z drugiej strony samo myślenie o zwierzętach jako o przedmiotach naszej troski czy też o bytach, wobec których odczuwamy powinność moralną, w pewien sposób przewycięża paradygmat kultury antropocentrycznej oraz antropocentryczne postrzeganie rzeczywistości i stanowi wyzwanie dla (znajdującego podstawy w biologii) przekonania o doskonałości gatunku ludzkiego. Mimo to jednak stwarza co najwyżej iluzję ochrony zwierząt i debaty o ich wewnętrznej wartości. De facto pozostaje bowiem zamaskowanym dyskursem o doskonałości cech czyniących człowieka wyjątkowym. Błędem jest zatem doszukiwanie się u zwierząt racjonalności, mowy czy przejawów moralności. Niewykluczone, że przejawiają one zachowania, które rzeczywiście świadczą o tego rodzaju zdolnościach, ale nawet gdyby zdolności takich nie wykazywały, i tak zasługiwałyby na naszą troskę i uwzględnianie w wyborach etycznych. Poszukiwanie racjonalności czy moralności w zachowaniu zwierząt może – paradoksalnie – prowadzić do rozmycia znaczenia tych kategorii czy też do tak szerokiego ich zdefiniowania, że utracą swoje podstawowe znaczenie. Tak jak wartości człowieka nie oceniamy na podstawie tego, czy posiada on, tak jak nietoperze, zdolność do echolokacji, czy ma, tak jak psy, niezwykle wrażliwy węch, czy wykazuje, jak rekiny, zdolność do wykrywania pola elektromagnetycznego, tak też wartości zwierzęcia nie należy oceniać, postrzegając je przez pryzmat cech ludzkich. Urok bioróżnorodności polega na tym, że każdy organizm odgrywa określoną rolę w ekosystemie i jako taki zasługuje na miejsce w uniwersum moralnym.

Poszukiwanie jedynie antropomorficznych uzasadnień dla ochrony zwierząt jest zatem niczym innym, jak formą „imperialnego kupczenia władzą”²⁴, uznawania, że należy dany byt objąć etyką tylko w takim stopniu, w jakim przypomina on człowieka.

Pojawia się też pytanie, czy odrzucanie antropocentryzmu w epoce antropocenu nie jest ucieczką od skutków naszego działania w środowisku. Antropomorfizowanie zwierząt jawi się w tym kontekście jako skutek naszej niemożności przewyciężenia paradygmatu kultury antropocentrycznej. Czy nie należałoby zatem porzucić tych bezskutecznych dążeń i zmierzać raczej ku kulturze, która będzie odzwierciedleniem antropocentryzmu oświeconego czy też roztropnego²⁵, zakładającego obowiązki człowieka wobec reszty świa-

²⁴ T. B i r c h, *Moral Considerability and Universal Consideration*, „Environmental Ethics” 15(1993) nr (3), s. 315.

²⁵ Por. A. B r e n n a n, Y. L o, hasło „Environmental Ethics”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ethics-environmental/>.

ta ożywionego? Ujęcie takie pozwoliłoby odrzucić nieskuteczne dotychczas próby przezwyciężenia antropocentryzmu, a jednocześnie odkryć, że człowiek jest jednym z elementów środowiska, powiązanych z pozostałymi, i ponosi odpowiedzialność za swoje działanie w środowisku.

TRUDNOŚCI W RELACJACH CZŁOWIEKA WOBEC ZWIERZĄT

Wymienione wyżej trudności terminologiczne, jak i trudności ze sformułowaniem właściwego pytania badawczego, mają swe źródło w specyfice relacji łączącej człowieka ze światem zwierząt. Relacja ta naznaczona jest niejednorodnością, specyficzną ambiwalencją wynikającą z bogactwa gatunkowego królestwa Animalia i ludzką nieumiejętnością objęcia tego bogactwa etyką egalitarną. Problem ten uwidacznia się w próbach poprawienia losu zwierząt i toczących się wokół tych prób dyskusjach. Jednym z ważnych kroków w kierunku podniesienia statusu zwierząt jest akt prawny uchwalony w Kanadzie. 4 grudnia 2015 roku w Montrealu przyjęto ustawę zwaną *Bill 54*, dokument prawny otwierający drogę do podniesienia statusu zwierząt. Zapisano w nim, że zwierzęta nie są niczyją własnością, lecz istotami czującymi, które mają swoje biologiczne potrzeby. Okrucieństwo wobec zwierząt podlega karze grzywny, sięgającej nawet dwustu pięćdziesięciu tysięcy dolarów, a dla osób uporczywie krzywdzących zwierzęta przewidziana została kara (do 18 miesięcy) więzienia.

Ów akt prawny radykalnie zmienił w tym państwie sytuację zwierząt, których nie można już traktować jako rzeczy ani jako przedmiotów. Nie można ich „wyrzucać” ani oddawać, gdy znudzi się nam ich posiadanie bądź gdy przestaną nam odpowiadać czy pasować do naszego życia. *Bill 54* podkreśla, że zwierzę jest istotą czującą, która zasługuje na traktowanie adekwatne do swojego statusu. Ów ważny krok w kierunku poprawienia losu zwierząt obnaża jednak niekonsekwencje oraz podwójne standardy w relacjach człowiek–zwierzęta, przywileje, które przyznaje, zarezerwowane są bowiem dla świata „pupili” trzymanyh w domach i dla zwierząt hodowlanych, a także dla niektórych gatunków dzikich zwierząt. Według prawa nie jest więc chronione każde zwierzę, ale określone zwierzęta, przede wszystkim psy, koty, konie i zwierzęta hodowane dla futer. Z ochrony prawnej nadal pozostaje więc wyłączonych wiele gatunków zwierząt dzikich, nie podlegają jej także zwierzęta egzotyczne.

Zdaniem zwolenników egalitaryzmu biocentrycznego akt ów budzi wątpliwości natury etycznej – chociaż jest krokiem naprzód, nadal nie rozwiązuje problemu stosunku człowieka zwierząt. Nakazuje troskę o niektóre spośród nich, ale zezwala na gorsze traktowanie innych. Niekonsekwencję tę i podwójne standardy moralne wobec zwierząt zostały określone przez Garry’ego

Francionego mianem schizofrenii moralnej²⁶. Polega ona „na dysonansie zachodzącym między tym, w jaki sposób mówimy o zwierzętach, a rzeczywistym ich traktowaniem”²⁷ – pisze Dorota Probuca. „Ta szczególna choroba duszy ludzkiej oznacza niespójność między deklaracjami a rzeczywistymi postawami oraz wrażliwość wybiórczą przejawiającą się w trosce o wybrane istoty żywe i obojętnością na okrutny los pozostałych”²⁸ – dodaje. Schizofrenia moralna narzuca podwójne standardy moralności i maskuje nasz sadyzm²⁹.

Francione zwraca też uwagę, że dwie trzecie Amerykanów zgadzają się z twierdzeniem, że „prawa zwierzęcia do życia wolnego od cierpienia powinny być tak samo ważne, jak prawa osoby do życia wolnego od cierpienia”³⁰, a ponad 50% Amerykanów uznaje, że niewłaściwe jest zabijanie zwierząt dla futer czy polowanie dla przyjemności. Podobne przekonania deklarują w badaniach przedstawiciele innych narodów. Z drugiej strony badania te ukazują jedynie deklaratywną postawę ochrony zwierząt i nie mają wiele wspólnego z ich rzeczywistym traktowaniem. Szczególnie kłopotliwym elementem relacji człowiek–zwierzęta jest nasz stosunek do spożywania mięsa – w tym punkcie najostrzej rysuje się rozbieżność między deklaracjami na rzecz dobrostanu zwierząt a sposobem ich rzeczywistego traktowania. Francione przywołuje szokujące dane ze Stanów Zjednoczonych: co roku zabija się tam 8 miliardów zwierząt, około 23 milionów dziennie idzie na rzeź, ponad 950 tysięcy zwierząt zabijanych jest w ciągu godziny, 16 tysięcy na minutę, a 260 na sekundę³¹. Gotowość do ochrony zwierząt nie idzie więc w parze z chęcią zmiany upodobań kulinarnych, a jednocześnie w niewielkiej mierze przekłada się na poprawę losu zwierząt hodowlanych, których losem rządzą raczej prawa rynku i maksymalizacji zysku niż chęć zapewnienia im dobrostanu.

W świetle poglądów Francionego uchwalone w Quebecu prawo zmierzające do poprawienia losu zwierząt hodowlanych jedynie pogłębia tę moralną schizofrenię. Czy możemy bowiem mówić o poprawie losu zwierząt, skoro są one hodowane tylko po to, aby ostatecznie stały się dla człowieka żywnością lub dostarczyły mu futer? Francione odpowiedziałby, że jest to kryptosadyzm – prawo maskuje w tym wypadku nasz sadyzm przed nami samymi i pogłębia moralną schizofrenię. Broniąc zwierząt, Francione zdecydowanie podkreśla, że „w imię przyjemności czerpanej z jedzenia mięsa, w imię zabawy, wygo-

²⁶ Por. G.L. Francione, *Animals – Property or Persons*, w: *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, red. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 108.

²⁷ Probuca, dz. cyt., s. 176.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Francione, dz. cyt.

³⁰ Tamże, s. 109.

³¹ Por. tamże.

dy, próżności i postępu medycznego wyrażamy cichą zgodę na ich masową eksploatację i eksterminację³². Podobny dysonans dostrzegają zwolennicy ruchu wyzwolenia zwierząt, i to od jego początku. We wstępie do *Wyzwolenia zwierząt* Peter Singer pisze, że został zaproszony przez miłośniczki zwierząt na spotkanie, na którym częstowano go kanapkami z szynką³³.

Aby wprowadzić realną zmianę w etyce postępowania człowieka wobec zwierząt należy przemyśleć stosunek człowieka do nich. Jak pisze Probuca, Francione podkreśla, że krokiem w tym kierunku jest zaprzestanie traktowania zwierząt jako własności, jako żywego inwentarza³⁴. Sam termin „inwentarz” używany jest zwyczajowo na określenie zwierząt hodowlanych w gospodarstwie rolnym, ale przede wszystkim oznacza „spis faktyczny ilości i wartości wszystkich składników majątku jednostki organizacyjnej”³⁵ czy też „trwałe składniki majątku jednostki organizacyjnej”³⁶. Pochodzi on od łacińskiego słowa „inventarium”, które denotuje spis, wykaz rzeczy. Mówienie o zwierzętach jako o żywym inwentarzu wskazuje na ich uprzedmiotowienie przez człowieka. W płaszczyźnie ontycznej nie są one dlań niczym innym, jak rzeczą, ożywioną własnością, żywym towarem. Jako rzecz, nie mają żadnych praw, a o tym, jak są traktowane, o wszystkim, co ich dotyczy, a nawet o ich prawie do życia decyduje właściciel.

Aldo Leopold pokazuje, że zdefiniowanie własności wpływa na wyznaczenie granic etycznych. Przywołuje on historię Odyseusza, który po powrocie z wojen trojańskich, odkrywszy, że jego niewolnice być może źle się prowadziły, zdecydował się powiesić ich tuzin³⁷. Zachowanie to, które dziś wywołuje zaskoczenie i oburzenie, w owym czasie nie spotkało się z potępieniem, bowiem „ówczesna struktura etyczna obejmowała żonę, ale nie rozciągała się na inwentarz ludzki”³⁸. Niewolnice nie dysponowały własnym życiem, były jedynie rzeczą, elementem inwentarza ludzkiego, którym jego właściciel mógł dowolnie rozporządzać. Podejrzenie o złe prowadzenie się nie wymagało nawet żadnego dowodu, ale wystarczyło, aby ów „element” wypadł z „inwentarza”.

Przyjęty w Kanadzie akt prawny jest zatem krokiem ku wykreśleniu zwierząt z „inwentarza”, dostrzeżeniem, że czująca istota nie powinna być traktowana jak rzecz, że należy odnosić się do niej w sposób niepowodujący jej cierpienia. Jest to jednak na razie krok niewielki, ponieważ ochrona

³² Probuca, dz. cyt., s. 175.

³³ Por. Singer, dz. cyt., s. 8.

³⁴ Probuca, dz. cyt., s. 177.

³⁵ Hasło „Inwentarz”, Słownik Języka Polskiego, <http://sjp.pwn.pl/sjp/inwentarz;2561934.html>.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. A. Leopold, *Zapiski z piaszczystej krainy*, tłum. R. Kotlicki, J.P. Listwan, Stowarzyszenie na rzecz Wszystkich Istot, Bielsko-Biała 2004, s. 250.

³⁸ Tamże.

dotyczy tylko wybranych zwierząt. Rozpiętość królestwa Animalia generuje problemy dotyczące równego traktowania wszystkich bytów przynależących do tej kategorii. Sytuacja ta obnaża relację człowieka do zwierząt, która jest niejednorodna i pełna sprzeczności. Człowiek nie potrafi wyzwolić się z paradygmatu antropocentrycznego, a bliskość czy też przydatność zwierzęcia decyduje o tym, czy uzna on jego wartość, czy też je uprzedmiotowi.

*

Relacja człowieka wobec zwierząt nacechowana jest sprzecznościami i generuje trudności tak o charakterze teoretycznym, jak i pragmatycznym. Jest zatem relacją kłopotliwą, relacją obcości oraz alienacji. Niemniej nie sposób odrzucić dziś roszczenia do poprawy losu zwierząt i zaprzeczyć potrzebie przemyślenia paradygmatu kultury, która pozwoliła na ich cierpienie nie tylko w imię postępu medycznego czy ratowania życia ludzkiego, ale także dla zabawy, zaspokojenia gustów kulinarnych czy nawet zwykłej wygody. Rolę pewnego kompromisu pozwalającego poprawić trudną relację człowieka z resztą królestwa Animalia zdaje się mimo wszystko pełnić utylitarystyczny postulat niezadawania niepotrzebnego cierpienia.