

OD REDAKCJI

ETYKA POSTĘPOWANIA WOBEC ZWIERZĄT FENOMENEM LUDZKIM

Etyka postępowania wobec zwierząt jest fenomenem ludzkim. To człowiek stawia pytanie o zakres powinności moralnej: Czy odnosi się ona tylko do postępowania wobec osób, czy obejmuje również zwierzęta? Fakt uprawiania refleksji etycznej mówi już wiele o człowieku, ale nie rozstrzyga jeszcze kwestii adresata powinności moralnej.

Etyka postępowania wobec zwierząt jest dość nową gałęzią dyskursu etycznego. Spotyka się ona z entuzjazmem w środowiskach ekologicznych, lecz często przyjmowana bywa gestem wzruszenia ramion w środowiskach odwołujących się do tradycyjnego humanizmu. Można odnieść wrażenie, że pojawiły się dwa stronnictwa, które posługując się podobnym „narzeczem”, wcale jednak nie mówią tym samym językiem. Czy można znaleźć jakąś wspólną płaszczyznę między „prawami człowieka” a „prawami zwierząt”, między hasłem „wyzwolenia zwierząt” a ideałami „emancypacji ludzkiej”, między „dziką sprawiedliwością” (ang. wild justice) a „sprawiedliwością polityczną”?

W niniejszym numerze „Ethosu” poświęconym naszym „braciom mniejszym” publikujemy teksty autorów należących do różnych tradycji myślenia o etyce zwierząt. Tym, co ich łączy pomimo różnych światopoglądów, odmiennych stanowisk metaetycznych oraz rozbieżności w pojmowaniu relacji między nauką a ontologią i aksjologią, jest przekonanie, że chodzi o sprawę ważną samą w sobie. Świadomość rangi problemu podejmowanego przez etykę postępowania wobec zwierząt wydaje się na obecnym etapie refleksji bardziej osiągalna niż koncyliacja stanowisk. Nazbyt pochopne uzgodnienie wspólnego stanowiska mogłoby się okazać z punktu widzenia racjonalności podobnie wadliwe jak postawa polemiczna, niebędąca niczym więcej niż obroną własnego stanowiska. Dla zrozumienia wagi spraw podnoszonych przez zwolenników etyki postępowania zwierząt proponujemy podejście hermeneutyczne, polegające na próbie spojrzenia na tę etykę w świetle personalizmu, a na personalizm w świetle tej właśnie etyki.

Nie zaczynamy od zera. Inspiracja naszych poszukiwań płynie od św. Franciszka z Asyżu, który zwierzęta nazywał „mniejszymi braćmi”. Franciszkańskie braterstwo ludzi i zwierząt wyrasta z głębokich korzeni chrześcijańskiej teologii stworzenia. Chwała Boga, godność człowieka i dar przyrody stanowią trzy filary franciszkańskiej syntezy łączącej teizm, humanizm i ekologizm.

W myśli chrześcijańskiego średniowiecza rozpowszechniona była koncepcja człowieka jako mikrokosmosu, w którym współistnieją świat ducha i materii, łączą się ze sobą element boski i element zwierzęcy. Rozwijana na teoretycznym gruncie neoplatonizmu, podkreślającego prymat elementu duchowego, koncepcja człowieka jako mikrokosmosu zasadniczo nie odchodzi od teologii stworzenia zawartej w Księdze Rodzaju. Obydwa biblijne opisy (zob. Rdz 1, 1-27; 2, 4-25), chociaż dzieło stworzenia przedstawiają w odmiennych perspektywach (pierwszy w perspektywie kosmologicznej, a drugi antropocentrycznej), ukazują Boga jako kreatora przyrody i człowieka. Zgodnie z ontologią zakotwiczoną w biblijnej teologii stworzenia antropologia chrześcijańska wyznaczała człowiekowi jego własne miejsce pomiędzy Bogiem a zwierzętami, odpowiadające jego statusowi ontologicznemu, i jednocześnie przestrzegała przed utożsamieniem człowieka czy to z Bogiem, czy to ze zwierzęciem: *nec Deus nec bestia*.

Oryginalność św. Franciszka, jak się wydaje, polega na tym, że tradycyjną doktrynę chrześcijańską, w której zawiera się prawda o stworzeniu człowieka i świata przez Boga, przełożył on na styl życia. Jezusowe wezwanie do głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu pojmował dosłownie i dlatego ptaki i wilki traktował jako adresatów swych kazań. W wizji tej rola zwierząt jako istot stworzonych przez Boga nie ogranicza się do zaspokajania potrzeb ludzkich – mistyk z Asyżu dostrzega ich własną teleologię, ukonstytuowaną w stwórczym zamyśle Boga i włączoną w tajemnicę Jego chwały. Przeżywanie braterstwa ze zwierzętami przybiera w biografii św. Franciszka różnorodne formy, nasycone konkretnością i jednocześnie głęboko symboliczne, w których wyraża się zachwyt, czułość i współczucie.

Wraz z myślą nowożytną krystalizuje się ontologiczny i aksjologiczny antropocentryzm. Paradoks nowożytnego przewrotu antropologicznego w kulturze polega na tym, że z jednej strony wyostrza on zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej ideę godności człowieka, podkreślającą wyjątkowość i transcendencję osoby ludzkiej w świecie, a z drugiej strony radykalnie oddziela ducha i przyrodę, człowieka i zwierzęta. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że nowożytny paradygmat antropologiczny, w ramach którego rozwinęła się koncepcja autonomii bytu ludzkiego i nabudowana na niej doktryna praw człowieka, otrzymał interpretację racjonalistyczną, przyjmującą apriorycznie tezę o bytowej samowystarczalności człowieka i projektującą wizję moralności *etsi Deus non daretur*. Ontyczne „usamodzielnienie” człowieka pociągnęło za

sobą również jego osamotnienie w świecie, uzasadniało bezwzględne panowanie nad przyrodą, wzmocnione zanegowaniem rozumienia bytów naturalnych w kategoriach teleologicznych. W świecie bez Boga, w którym dokonała się teoretyczna negacja naturalnych celów istot żywych, los zwierząt stawał się naprawdę godny pożałowania: zaczęto traktować je jako wyłącznie przedmiot produkcji i konsumpcji.

Być może bez lekcji nowożytnego humanizmu troska o los zwierząt, o ich dobrostan, nigdy by się nie pojawiła w dziejach ideałów moralnych. Krytyka nowożytności nie powinna zatem dotyczyć propagowanego przez nią humanizmu, ale w pierwszym rzędzie winna się odnosić do jego interpretacji racjonalistycznej, przybierającej nierzadko arogancką formę gatunkowego ekskluzywizmu. W poetyckiej kondensacji taką rewizję humanizmu można odnaleźć w wierszach Gary'ego Snydera, wybitnego przedstawiciela pokolenia bitników.

Czy człowiek jest najcenniejszy ze wszystkiego?
Wobec tego kochajmy go wraz z jego braćmi, którymi są
wszystkie ginące żywe istoty...

Amerykę Północną, Żółwią Wyspę, zajęli najeźdźcy,
którzy roznoszą wojnę po całym świecie.
Oby mrówki, ślimaki, wydry, wilki i łosie
zbuntowały się! Oby przestały dawać się zabijać
narodom robotów.

S o l i d a r n o ś ć. Ludzie.
Stojący Ludzie – Drzewa!
Latający Ludzie – Ptaki!
Pływający Ludzie – z – Morza!
Ludzie o czterech, ludzie o dwóch nogach!¹

Gdy współczesny poeta nazywa zwierzęta braćmi człowieka, przypomina św. Franciszka, ale dramatyczny ton poezji Snydera różni się od łagodności poetyckich strof biedaczyny z Asyżu. Św. Franciszek nie doświadczył jeszcze świata, w którym za sprawą człowieka wyginęły liczne gatunki fauny, a hodowla użytecznych zwierząt została zindustrializowana, przynosząc cierpienie miliardom żywych istot traktowanych jako produkt, inne zaś zwierzęta zostały poddane okrucieństwom eksperymentów będących narzędziem rozwoju cywilizacji. Buntownicze wezwanie Snydera musi wybrzmieć dlatego, że Franciszkowy ideał został zagubiony, a świat nowoczesny stał się jego zaprzeczeniem.

¹ G. S n y d e r, *Matka Ziemia: jej wieloryby*, tłum. A. Szostkiewicz, w: tenże, *Dlaczego kierowcy ciężarówek z drewnem wstają wcześniej niż adepci Zen*, tłum. A. Szostkiewicz, A. Szuba, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2013, s. 57.

Retoryka buntu i wyzwolenia zwierząt nie przestaje być jednak retoryką humanistyczną. W odróżnieniu od języka niektórych filozofów z nurtu etyki postępowania wobec zwierząt, którzy o człowieku mówią wyłącznie w kategoriach „zwierzęcości”, dzieląc istoty żywe na human animals i nonhuman animals, Snyder istoty żywe: rośliny, zwierzęta, czworonogi i dwunogi obejmuje kategorią „człowieczeństwa”. W jednym i drugim przypadku chodzi nie o tożsamość, lecz o pokrewieństwo. Poeta zdaje się mówić, że pytanie o godność człowieka – „czy człowiek jest najważniejszy ze wszystkiego?” – najpierw domaga się rozpoznania godności życia, w której człowiek uczestniczy, wnosząc do dziedziny życia zdolność do pytań, solidarność i bunt.

Skłonność do antropomorfizacji zwierząt występuje nie tylko w poezji; wyraża się w niej intuicja pokrewieństwa między człowiekiem a jego „braćmi mniejszymi”. Antropomorfizujący język okazuje się jednak ułomnym oraz zawodnym narzędziem poznania i wyznania prawdy o zwierzętach. Nic więc dziwnego, że etyka postępowania wobec zwierząt porusza się często po dość kruchej tafli zbudowanej z nieostrych pojęć wypracowywanych przez etologię i socjologię. Tym bardziej cenne są próby wychodzenia w badaniach nad zachowaniem zwierząt poza kategorie antropomorfizujące. Wyników osiągniętych dzięki zerwaniu z antropomorfizmem w patrzeniu na zwierzęta nie należy jednak w sposób niejako zwrotny przerzucać potem na opis spraw ludzkich.

Budowanie etyki postępowania wobec zwierząt w opozycji do humanizmu jest po prostu błędem prowadzącym do likwidacji samej etyki. W imię rzetelności poznawczej oraz z powodu powagi etycznych wyzwań cywilizacji współczesnej nie wolno przechodzić od faktu stwierdzenia pokrewieństwa pomiędzy ludźmi a zwierzętami do rozwijania holistycznych teorii, w których nie dostrzega się już różnicy, dzięki której można mówić o pokrewieństwie, a nie identyczności. O tym, że błąd teoretyczny w tej dziedzinie może prowadzić do konsekwencji szkodliwych zarówno dla człowieka, jak i zwierząt, przekonuje Hannah Arendt: „Dlaczego po «usunięciu» z psychologii zwierząt wszelkich antropomorfizmów (inną sprawą jest, czy rzeczywiście udało się tego dokonać) mamy próbować odkryć «‘teriomorfizm’ człowieka»? Czy nie jest oczywiste, że antropomorfizm i teriomorfizm w naukach o zachowaniu się są tylko dwiema stronami tego samego «błędu»? Ponadto jeśli definiujemy człowieka jako należącego do królestwa zwierząt, dlaczego mielibyśmy kazać mu czerpać standardy swego zachowania od innych gatunków zwierzęcych? Obawiam się, że odpowiedź jest prosta: łatwiej eksperymentować na zwierzętach – i to nie tylko z powodów humanitarnych – niezbyt miło zamykać ludzi w klatkach; kłopot w tym, że ludzie umieją oszukiwać”².

² H. Arendt, *O przemocy*, w: taż, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łągocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 76n.

W tle etyki postępowania wobec zwierząt znajduje się spór między monizmem a pluralizmem ontologicznym. Nie trzeba przekonywać o jego fundamentalnym znaczeniu. Próba odejścia od kategorii humanistycznych w ontologii jest skazana na niepowodzenie i błąd tak samo, jak ma to miejsce w etyce. Obydwie dziedziny, jak zauważa Robert Spaemann, konstytuują się równolegle i we wzajemnym sprzężeniu, *uno actu*, ponieważ paradygmatem poznania samoistnego bytu jest poznanie siebie jako osoby, dokonujące się od wewnątrz, dzięki bezpośredniej intuicji przedmiotu żywej przez tożsamy z nim podmiot. Poznanie samoistnego bytu w sobie i w innych rodzi *życzliwość*³.

Spaemannowska etyka *życzliwości* wobec bytu wychodzi poza ograniczenia, jakie etyce narzucił Immanuel Kant. Uznał on, że powinność moralna skierowana jest wyłącznie do istot rozumnych, które konstytuują się jako istoty moralne. Istotnie, Kant ma rację, kiedy podkreśla, że moralność jest fenomenem ludzkim, ale myli się, kiedy oddziela osoby od pozostałych bytów, nie uznając bytów nieosobowych za adresatów powinności moralnej. Nie ma potrzeby w reakcji na błąd Kanta przeciwstawiać etyki postępowania wobec zwierząt *personalizmowi*, natomiast z racji poznawczych i moralnych konieczna jest korekta *ekskluzywizmu* implikowanego przez stanowisko Kanta. Etyka afirmacji, przez Spaemanna nazywana etyką *życzliwości*, jest *aksjologizmem*, którego szczególnie – i to także wyróżniony – przypadkiem stanowi *personalizm*.

W dyskusji z Kantem Antonio Rosmini formułował jako podstawową zasadę moralną obowiązek uznania bytu zgodnie z jego porządkiem. Porządek miłości wyznaczony jest przez porządek bytu. Moralny uniwersalizm ma podstawy w pluralistycznej ontologii. O godności osoby ludzkiej stanowi zdolność poznania wszelkiego bytu i objęcia go miłością proporcjonalną do jego aksjologicznej rangi. Tak rozumianemu *personalizmowi* – o ile nie chcemy traktować wszystkich istot żywych jako jednego gatunku – nie można postawić zarzutu *egoizmu gatunkowego*. „Podmiot w akcie poznania bytu nie ma względu na siebie samego, ponieważ rozum, w zgodzie z którym postępuje, niejako odrywa się od podmiotu, pozostając jakby na zewnątrz podmiotu ze swej natury niezależny, bezosobowy i absolutny, a utożsamiający się z samą prawdą i bezstronnością. Sprawia to, że podmiot miłuje wszelkie przedmioty, wszelkie byty, jakiegokolwiek istnieją i mogą być przezeń poznane rozumem. Dlatego tak jak prawem rozumu jest ogląd bytu uniwersalnego, tak prawem moralnym jest miłość uniwersalna, czyli miłość wszystkich bytów i wszystkich dóbr, miłość rozciągająca się tak dalece, jak dalece rozciąga się poznanie – aż do nieskończoności”⁴.

³ Por. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10.

⁴ A. R o s m i n i, *Zasady etyki*, tłum. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 155n.

Separacja, a tym bardziej przeciwstawianie etyki postępowania wobec zwierząt i etyki personalistycznej wydają się drogą na skróty, obydwie bowiem gałęzie etyki zawdzięczają swą teoretyczną spójność intuicji wartości bytu, którą w sposób konieczny należy dopełniać rozumieniem hierarchii wartości. Etyka postępowania wobec zwierząt zdolna jest obudzić pragnienie lepszego świata, który jedynie ludzie – a nie zwierzęta – mogą stworzyć. Ta oczywista przewaga ludzka nad zwierzętami nie może jednak usprawiedliwiać aktów okrucieństwa popełnianych wobec „braci mniejszych”, na które przyzwalają zarówno religie, jak i myśl zsekularyzowana, oddalając się od ontologicznego realizmu.

A.M.W.