Tomasz Turowski
ORCID 0000-0002-0828-033X
DOI 10.24917/20838972.15.2

Status moralny zwierząt a kryterium antropologiczne. Rozważania wokół welfarystycznej propozycji Witolda Koehlera

Tematem tekstu jest kryterium antropologiczne i jego wpływ na definiowanie statusu moralnego, a wszystko to w kręgu moralnej refleksji Witolda Koehlera.

Mówiąc o tak zwanym kryterium antropologicznym, mam na myśli taki sposób definiowania, np. wartości, którego punktem wyjścia jest określona wizja człowieka. Przy czym nie chodzi o zwyczajny fakt antropomorfizacji, charakterystyczny dla gatunku, ale o takie definiowanie, które dookreśla pojęcia w odniesieniu do antropologii na mocy *per analogiam*.

Obecnie antropocentryzm jest w odwrocie i bywa stosunkowo często w filozofii prozwierzęcej nadmiernie upraszczany i krytykowany. Autorzy zwykle pokazują negatywne implikacje praktyczne przyjęcia antropocentryzmu, który ukształtował moralną tradycję Zachodu. W pismach Singera, Regana, Rydera czy Francione roi się od interpretacji antropocentryzmu w duchu wartościującym: przez wywyższenie wartości (np. prawno-naturalnej godności) człowieka i tylko gatunku *homo sapiens* doprowadzono do deprecjacji innych gatunków[1]. Samo w sobie nie jest to błędne, takie interpretacje tradycyjnej, zachodniej filozofii są cenne i dla tematyki samej filozofii prozwierzęcej ważne. Jednak nie mogę nie zauważyć, że rozumienie antropocentryzmu (i takaż interpretacja kryterium antropologicznego) w ramach „homocentryzmu, ludzkiego szowinizmu, gatunkowizmu czy etyki humano-centrycznej”[2] jest zasadniczo zbyt pobieżne. Moim zdaniem w ten sposób zamazuje się pozytywne strony antropocentryzmu, co często skutkuje niepotrzebnym

1 Zob. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, red. M. Bekoff, Greenwood Press, Westport, Connecticut 1998, s. 66–68.

2 Tamże, s. 66.

zrównywaniem nieporównywalnych ze sobą istot. Dlatego ważnym jest podkreślanie istotnych międzygatunkowych różnic, których dostrzeżenie prowadzi do uchwycenia piękna ludzkiego punktu widzenia przyrody i istot pozaludzkich, gdyż nie ma „podstaw, by oczekiwać, że relacje człowieka z innymi zwierzętami mogą powielać wymiar międzyludzkich. To nie są tylko relacje międzyludzkie. Na tym polega ich szczególna wartość. Próba traktowania ich w analogiczny sposób byłaby spłaszczeniem i niewykorzystywaniem ich potencjału”[3]. Antropocentryzm może mieć wiele pozytywnych implikacji, choćby takową, jak definiowanie relacji międzygatunkowych przy przyjęciu kryterium antropologicznego jako punktu wyjścia do sposobu ich określania i co za tym idzie do uchwycenia statusu moralnego istot pozaludzkich.

Cochrane w *Animal Rights Without Liberation* potwierdza dość powszechnie znany fakt, że punktem wyjścia dla określenia praw, jak i interesów zwierząt jest jakoś rozumiane kryterium antropologiczne.

> Prawa zwierząt są często przyjmowane w analogii do praw człowieka. Dla praw ludzi nie jest istotny postulat zakazu bicia naszych niewolników, czy to jak uregulujemy kwestię lepszego traktowania kobiet; zamiast tego żąda się by te formy wyzysku zostały zniesione, a ich ofiary wyzwolone[4].

Nie jest to oczywiście nowe spostrzeżenie, ponieważ w teorii praw zostało sformułowane w 1983 roku przez Regana, natomiast w nurcie poszanowania interesów w latach 70. ubiegłego wieku przez Singera. Pomijając różnice między Tomem Reganem a autorem *Animal Liberation*, jedno jest wspólne – dla podkreślenia istnienia praw (Regan), interesów (Singer), panowie odwołują się do jakiejś wizji człowieka i jego statusu moralnego. Regan przeprowadza analizę uprawnień moralnych, podkreślając wspólność praw naturalnych, które jako takie nie przysługują tylko przedstawicielom *homo sapiens*. Peter Singer natomiast kreśląc w *Wyzwoleniu zwierząt* zasadę równego poszanowania interesów, zaproponował odrzucenie (lub osłabienie) antropocentryzmu na rzecz patocentryzmu, jednak przy zachowaniu słabej wersji kryterium antropologicznego.

Welfaryści – utylitaryści, Singer przede wszystkim nie wiążą filozofii prozwierzęcej z żadną ideą prawa czy godności. Autor *Animal Liberation* proponuje status moralny zwierząt i ludzi odnosić do przejętej od Benthama kategorii interesów, w przypadku Singera poszerzonej o pojęcie

3 D. Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 29.

4 A. Cochrane, *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*, Columbia University Press, New York 2012, s. 3.

preferencji. Singerowski konsekwencjalizm wolny jest od metafizycznych przesłanek dotyczących wrodzonych wartości naturalnych, a proponowana przezeń zasada równości interesów „nie opisuje domniemanej rzeczywistej równości (…), ale nakazuje pewien sposób ich traktowania”[5]. Status moralny według Singera przypisany jest wyłącznie tym istotom, które mają zdolności sensytywne, zatem mogą odczuwać (stany negatywne i pozytywne)[6]. Stąd każda istota wyposażona w ową zdolność objęta jest statusem moralnym, natomiast u Singera problemem jest zakres owego statusu. Bo choć aby go mieć, wystarczy mieć interes w doznawaniu przyjemności bądź cierpienia, jak sam autor stwierdza: „zdolność doznawania cierpienia i przyjemności jest wstępnym warunkiem posiadania interesów, który musi być spełniony, abyśmy mogli sensownie o nich mówić”[7], natomiast interesy to jeszcze nie preferencje. Choć by mieć preferencje, należy wprzódy mieć interesy, to jednak preferencje to interesy wyższego rzędu zarezerwowane dla osób[8]. Singer twierdzi, że w interesie każdego zwierzęcia leży unikanie bólu, ale osoby (niektórzy ludzie i niektóre zwierzęta) mają szczególne preferencje w kontynuacji swego życia.

Według Singera status moralny związany jest ze zdolnością odczuwania, która przynależy do *wszystkich* (w sensie niektórych ludzi i niektórych zwierząt) w związku z czym jest pozagatunkowa. I tym jest *interes*, natomiast preferencje przynależą istotom wyższego rzędu, osobom w lockowskim sensie tego słowa i też są pozagatunkowe, ponieważ również przysługują niektórym ludziom i niektórym zwierzętom, w znaczeniu bytów osobowych. Tutaj prym wiedzie gatunek *homo sapiens* i poszczególne przejawy poza nim.

5 P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004, s. 37.

6 Słynny cytat z *Animal Liberation*: „Nonsensem byłoby twierdzić, że interesy kamienia narusza kopanie go przez jakiegoś uczniaka. Kamień nie może mieć interesów, ponieważ nie może cierpieć. Obojętne, co z nim zrobimy, nie będzie to miało dla niego znaczenia”. Tamże, s. 40.

7 Tamże.

8 Singer korzysta z empirycznej definicji osoby zaproponowanej przez Johna Locke’a, co pozwoliło mu wprowadzić do etyki stosowanej kryterium oceniające życie ludzi i zwierząt na podstawie cech jakościowych. Tym samym dokonuje desubstancjalizacji personalistycznej, która wyrugowuje z pojęcia osoby kryteria metafizycznie istotne, jak choćby przekonanie o osobowej, wrodzonej godności czy jakichkolwiek cechach wewnętrznych danych tylko ludzkiej naturze. Asubstancjalna definicja Locke’a oparta jest na tożsamości i jakościowej zmienności. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* autor osobę definiuje jako „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, tom I, s. 471–472.

Podczas pracy nad artykułem dotyczącym stanu badań nad filozofią moralną dotyczącą praw zwierząt w Polsce[9] zetknąłem się z książką Witolda Koehlera pod tytułem *Zwierzęta czekają*[10]. Zdumiało mnie to, że na niemal rok przed publikacją słynnego 18 numeru „Etyki"[11] Koehler napisał pierwszą – moim zdaniem – monografię poświęconą idei welfarystycznej. Autor był profesorem zwyczajnym, światowej sławy leśnikiem, hilopatologiem, entomologiem oraz twórcą nowatorskich kierunków w ochronie lasu. Na temat jego życia niewiele wiadomo poza tym, że urodził się na Wołyniu w 1909 i zmarł w Warszawie w 1988 roku[12]. W swej pracy o tematyce prozwierzęcej postuluje idee, które w tamtym czasie głosił Peter Singer czy Richard Ryder, ale w żadnym fragmencie Kohler nie powołuje się na te uznane nazwiska. W ogóle książka Kohlera jest pracą, która można uznać za nienaukową – nie opatrzył jej żadnymi przypisami, bibliografią czy innymi odsyłaczami (poza cytatem z nauk Buddy i fragmentem z Deklaracji Praw Zwierząt UNESCO z 1979 roku). Nie podał też nigdzie źródeł inspiracji, co moim zdaniem szkodzi tej bardzo interesującej książce. Nadał jej formę eseistyczną, co można uznać za usprawiedliwienie braku odsyłaczy. W *Zwierzęta czekają* znajdziemy pomysły, które przypominają metody charakterystyczne dla Singerowskiego welfaryzmu. I tak mamy tendencję do antropomorfizacji zachowań zwierząt, czyli perswazyjne działanie na emocje odbiorcy, czy (co prawda *implicite*) przekonanie o równości gatunków. Nade wszystko jednak Koehler wychodzi od typowo welfarystycznych założeń o zdolności do cierpienia, jako fundamentu etycznych rozważań w ogóle. Pyta:

> czy nadejdzie kiedyś czas, w którym człowiek rozumny – *Homo sapiens* – przez wieki swego bytowania na Ziemi – najokrutniejszy drapieżnik i niestrudzony siewca bólu, obróci swój geniusz przeciw cierpieniu?[13].

Koehler ufa w możliwość osłabienia przekonania o antropocentrycznych źródłach etyki, etyki wzajemności, co bardzo przypomina dzielone przez wszystkich etyków prozwierzęcych przekonanie o konieczności odrzucenia szowinizmu gatunkowego. Kohler atakuje typowo antropocentryczne przekonanie o wyjątkowości gatunku *homo sapiens* z wielu płaszczyzn i poziomów, co wówczas było *novum*.

9 Zob. T. Turowski, *Problematyka filozofii pro-zwierzęcej w Polsce,* (w:) *W kręgu twórczości Marii Ossowskiej: analiza – inspiracje – alternatywy*, red. J. Dudek, T. Turowski, P. Walczak, J. Zegzuła-Nowak, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2018.

10 W. Koehler, *Zwierzęta czekają*, KAW, Warszawa 1981.

11 „Etyka", nr 18, 1980.

12 Więcej na ten temat na: http://plock.wyborcza.pl/plock/1,35681,3661480.html?disableRedirects=true, data dostępu: 3.10.2006.

13 W. Koehler, *Zwierzęta czekają*..., s. 5.

Koehler pisze o idei „walki z cierpieniem wykraczającym poza ramy sfery odczuć, zakreślonych przez ludzki egoizm”[14]. Jest to zadziwiająco zbieżne z fragmentami *Animal Liberation* Singera, który w motcie książki pisał o sile argumentacji etycznej, która ma zdołać „przezwyciężyć egoizm naszego gatunku”[15]. Jednocześnie ze strony abolicjonistów Singer bywa oskarżany o to, że jego utylitarystyczne nastawienie nacechowane jest pewnymi formami instrumentalizmu w traktowaniu zwierząt. Szczególnie Tom Regan i Gary Lawrence Francione krytykują za to stanowisko Singera. Dla przykładu Francione, omawiając Singerowski utylitaryzm zalicza go do utylitaryzmu aktów[16], przy czym podkreśla, że „Singer sprzeciwia się większości eksperymentów na zwierzętach, ale tylko dlatego, że niektóre nie przynoszą korzyści, które wystarczają by móc usprawiedliwiać cierpienie zwierząt, które powodują”[17]. Innymi słowy dla Francione Singerowska propozycja ochrony czy wyzwolenia zwierząt jest tylko reformistyczna i nie wyklucza wszystkich form wyzysku[18]. Ten ukrywany instrumentalizm jest z pewnością centrum krytyki ze strony prawnego abolicjonizmu. Nie chcę tu wchodzić w spór, czy ten zarzut w stosunku do welfaryzmu typu Singera jest całkowicie słuszny, ale jednocześnie jest autorowi *Animal Liberation* najczęściej stawiany.

Tymczasem już pod koniec lat 70. Koehler odrzucał instrumentalizm, gdy krytykował tak zwane *humanitarne wykorzystywanie zwierząt*, obwarowane przepisami prawa:

> Humanitarne traktowanie zwierząt zabezpieczają i normują w określonych granicach przepisy prawne. Kwestia ta nabiera jednak zgoła innego wyrazu wówczas, gdy zjawisko, które w potocznej mowie uzyskało już sugestywne miano *znieczulicy* zostaje kultywowane i przekazywane w drodze programowego nauczania. Czołową zasadą przekazu wiedzy przyrodniczej powinno być propagowanie szacunku dla zjawiska życia[19].

Koehler w swym podejściu do filozofii prozwierzęcej postuluje wprost ochronę życia nacechowanego sensytywnością. Status moralny jest tu uzależniony od zdolności do odczuwania, co w przypadku Koehlera nie oznacza, że ta oczywista empiryczna cecha jest dla ochrony zwierząt wystarczająca. Widać to, gdy Koehler krytykuje zoologiczne i medyczne eksperymenty na zwierzętach. Jego zdaniem niektórzy uważają, że:

14 Tamże, s. 28.
15 P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*..., s. 5.
16 G.L. Francione, *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelfia 1996, s. 13.
17 Tamże, s. 14.
18 Zob. tamże, s. 112.
19 W. Koehler, *Zwierzęta czekają*..., s. 20.

> 1) znaczna grupa doświadczeń, niekiedy nawet o charakterze, który można by nazwać drastycznym, jest jednak nieunikniona ze względu na potrzebę wprowadzenia przyszłych naukowców w metodykę prac eksperymentalnych, praktyków zaś w biegłość ograniczającą ilościowe i jakościowe rozmiary cierpień (...). Rzecz w tym, by odbiorcy tego rodzaju przekazu wiedzy byli głęboko przekonani o konieczności i wadze doświadczeń jak również o tym, że zostały one zaprogramowane z uwzględnieniem postulatu możliwie maksymalnego ograniczenia dręczenia eksperymentalnego zwierzęcia; 2) że część doświadczeń może i powinna być zmodyfikowana właśnie pod kątem widzenia minimalizacji elementu bólu; 3) że niemała liczba uprawianych doświadczeń musi być bez szkody dla sprawy, a z pożytkiem dla etyki i człowieczej godności, kategorycznie zakazana pod odpowiednimi rygorami[20].

Mamy w tych punktach postulaty prozwierzęcego reformizmu opartego na empiryzmie, które np. zdaniem Francione charakteryzują welfaryzm, ale z drugiej strony Koehler odrzuca lub osłabia taki punkt widzenia, podkreślając: „Istnieją wszakże gałęzie wiedzy, w których empiryzm nie ma zastosowania. Nie ma powodu do założeń, że biolog ma wyobraźnię i pamięć mniej sprawne niż np. humanista”[21]. Zatem choć empiryczne kryterium sensytywności jest istotne i z naukowego punktu widzenia niefalsyfikowalne, to według Koehlera ochrona zwierząt nie może opierać się na kryteriach naukowych, gdyż musi mieć przede wszystkim charakter moralny. I ta kwestia, choć *implicite*, u Koehlera pada. Koehler podobnie jak Singer, uważa, iż niebranie pod uwagę cierpienia zwierząt (Singer powiedziałby – ich interesów) jest arbitralne i nie może być etycznie usprawiedliwione. Ponadto jako zoolog autor *Zwierzęta czekają* jest przekonany, że układ sensytywny nie jest gatunkowo zależny. Zdaniem Koehlera problemem jest to, że z naukowego przekonania o zdolności do odczuwania u zwierząt nie wynika nic dobrego w sposobie ich traktowania. Gdyż trudno „pogodzić się z objawami uczuciowego otępienia u dojrzałych, doświadczonych biologów, zdających sobie, oczywiście, sprawę z nasilenia cierpień nie tylko fizycznych, lecz także psychicznych u zwierząt”[22]. Kwestią nadrzędną zatem jest status moralny istot pozaludzkich

Jak wiadomo można mówić o przynajmniej trzech znaczeniach praw zwierząt, które wymienia choćby David DeGrazia, od najsłabszego do najsilniejszego. Są to prawa: „w znaczeniu statusu moralnego”[23], „w zna-

20 Tamże, s. 22–23.

21 Tamże, s. 23.

22 Tamże, s. 18–19.

23 D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Polak, Nomos, Kraków 2014, s. 36.

czeniu równego poszanowania”[24] i „w znaczeniu przebijającym wartość użyteczności”[25]. Znaczenie najsłabsze przyjmuje, że zwierzęta mają status moralny i to nie będący relacyjnym, co oznacza, że ich dobre traktowanie jest wymagane przez wzgląd na nie same, a nie np. w odniesieniu do człowieka. To znaczenie jest i tak silniejsze od proponowanego w tradycyjnym antropocentryzmie *dobrego obchodzenia się*, co proponował św. Tomasz, David Hume, a co znalazło pełnię wyrazu u Kanta. Równe poszanowanie to z kolei stanowisko welfarystyczne, w tym Singerowskie, gdyż tu bierzemy pod uwagę równoważność porównywalnych interesów ludzi i zwierząt. „Na przykład, cierpienie zwierzęcia liczy się tak samo jak cierpienie człowieka”[26]. Wreszcie znaczenie najsilniejsze, które przyjmuje, że zwierzęta jak i ludzie mają interesy, których nie można uchylić, nawet gdy miałoby to oznaczać korzyść dla człowieka. „Na przykład zwierzęta mają prawo do wolności, co oznacza, że nie powinniśmy ich zamykać, nawet jeżeli zrobienie tego mogłoby przypuszczalnie przynieść liczne korzyści przy niewielkich kosztach”[27]. Trzecie znaczenie (obecnie najbardziej popularne, szczególnie w Stanach Zjednoczonych) ma swoich rzeczników w postaci Toma Regana czy Gary’ego Francione.

Znaczeniowo najsłabsze prawa dotyczące statusu moralnego wydają się najmniej kontrowersyjne. Skoro uzgodniono w tradycji, że człowiek posiada moralny status, to dlaczego ów status nie miałby przysługiwać zwierzętom? Odmowa przyznania im takiego statusu w tym przypadku jest równoznaczna z przyznaniem się do szowinizmu gatunkowego. Oczywiście należy podkreślić, że ten status moralny mogą posiadać tylko istoty, które są moralnie znaczące, czyli mogące doświadczać bólu i cierpienia[28]. Dziś nie ma wątpliwości, że należą do nich wszystkie kręgowce i w tym względzie pomiędzy stanowiskami welfarystycznymi i prawnymi panuje zgoda. Sądzę ponadto, że kwestia statusu moralnego jest również sprawą godzącą zwolenników równego poszanowania i najsilniejszego jakim jest odejście od wartości użytkowej. Gdyż zarówno jedni, jak i drudzy przyjmują, że jeśli zwierzęta odczuwają, to tym samym statusu moralnego odmówić im nie można. Widzimy zatem, że obecny spór o prawa zwierząt w gruncie rzeczy dotyczy znaczenia najsilniejszego i pośredniego.

24 Tamże.
25 Tamże.
26 Tamże.
27 Tamże.
28 „Zdolność cierpienia i odczuwania przyjemności jest warunkiem wstępnym posiadania jakichkolwiek interesów, warunkiem, który musi być spełniony, zanim zaczniemy mówić o interesach w jakikolwiek sensowny sposób. Byłoby nonsensem powiedzieć, że nie było w interesie kamienia być kopniętym przez chłopca wracającego ze szkoły. Kamień nie ma interesów, ponieważ nie może cierpieć”. P. Singer, *Etyka praktyczna*..., s. 67.

Status moralny jest swego rodzaju dyrektywą normatywną, to znaczy, że jego przyznanie stanowi o szczególnym sposobie traktowania danego bytu[29]. Mieć status moralny to tyle, co być wyróżnionym. Posiadanie statusu moralnego mówi nam też wobec kogo mamy obowiązki moralne. Status moralny „nie jest identyczny ani z naturalnymi ani też nadnaturalnymi cechami posiadających go istot, nie wynika z właściwości fizycznych czy wprost z metafizycznej struktury bytu"[30]. Można inaczej niż David DeGrazia szeregować status moralny, według odmiennego klucza jego przyznawania, „można umieścić w ramach dwóch podstawowych strategii: równego rozważania oraz nierównego rozważania dobra i szacunku dla wszystkich istot żywych"[31]. Singer np. bierze pod uwagę strategię pierwszą opartą „na ukazywaniu relewantnych etycznie podobieństw istot, stosowaniu zasady równego traktowania interesów"[32]. W ramach tej strategii idzie „o rozpoznanie podobnych potrzeb oraz interesów niepodobnych do siebie istot i o pozbawione stronniczości porównanie owych interesów"[33]. Strategia druga jest oparta na hierarchicznym uzasadnianiu moralności, gdzie status moralny istoty „zależy od miejsca, jakie zajmuje ona w hierarchii moralnej"[34].

Koehler z kolei wychodzi od pozycji podważającej użyteczność zwierząt: „Tam, gdzie w grę wchodzi kwestia użyteczności zwierzęcia dla człowieka, dyskusja nad etyczną stroną pozbawiania wolności zwierząt jest bezprzedmiotowa"[35]. Owa bezprzedmiotowość ma wynikać z faktu, że nadrzędność *homo sapiens* została powszechnie uznana: „Ludzkie potrzeby od najdawniejszych czasów uznane zostały przez wszystkie kultury i niemal wszystkie systemy religijne za nadrzędne. Zostały one niejako włączone do kodeksu praw natury"[36]. Koehler wyraża tym samym to, co jest cechą wspólną stanowisk reformistycznych i abolicjonistycznych – przekonanie o typowo ludzkim szowinizmie gatunkowym jako schemacie wiodącym, który w dość ciekawy sposób jest przez niego wyeksplikowany:

> „Warto przypomnieć ten istotny i brzemienny w fatalne konsekwencje fakt, że wśród gatunków tak licznie zasiedlających nasza planetę – jedynie czło-

29 Zob. G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Wyd. UO, Opole 2011, s. 66.
30 Tamże.
31 Tamże, s. 67.
32 Tamże.
33 Tamże.
34 Tamże.
35 W. Koehler, *Zwierzęta czekają…*, s. 74.
36 Tamże, s. 74–75.

wiek ma, lub raczej może mieć ten swoisty układ psychicznych właściwości, dla określenia których sformułowało się pojęcie – chamstwa”[37].

W relacji człowiek–zwierzę „cham ma absolutną przewagę, a zwierzę jest pozbawione jakichkolwiek szans”[38]. Ten rodzaj relacji przez Koehlera nazywany jest *zoochamią*, która jest główną cechą myśliwych, hodowców i treserów zwierząt. Przeciwstawić się zoochamii można tylko poprzez mozolną edukację moralną, którą według Koehlera należy zacząć już u dzieci, czyli bardzo wcześnie. Wyedukowane przyrodniczo i moralnie dziecko nie będzie postrzegać relacji człowiek–zwierzę jako antagonistycznej, ale jako konsekwencję praw natury, zgodnie z którymi żyjemy obok siebie i żaden gatunek nie jest nadrzędny. Problemu statusu zwierząt Koehler zatem upatruje nie tylko w szowinizmie gatunkowym, ale w źle prowadzonej edukacji, gdyż często wpajanie ludziom do głowy etycznych relacji ludzie–zwierzęta „daje mierne wyniki”[39], a jednak zastany stan rzeczy należy reformować poprzez wychowanie. Ten reformistyczny element jest w *Zwierzęta czekają* widoczny. Koehler nie ma wątpliwości, że wprowadzenie praw zwierząt analogicznych do praw ludzi nie jest obecnie (w końcu lat 70.) możliwe, ale poprzez metodę małych kroczków będzie możliwe w przyszłości. Podobne elementy – reformizm – znajdziemy w koncepcjach welfarystycznych. Dla Koehlera status moralny zwierząt określony jest przez kryterium antropologiczne, co wcale nie oznacza arbitralności w określaniu tego, czym ten status ma być. Rzecz w tym, że to my ludzie przesądzamy co jest dobre, a co złe. Z tego punktu widzenia przyroda nie jest domeną moralności ale człowieka „jesteśmy (…) ludźmi (…), reprezentujemy bowiem jedyne na Ziemi istoty, obdarzone świadomością swych czynów. Stworzyliśmy obce przyrodzie pojęcia dobra i zła, moralności, etyki, szlachetności i podłości, piękna i szpetoty, miłosierdzia, uczciwości, honoru. To obowiązuje…”[40]. Ergo: zoologia kontra zoochamia, która ugruntowała przepaść miedzy nami a innymi gatunkami. Zoocham wie, że zwierzę czuje, żyje, ale arbitralnie wskazuje na szczególne własności bycia człowiekiem: godność, honor, szczególna natura, etc. Przypomina to pytania stawiane przez Francione, który wiele lat później pytał: czemu to zdolność do werbalizacji, a nie do echolokacji ma być czymś aż tak szczególnym?

Koehler jest zatem welfarystą, który przeciwstawia postawę zoologa – moralisty, zoochamowi, odrzuca instrumentalny sposób traktowania zwierząt, ale nie jest skłonny do abolicjonizmu. Choć był przekona-

37 Tamże, s. 55.
38 Tamże.
39 Tamże, s. 156.
40 Tamże, s. 175.

ny o doniosłości przyjęcia w 1978 roku *Deklaracji Praw Zwierząt*, to był sceptyczny co do tego, czy zmieni ona *status quo*:

> „Zawarta w Karcie lista występków człowieka przeciw miłosierdziu, precyzująca dziś ciągle jeszcze uprawiane, codzienne praktyki dręczenia dla zysku, z głupoty lub z okrucieństwa, stwarza pewną gwarancję, że postanowienia jej nie będą martwą literą. W realizacji jej zajmie niewątpliwie stanowisko opinia publiczna, ta zaś ma w arsenale swych środków broń nader skuteczną, mianowicie – pogardę”[41].

W *Zwierzęta czekają* autor pisze o sile wyobraźni ludzkiej, która jego zdaniem jest dowodem empatii. Ludzie powinni się wczuć w innych, postawić w sytuacji cierpienia i odpowiedzieć sobie na pytanie czy muszą i czy warto cierpienie zadawać. Jednocześnie Koehler poza koniecznością ochrony innych gatunków, która wynika z faktu doznawania przez nie określonych stanów, które muszą być skorelowane z ich statusem moralnym, nie podaje *explicite* żadnych dyrektyw postępowania. Poza niewątpliwie deprecjonującymi postawy neologizmami, które Koehler wprowadził do języka polskiego, a które są moim zdaniem bardzo ciekawe, gdyż mają charakter aksjologiczny, pozwalają bowiem na wartościowanie postaw praktycznych. Takim neologizmem oprócz rzeczonej zoochamii jest niechybnie określenie *zwierzobójca*.

> Zwierzobójcy nie cieszą się uznaniem społeczeństwa. Przeciwnie, z wyjątkiem myśliwców, zabijających nie z zawodu i – jak z naciskiem twierdzą – nie z potrzeby, lecz sportowej rozkoszy, na pojęciu *rzeźnik* spoczywa pejoratywny, jeśli nie wręcz obelżywy akcent. I rzecz szczególna, że właśnie ci, którzy odnoszą się z pogardliwym lekceważeniem do tego zawodu, nie interesują się zazwyczaj losem zabijanych zwierząt”[42].

Kategorię zwierzobójcy, można obecnie rozszerzyć i podstawić pod nią, poza myśliwymi i rzeźnikami, również marketowych, *wózkowych drapieżców*, którzy działają przez zaniechanie. Ich zdaniem niebranie udziału czynnego, a jedynie wtórny poprzez kupowanie i zjadanie mięsa, jest usprawiedliwione brakiem działania bezpośredniego (wszak to nie oni zabili i oprawili). To czystej wody hipokryzja, która wynika z tego, że człowiek jest „jedynym na Ziemi gatunkiem, w czynach którego nader często brak jest – biologicznego sensu”[43]. Według Koehlera jesteśmy jedynym gatunkiem zdolnym do myślenia abstrakcyjnego, jednakże

41 Tamże, s. 167.
42 Tamże, s. 24.
43 Tamże, s. 25.

brakuje nam wyobraźni, co implikuje to, że z myślenia i tworzenia pojęć abstrakcyjnych nie czynimy właściwego, etycznie odpowiedzialnego użytku, ponieważ w „uwarunkowaniach owych specyficznych właściwości rodzą się co pewien czas nieodrzeczne potworki w poglądach, wierzeniach i obyczajach, nie zanikające, lecz przedziwnie trwałe, wzrastające w systemy kulturotwórczych poglądów i tradycji”[44]. Dlatego zwierzobójstwo jest etycznie nie do usprawiedliwienia, a każda jego forma jest utylitarna[45] i na szczęście „budzi pogardę”[46].

Witold Koehler wymaga, by czytelnik sam odnalazł się w sytuacji, którą zastaje w świecie, stąd na przykład wprost nie żąda przejścia na wegetarianizm. Podaje *implicite* możliwości: człowiek ma mieć świadomość, że nie jest jedyną istotą zdolną do cierpienia i wyciągnąć z tego wnioski. Jako welfarysta marzy o redukcji cierpienia w świecie, która może być zminimalizowana poprzez powstanie oddolnych ruchów obywatelskiego nieposłuszeństwa:

> Czy nie należałoby najostrzej protestować przeciw męce ostatniej drogi zwierząt do śmierci, przeciw nieludzkim warunkom transportu bydła do miejsc uboju? Czy wyroki śmierci, niekiedy konieczne, nie powinny być realizowane w sposób najbardziej humanitarny?[47].

Zadaniem Witolda Koehlera zwierzęta nie mają wartości użytkowej dla człowieka i nie powinny być traktowane instrumentalnie, jednocześnie ich status moralny jest według niego relacyjny, tzn. jest dookreślony przez przyjęte kryterium antropologiczne: jeśli ludzie są zdolni do sensytywności, to powinni brać pod uwagę, że zwierzęta też. Kiedyś nadejdzie dzień, gdy świadomość gatunku *homo sapiens*, empatii wzrośnie na tyle, że zwierzęta zostaną wyzwolone:

> Życie ludzkie jest zjawiskiem bardzo skomplikowanym. Można by rzec, że każdy człowiek ma w swojej osobowości własny i niepowtarzalny ogródek, w którym dojrzewają owoce czynów, rozwijają się kwiaty marzeń i plenią się chwasty słabości[48].

Tymczasem zwierzęta czekają…

44 Tamże.
45 Tamże.
46 Tamże.
47 Tamże, s. 178.
48 Tamże, s. 179.

The moral status of animals and the anthropological criterion. Reflections around the welfarist proposal of Witold's Koehler

Summary

In the paper I try to determine the moral status of animals usig the so-called anthropological criterion.

Abstrakt

W artykule staram się określić moralny status zwierząt wykorzystując tzw. kryterium antropologiczne.

Key words: animal rights, welfare, moralty, antrophology, ethics, moral status

Słowa kluczowe: prawa zwierząt, dobrostan, moralność, antropologia, etyka, status moralny

Tomasz Turowski – born in Poznan, he gratuated from the University in Poznan.

Tomasz Turowski – urodzony w Poznaniou, ukończył filozofię na UAM.