Zdzisława Piątek
ORCID 0000–0001–9831–6115
DOI 10.24917/20838972.15.4

Czy włączenie zwierząt do universum moralnego stanowi przełom w rozwoju etyki?

Uwagi wstępne

Żeby odpowiedzieć na tytułowe pytanie przywołam idee, które stanowiły filozoficzne podłoże uzasadniające odseparowanie człowieka i ładu ludzkiego świata od świata przyrody, a w szczególności od pozaludzkich istot żywych. Będą to fundamentalne idee tradycyjnej filozofii, które utwierdzały dominująco panującą pozycję gatunku ludzkiego w stosunku do przyrody i które w koncepcji Immanuela Kanta zaowocowały podziałem na osoby posiadające godność i rzeczy posiadające cenę, zwierzęta i pozaludzkie istoty żywe zostały zaliczone do rzeczy. Godność osoby ludzkiej, która wyróżnia człowieka spośród innych bytów i sprawia, że człowiek nie jest rzeczą wynika ze spełniania i poszanowania prawa moralnego. Jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego głosi, że człowieczeństwo w ludzkiej osobie zawsze powinno być celem, a nigdy środkiem. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pisał:

> W całym stworzonym świecie można wszystkiego czego się chce i nad czym ma się jakąś władzę, używać także jako jedynie środka; tylko człowiek a [wraz] z nim każde rozumne stworzenie jest celem samym w sobie. Jest on mianowicie dzięki autonomii swej wolności podmiotem prawa moralnego, które jest święte[1].

Zatem zwierzęta jako istoty bezrozumne nie mogą być podmiotem prawa moralnego (nie mogą działać na podstawie rozumienia prawa) i podobnie jak rzeczy pozostają poza granicami wspólnoty moralnej. W rezultacie ludzie nie mają żadnych bezpośrednich obowiązków moralnych wobec nich a to znaczy, że mogą je wykorzystywać używając ich „jedynie jako środka" czyli w sposób czysto instrumentalny do zaspoka-

1 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1984, s. 144.

jania własnych potrzeb i upodobań. Właściwie do końca XIX wieku były powszechnie akceptowane poglądy utwierdzające przekonanie, że tylko człowiek jako byt samoświadomy, rozumny oraz wolny posiada wartość *per se* i jest „tytularnym Panem przyrody", gdyż od samego Stwórcy otrzymał polecenie aby ją doskonalić i czynić sobie poddaną. Tak więc czysto instrumentalne traktowanie przyrody w tym zwierząt i wszystkich pozaludzkich istot żywych leżało u podstaw rozwoju cywilizacji zachodniej. W ten sposób dokonywała się ekspansja terytorialna gatunku *homo sapiens* na wszystkich kontynentach. Filozofowie, tworząc tradycję humanizmu, podobnie jak Kant, skupiali swoją uwagę na wyjątkowym statusie człowieka jako „stworzenia rozumnego" i do czasu pojawienia się kryzysu środowiskowego nie rozważali przyrodniczych ograniczeń w ludzkich sposobach wykorzystywania środowiska. Tworząc nowy porządek ludzkiego świata, nie rozważali jak człowiek powinien żyć i rozwijać się razem z innymi gatunkami, lecz przekonywali, że nakaz zerwania z Naturą[2] i uwolnienie się od konieczności przyrodniczych, to jest istota uczłowieczenia, a cywilizacja jest tym doskonalsza im bardziej jest antynaturalna, gdyż człowiek w istocie swojej jest bytem antynaturalnym. Zatem, jak to określił Hans Jonas, uczłowieczenie odbywało się na zasadzie gwałtu zadawanego Naturze[3]. Twierdzono, iż człowiek stał się wolny dlatego, że wymknął się zależnościom przyrodniczym i może się przeciwstawiać zarówno siłom przyrody, jak i skłonnościom swojej biologicznej natury. W tradycyjnym humanizmie ludzki zmysł moralny jest rozpatrywany jako całkowicie niezależny od przyczynowości przyrodniczej, a godność osoby ludzkiej wynika z poszanowania prawa moralnego, które we wspólnocie istot rozumnych powszechnie obowiązuje i nadaje im wyjątkowy status moralny. Tak więc człowieczeństwo i ludzka godność zostały osadzone na nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej osoby ludzkiej i w tradycyjnej etyce były określone przez wskazanie cech, które nie miały nic wspólnego z biologicznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Zaspokajanie biologicznych potrzeb związanych z podtrzymaniem życia, czyli tych, które dzielimy z innymi istotami żywymi pozostawało na zewnątrz istoty człowieczeństwa, a biologiczne przetrwanie gatunku ludzkiego wydawało się niezagrożone, nikt tego nie rozważał. W ten sposób w tradycyjnych systemach etyki człowiek został odseparowany od przyrody i jako obcy Naturze nie może wskazać żadnych racji żeby podzielać wartości (znaczące moralnie) z innymi gatunkami istot żywych. Zarówno biosfera, jak i przyroda nieożywiona były postrzegane

2 Określenie „Natura" będę pisała dużą literą ze względu na szacunek jaki żywię dla jej zdolności stwórczych.

3 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.

jako „skład" albo niewyczerpany zasobnik surowców do ludzkiej dyspozycji, a filozofowie na rozmaite sposoby uzasadniali twierdzenie, że moralny nakaz poszanowania dla Natury ze względu na jej wartość *per se* trudno byłoby uzasadnić. Przekonywali oni, że nie do pomyślenia jest taki ład moralny ludzkiego świata aby uniwersum moralne zawierające prawa obowiązujące na zasadzie wzajemności obejmowało także pozaludzkie istoty żywe, gdyż prawa są sprzężone z obowiązkami i tylko w szczególnych przypadkach można posiadać prawa, nie posiadając obowiązków. Pragnę podkreślić, że wykluczenie zwierząt i innych gatunków pozaludzkich istot żywych ze wspólnoty moralnej i wykorzystywanie ich „jak się chce", to nie jest tylko kwestia filozoficznych poglądów i moralnych zasad, ale także sposób organizacji ładu ludzkiego świata i odpowiednich struktur społecznych, takich jak systemy prawne, edukacyjne, a także organizacja sfery ekonomicznej ludzkich społeczeństw dotycząca zarówno sposobów hodowli, jak i przetwórstwa oraz konsumpcji. Dlatego uznanie statusu moralnego zwierząt i przyznanie im praw podmiotowych oznacza nie tylko zerwanie z tradycją w wymiarze filozoficznym oraz światopoglądowym, ale także pociąga za sobą konkretne przemiany w wymiarze społeczno-politycznym. Sądzę, że obecnie faktycznie dokonują się wielkie przemiany w przebudowie porządku ludzkiego świata, ale jesteśmy dopiero na początku drogi. W teorii obserwujemy wielką ekspansję nowej filozofii środowiskowej określającej na nowych zasadach kohabitację gatunku ludzkiego z biosferą. Świadczą o tym przemiany w wymiarze politycznym związane z wkroczeniem problemów ochrony środowiska i praw zwierząt do polityki, czyli tak zwana „zielona polityka" i wysyp różnorodnych organizacji walczących zarówno o prawa zwierząt, jak i ekologów spod znaku Green Pace walczących o zachowanie naturalnych ekosystemów ważnych ze względu na funkcjonowanie biosfery jako całości. Dużym osiągnięciem, niejako symptomem tych przemian, są mozolne negocjacje na Światowych Szczytach Ziemi dotyczące ochrony tych ekosystemów oraz prace nad wielką ideą historiozoficzną, jaką w moim przekonaniu stanowi koncepcja zrównoważonego rozwoju.

Wyliczone powyżej wielkie przemiany w myśleniu o świecie i miejscu człowieka w nim zostały zainicjowane przez Karola Darwina, który stworzył nową ewolucyjną wizję świata zrywającą ze skrajnie antropocentrycznym przekonaniem, że to gatunek ludzki ze względu na swój wyjątkowy status moralny stanowi „koroną stworzenia", a przyroda została stworzona lub wyewoluowała właśnie dla niego. W perspektywie ewolucyjnej przyroda nie jest już postrzegana jako antropomorficznie uporządkowany hierarchiczny zespół bytów przedstawiany jako „drabina jestestw", lecz jako sieć bytów współzależnych, indywiduów two-

rzących struktury wyższego rzędu i powiązanych łańcuchami troficznymi, które w biegu przełajowym (a nie sztafetowym) ścigają się w walce o przeżycie. E.O. Wilson nazywa filozoficzne konsekwencje tej nowej wizji świata ewolucyjną metafizyką naszych czasów[4]. Jest to metafizyka, która jest zdolna operować całokształtem wiedzy o świecie i w oparciu o rozpoznane uniwersalne mechanizmy ewolucji działające od Wielkiego Wybuchu do czasów współczesnych zdolna jest zbudować jednolitą teorię rzeczywistości. Wilson jest przekonany, że w przyrodzie nie ma zjawisk izolowanych, a podział wiedzy na poszczególne dyscypliny naukowe jest sztuczny, bo wyrósł z konieczności podziału pracy pomiędzy nimi. Jednakże w miarę rozwoju poznania zbieżność wiedzy z różnych dziedzin sprawia, że rezultaty badawcze poszczególnych nauk zbiegają się w jedną wspólną teorię wyjaśniającą sprawiającą, że zarówno problemy filozoficzne, jak i problemy naukowe ulegają transformacji i przybierają inną, nową postać. W ramach pojęciowych tej nowej metafizyki można uzasadnić twierdzenie o potrzebie włączenia zwierząt do uniwersum moralnego zachowując jednocześnie twierdzenie o wyróżnionym statusie moralnym gatunku ludzkiego. Nowo powstająca metafizyka ewolucyjna umożliwia zarówno uzasadnienie przyznania podmiotowych praw zwierzętom, jak i taką przebudowę porządku ludzkiego świata, żeby te prawa w odniesieniu do zwierząt „dzikich", żyjących w naturalnych ekosystemach nie były fikcją. Ponadto, zasypując przepaść pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką, metafizyka ewolucyjna głosi nowy, ekologicznie oświecony humanizm skoncentrowany wprawdzie na człowieku ale wzbogacony wiedzą o naturze świata, w którym człowiek jawi się nie **ponad** światem przyrody, lecz jako jego integralna część. W kontekście tej metafizyki podbój przyrody nie jest już powołaniem człowieka, powołaniem człowieka jako istoty rozumnej okazuje się bezinteresowny szacunek a także podziw dla stwórczych możliwości przyrody i poszukiwanie warunków harmonijnej koegzystencji ludzkiego świata (antroposfery) ze światem biosfery.

Tezą mojego artykułu będzie twierdzenie, że w ramach pojęciowych nowej metafizyki ewolucyjnej można uzasadnić status moralny zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach. Można im przyznać wartość wewnętrzną *per se* oraz prawa podmiotowe, a tym samym realizować rzeczywistą ochronę ich dobra bez względu na interesy ekspandującej ludzkiej populacji, które należy zaspokajać w obrębie antroposfery. Taki stan rzeczy proponuje scenariusz „pół Ziemi", który przedstawię na zakończenie tych rozważań. Sądzę, że biblijny nakaz panowania i dominowania nad wszelkim stworzeniem należy ograniczyć do świata ludz-

4 E.O. Wilson, *Konsiliencja, jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002.

kiego, czyli do roślin i zwierząt hodowlanych, które nie tylko zaistniały dzięki doborowi sztucznemu, ale ich dobrostan zależy od ludzkich zabiegów pielęgnacyjnych i większość z nich w świecie bez nas nie mogłaby przetrwać. Natomiast w obrębie Natury, czyli w wymiarze biologicznym, człowiek podobnie jak wszystkie inne gatunki uczestniczy w skomplikowanych cyklach krążenia materii i energii, gdyż jako gatunek heterotroficzny jest konsumentem energii. Zatem podobnie jak wszystkie inne organizmy nie posiadające zdolności fotosyntezy, musi czerpać energię potrzebną do życia od producentów energii, czyli od roślin, dla których światło słoneczne „jest pożywne". Będąc konsumentem energii gatunek ludzki uczestniczy w łańcuchach troficznych, w których życie toczy się „z żołądka do żołądka", gdyż po to, aby podtrzymać biologiczne procesy życia ludzie z konieczności muszą wykorzystywać zwierzęta i rośliny jako źródło energii i muszą je traktować instrumentalnie. Stąd wywodzą się kontrowersje związane z uznaniem statusu moralnego zwierząt i trudności w urzeczywistnieniu *de facto* praw przyznanych im *de jure* w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt, gdyż jak sądzę prawa podmiotowe dotyczą zwierząt zdolnych do życia na miarę własnego gatunku niezależnie od ludzi, czyli zwierząt „dzikich" żyjących w naturalnych ekosystemach.

Dlaczego nakaz poszanowania dla Natury ze względu na jej wartość wewnętrzną (*per se*) tak trudno uzasadnić?

W ramach pojęciowych ewolucjonizmu zostaje sformułowane twierdzenie zrywające z wiodącą ideą tradycyjnej etyki, że nie tylko człowiek ale także pozaludzkie istoty żywe oraz przyrodnicze stany rzeczy mają nieinstrumentalną wartość wewnętrzną, czyli wartość *per se*. Uznanie i uzasadnienie tego twierdzenia przyznającego pozaludzkim istotom żywym wartość wewnętrzną określa ich status moralny, a to znaczy, że ich potrzeby i interesy powinny być brane pod uwagę w naszych działaniach w środowisku ze względu na nie same, a nie tylko ze względu na interesy ludzi. W świetle wiedzy przyrodniczej jaką obecnie dysponujemy wiadomo, że nie tylko zwierzę nie jest rzeczą, ale każda istota żywa nie jest rzeczą, gdyż ma wbudowany wewnętrzny cel (zawarty w języku informacji genetycznej), który określa sposób jej samorealizacji (czyli życie na miarę własnego gatunku, zgodne ze swoją naturą). Ten wbudowany wewnętrzny cel zapisany w uniwersalnym języku informacji genetycznej określa właściwy dla danego gatunku zespół potrzeb i interesów. Każdy gatunek jest zaprogramowany do realizacji swojego cyklu życiowego, wie jak zdobywać pożywienie, rosnąć, rozmnażać się i jak rozpoznawać wroga, którego należy unikać. W pewnym sensie organizmy żywe posiadają cel same w sobie i potrafią ten cel realizować niezależnie od lu-

dzi. Mimo że te potrzeby i interesy w przypadku ogromnej liczby istot żywych nie są uświadamiane w sensie wiedzy dyskursywnej *knowing that*, to jednak w trakcie ich życia zespoły tych naturalnych potrzeb są realizowane w sensie wiedzy proceduralnej *knowing how*. Filozoficzne spory dotyczące tego, czy istoty nie posiadające świadomości i nie posiadające przekonań mogą posiadać potrzeby oraz interesy i czy pod tym względem są podobne do rzeczy czy do ludzi jest nieporozumieniem[5]. Nieporozumieniem jest poszukiwanie analogii pomiędzy zwierzęcą potrzebą posiadania pożywienia a potrzebą posiadania pełnego baku benzyny przez samochód. Sądzę, że ta błędna analogia wynika z nieznajomości istotnej różnicy między istotą żywą a rzeczą. Samochód (rzecz) bez kierowcy nie ma żadnego wewnętrznego celu, który miałby on realizować w swoim istnieniu i do realizacji którego potrzebowałby baku benzyny, nie ma więc sensu twierdzenie, że samochód posiada potrzeby lub że coś jest w jego interesie. Zatem w przeciwieństwie do istot żywych nie możemy go krzywdzić ani faworyzować. Potrzeby i interesy samochodu określa jego kierowca. Samochód, z którego wysiądzie kierowca nie ma żadnego celu, i nie ma żadnych potrzeb, lecz jest kupą złomu, dlatego czysto instrumentalne traktowanie samochodu jest zgodne z jego naturą. Samochody podobnie jak wszystkie inne rzeczy **są dla** ludzi, zaistniały po to, żeby służyć do realizacji ludzkich celów, mają cenę i właścicieli, mimo że niektóre z nich ze względu na ich wyjątkową wartość możemy cenić dla nich samych i obejmować je ochroną prawną. Zatem istnieje nie arbitralna różnica pomiędzy przyrodą ożywioną (biosferą) a przyrodą nieożywioną i światem rzeczy stanowiącym wytwory człowieka. Rzeczy powstają jako wynik celowej ludzkiej działalności są użyteczne i posiadając właścicieli mogą być przedmiotem obrotu handlowego. Do specyficznych wytworów człowieka – zgodnie z propozycją P. Taylora[6] – zaliczam także zwierzęta i rośliny hodowlane, czyli organizmy żywe, które zostały zabrane z biosfery, wyselekcjonowane przez ludzi w procesach doboru sztucznego i włączone do antroposfery gdzie funkcjonują podobnie jak rzeczy ze względu na to, że są użyteczne, mimo iż w przeciwieństwie do rzeczy posiadają wrażliwość i wewnętrzny program określający ich potrzeby. Jednakże natura zwierząt hodowlanych, podobnie jak natura rzeczy została wyselekcjonowana przez ludzi ze względu na ich użyteczność, lub ze względu na to, że spełniają ludzkie upodobania. W rezultacie zabiegów hodowlanych niektóre z nich, jak np. brojlery zatraciły instynkt wysiadywania jaj i mogą się wykluć tylko w inkubatorach, inne

5 Rzetelna, merytoryczna analiza tych sporów jest zawarta w książce Doroty Probuckiej, *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Universitas, Kraków 2013.

6 Paul W. Taylor, *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton Univ. Press, N. Jersey 1986.

np. wysokomleczne krowy wymagają odpowiedniego pożywienia czyli ludzkich zabiegów pielęgnacyjnych, a to znaczy, że bez udziału człowieka ani nie zaistniałyby, ani w konkurencji ze zwierzętami w stanie dzikim nie potrafiłyby przeżyć[7]. Dobrostan zwierząt hodowlanych w przeciwieństwie do zwierząt dzikich wymaga żeby miały swojego właściciela. Tak więc zasadnicza różnica pomiędzy zwierzętami hodowlanymi a zwierzętami żyjącymi w naturalnych ekosystemach uzasadnia przyznanie tym drugim nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej i określa ich status moralny. To znaczy, że w przeciwieństwie do roślin i zwierząt hodowlanych powinny one być traktowane podmiotowo, a ich potrzeby i interesy powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, nie tylko ze względu na interesy człowieka. W przekonaniu zwolenników tradycyjnej etyki nie odróżniających zwierząt i roślin hodowlanych od zwierząt i roślin żyjących w stanie dzikim i przyznających obu rodzajom organizmów status rzeczy, uznanie nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej pozaludzkich istot żywych budzi sprzeciw, gdyż w ich przekonaniu jest sprzeczne z naturą i interesami człowieka. Argumentują oni, że ludzie, traktując zwierzęta podmiotowo, nie mogliby w pełni rozwijać swojego człowieczeństwa ani tworzyć świata kultury, gdyż ten rozwija się poprzez gwałt zadawany Naturze, zwłaszcza przez gwałt zadawany przyrodzie ożywionej. Przyznanie nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej pozaludzkim istotom żywym oznaczałoby powrót do stanu barbarzyństwa, twierdzą krytycy ekologii głębokiej, a Leszek Kołakowski w krótkim eseju *O szacunku dla Natury*,[8] argumentuje, powołując się na tradycję chrześcijańską oraz na Kanta, że Natura sama w sobie bez względu na ludzkie szkody i pożytki na żaden szacunek nie zasługuje. Twierdzi on, że postulowanie szacunku dla przyrody ze względu na przyznanie jej wartości wewnętrznej jest oszustwem, wprawdzie niewinnym oszustwem, gdyż nie ma w nim nic złego ani przeciwnego rozumowi, ale bezwzględny nakaz poszanowania Natury dla niej samej trudno uzasadnić. Naturę mamy szanować ze względu na nasze zdrowie i życie, oraz życie przyszłych pokoleń, a po to nie potrzeba uznawać jej wewnętrznej wartości nieinstrumentalnej, wystarczy rozumna kalkulacja strat i zysków. Ta kalkulacja pokazuje, że niszczenie naturalnego środowiska jest złem dlatego, że obraca się na szkodę ludzkości. Warto podkreślić, że zarówno w tradycyjnej filozofii, jak i w różnych odmianach tradycyjnej etyki wartością nadrzędną jest dobro człowieka a szacunek dla przyrody jest pośredni i wynika z szacunku dla ludzkości oraz dla ludzkich interesów. Szanujemy przyrodę i pozaludzkie istoty żywe dlatego, że są dla nas

7 Niezwykle interesującą wizję świata bez nas przedstawia Alain Weisman, *Świat bez nas*, tłum. J. Mrzigod, wyd. CKA, Gliwice 2008.

8 L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 1999.

użyteczne. W zgodzie z tradycją, Kołakowski argumentuje, że przyznanie pozaludzkim istotom żywym wartości *per se* prowadziłoby do sytuacji absurdalnych, oznaczałoby bowiem, że mamy szanować komary, prątki gruźlicy i wirusy ospy. Jest to następny argument oparty na nieporozumieniu[9] i na nieznajomości mechanizmów, zgodnie z którymi toczy się życie na Ziemi. Mimo że jest on często przytaczany przez filozofów w sporach o nieinstrumentalną wartość przyrody, nie daje się utrzymać. Faktem jest, że przez tysiące lat gatunek ludzki żył w taki sposób jakby był jedynym wyjątkowym gatunkiem,[10] który ze względu na swoje dostojeństwo i przysługujący mu status moralny bez żadnych ograniczeń może zaspokajać swoje potrzeby zawłaszczając przestrzeń życiową i wszystkie zasoby surowcowe planety. Odkrycie, że tak nie jest okazało się zdetronizowaniem gatunku ludzkiego i wielkim wezwaniem do określenia na nowych zasadach zarówno stosunku do zwierząt jak i stosunku do biosfery jako całości. Przyznanie praw zwierzętom jest jednym z tych wielkich wyzwań.

O potrzebie odróżnienia statusu moralnego zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach w stosunku do statusu moralnego zwierząt hodowlanych

Dorota Probucka[11], podsumowując swoje rozważania dotyczące praw zwierząt, zwraca uwagę na to, że wprawdzie w wielu krajach na świecie proklamacja praw zwierząt staje się faktem, ale wcielenie ich w życie jest fikcją i zastanawia się co należałoby uczynić aby respektowanie praw zwierząt stało się rzeczywistością. Uważam, że wielką zaletą przeprowadzonych rozważań jest sformułowanie przez Autorkę tej zasadniczej rozbieżności i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie co należałoby uczynić aby ją zlikwidować, aby prawa przyznane zwierzętom *de jure* stały się prawami *de facto*.

9 Każda istota żywa ma prawo do samoobrony, zatem niszczenie komarów atakujących człowieka, czy bakterii gruźlicy nie jest sprzeczne z przyznaniem im wartości *per se*. Szanujemy komary na bagnach, bakterie w glebie i w ściółce leśnej, lecz zwalczamy wirusy ospy, podobnie jak bakterie zwalczają atakujące je wirusy wykorzystując w tym celu odpowiednie enzymy restrykcyjne. Usuwanie chwastów w ogródku, czy na polach uprawnych nie jest złem, bo to jest dziedzina gdzie człowiek określa co jest użyteczne a co nie, ale niszczenie chwastów w Naturze jest złem, bo jest niszczeniem (nie respektowaniem) zasobów materiału genetycznego, i zmniejszaniem stwórczych możliwości przyrody.

10 Wyjątkowy status gatunku ludzkiego i dostojeństwo człowieka były uzasadniane na rozmaite sposoby: człowiek jest wyjątkowy, bo stworzony na obraz i podobieństwo Boga, wyjątkowy, bo rozumny i obdarzony zdolnością działania według wartości dobra i zła, wyjątkowy, bo zdolny do działania na postawie rozumienia prawa... itp.

11 D. Probucka, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*.

Sadzę, że próba odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Dorotę Probucką wymaga spełnienia dwóch postulatów:

– pierwszy to wspomniane już odróżnienie statusu moralnego zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach, czyli zwierząt „dzikich" posiadających nieinstrumentalną wartość wewnętrzną, w odniesieniu do których prawa mogą być faktycznie respektowane od statusu zwierząt hodowlanych użytecznych dla człowieka i posiadających wartość instrumentalną, w odniesieniu do których obowiązkiem człowieka jest zapewnienie im życia w dobrostanie i nie zadawanie zbędnych cierpień;

– natomiast drugi wspomniany warunek, to spełnienie postulatu „pół Ziemi". Został on sformułowany przez E.O.Wilsona i polega na tym, żeby wydzielić część terenów ziemskiej biosfery z ludzkiej eksploatacji i zachować je w postaci ścisłych rezerwatów przyrody do dyspozycji innych gatunków[12]. To na tym obszarze „pół Ziemi" obejmującym naturalne ekosystemy mogłyby żyć i ewoluować, obok gatunku ludzkiego, także pozaludzkie istoty żywe posiadające wartość *per se* i prawa podmiotowe, a ludzie byliby zobowiązani chronić ich interesy niezależnie od swoich potrzeb i interesów, czyli cenić je dla nich samych, a nie ze względu na ich użyteczność dla ludzi. Zakaz ludzkiej ingerencji na terenach wydzielonych do dyspozycji gatunków pozaludzkich oznacza, że człowiek nie mogąc naruszać ich egzystencji respektowałby *de facto* prawa przyznane im *de jure*. Do zaspokajania swoich potrzeb i do rozwoju kultury (bogatej w cele, ubogiej w środki, jak proponował Arne Naess w swojej wizji ekozofii) ludzie zagospodarowaliby w sposób zrównoważony tereny, które już zajmują. Spełnienie tego postulatu oznaczałoby zahamowanie ekspansji przestrzennej gatunku ludzkiego połączonej z wypieraniem gatunków pozaludzkich ze swoich habitatów, co stanowi zasadniczą przyczynę naruszania ich prawa do życia na wolności i powoduje wymieranie gatunków.

Pierwszy postulat stanowiący warunek urzeczywistnienia praw przyznanych zwierzętom jest już zawarty w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt ogłoszonej przez UNESCO w roku 1978. Artykuł 4. tej Deklaracji zawiera wytyczne określające prawo gatunków dzikich do życia na wolności w swym naturalnym otoczeniu i głosi, że „Każde pozbawienie wolności chociażby w celach edukacyjnych, jest z tym prawem sprzeczne". Natomiast artykuł 5. i 6. Deklaracji odnosi się do zwierząt hodowlanych, które zazwyczaj żyją w środowisku ludzkim i to właśnie człowiek ma obowiązek dbać o ich dobrostan. O ile pozbawienie wolności zwierząt dzikich jest złem i jak orzeka art. 4. jest sprzeczne z prawem, to zgodnie z art.6. porzucenie zwierzęcia, czyli pozostawienie na wolności zwierzęcia

12 E.O. Wilson, *Pół Ziemi, walka naszej planety o życie*, tłum. B.Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

udomowionego, które człowiek wybrał na swego towarzysza „jest aktem okrutnym i nikczemnym". W przeciwieństwie do zwierząt dzikich, dobrostan zwierząt udomowionych (hodowlanych) polega na tym, że mają właściciela, który je otacza opieką i dba o ich potrzeby. W stosunku do zwierząt hodowlanych i udomowionych, wykorzystywanych przez człowieka w sposób instrumentalny wytyczne zawarte w Deklaracji zabraniają krzywdzenia ich, zadawania im zbędnych cierpień w czasie hodowli oraz w czasie transportu i uboju, ale nie zabraniają wykorzystywania tych zwierząt do zaspokajania ludzkich potrzeb. Artykuł 9. Deklaracji stwierdza, że „Jeżeli człowiek hoduje zwierzę w celach żywnościowych, należy je karmić, hodować, przewozić i zabijać nie narażając na niepokój i ból".

W Preambule omawianej Deklaracji zawarte jest także stwierdzenie, że „uznanie przez gatunek ludzki prawa innych gatunków zwierzęcych do egzystencji stanowi podstawę współistnienia wszystkich istot żywych", a pierwszy artykuł tej Deklaracji brzmi: „Wszystkie zwierzęta rodzą się równe wobec życia i mają te same prawa do egzystencji". Jednakże trudno nie zauważyć, że w rzeczywistości przyznanie prawa do egzystencji lwom zawiera prawo lwów do uśmiercania antylop. Zatem z uwagi na reguły, zgodnie z którymi toczy się życie w ziemskiej biosferze sformułowanie tego artykułu także zawiera fikcję. Albert Schweitzer, który zgodnie ze swoją etyką szacunku dla wszelkich przejawów życia leczył w Gabonie ludzi i zwierzęta przeżywał dylematy moralne, kiedy po to żeby uratować orła ze złamanym skrzydłem musiał zabijać małe ssaki (a więc pozbawiać je życia) żeby go nakarmić. Tego typu fikcją jest również twierdzenie zawarte w drugim artykule Deklaracji, że „Człowiek jako gatunek zwierzęcy nie może sobie rościć prawa do tępienia innych zwierząt lub ich wyzyskiwania. Ma natomiast obowiązek wykorzystywania całej wiedzy w służbie zwierząt". Jest rzeczą oczywistą, że podobnie jak lwy, człowiek nie mógłby przeżyć gdyby nie **wykorzystywał** zwierząt[13]. Ten postulat może być urzeczywistniony tylko wtedy, kiedy odniesiemy go do zwierząt dzikich i może być wcielony w życie dopiero od czasów rewolucji neolitycznej, kiedy to nauczyliśmy się uprawiać rośliny i hodować zwierzęta. Instrumentalne wykorzystywanie zwierząt hodowlanych może być ceną za podmiotowe traktowanie zwierząt żyją-

13 To prawda, że w przeciwieństwie do lwów człowiek jest istotą wszystkożerną, ale przejście naszych przodków z roślinożernego trybu życia na wszystkożerny, włączenie do ich diety spożywania zwierząt odegrało istotną rolę w procesie uczłowieczenia. Zanim ludzie nauczyli się hodować zwierzęta, polowania i organizacja polowań rozwijały ludzką wyobraźnię i współpracę w grupie. Jest także prawdopodobne, że spożywanie białka zwierzęcego miało korzystne działanie na kondycję biologiczną ludzkich organizmów. Doświadczenia z weganami są zbyt krótkotrwałe, żeby mogły wykluczyć niekorzystny wpływ braku zwierzęcego białka na kondycję organizmów. Na to potrzebna jest ewolucyjna skala czasu.

cych w naturalnych ekosystemach, które na etapie zbieracko łowieckim były głównym źródłem pożywienia, a więc były wtedy wykorzystywane czysto instrumentalnie.

Zapewne ze względu na zaistniałą sprzeczność pomiędzy prawem do życia lwa i prawem do życia pożeranej przez niego antylopy, w Deklaracji Praw Zwierząt z roku 1990 pierwszy artykuł został zmodyfikowany i brzmi: „Wszystkie zwierzęta mają te same prawa do egzystencji w **ramach biologicznej równowagi**. Równość praw nie przesłania różnorodności gatunków i jednostek" (podkreślenie moje – Z.P.) Ta dodatkowa fraza odnosząca prawo do życia do „biologicznej równowagi" zmienia wszystko, bo poszerza dyskurs o prawach zwierząt na rozważanie podstaw współistnienia wszystkich istot żywych (łącznie z człowiekiem) w stanie biologicznej równowagi we wspólnocie biosfery. Pokazuje bowiem, że problemu praw zwierząt nie można rozwiązać bez odwołania się do wiedzy na temat biologicznej równowagi w biosferze jako całości. Ekolodzy, badając podstawy współistnienia wszystkich gatunków tworzących ziemską wspólnotę życia stwierdzili, że z punktu widzenia biosfery jako całości najistotniejszym elementem ziemskiego życia są rośliny, które w procesie fotosyntezy wiążą energię słoneczną krążącą we wszystkich skomplikowanych kanałach troficznych stanowiących rdzeń ziemskiego życia. Zatem wiedza z dziedziny ekologii w istotny sposób zmieniła wartościowanie organizmów żywych i dostarczyła argumentów, aby w ocenie cech ważnych moralnie zastąpić psychocentryczne kryterium doznawania bólu i przyjemności przez kryterium posiadania potrzeb i interesów, które stosuje się do wszystkich istot żywych, także do roślin. Możemy krzywdzić organizmy żywe nie tylko zadając im ból, ale także uniemożliwiając im zaspokajanie ich naturalnych potrzeb. Zawężenie dyskusji o prawach zwierząt do zwierząt odczuwających wynika z racji historycznych, a nie z racji merytorycznych. Wynika bowiem z historycznego faktu, iż postulat poszerzenia uniwersum moralnego o wszystkie istoty zdolne odczuwać przyjemność i ból został sformułowany przez Jeremy'ego Benthama[14] w ramach filozofii utylitarystycznej, gdzie o statusie moralnym decyduje wrażliwość. Kryterium to nie pozwala różnicować statusu moralnego zwierząt hodowlanych i zwierząt dzikich, gdyż pod względem wrażliwości zwierzęta hodowlane nie różnią się od zwierząt dzikich. Mimo to, w ochronie prawnej zwierząt hodowlanych na plan pierwszy wysuwają się ich wartości użytkowe gdyż w tym celu zostały wyselekcjonowane i podobnie jak rzeczy są

14 Biografowie Benthama piszą, że ze swojego mieszkania miał widok na rzeźnię i był poruszony cierpieniem zwierząt przeznaczonych na rzeź. Wykazując empatię dla cierpienia zwierząt, Bentham zainicjował trwającą do dzisiaj dyskusję o statusie moralnym zwierząt i przyczynił się do zwycięstwa w walce o prawa zwierząt.

nadal przez ludzi udoskonalane ze względu na pożądane wartości użytkowe (GMO) spełniające różnorodne ludzkie potrzeby. Zapewne dlatego, mimo że wytyczne zawarte w Deklaracji Praw Zwierząt uznają, iż zwierzę nie jest rzeczą, to *de facto* ustawy uchwalone na ich podstawie traktują zwierzęta hodowlane jak rzeczy, gdyż, podobnie jak rzeczy, te zwierzęta są własnością człowieka, można je sprzedawać lub kupować, zabijać na mięso lub poddawać tresurze podobnie jak psy myśliwskie lub policyjne. Jeżeli w celu uniknięcia fikcji prawnej zwierzęta należy personalizować i chronić je ze względu na to czym są same w sobie uwzględniając ich interesy, to sądzę, że ten postulat należy odnosić do zwierząt i roślin żyjących niezależnie od człowieka i posiadających właściwy im otwarty potencjał rozwojowy. Nowy etap ochrony prawnej ze względu na ich rolę we współistnieniu wszystkich istot żywych (niezależnie od wartości użytkowych dla ludzi) można odnieść do ziemskich rezerwatów przyrody, zabraniając ludzkiej interwencji w przyrodniczy bieg zdarzeń na ich terenie. Prawna ochrona ścisłych rezerwatów na terenie całego globu zabrania bezpośredniego wykorzystywania ich przez ludzi. Prawo własności staje się wobec nich bezprzedmiotowe, nie można powiedzieć, że rafy koralowe, lasy tropikalne czy kolonie żurawi wędrownych są własnością ludzi albo że są towarem, mimo że ludzie żyją obok nich i są im winni szacunek. Odwołanie się do biologicznej równowagi w określaniu praw zwierząt zawarte w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt z roku 1990 oznacza potrzebę zrozumienia zasad współistnienia wszystkich istot żywych posiadających potrzeby i interesy, a więc także roślin tworzących ziemską wspólnotę życia. W perspektywie ewolucyjnej, kryterium wrażliwości i spory o to, które istoty żywe są zdolne odczuwać ból i przyjemność okazuje się niewystarczające do rozwiązania problemu praw zwierząt, gdyż na jego podstawie nie można odróżnić zwierząt dzikich od zwierząt hodowlanych.

Osobliwość gatunku ludzkiego polega na tym, że nie tylko podlega on prawom zgodnie z którymi toczy się ewolucja ziemskiego życia, ale także rozpoznaje te prawa jest ich świadomy i w pewnym zakresie może je transcendować. Człowiek może sprzyjać życiu, nakładając na siebie dobrowolne ograniczenia, a przyznanie praw zwierzętom jest przykładem takich ograniczeń, gdyż prawa przyznane zwierzętom na zasadzie symetrii nakładają ograniczenia na ludzkie zachowanie wobec nich. Prawo do życia i rozmnażania się na wolności przyznane zwierzętom dzikim ogranicza antropopresję. Wielkim wyzwaniem naszych czasów staje się wezwanie do zbudowania cywilizacji przyjaznej środowisku, czyli takiej organizacji ludzkiego świata, aby rozumny gatunek ludzki mógł współistnieć i ewoluować na błękitnej planecie **razem** z innymi gatunkami. Raporty o stanie świata wykonane na zamówienie Klubu Rzymskiego

pokazują, że destrukcja środowiska zagraża śmiercią nie tylko pozaludzkim istotom żywym, ale też człowiekowi i w tym kontekście wiedza o środowisku zyskuje sens etyczny, stając się obowiązkiem moralnym istot rozumnych. Ostatni, 14 artykuł zawarty w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt orzeka, że *Prawa zwierząt powinny być rozpowszechniane na równi z prawami człowieka*, to znaczy, że ludzie podjęli trudne zadanie zbudowania globalnej wspólnoty życia, w której potrzeby innych gatunków są stawiane na równi z ludzkimi potrzebami. Wykorzystując wiedzę o środowisku, mozolnie uczymy się żyć w równowadze razem z nimi. Istnieją różne projekty takiej kohabitacji. Jeden z nich przedstawia Bruno Latour, proponując zbudowanie kolektywu ludzi i pozaludzkich istot żywych, w którym to kolektywie reguły współżycia obowiązują na zasadzie negocjacji[15]. Prawa pozaludzkich istot żywych w kolektywie mają być negocjowane *per procura* za pośrednictwem „ludzi w białych kitlach", którzy na Szczytach Ziemi przemawiają w imieniu słoni, nosorożców czy dżungli nad Amazonką. Jednakże propozycja Latoura także zawiera fikcje, jest bowiem sformułowana w duchu postmodernizmu bez odwołania się do wiedzy o stanie biologicznej równowagi zagrożonej przez nasilającą się przestrzenną ekspansję gatunku ludzkiego. W celu ograniczenia tej ekspansji konieczne jest spełnienie wspomnianego już drugiego postulatu nazwanego przez E.O. Wilsona propozycją „pół Ziemi"[16]. Warto podkreślić, że obok Wilsona potrzebę ograniczenia ekspansji terytorialnej gatunku *homo sapiens* głosi także wielu wybitnych przyrodników, a nawet polityków[17]. Jednak ze względu na zadaną objętość tego tekstu tych poglądów nie mogę tutaj przedstawić.

Realizacja scenariusza „pół Ziemi" a prawa zwierząt

Scenariusz „pół Ziemi" zaproponowany przez Wilsona w przywołanej książce dotyczy utworzenia globalnego rezerwatu przyrody obejmującego pół Ziemi, na który składałyby się tereny zajmowane przez ścisłe rezerwaty różnych typów. Wydzielony system terenów chronionych byłby objęty globalnym projektem ochrony bioróżnorodności pod patronatem ONZ i International Union for Conservation of Nature. Projekt ten nie wymaga wytyczenia nowych granic rezerwatów, wymaga jedynie skorygowania i zachowania obszarów już istniejących rezerwatów obej-

15 B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, wyd. Krytyka Polityczna, Warszawa 2009.

16 E.O. Wilson, *Pół Ziemi, Walka naszej planety o życie*, tłum. B.Baran, wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

17 N. Eldredge, *Życie na krawędzi, rozwój cywilizacji i zagłada gatunków*, tłum. J. Szacki, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003. A. Gore, *Ziemia na krawędzi, człowiek a ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, wyd. Ethos, Warszawa 1996.

mujących naturalne ekosystemy różnych typów takie jak lasy deszczowe, tajga, rafy koralowe, sawanny, szelfy przybrzeżne i inne. Tereny te byłyby całkowicie wyłączone z ludzkiego gospodarowania i stanowiłyby bezpieczną strefę ochrony bioróżnorodności. Gatunek ludzki miałby do dyspozycji pozostałą część Ziemi, którą mógłby „czynić sobie poddaną" i wykorzystywać do zaspokojenia swoich potrzeb. Natomiast na wydzielonych terenach: „Biosfera i 10 mln składających się na nią gatunków nie będą traktowane jako towar, lecz jako coś o wiele ważniejszego – tajemniczy byt nadal poza granicami wyobraźni, lecz niezbędny do długiego trwania ludzkości".[18] Na tych terenach wyłączonych z ludzkiej ingerencji prawa przyznane zwierzętom *de jure* obowiązywałyby *de facto*. W ten sposób, twierdzi Wilson, „żywa Ziemia cała będzie mogła nadal oddychać"[19]. Przy realizacji scenariusza „pół Ziemi" prawa zwierząt i szacunek dla przyrody bez względu na jej użyteczność dla człowieka przestaje być fikcją i oszustwem. Zwierzęta żyjące w naturalnych ekosystemach, w przeciwieństwie do zwierząt hodowlanych, nie są własnością człowieka, ich wartość nie zależy od ich użyteczności ani też natura i sposób ich funkcjonowania nie zostały wyselekcjonowane przez ludzi. Są one podmiotami życia, które w zależności od sytuacji w ich naturalnym siedlisku może być lepsze lub gorsze. Żyjąc na miarę własnego gatunku, realizują własne dobro i możemy zasadnie uznać, że posiadają nieinstrumentalną wartość wewnętrzną *per se*. Propozycja „pół Ziemi" oznacza, że gatunek ludzki będzie trwał i rozwijał się równolegle obok innych gatunków, zachowując rozmaitość form życia i szacunek dla nierozpoznanych jeszcze mechanizmów biologicznej równowagi. W nowej ewolucyjnej perspektywie uczłowieczenie dokonuje się nie na zasadzie gwałtu zadawanego Naturze, lecz polega na współdziałaniu gatunku ludzkiego w zachowaniu biologicznej równowagi i bioróżnorodności. Autonomia i nieinstrumentalna wartość gatunków żyjących w naturalnych ekosystemach stanowią rację uzasadniającą przyznanie praw zwierzętom, gdyż uchylają wszystkie zastrzeżenia, które filozofowie kierowali pod ich adresem. Wilson twierdzi, że walka o uratowanie całego życia na Ziemi jest powinnością moralną człowieka i realizacją człowieczeństwa w najszlachetniejszym wydaniu. „Przebyliśmy bardzo długą drogę przez barbarzyński okres, w którym nadal tkwimy, a teraz, wierzę, nauczyliśmy się dość, by przyjąć nadrzędną zasadę moralną dotyczącą całego pozostałego życia. Jest ona prosta i łatwa do wypowiedzenia: **przestań szkodzić biosferze**"[20]. Wiedza o środowisku potrzebna po to, żeby człowiek przestał szkodzić biosferze zyskuje sens etyczny, gdyż destrukcja przyrodniczego środowi-

18 E.O.Wilson, *Pół Ziemi*..., s. 214.
19 Tamże, s.206.
20 Tamże, s. 232. Podkreślenie moje – Z.P.

ska zagraża nie tylko pozaludzkim istotom żywym, ale także grozi zagładą gatunku ludzkiego, zatem jeżeli ludzkość chce przetrwać, to ochrona przyrody i zachowanie gatunkowej bioróżnorodności jest naszym podstawowym obowiązkiem moralnym. Warto zauważyć, że gatunek ludzki, mimo utraty wyróżnionej pozycji jako „korony stworzenia" zachowuje jednak swój wyróżniony status moralny, bo tylko człowiek zdolny działać na podstawie rozumienia prawa jest zdolny rozpoznać zasady biologicznej równowagi, czyli podstawy współistnienia wszystkich gatunków i może działać **w interesie dobra wszystkich istot żywych** tworzących ziemską wspólnotę życia. Rozumny podmiot moralny w filozofii Kanta działał w interesie elitarnej wspólnoty moralnej obejmującej wszystkie byty rozumne. Włączenie do tej wspólnoty pozaludzkich istot żywych, to jest wielki przełom w rozumieniu teorii moralności.

Niezwykle trudne problemy związane z realizacją scenariusza „pół Ziemi" polegają na tym, że w Naturze nie ma ścisłych granic i prawa chroniące potrzeby i interesy istot żywych na terenach naturalnych ekosystemów często kolidują z prawami i interesami ludzi na terenach przez nich zagospodarowanych. Dzieje się tak np. w czasie sezonowych wędrówek zwierząt dzikich, gdyż muszą one korzystać z zasobów pożywienia na szlaku swoich wędrówek. Zasady tej ochrony powinny uwzględniać zarówno interesy ludzi, jak i interesy wędrujących gatunków. Niezależnie od tego czy te konflikty udaje się w pełni rozwiązać, to niezwykle ważny jest fakt, że potrzeby i interesy pozaludzkich gatunków są brane pod uwagę na równi z interesami ludzi, a to znaczy, że są one traktowane podmiotowo. Świadczy o tym obserwowana współcześnie wielka emigracja ludności zamieszkującej kontynent afrykański, która jest wynikiem tego, że społeczność międzynarodowa ogranicza antropopresję w celu zachowania przestrzeni życiowej dla słoni, antylop, zebr i wszystkich gatunków wielkich ssaków, które się tam jeszcze zachowały. Mając na względzie interesy zwierząt, organizacje międzynarodowe ograniczają obszary pastwisk i pól uprawnych potrzebnych do wyżywienia coraz większej liczby ludzi zamieszkujących na tych terenach. Takich ograniczeń nie było w czasie podboju cywilizacyjnego pozostałych kontynentów. Nikt nie ochraniał interesów bizonów żyjących na kontynencie amerykańskim ani interesów torbaczy w Australii i Nowej Zelandii, czy licznych gatunków ptaków na wyspach Pacyfiku. Zostały one potraktowane jak rzeczy, jak towary o określonej wartości rynkowej i wyeksportowane głównie do Europy.

Z mojego punkty widzenia próba ograniczenia antropopresji w Afryce jest rezultatem faktycznego przełomu w etyce, który się dokonuje od połowy ubiegłego wieku pod wpływem nowej filozofii środowiskowej. Ludzie rozpoznając mechanizmy ziemskiego życia stopniowo dojrzewają

do tego, żeby interesy pozaludzkich gatunków, a zwłaszcza dużych ssaków stawiać ponad własnymi interesami i traktować je podmiotowo. Świadczą o tym wszystkie ograniczenia nakładane na ekspansję przestrzenną naszego gatunku w interesie gatunków pozaludzkich. Są to zarówno prawa zwierząt uchwalane przez organy ustawodawcze różnych krajów, jak i eliminowanie różnorodnych czynników zanieczyszczających środowisko, nawet takich jak spektakularny zakaz przelotu Concordów nad Alaską i nad biegunami, czy burzenie tam utrudniających wędrówkę ryb albo nakaz budowania przejść dla zwierząt pod autostradami i wiele innych ograniczeń, które mając na względzie interesy zwierząt i naturalnych ekosystemów (ochrona raf koralowych) zwiększają koszty gospodarowania w środowisku. Nakładając ograniczenia na ekspansję przestrzenną w celu zachowania bezcennej bioróżnorodności, uczymy się jak żyć razem z innymi gatunkami, jak żyć **obok nich** we wspólnocie biosfery. Tego nie było jeszcze sto lat temu i to jest wielka zdobycz zarówno nowych teorii z dziedziny ekologii i ekofilozofii, jak i różnorodnych organizacji „zielonych", które z determinacją walczą o ochronę przyrody. Zmiany jakie się obecnie dokonują w sposobach wartościowania środowiska są przykładem tego, w jaki sposób wielkie idee zmieniają świat, a włączenie zwierząt do uniwersum moralnego jest dobrym przykładem takiej zmiany.

Bibliografia

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Kraków 1958.

Eldredge N., *Życie na krawędzi, rozwój cywilizacji a zagłada gatunków*, tłum. J. Szacki, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

Gore A., *Ziemia na krawędzi, Człowiek a ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, Wyd. Ethos, Warszawa 1996.

Jonas H., *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1984.

Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wyd. Znak, Kraków 1999.

Probucka D., *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Wyd. Universitas, Kraków 2013.

Schweitzer A., *Życie*, tłum. J. Piechowski, Wyd. PAX, Warszawa 1974.

Taylor P., *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Wyd. Princeton Univ. Press, New Jersey 1986.

Weisman A., *Świat bez nas*, tłum. J. Mrzigod, Wyd. CKA, Gliwice 2008.

Wilson E.O., *Konsiliencja, jedność wiedzy*, tłum. J.Mikos, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002.

Wilson E.O., *Pół Ziemi, walka naszej planety o życie*, tłum. B.Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

Does including the animals into the moral universum consist a breakthrough in the development of ethics?

Summary

The paper analyses the arguments

Abstrakt

Przedmiotem rozważań jest analiza argumentów uzasadniających pozytywną odpowiedź na tytułowe pytanie oraz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Dorotę Probucką: Co należało by uczyni, aby prawa przyznane zwierzętom *de jure* obowiązywały *de faco*?

Key words: moral universum, inherent value, instrumental value, animal rights, biosphere, anthroposphere

Słowa kluczowe: uniwersum moralne. wartość wewnętrzna, wartość instrumentalna, prawa zwierząt, biosfera, antroposfera

Zdzisław Piątek – Professor emerita in the Department of Philosophy, Jagielonian University.

Zdzisław Piątek – profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii UJ.