Barbara Grabowska
ORCID 0000–0002–1184–2380
DOI 10.24917/20838972.15.5

„Człowiek to ssak a nie zwierzę" – akceptacja naszej zwierzęcości a status moralny zwierząt

Tytułowe stwierdzenie pojawiło się w 2017 roku na facebookowej stronie Polskiego Związku Łowieckiego w trakcie dyskusji dotyczącej noszenia naturalnych futer. Jedna z dyskutantek w odpowiedzi na zarzut, że przeciwnicy futer zrównują ludzi i zwierzęta, napisała, iż człowiek to też zwierzę, a zwierzęta są istotami czującymi ból i strach. Administrator strony odpisał: „...człowiek to ssak a nie zwierzę, ale jak Pani uważa inaczej to Pani sprawa"[1]. Natychmiast wytknięto mu nieznajomość biologii, a przytoczony wpis nominowany został do *Biologicznej bzdury roku 2017*[2]. Uwagę internautów przyciągnęło, jak sądzę nie samo zaprzeczenie naszej zwierzęcości, ale jego niefortunne sformułowanie, z którego wynika, że gromada ssaki nie należy do królestw zwierząt. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że prawie 160 lat po opublikowaniu przez Karola Darwina dzieła *O powstawaniu gatunków* nadal pojawiają się sprzeciwy wobec włączenia człowieka w obręb świata zwierzęcego[3].

Nie dziwią nas zapewne reakcje współczesnych Darwinowi, gdyż:

> ukazanie się drukiem dzieła *O powstawaniu gatunków* zaszokowało społeczeństwo. W sobotę 30 czerwca 1860 roku, zaledwie sześć miesięcy po opublikowaniu dzieła, odbyła się słynna debata poświęcona ewolucji na zebraniu British Association for the Advancement of Science w Oksfordzie. Biskup Oksfordu, Samuel Wilbefoce, chciał się „dowiedzieć", czy pochodzi od małpy ze strony babki, czy ze strony dziadka[4].

1 https://imgur.com/wWPyex2, dostęp 31.05.2018.

2 https://www.totylkoteoria.pl/2017/12/biologiczna-bzdura-roku-2017.html, dostęp 31.05.2018. Ostatecznie wpis PZŁ zajął zaledwie szóste miejsce wobec silnej konkurencji.

3 Co ciekawe we wspomnianym plebiscycie na *Biologiczną bzdurę roku 2017* jednym z kontrkandydatów PZŁ był Marian Kowalski zaprzeczający teorii ewolucji, jako lewackiej ideologii.

4 M. Bragg, R. Gardiner, *Na barkach gigantów. Wielcy badacze i ich odkrycia od Archimedesa do DNA*, przeł. J. Kuryłowicz, Pruszyński i s-ka, Warszawa 2004, s. 116.

O ile można zrozumieć oburzenie XIX-wiecznego biskupa, o tyle dziwi kwestionowanie naszej przynależności do królestwa zwierząt wobec odkryć z dziedziny biologii, fizjologii czy etologii dokonanych w ciągu ponad stu pięćdziesięciu lat dzielących nas od wspomnianej debaty. Oprócz komentarzy kpiących z ignorancji autora przywołanego na początku wpisu w dyskusjach na różnych forach internetowych pojawiały się też głosy poparcia (choć zdecydowanie mniej liczne). Oto pewien anonimowy komentator 28 lutego 2108 roku napisał: „To, że biolodzy w XVIII/XIX w. tak między sobą ustalili, to ich sprawa. W moim przypadku czyjaś autorytarna opinia na szczęście niczego nie zmienia, nie jestem zwierzęciem. Można sobie nawet uważać małpę za przodka i modlić się do niej…”[5]. Z pewnością znalazłby on wspólny język z Wilberofcem. Co zatem sprawia, że dyskusje dotyczące szeroko pojętej teorii ewolucji ciągle budzą emocje?

Być może rację ma Richard Rorty, który w artykule *Świat bez substancji i esencji* pisał:

> spór społeczny i moralny rozgrzały wskutek publikacji Darwinowskiego *O pochodzeniu człowieka* popadał dziś w zapomnienie. Zdaje mi się jednak, że filozofia wciąż nie nadrobiła zaległości względem Darwina – wciąż jeszcze nie sprostała rzuconemu przezeń wyzwaniu. Wiele trzeba jeszcze uczynić dla pogodzenia wartości ucieleśnionych w naszych tradycjach z darwinowską wizją relacji łączących nas z innymi zwierzętami”[6].

Trudna do zaakceptowania dla niektórych jest zatem nie sama teoria ewolucji jako teoria naukowa, lecz jej konsekwencje wykraczające poza debaty naukowców. Akceptacja naszej zwierzęcości stanowi wyzwanie dla moralności, religii, języka, a nawet zwyczajów żywieniowych czy sposobu ubierania się (nieprzypadkowo kwestia ta została przywołana w dyskusji na temat noszenia futer). Darwin jest niekiedy uznawany, obok Mikołaja Kopernika i Zygmunta Freuda, za tego, który przyczynił się do zdeprecjonowania człowieka. Jak twierdzi chociażby Rorty: „Słynne *dictum* Freuda obarcza Kopernika, Darwina i jego samego odpowiedzialnością za stopniowe, katastrofalne decentracje – odpowiednio: Ziemi, gatunku ludzkiego i świadomości”[7]. Podobnie Hannah Arendt analizując rolę postępu naukowo-technicznego w ludzkim życiu dochodzi od wniosku, że:

5 https://www.totylkoteoria.pl/2017/01/czowiek-to-ssak-nie-zwierze-zwiazek-lowiecki.html, dostęp 31.05.2108.

6 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s.118.

7 Tamże, s. 324.

> czyż nie było tak, że wszystkie postępy nauki od czasów Kopernika niemal utomatycznie powodowały umniejszenie rangi człowieka? Czy wielokrotnie powtarzane twierdzenie, że człowiek poszukując prawdy, zdeprecjonował sam siebie, ale dowiódł tym samym swojej wielkości, nie jest zwykłym sofizmatem? Być może tak właśnie się okaże. W każdym razie człowiek jako naukowiec nie troszczy się o swą rangę we wszechświecie czy o pozycję na drabinie ewolucyjnej życia zwierzęcego...[8].

Rozwój nauki prowadzi zatem do poważnych problemów, z którymi musimy się zmierzyć. Tym bardziej, że: „narracja Darwina, gdy tylko dopełniła ja genetyka Mendla oraz wysyp badań paleontologicznych, była tak przekonująca, że stanowiła zagrożenie dla całej zachodniej tradycji teologicznej i filozoficznej”[9]. Poradzić sobie z tym wyzwaniem można, jak sądzę, na dwa sposoby zaakceptować naszą zwierzęcość ze wszystkimi tego konsekwencjami (w tym także z koniecznością odrzucenia czy przeinterpretowania wspomnianych tradycji) lub bronić szczególnej i uprzywilejowanej pozycji człowieka we wszechświecie poszukując nowych (bądź odnowionych) podstaw jego ontycznej odrębności. Pierwszą strategię przyjmuje chociażby cytowany już Rorty, przykładem zastosowania drugiej jest koncepcja katolickiego filozofa i etyka księdza Tadeusza Ślipki.

Rorty, odwołując się do pragmatyzmu i neopragmatyzmu, dowodzi, że nowe usytuowanie człowieka wewnątrz świata zwierząt może być postrzegane przez nas wręcz jako szansa dla naszego gatunku. Człowiek jako tylko „bardzo mądre zwierzę”[10] musi wprawdzie uznać, że od innych gatunków dzieli nas jednie różnica stopnia złożoności naszych zachowań. Oto bowiem nawet język, mający być wyznacznikiem ludzkiej odrębności też okazuje się wytworem ewolucji biologicznej, która następnie płynni przechodzi w ewolucje kulturową. Wprawdzie: „dzięki wynalazkowi języka ludzie mają bardziej rozbudowany repertuar behawioralny niż zwierzęta, a tym samym także dużo różnorodniejsze i bardziej interesujące sposoby radowania”[11], ale różnica pomiędzy chrząchnięciami i szturchnięciami, które zapewne stanowiły język pierwszych hominidów, a niemieckim traktatami filozoficznym pozostaje nadal jedynie różnicą stopnia złożoności. Podobnie jak: „różnice pomiędzy zwierzętami

8 H. Arendt, *Podbój kosmosu a ranga człowieka,* [w:] *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 329–330.

9 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 325.

10 Rorty używa tego określenia za F. Nietzschem, którego nazywa zdolnym uczniem Darwina. Zob. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 120.

11 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 126.

niemymi, a tymi używającymi języka”[12]. Taka animalizacja człowieka powoduje, że musi on odtąd postrzegać siebie jako żyjącego w tym samym świecie co zwierzęta. Pozbawia go perspektywy transcendencji oraz kontaktu z bóstwem. Wcześniej ludzie jako jedyne byty zdolne do poznania ponadnaturalnej, boskiej istoty zyskiwały dzięki temu swój szczególny i uprzywilejowany status, a: „istnieniu takiej siły zawdzięczaliśmy to, że nie żyliśmy jak zwierzęta”, jednak:

> od czasu Darwina możliwe stało się przekonanie, że natura nie zmierza w żadnym konkretnym kierunku – nie przyświeca jej żaden cel. Idea ta skutkowała tezą, że różnice dzielące zwierzęta od ludzi nie dowodzą istnienia niematerialnego bóstwa. Sugerowała ona dalej, że ludzie muszą samodzielnie znaleźć sens swego żywota[13].

Zamknięcie w materialnym świecie wraz ze wszystkimi innymi gatunkami zwierząt, skazanie na jedynie doczesna egzystencję tylko pod względem stopnia różniąc się od egzystencji zwierzęcej postrzegane może być jako upokorzenie człowieka i pozbawienie go godności. Jednakże dla pragmatystów okazuje się szansą na autokreację bez ograniczeń narzucanych przez dotychczasowe, oparte na boskim autorytecie, wzorce człowieczeństwa. Począwszy od XIX wieku człowiek zyskał wiarę we własne siły, los jego i całej ludzkości znalazł się w jego własnych rękach. Sprzyjały temu także rewolucje antymonarchistyczne i antyklerykalne, które zakwestionowały wertykalne struktury władzy i dotychczasowe autorytety. Teoria Darwina trafiła wówczas na podatny grunt, wcześniej nie zyskałaby akceptacji. W nowej sytuacji społecznej i politycznej okazała się jednak przydatnym narzędziem budowania nowej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Zdaniem Rorty’ego doprowadziło to w konsekwencji do pojawiania się możliwości radykalnego pluralizmu.

Gdy człowiek zwolniony został z obowiązku realizowania boskiego planu oraz posłuszeństwa władzy i autorytetom mógł skupić się na poszukiwaniu swojego szczęścia na swój własny sposób. Tych sposobów zaś mogło być wiele. Jako że brak uniwersalnego wzorca człowieczeństwa, z którym można by je porównywać, nie tworzą one hierarchii lepszych i gorszych, czy też bardziej i mniej ludzkich. Dążenie do prawdy nie ma już pierwszeństwa przed dążeniem do szczęścia. W ten sposób kształtuje się „pluralizm filozoficzny”, głoszący, iż: „istnieje potencjalna nieskończoność równowartościowych dróg życiowych”[14]. Każdy z nas może próbować się ze zwierzęcości wyzwolić tak, jak sam uważa za słuszne.

12 Tamże, s. 126.
13 Tamże, s, 325.
14 Tamże , s. 329.

Uczyniwszy to zaś, może czuć się dumny i czerpać poczucie dumy ze swej własnej pomysłowości i siły, nie odwołując się do wsparcia i szczególnej opieki boskiej istoty. Tak oto zdaniem Rorty'ego:

> jakieś sto lat chłonięcia i doskonalenia empirycznych poglądów Darwina uniewrażliwiły nas, jak sądzę i na co mam nadzieję, na transcendentalne bajania[15].

Uwolnieni od transcendentnych bajań tworzymy własne wzorce człowieczeństwa, bo choć godzimy się z przynależnością do królestwa zwierząt, to mimo wszystko chcemy dowieść, że jesteśmy zwierzęciem szczególnym i wyjątkowym. Czy zatem akceptacja naszej własnej zwierzęcości w jakikolwiek sposób przekłada się na zmianę naszego stosunku do istot innych gatunków? Rorty uważa, że w nowej sytuacji potrzebujemy nie tylko nowej koncepcji naszej jaźni, ale też i nowej wizji ludzkiej wspólnoty – specyficznie ludzkiej wersji stada[16].

Ludzkie stado powstaje na zasadzie identyfikacji „my-oni”. Nie jest to zatem wspólnota obejmująca całą ludzkość i odwołująca się do jakiejś koncepcji ludzkiej natury czy specyficznie ludzkiej cechy. Powstaje ono na zasadzie solidarności z tymi, w których widzimy istoty podobne do nas. Ludzka wspólnota zawsze: „oznacza grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki”[17], ponieważ:

> uczucia solidarności są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne[18].

W innych ludziach nie widzimy „człowieka jako takiego” czy „istoty rozumnej”. Podobieństwa, które okazują się istotne to przynależność do tej samej grupy etnicznej, mieszkanie w tym samym mieście, czy wykonywanie jednego zawodu. Czujemy się solidarni wobec ludzi pod jakimś względem takich jak my, podobnych do nas. Dzięki temu zostają oni włączeni w obręb naszej wspólnoty moralnej. Ich krzywda i cierpienie ma dla nas znaczenie, ponieważ mogłaby to być nasza krzywda czy cierpienie. Dlatego jesteśmy gotowi przyjść im z pomocą. Nie pozostajemy wobec nich obojętni. Odmiennie traktujemy tych, których uznaliśmy

15 Tamże, s. 121.

16 Pisząc o demokracji w ujęciu Deweya, Rorty stwierdza: „Demokracja jawiła mu się nie jako ufundowana na naturze człowieka, rozumu lub rzeczywistości, ale jako obiecujący eksperyment podjęty przez pewne konkretne stado konkretnego gatunku zwierząt – przez nasz gatunek i nasze stado”. (R. Rorty, *Filozofia a nadzieja…*, s.172–173).

17 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 258.

18 Tamże, s. 259.

za „tamtych". To „ludzie niewłaściwego rodzaju", czy wręcz „nieludzie". To, co ich spotyka nie obchodzi nas, bo postrzegamy ich jako na tyle od nas różnych, że nie potrafimy się postawić w ich położeniu. Sądzimy, że ich cierpienie nigdy nie stanie się naszym udziałem. Nie wiemy nawet czy faktycznie cierpią, może nie są do tego zdolni, czy tez są mniej wrażliwi. Możemy odnosić się do nich z obojętnością, a nawet z wrogością.

Jeśli nasza wspólnota moralna, nasze stado obejmuje tylko pewną grupę podobnych do nas, to w jaki sposób w obręb tej wąskiej i powstałej na zasadzie wykluczenia, wspólnoty moralnej można by włączyć zwierzęta innych gatunków? Zdaniem Rorty'ego dzieje ludzkości pokazują, że mamy do czynienia z postępem moralnym polegającym na stopniowym poszerzaniu wspólnoty moralnej. Bazuje on na:

> zdolności do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolności do myślenia o ludziach zdecydowanie różniących się od nas jak o objętych zasięgiem „my"[19].

Czy wśród tych różnic, które przestały być dla nas istotne mogłaby znaleźć się również różnica gatunkowa? Wprawdzie Rorty w książce *Przygodność, ironia i solidarność* pisze o odróżnieniu ludzi od zwierząt, roślin i maszyn, lecz zauważa, iż „jeden z nas ludzi" nie ma wielkiej siły konstytuowania wspólnoty moralnej, w przeciwieństwie do takich określeń, jak „ludzie naszego pokroju", „Grek taki ja my" czy „brat katolik". Odrzucając poszukiwanie metafizycznych czy religijnych podstaw naszej wspólnoty moralnej, dochodzi do wniosku, że tym co nas jednoczy:

> z pozostałymi przedstawicielami gatunku jest nie wspólny język, lecz *jedynie* podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie[20].

Choć nadal pojawia się tu próba wskazania jakieś cechy, która ma być specyficznie ludzka, to potencjalnie można opisany mechanizm poszerzania wspólnoty moralnej wykorzystać, chcąc nadać status moralny zwierzętom pozaludzkim. Trudno obecnie zaprzeczać, że zwierzęta cierpią. Jeśli zatem najważniejsze pytanie według Rorty'ego brzmi „Czy cierpisz?", to można je zadać także w odniesieniu do innych gatunków zwierząt. Niektóre z nich, na przykład szympansy, mogą też doznawać upokorzenia. Skoro podatność na cierpienie wyznacza ostatecznie grani-

19 Tamże, s. 259.
20 Tamże, s. 132.

ce naszej wspólnoty moralnej, a postęp polega na włączaniu w jej zakres wszystkich istot zdolnych do cierpienia, niezależnie od tego, jak bardzo wydawały nam się wcześniej różne od nas, to kolejnym krokiem może być odjęcie zwierząt pozaludzkich poczuciem solidarności.

Sam Rorty przyznaje, że:

> Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości polegają na odtwarzaniu Ja ukierunkowanym na potęgowanie mnogości relacji konstytuujących owo Ja. Punk docelowy takiego procesu stanowi Ja kreślone w chrześcijańskich i buddyjskich wizjach świętości – idealne Ja cierpiące ból z powodu głodu i cierpienia k t ó r e g o k o l w i e k człowieka (a nawet zwierzęcia)[21].

Jeśli zatem stale apeluje on o wytwarzanie „bardziej ekspansywnego poczucia solidarności aniżeli to, które mamy obecnie"[22], to można nieć nadzieję, iż w końcu obejmie ono przynajmniej niektóre gatunki zwierząt poza *Homo sapiens*. Rorty nie wyklucza takiego przebiegu wydarzeń. W artykule *Sprawiedliwość jako szersza lojalność* stwierdza:

> Idea, że powinność moralna rozciąga się poza nasz gatunek, staję się ideą lojalności wobec wszystkich zdolnych, tak jak my, doświadczyć bólu – nawet wobec krów i kangurów – lub może nawet wobec wszystkich żywych organizmów, także drzew[23].

Jeśli bowiem przyjmujemy, że różnice pomiędzy ludźmi mają charakter jedynie ilościowy, oraz że zwierzęta pozaludzkie zdolne są do odczuwania cierpienia, to dążąc do poszerzenia naszej wspólnoty moralnej tak, aby objęła wszystkie cierpiąc istoty powinniśmy na pewnym etapie włączyć je do niej. Pozostaje tez ona potencjalnie otwarta dla innych organizmów, u których odkrylibyśmy w przyszłości zdolności doznawania bólu.

Krok taki wymaga umiejętności wczucia się w cierpiące zwierzę, dostrzeżenia w nim „istoty czującej tak, jak my". Dotychczasowe etapy włączania grup wcześniej wykluczonych, na przykład ludzi o innym kolorze skóry czy innego stanu, do naszej wspólnoty moralnej też poprzedzone były przekroczeniem barier mentalnych, z powodu których nie potrafiliśmy dostrzec istotnych podobieństw pomiędzy nami a nimi. Pomocna była tutaj przede wszystkim wyobraźnia i indywidualna wrażliwość moralna. Zdaniem Rorty'ego to wcale nie rozum jest w tym procesie najważniejszy, liczy się przede wszystkim: „zdolności zauważania bólu i upokorzenia, i

21 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 130–131.

22 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*..., s. 264.

23 R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 84.

utożsamiania się z nimi”[24]. Czy jesteśmy zdolni utożsamić się z cierpiącą krową, kangurem czy koniem? Nasza wyobraźnia z pewnością to potrafi. Inspiracji dostarczyć nam może literatura.[25] To literatura piękna, a zwłaszcza powieść, ukazując indywidualne przeżycia, rozwija naszą moralną wrażliwość. Kluczem do stawania się lepszym: bardziej współczującym, solidarnym i skłonnym do pomocy nie jest rozum, lecz serce. Bowiem: „wyobraźnia to źródło nowych, naukowych wizji wszechświata materialnego, ale też nowych ujęć wspólnot możliwych”[26]. Być może taka możliwa wspólnota obejmie zarówno ludzi, jak i przynajmniej niektóre inne gatunki zwierząt. Posługując się opisanym przez Rorty'ego sposobem nadawania statusu moralnego dzięki dostrzeżeniu podobieństw i objęciu poczuciem solidarności, jesteśmy w stanie tego dokonać, pomimo trudności.[27] Możemy też czerpać z tego dumę, postrzegając siebie jako gatunek zdolny do wytworzenia ponadgatunkowej solidarności. Odważne zmierzenie się z własną zwierzęcością nie musi zatem prowadzić do obniżenia rangi *Homo sapiens*. Przeciwnie może otwierać przed ludźmi nowe możliwości w dziedzinie autokreacji, a także tworzenia bardziej inkluzyjnych, nawet multigatunkowych wspólnot. Bycie „wyjątkowo mądrym zwierzęciem” nie ogranicza, a wręcz poszerza nasze horyzonty.

Zupełnie inaczej kwestię relacji człowieka z innymi gatunkami zwierząt przedstawia Tadeusz Ślipko. Podkreśla on, w oparciu o myśl chrześcijańską, zasadnicza, ontyczna odrębność naszego gatunku. Powołuje się na naczelną tezę antropologii chrześcijańskiej:

> która głosi, że istotową treść człowieczeństwa określa substancjalna jedność pierwiastka niematerialnego (duchowego) z pierwiastkiem materialnym (cielesnym).[28]

24 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*..., s. 260.

25 Wendy Doniger wymienia kilka przykładów: „«Czarny książę» Anny Sewell (czasami zwany «Chatą Wuja Toma» z krainy zwierząt; 1877), «Kot maltański» Rudyarda Kiplinga (1898 – kot to w rzeczywistości kucyk pony), oraz «Wiatronogi» Lwa Tołstoja (1894) opowiedziane są z punku widzenia koni (ostatnie tak wyraziście, że podobno Maksym Gorki zawołał kiedyś do Tołstoja: «W poprzednim wcieleniu musiał pan być koniem»).” (J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, Świat książki, Warszawa 2004, s. 140).

26 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*..., s. 140.

27 Proces poszerzania wspólnoty moralnej nie jest nieodwracalny. W sytuacji zagrożeni czy niedostatku nasza lojalność może zostać zawężona do grupy nam najbliższej. Jako przykład Rorty podaje właśnie: nasze zachowanie wobec innych gatunków. Większość z nas da się przynajmniej częściowo przekonać, że jarosze mają rację i że zwierzęta mają pewne prawa. Załóżmy jednak, że krowy lub kangury okazują się nosicielami nowo zmutowanego wirusa, który chociaż dla nich nieszkodliwy, jest niezmiennie zgubny dla ludzi. Podejrzewam, że odrzucilibyśmy oskarżenia o «szowinizm gatunkowy» i wzięlibyśmy udział w wybijaniu stad.” (R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*..., s. 80).

28 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 129.

Pierwiastek duchowy posiada jedynie człowiek. Dzięki temu nie tylko posiada on bogate życie psychiczne, ale też tworzy i rozwija kulturę. To nadaje mu wewnętrzną wartość nie przysługującą żadnym innym gatunkom. W konsekwencji:

> człowiek jest więc bytem nie tylko innym, ale ponadto istotowo innym u samych korzeni ukonstytuowanym jako byt autonomiczny, samowiedzy i samowładny, działający we własnym imieniu (*sui iuris*) i na własną odpowiedzialność, jest – krótko mówiąc – *osobą*[29].

Człowiek i tylko człowiek jest osobą – specyficznym bytem obdarzonym wolną wolą i zdolnym do ponoszenia moralnej odpowiedzialności. Pierwiastek duchowy – unikalna cecha gatunku ludzkiego – sprawia, że człowiek: „stanowi zgoła odrębny gatunek w obrębie widzianego świata".[30] Owa odrębność decyduje też o przyznaniu mu naczelnego miejsca w hierarchii bytów światowych. Zdaniem Marcina Klimskiego:

> Człowiek przedstawiony został jako byt psychofizyczny usytuowany na szczycie piramidy wszystkich stworzeń. Autor zwraca uwagę, że niematerialny pierwiastek ducha, związany z określeniem jego rozumnej natury, pozwala, aby człowiek zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród wszystkich stworzeń, przez co może władać światem[31].

Pomiędzy człowiekiem a innymi zwierzętami istnieje zatem nieprzekraczalna granica. Zwierzęta pozaludzkie przynależą do świata przyrody i stanowią jedynie część środowiska naturalnego. Ślipko uważa, że nie ma powodu wyodrębniać ich z całości przyrody i traktować odmiennie od innych bytów przyrodniczych. Rozważania na ten temat podejmuje tylko ze względu na to, że czynią tak inni myśliciele, których stanowiska krytykuje. Określa ich mianem filoanimalistów bądź filozoonistów (w odróżnieniu od filohominist ów, czyli zwolenników podejścia antropocentrycznego) i oskarża o filozoficzną „kurzą ślepotę"[32] czy też „filozoficzny daltonizm"[33] polegający na niedostrzeganiu czy ignorowaniu ontycznej odrębności człowieka. Nie odmawia zwierzętom pozaludzkim życia psychicznego, czy też pewnych zdolności poznawczych. Nie prze-

29 Tamże, s. 129.

30 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_03.html, dostęp: 5.06.2018.

31 http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Rocznik_Tomistyczny/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s187-203/Rocznik_Tomistyczny-r-2014-t3-s187-203.pdf, dostęp: 7.06.2018.

32 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy…*

33 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii…*, s. 132.

czy, iż posiadają on takie uzdolnienia, jak: „doznania uczuciowe, swoista celowość zachować, wrażliwość na ból i cierpienie[34]". Kluczowe jest jednak słowo „swoiste", zdolności te są mocno ograniczone, a to, co nazywa psychizmem zwierzęcy zasadniczo różni się od ludzkiego życia psychicznego i duchowego.

Zwierzęta poznają tylko za pomocą zmysłów i dlatego ich poznanie nie wykracza poza konkretne cechy przedmiotów materialnych. W oparciu o taki proces poznawczy zdolne są jedynie do wytworzenia reakcji instynktownych sprowadzających się do określonych odpowiedzi na bodźce mechaniczne[35]. Człowiek natomiast posługuje się przede wszystkim poznaniem umysłowym, które pozwala docierać do samej istoty przedmiotów i tworzyć pojęcia ogólne. Dzięki temu uwolniony zostaje od ograniczeń świata materialnego i konkretnych, jednostkowych przedmiotów. Może poznać prawdę, dobro i piękno. Ma też zdolność autorefleksji i może poznawać siebie samego. Jest, w przeciwieństwie do innych gatunków, obdarzony samoświadomością, a także wolną wolą. Cechy te konstytuują podmiotowość człowieka. Dotyczy to także podmiotowości moralnej, dla której najważniejsze są dwie właściwości bytu ludzkiego: „jego aktualna, a przynajmniej potencjalna samoświadomość i wolność wyboru"[36]. Są one zarazem podstawą prymatu człowieka nad resztą świata materialnego, w tym innymi gatunkami zwierząt.

Tymczasem zwierzęta:

> nie wykazują wewnętrznego, ani zewnętrznego postępu dokonanego mocą swych własnych aktów poznawczo - dążeniowych. Zwierzęta nie rozwijają więc własnym wysiłkiem swego życia psychicznego, nie dochodzą do zauważalnego stopnia jakiejś duchowej samoświadomości, nie uzewnętrzniają też twórczych procesów swego psychizmu w budowie odrębnej, zwierzęcej kultury[37].

Życie psychiczne zwierząt było by zatem wyjątkowo nieskomplikowane i polegające chyba przede wszystkim na rejestrowaniu bodźców pochodzących z otoczenia oraz doznawaniu emocji. Dlatego też, z powodu braku „rozumnej wolności" będącej warunkiem koniecznym bycia pomiotem moralnym, nie są one w stanie wyjść poza świat przyrody, są jedynie odczuwającymi bytami materialnymi. Zatem fundamentalna:

34 Tamże, s. 131.

35 Ślipko przyznaje wprawdzie, że trudność stanowi brak bezpośredniego wglądu w psychikę zwierząt i konieczność polegania tylko na obserwacji ich zachowań, ale wszelkie podobieństwa do zachowań ludzkich poprzedzonych procesami myślowymi jest czysto zewnętrzne. (T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii…*, s. 131).

36 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy…*

37 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii…*, s. 131.

> opozycja ludzkiego i zwierzęcego psychizmu u samych korzeni podcina filozoficzną zasadność idei podmiotowości moralnej całego zwierzęcego świata[38].

Warto zwrócić uwagę na te słowa, gdyż dobitnie wskazują one na to, że człowiek nie przynależy do świata zwierząt, sytuuje się poza i ponad nim. Nie jest zwierzęciem, lecz innym rodzajem bytu. Nie może wprawdzie zaprzeczyć swej przynależności do świata materialnego, ale wspomniany wcześniej pierwiastek duchowy i rozumność w pewien sposób wyłączają go spod podlegania regułom tego świata. Człowiek jest wolny podczas, gdy: „świat zwierząt stoi na tym samym poziomie co reszta materialnej rzeczywistości”, a zwierzęta: „w stosunku do człowieka pełnią rolę środka umożliwiającego realizację zadań dyktowanych jego moralną naturą”[39]. Zwierzęta są całkowicie podporządkowane człowiekowi. Ślipko pisze wręcz o bezbronności zwierząt wynikającej ze słabości ich władz poznawczych.[40]

Zwierzęta nie są i nie mogą być podmiotami moralnymi, nie mają „wartości wewnętrznej”, w hierarchii bytów stoją znacznie niżej od człowieka, a w relacji z nim są traktowane instrumentalnie. Człowiek nie jest zwierzęciem i nie jest możliwa moralna wspólnota z innymi gatunkami, twierdzić tak mogą jedynie osoby dotknięte filozoficznym daltonizmem czy kurzą ślepotą. Czy oznacza to, że zwierzęta pozaludzkie znajdują się całkowicie poza moralnością, a nasz stosunek do nich nie podlega żadnym ograniczeniom? Nie, ale należy pamiętać, że: „źródła moralnych normatywów regulujących stosunek człowieka do świata zwierząt nie tkwią w zwierzęciu, ale poza nim, właśnie w człowieku”[41].

Jakie są tego konsekwencje? Na jaką ochronę mogą liczyć zwierzęta pozaludzkie? Zdaniem Ślipki naczelną zasadą w naszych relacjach ze zwierzętami jest: „powinności traktowania zwierząt z maksymalną dozą *humanitaryzmu*, proporcjonalnie do roli jaką pełnia one w życiu człowieka”[42]. Humanitarne traktowanie daje im pewna ochronę przed okrucieństwem, ale jest ona jedynie warunkowa, skoro zależy od tego na ile ważne są dla nas. Wprawdzie autor *Rozdroży ekologii* pisze o konieczności zrozumienia „immanentnych walorów świata zwierzęcego”, ale nie chodzi tu raczej o wewnętrzną wartości samych istot innych gatunków, lecz raczej o zachowanie bioróżnorodności i piękna tego świata, aby chronić środowisko, w którym żyjemy, a także zachować jego walory estetyczne. Nieprzypadkowo, jak sądzę, wspomina o konieczności zhar-

38 Tamże, s. 165.

39 Tamże, 169.

40 Tamże, s. 131. Można by uznać, że panowanie człowieka bazuje zatem na prawie silniejszego, a tzw. podstawy filozoficzne są tylko próba usprawiedliwienia tego.

41 Tamże, s. 169.

42 Tamże, s. 170.

monizowania ze sobą postulatów kontemplacji, symbiozy i produkcji, a także o konieczności zachowania roztropności i umiaru. W efekcie:

> człowiek, nie tracąc z oczu instrumentalnego charakteru i właściwej miedzy człowiekiem a zwierzęciem hierarchii wartości, afirmuje jednocześnie odrębność i bogactwo świata zwierzęcego[43].

Tym bardziej, że w sytuacji konfliktu pomiędzy podstawowymi interesami człowieka a jakiegoś innego gatunku, mamy prawo zniszczyć ten gatunek, czy to likwidując go, czy też pozbawiając warunków do egzystencji. Wolno nam to zrobić chociażby z powodu: „konieczności poszerzenia areału rolnego społeczeństwa kosztem zmniejszenia obszarów leśnych"[44]. Przykład ten dobrze pokazuje jak słaba i warunkowa jest ochrona całych gatunków, nie mówiąc o pojedynczych osobnikach niemających znaczenia z punku widzenia równowagi ekosystemu. Tym bardziej, że o niezbędności pewnych działań i braku alternatywnych, uwzględniających interes zwierząt rozwiązań zawsze decyduje człowiek. Perspektywa antropocentryczna zaś daje mu możliwość nadużywania swojej pozycji.

Nasze relacje ze zwierzętami powinny zawsze opierać się na podkreślaniu ich bytowej odrębności i niższej pozycji w hierarchii bytów, dobre traktowanie innych gatunków służy tak naprawdę przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, ludziom. Chronimy, na przykład, zagrożone gatunki, aby także przyszłe pokolenia mogły je oglądać, a także korzystać z ich roli w ekosystemie. Troszczymy się chociażby o pszczoły, bo odgrywają one ważną rolę także dla przetrwania naszego własnego gatunku. Poza tym, według Ślipki, właściwe traktowanie zwierząt służy doskonaleniu naszej osobowości. Jest to nawiązanie do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, zgodnie z którą okrutne obchodzenie się ze innymi gatunkami wypacza ludzki charakter, łagodne zaś ich humanitarne traktowanie pozwala rozwijać takie cnoty, jako łagodność, opiekuńczość czy wspaniałomyślność.

W tym kontekście nie dziwi teza, że nie można kategorycznie stwierdzić, iż: „zadawanie zwierzętom cierpienia stanowi działanie samo w sobie moralne złe"[45]. Staje się ono złe jedynie wtedy, gdy może mieć zły wpływ, bezpośrednio lub pośrednio, na ludzi. Jest dopuszczalne w celu zabezpieczenia interesów człowieka takich, jak zdobycie żywności czy odzieży. Tym bardziej, że należy do kategorii zła fizycznego wynikającego z niedoskonałości bytów materialnych. Zło fizyczne samo w sobie jest moralnie nieokreślone, jego ocena zależy od okoliczności i intencji

43 Tamże, s. 170.
44 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy…*
45 Tamże, s. 171.

sprawcy. Dlatego należy się powstrzymywać przed zadawaniem zwierzętom cierpień: „z powodu braku opanowania, z chęci wyładowania pasji, z lekkomyślności, czy tym bardziej z pobudek sadystycznych"[46]. Samo zwierze i jego doznania nie mają tu właściwe znaczenia, liczy się tylko człowiek. Wprawdzie Ślipko, analizując problem dopuszczalności bolesnych eksperymentów na zwierzętach, przywołuje wspomniany już postulat symbiozy, który „nakłada na człowieka obowiązek zachowania zwierzęcia w nienaruszonym stanie jego biopsychicznej struktury"[47], lecz łączy go z postulatem produkcji dającym człowiekowi prawo do wykorzystywania istot im mych gatunków dla swoich potrzeb. Zwierzęta pozaludzkie traktowane są tutaj przede wszystkim jako zasób, a zatem symbioza oznacza racjonalne gospodarowanie tym zasobem, tak aby go nam nie zabrakło. W podobny sposób powinniśmy podchodzić do innych elementów świata przyrody – roślin czy bogactw naturalnych. W kwestii wiwisekcji Ślipko stwierdza, że moralnie usprawiedliwione są tylko doświadczenia faktycznie konieczne z punktu widzenia postępu nauki. Zatem nie dopuszczałyby takich eksperymentów w celu doskonalenia receptury kosmetyków, czy wprowadzenia na rynek nowego produktu chemii gospodarczej. Czy jednak te ograniczenia wynikają z troski o zwierzęta, czy o człowieka? W kwestii metod hodowli autor *Rozdroży ekologii* nie daje jednoznacznej odpowiedzi i uważa, że moralna ocena na przykład chowu przemysłowego zależy od sytuacji i kontekstu. Można usprawiedliwiać praktyki hodowlane służące zaspokojeniu zapotrzebowania na żywność, ale nie te, realizujące luksusowe upodobania smakowe potencjalnych konsumentów. Podobinie niedopuszczalne są niektóre krwawe rozrywki ze zwierzętami, na przykład walki byków, gdyż: „uchybiają one godności człowieka jako osoby"[48]. Los i doznania zwierzęcia mają zatem przy ocenie moralnej różnych, także bolesnych dla nich praktyk, znaczenie raczej marginalne. Pod uwagę należy brać przede wszystkim motywacje człowieka. Na potępienie zasługuje wykorzystywanie zwierząt wynikając z zamiłowania do luksusu, próżności, chęci rozrywki, jak również nadmierna eksploatacja zasobów zwierzęcych. Ślipko przytacza za Tomem Reganem kilka przykładów cierpienia zwierząt wykorzystywanych przez człowieka[49]. Niektóre z nich, na przykłada hodowlę cieląt w wymuszonej pozycji ciała, uznaje za niedopuszczalne, bo służące zaspokojeniu luksusowych upodobań. Jednak troszczy się przy tym przede wszystkim o ludzi, którzy nie powinni nabierać zbytniego zamiłowania do luksusu i zbytku.

46 Tamże , s. 172.
47 Tamże, s. 172.
48 Tamże, s. 173.
49 Zob. T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt,* „Etyka" 18 (1980).

Stanowisko Ślipki to próba obrony wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji człowieka we wszechświecie poprzez konsekwentne zaprzeczanie naszej zwierzęcości. Jest to zarazem prób obrony wszystkich, nawet okrutnych, praktyk eksploatacji istot innych gatunków dla wygody człowieka. Jedyne ograniczenia w traktowaniu zwierząt pozaludzkich nakładane są bowiem także z ludzkiej perspektywy – mają chronić przed wyczerpaniem się zasobów, czy naruszeniem równowagi ekosystemu, lub przed psuciem ludzkiego charakteru.

Krótkie i z konieczności skrótowe omówienie stanowisk Rorty'ego i Ślipki pokazuje, jakie są konsekwencje akceptacji bądź braku akceptacji naszej własnej zwierzęcości. Pierwszy z omawianych autorów przyjmuje fakt, że człowiek jest zwierzęciem, a nawet stara się pokazać zalety animalizacji człowieka. Chociaż skupia się przede wszystkim na konsekwencjach tego dla naszego gatunku, a pozostając wiernym tradycji filozoficznej, nadal poszukuje sposobu odróżnienia ludzi od inny gatunków zwierząt, to jednak ostatecznie dochodzi do wniosku, że wszelkie różnice mogą być tylko ilościowe. Zarysowane przez niego stale poszerzająca się wspólnota moralna oparta na zasadzie solidarności okazuje się zaś być potencjalnie otwarta także dla zwierząt pozaludzkich. Sam Rorty w sowich późniejszych tekstach dostrzega i akceptuje tę możliwość.

Ślipko natomiast poszukuje sposobu utrzymania zasadniczej, ontycznej róznicy pomiędzy człowiekiem a innymi gatunkami zwierząt, pomimo przyjęcia w swoich pracach perspektywy ekologicznej. Wprawdzie człowiek przynależy do świata przyrody, ale tylko do pewnego stopnia. Jako byt osobowy nie tylko wykracza on poza ten świat, ale też nim włada. Dotyczy to także królestwa zwierząt. Zwierzęta taktowane są instrumentalnie, a wszelkie ograniczenia nakładane na nas w relacji z nimi wynikają z troski o człowieka i kształtowanie jego moralnej doskonałości, a także o zachowanie zasobów zwierzęcych. Człowiek nie ma w stosunku do zwierząt jako takich żadnych obowiązków. Przepaść miedzy tymi dwoma rodzajami bytu jest zaś tak duża, że nie ma możliwości włączenia żadnych innych gatunków do naszej wspólnoty moralnej. Tym bardziej, że zwierzęta przedstawiane są jako element świata przyrody nie wyróżniający się z niego pod względem istotowym. Ich sensytywność okazuje się nie mieć znaczenia wobec braku wymiaru duchowego. Ślipko zapewne podzielałby oburzenie z powodu nazwania człowieka zwierzęciem, jako deprecjonujące i sprowadzające nas do bytów jedynie materialnych.

„A man is a mammal, not the animal” – the acceptance of our animality and the moral status of animals

Summary

That fact the man belongs to the animal kingdom as one of many other species still evokes controversies.

Abstrakt

To że człowiek przynależy do krlestwa zwierząt jako jeden z wielu gatunków nadal wzbudza kontrowersje.

Key words: animals, animals's right, animality

Słowa kluczowe: zwierzęta, prawa zwierząt, animality

Barbara Grabowska – pracuje jako adinkt w Zakładzie Filozofii Polityki w Instytucie Filozofii UMK; zainteresowania: liberalizm, feminizm, filozoficzna refleksja na tenat zwierząt.

Barbara Grabowska – a Lecturer at the Department of Philosophy in Nicolas Copernicus University in Toruń. Interests: political philosophy (liberalism), feminism, animal rights.