

Jacek Lejman

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)

Zwierzęta w filozofii.

(Zarys historii problemu: od filozofów starożytnych do I. Kanta)

Wstęp: Rys historyczno-teoretyczny

Od początków swego świadomego istnienia człowiek stara się określić siebie wobec odniesienia do innych bytów: Absolutu, Boga, Kosmosu, Logosu, Rozumu, Społeczeństwa, Kultury, Przyrody (Natury), Czasu, Przestrzeni, wreszcie w odniesieniu do samego siebie Człowieka Duchowego i Człowieka Cieleśnego. Wydaje się nawet, że w każdej epoce tkwią załóżki tego, co odnosi go każdorazowo do jakiegoś bytu wyższego, a zarazem definiuje jego naturę bądź w opozycji, bądź jako jego przedłużenie.¹ Przy czym, różnie rozkładane są owe akcenty, tak, że zawsze dominuje jedna, bądź dwie opozycyjne wobec siebie koncepcje. W ten sposób można by zatem napisać różne historie natury ludzkiej, zależnie do tego, jaki przyjmie się punkt wyjścia – odnośnik jego własnej historii.

W niniejszej pracy analizie poddana zostanie koncepcja, wedle której człowiek konstryuuje siebie wobec Przyrody – bodaj najstarszego z nam znanych bytów określających jego tożsamość. W tym sposobie myślenia o sobie człowiek wyznacza swoją naturę w dwojaki sposób: 1) w związku z przyrodą jako jeden z jej elementów, lub 2) w opozycji do niej, jako jej zaprzeczenie. W obydwu przypadkach istotne są dwa elementy składowe takich koncepcji: 1) człowiek wobec przyrody *in toto* oraz 2) człowiek wobec zwierząt. W naszych czasach odpowiadać będą temu dwie rozwijające się dynamicznie dziedziny wiedzy: ekologia i socjobiologia (etologia). Historia relacji drugiego typu, rozpatrywana na gruncie filozofii, będzie tematem niniejszego artykułu. Jednak nie człowiek będzie tu w centrum uwagi, lecz zwierzęta. W ten sposób zamieniony, czy wręcz zburzony zostanie ów wskazany

¹ Por. Gert Wendelborn, *Joachim z Fiore*, [w] A. Holl (red.), *Heretycy, Panorama dziejów myśli kacerzkiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, tłum. E. Ptaszyńska-Sutkiewicz, Gdynia 1997, s. 33-37.

powyżej porządek. Dotychczas bowiem tak bywało, że jeśli już mówiło się na gruncie filozofii o relacji człowiek-zwierzęta to po to, by określić filozoficzny status człowieka, ignorując lub prawie ignorując jej człon drugi. Jak się wydaje sytuacja dojrzała do kroku kolejnego: określenia filozoficznego statusu zwierzęcia. Bez niego bowiem wszelkie tak potrzebne, a podyktowane nie tylko ekologiczną potrzebą chwili, ale i rozwojem badań etologicznych, genetycznych, socjobiologicznych, paleoantropologicznych, debaty tak obrońców praw zwierząt, praw przyrody, ale i antropologów wydają się nawet nie tyle niepełne, co pozbawione filozoficznych, a co za tym idzie teoretycznych podstaw, a więc niejako z góry skazane na klęskę.

Historię filozofii da się przedstawić jako cykl następujący po sobie okresów naturalizmu i antynaturalizmu. W innym zestawieniu, odnoszącym się do dziejów kultury P. A. Sorokin proponuje w swoich analizach systemów socjokulturowych, których składowymi oprócz sztuki, etyki, religii jest między innymi i filozofia, inny podział trójdzielny: sensualizm, idealizm, ideacjonizm.² W tym znaczeniu filozofia stanowi element świadomości społecznej epoki lub – jak w tym wypadku super-systemu kulturowego. Wyrażany w niej zaś status zwierzęcia będzie określał, a przynajmniej przybliżał dzieje relacji człowiek-zwierzęta w kulturze.

Starożytne spory wokół statusu zwierząt

Dla człowieka starożytnego jedność człowieka i przyrody jest rzeczą zupełnie oczywistą. Szczególnie zaś odnosi się to do interesującej nas tu kwestii relacji zwierzę-człowiek. W klasycznym typie definicji nasza zwierzęcość jawi się jako rodzaj, zaś nasza odmiennność jako różnica gatunkowa. Do historii filozoficznych żartów przeszły już spory o taką właśnie „odzwierzęcą” definicję człowieka, których zwięźczeniem będzie owa kura jako „dwunożna, nieopierzona istota (zwierzę)”. Taki też charakter będą miały rozważania wczesnych greckich filozofów, gdzie poszukiwanie *arche* ma wymiar panfilozoficzny jako jednakiego pierwiastka dla wszelkich bytów (ożywionych i nieożywionych).

W starożytnej filozofii status zwierząt definiowany jest w obrębie dwóch zasadniczo zagadnień. Po pierwsze w obrębie bazującej na religijnych, orfickich poglądach starożytnych Greków tzw. teorii metempsychozy. Po drugie zaś w związku z kwestią racjonalności zwierząt stanowiącej tło dla filozoficznych rozważań na temat racjonalności człowieka. Spory dotyczące ich wzajemnych powiązań Jolanta Świderek sprowadza do dyskusji na temat dwóch typów racjonalizmu: racjonalizmu ekstensywnego oraz racjonalizmu restryktywnego. Racjonalizm ekstensywny (od łac. *extensivus* – rozciągnięty), którego głównymi przedstawicielami będą pitagorejczycy, Platon, platonicy i neoplatonicy tacy jak Plutarch i Porfiriusz uznaje rozumność zwierząt. Racjonalizm restryktywny (od łac. *restrictivus* – zamknięty w granicach, ograniczony), który za głównych swych zwolenników ma

² Por. Cz. Gryko, *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*, Lublin 2000, s. 77-84

Arystotelesa, perypatetyków, stoików i epikurejczyków odmawia zwierzętom rozumności.³ Poszerzając ten trafny podział na obszar całej filozofii starożytnej możemy wyróżnić dwa nurty opisujące filozoficzny status zwierząt:

1. Filozoficzno-religijny - w dużej części pokrywający się ze stanowiskiem racjonalizmu ekstensywnego

2. Filozoficzny sensu *stricto* – obejmujący w swych rozważaniach filozoficzne poglądy racjonalizmu restryktywnego, jednak z uwagi na różnorodność tematyki podejmowany na gruncie: a) filozoficzno-przyrodniczym (Arystoteles); b) filozoficzno-antropologicznym (szkoły postarystotelesowskie).

W pierwszym z wymienionych przez nas nurtów (filozoficzno-religijnym) uznawać się będzie, że zwierzęta które posiadają dusze, są w jakiś sposób rozumne, są istotami (ludźmi), których dusze na drodze metempsychozy znalazły się w ciałach zwierząt, a nawet roślin. Stąd w ślad za tym będzie szła nie tylko filozofia, ale i propagowanie odpowiedniej postawy wobec zwierząt. Nurt ten zatem reprezentować będą tak pierwsi greccy filozofowie, jak i następnie Demokryt, pitagorejczycy, Platon, neoplatonicy. Zdaniem zwolenników tego poglądu przyroda stanowi jakościową jedność (poszukiwane *arche*), w której skład wchodzi bądź wszelkie byty (witalizm wczesnych greckich filozofów), bądź tylko byty ożywione.

Podstawa takiego poglądu wydaje się tkwić w religii orfickiej. Starożytni Grecy wierzyli że wszystkie istoty żywe posiadają duszę nieśmiertelną. Odnajdujemy to w rozwiniętej wersji w koncepcji duszy Platona, czy poglądach pitagorejczyków, jednak „rozumne” zwierzęta towarzyszą starożytnym Grekom od zarania ich dziejów. Ich udział w bitwie pod Maratonem został nawet uwieczniony na jednym z fresków na ateńskim rynku. W Helladzie spotykamy też święte psy, które leczyły pacjentów lizaniem, psy-przewodniki dla niewidomych. Spotykamy je także u Homera i w bajkach Hezjoda, gdzie występują jako symbole ludzkich cech. W religii orfickiej zgodnie z koncepcją metempsychozy każda żywa istota jest własnością Dionizosa, zaś nieśmiertelna dusza za uleganie cielesnym namiętnościom wraca na ziemię by odkupić karę zgodnie z kołem narodzin. Wracała ona wstępując w ciała ludzkie, zwierzęce, a nawet roślinne. „Orficy głosili więc nakaz pojednania i życzliwości wobec ludzi i zwierząt oraz zakaz zabijania żywych stworzeń”.⁴ Jak powiada A. Krokiewicz w *Zarysie filozofii greckiej*, przestrzeganie tych reguł gwarantowało światu jedność.⁵

Łącznikiem dla religii orfickiej i racjonalizmu ekstensywnego wydaje się być na poły filozoficzna na poły religijna doktryna pitagorejczyków, gdzie choć mamy wyraźnie zarysowany dualizm (dusze i ciała istnieją oddzielnie), to dusza może łączyć się z dowolnym ciałem oraz filozoficzny system Platona. Nie stawia

³ J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, „Anthropos” nr 4. Lublin 2005 (w druku). Artykuł ten, na którym w dużej mierze opieram analizę statusu zwierząt w starożytności, omawia w kompetentny sposób najważniejsze linie sporu o racjonalność zwierząt prowadzone w filozofii starożytnej. Maszynopis, dzięki uprzejmości autorki w posiadaniu J. L.

⁴ Tamże, s. 1 (maszynopisu).

⁵ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 57-72.

się tu wprowadzie *explicite* pytania o racjonalność zwierząt, ale jest ona zakładana w analizach dotyczących losów nieśmiertelnej duszy.⁶ Nieśmiertelna dusza łączy się z ciałami zwierząt (lub ludzi) w zależności od tego jak panowała nad namiętnościami ciała.⁷ Powiada zatem Platon: „ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął tego celu, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności.”⁸ I tak ci którzy zawierzili zmysłowi wzroku będą ptakami, ci którzy nie uprawiali filozofii i kierowali się duszą impulsywną będą zwierzętami lądowymi i dzikimi, próżniacy będą mieli czaszki zwierząt dobrane do rozmiarów próżniactwa, do którego też odnosi się ilość odnóży (im ktoś głupszy tym więcej ma nóg). Najniżej w hierarchii stoją dusze ignorantów i ludzi występnych (będą żyły w wodzie). Powiada zatem Platon: „Zwierzęta lądowe i dzikie zrodziły się z ludzi, którzy nie posługują się wcale filozofią i nie rozważają nigdy natury nieba, ponieważ nie korzystają nigdy z obrotów odbywających się w głowie, lecz pozwalają kierować sobą tą częścią duszy, która mieszka w piersiach.”⁹ W efekcie zatem zwierzęta to ludzie uwięzieni za karę w ciałach zwierząt, w których to odpokutowują, zgodnie z obowiązującą doktryną religijną, za swe grzechy. Różnica zatem między ludźmi a zwierzętami to różnica stopnia doskonałości duszy.

Odmienność między człowiekiem a zwierzęciem polegać by miała na tym, że człowiek kierując się rozumem jest zdolny podporządkować mu uczucia i żądze, zwierze natomiast – podobnie jak małe dzieci i w pewnym sensie kobiety – tego nie potrafi, co nie znaczy że owego rozumu jest całkowicie pozbawiony. W tej wersji racjonalizmu zwierzęta i ludzie posiadają naturę rozumną, różniąc się od siebie tylko stopniem rozumności. W efekcie myślenie zwierzęcia różni się od myślenia człowieka stopniem doskonałości. Polega ono na prostym kojarzeniu, które na bazie przyzwyczajenia, doświadczenia i pamięci każe im oczekiwać tego samego po takiej samej rzeczy, o ile występują podobne okoliczności. Kojarzenie takie nie wymaga żadnej wyższej czyli opartej na wnioskowaniu formy myślenia. Powoduje to oczywiste ograniczenia rozumu zwierząt. Współpraca wyobraźni, pamięci i postrzegania zmysłowego pozwala wprowadzić zwierzętom sprawnie funkcjonować w świecie przyrody, gdzie mniemanie jest równie dobre jak wiedza, jednak nie pozwala prowadzić rozważań odkrywających istotę i przyczyny rzeczy. W racjonalizmie ekstensywnym zwierzętom przysługuje jednak, zdaniem niektórych filozofów zdolność uczenia się, poznawania i rozumienia pojęć ogólnych i zdań. Co więcej, przypisuje się im, tak jak czynią to Plutarch i Porfiriusz, że – przynajmniej w nie-

⁶ Por. Platon, *Timajos*, tłum. P. Sitek, Warszawa 1986, s. 50-52; 126-127; *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 417-419, 477-479.

⁷ Platon, *Timajos*, dz. cyt., s. 52, 55, 94

⁸ Tamże, s. 52.

⁹ Tamże, s. 127.

których przypadkach - potrafią mówić. Porfiriusz przyznawał zwierzętom zdolność mówienia, gdyż za Platonem myślenie i mówienie to dwa aspekty natury rozumnej, różniące się od siebie tym, że myślenie skierowane jest do wewnątrz, mówienie zaś na zewnątrz.¹⁰ Skoro zatem zwierzęta myślą, to mogą mówić. Plutarch z kolei uważał, że zwierzęta rozumieją język grecki, gdyż w ich umysłach powstają takie same przedstawienia jak w umysłach ludzi. Stąd też, skoro wykonują polecenia słowne, to muszą je rozumieć.¹¹

Z kolei Alkimos (koniec IV w. p. n. e) twierdził, że Platon przyznawał zwierzętom *nous physikon*, dzięki któremu mogły one przypominać sobie idee. „W jakiż bowiem sposób mogłyby utrzymać się przy życiu istoty żyjące, gdyby nie poznawały idei i gdyby w tym celu nie były obdarzone przez naturę zdolnością poznawania? Otóż pamiętają one podobieństwo pożywienia, jakie jest im właściwe, co dowodzi, że wszystkie istoty żyjące posiadają wrodzone poznanie podobieństwa i dlatego rozpoznają inne istoty tego samego gatunku.”¹² Podobnie Plutarch przyjmuje wszystkie konsekwencje twierdzenia głoszącego, że zwierzętom przysługuje zdolność poznawania, wyraźnie pomniejszając wskazaną przez Platona różnicę między kojarzeniem a rozumowaniem. W dialogu wychwalającym mądrość zwierząt o tytule *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne* polemizując ze stoikami pisał: „Kto uważa, że stworzenie niezdolne do prawidłowego myślenia tym samym niezdolne jest do myślenia w ogóle, po pierwsze, nie różni się od takiego, co by utrzymywał, że małpa nie jest z natury szpetna ani żółw powolny, ponieważ nie są w stanie być piękne lub szybkie. Po drugie, nie widzi zrzucającej się w oczy różnicy: myślenie samo jest wrodzone, właściwe natomiast i poprawne myślenie pochodzi ze starannego wykształcenia; dlatego umiejętność myślenia przysługuje wszystkim istotom żyjącym. A co do mądrości i doskonałości, której szukają owi filozofowie, toż nie umieją nawet wskazać człowieka, który by ją posiadał. Jak istnieje różnica między takim a innym wzrokiem, takim a innym rodzajem lotu – boć niejednakowo widzi sokół i świerszcz, niejednakowo lata orzeł i kuropatwa – tak samo nie każda istota rozumna osiąga w jednakowym stopniu doskonałą giętkość i bystrość umysłu.”¹³ W dialogu *Gryllos*, w którego tytuł odnosi się do jednego z towarzyszy Odyseusza zamienionego w wieprza przez Kirke, który woli kwiczeć w chlewie niż ryzykować przygody z Odyseuszem, z kolei posuwa się o krok dalej wyśmiewając ludzkie wady i słabości przeciwstawia im rozum i cnotę zwierząt jako wyższe od cnoty i rozumu ludzkiego.

Porfiriusz w traktacie *De abstinencia* (*O powstrzymywaniu się od spożywania zwierząt*) podobnie jak Plutarch przytacza liczne dowody umiejętności zwierząt, spośród których na szczególną uwagę, prócz już wymienionych, zasługuje zdolność uczenia się i nauczania. „A ponieważ nauczanie dowodzi większego rozumu niż

¹⁰ Zob. Plutarch, *Moralia*, Wybór pism filozoficzno-popularnych, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002, s. 214.

¹¹ Tamże, s. 214.

¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 170.

¹³ Plutarch, *Moralia*, dz. cyt., s. 212.

uczenie się, wierzymy Arystotelesowi, który mówi, że i to także zwierzęta czynią: widziano słowika uczącego pisklę śpiewu.”¹⁴ Plutarch opisuje też umiejętności lekarskie zwierząt, znają farmację (potrafią znaleźć właściwe ziele jako lek), dietetykę (powstrzymują się od jedzenia), chirurgię (wyjmują strzały, np. słonie, tkwiące w ranach. Podobnego zdania był Celsus, który twierdził, że rozum jest wynalazcą leków zwierzęcych.

Z omawianych poglądów wynikały określone konsekwencje etyczne dotyczące szczególnie kwestii szacunku dla zwierząt, ich statusu jako istot moralnych a w konsekwencji przyjmowania określonej postawy co do spożywania i zabijania zwierząt. W starożytnej Grecji jest to przedmiotem sporów nawet w omawianym obozie. Dla przedstawicieli filozoficzno-religijnego nurtu, zwierzęta można w gruncie rzeczy stawiać na równi z ludźmi, jeśli chodzi o kwestie etyczne. Plutarch powiada zatem o zwierzętach: „zdolne są do powzięcia zamiaru, czynienia przygotowań, do pamiętania, do uczuć, troszczenia się o potomstwo, wdzięczności za doznane dobrodziejstwa a mściwości za krzywdę, do znajdowania niezbędnego pożywienia, do przejawów cnoty, jako to odwagi, zmysłu społecznego, wstrzemięźliwości, wielkoduszności.”¹⁵ Opisuując zmysł społeczny słoni i mrówek autor ten wychwala ich gospodarność, umiarkowanie, roztropność i sprawiedliwość. Co istotne, zwierzęta wykazują skłonności zarówno do cnót takich jak miłość, jak i do wad takich jak tchórzostwo, rozpasanie, złośliwość, chęć krzywdzenia, gniew szał. Kwestia szacunku do zwierząt, którą tak podkreślają Plutarch i Porfiriusz prowadzi ich zresztą do zakazu zabijania zwierząt i w konsekwencji do wegetarianizmu. Spożywanie mięsa zabrania ich zdaniem przede wszystkim nauka o wędrówce dusz, ale i względy filozoficzne i higieniczne.

W filozofii pitagorejskiej na pierwszy plan wysuwa się uzasadnienie religijne, które jednak nie przeszkadza w traktowaniu zwierząt raczej adekwatnie do roli, jaką pełnią w naszym życiu. Pitagorejczycy twierdzili bowiem, że człowiekowi przysługuje słuszny, tj. adekwatny do ich postępów sposób korzystania ze zwierząt: „Nie wyrządzają bowiem krzywdy ci, co zwierzęta dzikie i szkodliwe usilnie poskramiają i tępią, a łagodne i ludziom przyjazne osławiają i czynią współpracownikami zależnie od tego, do czego które się nadaje (...) A przecież nie zginie życie ani nie utracimy środków do niego, jeśli ludzie nie będą mieli półmisków ryb lub gęsiich wątróbek ani nie będą zarzynać wołów i koźląt na ucztę, ani nie będą dla zabicia czasu przyglądać się w teatrach zwierzętom zmuszanym do zjadłej walki wbrew woli albo też dla rozrywki na polowaniu zabijać całkiem nawet bezbronne stworzenia. Kto się bowiem bawi i używa rozrywki, ten powinien nieść do czynienia ze współuczestnikami, którym to też sprawia przyjemność, a nie jak mówił Bion o dzieciach, które dla igraszki ciskają w żaby kamieniami, a żaby nie w igraszce, tylko naprawdę giną. Nie powinniśmy więc polować i łowić ryb dla przyjemnego widoku stworzeń cierpiących i ginących albo żałośnie odrywanych od piskląt czy

¹⁴ Zob. tamże, s. 238.

¹⁵ Tamże, s. 222.

szczeniąt. Nie jest bowiem występny ten, kto korzysta ze zwierząt, ale ten, kto korzysta z okrucieństwem, nadużywając i szkodząc.”¹⁶

Zwolennicy drugiego z wymienionych stanowisk nazwanego przez J. Świdereka racjonalizmem restryktywnym nie odmawiali zwierzętom posiadania duszy, gdyż w starożytnej myśli greckiej była to rzecz raczej oczywista, powiadali jednak, że owa dusza nie jest duszą rozumną. Arystoteles, stoicy, epikurejczycy uważali bowiem, że tylko człowiek posiada rozumną duszę, zaś między ludźmi a zwierzętami istnieje wyraźny skok jakościowy. I choć zwierzęta spełniają wiele cech zbliżonych z ludzkimi, co pozwoli Arystotelesowi uznać człowieka za zwierze o specyficznych cechach (*zoon politicon*), a Diogenesowi naśmiewać się z definicji człowieka jako istoty dwunożnej i nieopierzonej, to dzieli je od ludzi swoista przepaść – przepaść rozumu. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy zatem: „Co się tyczy życia, to wspólne jest ono – jak wiadomo – człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej dla człowieka. Należy zatem abstrahować od funkcji życiowych polegających na odżywianiu się i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumowego.”¹⁷ Tak więc racjonalność jest cechą która przysługuje wyłącznie człowiekowi. Dzięki rozumowi ma on zdolność praktycznego wytwarzania mniemań, tzn. kierowania się roztropnością w dążeniu do dobra, wiedzę praktyczną i zdolności wytwórcze, a także zdolność poznania naukowego, czyli rozważania i dążenia do prawdy dla niej samej. W tej ostatniej kwestii Arystoteles powiada: „A więc inne [zwierzęta] żyją za sprawą wyobraźni i pamięci z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności (*technē*) i rozumienia.”¹⁸

W ten sposób na gruncie omawianego stanowiska odmawia się zwierzętom nie tylko posiadania rozumu, ale co za tym idzie, zdolności poznawania rzeczy. Filodemos uznaje zwierzęta za istoty bezrozumne, pozbawione myślenia, czyli takie, które nie mogą przetworzyć myślowo danych spostrzeżeńowych. W ten sposób, konsekwentnie zdolność tworzenia pojęć ogólnych, formułowania sądów, rozumowania, uczenia się, mowy nie może też być ich udziałem, jak chcieli to widzieć racjonalści ekstensywni. Nie można też zwierzętom przypisywać zdolności mniemania, gdyż owo przypominając wyobraźnię zakłada wiarę w prawdziwość tego, o czym się mniema.¹⁹ Stąd stoicy podkreślali, że zwierzęta nie mają władzy akceptowania, gdyż jest ona racjonalnym uznawaniem czegoś.²⁰ Podobnie jak Arystoteles stoicy odmawiali zwierzętom umiejętności tworzenia pojęć. Jednak rozszerzali zakres przysługującej zwierzętom wyobraźni o dysponowanie takimi wyobrażeniami,

¹⁶ Plutarch, 218-219.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1097b 33-1098a 4.

¹⁸ *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 3-4; Arystoteles.

¹⁹ Cyt. za: J. Świderek, s. 9 (maszynopisu).

²⁰ Zob. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, III 548, II 74., cyt. za J. Świderek, s. 10.

które człowiek konceptualizuje w postaci zdań. Chryzyp zatem opowiada o psie, który dysponuje wyobraźnią ścieżki, po której nie przeszła zwierzyna. Krytykując tę koncepcję w swych *Zarysach Pirrońskich* Sekstus Empiryk wskaże na istotną niekonsekwencję tak ujętego stanowiska „Według Chryzypa, choć on najwięcej wojuje nierozumnymi stworzeniami, pies para się nawet przestępną dialektyką. Powiada bowiem mąż wymieniony, że stosuje właśnie pięte wielozłożowe, nie wymagające dowodu wnioskowanie, kiedy wybiegłszy na trójdroże i obwąchawszy dwie drogi, przez które zwierzyna nie przeszła, od razu biegnie dalej trzecią nie wachając jej zgola”.²¹

Dyskusje dotyczące zwierząt w starożytności koncentrowały się wokół problemu ich racjonalności. Przyznanie im przez niektórych filozofów racjonalności powodowało atak na przyjęte normy, np. jedzenie zwierząt, zabijanie ich i eksploataowanie. Wielu zwolenników racjonalizmu ekstensywnego takich jak Porfiriusz i Plutarch uważało zwierzęta za odpowiedzialne za swoje czyny, stąd te których zachowanie godziło w życie człowieka powinny ponieść za to karę. Przedstawiciele racjonalizmu restrykcyjnego nie uważali, by zachowania zwierząt można było uznać za odpowiedzialne czy nieodpowiedzialne, stąd relacja człowiek-zwierzę nie może być rozpatrywana w kategoriach etycznych, albowiem te zachodzą wyłącznie między istotami rozumnymi. Diogenes Laertios ujmie to tak: „Uczą też stoicy, że nie łączy nas żaden stosunek sprawiedliwości ze światem zwierzęcym, jak mówi Chryzyp w pierwszej księdze *O sprawiedliwości* i Poseidonios w pierwszej księdze *O powinnościach*.”²² Pogląd ten podzielali Cyceon, wspomniany Sekstus Empiryk, Epikur a potem św. Augustyn.

Średniowieczna koncepcja Wielkiego Łańcucha Bytu(ów)

Jak już powiedzieliśmy w starożytności kwestia rozumności zwierząt stanowiła tło filozoficznych rozważań o racjonalności. Tak było zarówno u Platona jak i Arystotelesa. Była jednak eksponowana w pismach i dyskusjach myślicieli schyłkowych starożytności. Pojawia się także w myśli chrześcijańskiej. Filozofia średniowiecza zdominowana jest przez myśl chrześcijańską, a właściwie dwa dominujące systemy: od-platoński św. Augustyna i od-arystotelesowski św. Tomasza z Akwinu. W kwestii zwierząt, jak się wydaje, obaj przyjmują interpretację arystotelesowsko-stoicką, rozwijając ją zgodnie z kanonami myśli chrześcijańskiej rozdzielającej wyraźnie świat duchowy od materialnej jego parafrazy.

Do takiej postawy skłania filozofów średniowiecznych interpretacja *Pisma Świętego*. O ile bowiem w wielu religiach starożytnych zwierzę stanowiło ośrodek zainteresowania i przedmiot kultu, o tyle tak w judaizmie jak i w chrześcijaństwie poza często spotykaną symboliką zwierzęcą, którą posługuje się ono od początku swego istnienia, kwestia zwierząt nigdy nie znalazła się w centrum uwagi i nie istniała jako oddzielny temat.²³ Taki pogląd wyraża A. Munte, zaś M. Zdziechow-

²¹ Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 27.

²² Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 428.

²³ T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, Lublin 1996, s. 15.

ski posuwa się nawet dalej uważając, że „chrześcijaństwo kopało przepaść między człowiekiem-panem a zdanymi na jego łaskę istotami niższymi.”²⁴ I tak w *Księdze Rodzaju* czytamy: „A wreszcie rzekł Bóg: >Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi<”²⁵; i dalej: „Wszelki zaś zwierzę na ziemi i wszelki ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko.”²⁶ M. Zdziechowski i T. Margul interpretują to jako nadanie przez Boga człowiekowi nieograniczonej a w efekcie nieodpowiedzialnej władzy nad całym stworzeniem.²⁷ Św. Paweł w *I liście do Koryntian* powiada: „Napisane jest właśnie w prawie Mojżesza: nie zawiążesz pyska wołowi młócaćemu. Czyż o woły troszczy się Bóg, czy też powiedział to przede wszystkim ze względu na nas? Bo przecież ze względu na nas zostało napisane, iż oracz ma orać w nadziei, a młocarz młócić w nadziei, że będzie miał coś z tego.”²⁸ Nic dziwnego zatem, że średniowieczni a potem – paradoksalnie – odrodzeni filozofowie podkreślać będą aspekt panowania człowieka nad przyrodą, zaś św. Augustyn zaczyna swą krytykę manichejczyków „i im podobnych” od krytyki wegetarianizmu. O ile zatem opiekunką zwierząt w świecie starożytnym była religia, o tyle teraz staje się ona ich wrogiem, zaś – jak powiada Mieczysław Skrudlik – „motorem dążeń zmierzających do pełnej deklaracji praw zwierząt jest humanitaryzm.”²⁹ Omawiając tę sytuację Artur Schopenhauer napisze: „Zaiste chciałoby się powiedzieć, że ludzie są diabłami na ziemi, a zwierzęta dręczonymi przez nie duszami.”³⁰

Wymienione zarzuty wobec postawy religii chrześcijańskiej i średniowiecza w stosunku do zwierząt wydają się przesadzone. Po pierwsze w pismach tej religii odnajdujemy też fragmenty stanowiące o właśnie humanitarnej postawie wobec zwierząt, w średniowieczu funkcjonują też filozofowie o wyraźnie ekologicznej proweniencji jak choćby św. Franciszek z Asyżu, wreszcie w obrębie ówczesnej post-starożytnej i średniowiecznej filozofii i teologii pojawiają się głosy obrońców zwierząt. W *Księdze przysłów* czytamy: „Prawy uznaje potrzeby swych bydła...”³¹ W *Ewangelii* Pseudo-Dionizego pojawia się zaś bodaj po raz pierwszy wątek narodzin Jezusa w obecności zwierząt. „Wół i osioł oddali mu pokłon. I wypełniło się to, co zostało powiedziane przez Izajasza: >Poznał wół swego i osioł żłób Pana swego.”³² Przy końcu II w. Tertulian w komentarzach do tekstów starotestamento-

²⁴ M. Zdziechowski, cyt. za M. Skrudlik, *Chryścianizm a świat zwierzęcy*, Poznań 1938, s. 84.

²⁵ Księga Rodzaju. 1, 26.

²⁶ Tamże, 9, 2-4

²⁷ Zob. T. Margul, dz. cyt., s. 181

²⁸ List św. Pawła do Koryntian, 1 Kor 9,9; por. 1 Tm 5,18.

²⁹ M. Skrudlik, *Chryścianizm a świat zwierzęcy*, Poznań 1938, s. 11.

³⁰ A. Schopenhauer, cyt. za M. Zdziechowski, *O okrucieństwie*, Kraków 1993, s. 54

³¹ Księga Przysłów. 12. 10

³² Zob. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Lublin 1980, s. 223.

wych w piśmie skierowanym przeciw Marcjonowi zwraca uwagę na „ojcowską opiekę Boga nad żyjątkami”. W *Ewangelii* Pseudo-Mateusza znajdujemy zaś słowa świadczące o wrażliwości autora na kwestie związane ze światem zwierząt. Omawiając te kwestie J. Synowiec pisze zatem o królewskiej wręcz trosce jaką darzyć ma człowiek jako pan świata z nadania Boga zwierzęta. „Mówiąc o człowieku jako władcy stworzenia, pisarz biblijny ma niewątpliwie na myśli starotestamentowy ideał króla, który w swych rządach powinien odznaczać się mądrością oraz troską o pomyślność poddanych i dobro kraju.”³³ Jeszcze dalej posuwa się R. Krawczyk, który misję człowieka wobec świata streszcza w trzech hasłach: przekształcać, służyć, ochraniać. „Pogląd, że człowiek ma pełną, niczym nie ograniczoną swobodę działania względem świata (...) nie ma podstaw w Biblii” – konkluduje.³⁴ Po drugie, jak zauważa Margaret Mead o krytykach średniowiecznego świata „autorzy tego rodzaju zarzutów zapominają, że dążenie Europejczyków do panowania nad przyrodą pojawiło się na długo przez chrystianizację; zdają się też nie pamiętać, że przepisy Starego Testamentu chroniły przyrodę, oraz że chrześcijanie w krajach Bliskiego Wschodu mieli odmienny stosunek do przyrody niż chrześcijanie Europy Zachodniej.”³⁵

Niewątpliwie jednak w średniowiecznej myśli przeważa zdecydowanie pogląd rozdzielający świat zwierząt od świata ludzkiego, zaś niemal wszelkie próby (wyjątek stanowi myśl św. Franciszka) uznawania ich za istoty podobne do nas są uważane za herezje. Przykładem niech służy katarowie, sekta, która pojawiła się w Europie w XII i XIII wieku. Jest ona przykładem tzw. „dualistycznej herezji”.³⁶ Łączą oni mit o świecie jako miejscu walki dwóch mocy dobra i zła wywodzący się od religii Zaratustry, a potem Maniego z wiarą chrześcijańską, dochodząc do dualistycznej koncepcji, której podstawowym dogmatem jest wyzwolenie się od zła poprzez odwrócenie się od świata. Alanus ab Insulis, ceniony przez teologów wczesny scholastyk wywodzi ich nazwę od czarnego kota (*cattus*), pod postacią którego Lucyfer pojawia się na ich zgromadzeniach.³⁷ W ich poglądach odnajdujemy wątki odzwierciedlające, przede wszystkim zaś mówiące o nie zjadaniu mięsa zwierzęcego. Surowe wymogi moralne zakazywały im zabijania tak ludzi jak i zwierząt, głównie czworonogów i ptaków, gdyż przez te zwierzęta mogą wędrować upadli aniołowie. Zakazywały im też spożywania mięsa.³⁸ Jean z Tuluzy tak oto próbuje przekonać inkwizytorów o swej „prawowierności”: „Nie jestem katarom, ponieważ mam żonę i mam dzieci. Jadam mięso, kłamię i składam przysięgi: jestem zatem wiernym

³³ J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksiągu*, Warszawa 1990, s. 240.

³⁴ R. Krawczyk, *Stary Testament a ekologia*, „Ateneum kapłańskie” z. 1, 1978, s. 17.

³⁵ M. Mead, cyt. za J. Ostynowicz, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności chrześcijanina za środowisko naturalne*, „Materiały problemowe” nr 4, 1978, s. 75.

³⁶ P. Dinzelbacher, *Asceza*, [w] *Heretycy...*, dz. cyt., s. 290.

³⁷ Zob. D. Müller, *Katarowie*, [w] *Heretycy...*, dz. cyt., s. 170.

³⁸ Tamże, s. 172.

chrześcijaninem.”³⁹ Inne wyznawczynie tej religii oddają życie za swą wiarę, gdy odmówiły zabicia kury.⁴⁰

Podstawą teoretyczną relacji człowiek-zwierzęta w filozofii średniowiecznej jest tzw. koncepcja Wielkiego Łańcucha Bytu.⁴¹ Zgodnie z nią wszelkie żywe stworzenia włącznie z ludźmi są uszeregowane w hierarchię wartości moralnej wynikającą z przyjętej teorii metafizycznej. „Te koncepcje – powiada Steve Olson – doprowadziły wielu Europejczyków do wniosku, że stoją wyżej od innych grup, bliżej aniołów niż bestii.”⁴² Wielki Łańcuch Bytu wyznaczają w średniowieczu dwie wielkie doktryny filozoficzne: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z nimi wszelkie byty w tym i byty ożywione znajdują swoje miejsce w ogólnej hierarchii bytów wyznaczonej przez ich boskiego twórcę.

Już Orygenes twierdzi, że dusza wznosząc się ku Bogu otrzymuje ciało coraz bardziej uduchowione, i coraz mniej obciążone materialną konsekwencją.⁴³ Joachim z Fiore konstruuje swój schemat rozwoju w którym ludzie i historia wznoszą się od poziomu zwierzęcego i ziemskiego ku duchowemu i niebieskiemu.⁴⁴ W systemie św. Augustyna wyraźnie zaznaczona jest hierarchia bytów, którą wprowadza do swego *Państwa Bożego*. Wyznacza ją piramidalna struktura, na której szczycie stoi rozum. Według Augustyna człowiek zajmuje pozycję pośrednią między zwierzętami a aniołami. „Jeżeli bowiem zwierzę jest stworzeniem nierozumnym i śmiertelnym, a anioł istotą rozumną i nieśmiertelną, to człowiek znajduje się pośrodku, czyli poniżej aniołów a powyżej zwierząt, dzieląc ze zwierzętami śmiertelność, a z aniołami rozum i występując jako istota rozumna, ale śmiertelna.”⁴⁵

Hierarchia bytów wyróżniona zostaje na podstawie dwóch przesłanek: 1) ze względu na naturę stworzenia: „Albowiem pośród bytów, które w jakikolwiek sposób istnieją, a nie są tym, czym jest ich Bóg, byty ożywione stawia się wyżej od nieożywionych, tak jak, byty mające dar rozradzania się lub wzajemnego zbliżania się, wyżej od bytów popędu tego pozbawionych. Pośród bytów ożywionych obdarzone czuciem przenosi się nad czucia nie mające, jak na przykład zwierzęta ponad drzewa. Pośród czujących rozumne uważa się za wyższe od nierozumnych na przykład ludzi za wyższych od zwierząt. Wreszcie pośród rozumnych ceni się wyżej nieśmiertelnych od śmiertelnych, na przykład aniołów wyżej od ludzi.”⁴⁶ 2) ze względu na ich użyteczność: tutaj niektóre pozbawione czucia przedkładamy nad czujące „tak dalece, że gdybyśmy mogli, chcielibyśmy te ostatnie w ogóle wypełnić

³⁹ Tamże, s. 175.

⁴⁰ Zob. Tamże, s. 175.

⁴¹ Zob. S. Olson, *Mapowanie historii ludzkości. Przeszłość ukryta w naszych genach*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2003, s. 209.

⁴² Tamże, s. 209.

⁴³ U. Baatz, *Spirytualizm*, [w] *Heretycy*, dz. cyt., s. 269.

⁴⁴ Zob. G. Wendelborn, *Joachim z Fiore*, [w] *Heretycy*, s. 32-40.

⁴⁵ Św. Augustyn, *O państwie bożym*, tłum. W. Kornarowski, Warszawa 2003, t. I, s. 567.

⁴⁶ Św. Augustyn, *O państwie...*, dz. cyt., t. II, s. 34.

ze świata, bądź nie wiedząc, jaką w nim odgrywają rolę, bądź nawet wiedząc to, lecz podporządkowując sprawę naszym korzyściom. Któż by bowiem nie wołał mieć w swym domu chleba zamiast myszy, pieniędzy zamiast pcheł? Cóż zresztą w tym dziwnego, skoro dokonując nawet oceny samych ludzi, których natura z pewnością ma bardzo wysoką godność, znacznie drożej płaci się za konia niż za niewolnika, znacznie drożej za perłę niż za niewolnicę?"⁴⁷ W ten sposób Augustyn stosuje teorię hierarchii do rozstrzygnięć społecznych i etycznych.

Z kolei koncepcja św. Tomasza z Akwinu opiera się na przeciwstawieniu filozofii platońskiej filozofii perypatetyckiej. Tomasz rozbudowując antropologię arystotelesową, twierdzi przy tym, że przyjmując różnorodność władz trzeba zarazem stać na stanowisku jedności duszy w człowieku i każdym żywym organizmie. Hierarchia bytów układa się u Tomasza substancjalnie od formy pierwszej do następnych. W traktacie *O substancjach czystych* powiada on zatem: „Albowiem różnice gatunkowe zwierząt, roślin, metali i pierwiastków układają się w takim porządku natury, że natura stopniowo zbliża się od mniej doskonałego do tego, co najdoskonalsze; dotyczy to również gatunków barw i aromatów oraz innych jakości zmysłowych.”⁴⁸ Jednak zwierzęta mogą być doskonałe (za Arystotelesem) w pewnym sensie twego terminu. Można bowiem być doskonałym bezwzględnie oraz z jakiegoś względu. „Na przykład o zwierzęciu mówimy, że jest bezwzględnie doskonałe, jeśli tak się rozwija, iż nie brak mu niczego, co składa się na całość zwierzęcego życia: cieszy się pełną liczbą i sprawnością członków, odpowiednią wielkością ciała oraz siłami do spełnienia działań zwierzęcego życia. Doskonałym zaś z jakiegoś względu można nazwać takie zwierzę, w którym jakaś cecha łącząca się [z jego naturą] jest doskonała, na przykład jeśli jest doskonałe białe, doskonałe pachnie itp.”⁴⁹ Jednak nie dorównują one doskonałości duszy ludzkiej.

Św. Tomasz z Akwinu przyjął arystotelesowskie pojęcie, że dusza jest substancjalną formą ciała, i że jedynie rozum człowieka daje się od niego oddzielić. Przyznał zatem niski status zwierzętom, gdyż według niego są one niezdolne do posiadania rozumu i zostały stworzone przez Boga wyłącznie dla dobra i pożytku ludzi. Jako argument wskazał na arystotelesowską kategorię substancji. Tomasz za Arystotelesem przyjmuje kilka rodzajów substancji. Dusza wegetatywna (*anima vegetativa*) stanowi trzecią formę substancjalną, która ustanawia wszelki organizm roślinny. Czwarta forma substancjalna to dusza zmysłowa (*anima sensitiva*), która znajduje się w każdym organizmie posiadającym objawy świadomego życia psychicznego. Piąta forma substancjalna to dusza rozumna (*anima rationalis*) będąca pierwszą zasadą życia w człowieku. Różnice te mają charakter jakościowy. Zwierzę nie różni się od rośliny tylko większą ilością czegoś lub innym zespołem cech, lecz występuje w nim zupełnie inna forma substancjalna. Mówiąc językiem tomistycznym różnica ta nie jest przypadłościowa lecz istotna.

⁴⁷ Tamże, t. II, s. 34.

⁴⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, [w] *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij Op, Warszawa 2001, s. 362.

⁴⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *O doskonałości życia duchowego* [w] *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 183.

Reminiscencją poglądów dotyczących kwestii rozumności zwierząt jest wyróżnienie szeregu cech, które charakterystyczne dla człowieka u zwierząt, nie występują. I tak zwierzęta nie doznają piękna, gdyż, choć widzą rzeczy piękne zmysłami, to „nad doniesieniami zmysłów nie stoi w nich sędzia – rozum.”⁵⁰ Plotyn w swym systemie emanacyjnym wskazuje właśnie na piękno świata przyrody jako dowód że pochodzi od Boga.⁵¹ Zwierzęta, ograniczone do poznania zmysłowego, nie mogą tego dostrzegać. Stąd nie mogą być też religijne, nie dostrzegając bożego ładu w przyrodzie.

Z powyższych rozważań płyną istotne rozstrzygnięcia natury etycznej. I tak dla Augustyna o odczuwaniu sprawiedliwości i niesprawiedliwości decyduje jakiś posiadany przez nas zmysł wewnętrzny, którego, tak doskonałego, zwierzęta nie mają. „Tym właśnie zmysłem, odczuwamy, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe: sprawiedliwe w dającym się pojąć jego pięknie, niesprawiedliwe w braku tego piękna. (...) Zmysł ten daje mi pewność, że jestem i że wiem o własnym istnieniu; dzięki niemu też miłuję to swoje istnienie oraz wiedzę o nim i mam pewność samego tego miłowania.”⁵² Innymi słowy Augustynowi chodzi o poczucie własnego „ja”, którego zwierzęta nie mają, co zaważy w dużym stopniu na myśleniu o psychice zwierząt w wiekach następnych. Dopiero dyskusje wokół współczesnych badań etologicznych zmienia ten pogląd. Tomasz z Akwinu nie wyznacza aż tak drastycznych dystynkcji między zwierzętami a człowiekiem. W traktacie *O władzy* (*De regno*) wskazuje na wiążące się ze sobą różnice między zwierzęciem a człowiekiem. Są to przede wszystkim: 1) rozum: 2) bycie istotą społeczną: 3) ręce: 4) instynkt, którym zwierzęta się kierują 5) mowa⁵³ 6) wolna wola.⁵⁴ Z tym ostatnim zgodziłby się Augustyn. Powiadając bowiem o gniewie Boga i potopie napisze: „Oznajmiając zaś zagładę wszystkich zwierząt, które znajdują się na ziemi, i ptaków, opisuje jedynie ogrom przyszłej klęski, a nie grozi bynajmniej unicestwieniem pozbawionych rozumu stworzeń, jakby grzeszyły też i one.”⁵⁵ Innymi słowy, nie znające sprawiedliwości i nie posiadające wolnej woli zwierzęta nie mogą być przedmiotem gniewu bożego, gdyż nie grzeszą.

Wiąże się to z inną, wyjściową dla koncepcji św. Augustyna tezą, dotyczącą stosunku człowieka do zwierząt, mianowicie kwestią zabijania i spożywania zwierząt. Przyjmował on w tej kwestii poglądy stoików, ostrzegając przed wegetarianizmem przyjmowanym na podstawie poglądów manichejczyków, którzy utrzymywali iż zabijane zwierzęta odczuwają ból. Według niego zwierzęta nie mają duszy rozumnej, zatem niczego takiego nie odczuwają i dlatego nie można ich zaliczyć do *societas legis*. Wynika z tego, że jako nie posiadające takich doznań, nie mają świadomości bólu, cierpienia, a więc nie podlegają pod prawo boże. Rozważa-

⁵⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Ks. Dr J. Szul, Warszawa 2001, s. 185

⁵¹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 252-274

⁵² Św. Augustyn, *O państwie...*, dz. cyt., t. II, s. 55-56.

⁵³ Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, [w] *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadniać wiarę* [w] *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 148.

⁵⁵ Św. Augustyn, *O państwie...*, dz. cyt., t. II, s. 301.

jąc przykazanie „*nie zabijaj*” stwierdzał zatem Augustyn, że zakaz ten nie dotyczy zwierząt, albowiem są one pozbawione rozumu i nie stanowią wspólnego z ludźmi społeczeństwa. Ich życie i śmierć podporządkował bowiem Bóg pożytkowi człowieka. Píše w tej kwestii w swym *Państwie Bożym*: „(...) niektórzy [marcjonici i manichejczycy – J.L.] usiłują to przykazanie rozciągnąć także na dzikie i domowe zwierzęta, przyjmując, że wynika z niego zakaz ich zabijania. Lecz dlaczego nie rozciągnąć wówczas tego zakazu również na zioła i w ogóle na wszystko, co korzeniami tkwi w ziemi i czerpie z niej pokarm? Bo i ten rodzaj rzeczy, acz nie jest obdarzony czuciem, zalicza się do istot żywych, a przez to samo może też umierać; gdy zaś użyje się względem niego przemoc, może być zabity. (...) Odrzuciwszy więc precz te brednie i czytając >nie będziesz zabijał<, nie rozciągamy tego zakazu ani na rośliny, skoro nie mają one czucia, ani na pozbawione rozumu stworzenia latające, pływające, chodzące i pełzające, skoro nie łączy ich z nami posiadanie rozumu. (...) Pozostaje nam przyjąć, że słowa >nie będziesz zabijał< dotyczą jedynie człowieka.”⁵⁶ O tym, że można spożywać zwierzęta píše Augustyn w *Wyznaniach*, za argument dając Noego, któremu „pozwolono spożywać wszelkie gatunki mięsa, które mogły służyć za pokarm” i innych Eliasza i Ezawa, Dawida. „Toteż i naród na pustyni nie dlatego zasłużył na nagane, iż pożałował mięsa, lecz dlatego, że pożądanie strawy popchnęło go do szemrania przeciw Panu.”⁵⁷

Tomasz z Akwinu także przyjął arystotelesowsko-stoicką argumentację w sprawie zwierząt i za Augustynem wskazał bezrozumność zwierząt jako podstawę dopuszczającą ich zabijanie. W traktacie *O doskonałości życia duchowego* twierdzi, że każdy człowiek jest już z natury przyjacielem każdego człowieka, gdyż przyjaźń ma wymiar gatunkowy („będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”).⁵⁸ Bliźni oznacza ten sam gatunek, czyli nie można miłować zwierząt, być ich przyjacielem, bo to wykracza poza więzi gatunkowe. Bezrozumne zwierzęta pozostają więc i w tej filozofii poza zasięgiem oddziaływania jakichkolwiek norm etycznych. Rodzą się, żyją i umierają, a naszą uwagę zaprzatają o tyle, o ile służą nam za pokarm, za źródło transportu, a więc nie zaprzatają jej w ogóle.

W myśli Augustyna pojawia się też wątek wyeksponowany później przez filozofię odrodzeniową dotyczący panowania człowieka nad bytami ziemskimi. Według niego człowiek stając się istotą duchową „rozsądza wszystko, co wymaga sądu; o nim zaś nikt sądu nie wydaje.”⁵⁹ Oznacza to, że ma władzę nad wszelkimi bytami ziemskimi. Jest więc nad nie wywyższonym. Augustyn tłumaczy, że nie wyraża to władzy nad niebem, ziemią, dniem czy nocą, „lecz otrzymał władzę nad rybami morskimi i ptakami niebieskimi, nad wszelkimi bydłami, całą ziemią i wszelkim płazem, co >pełza po ziemi<”.⁶⁰ Jest tak albowiem „ani ziołom i drzewom, ani zwierzętom i płazom nie powiedziano: >Rośnijcie i mnożcie się<; chociaż

⁵⁶ Św. Augustyn, *O państwie bożym*, dz. cyt., t. I, s. 109.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 208.

⁵⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *O doskonałości...*, [w] *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 220-221.

⁵⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 298.

⁶⁰ Tamże, s. 299.

i one wszystkie na równi z rybami, ptakami i ludźmi przez płodzenie rozmnażają się i zachowują swój rodzaj.”⁶¹ Możemy zatem wnosić zdaniem Augustyna o naturalnej wolności człowieka i jego panowaniu nad przyrodą powołując się na wyżej wymieniony cytat. „Nie chciał Bóg, by stworzona na Jego podobieństwo rozumna istota panowała nad kimś innym, jak tylko nad nierozumnymi stworzeniami; nie chciał, aby człowiek panował nad człowiekiem, i dopuścił jeno panowanie ludzkie nad zwierzętami. Stąd pierwsi sprawiedliwi przeznaczeni byli raczej na pasterzy trzód niż na królów władających ludźmi.”⁶²

Podsumowując opisywaną myśl średniowieczną, zauważyć należy, że w związku z rozwojem myśli chrześcijańskiej, negatywny stosunek do zwierząt pogłębia się. O ile w starożytności przeciwnicy rozumności zwierząt mieli do nich raczej obojętny stosunek, to w średniowieczu ulega on z czasem coraz dalej idącej radykalizacji. Wprawdzie Augustyn powie, że wszystkie zwierzęta okazują że chcą żyć,⁶³ jednak nieprzypadkowo Belzebub to „władca much”, nieprzypadkowo też najbardziej znaną metaforą „odzwierzęcą” jest przypowieść o osie Buridana symbolizująca bezrozumną tępotę umysłową zwierząt. Buridan filozof i logik średniowieczny (XIV w.) jest osobą, której przypisuje się metaforę osła, który między dwiema identycznymi wiązkami siana umrze z głodu, gdyż nic nie determinuje go do wyboru którejś z nich. Buridan ponoć posługiwał się tym przykładem w wywodach o nie istnieniu wolnej woli oraz tożsamości woli i rozumu. Dla nas jednak istotny jest sens tego przykładu. Oznacza on dalszą jakościową separację świata zwierząt i ludzi, której paradoksalnie zwieńczeniem będzie zarówno odrodzeniowa filozofia przyrody jak i jej humanistyczna orientacja oraz system kartezjański.

Jednak w myśleniu średniowiecznym co do omawianych kwestii pojawiają się istotne rysy. Po pierwsze istnieje wyraźna dysproporcja między tekstami filozofów i teologów średniowiecza a tradycją myślenia potocznego. Tam też ujawniają się wyraźne sympatie dla koncepcji raczej Platona i neoplatoników przemieszanej jednak z wiarą ludową często o animistycznej proveniencji. Z drugiej zaś strony, omawiając ten ostatni wątek, pojawiają się też „prorocy” i święci o nadzwyczajnej mocy rozmawiania ze zwierzętami, głoszący przy tym – dodajmy jednak, że jako margines swych „wieszczów” – poglądy zgoła ekologiczne. Na potwierdzenie pierwszej tezy przytoczmy opisywane przez Luc’a Ferry niezwykle ponoć popularne w średniowieczu procesy zwierząt. W książce *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek* opisując wyróżniony przez siebie okres przedhumanistyczny (przednowożytny) w stosunku do zwierząt i przyrody twierdzi, że charakteryzowało ów okres traktowanie zwierząt niemal na równi z ludźmi.⁶⁴

Tak też do omawianych kwestii podchodzi u schyłku średniowiecza św. Franciszek z Asyżu. Jego filozoficzne poglądy, które najkrócej można określić jako irracjonalny panteizm, dotyczące przyrody i zwierząt najczęściej przemieszane są z

⁶¹ Tamże, s. 300-301.

⁶² Św. Augustyn, *O państwie...*, dz. cyt., t. I, s. 612.

⁶³ Tamże, t. II, s. 54.

⁶⁴ L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. H. Miś, Warszawa 1995, s. 10 i n.

animistyczną metafizyką i „pacyfistyczną teologią”. Uważał on bowiem, że zwierzętom, tak jak wszystkim dziełom Boga, winni jesteśmy szacunek. Z tego też względu C. Niezgodą sprzeciwia się rozumieniu jego filozofii w duchu panteistycznym. „Świat jako rodzina św. Franciszka, nie jest więc panteistyczną wspólnotą przyrody z Bogiem, ale wspólnotą religijną, o ile każde stworzenie oddaje cześć swojemu Stwórcy.”⁶⁵ Św. Franciszek głosi nade wszystko miłość i zaufanie człowieka wobec świata, poczucie wspólnoty z przyrodą i uczestnictwo w niej (jako w bycie) dzięki ogólnej harmonii oraz z bezpośredniej potrzeby serca jako wyrazu naturalnej dobroci człowieka. Jak powie o nim Ks. Mieczysław Żywczyński, „jest to człowiek prosty jak dziecko, ponieważ wszędzie widzi Boga, stąd wszystko go cieszy: i słońce, i rośliny, i zwierzęta, i ryby, bo wszystko jest dziełem Boga.”⁶⁶ Ta miłość do przyrody wyrażona bywa najczęściej w dwojaki sposób: jako miłość do świata jako takiego, jego piękna i harmonii przez Boga ustanowionych oraz jako miłość do poszczególnych jego istot. Ta ostatnia, jak ma to miejsce w słynnej przypowieści o wilku z Gubbio, ukazuje prawdziwą wspólnotę ludzi i zwierząt, która dzięki wzajemnej miłości i szacunkowi przez zwyciężyć potrafi obopólne złości i krzywdy. Jego następca Idzi powie zatem: Twierdzi Franciszek, że wszystkie byty na Ziemi stanowią jedną wielką rodzinę, czemu wyraz daje poprzez nazywanie ich braćmi i siostrami. „Jeśli błędzić nie chcemy, bierzmy przykład ze zwierząt i ptaków, które gdy syte, są zadowolone, szukają tylko swej karmy z godziny na godzinę, kiedy im jest potrzebna. Tak samo człowiek winien zadowalać potrzeby swoje tylko umiarkowanie, nie nadmiernie.”⁶⁷ Jednak tenże sam Idzi porównuje ciało ludzkie do świni,⁶⁸ przez co, jak się wydaje, odchodzi od pierwotnego sensu myśli Franciszka, zatracając jedność świata przyrody i człowieka.

W ten sposób myśl św. Franciszka neguje średniowieczną koncepcję przeciwstawienia człowieka przyrodzie. Max Scheler powie, że jest to zarazem przezwyciężenie tradycyjnego europejskiego sposobu przedstawiania świata jako zbioru oddzielonych od siebie jednostek (ludzi, przyrody żywej i martwej). Wyróżnia stąd dwie charakterystyczne cechy jego podejścia do przyrody. Po pierwsze, o czym powyżej, Franciszek traktował świat jako wypełnioną boskim życiem całość, po drugie zaś rozszerzył pojęcie braterstwa na wszelkie rzeczy stworzone.⁶⁹ Stanisław Witwicki zaś uważa, że jest to zarazem przezwyciężenie neoplatonickiego oddzielenia świata ducha od przyrody, który na powrót zlewa się w jedno.⁷⁰ „Bo jeśli Franciszek jest zwierciadłem Chrystusa, Księżyc zwierciadłem Słońca, to kwiat, wół, osioł i ptak też posiadają swoje odpowiedniki w planie stworzenia. Zwierzęta, które Biblia zwie >kosmatymi<, a człowiek im nie ufa, obawiając się, że wcielają się w nie demony (jak w ewangeliczne wieprze), zdobywają w *Kwiatkach* szacunek i mi-

⁶⁵ C. Niezgodą, *Bóg w życiu i pismach św. Franciszka*, „Ateneum Kapłańskie” z. 1, 1977, s. 72.

⁶⁶ Ks. M. Żywczyński, *Franciszek. Największy święty, jakiego zna historia*, Niepokalanów 2000, s. 43.

⁶⁷ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, tłum. L. Staff, Warszawa 1995, s. 198.

⁶⁸ Tamże, s. 198.

⁶⁹ M. Scheler, cyt. za Z. Swierczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 141.

⁷⁰ Zob. W. Nawrocki, *Wstęp do Kwiatki...*, dz. cyt., s. 10-11.

łość. Bohater legend przemawia do nich z kurtuazją i galanterią, uprzejmie, jak do ludzi.⁷¹

Jeśli jednak zgodzić się, że legendy zebrane w *Kwiatach św. Franciszka* ukazują proces narodzin nowego wzorca „*renovatio*”, czyli Odrodzenia i odnowienia w duchu chrześcijaństwa, to jak zobaczymy niebawem, przy omawianiu odrodzeniowej wizji relacji człowiek-przyroda, został on przez tę epokę w większej części zagubiony. Długo nie doceniana postawa św. Franciszka z Asyżu zostanie zauważona dopiero przez Papieża Pawła VI, który w 1972 roku w liście z okazji otwarcia Konferencji w Sztokholmie powie o nim jako o „dającym świadectwo wewnętrznej harmonii, osiągniętej dzięki przepojonemu ufnością zjednoczeniu z rytmem i prawami przyrody.”⁷² Papież Jan Paweł II 29. 11. 1979 roku ogłosi zaś św. Franciszka patronem ekologów, pisząc z tej okazji do generałów zakonu franciszkanów: „Doprawdy przykład tego świętego jest najpewniejszym dowodem, że uchronić stworzenia i żywy świat przed niesłusznym i bezrozumnym zniszczeniem można tylko wtedy, gdy w świetle płynącym z biblijnej relacji o stworzeniu i odkupieniu, uznajemy je za stworzenia, wobec których człowiek ma zobowiązania, a nie za poddane jego samowoli.”⁷³

Paradoksy Odrodzenia

Epoka Odrodzenia to również odrodzenie idei człowieka jako bytu przyrodniczego. Dokonuje ono swoistego przełomu w myśleniu o relacji człowiek-zwierzęta, jako szczególnego przypadku relacji człowiek-przyroda. Odniesienie do Boga, które jest charakterystyczną cechą epoki wcześniejszej jest tu zastąpione przez nowy Absolut, którym staje się Człowiek. Jest to pierwsza, z dwóch epok kultury zachodnioeuropejskiej, gdzie Człowiek staje się takim odniesieniem wszelkich relacji aksjologicznych. Drugą będzie Oświecenie z kategorią Rozumu i wspomagająca ją kategorią Wolności. Ciekawe, że wolność pojawia się jako wspomagająca kategoria centralna zarówno w Odrodzeniu jak i Oświeceniu, przez co można wnosić, że przyczyną zmiany filozoficznego paradygmatu jest nie tyle rozum ludzki, czy ludzka twórczość, ale właśnie dążenie do wolności. Zatem jak zobaczymy, człowiek stara się wyróżnić spośród innych bytów nie jako istota rozumna, czy bardziej rozumna, ale wolna. Temat ten podejmie J. J. Rousseau i I. Kant, a później w czasach nam współczesnych, czyli w II połowie XX w. J. P. Sartre.

Odrodzenie jest więc epoką paradoksalną. Paradoksalnie bowiem epoka, która wskazuje na nasze zwierzęce pochodzenie, na nasze związki z przyrodą, na naturalności i sensualność ciała ludzkiego, odrywająca człowieka od Boga, nie przybliża go wcale do świata zwierząt i przyrody, a jeśli przybliża, to tylko po to, by ją mógł lepiej wykorzystać, zgodnie zresztą tak ze słowami *Pisma Świętego* jak i interesem człowieka, skrytym pod płaszczykiem utylitarnie nastawionej epoki tworzenia się zrębów nowożytnej nauki. Zainteresowanie przyrodą, lekceważone przez

⁷¹ Tamże, s. 10.

⁷² Paweł VI, Nun. Scr. Datus, A l'occasion de l'ouverture, 1. 06. 1972, s. 443-446.

⁷³ Jan Paweł II, *Inter sacros*, [w] *Acta Sedis* 71, 1979, s. 1509n.

większą część Średniowiecza, wiązać się będzie ze stojącą w opozycji do arystotelizmu tomistycznego materialistyczną interpretacją Arystotelesa czynioną na gruncie poglądów Aleksandra z Afrodyzji. Zainteresowanie człowiekiem z kolei ze wskrzeszeniem starożytnych koncepcji szkół hellenistycznego humanizmu. Synteza tych dwóch elementów da jakość nową: nowoczesny humanizm odrodzeniowy, który w dalszym okresie, poszerzony o myśl polityczną i społeczną włoskiego a szczególnie francuskiego Renesansu, przekroczy granice filozofii w kierunku myślenia historycznego. Z drugiej strony to właśnie zainteresowanie materialistyczną filozofią przyrody doprowadzi do powstania zrębów nowożytnej nauki, której to projekty związane będą z religijną kwestią panowania nad przyrodą jako wyróżnikiem losu ludzkiego. Po trzecie wreszcie zainteresowanie człowiekiem doprowadzi do wskazania na nową różnicę jakościową między światem zwierząt a ludzi: kreatywnością natury ludzkiej jako nie tyle tworzonej, co tworzącej tak człowieka jak i jego świat. U schyłku XIV w. Luigi Marsigli stawia pytanie: „dzięki czemu człowiek staje się człowiekiem skoro jasne jest, iż sam biologiczny fakt narodzin nie daje mu jeszcze człowieczeństwa?”⁷⁴ Jest to początek sporu o tzw. prawdziwe szlachectwo, który to spór od jego bodaj pierwszego dyskutanta Buonacorso de Montemagno zmierzał będzie pośrednio do wskazania wyłączności człowieka, jego wyjątkowości. Zwieńczeniem, kulminacyjnym momentem owego sporu i zarazem jednym z najwspanialszych osiągnięć epoki będzie słynny manifest humanistyczny Giovanni Pico Della Mirandoli autor słynnego *Oratio de hominis dignitate* (*Mowa o godności człowieka*) z 1486 r. B. Suchodolski powiada o nim, że jest próbą pogłębienia filozofii człowieka poprzez uwydatnienie jego duchowej treści i powołania a zarazem jest on ukazaniem metafizycznego powołania ludzi. W tym też metafizycznym ukazaniu wielkości człowieka tkwi istota relacji zwierzęta-człowiek w omawianym nurcie humanistycznym Odrodzenia. Człowiek jest istotą „najbardziej szczęśliwą i najbardziej godną wszelkie czci”, a jego losu „zazdroszczą mu nie tylko zwierzęta, ale nawet gwiazdy i duchy ponadświatowe.”⁷⁵ O innych zaś istotach Mirandola powie: „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas [Boga] ustanowionych.”⁷⁶ Wokół tej konstrukcji toczyć się będzie dyskusja o status człowieka wobec innych istot..

Według Marsilio Ficino, człowiek jest twórczy, gdyż zawiera w sobie boski pierwiastek istnienia. „I oto człowiek naśladuje wszystkie dzieła natury boskiej i doskonali, poprawia i rozwija dzieła natury niższej, właśnie dlatego potęgą człowieka podobna jest do potęgi boskiej, zwłaszcza iż człowiek rządzi się sam sobą, przewyższając swym rozumem i zdolnościami ograniczoność cielesną swego istnienia.”⁷⁷ Człowiek tym bowiem właśnie różni się od zwierząt, że pragnie tworzyć, a nie tylko żyć. Bóg stworzył ludzi do rzeczy wielkich - powie Ficino - tak aby nig-

⁷⁴ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1975, s. 170.

⁷⁵ Giovanni Pico della Mirandola, [w:] A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego odrodzenia, Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 138.

⁷⁶ Tamże, s. 139.

⁷⁷ M. Ficino, cyt. za. B. Suchodolski, dz. cyt., s. 138.

dy nie spoczywali. „Pozostałe zwierzęta żyją bez pomocy sztuki, albo co najwyżej, posługując się tylko tą jedną, która jest im wyznaczona przez konieczność w sposób nieuchronny. Nie czynią na przykład żadnych postępów technicznych. W przeciwieństwie do tego ludzie są wynalazcami niezliczonych sztuk, którymi dowolnie się posługują. Świadczy o tym możliwość uprawiania przez poszczególne jednostki różnych sztuk i uzyskiwania w nich – dzięki praktyce – coraz większej doskonałości.”⁷⁸ Dzieje się tak dzięki naszemu umysłowi. „Zwierzęta pozostają zamknięte w ciasnych granicach naturalnych. Tymczasem nasz umysł nie tylko służy naszemu ciału, lecz wykracza poza jego potrzeby, a jego siła twórcza przejawia się wyraźnie w różnych arrasach z wełny czy jedwabiu, w malowidłach, rzeźbach i budowlach.”⁷⁹ Do tego celu służy mu materia całego świata, co też różni go od zwierząt. „Człowiek, nie ograniczając się sposobem zwierząt, do używania jakiegoś jednego z jej elementów wykorzystuje wszystkie, niczym władca wszystkiego.”⁸⁰ Co więcej nie tylko wykorzystuje naturę, ale i – czego nie mogą zwierzęta – upiększa ją np. tworząc kulturę. Poza tym jest istotą społeczną, potrafi też poświęcić życie dla dobra innego niż prywatne i doczesne.⁸¹

Powróćmy jednak do kwestii określania statusu zwierząt poprzez odniesienie go do kategorii godności ludzkiej. Czołowym przedstawicielem tego stanowiska, jest Giannozzo Manetti.⁸² Najważniejszą cechą różniącą nas od zwierząt są nasze dzieła. „Nasze bowiem – to znaczy ludzkie, bo uczynione przez człowieka, są te wszystkie dzieła, które widzimy, wszystkie domy, osiedla i miasta, wszystkie wreszcie budowle świata, które są tak liczne, tak wielkie i tak wspaniałe, że zaiste powinny być uważane za dzieła raczej aniołów niż ludzi. Nasze są obrazy, rzeźby, nasze są sztuki, nasze nauki, nasza jest mądrość – bez względu na to, czy się to podoba akademikom, czy nie, tym, akademikom, którzy sadzili, że człowiek nie może niczego więcej poznać, jak tylko swą niewiedzę.”⁸³ Różni też nas od zwierząt życie uczuciowe. W tej kwestii stoi na stanowisku, że życie ludzkie jest więcej warte od życia zwierzęcia. „Bo jeżeli widzimy, że śmierć pieska czy ptaszka czy innego miłego i wdzięcznego zwierzątka bywa tak bolesna dla ich właścicieli, iż wylewają łzy, nie mogąc odżałować straty tych rozkosznych stworzeń (...) to cóż mają czynić rodzice po stracie swych dzieci, pozbawieni na zawsze bynajmniej nie płoczej rozrywki, lecz radości daleko bardziej niezawodnej i oczywistej, jaką przynoszą własne dzieci. Przecież wiedza oni, że były one ciałem z ich ciała, i że za życia do nich były podobne.”⁸⁴ Poglądy Manettiego zmierzają jak, powiada Zdzisław Kalita, do

⁷⁸ M. Ficino, *Theologia Platonica*, (fragmenty), *Il pensiero pedagogico*, s. 50; por. De dignitate Manettiego, s. 44-45.

⁷⁹ M. Ficino, *Theologia...*, dz. cyt., s. 52

⁸⁰ Tamże, s. 52.

⁸¹ Tamże, s. 54

⁸² Zob. Z. Kalita, *Giannozzo Manetti (1396-1459) renesansowy obrońca godności człowieka*, „Euhemer”, 1972, nr 3/85, s. 47-54.

⁸³ G. Manetti, [w] *Filozofia włoskiego...*, dz. cyt., s. 109.

⁸⁴ G. Manetti, cyt. za: B. Garin, *Filozofia Odrodzenia...*, dz. cyt., s. 84-85.

wprowadzenia do etyki racjonalizmu moralnego i zastąpienia etyki opartej na autorytecie Boga i Kościoła etyką opartą na godności człowieka.⁸⁵

Na aspekt mowy, odróżniający nas od zwierząt zwracał uwagę odrodzeniowy filozof Poggio Bracciolini (1380-1459). W liście do Guarina z Werony pisze on.: „Natura, która jest matką wszystkiego wyposażyla rodzaj ludzki w intelekt i rozum jako najlepszych przewodników człowieka na drodze dobrego i szczęśliwego życia (...) środkiem umożliwiającym mu osiągnięcie dzielności ducha (*animi virtutum*) jest mowa, dzięki której człowiek wyróżnia się zdecydowanie spośród zwierząt. (...) Ona to sprawia, że to, co wynosi nas ponad wszystkie inne istoty żywe, pozwala nam również wynosić się w pełnym człowieczeństwie ponad innych ludzi.”⁸⁶ Mateo Palmieri z kolei bliższy będzie przedstawionej poniżej, myśli utopijnej F. Bacona. Powiada on, że tym co odróżnia życie zwierzęce od ludzkiego jest cywilizacja. Człowiek bowiem z pokolenia na pokolenie buduje nowe kanały, uprawia sztukę, hoduje rośliny, rozwija urbanistykę.

Idea uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie jest właściwa całej epoce Renesansu. Odrodzenie z jego humanizmem to powrót do starożytnej koncepcji człowieka i przyrody, gdzie człowiek jest z nią związany i usiłuje ją dla swych potrzeb przysposobić. Cosimo Raimondi z Cremony jako bodaj jeden z pierwszych tworzy kategorię Przyrody-Natury i nazywa ją „władczynią i nauczycielką całej rzeczywistości.”⁸⁷ Jednak Odrodzenie ma szczególny stosunek do omawianej kwestii. Jeden z prekursorów odrodzeniowych Franciszek Petrarca stawia jako jeden z pierwszych w centrum swoich zainteresowań człowieka „Na cóż bowiem – pytam – zdałoby się znać naturę zwierząt, ptaków, ryb, węży, a nie znać albo i lekceważyć naturę ludzką, to w jakim celu urodziliśmy się, skąd i dokąd dążymy?”⁸⁸ Stwierdzenie to zaważy na dalszym rozwoju interesujących nas zagadnień. Otóż dokonuje się tu swoisty przewrót. Poznajemy samych siebie nie w kontekście natury zwierząt, ale bez tej wiedzy. W XX wieku biologia chce przywrócić te kwestie, ale w związku właśnie z naturą zwierzęcą. Dla niej zatem natura ludzka opisywana być powinna jako zapośredniczona w byt zwierzęcy, a wszelkie badania zmierzające do ustalenia kim jest człowiek winny zaczynać się od rozważenia statusu natury ludzkiej jako natury zwierzęcej. Z tego powodu w Odrodzeniu, szczególnie w okresie filologicznego humanizmu, mało jest wzmianek o zwierzętach, a to z tego powodu, że jak powiada Leonardo Bruni (Aretino) cenna jest tylko wiedza, która służy postępowi ludzi, a tą jest wiedza o moralnym i społecznym ich życiu, a nie wiedza przyrodnicza. Zmarły w 1370 roku Aretino nawet nie przypuszczał, jak bardzo mylił się i miał rację zarazem; wiek później myśliciele tej samej epoki przy-

⁸⁵ Z. Kalita, *Giannozzo Manetti (1396-1459) I jego filozofia człowieka na tle filozofii XV wieku*, praca doktorska, Un. Wrocławski 1977, s. 162.

⁸⁶ *Poggius Florentinus Secretarius Apostolicus pl. sal. Dicit Guarino suo Veronesi*, [w] E. Garin, *Prosa-tori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952, s. 240-242.

⁸⁷ Cosimo Raimondi w *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wybór, wstęp i przypisy Andrzej Nowicki, Wybrane teksty z historii filozofii, Warszawa 1967, s. 26.

⁸⁸ F. Petrarca, cyt. za M. Brahmer, *W galerii renesansowej*, Warszawa 1957, s. 26.

znają mu rację co do postępu ludzkości, odmawiając jej co do tego, który rodzaj nauk do owego postępu prowadzi. Tak oto wyznaczają się kres odrodzeniowego humanizmu.

Nie znaczy to, że negatywny stosunek do zwierząt musi być rysem całej odrodzeniowej filozofii. W słynnej *Utopii* wielkiego odrodzeniowego humanisty angielskiego Tomasza Morusa znajdujemy myśli i idee zdecydowanie bardziej zbliżone z naszym nastawieniem pro-zwierzęcym i ekologicznym, niż miało to miejsce w omawianych powyżej filozofiach. Mieszkańcy Utopii brzydzą się zabijaniem zwierząt. Rzeźnie położone są poza miastem, zaś zabijaniem zwierząt zajmują się niewolnicy i skazańcy. „Utopianie bowiem zabraniają swoim obywatelom rzemiosła rzeźniczego z obawy, aby z powodu wykonywania go nie znikła powoli łagodność, najszlachetniejszy przymiot człowieka (...)” – powie zatem Morus.⁸⁹ Niedorzeczną rozrywką jest też polowanie. „Czy większą rokosz sprawia przyglądanie się, jak pies ściga zając niż gdy goni psa? Przecież jeśli widok gonitwy bawi cię, to w obu wypadkach dzieje się to samo: pies goni swą ofiarę. Lecz jeśli ciebie nęci nadzieja zabijania zwierząt i wyczekiwanie tej chwili, gdy rozszarpywane w twych oczach ginąć będą, powinieneś doznawać raczej uczucia litości, patrząc jak silniejszy i okrutny pies rozszarpuje słabego, lękliwie pierzchającego i niewinnego wreszcie zajączka.”⁹⁰ Ten wątek, chętnie podkreślany przez ekologów, gdy mowa o Morusie, stanowi ciekawy przykład wywodzenia myślenia utopijnego z negacji zastanej rzeczywistości, co podkreślał K. Kautzky w swym studium o Morusie i jego utopii.⁹¹ Jak wiemy w ówczesnej Anglii polowanie uważane było za sport. Morus jako wnikliwy obserwator obyczajowości tamtych czasów i zarazem filozof zgłębiający meandry ludzkiej natury zauważył, nie tylko, że to sport dość próżny, ale zarazem i okrutny. Szczególnie zaś okrutny, jeśli uznamy zwierzęta za istoty podobne nam i obdarzone uczuciami, emocjami, (jakimś) rozumem. Oto myśliwy, zdający sobie sprawę z tego, że jego ofiara ucieka targana przerażeniem doznaje uczucia przyjemności z jej strachu i z jej śmierci. Czyż nie nazwiemy takiego człowieka zwyrodniałcem, okrutnikiem, osobą o zdeformowanej psychice, niewolnikiem swych chorych żądz? Wydaje się, że wielki humanista epoki, jakim był Morus wychodził z podobnych przesłanek. Dlatego też Utopianie w jego wizji państwa doskonałego uważają, że myślistwo jest zajęciem niegodnym człowieka wolnego i pozostawiają zabijanie zwierząt wyłącznie rzeźnikom, którymi mogą być tylko „nieczyści” niewolnicy. Co więcej nawet oni znajdują się w etycznej hierarchii na wyższym szczeblu niż myśliwi, jako że do zabijania zwierząt obliguje ich polecenie pana, nie zaś „chora” chęć samego mordu i rozkoszowania się nim. Jak zatem powie Morus: „Polowanie według mniemania Utopian jest w tym zawodzie zajęciem najniższym; dotyczy to zabijania zwierząt; w innych zaś wypadkach czynności rzeźnika w większym są poszanowaniu, gdyż o wiele więcej przynoszą pożytku, po wtóre dlatego, że on zabija zwierzęta tylko z koniecznej potrzeby, podczas gdy myśliwy

⁸⁹ T. Moore, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 2001, s. 143

⁹⁰ Tamże, s. 161.

⁹¹ Por. K. Kautzky, *Tomasz More i jego utopia*, Warszawa bd.

szuka jedynie pustej rozrywki w mordowaniu biednych stworzeń. Mieszkańcy Utopii sądzą, że ludzie, którzy z lubością przypatrują się rozlewowi krwi choćby tylko zwierząt, albo już są okrutni, albo mogą w końcu popaść w okrucieństwo przez ustawiczne oddawanie się takim dzikim rozrywkom.⁹² Rozpatrując rzecz na poziomie rozważań dotyczących psychologicznych aspektów natury ludzkiej Morus jest zdania, że mylnie jest tu już wprowadzany termin „przyjemność” „To bowiem, że one [polowania] wprawiają zmysły w słodkie upojenie, które wydaje się działaniem naturalnej rozkoszy, nie dowodzi niczego; zadowolenie zmysłowe, mówią oni [Utopianie] nie wynika z istoty danego przedmiotu, lecz z przewrotnego przyzwyczajenia, skutkiem czego tacy wypaczeni ludzie lgną do goryczy jak do czegoś słodkiego.”⁹³

Omawiając *Utopię* Morusa Kautzky mówi, że mamy w niej do czynienia z dwoma religiami sił przyrody i sił społecznych. Pierwsze mają charakter lokalny, drugi już światowy i masowy.⁹⁴ Inny filozof tworzący u schyłku Odrodzenia wizję społeczeństwa doskonałego wiele w niej miejsca poświęci religijnym podłożom scjentyistycznej moralności, jednak jego wnioski co do omawianych kwestii diametralnie różnią się od tych zaprezentowanych powyżej. Franciszek Bacon, którego okres twórczości przypada już na czasy filozofii nowożytnej w podanej przez nas systematyce należy do nurtu myślenia utopijnego, jednak ze względu na poruszaną tematykę jest on rozdzielony między idee odrodzeniowe (panowanie nad przyrodą, wynalazczość, utopizm) a nowożytne (poszukiwanie metody). Najciekawsze dla nas idee związane z relacjami człowiek-zwierzęta znajdują się w części jego odrodzeniowych poglądów, szczególnie w idei panowania człowieka nad przyrodą za pomocą nauki. W jego wizji doskonałego społeczeństwa przyszłości człowiek, za pomocą swych, popartych poznaniem praw przyrody, wynalazków technicznych będzie mógł korzystać z sił przyrody czyniąc ją sobie poddaną. Postęp zatem jest tu utożsamiany z badaniem i władaniem przyrodą. Jak pisze jeden z autorów wstępu do *Novum Organum* „I dlatego poznanie, które by uprawiano tylko dla satysfakcji, byłoby podobne do kurtyzany, która jest tylko dla przyjemności, a nie dla owoców ani dla rodzenia.”⁹⁵ Innymi słowy celem wiedzy o przyrodzie, która by pozwoliła człowiekowi nad nią zapanować, jest nauka. Wiąże się to z religijnymi poglądami F. Bacona. Upadek spowodowany grzechem pierworodnym sprawił, że człowiek utracił kontrolę nad przyrodą, która się przeciw niemu zbuntowała. Utracił więc niewinność i władzę nad stworzeniem. To pierwsze może mu przywrócić religia, to drugie zaś nauka. „Człowiek bowiem, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zrobić i zrozumieć, ile z ładu przyrody czynem lub zmysłem zdoła uchwycić; poza tym nic nie wie i nic więcej nie może.”⁹⁶

⁹² T. Moore, *Utopia*, s. 161.

⁹³ Tamże, s. 161.

⁹⁴ T. Kautzky, dz. cyt., s. 104.

⁹⁵ Valerius Terminus *Works of Bacon*, London 1887, Vol. III, s. 222.

⁹⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 41.

Swoją wizję panowania nad światem wygłosił Bacon w wydanej pośmiertnie w 1627 utopii *Nowa Atlantyda*.⁹⁷ Mieszkańcy tej technokratycznej idylli żyją w kulcie nauki (Dom Salomona), zaś jednym z najważniejszych ich zadań, zapewniających im szczęśliwe bytowanie, jest podporządkowywanie sobie przyrody („rozważania i badania dzieł oraz stworzeń bożych”).⁹⁸ Taki też jest cel działalności Domu Salomona: „Celem instytucji naszej jest zgłębianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzanie – jak tylko to będzie możliwe – granic władztwa ludzkiego nad nią.”⁹⁹ Tak więc owi naukowcy prowadzą badania nad doskonaleniem roślin, ale nie tylko: „W przysposobionych do tego zagrodach i klatkach utrzymujemy rozmaite zwierzęta i ptaki – nie tyle gwoli ich osobliwości lub rzadkości, ile raczej dla przeprowadzania sekcji oraz badań anatomicznych, ażeby przez to możliwie jak najlepiej poznać budowę ciała ludzkiego.”¹⁰⁰ Badają więc zachowanie zwierząt sztucznie pozbawionych organów, robią doświadczenia na zwierzętach „z wszelkimi truciznami i odtрутkami” oraz inne chirurgiczne doświadczenia medyczne. Dalej czynią na nich zabiegi genetyczne, zapewne aby pomniejszać jedne a powiększać inne, ale także czynić jedne płodniejszymi a inne „jałowymi i niezdolnymi do rodzenia”. Wreszcie krzyżują je, a wszystko ku chwale gatunku ludzkiego,¹⁰¹ tworząc podwaliny specyficznie technokratycznego stosunku ekologicznego człowieka do przyrody. I choć zmysły zwierząt niejednokrotnie przewyższają ludzkie,¹⁰² to poprzez owe badania i ich zastosowania człowiek w ten sposób wykazuje swą wyższość nad przyrodą szczególnie zaś nad zwierzętami. Rośliny bowiem od człowieka i zwierząt, spośród których małpa jest zwierzęciem „najszeptniejszym a jakże do nas podobnym”,¹⁰³ posiadają w tej filozofii niższy status. Bacon wręcz powie (powtórzy to potem Wolter), że człowiek i zwierzę jest jak odwrócona roślina („Bo głowa u zwierząt jest niejako korzeniem nerwów i władz (...)” a części nasienne niżej).¹⁰⁴ Stąd też przypisanie roślinom (drzewom) pewnych cech, jak na przykład gnuśności.¹⁰⁵

Tak więc F. Bacon jako jeden z nielicznych stawia wyraźną granicę między nie tyle ludźmi a zwierzętami, ale między ludźmi i zwierzętami a resztą przyrody. Walka z przyrodą jest więc przede wszystkim walką ze światem zwierząt o dominację. Walka ta odbywa się jednak z poszanowaniem wzajemnych praw. Opisuując eksperymenty na zwierzętach F. Bacon powie zatem: „(...) rzeczą nieludzką byłoby prowadzić takie badania u zwierząt doskonałych i lądowych przez wycinanie płodów z macicy, z wyjątkiem okazji dostarczanych przez poronienia, polowania

⁹⁷ F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995.

⁹⁸ Tamże, s. 51.

⁹⁹ Tamże, s. 70.

¹⁰⁰ Tamże, s. 74-75.

¹⁰¹ Tamże, s. 75.

¹⁰² F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 291-292.

¹⁰³ Tamże, s. 242.

¹⁰⁴ Tamże, s. 236.

¹⁰⁵ Tamże, s. 328.

itp.”¹⁰⁶ W ten sposób czyni wyłom w odrodzeniowej wizji panowania nad nimi. Jego utylitarna koncepcja nie prowadzi bowiem już do bezwzględnego ich wykorzystywania, ale zawiera także pewne warunki brzegowe takiego działania. Do wątku tego powrócą po wiekach brytyjscy utylitarysty.

Jak powie A. Nowicki, w *Filozofii włoskiego Odrodzenia* pojęcie Boga nie zostaje porzucone, ale przestaje wywierać decydujący wpływ na budowę pojęć człowieka i przyrody.”¹⁰⁷ Nie zmienia to jednak zasadniczo statusu zwierząt, co więcej, można by rzec, że w świecie odrodzeniowej filozofii, poza nielicznymi wyjątkami, pełnią one rolę odnośnika dla teorii wyznaczających wielkość człowieka. Wskazują też na te wątki myślenia, które doprowadzą do przeprowadzonej w wiekach następnych kartezjańskiej separacji świata ludzi i świata zwierząt. Człowiek jawi się w Odrodzeniu jako istota szczególna. O ile bowiem myśl średniowieczna stawiała go z dala od boskiego absolutu, a przez to bliżej zwierząt, w Odrodzeniu oto sam człowiek staje się owym absolutem. Stąd też status zwierząt w ten sposób zostaje jeszcze bardziej obniżony, aż do rangi wyznaczonej mu przez F. Bacona, którą można by opisać jako materiał do podnoszenia godności ludzkiej. Podobne projekcje widzieliśmy już w filozofii św. Augustyna, jednak Odrodzenie nada temu nowe humanistyczno-naukowe oblicze. Wyliczając cechy, które różnią człowieka od zwierząt filozofowie odrodzeniowi nie będą jednak potrafili stworzyć spójnej i wpływowej filozofii dającej podstawy dla takiego rozumienia relacji człowiek-zwierzęta. To dopiero będzie udziałem filozofii wieków następnych, szczególnie zaś przełomu kartezjańskiego.

Dualizm kartezjański jako przewrót humanistyczny

Wśród ekologów panuje powszechne przekonanie, że to nie Odrodzenie z jego wizją panowania człowieka nad światem jako wypadkową jego wielkości i godności, ani też wcześniej Średniowiecze z ideą Wielkiego Łańcucha Bytu, lecz właśnie nowożytna filozofia stwarza teoretyczne podstawy do dyskryminacji zwierząt jako bezdusznych, bezmyślnych automatów. Za twórcę zaś takiego stanowiska uważa się Kartezjusza. Stąd można powiedzieć, że z punktu widzenia ekologa i obrońcy praw zwierząt filozofię można podzielić na okres przedkartezjański i kartezjański. Luc Ferry pójdzie tu jeszcze dalej, nazywając pierwszy przedhumanistycznym, drugi zaś humanistycznym.¹⁰⁸ Kartezjusz ustanawia różnicę między ludźmi a zwierzętami w kwestii tego co jest, a co nie jest mechanizmem i w ten sposób dokonuje podziału świata. Ludzie to świat duchowy, zwierzęta i rośliny są zwykłymi maszynami, bez żadnego życia umysłowego. W ten sposób zerwał on z tradycją antycznego poglądu, że w bytach ożywionych jest coś szczególnego.

Jak wspominałem, Luc Ferry w *Nowym ładzie ekologicznym* dzieli filozofię, gdy mowa o jej stosunku do zwierząt, na dwa okresy. Pierwszy z nich przedhumanistyczny (przednowożytny) charakteryzował się traktowaniem ich niemal na

¹⁰⁶ Tamże, s. 293-294.

¹⁰⁷ A. Nowicki, *Wstęp do: Filozofia włoskiego...*, dz. cyt., s. 17

¹⁰⁸ L. Ferry, *Nowy ład...*, s. 12-13

równi z ludźmi. Drugi zwany humanizmem metafizycznym ustanawia wyraźną i nieprzekraczalną na jego gruncie barierę między człowiekiem a zwierzętami. Oczywiście, można sądzić, jak sugeruje Ferry, że jest to tylko epizod w historii zachodniej cywilizacji, jednak wydaje się, że epizodyczność teorii Kartezjusza jest po pierwsze ekologiczną nadinterpretacją, po drugie zaś ów epizod zdał się na tyle znaczący dla filozofów ery nowożytnej, że zaważył na całym jej kształcie. Trzeba jednak zgodzić się z Ferry'm, gdy powiada, że „W pozornie banalnym pytaniu o różnicę między zwierzętami a ludźmi chodzi o całą naszą postawę wobec nowożytności.”¹⁰⁹ Dla Kartezjusza bowiem zwierzę to automat, który funkcjonuje wprawdzie (jako automat) lepiej niż człowiek, jednak jest tylko maszyną, której skuteczność działania można porównać do zegarka. Stąd, jeśli nawet zabijanie ich wydaje się Kartezjuszowi czymś gorszącym, to tylko dlatego, że gorszącym byłoby niszczenie skomplikowanego i dobrze funkcjonującego mechanizmu. W *Rozprawie o metodzie* już w części pierwszej zaznacza Kartezjusz, że jedyną rzeczą, która nas różni od zwierząt jest rozum (rozsądek).¹¹⁰ Jednak to część piąta poświęcona jest problemowi statusu zwierząt. Wprawdzie Kartezjusz przystępując do ich analizy powiada, iż „Od opisu ciał nieożywionych i roślin przeszedłem do opisu zwierząt, a w szczególności człowieka”¹¹¹ jednak jego starania mają na celu udowodnienie prawdy zgoła odwrotnej. W czynnościach zwierząt i ludzi występują bowiem podobieństwa, jednak żadna z owych czynności w przypadku zwierząt nie jest „zawisła od myślenia”.¹¹² Punktem wyjścia dla kartezjańskiego opisu ciała jako mechanizmu, z którego to potem wywodzi koncepcję zwierząt-automatów, zdaje się być przykład rozdzielonych głowy i reszty ciała. To na tej podstawie Kartezjusz wnosi o funkcjonowaniu ciała jako mechanizmu.¹¹³ Ciało jest zatem automatem, który stworzył Bóg na podobieństwo tego jak człowiek buduje swe automaty, tyle że bardziej skomplikowane i lepiej urządzone. W efekcie ciało to maszyna, która jest wykonana ręką Boga i nieporównanie lepiej uposażona „i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka.”¹¹⁴ Do bycia maszyną-zwierzęciem wystarczy mieć narządy i zewnętrzną postać owego zwierzęcia (np. małpy). Wtedy nie potrafilibyśmy, zdaniem Kartezjusza, odróżnić takiej maszyny od zwierzęcia. W przypadku człowieka i ludzkiego ciała jest nieco inaczej. Rozpoznałibyśmy bowiem, że to człowiek a nie maszyna po pierwsze po tym, że maszyna nie mogłaby używać wyrazów ani innych znaków do wyrażania swych myśli. „Można bowiem doskonale pojąć, że jakaś maszyna jest zbudowana w taki sposób, że wymawia wyrazy, a nawet, że wypowiada ich pewną ilość w związku z działaniami cielesnymi, które powodują pewne zmiany w jej narządach (...) nigdy jednak nie układa wyrazów na różne sposoby tak, by odpowiedzieć

¹⁰⁹ Tamże, s. 36.

¹¹⁰ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 4.

¹¹¹ Tamże, s. 54.

¹¹² Tamże, s. 55.

¹¹³ Por. tamże, s. 64.

¹¹⁴ Tamże, s. 65.

zgodnie ze znaczeniem tego wszystkiego, co będzie mówione w jej obecności, jak mogą to uczynić ludzie nawet najbardziej tępi.”¹¹⁵ Po drugie, choć maszyny mogą wykonywać poszczególne czynności nawet lepiej od nas, „to jednak nie wykonałyby z pewnością pewnych odmiennych czynności, dzięki czemu dałoby się wykryć, że nie działały posługując się wiedzą, a tylko na skutek rozmieszczenia ich narządów.”¹¹⁶ Innymi słowy rozumem można posługiwać się w każdym wypadku, zaś narządy potrzebują pewnego właściwego im stanu wyjściowego. „(...) stąd jest praktycznie niemożliwe, by w jednej maszynie znalazło się dość tych rozmaitych układów dla spowodowania jej działania we wszelkich nieprzewidzianych okolicznościach życia w taki sam sposób, jak to czyni własny nasz rozum, by wywołać nasze działanie.”¹¹⁷ Te dwa testy pozwalają zarazem odróżnić nas od zwierząt. „Jest bowiem rzeczą niezmiernie godną uwagi, że nie znajdują się ludzie tak tępi i oślepiali nie wykluczając nawet szaleńców, którzy by nie byli zdolni zestawić razem rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich myśli; odwrotnie zaś, nie ma żadnego zwierzęcia tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to tylko jest możliwe, które by dokazało tego samego.”¹¹⁸ Choć zatem papugi wymawiają wyrazy, jednak, zdaniem Kartezjusza, nie mogą dać tym samym wyrazu temu, o czym myślą („że myślą to, co mówią”). Powie zatem Kartezjusz: „To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale.”¹¹⁹

Zmagania z filozofią kartezjańską, stojącą w żywej opozycji do potocznych mniemań na temat zwierząt toczyć się będą na kilku płaszczyznach: metafizycznej, zoo-antropologicznej i etycznej. W pierwszej z ich idzie o przywrócenie pierwotnej jedności świata rozdzielonego przez Kartezjusza na dwie połowy. Głównymi postaciami tego sporu będą autorzy wielkich nowożytnych systemów filozoficznych: Leibniz, Spinoza, Hobbes. W drugim przypadku, od czego nie będą obce również traktaty wspomnianych filozofów, podstawowym problemem będzie usytuowanie bytu ludzkiego wobec innych istot. Wreszcie trzecią płaszczyznę będzie stanowić kwestia etycznych konsekwencji przyjmowanych stanowisk.

I tak władze natury ludzkiej, zdaniem Tomasza Hobbesa dają się sprowadzić do siły cielesnej, doświadczenia, rozumu i uczucia.¹²⁰ W praktyce oznacza to, że „ród ludzki obejmuje z pewnością wszystkich ludzi kierujących się rozumem w działaniu.”¹²¹ Ów rozum zaś daje się sprowadzić do różnicy między zwierzęcymi i ludzkimi „ciągami myśli uregulowanych”. Hobbes wyróżnia ich dwa rodzaje: wspólny człowiekowi i zwierzętom (gdy szukamy przyczyn wyobrażonego skutku lub skutków mogących je wywołać; charakterystyczny dla człowieka (gdy szukamy

¹¹⁵ Tamże, s. 65-66.

¹¹⁶ Tamże, s. 66.

¹¹⁷ Tamże, s. 66.

¹¹⁸ Tamże, s. 66-67.

¹¹⁹ Tamże, s. 67.

¹²⁰ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znanierowski, Warszawa 1956, t. II, s. 203.

¹²¹ Tamże, T. II, s. 218.

wszelkich możliwych skutków rzeczy wyobrażonej) „Tego drugiego ciągu – powiada Hobbes – nie widziałem nigdy żadnych oznak u innych istot poza człowiekiem; jest to bowiem ciekawość, jaka chyba nie leży w naturze żadnej istoty żywej, która nie doznaje żadnych innych uczuć poza zmysłowymi, takimi jak głód, pragnienie, rozkosz i gniew.”¹²² Innymi słowy swoistą własnością człowieka, odróżniającą go od świata zwierząt jest mowa, która jest wedle definicji „wypowiedzią” tzn. „zestawieniem słów, które zostały utworzone wołą człowieka na to, aby oznaczały szereg pojęć tych rzeczy, o których myślimy.”¹²³ „(...) człowiek przewyższa wszystkie inne zwierzęta w tej władzy, że gdy przedstawia sobie jakąkolwiek rzecz, to jest zdolny zbadać jej konsekwencje i jakie skutki może z jej pomocą osiągnąć.”¹²⁴ Jest to pierwszy stopień wyższości człowieka nad zwierzęciem. Drugi stopień polega na tym, że „... z pomocą słów może on sprowadzić konsekwencje, jakie znajduje, do reguł ogólnych zwanych twierdzeniami albo aforyzmami; tzn.: może rozumować czy też liczyć nie tylko w zakresie liczb lecz i w dziedzinie wszelkich innych rzeczy, gdzie jedno może być dodane lub odjęte od drugiego.”¹²⁵ Zwierzęta wprawdzie komunikują się ze sobą (w obrębie gatunku), ale nie jest to mowa: wyraża wprawdzie stany emocjonalne, ale „nie wyraża tych uczuć mocą stanowienia samych tych zwierząt, lecz mocą konieczności, pod naporem samych uczuć”, czyli jako działanie sił przyrodzonych. Argumentem na poparcie tej tezy jest wieża Babel: „A to nie jest mowa – pisze o komunikowaniu się zwierząt Hobbes – co widać jasno stąd, że głosy zwierząt tego samego rodzaju są zawsze te same na każdym miejscu na ziemi, gdy tymczasem ludzkie głosy są odmienne.”¹²⁶ Stąd, na podstawie tej, jak dziś wiemy, fałszywej przesłanki, wyciąga wniosek o braku rozumu u zwierząt: „Rozum jest bowiem wyobraźnią, lecz taką, która opiera się na ustanowionym znaczeniu słów.”¹²⁷ Nie umieją zatem liczyć, uczyć i rozkazywać.¹²⁸

Człowieka od zwierzęcia różni stosunek do życia społecznego (gromadnego). Ludzie nie znajdują w nim żadnej przyjemności (w stanie natury), potrzebne jest im owo uspołecznienie (jako tworzenie państwa) ze względu na strach przed innymi, przed śmiercią, przed niebezpieczeństwem.¹²⁹ W tym stanie „I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie.”¹³⁰ W efekcie różni ich również ustrój społeczny. Hobbes w tym względzie poddaje krytyce pogląd Arystotelesa, który jak wiemy zalicza do istot społecznych mrówki i pszczoły (istoty polityczne). Powiada on, że zwierzęta te choć nie posiadają rozumu (nie mogą zatem

¹²² T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znanierowski, Warszawa 1954, s. 20

¹²³ T. Hobbes, *Elementy*, dz. cyt., t. II, s. 115.

¹²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 38

¹²⁵ Tamże, s. 38

¹²⁶ T. Hobbes, *Elementy*, dz. cyt., t. II, s. 116.

¹²⁷ Tamże, s. 116.

¹²⁸ Tamże, s. 118-119

¹²⁹ Wynika to z faktu że w naturze ludzkiej istnieją trzy przyczyny waśni: rywalizacja, nieufność, żądza sławy (Zob.: *Lewiatan*, s. 109).

¹³⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 110.

zawierać paktów) to zgodnie ze sobą współpracują, kierując swe działania ku określonemu wspólnemu celowi. Nie tworzą jednak państw, zatem ich samych nie należy nazywać społecznymi, gdyż ów porządek społeczny jest jedynie zgodnością woli. Reasumując: prawo dotyczyć może jedynie ludzi. „Nie podobna zawierać ugód z dzikimi zwierzętami, albowiem nie rozumiejąc naszej mowy, nie rozumieją one również i nie przyjmują żadnego przeniesienia uprawnień ani też same nie mogą przenosić żadnych uprawnień na innych; gdzie zaś nie ma wzajemnego przyjęcia przekazów, tam nie ma ugody.”¹³¹

Czym są więc dla człowieka zwierzęta? Są środkami spożywczymi (podobnie jak rośliny i minerały), które „Bóg darmo położył przed nimi na powierzchni”¹³² Czy można zatem nimi kierować? W tym względzie Hobbes wypowiada się negatywnie: „Nad pomyłonymi na umyśle od urodzenia, nad dziećmi i nad ludźmi obłąkanymi nie ma żadnego prawa, tak samo jak nie ma prawa nad dzikimi zwierzętami; i do nich nie stosuje się miano sprawiedliwego czy niesprawiedliwego, jako że nigdy nie mieli oni możliwości, by zawrzeć jakąś ugodę albo rozumieć jej konsekwencje, a wobec tego nie przyjęli oni nigdy na siebie obowiązku, by uznawać działania jakiegokolwiek suwerena.”¹³³

Z takim utożsamieniem natury i wolności nie zgodziłby się Baruch Spinoza. Jego filozofia to nade wszystko panteistyczna wizja świata, którą przejmą niektórzy ekolodzy (Naess). Jednak Spinoza jawi się przede wszystkim jako komentator myśli Hobbesa w kwestiach natury (przyrody) i natury człowieka stawianej w opozycji do natury zwierzęcej. W jego myśli Bóg utożsamiany jest z przyrodą, która istnieje niejako „własną mocą”, jest rozciągła i myśląca (jej modusy), przez co Spinoza zdaje się rozwiązywać dualizm kartezjańskiego świata. Świat ten bowiem w jego wersji ma dwa porządki: strukturę cielesną i idealną (logiczną). Są to jednak nie dwie odrębne substancje, ale modusy istnienia. Jednak spinozjańska przyroda nie wykonuje żadnej czynności myślenia. Jak powiada we wstępie do *Etyki* Spinozy Leszek Kołakowski, „Monistyczne ujęcie świata likwiduje rozdwojenie człowieka na ciało i dusze, szczególnie godną opieki i troski, a wymagającą tej opieki koniecznie znowu ze strony kościoła. Tym sposobem zarazem obala się średnio-wieczną pogardę dla przyrody – rezultat zastoju późnego feudalizmu.”¹³⁴

Inny punkt widzenia przyjmie Gottfried Wilhelm Leibniz, dla którego w jego dualizmie paralelnym świat umysłu i fizyczny mogą toczyć się równolegle. Według niego ciała działają zgodnie z prawami mechanistycznymi (przyczyny sprawcze), zaś dusze według swych pragnień, celów i środków (przyczyny celowe). Wyższość ludzi tkwić może w tym zatem, że postrzeganiu towarzyszy pamięć.

Zasługą racjonalizmu Leibniza jest położenie nacisku na różnicę zachodzącą między kojarzeniem empirycznym a formułowaniem praw (zależności konieczne

¹³¹ Tamże, s. 121.

¹³² Tamże, s. 218.

¹³³ Tamże, s. 240.

¹³⁴ L. Kołakowski, *Wstęp do B. Spinoza, Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. J. Myśliński, Warszawa 1954, s. XXXIII.

dotyczące zasad arytmetyki, geometrii i logiki) stanowiących o swoistości procesów poznawczych człowieka w odróżnieniu od zwierząt. Człowiek (umysł ludzki) posiada prawdy wrodzone, których (platonizm) doświadczenie umożliwia mu uprzytomnienie jako zawartości swego rozumu. Zwierzęta tworzą jedynie skojarzenia empiryczne, lecz nie mogą pojąć konieczności związków między zjawiskami. W *Nouveaux Essais* ustanawia zatem poznawczą gradację bytów, sprzeciwiając się sensualistycznej teorii Locke'a. Monady różnią się zdolnościami poznawczymi. Ciała nieorganiczne, znajdujące się u podnóża drabiny jestestw, zdolne są tylko do percepcji nieuświadomionej (nie ma woli, jest ślepa tendencja). Zwierzęta posiadają już percepcje uświadomione i pamięć, a więc zdolność kojarzenia idei. Człowiek jednak obdarzony jest ponadto umysłem (*esprit*), którego cechą charakterystyczną jest zdolność do myślenia logicznego (zgodnego z zasadą niesprzeczności i racji dostatecznej), a więc do zrozumienia konieczności w prawach, które sobie przyswaja. Ta zasada ciągłości, na której szczycie stoi Bóg jako monada najwyższa pozwala Leibnizowi przezwyciężyć kartezjańskie przeciwstawienie świata ludzkiego i świata zwierząt-automatów. Według Leibniza „Zwierzęta są czystymi empirykami i kierują się wyłącznie przykładami; gdyż (...) nie dochodzą nigdy do sformułowania wniosków koniecznych, podczas gdy ludzie dolni są do nauk demonstratywnych.”¹³⁵ Zdolność wnioskowania zwierząt jest czymś niższym od rozumu ludzkiego, co powoduje przewagę ludzi nad zwierzętami. „Wnioskowanie zwierząt jest tylko cieniem rozumowania, tzn. tylko kojarzeniem wyobraźni i przechodzeniem od jednego wyobrażenia do drugiego, ponieważ w nowym zdarzeniu, które wydaje się podobne do poprzedniego, oczekują znowu tego, co kiedyś tam napotykały w tym połączeniu, jak gdyby rzeczy były powiązane ze sobą faktycznie, dlatego, że ich wyobrażenia wiążą się ze sobą w pamięci.”¹³⁶ Nie jest więc czucie i myślenie czymś przyrodzonym materii, co zbliża go do Kartezjusza. „W tej mierze jestem całkowicie po stronie kartezjan z tą różnicą, że rozciągam ich pogląd także na zwierzęta i wierzę, że one czują i mają dusze niematerialne i równie mało zniszczalne jak atomy u Demokryta czy u Gassendiego, gdy tymczasem karterzianie skłopotani bez powodu, gdy idzie o dusze zwierząt, i nie wiedząc, co z nimi począć, jeśli one trwają (ponieważ nie odważyli się przyjąć trwania zwierzęcia w postaci zredukowanej), byli zmuszeni wbrew wszelkim pozorom i wbrew powszechnemu wśród ludzi mniemaniu odmówić zwierzętom nawet czucia.”¹³⁷ Zgadza się zatem z Lockiem, że istota czująca i myśląca nie jest mechanizmem w rodzaju zegarka. Dodaje jednak, że musi mieć niematerialną duszę. „Sądzę, że zwierzęta mają dusze niezniszczalne i że dusze ludzkie tak samo jak wszelkie inne, nigdy nie są bez ciał.”¹³⁸

¹³⁵ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955, t. I, s. 8.

¹³⁶ Tamże, t. I, s. 9.

¹³⁷ Tamże, t. I, s. 34-35.

¹³⁸ Tamże, t. I, s. 108.

U człowieka jednak dochodzi zdolność refleksji. Zwierzęta nie tworzą abstrakcji, nie umieją liczyć, ani odróżniać¹³⁹. „One znają prawdopodobnie białosć i dostrzegają ją w kredzie, tak samo jak w śniegu. Ale to jeszcze nie jest abstrakcja, bo ona wymaga rozważania tego, co wspólne, w oderwaniu od poszczególnych rzeczy, a w konsekwencji wchodzi tu poznanie prawd ogólnych, nie znane zwierzętom.”¹⁴⁰ To przechodzenie u zwierząt od jednego wyobrażenia do drugiego można by nazwać wnioskowaniem lub rozumowaniem tylko w bardzo szerokim sensie. „Ale wolę iść za przyjętym zwyczajem, zachowując te wyrazy dla człowieka i ograniczając je do poznawania jakiejś racji powiązania spostrzeżeń, której same wrażenia zmysłowe nie mogłyby dostarczyć (...)”¹⁴¹

John Locke, z którym tak zajadle polemizował Leibniz, twierdzi, że zwierzęta posiadając umysły i pewien rozum, a także umiejętność zapamiętywania („magazyn idei” – np. ptaki uczą się i pamiętają melodie), nie są jednak zdolne do tworzenia idei ogólnych, złożonych, które powstają w procesie abstrahowania. Ponieważ zaś ich nie tworzą, nie mogą opanować języka. W efekcie zatem tym, co różni zwierzę od człowieka, jest język. Już pierwsze zdanie traktatu Locke’a stwierdza: „Rozum wywyższa człowieka ponad pozostałe istoty czujące i daje mu nad nimi przewagę i panowanie (...)”¹⁴² Niewątpliwie jednak zwierzęta postrzegają i to odróżnia je od niższych istot. Locke powie: „Jestem też skłonny przypuszczać, że zdolność postrzegania na swym stopniu najniższym wyznacza granicę pomiędzy królestwem zwierząt a istotami niższego rzędu.”¹⁴³

Zwierzęta wydają się porównywać, ale w sposób wysoce niedoskonały i w niewielkim stopniu. „Myślę tedy, że zwierzęta porównują swe idee tylko co się, tyczy pewnych dostępnych zmysłom okoliczności, jakie są związane z samymi rzeczami. Natomiast możemy domyślać się z dużym prawdopodobieństwem, że zwierzęta nie mają innej zdolności porównywania, jaką stwierdzamy u człowieka i która dotyczy idei ogólnych i jest użyteczna tylko w abstrakcyjnym rozumowaniu.”¹⁴⁴ Tak też łączenie idei prostych w złożone zwierzęta wykonują w stopniu nieznacznym. W tej czynności zwierzęta pozostają daleko w tyle za człowiekiem. Łączą idee (np. pies zapach i głos pana), „...jednak nie przypuszczam, aby kiedykolwiek zwierzęta łączyły idee samodzielnie tworząc sobie idee złożone.”¹⁴⁵ W efekcie, proces abstrahowania, czyli odrywania idei, jest im obcy. „Jeśli można słusznie powątpiewać, czy zwierzęta łączą swe idee i rozszerzają je nieco w ten sposób, to stanowczo, jak myślę, wolno mi twierdzić, że zdolności odrywania nie mają w ogóle oraz że posiadanie idei ogólnych jest właśnie tym, co wyznacza wyraźną granicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem i jest doskonałością, jakiej władze umysłowe

¹³⁹ Tamże, t. I, s. 150.

¹⁴⁰ Tamże, t. I, s. 150-151.

¹⁴¹ Tamże, t. I, s. 151.

¹⁴² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 23.

¹⁴³ Tamże, s. 187.

¹⁴⁴ Tamże, s. 200.

¹⁴⁵ Tamże, s. 201.

zwierząt w żadnym razie nie osiągają.¹⁴⁶ Sprzeciwiając się doktrynie kartezjańskiej Locke nie uważa zwierząt za maszyny, co więcej, mimo opisanych powyżej ograniczeń, uważa je za istoty obdarzone (pewną inteligencją).¹⁴⁷

David Hume jako pierwszy bodaj spośród empirystów brytyjskich tak wyraźnie mówi o umysłowości zwierząt: „żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem.”¹⁴⁸ Jako uzasadnienie podaje w zasadzie dwa argumenty (przyczyny): 1) ich działania zewnętrzne przypominają ludzkie stąd i wewnętrzne mogą być podobne; 2) tak ludzkie jak i zwierzęce procesy myślowe polegają na kojarzeniu (np. pies z głosu swego pana wnosi o jego gniewie i karze, która go spotka).¹⁴⁹ Do wskazanego przez Platona pojęcia racjonalności nawiąże Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej*, gdzie pisze: „Niemał tak samo śmieszne jest zaprzeczać prawdę oczywistą jak zadawać sobie wiele trudu, ażeby jej bronić; żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze jak człowiek.”¹⁵⁰

Zupełnie innym tropem pójdzie Julien Offray de la Mettrie. Nie próbuje on podnieść statusu zwierząt, ale obniża za to status człowieka jako istoty uduchowionej. Praca La Mettrie *Człowiek maszyna* to jawny atak na istotę kartezjanizmu. Cenił on wprawdzie badania Kartezjusza nad zwierzętami, krytykując zarazem jego antropologię. Według La Mettriego Kartezjusz mylił się w tym, że ludzie w przeciwieństwie do zwierząt posiadają niematerialną duszę. I ludzie i zwierzęta są maszynami. Jego argumenty zawierają się w czterech tezach: 1) medycznej: ciała wywierają wpływ na umysły; 2) biologicznej: mózgi zwierząt i ludzi mało się od siebie różnią jeśli chodzi o ich budowę; 3) filozoficznej: materia ożywiona posiada wewnętrzną zdolność ruchu; 4) etologicznej: nie ma jakościowego skoku między aktywnością umysłową ludzi i zwierząt (orangutan, gdyby nauczyć go mówić, byłby „małym dżentelmenem”). La Mettrie wyjaśnia zatem świadomość w kategoriach fizycznych, jako przepływ materii. Świadomość zatem to posiadanie wewnętrznej władzy ruchowej. Jako przykład na poparcie swych tez La Mettrie zestawiał tresurę małp i rozumowania abstrakcyjne jako zjawiska najzupełniej jednorodne. W efekcie można go nazwać pierwszym socjobiologiem.

Nie on jeden w opisywanych czasach głosił – patrząc z dzisiejszego punktu widzenia – poglądy nowatorskie dla opisu relacji człowiek-zwierzęta. Filozofem, który wyznacza prekursorskie wręcz widzenie przyrody, dające zielone światło filozofii J. J. Rousseau jest Paul-Henri Holbach autor dzieła *System przyrody*.¹⁵¹ Jego praca z 1770 roku stanowi jeden z najmocniejszych argumentów na rzecz jedności

¹⁴⁶ Tamże, s. 203.

¹⁴⁷ Tamże, s. 204.

¹⁴⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Kraków 1951, t. I, s. 176-177

¹⁴⁹ Tamże, t. I, 177.

¹⁵⁰ Tamże, s. 176, zob też *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001, s. 125-130.

¹⁵¹ P.H. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957.

człowieka i przyrody.¹⁵² Już pierwsze zdanie *Przedmowy* autora do jego traktatu nadaje się na motto bodaj każdej pracy o interesującej nas tematyce: „Człowiek dla tego tylko jest nieszczęśliwy, że nie zna dostatecznie przyrody.”¹⁵³ Tłumacząc to zdanie powiada on, że na swe nieszczęście człowiek chciał przekroczyć granicę swojej sfery, którą jest świat widzialny, stąd jego częste upadki: „Człowiek chciał być metafizykiem, a nie był jeszcze fizykiem (...)”¹⁵⁴ tymczasem winien szukać szczęścia w świecie, w którym żyje. Stąd Holbach proponuje podjąć próbę wytłumaczenia człowieka w kategoriach świata fizycznego, czyli przywrócić człowieka przyrodzie.¹⁵⁵ Rozważania na temat stosunku człowiek-zwierzęta mieszczą się u Holbacha przede wszystkim w dwóch płaszczyznach. Pierwsza dotyczyła statusu człowieka w przyrodzie. Druga dotyczy problemu inteligencji. Kwestia bytów inteligentnych według autora *Systemu przyrody* to kwestia błędu antropomorficznego: „Bytami inteligentnymi nazywamy byty podobnie jak my ukonstytuowane, u których widzimy władze potrzebne do zachowania własnego istnienia, do utrzymania się we właściwym łańdzu oraz do świadomego przedsięwzięcia ruchów będących koniecznymi środkami do osiągnięcia tego celu.”¹⁵⁶ Czyli idzie o inteligencję, polegającą na działaniu zgodnie ze znanym sobie celem. Jeśli u jakichś bytów nie stwierdzimy wyżej wymienionych cech, nie są inteligentne. Jednak problem tkwi w tym, jak określamy istoty nieinteligentne: „Uważamy natomiast za nie posiadające inteligencji takie byty, u których nie stwierdzamy ani takiej samej jak nasza budowy, ani takich samych narządów i władz, słowem byty, których istota, energia, cel, a więc i odpowiedni łańdz są nam nie znane.”¹⁵⁷ Stąd przyroda jako całość nie ma inteligencji, bo nie ma celu poza sobą, ale taki cel mogą mieć poszczególne jej części. „Ideę inteligencji, podobnie jak ideę łańdzu, czerpiemy z nas samych. Odmawiamy jej wszelkim bytom, które działają inaczej niż my, przyznajemy ją zaś tym, które, jak sądzimy, działają tak samo; te ostatnie nazywamy istotami działającymi inteligentnie.”¹⁵⁸ Ta zasada Holbacha wydaje się być kluczowa dla dalszych rozważań nad zwierzętami i ich inteligencją. Wskazuje ona na moment subiektywny, antropomorfizujący, każdorazowo istniejący w badaniach nad zwierzęcą inteligencją. My tak naprawdę nie dowiadujemy się, które zwierzęta są inteligentne, ale które są inteligentne tak jak my!¹⁵⁹ W toku rozważań nad przyrodą, człowiekiem i jego naturą Holbach podkreśla, że różnica między człowiekiem a zwierzęciem wynika jedynie z ich konstytucji fizycznej. „Wiadomo, ile kłopotu sprawiły zwierzęta zwolennikom teorii duchowości, którzy przez przyznanie im duchowej duszy obawiali się podnieść zwierzęta do godności człowieka; z drugiej zaś strony, odmawiając im duszy, upowalniałi tym samym swoich przeciwników do odmówienia jej również i czło-

¹⁵² Dzieło zostało na mocy werdyktu Parlamentu miasta Paryża spalone ręką kata.

¹⁵³ P. Holbach, dz. cyt., s. 7.

¹⁵⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵⁵ Jest to teza na wskroś ekologiczna; zob. tamże, s. 10.

¹⁵⁶ Tamże, s. 113.

¹⁵⁷ Tamże, s. 113.

¹⁵⁸ Tamże, s. 113.

¹⁵⁹ Tamże, t. II, s. 408-409.

wiekowi, który został w ten sposób zdegradowany do poziomu zwierzęcia.”¹⁶⁰ Dla teologów był to problem z którym sobie nie radzili, Kartezjusz sądził, że pokona go twierdząc, że zwierzęta nie mają duszy i są maszynami. „Nie trudno pojąć niedorzeczność tego twierdzenia i każdy, kto bez przesądów spojrzy na przyrodę, przyzna z łatwością, że między człowiekiem a zwierzęciem nie ma żadnej różnicy oprócz tej, która wynika z odmienności ich konstytucji.”¹⁶¹ Jeśli powiada się że różnicą między ludźmi a zwierzętami jest to, że niektórzy potrafią przewidywać odległe nawet skutki, to zdolność tę spotykamy i u zwierząt, które znacznie lepiej niż człowiek przewidują zmiany klimatu, pogody etc.. Mieć instynkt bowiem, to sądzić szybko i bez przeprowadzania długich rozumowań.¹⁶² Holbach wprowadza zatem do swych rozważań pojęcie „animalizowania”. Animalizować się, to identyfikować ze zwierzęciem.¹⁶³ Czy zatem można powiedzieć, że Holbach animalizuje człowieka? Wydaje się, że nie do końca. Istota jego wywodu polega na monistycznej (*in toto*), deterministycznej i mechanistycznej wizji świata, z której wynika miejsce w nim człowieka jako bytu naturalnego, czyli przyrodniczego. A skoro tak, to nie ma żadnej różnicy jakościowej między nim a innymi bytami, szczególnie tymi obdarzonymi inteligencją.

Upadek dualizmu: Rousseau i Kant - powrót do natury i deontologizacja zwierząt

Jak donosi Michel de Montaigne „Starożytna sentencja grecka powiada, iż ludzi dręczy mniemanie, jakie mają o rzeczach, a nie rzeczy same. Byłoby to wielką zdobyczą dla ulżenia kondycji ludzkiej, gdyby kto mógł ustalić i rozpowszechnić prawdę tego twierdzenia.”¹⁶⁴ Przedstawione powyżej stanowiska w kwestii statusu zwierząt zmierzały do ustalenia domniemanej różnicy między ludźmi a zwierzętami zgodnie ze wzorem zaproponowanym przez Kartezjusza. Ich analiza wskazuje na to, że w gruncie rzeczy okazały się one powieleniem sporu o racjonalność zwierząt. Zawsze bowiem w głównej instancji szło o wskazanie takich cech w myśleniu (lub bezmyśleniu) zwierząt, które degradowałyby je do rangi istot niższych. Podstawową zatem kwestią byłaby kwestia świadomości u ludzi i zwierząt, która to świadomość miałaby ten charakter, że zwierzęca byłaby niesprowadzalna do poziomu świadomości człowieka, zaś ludzka zawierałaby cechy, których nie byłoby u zwierząt. W efekcie zwierzęta od ludzi różni „logika myślenia”, z której to wynikają pozostałe „zwierzęce ułomności” występujące w sferze aksjologicznej (etycznej, estetycznej), społecznej i kulturowej. Wynika z owych wywodów jeden wniosek: z uwagi na wskazany niski status filozoficzny zwierząt nie są one godne tego, by być przedmiotem większej debaty filozoficznej, szczególnie zaś debaty dotyczącej ich traktowania przez ludzi. Są mniej lub bardziej maszynami. Otwarte natomiast pozostaje pytanie, czy i na ile takimi maszynami nie okazują się ludzie.

¹⁶⁰ Tamże, s. 216.

¹⁶¹ Tamże, s. 216.

¹⁶² Tamże, s. 218.

¹⁶³ Tamże, s. 150.

¹⁶⁴ M. de Montaigne, *Próby*, tłum. B. Żeleński, Kraków 2004, s. 93.

W drugiej z konkursowych rozpraw z 1754 roku zatytułowanej *W jaki sposób powstała nierówność pomiędzy ludźmi i czy jest uprawniona przez prawo naturalne* Jan Jakub Rousseau w pierwszej jej części mającej na celu uchwycenie istoty człowieka, powiada że człowieka od zwierząt odróżnia nade wszystko wolna wola, a nie umysłowość. Wolna wola daje mu możliwość doskonalenia się, której nie mają zwierzęta; co więcej owej wolności człowiek nie może się wyzbyć, zrzec się, gdyż uraga to tak samej naturze jak i rozumowi.¹⁶⁵ Rousseau przywraca więc odrodzeniową kwestię godności ludzkiej, sytuując zwierzęta w świecie istot bezgodnych bo niewolnych. Ekologiczny zachwyt nad Rousseau jest zatem zachwytem nad jego „uekologicznieniem” człowieka, nie zaś nad obroną praw zwierząt. Niemożliwa też jest jakakolwiek umowa ze zwierzętami, gdyż niewolnik, nawet jeśli mógłby odnieść jakąś korzyść z takiej umowy, zrzekając się wolności, albo jej nie mając, zrzeka się swego człowieczeństwa (*casus szaleńca*) i przestaje być w ten sposób przedmiotem prawnym, „staje się rzeczą, nie może mieć żadnych praw i obowiązków, a przeto i umowa sama nie może go wiązać.”¹⁶⁶ Podobnie jest z moralnością, której brak zwierzętom, gdyż nawet u człowieka dopiero przejście od stanu natury do stanu społecznego „...wprowadza w postępowaniu jego sprawiedliwość w miejsce instynktu...”, nadając jego czynom znamiona czynu moralnego¹⁶⁷. Głos obowiązku zastępuje mu fizyczny popęd, zaś prawo zastępuje miejsce rezerwowane dotąd dla żądz. Zamienia się więc ze zwierzęcia „głupiego i ograniczonego” w istotę rozumną - w człowieka.¹⁶⁸ Wolność instynktów i żądz zastąpiona zostaje więc wolnością moralną jako wolnością prawdziwą. Myśl Rousseau nie stanowi zatem wielkiego przewrotu w myśleniu o statusie zwierząt; jest jedynie przeniesieniem punktu ciężkości z kategorii epistemologicznych (kwestie władz poznania) na aspekt wolności, czyli na kategorię etyczną.

Podobną drogą w myśleniu o zwierzętach pójdzie Imanuel Kant, podkreślając rolę kategorii wolności, jednak jego system filozoficzny pozwala na zupełnie inne spojrzenie na poruszane przez nas kwestie. Istota kopernikańskiego przełomu Kanta leży w zaakceptowaniu dwoistości świata; jego podziału na „niebo gwiaździste” praw przyrody oraz świat moralny człowieka. Akceptując ten podział, ten dualizm świata i człowieka, nie przekłada Kant - i w tym leży *novum* jego koncepcji - na niego porządku aksjologicznego. Człowiek postępuje moralnie nie ze względu na świat, ale na siebie - oto nowy porządek wyznaczony przez Kanta, którego uzupełnieniem wydaje się wydana w 1785 praca *Uzasadnienie metafizyki moralności*, gdzie Kant postuluje wprowadzenie swych słynnych imperatywów. Zwłaszcza imperatyw moralny stanie się podwaliną nowego myślenia o powinnościach moralnych. Wnosi on nowe uzasadnienie metafizyczne do rozważań na temat statusu zwierząt. Prowadzi do etyki deontologicznej, gdzie podstawową zasadą będzie kategoria obowiązku (wobec innych bytów w tym i zwierząt) wynikająca tak z zasady

¹⁶⁵ Zob. J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 11.

¹⁶⁶ Tamże, przypis 24, s. 20.

¹⁶⁷ Tamże, s. 35.

¹⁶⁸ Tamże, s. 36.

moralnej (moralności), jak i - z czego Kant do końca nie zdaje sobie chyba sprawy - z imperatywu, który poszerzony na pole zwierząt oznacza, że nie wolno ich traktować tak, jakbyśmy i my nie chcieli być traktowanymi.

Skoro jednak nie potrafimy imperatywu kantowskiego stosować do siebie - ludzi, to dlaczego miałyby się udać go rozszerzyć na zwierzęta? I czy oznacza on - trzymając się literalnie jego znaczenia - że winniśmy stać się np. wegetarianami? Oto pytania, które rodzą się przy pobieżnej analizie poglądów filozofa z Królewca, ale które - zaznaczymy - znacznie wykraczają poza pole zainteresowania niemieckiego filozofa.

Sądzi bowiem Kant, że filozofia moralna skażona jest błędem antropologicznym, tymczasem „Každy musi przyznać, że prawo, jeżeli ma obowiązywać moralnie, tj. jako podstawa zobowiązania, musi się odznaczać absolutną koniecznością; że przykazanie: nie powinieneś kłamać, nie jest chyba tylko dla człowieka obowiązujące, jak gdyby inne istoty rozumne nie miały się o nie troszczyć, i tak samo przy wszystkich innych właściwych prawach moralnych.”¹⁶⁹ Podstawy zobowiązania moralnego nie należy bowiem szukać w naturze człowieka, ale zdaniem Kanta „jedynie w pojęciach czystego rozumu.”¹⁷⁰ Rzecz teraz w tym, czy zwierzęta można uznać za istoty rozumne. Kant dzieli istoty na rozumne, zorganizowane i niezorganizowane. Istota zorganizowana to taka, która jest „celowo przystosowana do życia”¹⁷¹. Taka istota posiada tylko takie „narzędzia”, które są najstosowniejsze do wykonania zadania. W tym względzie Kant sugeruje, że rozum by jej mógł tylko w tym przeszkadzać, podobnie zresztą jak i wolna wola. „Albowiem wszystkie czynności, które istota ta ma wykonać, i całe prawo jej zachowania się wyznaczałby jej znacznie dokładniej instynkt, i cel ów dałby się przez to daleko pewniej osiągnąć, aniżeli stać się to może kiedykolwiek za pomocą rozumu.”¹⁷² Co więcej, kontynuuje swą myśl Kant „A gdyby nawet stworzenie uprzywilejowane otrzymało nadto rozum, to musiałby on służyć mu tylko do tego, żeby rozmyślało o swych szczęśliwych darach przyrodzonych, podziwiał je, cieszyło się nimi i dziękowało za nie dobroczynnej przyczynie, nie zaś, żeby poddawało swą władzę pożądaną pod panowanie owego słabego i zwodniczego kierownika i psuło zamiar przyrody;...”¹⁷³ I choć krytykom współczesnej cywilizacji wydawać się może, że słowa te jak ulał przystają do mizologicznego w swym istnieniu człowieka współczesnego, to Kant ma na myśli zapewne zwierzęta. W efekcie można rzec, że nawet gdy zwierzę czy człowiek walczy o zachowanie swego życia działa tak „zgodnie z obowiązkiem [naturalnym - JL], ale nie z obowiązku”.¹⁷⁴ Czyni zwierzę zatem (jak i wiele ludzkich) nie posiadają wartości moralnej, gdyż czynione są ze skłonności jedynie, a nie z obowiązku. Chcąc na podstawie tego wątku rozważań skrytykować ekolo-

¹⁶⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 12.

¹⁷⁰ Tamże, s. 12.

¹⁷¹ Tamże, s. 20.

¹⁷² Tamże, s. 21.

¹⁷³ Tamże, s. 21.

¹⁷⁴ Tamże, s. 25.

gię, nie jest ona czyniona z obowiązku, nie ma zatem wartości moralnej, gdyż: „wartość moralna działania z obowiązku tkwi *nie w zamiarze*, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od *zasady woli*, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądanego.”¹⁷⁵ Innymi słowy, przekładając to na język współczesnej ekologii, postawa ekologiczna wobec przyrody i zwierząt nie wynika z tego, jaka ta przyroda jest i jakie są zwierzęta, czy są rozumne, czy nie, złe czy dobre, ale od naszej postawy wobec nich. Kant przywołuje tu biblijny nakaz kochania swego wroga, i choć nie chodzi mu w żadnym wypadku o kwestie ekologiczne, to oddaje to istotę sporu wokół ekologicznego. Nawet jeśli przyznamy rację tym wszystkim filozofom, którzy głosili poglądy o naszej walce z przyrodą i nawet jeśli przyznamy rację tym, którzy widzą w zwierzętach prawie-bezduszne automaty, nie zwalnia to nas od przyjęcia etycznej postawy wobec nich. W ten sposób Kant przełamuje paradygmat myślenia Bacona-Kartezjusza. „Obowiązek jest koniecznością czynu wpływającego z poszanowania (*Achtung*) prawa.”¹⁷⁶ Choć zatem tylko wolna istota rozumna może czynić najwyższe i bezwzględne dobro, to nie zmienia to statusu deontologicznego zwierząt. Same będąc pozbawione zdolności czynienia moralnego dobra, mogą być przedmiotem jego czynienia.

Obowiązkiem zaś, czyli maksymą jest właśnie ów imperatyw kategoryczny, który staje się prawem powszechnym. Przy okazji zaznaczmy, że idea Kanta stoi w opozycji do socjobiologicznej debaty o altruizmie, z której wynika, że człowiek zawsze postępuje egoistycznie. Kant wyczuwając intencje takich „filozofów”, krytykuje ich poglądy.¹⁷⁷ Winę za taką amoralną teorię moralności ponosi jego zdaniem wynoszenie moralności z doświadczenia. Jego argument trafia więc w sedno sporu socjobiologicznego, gdyż tam właśnie mamy do czynienia z wilsonowskim postulatem wynoszenia etyki z doświadczenia (biologicznego). Kant pisze w tej sprawie: „Tym, którzy wszelką moralność wyśmiewają jako czyste urojenie ludzkiej wyobraźni, która wskutek zarozumiałości sama siebie chce przewyższyć, nie można również oddać bardziej pożądanej usługi, jak przystając na ich zdanie, że jedynie z doświadczenia należało wyprowadzić pojęcie obowiązku (podobnie jak z wygody wmawiamy sobie chętnie, że tak samo rzecz się ma także ze wszystkimi innymi pojęciami); przygotowujemy im bowiem wówczas pełny triumf.”¹⁷⁸ Paradoksalnie ratunek przed takimi zakusami znajduje Kant w odwołaniu się do bytów pozaludzkich jako potencjalnych podmiotów moralnych. „Dodajmy, że jeżeli nie chce się pojęciu moralności odmawiać zgoła wszelkiej prawdy i odniesienia do jakiegokolwiek możliwego przedmiotu, to trzeba przyznać, iż prawo jego ma tak rozległe znaczenie, że musi posiadać ważność nie tylko dla ludzi, ale dla wszystkich *rozumnych istot w ogóle*, nie tylko w przypadkowych okolicznościach i z wyjątkami, ale *bezwzględnie konieczne*: wtedy jest jasne, że żadne doświadczenie

¹⁷⁵ Tamże, s. 28.

¹⁷⁶ Tamże, s. 29.

¹⁷⁷ Zob. tamże, s. 38-39.

¹⁷⁸ Tamże, s. 40.

mi, ale *bezwzględnie koniecznie*: wtedy jest jasne, że żadne doświadczenie nie może dać powodu do wnioskowania choćby tylko o możliwości takich praw apodyktycznych.¹⁷⁹ Innymi słowy moralność odnosi się do wszelkich istot rozumnych jako do podmiotów i potencjalnie wszelkich bytów jako przedmiotów obowiązku moralnego. Kant przeciwstawia się wyprowadzaniu jej zasad tak z antropologii, jak teologii, ale i fizyki oraz tego co nazywa hipofizyką (utajone jakości).¹⁸⁰ W ten sposób etyka socjobiologii jako przynajmniej hipofizyczna zawierałaby dla Kanta błąd materialny. Zasady i pojęcia moralne tkwią bowiem jego zdaniem w apriorycznym rozumie.

To odwołanie się do rozumu praktycznego czyli woli, która jest „władzą działania według przedstawienia praw, tj. według zasad”¹⁸¹, jest charakterystyczną cechą tak zbudowanego konstruktu metafizycznego prowadzącego do sformułowania imperatywów, czyli „przedstawień obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza”¹⁸², czyli do nakazów rozumu, które wyrażają powinność i dzielą się na hipotetyczne (praktyczna konieczność danego czynu) i kategoryczne (konieczność sama w sobie). „Hipotetyczny imperatyw powiada więc tylko, że czyn nadaje się do osiągnięcia jakiegokolwiek *możliwego* lub *rzeczywistego* celu. W pierwszym przypadku jest on *problematycznie*, a w drugim *asertorycznie* praktyczną zasadą. Imperatyw kategoryczny, który uznaje czyn sam w sobie bez względu na jakikolwiek zamiar, tj. nawet bez żadnego innego celu, za obiektywnie konieczny, uchodzi za zasadę *apodyktycznie* praktyczną.”¹⁸³ Takim celem dla istot rozumnych jest osiągnięcie szczęśliwości jako imperatyw hipotetyczny. Imperatywem kategorycznym zaś będzie: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”.¹⁸⁴ Czyli: tak jak chcesz by inni postępowali wobec ciebie, gdzie nacisk w naszym przypadku należy położyć na termin „inni”. Czy inni to też zwierzęta? Dla Kanta raczej nie, ale czy my już z naszą wiedzą biologiczną nie możemy dziś rozszerzyć zakresu tego pojęcia na przynajmniej niektóre byty pozaludzkie? Kant nie byłby rad z takiego postawienia sprawy, gdyż termin „niektóre” zakłada ograniczenie powszechności zasady, a więc owej zasady brak jako prawa powszechnego. Jednak taki argument z punktu widzenia odkryć etologicznych wydaje się nietrafny a jego narzucenie arbitralne. Termin „inne byty pozaludzkie” to rozszerzenie zasady Kanta a nie jest ograniczenie. Zgodzić się tylko należy z Kantem, że : „... jak jest możliwy imperatyw moralności, to jest bez wątpienia, jedyne pytanie wymagające rozwiązania, gdyż nie jest on zgoła hipotetyczny, a więc obiektywnie przedstawiona konieczność nie może się opierać na żadnym założeniu, jak przy imperatywach hipotetycznych.”¹⁸⁵ Jak dowiedliśmy, imperatywy biologiczne mają status hipotetyczny (w socjobiologii jest to model hipotetyczno-

¹⁷⁹ Tamże, s. 41.

¹⁸⁰ Tamże, s. 45.

¹⁸¹ Tamże, s. 47.

¹⁸² Tamże, s. 48.

¹⁸³ Tamże, s. 51.

¹⁸⁴ Tamże, s. 60.

¹⁸⁵ Tamże, s. 57.

dedukcyjny), stąd nie nadają się do naszych potrzeb. Są one pseudo- bądź krypto-kategoryczne. Jednak Kant formułuje kilka imperatywów kategorycznych. Jeden już przytoczyliśmy powyżej, jednak był on formułą na tyle ogólną, że właściwie dla naszych dalszych rozważań już mniej istotną. Ogólny imperatyw obowiązku z uwagi na to, co Kant nazywa przyrodą tj. bytem rzeczy brzmi natomiast: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała stać się ogólnym prawem przyrody.”¹⁸⁶ Czy daje to wreszcie poszukiwaną przez nas możliwość rozszerzenia zasad moralności na zwierzęta? Niewątpliwie gorliwi zwolennicy socjobiologii mogliby odnieść takie wrażenie, akcentując powszechność i ogólność praw przyrody i ewolucji. Taka sytuacja satysfakcjonowałaby przede wszystkim zwolenników redukcjonizmu biologicznego i biologicznego determinizmu. Czy jednak jest to słuszna interpretacja, i czy nie znajdzie się u Kanta lepszego sformułowania interesującej nas zasady obowiązku? Co do pierwszego wyniku z niej postulat chronienia wszelkiego życia. Ponadto obowiązek może dotyczyć tylko imperatywu kategorycznego, a nigdy hipotetycznego, stąd tylko krok do uznania jego pola odnoszenia się tylko do istot ludzkich (każdej woli ludzkiej), jako jedynie rozumnych. „Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu *zgodnie z przedstawieniem pewnych praw*.”¹⁸⁷ Czy obejmuje ona zwierzęta? Jeśli potrafią one odkrywać owe obiektywne prawa, to tak. Jeśli jednak żyją w świecie swych popędów jedynie, motywów i pobudek, jako środków, to ich świat ma wymiar wyłącznie subiektywny i do niego odnosić się mogą co najwyżej imperatywy hipotetyczne. Tak więc o ile rzeczywiście „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”¹⁸⁸, to zaczynamy coraz mniej wierzyć Kantowi, że ustanawia nowe zasady obchodzenia się ze zwierzętami, i że jego etyka deontologiczna rzeczywiście może brać pod swe skrzydła interesujące nas byty. Rzecz teraz idzie nie o to, czy etyka Kanta chroni zwierzęta, ale czy po przeformułowaniu, mogłaby je bronić! „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to - o ile jest czymś pozbawionym rozumu - tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego *rzeczą*; natomiast istoty rozumne nazywamy *osobami*, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj., jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku).”¹⁸⁹ I to jest odpowiedź na nadzieje socjobiologów.

Na pytanie drugie zaś odpowiadamy: „Jeżeli więc ma istnieć najwyższa praktyczna zasada w stosunku do woli ludzkiej imperatyw kategoryczny, to musi ona być taka, że z przedstawienia tego, co jest konieczne dla każdego celem - ponieważ jest celem samym w sobie - tworzy obiektywną zasadę woli, a więc może

¹⁸⁶ Tamże, s. 61.

¹⁸⁷ Tamże, s. 70.

¹⁸⁸ Tamże, s. 71.

¹⁸⁹ Tamże, s. 72.

służyć za ogólne praktyczne prawo”.¹⁹⁰ A skoro natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie - i tak człowiek przedstawia sobie swoje istnienie, praktyczny imperatyw brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy jako środka.”¹⁹¹ Widzimy zatem, że ów „inny”, któremu tyle poświęciliśmy uwagi, nie może być zwierzęciem, i to mimo tego, że owa zasada ma wymiar subiektywny. Wprawdzie Kant zwie owa zasadę „zasadą człowieczeństwa i każdej rozumnej natury w ogóle”¹⁹², ale zaczynamy mocno wątpić, czy zdoła ona objąć zwierzęta. Co więcej, człowiek staje się związany prawami przez obowiązek, ale ów obowiązek nie ma wymiaru ekologicznego., gdyż „... podlega on tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu...”¹⁹³ Innymi słowy: „... jest tylko zobowiązany postępować zgodnie z wolą własną, ale - z uwagi na cel przez przyrodę wyznaczony - powszechnie prawodawcą.”¹⁹⁴ Jest to opozycja między autonomią woli a heteronomią (obowiązkiem a koniecznością). W efekcie nawet jeśli rzeczywiście „istoty rozumne podlegają wszystkim prawu [mówiącemu], że żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani siebie, ani nikogo innego tylko jako środek, lecz zawsze jako cel sam w sobie”¹⁹⁵, to w tej maksymie już bez nadziei patrzymy na ów zwrot „inni”. Kant w tym miejscu swych rozważań dociera bowiem do idei państwa (państwa celów). Jeśli zatem owymi „innymi” mogłyby być zwierzęta, to chyba tylko owady społeczne. Byłby to więc co najwyżej żart z socjobiologii a z Wilsona w szczególności. „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę albo godność.”¹⁹⁶ Pierwsze oznacza względną wartość, drugie zaś wartość wewnętrzną. Zwierzęta zdają się mieć tylko cenę. Jedynie moralność i ludzkość (o ile jest zdolna do moralności) mają godność. I choć podstawą godności jest autonomia, to zwierzęta zdają się nie być bytami autonomicznymi. Względem nich może co najwyżej być brana pod uwagę maksyma bezwzględnie dobrem woli: „postępuj wedle maksym, które mogą same siebie mieć za przedmiot zarazem jako ogólne prawa przyrody.”¹⁹⁷ Jest tak dlatego, że człowiek (jako natura rozumna) przewyższa inne tym, że sam wyznacza sobie cel. W ten sposób powstaje *mundus intelligibilis* - świat istot rozumnych jako państwa celów w odróżnieniu od państwa przyrody (jako maszyny) czyli państwa środków. W ten też sposób pośrednio tłumaczymy nasz zamiar wcześniejszy: poszerzenie zakresu obejmowania moralności o niektóre inne byty pozaludzkie jest jedynie poszerzeniem państwa celów kosztem państwa środków, nie zaś zburzeniem ogólnej zasady. Tyle tylko, że obecnie niewiele na gruncie poglądów Kanta nam to daje.

Kant powiada, że godność człowieka polega na zdolności nadawania powszechnych praw, przy czym sam też musi owemu prawu podlegać I tak np. powi-

¹⁹⁰ Tamże, s. 72.

¹⁹¹ Tamże, s. 73.

¹⁹² Tamże, s. 75.

¹⁹³ Tamże, s. 78.

¹⁹⁴ Tamże, s. 78.

¹⁹⁵ Tamże, s. 80.

¹⁹⁶ Tamże, s. 82.

¹⁹⁷ Tamże, s. 86.

nien przyczyniać się do czyjejs szczęśliwości, choć dlatego głównie, że „maksyma wykluczająca cudzą szczęśliwość nie może być pojęta w tej samej woli jako prawo powszechne.”¹⁹⁸ W ten sposób etyka Kanta jest etyką negatywną. Powiada ona nie o tym, co należy robić, ale czego robić nie należy. Kant przyznaje się do tego przy definiowaniu wolności („Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn: tak jak przyrodzona konieczność jest [ta] właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn”¹⁹⁹). Wolność taka jest własnością wszelkich rozumnych istot. I tutaj też natykamy się na ciekawy *passus*: „Nie wystarczy, że woli naszej, z jakiego bądź powodu przypiszemy wolność, jeżeli nie mamy dostatecznej podstawy do przyznania jej także wszystkim istotom rozumnym.”²⁰⁰ Tą podstawę stanowi moralność, a w oparciu o ostatnie można spróbować pozytywnie określić wolność jako działanie w imię idei wolności. Ważnie tutaj jednak jest to, że dalej tkwimy w złudzeniu być może, że jeśli tylko uznamy zwierzęta za istoty rozumne, rozwiąże się dla nich worek prezentów pozostałych, jak wola, wolność, moralność, etc.. Wydaje się jednak, że o ile człowiek jako istota rozumna kieruje się obiektywną koniecznością, to zwierzę raczej koniecznością subiektywną. „Człowiek znajduje w sobie rzeczywistą władzę, która różni się od wszystkich innych rzeczy, a nawet od niego samego jako ulegającego pobudzeniu przez przedmioty - a władzą tą jest rozum.”²⁰¹ Istota rozumna siebie jako inteligencję musi widzieć wolną od świata zmysłów, ale nie od świata intelektu. W porządku rozumu praktycznego kategorią centralną staje się interes, który to sprawia, że rozum staje się praktycznym (przyczyna skłaniającą wolę). Istota tego problemu polega bowiem na tym, że przecież funkcjonujemy skutecznie w świecie przyczynowo-zmysłowym. Trzeba zatem dać racje do odróżnienia takiej istoty od zwierzęcia, które też skutecznie w nim funkcjonuje. Kant widzi to w rozumie praktycznym i w interesie. „Dlatego mówimy tylko o istotach rozumnych, że są czymś zainteresowane; stworzenia bezrozumne odczuwają jedynie popędy zmysłowe”²⁰²

Z powyższych opisów nie wynika teza, jakoby Kant (a wcześniej Rousseau) tworzył nową filozofię zwierząt. Nie zgadzam się zatem z tak postawionym przez Ferryego *dictum*. Kant nie zmienia stosunku filozofii do zwierząt. Kant zmienia filozofię. Zwierzęta są dla niego mniej więcej tym, czym były dla jego poprzedników. Być może tylko często używany zwrot „inne istoty rozumne” sugeruje, że - jakby powiedziała J. Goodall - zostawia drzwi otwarte.²⁰³ Problem z interpretacją filozofii Kanta zdaje się polegać na tym, że pozwala ona inaczej myśleć o zwierzę-

¹⁹⁸ Tamże, s. 93.

¹⁹⁹ Tamże, s. 99.

²⁰⁰ Tamże, s. 101.

²⁰¹ Tamże, s. 108.

²⁰² Tamże, przypis 2, s. 120.

²⁰³ Zob. J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympanсів*, tłum. J. Prószyński, Warszawa 1995 (tytuł oryginału: *Through a Window*).

tach i naszym stosunku do nich, jeśli przyjmujemy pewne przesłanki do takiego myślenia, których sam Kant nie przyjmował. Chodzi tu głównie o możliwość konstruowania w oparciu o sugestie Kanta deontologicznej etyki obejmującej swym zasięgiem także zwierzęta, a także agnostyczno-sceptyczną teorię poznania, na gruncie której trudniej niż to miało miejsce wcześniej przesądzać o bezrozumności zwierząt. Innymi słowy na gruncie tej filozofii nie do końca możemy poznać, czym jest tak rzecz sama w sobie jak zwierzę. Oto i cały przewrót Kanta, jeśli mowa o statusie zwierząt. W podobnym duchu krytykę poglądów co do statusu filozoficznego zwierząt w filozofii Kanta przeprowadzi Artur Schopenhauer.²⁰⁴

Filozoficzny status zwierząt - podsumowanie

Z powyższych rozważań na temat tego, co filozofowie pisali o zwierzętach można wynieść wniosek, że o ile ich filozofie nie pozwalają na takie skonstruowanie statusu zwierząt, by stawały się one przedmiotem partnerskich związków z człowiekiem, to jednak na podstawie ich poglądów nie tylko da się, ale należy taki status filozoficzny wypracować. Co więcej, widać w ich poglądach istotny progres. Dla przykładu Kant i Rousseau idą w swych filozofiach dalej niż zdawałoby się, postępowi empiryści brytyjscy; to nie kwestia aktów poznania i treści świadomości różni ludzi i zwierzęta, ale wolność. Dane zmysłowe są niezbędne do uaktywnienia umysłu, ale konieczne jest ich uporządkowanie zgodnie z kategoriami czasu i przestrzeni. Jednak nie przedstawiają oni opisu, jak działać na siebie mogą dusza i ciało, a więc podstawowego dylematu filozofii postkartezjańskich. Zwierzęta mają pewne świadome doznania, ale bardzo różne od naszych, stąd nie sądzą (nie wyrażają sądów) i nie mają świadomej refleksji na temat swych doznań. Stąd wynika owa różnica między ludźmi a zwierzętami – leży ona w sferze wolności. Dusza ludzka jest nieśmiertelna i zdolna do swobodnego wyboru, zwierzęta są w tym względzie pozbawione tegoż elementu konstytuującego nasze myślenie o świecie („dualizm interaktywny”²⁰⁵). Tak więc choć Rousseau i myśliciel z Królewca proponują zupełnie nową drogę w rozsądzaniu sporu o różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, wprowadzając do rozważań na ten temat nowy wątek: kwestię wolności, to nie zmieniają istotnie statusu zwierząt, ale tworzą furtkę do takich rozważań.

W czasach Kanta i po nim dominowało podejście dualistyczne w filozofii mówiące, że umysł i ciało są różnymi jakościowo substancjami. Nie znaczy to oczywiście, że nie pojawiali się filozofowie o orientacji materialistycznej (monistycznej). Jednak nie istniała żadna rozwinięta teoria tego, jak materia mogła wykształcić umysł (świadomość). Później (i obecnie) mamy do czynienia z upadkiem dualizmu, a sytuacja teoretyczna ulega odwróceniu. Zdecydowana większość filozofów (i psychologów) odrzuca dualizm substancjalny uważając, że jedyną przyczyną zdarzeń umysłowych są zdarzenia fizyczne. Mamy więc do czynienia z „ma-

²⁰⁴ Por. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2004, s. 23-24, 29-32, 43-46.

²⁰⁵ Zob. E. M. Macphail, *Ewolucja świadomości*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2002, s. 90.

terialistycznymi wyjaśnieniami funkcji intelektualnej”²⁰⁶ powstaje jednak pytanie, czy istnieje jakaś dobra teoria, która by nam to tłumaczyła. Dla przykładu, czy taka jest socjobiologia i powstała na jej gruncie psychologia ewolucyjna? Poza tym dualizm funkcjonuje dalej jako pochodna idei religijnych w umysłowości laików. Można więc powiedzieć, że obecnie mamy do czynienia ze swoistym rozszczepieniem myśli filozoficznej opartej głównie o tradycję tak filozoficzną jak i religijną i empirii badań nad zwierzętami (etologia i socjobiologia). Pierwsza doprowadzi do etyki czci dla życia Alberta Schweitzera i opartym na tkwiącym w utilitaryzmie brytyjskim (Jeremy Bentham) programie wyzwolenia zwierząt Petera Singera, druga da powód do filozoficznej refleksji nad wynikami badań współczesnej etologii, socjobiologii i genetyki. Wydaje się, że tylko połączenie tych starań może dać nową jakość w myśleniu na temat filozoficznego statusu zwierząt, a w dalszej perspektywie do stworzenia ekologii niehumanistycznej, czyli takiej, dla której zwierzęta nie byłyby tylko środkiem, ale i celem działań.

²⁰⁶ Tamże, s. 265.

Summary

Animals in philosophy. (An outline of the history of the issue: from ancient philosophers to I. Kant)

The article discusses main attitudes and philosophical disputes relating to the status of animals starting from the ancient philosophy till Kantian revolution. The author starts from distinguishing pro-animal and followed from Orphics Pythagorean and Platonic trend and contrary to the above peripatetic trend and ends with discussion on their continuation and changes, when with the appearance of Rousseau and Kantian revolution the situation was changed and described by the Author as deontology revolution in philosophical status of animals.

Резюме

Животные в философии. (Очерк вопроса: от античных философов до И. Канта)

Статья представляет основные точки зрения и философские споры по отношению к вопросу статуса животных, начиная с античной философии и заканчивая Кантовским переворотом. Автор начинает с проживотного, происходящего от орфитского Пифагоро-Платоновского направления, а также противопоставляемого ему направления Перипатетиков. Рассуждения о продолжении и изменениях их концепций заканчивает, когда с Руссо-Кантовским переворотом изменяется ситуация, определяемая автором, как деонтологический переворот в философском статусе животных.

