

Honorata Korpikiewicz
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Zwierzę cierpiące. O potrzebie etyki patocentrycznej

1. Etyka

Etykę dzielimy najczęściej w sposób dychotomiczny. Są więc etyki eudajmonistyczne, dla których najwyższym dobrem jest szczęście i etyki perfekcjonistyczne, gdzie takim dobrem jest doskonałość. Są etyki teleologiczne, szukające najwyższych wartości („dobra moralnego”) i deontologiczne, określające normy działania, co tym samym wskazuje na rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. W zależności od tego, do kogo czyn moralny ma być skierowany, rozróżnić można etyki egoistyczne, jeśli czyny moralne mają dotyczyć podmiotu) i altruistyczne, jeśli ich adresatem są inne osoby albo inne istoty. Mamy również etyki indywidualistyczne (odnoszące się do poszczególnych istnień) i społeczne, gdzie „odbiorcą” moralnego dobra jest szeroko pojęte społeczeństwo¹.

Jak nie trudno dostrzec, obszary działań tak sklasyfikowanych etyk wzajemnie się na siebie nakładają. Etyka altruistyczna może być jednocześnie egoistyczną, a bywa w mniejszym lub większym stopniu etyką społeczną. Etyka teleologiczna i deontologiczna poszukuje najwyższej wartości: dobra, tyle że druga czyni to w sposób pośredni, konstruując gmach norm etycznych. Etyki: eudajmonistyczna i perfekcjonistyczna łączą się w jedno w niektórych systemach filozoficznych (np. w buddyzmie, systemie Spinozy), gdzie „bycie doskonałym” oznacza jednocześnie „bycie szczęśliwym”. Dostąpienie nirwany jest najwyższym szczęściem i oznaką doskonałości.

Etyka normatywna - zbiór ocen i norm postępowania przeciwstawiana jest etyce opisowej, poszukującej odpowiedzi na pytanie, co determinuje przekonania moralne ludzi, gdyż tylko im zwykle się przypisywać moralność i umiejętność moralnego postępowania. Etykę więc można określić jako antropocentryczną: ocenia działania ludzkie i podmiotem oceniającym jest człowiek. O tym, że nie zawsze oceniano tylko ludzkie działania świadczą średniowieczne procesy, w których oskarżonymi były zwierzęta domowe a nawet dzikie (np. szarańcze czy dziki wyrządzające szkody w uprawach). W

¹ W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, Olsztyn 1998.

średniowieczu miliony kotów zginęły na stosach wraz ze swymi opiekunkami - rzekomyi czarownicami.

Etyka jest antropocentryczna jeszcze w innym znaczeniu: głównym kryterium oceny działań moralnych jest szeroko pojęte dobro (szczęście, życie, zadowolenie, samorealizacja) człowieka. Antropocentryzm etyczny w znaczeniu trzecim - w ostatnich latach - zaczyna wydawać się poglądem zbyt wąskim.

2. Etyka a intuicja

Rysują się nam przynajmniej dwa źródła wytwarzania norm etycznych: wyobraźnia oparta na intuicji oraz rozum.

W jaki sposób przebiega ewolucja ludzkiej moralności? Najczęściej motorem zmian są bliżej nieokreślone ludzkie intuicje moralne, stanowiące poczucie dobra i zła człowieka, rozwijające się w trakcie filogenezy. Skąd jednak biorą się zmiany tych intuicji, co powoduje, że powiększamy nasz „horyzont moralny”, obejmując coraz szerzej pojęte środowisko życia – przechodząc od etyki antropocentrycznej do biocentrycznej? Można uzasadniać, że człowiek zabijając drugiego człowieka, rozpętując wojnę atomową, skażając Ziemię i mordując zwierzęta, działa przeciwko sobie - niszcząc swe środowisko naturalne niszczy samego siebie. W istocie, są na to liczne przykłady: nie-naturalny chów zwierząt doprowadził do rozwoju epidemii encefalopatii gąbczastej („chory szalonych krów”), freony w atmosferze powodują powstanie dziury ozonowej i promieniowanie ultrafioletowe niszczy morski fitoplankton, obniżając tym samym ilość tlenu wytwarzanego przez rośliny itd. Czy jednak nasze poglądy moralne wynikają jedynie ze zwykłego egoizmu? Zaczynamy szanować wszelkie stworzenie i środowisko tylko z lęku o swoją przyszłość? Oznaczałoby to, że człowiek stoi wciąż na gruncie etyki antropocentrycznej, za naczelne dobro przyjmującej dobro człowieka. Etyka antropocentryczna nie pozwala na zatrucie wód, bo zatruc się może także człowiek, poprzez wody gruntowe albo ryby, które są jego pokarmem. Pozwala jednak na pozostawianie śmieci w przestrzeni kosmicznej i na orbicie okołozemskiej czy zrzucanie ich do oceanu. Nie ma zastrzeżeń co do wyniszczania pewnych gatunków roślin czy zwierząt, zdawałoby się, człowiekowi nieprzydatnych, uważanych za „chwasty” i „szkodniki”, przy czym za szkodnika wciąż można uznać praktycznie każdy gatunek, od brudnicy mniszki i szarańczy - po myszy, szczury, a nawet słonie. Często eksterminacja odbywa się nawet nie w imię ochrony ludzkich dóbr (plonów), ale (wątpliwiej) przyjemności polowania czy noszenia futer i ozdób wykonanych z ciał zwierząt, choć i przeciwko tym działaniom można było wysuwać argumenty z gatunku antropocentrycznych („zachowanie Przyrody dla następnych pokoleń”, „nie pozbawianie innych ludzi wrażeń estetycznych płynących z obserwacji nieskażonej Natury” itd.).

Jednak przynajmniej niektórzy przedstawiciele ludzkości przekroczyli w swych poglądach moralnych granice antropocentryzmu. Dla bioetyki (etyki biocentrycznej) naczelnym dobrem jest życie. Etyki systemów religijnych współcześnie podnoszą głównie wartość życia ludzkiego, pomniejszając wartość życia zwierząt. Wyjątek stanowią religie Wschodu (dżinizm, buddyzm) ze swą podstawową zasadą moralną ahimsy - nie czynienia krzywdy żadnej istocie czującej. W starożytności także pitagorejczycy wykazywali troskę o zwierzęta, przekonani o istnieniu metempsychozy (wędrówki dusz). Byli wegetarianami, aby nie uczestniczyć w zabijaniu. Wegetarianizm praktykowało także wielu innych filozofów, m.in. Platon, a także, według niektórych prze-

kazów, Apostołowie. Do dziś wiele zakonów zaleca wegetariański styl życia. Należą do nich trapiści, benedyktyni, kartuzi, niektóre zakony franciszkańskie. Szczególną troską otaczał zwierzęta - naszych „braci mniejszych” - św. Franciszek z Asyżu. Dla niego Bóg manifestował się w każdej żywej istocie, nie tylko w człowieku. Dla Alberta Schweitzera, lekarza i teologa, laureata Pokojowej Nagrody Nobla, którego uważa się za pierwszego bioetyka, wszelkie życie było święte. Już w kazaniach w 1920 roku głosił, że należy sprzyjać wszelkiemu życiu, pomnażać je i wznosić na coraz wyższy poziom. Zapobiegając cierpieniu lub łagodząc je, przyczyniamy się do podnoszenia wartości życia zarówno ludzi jak i zwierząt. „Etyka stanowi przede wszystkim sprawę współodczuwania i zgodnego z nim działania w niesieniu pomocy. Jest więc przejęciem odpowiedzialności za wszystko, co żyje.[...] Jestem żywym, które chce żyć wśród innego życia, które też chce żyć. Muszę więc szanować życie”². Nie zgadzał się na hierarchizowanie wartości życia ludzi i innych stworzeń.

Etyka antropocentryczna zostaje zastąpiona etyką biocentryczną. Człowiek zmienia kryterium dobra i zła moralnego, które musi uwzględniać nie tylko to, co jest dobre dla człowieka, ale także i to, co jest dobre dla innych organizmów żywych, i tym samym - dla całej biosfery.

Z przekonania o zasadności stanowiska etyki biocentrycznej rodzi się etyka środowiskowa, ekoetyka. Wiedza o ekosystemach poucza nas bowiem, że środowisko życia na Ziemi to przenikające się wpływy ogromnej ilości ekosystemów, bez których całościowej ochrony nie może być mowy o poszanowaniu wszelkiego życia czy o nieprzysparzaniu cierpień istotom żywym.

Ekoetyka wiąże się z etyką holistyczną, stawiającą za naczelne dobro nienaruszalność całej Natury, także Przyrody nieożywionej. Klasyczny problem etyki holistycznej reprezentuje „problem wydmy”: czy można uczynić krzywdę czemuś, co nie czuje (nie cierpi) i nie żyje? Jakiej racje uzasadniają pozostawienie w nienaruszonym stanie wydmy usypanej z piasku, piargów w skalistym żlebie, stalaktytów w jaskini, czy głazów narzutowych? Jakiej są podstawy naczelnej zasady ekologii głębokiej: ochrony Przyrody nie dla innych wartości (np. dobra człowieka), a dla niej samej? Czy zasadę tę można uzasadniać naszym wyższym stopniem uwrażliwienia nakazującego nie naruszać „porządku Świata” i pozostawić go w takiej postaci, w jakiej się staje? Czy u podstaw tkwią odwieczne racje natury antropocentrycznej: troska o unikanie kataklizmów, pozostawienie nienaruszonej Natury dla następnych pokoleń, poczucie estetyki człowieka, pragnącego obcowania z pierwotną Przyrodą itp?

3. Gatunek a jednostka

Przekonanie o świętości wszelkiego życia zdaje się nie wynikać jednak z obserwacji Natury i tutaj wyraźnie objawia się nam ludzka twórczość moralna, owo „uwrażliwienie”, nie wypływające li tylko z dziedzictwa filogenezy. Obserwacja Natury bowiem pokazuje, że w toku filogenezy uprzywilejowany został taki kierunek rozwoju, który poświęca dobro jednostek na rzecz przeżycia gatunku. Potencjalne życie - wydaje się nam - jest niepotrzebnie niszczone, a Przyroda ma cechę rozrzutności. Ta „rozrzutność” Przyrody jest najprawdopodobniej pozorna, zważywszy na fakt, ile potrzeba pyłków kwiatowych, aby przetrwał dany gatunek rośliny, ile komórek jajowych i plemników,

² *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, red. S. Folaron, Częstochowa 2002, s. 74.

aby przeżył człowiek czy inne zwierzę żyworodne, ile miliardów galaktyk, aby średnia gęstość i tempo ekspansji Wszechświata były odpowiednie dla zaistnienia życia. Podobnie próbuje postępować nonszalancki człowiek, dążąc do utrzymania gatunków, bez odwoływania się do wartości poszczególnych zwierzęcych istnień, czasem wręcz nie bacząc na ich śmierć i cierpienie (zabiegi hodowlane, odławianie zwierząt dla ogrodów zoologicznych). W skrajnym przypadku dochodzi bowiem do przekonania, że życie jednostek może stanowić wartość negatywną, gdyż wypacza pożądane cechy gatunku. Takie idee w stosunku do ludzi propagował m.in. hitleryzm. W historii ludzkości znane są liczne przykłady zabijania kalek i psychopatów, co miało służyć właściwemu rozwojowi człowieka – jego gatunku.

Działania takie są wciąż stosowane wobec gatunków zwierzęcych. Ostatnio opinią publiczną wstrząsnęła decyzja dyrektora ogrodu zoologicznego w Kopenhadze o uśmierceniu młodej żyrafy i czterech lwów (w tym dwóch młodych), pod pretekstem dbałości o odpowiedni genotyp.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że u źródeł norm moralnych współczesnego człowieka, szczególnie norm bioetycznych, mogą leżeć racje rozumowe, najczęściej o podłożu antropocentrycznym (nie przeżyjemy bez tlenu wytwarzanego przez rośliny, bez owadów, które je zapylają itd.), intuicje moralne oraz wzorowanie się na zjawiskach Natury, traktowanych całościowo. Jak uzasadniłam, to ostatnie źródło norm, wiodące między innymi do przekonania o wyższości interesów gatunku nad interesem osobniczym, zostało przez człowieka przekroczone na etapie etyki antropocentrycznej. Nie zabijamy nawet ludzkich zbrodniarzy, choć można by to uzasadnić interesem społecznym. Wciąż jednak poczynamy sobie dowolnie ze zwierzętami, argumentując, że jest to działanie w obronie cech samego gatunku zwierzęcia, albo – oczywiście – w interesie człowieka – wyhodowanie rasy (psów, krów, koni itd.) bardziej człowiekowi przydatnej. Jest to szowinizm gatunkowy – przekonanie o wyższości gatunku człowieka nad innym gatunkiem zwierzęcym, przez wielu bioetyków traktowane jako przekonanie z gruntu fałszywe. Jakie bowiem racje stoją za uznaniem wyższości człowieka, którego gatunek ewoluował podobnie jak inne gatunki w tym samym zakątku Kosmosu – na tej samej Ziemi i pod tym samym Słońcem? Nie jest ani gatunkiem najstarszym ani w biosferze najważniejszym, a fakt posługiwania się mową i wytworami umysłu stanowi przewagę dyskusyjną. Jednakże kod genetyczny *wszystkich* organizmów Ziemi wskazuje na ewolucyjną łączność pomiędzy nimi, co musi implikować przypuszczenia na temat ciągłości nie tylko somatycznej budowy, ale także psychiki i duchowości ziemskich istot.

4. Równość biocentryczna i współodczuwanie

Współczucie – współodczuwanie ze wszystkimi czującymi istotami – jest źródłem dawnej zasady etycznej – dżinijskiej i buddyjskiej ahimsy. Zasada nieszkodzenia nikomu, niestosowania przemocy – nie jest związana bezpośrednio z zachowaniem życia ani gatunku, przekracza więc zarówno działania Natury, jak i normy etyki biocentrycznej. Choć etymologiczne obydwie słowa (współczucie i współodczuwanie) są tu równouprawnione, to „współczucie” kojarzy się najczęściej z litością, a „współodczuwanie” – z empatią – wczuwaniem się we wszystkie przeżycia i odczucia innej istoty – smutki, radości, tęsknoty, cierpienie itd.

Intuicje wyprzedzają w tym względzie, a także uzupełniają racje rozumowe. Człowiek „uwrażliwiający się”, współodczuwający ze wszystkimi istotami żywymi i

całą Naturą stanowi punkt wyjścia do ekofilozofii Henryka Skolimowskiego: aby dogłębnie zrozumieć drugą istotę i całą Naturę, cały Wszechświat, należy odwołać się do współodczuwania. Postawy etyczne można wyprowadzić z „inteligentnego odczytywania Kosmosu”. Takież rozumienie ewolucji pozwala mieć nadzieję, że człowiek jeszcze rozwija się, uwrażliwia, a zmieniając postawę konsumpcyjną na samorealizację przyspiesza przemianę materii w ducha. Świadomość istniała w materii jedynie w załączku i proces uwalniania jej z więzów materii jest dziełem człowieka. Ekofilozofia nie odrzuca wiedzy naukowej, zauważa jednak jej ułomności³.

Współodczuwanie ze wszystkimi istotami Świata leży także u podstaw ekologii głębokiej Arne Naessa (1973 rok), zwanej przez autora także ekozofią. Jednak brak w niej takiego optymizmu dla ludzkich możliwości, jaki cechuje poglądy Skolimowskiego. Przedstawicielom ekologii głębokiej ludzkość jawi się raczej jako „rakowata narośl” na powierzchni Ziemi, nie mająca nic wspólnego z uduchowieniem. Ekologia głęboka także pomniejsza rolę nauki i techniki, sprowadzając ją do pomocniczych sposobów poznania Natury: „Naukę i technikę należy traktować jako swego rodzaju pomoc, ale w żadnym razie nie jako substytut takiej mądrości, jaką można zdobyć poprzez bezpośrednie obcowanie z ziemią”⁴

Stanowisko ekofilozofii i ekologii głębokiej zmienia perspektywę antropocentryczną na ekocentryczną; moralne i dobre jest chronienie Przyrody *dla niej samej*. Przyroda ma *własną wartość*, niezależnie od jej użyteczności (czy też nie) dla człowieka. Rzeczywistość „ludzka” i „pozaludzka” są niepodzielne, a jakiegokolwiek dokonywanie podziału pola egzystencji świadczy o braku świadomości ekologicznej. Każde życie ma równą wartość - największą dla tej istoty, która może je stracić. Dotyczy to nie tylko człowieka.

Ekologia głęboka za naczelne prawo uznaje *równość biocentryczną*, a więc równe prawo do życia i samorealizacji dla wszystkich gatunków, nie wywyższając gatunku *Homini*. Naczelną zasadą postępowania jest norma deontologiczna, uważana za najważniejsze „przykazanie” medycyny: *primum non nocere* (po pierwsze: nie szkodzić, / łąć./), przypisywana Hipokratesowi (V-IV w.p.n.e.) (w istocie jest ona rozwinięciem zasad egipskiego uczonego Imhotepa (XVII w.p.n.e.). Nie szkodzić, to znaczy: pozwól żyć rzece, górom, ptakom, sarnom, roślinom. Odczuwamy, że nie mamy prawa bez dostatecznej racji niszczyć żywych istot, a wrażliwy człowiek będzie „doświadczając radości jedynie wówczas, gdy również inne formy życia doświadczają radości, a smutku, gdy inne formy życia odczuwają smutek”. Będziemy odczuwać smutek nie tylko wtedy, gdy cierpi nasz brat, pies czy kot, ale i wówczas, gdy niszczone są istoty żywe lub krajobraz”⁵. Podkreśla się więc empatię w stosunku do innych istot i ich przeżyć, nie tylko cielesnych cierpień, ale także duchowych („radość”, „smutek”). Zwierzętom, które podobnie jak człowiek odczuwają ból i doznają cierpienia, przyznaje się prawo do ich unikania, do godnego życia i takiej śmierci.

Wartość intuicyjnego wczuwania się w las, górę, czy dzikie zwierzę podkreśla wielu autorów. Mówi się o głębokim uczuciu związku z czymś, co przekracza własne

³ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1993.

⁴ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 191.

⁵ Tamże, s.105.

ego, przeżywanym najczęściej na łonie Natury. Leśnik i filozof współczesny Aldo Leopold, twórca tzw. etyki obszarów wiejskich, słynny ze swej sentencji „Myśleć jak góra” (książka Arne Naessa *Myśląc jak góra* ukazała się w 1992 roku), rozpoczął swą działalność ekologa z pozycji antropocentrycznego szowinizmu, pozwalającego panować człowiekowi, z racji jego umysłu i technicznych możliwości, nad Naturą. Jednak medytując wśród lasów doznał olśnienia: zrozumiał, że ludzie są zwykłymi członkami biotycznej wspólnoty, wcale nie znamienitszymi od innych. Porzucając płytki antropocentryzm, zaczął „myśleć jak góra”: jestem częścią grzbietu górskiego, lasu tropikalnego, pustynnej oazy.

Nie ulega wątpliwości, że „myślących jak góra” będzie wśród ekoetyków zawsze niewielka tylko część. Znakomita większość z nich będzie się starała wywodzić poglądy etyczne z racji rozumowych. I trudno się temu dziwić, szczególnie w przypadku ludzi Zachodu, wytrenowanych w logiczno-scjentystycznym rozumowaniu.

4. Naturalizm i wartości

Wrażliwość i empatia człowieka - wczuwanie się w cierpienie innych istot, przeżywanie wraz z nimi dyskomfortu psychicznego i fizycznego, tęsknoty, radości, zawodu, zazdrości czy uczuć rodzicielskich, pozwoliła na stworzenie etyki patocentrycznej, w której naczelną wartością jest ochrona istot żywych przed cierpieniem, nieprzysparzanie im cierpień. Zakres jej może być szeroki - od nie zadawania cierpień zwierzęciu czy roślinie - po daleko idącą ich ochronę poprzez profilaktykę czy terapię. Nie ulega wątpliwości, że zdolność do cierpienia stoi w bezpośrednim związku ze stopniem rozwoju układu nerwowego oraz rozwoju psychicznego i dotyczy zarówno cierpień somatycznych jak i psychicznych.

Z rozważań nad etyką oraz powstawaniem jej coraz wyższych, coraz bardziej wysublimowanych form, wyłaniają się wartości. Są nimi: 1. życie (poza ludzkie i ludzkie), 2. stan życia bez cierpienia, 3. stan naturalny. Stąd wynikają podstawowe normy etyczne: szacunek dla życia (zachowanie życia), nieprzysparzanie cierpień żywej istocie, nienaruszanie stanu naturalnego (nieingerowanie w Naturę). Pierwszą odnaleźć można w większości etyk normatywnych, zarówno teologicznych jak i świeckich („Nie zabijaj!”), w praktyce jednak zasada ta dotyczy najczęściej jedynie życia człowieka. Druga stanowi podstawę etyki patocentrycznej, trzecia - etyki holistycznej, ale także jest jedną z zasad bioetyki.

Zachowanie owych wartości przebiega czasem równoległe (gdy np. zachowujemy zdrowie i dobre samopoczucie zwierząt w ich naturalnym środowisku). Bywa jednak, że przychodzi nam podjąć decyzję, która z wartości ma znaczenie priorytetowe. Najczęściej poświęcimy stan naturalny (np. zburzenie skały, wszczepienie protezy medycznej itd.) dla ratowania życia i likwidacji cierpienia. Trudniejsze rozstrzygnięcia bywają, gdy wybór dotyczy życia i szeroko pojętego cierpienia, a więc: aborcji, eutanazji, kary śmierci. Czy zachowanie życia jest dobrem wyższym od nie zadawania cierpienia? Wydaje się, że przynajmniej w niektórych wypadkach wypada na to pytanie odpowiedzieć negatywnie.

Jeszcze inne problemy pojawiają się przy manipulacjach genetycznych, zapłodnieniach *in vitro*, klonowaniu, hodowli. Czy tworzenie nowego życia jest nieetyczne, gdy czyni się to w sposób *nienaturalny*? (I odwrotnie: czy zapobieganie w sposób *nienaturalny* naturalnym procesom narodzin życia, a więc niektóre formy antykoncepcji, jest

pogwałceniem zasady trzeciej?) Dopóki istnieje człowiek w pewnym zakątku Kosmosu, zupełnie nie ingerowanie w Naturę jest niemożliwe. Nie ulega jednak wątpliwości, że należy minimalizować skutki takich działań.

Według Petera Singera, człowiek powinien zachować bezstronność idealnego obserwatora: interesy egoistyczne nie są ważniejsze od interesów innych, jednego narodu od drugiego, mężczyzn od interesów kobiet, białych od kolorowych, gatunku ludzkiego od innych gatunków. Nowa intuicja etyczna zrodzona na gruncie kryzysu ekologicznego, która z trudem przebija się przez dotychczasowe systemy etyczne, głównie oparte na systemach religijnych, odrzuca zdecydowanie antropocentryzm i życie ludzkie jako najwyższą wartość, które należy zachować za wszelką cenę. Głosi, że wartość życia jest zmienna, w zależności od śmiertelnej choroby i cierpienia, i trzeba uszanować zarówno pragnienie życia jak i śmierci wszystkich istot. Sprzyjać narodzinom i rozwojowi życia należy tylko wtedy, gdy jest ono z radością oczekiwane i można mu zapewnić byt⁶.

Nadal aktualny jest problem relatywizmu etycznego, gdyż realizacja norm etycznych jest możliwa tylko „do pewnego stopnia” i „pod pewnymi warunkami”. W praktyce kierowanie się tymi normami oznaczać będzie zawsze wybieranie mniejszego zła i mniejszego cierpienia, unikanie pozbawienia życia kosztem cierpienia, minimalizację wpływu człowieka na stan naturalny itd. Można sobie wyobrazić jednostki ludzkie, dotrzymujące owych zasad w sposób absolutny: ascetów, żyjących bez dachu nad głową, odżywiających się nasionami zbóż, owocami i orzechami (a więc nie pozbawiających życia nawet roślin), nie stosujących żadnych wytworów techniki ani środków farmaceutycznych zabijających drobnoustroje chorobotwórcze. Żyją na świecie ludzie dążący do tego stanu, (np. dżiniści, którzy w obawie przed pozbawieniem życia drobnego zwierzątka noszą maseczki na twarzy i zmiatają drogę przed swymi stopami, albo rozproszeni po całym świecie fruitarianie, odżywiający się owocami i orzechami, jednak korzystający z tradycyjnych miejsc zamieszkania).

Argumentuje się często, że mięsożerstwo człowieka współczesnego jest naśladowaniem polowań drapieżników i tym samym działaniem naturalnym. Jednak człowiek nie zdobywa już pokarmu mięsnego w sposób naturalny, jak zwierzę mięsożerne. Polowania są karykaturą dawnych, prehistorycznych łowów, a zwierzę nie jest dla człowieka równym przeciwnikiem i nie ma żadnych szans ratunku (nowoczesna broń z lunetami czy noktowizorem, helikoptery, nagonka itd). Człowiek jednakże przede wszystkim spożywa mięso zwierząt hodowlanych, traktowanych przedmiotowo i często z ogromnym okrucieństwem, chorych z przekarmienia, zatrutych pestycydami i antybiotykami, cierpiących ból i stres psychiczny, więzionych w ciasnych kojcach, zabijanych taśmowo i bezosobowo. Nie ma tu zupełnie miejsca na szacunek dla zwierzęcia, na rytuały i modlitwy, stosowane jeszcze u wielu polujących plemion tzw. prymitywnych, które *przepraszają* zwierzę za to, że musieli je zabić i *dziękują im*, że staną się częścią ich ciał. Antropocentrycznym argumentem przeciwko mięsożerstwu jest fakt, że anatomicznie i fizjologicznie przewód pokarmowy człowieka przystosowany jest przede wszystkim do trawienia pokarmu roślinnego (długie jelito cienkie i niezbyt silna kwasowość soków żołądkowych). Liczne badania potwierdzają, że dla człowieka wegetarianizm jest zdrowszy i sprzyja długowieczności

⁶ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997.

Przeciwko wykorzystywaniu zwierząt na pożywienie dla człowieka, a tym bardziej dla jego zachcianek w postaci polowań, cyrków, pozyskiwania skór i innych fragmentów ciał używanych dla produkcji ozdób, odzieży i kosmetyków, stoją jednak przede wszystkim względy etyki patocentrycznej. Przeciwko eksperymentom na zwierzętach, podczas których odczuwają one dyskomfort, ból albo tracą życie - stanowią te same względy, jak również argumenty metodologiczne: mimo podobieństw organizmy przedstawicieli innych gatunków są różne od ludzkich, wnioski wynikające z eksperymentów na zwierzętach często okazywały się błędne, a w konsekwencji zabójcze i sprządzające cierpienie na człowieka. Ich okrutna śmierć była daremna. Nie wspominam o bezsensie eksperymentalnych prac pseudonaukowych, nie wnoszących żadnej istotnej wiedzy, których nikt nie czyta, albo nawet błędnych lub banalnych, w imię których ginęły i wciąż giną miliony czujących, bezbronnych zwierząt laboratoryjnych na całym świecie.

Stosowanie argumentu „naturalnego ludzkiego zachowania”, co ma oznaczać wzorowanie się na Naturze o „zakrwawionych zębach i pazurach”, sprowadzające się w praktyce do bezwzględnej eksploatacji Przyrody i innych istot, jest niekonsekwencją. Jak powiedziałam wyżej, ludzki sposób zdobywania pożywienia, jak również odzienia itp., odbiegł daleko od wzorców naturalnych, podobnie jak wiele innych ludzkich zachowań; zabijanie więc chorego i udręczonego zwierzęcia by się nim nakarmić, nie ma nic wspólnego z działaniem naturalnym. Poza tym, jeśli człowiek, pomimo „naturalizmu” polegającego na bezwzględnej eksploatacji biosfery przypisuje sobie jednocześnie również prawo do szczególnych względów odejścia od Natury w świat wytworzonej przez niego kultury, obejmującej nie tylko naukę, technikę, ale także systemy moralne, to właśnie od przedstawicieli innych gatunków różnić się powinien swym uwrażliwieniem, instynktem moralnym, empatią – współodczuwaniem. Te właśnie cechy, a także posiadana wiedza naukowa, są mu niezbędne nie w tym celu, żeby sprawniej zabijał (ludzi i zwierzęta), ale żeby otaczał troską i opieką słabsze i zależne od niego istoty.

5. Etyka patocentryczna

Dużym osiągnięciem etyków i ekologów jest zwrócenie uwagi na konieczność przyjęcia równości biocentrycznej oraz postawy holistycznej. Przyroda wymaga szacunku dla niej samej, nie ze względu na korzyści, wpływające z jej istnienia dla człowieka. Ale wciąż zaniedbanym (a może i wstydlwym) obszarem jest stanowisko etyki patocentrycznej – przekonanie, że wszystkie istoty czujące mają prawo do życia w dobrostanie i bez cierpienia.

Etyka patocentryczna (παθος - namiętność, pasja, cierpienie, ból /gr./) - której naczelną zasadą jest nie zadawanie cierpienia – wypływa z intuicji Wschodu, ale ma też swe źródła zarówno w ludzkiej wrażliwości i empatii jak i wiedzy naukowej – fizjologii, psychologii, etologii, pouczających nas, że procesy życiowe i zachowania zwierząt nie różnią się w sposób istotny od naszych. Zasada nie krzywdzenia nie jest bezpośrednio związana z zachowaniem życia ani gatunku, przekracza więc zarówno zachowania naturalne (instynkt samozachowawczy) jak i normy etyki biocentrycznej (ochrony życia istot nieludzkich), a tym bardziej zasadę ochrony gatunkowej, która ingeruje w rozwój gatunków nie licząc się z cierpieniem i utratą życia poszczególnych zwierząt.

Do niedawna jeszcze odmawiano zwierzętom uczuć oraz złożonych zachowań i stanów psychicznych, co było czynnikiem opóźniającym przyjęcie stanowiska natura-

listycznego w etyce oraz etyki patocentrycznej. Perspektywę tę zmieniły słynne prace twórcy etologii Konrada Lorenza oraz kolejnych etologów, wskazujących na liczne podobieństwa w uzewnętrznianiu bólu, radości, tęsknoty, zastanowienia, poczucia sprawiedliwości itd. u ludzi i zwierząt. Szczególnie istotne wydaje się podkreślenie, że zwierzęta mają podobne ludziom „poczucie sprawiedliwości”, na co wskazują coraz liczniej opisywane rytuały przeprosin u małp, wilków, psów, kotów i koni oraz ich oszustwa⁷. Psychologia zwierząt sugeruje także, że w swych motywacjach mogą być one podobne do nas, choć trudno mieć pewność z powodu braku możliwości werbalizacji przez nie swoich uczuć. Wyjątek stanowią tutaj małpy, które nauczyły się języka migowego i nadawania takiego znaczenia znakom, jakie im przypisał człowiek. Badania pokazują także, że zwierzęta nie tylko rozumieją związki przyczynowo-skutkowe, ale także są zdolne do rozwiązywania problemów przy pomocy wnioskowania.

Fizjologia człowieka i zwierząt wyższych, a szczególnie budowa i funkcjonowanie centralnego układu nerwowego pokazuje zaskakujące podobieństwa budowy mózgów, wskazując na związek ewolucyjny pomiędzy nimi. Istnienie świadomości często wiąże się ze strukturami pnia mózgu, a ta wykształciła się już u ryb trzonopłetwych. Także badania nad uczeniem się ludzi i zwierząt, eksperymenty Gazzanigi⁸ z rozszczepionym mózgiem pokazują, że w mózgu w trakcie filogenezy tworzą się szlaki nerwowe, odpowiedzialne za uczenie się. (Bodajże Sokrates jako pierwszy uważał, że uczenie się jest procesem przypominania sobie tego, co jest zapisane w mózgu). Dlatego ludzkie dziecko łatwiej uczy się języka niż małpa, bo ta ostatnia w trakcie filogenezy wykształciła zupełnie inny sposób porozumiewania się. Pomijam tutaj fakt innej budowy strun głosowych i niemożliwości wyartykułowania tego, co może wypowiedzieć człowiek.

Ten krótki rys wskazujący na ciągłość rozwojową i podobieństwach ludzi i zwierząt stanowi uzasadnienie dla stanowiska naturalistycznego w etyce i jednocześnie uzasadnienie postaw etyki patocentrycznej.

Omówione wyżej koncepcje i teorie są racjami rozumowymi, pozwalającymi uzasadniać określone postawy etyczne. Jeśli bowiem człowiek jest jednym z elementów Wszechświata, przez wiele miliardów lat ewoluujący podobnie jak inne jego składowe, jeśli budowa jego mózgu i układu nerwowego jest tak podobna do układu nerwowego zwierząt wyższych, jeśli ich psychologia i teoria zachowania pokazuje, że muszą mieć one podobne do nas odczucia, przeżycia i doświadczenia, jeśli odnajdujemy podobieństwa w sposobach uczenia się zarówno ludzkich jak i zwierzęcych dzieci - pozwala to nam twierdzić, że jesteśmy ich partnerami w rozwoju, pod wieloma względami do nich podobnymi, a nasza techniczna przewaga nie usprawiedliwia pozycji gatunkowego szowinizmu.

6. Współpraca a empatia

Dla istot (ludzkich i zwierzęcych) żyjących w społeczeństwach, zachowanie pierwotnego porządku i nienaruszanie stanu naturalnego, wiązało się za współodczuwaniem. W ludzkim rozumieniu dobra i zła osobnik „dobry” dla społeczeństwa to taki, który współodczuwa z innymi jednostkami ludzkimi i przyczynia się do ich przetrwa-

⁷ H. Korpikiewicz, *Biokomunikacja. jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*, Poznań 2011.

⁸ M.S. Gazzaniga, *O tajemnicach ludzkiego umysłu. Biologiczne korzenie myślenia, emocji, seksualności, języka i inteligencji*, tłum. A. Szczuka, Warszawa 1997.

nia. Tak samo jest u zwierząt – bez współodczuwania wspólnych potrzeb grupa, stado, społeczność – nie byłaby w stanie przetrwać. Konieczność współpracy a nie konkurencji i walki podkreślał wybitnie m.in. Piotr Kropotkin, pisząc o „pomocy wzajemnej”, a współcześnie Lynn Margulis, współautorka (obok Jamesa Lovelocka) hipotezy Gai. Każda komórka w organizmie żywym współpracuje z innymi komórkami w tkance, ponieważ w jakiś sposób odczuwa ich potrzeby. Gdyby nie współodczuwała i/lub nie chciała współpracować, organizm uległby zniszczeniu (tak jest np. w przypadku rozwoju komórek rakowych). Zaczątków współczucia należałoby więc poszukiwać nie u człowieka i nawet nie u zwierząt wyższych, ale wśród organizujących się komórek. „Miłosierdzie, współczucie i zyczliwość nie są przymiotami uczuć wyłącznie człowieka. Rozwinęły się z powszechnych tendencji w naturze, zgodnie z procesem ewolucji”⁹.

Więc to nie redukcjonizm teorii „samolubnego genu” Dawkinsa prowadzący do przekonania, że rozwój następuje przez ochronę i rozprzestrzenianie własnych genów, ale szerzej pojęta współpraca, altruizm, współodczuwanie/współczucie, jest istotnym motorem rozwoju. Można dojść do wniosku, że właśnie współodczuwanie powinno stanowić podstawę wartościowania, przynajmniej ludzkich uczynków, choć większość zwierząt wyższych także jest zdolna do empatii, często w stopniu daleko wyższym, niż człowiek¹⁰.

7. Krzywda

Nie mniej ważny jak rozumowy argument na rzecz zastosowania wobec zwierząt etyki patocentrycznej, a dla niektórych z nas z pewnością najważniejszy, jest argument oparty na współodczuwaniu. Dlatego pozwałam sobie na użycie w podtytule słowa często wywołującego zarzuty „emocjonalizmu” i nienaukowości wśród scjentystycznych badaczy, którzy także cierpienie chcieliby ocenić „mędrcą szkiełkiem i okiem”. Cóż, kiedy wciąż nie daje się zmierzyć, kogo bardziej (i o ile bardziej) boli chory ząb czy złamana noga. Jesteśmy istotami emocjonalnymi i nie da się wstydliwie pominąć tej cechy, także w badaniach naukowych. Co więcej, emocje w istotny sposób wpływają na rozwój wiedzy – często pozytywnie, kiedy to wpadamy na pomysł rozwiązywania problemu (czasem nawet we śnie), a dopiero potem ściśle rachunki pokazują, że intuicja wskazała właściwe rozwiązanie. Czasem bywa odwrotnie – inne emocje, np. przywiązanie do określonych poglądów czy teorii nie pozwalają przyjąć nowych obserwacji czy faktów – jest to dysonans poznawczy Festingera¹¹. Osoby, które razi „emocjonalizm” w podejściu do cierpień zwierząt, w istocie ulegają emocjom dysonansu poznawczego: nie przyjmują istnienia cierpienia za naukowy argument, żeby zmniejszyć napięcie pomiędzy swoją postawą (np. jedzeniem mięsa) a moralną powinnością niekrzywdzenia.

Ogrom cierpień zwierząt, zadawanych im przez człowieka, jest trudny do ogarnięcia i wstydliwie pomijany zarówno w publikacjach naukowych, jak i w życiu codziennym, kiedy to ciało zamordowanej, czującej istoty jest tylko „kotletem”, „szynką”, „wołowiną”, „futrem” itp. Człowiek od tysiącleci wykorzystywał zwierzęta dla własnych celów, często traktując je przedmiotowo i okrutnie. Znane są słowa noblisty Isaaca Bashevisa Singera, więźnia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Treblin-

⁹ D. Chopra, *Twórzmy zdrowie. Przez profilaktykę do doskonałości*, tłum. E.M. Skweres, Warszawa 1994, s.129.

¹⁰ H. Korpikiewicz, dz. cyt.

¹¹ Leon Festinger (1919-1989), amerykański psycholog społeczny

ce, który napisał: „Dla zwierząt wszyscy ludzie to naziści a ich życie to wieczna Treblinka”. Doskonale współodczuwał z krzywdzonym zwierzęciem i zdawał sobie sprawę, co przeżywa istota zaszczuta, poniżana, zadręczona, katowana, pozbawiona jakiegokolwiek nadziei, i to niezależnie od jej przynależności gatunkowej.

Zdolność pokojowego współżycia ze zwierzęciem zanikła w czasach starożytnych ze względu na wyalienowanie człowieka z naturalnego środowiska. Władcy starożytnego Egiptu, Babilonii, Persji i Asyrii trzymali złowione dzikie zwierzęta w zamkniętych murach, żeby inscenizować polowania. W sposób niezwykle barbarzyński traktowali zwierzęta Rzymianie uśmiercając je na arenach rękami „myśliwych”, gladiatorów, a nawet szcując na siebie i skuwając razem, żeby walczyły ze sobą. W czasie 26 takich inscenizacji za cesarza Augusta zabito 3500 zwierząt. W 2 r. p.n.e. w Circus Maximus zabito 260 lwów, a w Circus Flaminius 36 krokodyli. Podczas przedstawienia Nerona zabito 400 niedźwiedzi i 300 lwów; natomiast Trajan zorganizował rzeź 11000 zwierząt¹². Do dziś morduje się byki na arenach Hiszpanii i krajów hiszpańskojęzycznych.

Średniowieczna, rolnicza Europa także wykazała się ogromnym okrucieństwem wobec zwierząt. Zwierzęta hodowane na rzeź zamęczano, żeby mięso było smaczniejsze. Taki proceder jest jeszcze stosowany w Korei i w Chinach – latem zamęcza się psy wierząc, że człowiek jedzący ich mięso lepiej będzie znosił upały.¹³ Organizowano walki byków, kogutów, psów, jeszcze dziś spotykane nawet w krajach, gdzie są nielegalne. Królowa Anglii Elżbieta I z przyjemnością oglądała masakrę stada psów przez 13 niedźwiedzi. Brytyjczycy mordowali zwierzęta bez opamiętania i litości w krajach kolonialnych. Inkwizycja kazała palić na stosach domniemane czarownice razem z ich kotami. Ustawodawstwo w wielu krajach skazywało zwierzęta na śmierć – najczęściej świnię, które oskarżano o zjadanie dzieci. Jeszcze do niedawna na całym świecie, także w Bieszczadach, mordowano w okrutny sposób wilki. W cywilizowanej (!) Australii przy drogach spotyka się „kocie drzewa” na których farmerzy wieszają koty i psy dingo, uważane tam za szkodniki i okrutnie mordowane, „w imię patriotyzmu”¹⁴.

Przez wieki przyzwoleniem na przedmiotowe traktowanie zwierząt były bezpodstawne, nienaukowe twierdzenia, jakoby zwierzęta „nie umiały myśleć”, „nie odczuwały bólu”, „zostały poddane człowiekowi”. Do tak okrutnych w swych konsekwencjach poglądów przyczynili się filozofowie Kartezjusz i Kant, traktujący zwierzęta jak maszyny, a ich okrzyk cierpienia za nic nie znaczący głos, wydawany przez automat, jak również Ojcowie Kościoła. Pomimo, że w Starym Testamencie są wzmianki, że nie należy traktować zwierząt w sposób okrutny, Tomasz z Akwinu uspokajał grzeszących w tym względzie ludzi: „Jeśli w Piśmie Świętym znaleźć można pewne nakazy zabraniające okrucieństwa wobec nierozumnych zwierząt [...] jest tak, aby odwieść umysł ludzki od okrucieństwa w stosunku do ludzi[...]”¹⁵ (!) Do niedawna dowolnie eksperymentowano na zwierzętach, nawet w przypadku tak banalnych spraw, jak testowanie kosmetyków. Okaleczano psy według kanonów rasy obcinając im uszy i ogony. Bezkarne mordowano młode albo „niepotrzebne” psy i koty. Jeszcze czasem się tak dzieje w majestacie prawa – jak na Ukrainie przed Euro 2012: mordowano psy paląc je w mobilnych kre-

¹² J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, s. 88, Warszawa 1999, s. 241.

¹³ В. Агафоньев, *Как нас лечат собаки*, Moskwa 2008.

¹⁴ M. Tomalik, *Australia. Gdzie kwiaty rodzą się z ognia*, Kraków 2011.

¹⁵ J. Serpell, dz. cyt., s. 171.

matoriach, specjalnie dla tego mordu zaprojektowanych. Okrucieństwo człowieka było i niestety – wciąż jest – ogromne.

Wrażliwości patocentrycznej zabrakło również dyrektorowi kopenhaskiego zoo, który wydał decyzję o zamordowaniu młodziutkiej żyrafy i lwiatki – zwierzęcych dzieci, które nie zdążyły nacieszyć się życiem. Argumentem był „niewłaściwy genotyp”, czyli przedkładanie rzekomego interesu gatunku ponad wartość życia i cierpienia zwierzęcia. Hipokryzją i ignorancją jest wmawianie opinii publicznej, że „demonstrowane były prawa przyrody”, a więc – jeśli Przyroda „ma zakrwawione zęby i pazury”, to i człowiek może zachowywać się tak samo. Jednakże trudno równać konieczność życiową upolowania kopytnych na sawannie przez drapieżnika z zamordowaniem przez człowieka młodego, zdrowego zwierzęcia, będącego pod jego opieką i mającego do niego zaufanie. To zachowanie rodem z Hitler-Jugend, których wychowywano do okrucieństwa, każąc im zabijać psy, będące pod ich opieką. Zdarzenie w kopenhaskim ogrodzie pokazało, że okrutna jest nie Przyroda, ale świat ludzi, nie kierujący się współodczuwaniem, tylko normami unijnymi. Niestety, każda hodowla niesie podobne zagrożenia, choć na ogół rzadziej nagłaśniane. Wybór zwierząt domowych do hodowli wiąże się w najlepszym przypadku ze sterylizacją i kastracją, w najgorszym – z zabiciem zwierzęcia, nie odpowiadającego kanonom np. kynologicznym. Zwrócę uwagę na niezwykłą ambiwalencję ludzkich dążeń: z jednej strony człowiek już docenia bioróżnorodność. Z drugiej – kastruje wszystkie nierasowe (jakże różnorodne!) psy i koty. (I nie toleruje „chwastów” na trawniku)...

Na masową skalę morduje się zwierzęta przeznaczone na pokarm, nazywane przedmiotowo „rzeźnymi”. Przerazające, co czują trafiając w transporcie do rzeźni i nikt z mięsożerców nie chce sobie tego wyobrazić. Doskonale rozpoznają zapach krwi, objawy wegetatywne strachu, czują przerażenie innych. Ich intuicja jest często większa, niż ludzka, gdyż nie wykształciły języka na podobieństwo człowieka. Często już wcześniej zdają sobie sprawę z tego, co się stanie. Są rozdzielane od swoich matek, młodych, tęsknią. Doznają cierpienia w transporcie, są bite, popychane, brutalnie zrzucone z rampy, często z połamanymi nogami, chore, umierające. Giną z pragnienia, głodu, stresu, zdeptane i zaduszone podczas transportu, a ich śmierć jest długa i bolesna, pełna przerażenia. Nawet tym wysłużonym, starym, człowiek często nie pozwoli po pracowitym życiu umrzeć spokojnie we własnej stajni czy oborze – „cena rzeźna” jest nie do pogardzenia... Czy my im współczujemy? Czy tylko traktujemy przedmiotowo? Czy myślimy o tym przy jedzeniu?

W buddyzmie, jak wspominałam, niezwykle ważnym uczuciem człowieka jest współczucie wobec wszystkich czujących istot. Patrol Rinpoche zwraca uwagę na los zdreęczanych przez ludzi zwierząt i porównuje do naszych wyolbrzymionych reakcji na dyskomfort fizyczny czy drobne urazy.

Medytacja rozwijająca współczucie polega na wyobrażaniu sobie lub przypominaniu nieznośnego cierpienia innych i wzbudzeniu życzenia, by położyć mu kres. Można sobie wyobrazić paniczny lęk i trwogę zwierzęcia prowadzonego na rzeź albo ból kogoś dreęczonego, po czym dokonać podstawienia, pomyśleć, że tą cierpiącą istotą jest ktoś nam bliski i drogi, na przykład nasza matka. Chcielibyśmy uwolnić ją od cierpienia, prawda? [...] Wyobraźmy sobie krowę tuż przed ubojem. Pomyślimy, że to my sami. Jak się czujemy? Weźmy na siebie całe cierpienie skazanego: brak jakiegokolwiek wyjścia, niemożność ucieczki, ukrycia się, obronienia. [...] Poczujmy ten lęk.¹⁶

¹⁶ M. Tempczyk, *Buddyzm w oczach filozofa*, s.193, Warszawa 2011.

Ssaki odczuwają ból podobnie jak ludzie. Ich anatomia dowodzi, że mają podobne do naszych receptory bólowe, które przekazują bodźce przez nerwy czuciowe do rdzenia kręgowego i do mózgu. Ból spełnia u tych zwierząt taką samą funkcję, jak u człowieka: ostrzega przed niebezpieczeństwem (np. przed oparzeniem), sygnalizuje, że coś w organizmie jest nie w porządku, co pozwala oszczędzać chorą część ciała: człowiek z chorą nogą utyka, podobnie pies czy koń. Wiele zwierząt, wydaje okrzyki bólu, ale potrafi je stłumić. Czasem po innych oznakach można się zorientować, że zwierzę cierpi – po objawach wegetatywnych: pojawieniu się potu, drżeniu mięśni, przyspieszonym rytmie serca i oddechu. Niektóre cierpiące zwierzęta ...płaczą, np. ssaki morskie i słonie. Opisuje się ciężki poród u słonicy, która stała cicha i nieporuszona, tylko łzy spływające jej z oczu dowodziły ogromu jej cierpienia¹⁷. Moja oślica umierając miała łzy w oczach. Opisuje się owce prowadzone na rzeź, które płaczą. W rzeźni płaczą także konie, czym wzruszył się Daniel Olbrychski¹⁸.

Zwierzęta cierpią także psychicznie. „Pies ma duszę podobną do mojej [...] a prawdopodobnie nawet górująca nad nią pod względem zdolności do bezgranicznego kochania”¹⁹. Odmawianie zwierzętom uczuć i odczuwania cierpienia było naukowo zupełnie nieuzasadnione, a zadziwiająco siłą kartezyjańskiego i kantowskiego poglądu, który przetrwał nawet do dnia dzisiejszego, należy tłumaczyć ludzką hipokryzją: można było przecież bezkarnie wykorzystywać zwierzęta, zadawać im cierpienia i bestialską śmierć.

Posiadanie przez *Homo sapiens* świadomości, zdolności do myślenia i współodczuwania jest zgodne z zasadą ewolucyjnej ciągłości – odziedziczyliśmy nasz umysł po zwierzęcych przodkach, rozwijając i sublimując go w ciągu milionów lat. Wraz z nim wysublimowaliśmy swoje zasady etyczne. Nasze ciała i układ nerwowy rozwijały się w powiązaniu z innymi gatunkami. Dla wszystkich żywych istot najcenniejsze jest ich życie, wszystkie odruchowo lub świadomie unikają cierpienia i śmierci.

Postawa człowieka „antropocentrycznego”, podnoszącego wartość swojego życia, swojego cierpienia i dobrostanu, nie zauważającego cierpienia innych istot, jest już dziś nie do zaakceptowania. O wrażliwości, emocjach, uczuciach zwierząt napisano wiele prac i nie ma podstaw podważać tej wiedzy. Nie ma więc żadnego uzasadnienia na lekceważenie, pomijanie czy pomniejszanie cierpienia innych istot. Jednak tym wrażliwym, czującym, tak do nas podobnym w swym odczuwaniu, naszym „braćmi mniejszym” człowiek wciąż urządza piekło na Ziemi, jakiego powinna się wstydić istota rozumna.

Nie przeżyjemy bez tlenu wytwarzanego przez rośliny, bez bakterii zasiedlających nasze jelita, bez owadów zapylających rośliny i innych gatunków, powiązanych z nami niezbadaną jeszcze do końca siecią powiązań. Jednak nie dla naszych egoistycznych pragnień przeżycia powinniśmy inne istoty szanować. Są takimi samymi jak my czującymi mieszkańcami planety Ziemia i tak samo jak my mają prawo do życia w dobrostanie i bez cierpienia. Taka postawa - to zrozumienie naszego miejsca w świecie i odrobina pokory wobec wielkiego Wszechświata, który nas wszystkich zrodził.

¹⁷ V. Arzt, I. Birmelin, *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Dutkiewicz, Warszawa 2001.

¹⁸ D. Olbrychski, *Widziałem łzy w oczach komi wiezionych na rzeź. Tego się nie da zapomnieć* (cytuje z pamięci -HK).

¹⁹ K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, s. 103, Warszawa 1986.

Резюме

Страдающее животное. О необходимости этики патоцентристской

В статье автор показывает развитие этических принципов в отношении к биосфере и всем живущим существам, в оппозиции к антропоцентрической этике. Он показывает источники этических принципов - человеческую чувствительность (эмпатию) и научное знание. Указывает на терпение, какое человек причиняет зверям и обосновывает необходимость направления собой чувствительностью в терпении животного, это значит принципами патоцентрической этики.

Summary

Suffering Animal. On Necessity of Pathocentric Ethics

In the article one showed the development of ethical rules with relation to of the biosphere and all living creatures, in opposition to the anthropocentric ethics. One showed sources of ethical rules - the human sensibility (the empathy) and the scientific knowledge. One evidenced the magnitude of suffering, what the man causes to animals and one based the necessity of directing himself with the compassion in suffering of the animal, so with rules of the pathocentric ethics.

