

Jacek Lejman
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu

Wstęp: Antropocentryzm a hominizm

Koniec wieku XX-tego oraz początek XXI-go charakteryzują się zmianą postawy człowieka tak wobec przyrody, jak i siebie samego. Powodem tej zmiany wydaje się nade wszystko dostrzeżenie coraz wyraźniej kryzysu ekologicznego, z którego zdaliśmy sobie sprawę w drugiej połowie XX wieku. Okazało się bowiem, że dotychczasowa, historycznie ukształtowana antropocentryczna postawa wobec świata w obliczu rosnących mocy technicznych doprowadzić może do globalnej katastrofy odczuwalnej nie tylko w biosferze, ale także poprzez nią i w antroposferze. To zaś wymusza z kolei nie tylko konkretne działania ekologiczne, ale także głębszą refleksję nad przyczynami tego stanu rzeczy.

Można powiedzieć, że już we wcześniejszej myśli filozoficznej taka refleksja była podejmowana. Już Albert Schweitzer bowiem stwierdził, a wtórować mu będzie myśl Theodora Lessinga, że kryzys naszej zachodniej cywilizacji jest wynikiem kryzysu w sferze naszej moralności i etyki.¹ W swej diagnozie zauważył on bowiem istotny rozdźwięk właśnie między postępowaniem technicznym a nienadążającą za nim etyką. Jednym z wyrazów tego stanu rzeczy jest nasz stosunek do przyrody, a do zwierząt w szczególności. Proponował więc zastąpienie tradycyjnej etyki etyką czci dla życia, której ważnym składnikiem jest zmiana stosunku człowieka do zwierząt.²

Tymczasem, i w związku z badaniami bio-antropologii wydaje się, że nasz stosunek do zwierząt jest wypadkową dwóch wzajem napędzających się czynników. Pierwszy dotyczy naszej bio-społecznej natury, drugi zaś ma charakter filozoficzny i w efekcie światopoglądowy. Innymi słowy to, jak traktujemy byty pozaludzkie ma

¹ Zob.: A. Schweitzer, *Filozofia kultury*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1976, s. 199-203; zob też: Th. Lessing, *Europa i Azja. Zanik Ziemi przez ducha*, przeł. A. Tom, Warszawa 1935, s. 32-36.

² Zob.: A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 230.

swe podłoże zarówno w naszej biologicznie ukształtowanej naturze, jak i w kulturowo ukształtowanym sposobie myślenia o nich. W sumie generują one ewolucyjnie i historycznie ukształtowane dwie postawy: antropocentryzm i hominizm. Przy czym przyjęło się uważać, że druga z postaw stanowi skrajną wersję postawy pierwszej.³ Tak też hominizm wydaje się być radykalnym antropocentryzmem. W dalszej części wywodów wyjaśnię, że źródła tych dwóch postaw mają odmienne odniesienie. Antropocentryzm wydaje się nieuniknionym sposobem postrzegania przez nas świata, o tyle hominizm może i być powinien uznany za stanowisko nie tylko błędne, ale także szkodliwe. O ile jednak z antropocentryzmem nie sposób walczyć, o tyle hominizm - jako znajdujący swe źródła nie w naszej naturze, lecz pewnych wzorcach kulturowych zachodniej cywilizacji - jest do obalenia.

Nim jednak przejdę do tej części rozważań, spróbuję dookreślić oba wymieniane tu przeze mnie terminy. Za **antropocentryzm** proponuję zatem uznać postawę, która nakazuje widzenie wszystkich zjawisk z punktu widzenia człowieka, jego praktycznego dobra, przyjmowanie relacji między ludźmi a światem wyłącznie z ludzkiej perspektywy. Tak rozumiany antropocentryzm jest zatem po prostu częścią naszej głębokiej natury, wynikiem rozwoju naszego postrzegania świata, a w dalszej dopiero instancji staje się przedmiotem refleksji nad naszymi relacjami z innymi bytami, w szczególności zaś ze zwierzętami.

Z kolei **hominizmem** nazywam stanowisko, które ustanawia człowieka - najdoskonalszy twór ewolucji w jego własnym mniemaniu - centrum wszechświata, uznając przy tym, że świat ów jest stworzony wyłącznie dla realizacji dobra ludzkiego. Tak pojmowany hominizm ma charakter aksjologiczny, uznający dobro człowieka za wartość bezwzględna i nadrzędną wobec innych. Nie jest on bezpośrednio zakorzeniony w naszej naturze, lecz wynika z historycznie ukształtowanego sposobu ujmowania relacji człowiek-zwierzę przez religię, filozofię, etykę. Jest zatem pewnym -izmem, który tworzy tak pewną metafizykę z człowiekiem jako bytem wywyższonym, jak i aprobuje niejako aksjologiczny status ludzi i zwierząt, zgodnie z którym tylko człowiek jest istotą godną szacunku, wartością samą w sobie, dobrem najwyższym. Zwierzęta zaś jako ułożone niżej w metafizycznej drabinie jestestw (łańcuchu bytów) takiej wartości nie mają, stając się jedynie środkiem do celu, jakim jest dobro człowieka.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z naturalnym dla zwierząt społecznym, szczególnie zaś naczelnym sposobem postrzegania i wartościowania świata, którego charakterystyczną cechą jest „widzenie” relacji międzyosobniczych i międzygatunkowych w ramach bądź współpracy „ja - my” bądź konfliktu „my - oni”. Ma on charakter w dużej mierze bezrefleksyjny.

W drugim przypadku mamy do czynienia z pewną postawą intelektualną narzucającą naszemu rozumieniu świata pewien porządek, którego istota leży w traktowaniu człowieka jako postaci wyróżnionej, zaś innych bytów - w tym zwierząt - jako służebnych, traktowanych w sposób odpodmiotowiony (przedmiotowy). Jako że ta postawa ma charakter refleksyjny może podlegać zmianom.

Obie postawy łącząc się w przypadku człowieka współczesnego (cywilizowanego) w jedną całość stworzyły złudzenie, że jesteśmy jedynymi wartościowymi istotami żyjącymi na Ziemi. Tylko rodzaj ludzki - jak sądzi człowiek - może być zatem tak pod-

³ Zob.: Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s.11.

miotem jak i przedmiotem etyki i moralności.

W dalszej części artykułu omówię te dwa stanowiska, z których pierwsze można uznać za pierwotnie pozafilozoficzne, drugie zaś *stricte* filozoficzne. Warto jednak już tu zauważyć, że i jedno i drugie często utożsamiane jest lub opisywane w terminach tzw. szowinizmu gatunkowego lub gatunkowizmu (lub gatunkizm - ang.: *speciesism*).

Biologiczny szowinizm gatunkowy (*speciesism*)

Termin *speciesism* wprowadził do rozważań na temat naszego stosunku do zwierząt w 1970 roku Richard D. Ryder.⁴ Oznacza on rozpoznawanie relacji „człowiek – inne byty pozaludzkie” w kategoriach dobra gatunku (ludzkiego). W takim też znaczeniu jest on używany przez etyków ochrony zwierząt na określenie postawy, którą charakteryzuje faworyzowanie człowieka kosztem umniejszania roli i pozycji, jaką zajmują zwierzęta. Innymi słowy szowinistą gatunkowym jest każdy, kto patrzy na świat z pozycji uprzywilejowanej roli człowieka, każdy kto deprecjonuje wartość wewnętrzną zwierzęcia, bądź ją neguje kosztem uwypuklenia wartości ludzkich, takich jak posiadanie poczucia własnego „ja” (tożsamości), bycia osobą, bycia rozumnym (w opozycji do bez-rozumności zwierzęcej). Najczęściej też termin omawiany stosowany jest zamiennie z terminem „antropocentryzm”. Jest też przez obrońców praw zwierząt pojmowany negatywnie, jako postawa lub stanowisko złe, niewłaściwe, wrogie światu zwierzęcemu.

Wydaje się jednak, że takie normatywne podejście do zagadnienia szowinizmu gatunkowego jako takiego jest mylne. Nie tkwi w nim bowiem *implicite* treść o zabarwieniu negatywnym, którą się mu nadaje. Jest tak, gdyż niewłaściwie interpretuje się właśnie gatunkowizm jako tożsamy z ludzkim szowinizmem gatunkowym. Tymczasem są to dwie odrębne sfery, z których pierwsza zasadza się na pewnej strategii doboru (gatunkowego), druga zaś jest już pewną intelektualną refleksyjną postawą bądź stanowiskiem odnośnie relacji człowiek – inne zwierzęta.

Odnosnie pierwszej kwestii zauważmy, że sam gatunkowizm (gatunkizm) nie jest cechą przynależną tylko człowiekowi. Każdy gatunek zwierząt społecznych preferuje postawy, które można uznać za tak rozumiany szowinizm gatunkowy. W tym znaczeniu człowiek nie jest jedyny w swym rodzaju. **Szowinizmem gatunkowym** (grupowym) można zatem uznać taką, charakterystyczną dla gatunków społecznych postawę, która stawia interes własnego gatunku (grupy) ponad interesami innych (gatunków). Jest zatem typową strategią ewolucyjnie stabilną, jakby ją nazwał John Maynard Smith, służącą przetrwaniu osobników należących do danej grupy, kosztem *inclusive fitness* grup innych.⁵ Jeśli zatem pawian jest skłonny do pomocy i ochrony innym osobnikom należącym do jego stada (*troop*), nie zaś jakichkolwiek innych, to dlatego właśnie, w nadanym tu temu terminowi znaczeniu, że jest biologicznym szowinistą gatunkowym (grupowym). Wiąże się to z kwestią stopnia integracji grupy oraz zdolnością do rozpoznawania osobników swego stada i gatunku.

W tym znaczeniu nasz gatunek niewiele różni się w swych postawach od innych zwierząt społecznych. Różnica leży tylko w stopniu nasilenia tego zjawiska. Człowiek zdaje się być silniej niż inne zwierzęta związany ze swą tożsamością gatunkową. Jed-

⁴ Zob.: R. Tokarczyk, *Prawa narodzin życia i śmierci*, Kraków 2000, s. 87.

⁵ Zob.: A. Łomnicki, *Teoretyczne podstawy socjobiologii*, „Znak” nr 428, t. 43, 1991, s. 48-50; A. Łomnicki, *Strategia ewolucyjnie stabilna*, „Kosmos” nr 36 (3), 1987, s. 357-374.

nakże byłoby nieprawdą stwierdzić, że zawsze w naszej historii gatunkowej tak bywało, tak jak i nieprawdą jest twierdzenie, że taki stan ma miejsce obecnie. W społecznościach pierwotnych nader często utożsamiano pojęcie człowieka z pojęciem członka społeczności. W najnowszej historii cywilizacji zachodniej takiego człowieczeństwa odmawiano upośledzonym umysłowo lub uznawanym za nienależących do danej rasy (rasizm). I choć obecnie pojęcie rasy zostało przez biologów doszczętnie zdyskredytowane (Th. Dobzhansky)⁶, to choćby walki etniczne w Afryce czy bylej Jugosławii świadczą, że taka postawa dalej jest w nas silnie zakorzeniona.

Wiąże się to z faktem, że człowiek jest w przeciwieństwie do innych proto-moralnych co najwyżej zwierząt, istotą posiadającą rozbudowaną moralność. Moralność ta nakazuje traktować przedstawicieli innych gatunków, a we wcześniejszych okresach rozwoju człowieczeństwa także innych grup ludzkich jako istoty pozaludzkie, rywali lub wrogów w rywalizacji o zasoby. Moralność taka jest bowiem silnie nakierowana na współpracę w obrębie danej grupy i równie silnie skierowana przeciw tym, co do tej grupy nie należą (innym plemionom, zwierzętom). W tym względzie jest ona pochodną naszej zwierzęcej przeszłości, której ślady odnajdujemy dziś w zachowaniach moralnych najbliższych z nami spokrewnionych naczelnymi. Tym, co różni obie moralności wydaje się być nade wszystko złożoność systemu ludzkiej moralności, szczególnie widoczna przy hierarchizacji norm moralnych. Jak można mniemać, do tego momentu moralność szympansa nie dochodzi, nie hierarchizuje on norm moralnych, tak jak czyni to człowiek.

Połączenie zwierzęcej, genetycznie warunkowanej postawy szowinisty gatunkowego z rozbudowanym ludzkim systemem moralnym prowadzi do postawy, które nazywamy tu antropocentryzmem. Taki bio-społeczny antropocentryzm jest nieunikniony, jednakże nie znaczy to zarazem, że musi przeobrazić się w stanowisko etyczne. Do tego potrzebna jest specyficzna refleksja intelektualna.

Często postawę nie-antropocentryczną wiąże się z kwestią altruizmu. W tym znaczeniu postawy prozwierzęce można by nazwać aktami o charakterze altruistycznym. Jednak, jak pokazują socjobiolodzy, każdy akt zwierzęcego altruizmu jest w jakiejś swej formie egoizmem (genetycznym, krewniaczym, grupowym, gatunkowym).⁷ Nie są zatem możliwe akty altruizmu międzygatunkowego (wyjątek stanowi tzw. altruizm zwrotny – *reciprocal altruism*, który teoretycznie może występować między przedstawicielami różnych gatunków).⁸ W przypadku człowieka postawa altruistyczna wobec przedstawicieli innych gatunków jest jednak możliwa. Daje to asumpt do tezy, że antropocentryzm nie jest postawą, która nie może ewoluować w bardziej przyjazne dla innych istot formy. Innymi słowy może przyjmować różne formy od swej radykalnej, hoministycznej wersji, poprzez formy pośrednie, aż do umiarkowanej, uznającej inne byty za deontologicznie wartościowe. W następnej części tekstu wskaże, jak jego formy są realizowane w różnych systemach filozoficznych.

⁶ Zob.: Th. Dobzhansky, *Różnorodność i równość*, przeł. M. Jurecki, Warszawa 1968.

⁷ Zob.: Cz. Gryko, J. Lejman, *Etyka socjologii, czyli „immoralizm” z ducha biologii poczęty*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, „Studia Etyczne i Estetyczne” zb. IV, red. T. Szkołut, Lublin 1997, s. 113-125.

⁸ Zob.: J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 262-263.

Antropocentryzm i hominizm w filozofii

Filozofia jest „skażona” hominizmem. Oznacza to, że antropocentryczna postawa, charakterystyczna dla człowieka jako takiego znajduje tu swoje hoministyczne uzasadnienie. Jego charakterystyczną cechą jest rozważanie relacji człowiek-zwierzę w kategoriach i wedle kryterium rozumu ludzkiego. Innymi słowy tym, na jakiej podstawie teoretycznej wykazuje się wyższość człowieka jest jego rozumność. W związku zaś z nią zwierzęta jawią się bądź jako bezrozumne automaty (Kartezjusz), bądź mało rozumne byty pozaludzkie. Na tej też podstawie następuje hierarchizacja bytów, w której to człowiek stawiany jest na pozycji wyróżnionej. W dalszej zaś instancji wiedzie to do wniosków natury etycznej. Skoro bowiem zwierzęta nie myślą, powiedzą zwolennicy myśli kartezjańskiej, nie mogą też odczuwać bólu jako bólu własnie.⁹ A skoro tak, to czynności na nich dokonywane, jak choćby wiwisekcja, nie można uznać za złe z etycznego punktu widzenia.

W artykule *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt* Jolanta Świderek rozważając stosunek starożytnych filozofów do zwierząt odróżnia dwa stanowiska: racjonalizm restryktywny oraz racjonalizm ekstensywny.¹⁰ W pierwszym przypadku mamy do czynienia z postawieniem radykalnej bariery między zwierzętami a ludźmi. Jej główne kryterium stanowi rozum, którego zwierzęta są pozbawione. Jest to więc bariera jakościowa. W przypadku drugim zwierzęta od ludzi także dzieli sposób myślenia, jednak nie stawia się tu bariery jakościowej, lecz ilościową. W tym znaczeniu zwierzęta zdają się być po prostu „głupsze” od ludzi, ich rozumowanie zdaje się być od naszego po prostu uboższe. Myślą i czują, lecz nie są w stanie tworzyć złożonych sylogizmów, nie są w stanie – dla przykładu – filozofować. W odrodzeniu Pontus de Tyard i Girolamo Cardano nazwą te postawy drogą perypatetycką i drogą pitagorejską.¹¹

Wydaje się, że ten podział można odnieść do filozofii jako takiej. W historii filozofii będziemy mieli zatem do czynienia z filozofami, którzy będą iść drogą racjonalizmu restryktywnego (będzie ich zdecydowana większość) oraz z tymi racjonalistami ekstensywnymi, dla których rozumowanie zwierząt będzie li tylko uboższe od naszego.

Do racjonalizmu restryktywnego można zaliczyć filozofie Arystotelesa, stoików, św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, większość filozofów odrodzeniowych, Kartezjusza, okazjonalistów, Johna Locke’a, większość myślicieli oświeceniowych aż po filozofię współczesną i Martina Heideggera (metafora skały i jaszczurki). Do racjonalizmu ekstensywnego zaliczymy pitagorejczyków, Platona, Plutarcha i Porfiriusza, św. Franciszka z Asyżu, Michela Montaigne’a, Tomasza Morusa, Pascala, Barucha Spinozę, Jana Jakuba Rousseau, Artura Schopenhauera, Theodora Lessinga, Holbacha, Alberta Schweitzera.

W tym znaczeniu można powiedzieć, że pierwsi z wymienionych propagują postawę charakterystyczną dla hominizmu, drudzy zaś dla antropocentryzmu. Jedni i drudzy są więc szowinistami gatunkowymi, w znaczeniu tu wskazanym, wszakże

⁹ Zob.: Kartezjusz, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 120.

¹⁰ Zob.: J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” T. III, Lublin-Radzyń Podlaski-Siedlce 2006, s. 226.

¹¹ Zob.: P. de Tyard (Thiard), *Człowiek jako mikrokosmos posiadający odpowiedniki w wielkim świecie*, przeł. M. Skrzypek, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, red. A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 209-210; G. Cardano, *54 argumenty za śmiertelnością duszy*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, red. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 212-224.

w przypadku racjonalizmu ekstensywnego będzie to umiarkowana wersja gatunkowizmu, prowadząca do etyki deontologicznej, w przypadku zaś racjonalizmu restryktywnego jego skrajna wersja, w której nie ma miejsca na rozważanie kwestii praw zwierząt.

W przekroju historycznym można powiedzieć, że o ile w filozofii starożytnej istniał spór na temat statusu zwierząt, zakończony poglądami umiarkowanymi i pro-zwierzęcymi jak filozofie Plutarcha i Porfiriusza, zaś w filozofii średniowiecznej nastąpi powrót do racjonalizmu restryktywnego z tym zastrzeżeniem, że kwestie te będą filozofów średniowiecznych niewiele interesowały, to prawdziwy przewrót następuje w Odrodzeniu. To ono wypracuje doktrynę „homo mensura”, wedle której, choć człowiek wywodzi się z przyrody, to wyróżnia się z niej poprzez swój rozum, kreatywność, wolność. Świat przyrody jest światem powtarzalnych zachowań, świat ludzki jest wykroczeniem poza przyrodę, jest pełen płynącej z posiadania wolnej woli i opartej na rozumie kreatywności. Takie zdanie będą mieli choćby Gianozzo Manetti, Pico della Mirandola czy Karol Bovillus. Sławetny system Kartezjusza uznający zwierzęta za bezduszne automaty będzie w tym znaczeniu tylko konsekwencją pewnej tradycji przyjętej w Odrodzeniu. Filozofie nowożytne będą podążać tym śladem, który stanie się mieszanką kartezjańsko-baconowskiej doktryny, wedle której skoro zwierzęta są bezdusznymi automatami, niezdolnymi ze względu na brak władz myślowych odczuwać, mogą być używane przez człowieka do jego własnych celów i to bez żadnych ograniczeń natury etycznej.¹²

Oczywiście, w tak przedstawionym schemacie będą pojawiać się pewne rysy. Będą zatem filozofowie, którzy zwrócą uwagę na niedoskonałości takiego sposobu myślenia. Sceptycy, Porfiriusz i Plutarch będą wymieniali zespoły zachowań zwierzęcych świadczących o ich zdolnościach rozumowo-poznawczych i stanach emocjonalnych (pomoc wzajemna). Jak powie zatem Plutarch 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.¹³ Św. Franciszek z Asyżu pojmować będzie świat jako pewną stworzoną przez Boga jedność, przez co zwierzętom nie tylko należy jest szacunek, ale i można się z nimi komunikować (przypowieść o wilku z Gubio).¹⁴ Blaise Pascal uzna tezę o panowaniu nad światem zwierząt za swoistą uzurpację rozumu ludzkiego, Morus i Jan Jakub Rousseau uznają polowania i oglądanie walk zwierząt za przejaw ludzkiej bezduszności i barbarzyństwa, zaś nasz stosunek do zwierząt będą chcieli określić litościwym.¹⁵ Julien Ofray de La Mettrie stwierdzi, że skoro uznać zwierzę za automat, to to samo można wnosić i o człowieku.¹⁶ David Hume wyrazi pogląd, że nie widzi wyraźnej różnicy między wnioskowaniem ludzkim a zwierzęcym. Jak powie, „[...] żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż

¹² Zob.: F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995 s. 51 i n.

¹³ Plutarch, *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne?* [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002, s. 222.

¹⁴ Zob.: *Kwiatki św. Franciszka*, przeł. L. Staff, Warszawa 1995, s. 61-62.

¹⁵ Zob.: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 131; T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 2001, s. 161; J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955, T. II, s. 23.

¹⁶ J. O de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 78-83.

ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze jak człowiek.¹⁷ Warto jednak zwrócić uwagę na trzech filozofów, których choć różni stosunek do zwierząt, to dają możliwość innego ich traktowania.

Po pierwsze Paul-Henri Holbach w swoim *Systemie przyrody* podniesie kwestię wartościowania i hierarchizowania człowieka i zwierząt. Kryterium tego typu podziałów jest racjonalność, wszakże, jak sądzi filozof francuski owo kryterium jest ustanowione na podstawie tego, co my uważamy za racjonalne. Ma zatem charakter hoministyczny. „Uważamy natomiast za nieposiadające 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 ład są nam nieznanne. [...] Idee inteligencji, podobnie jak ideę ładu, 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.”¹⁸ Innymi słowy, my nie stwierdzamy nierozumności czy też rozumności niższego rzędu u zwierząt, a jedynie mniejsze lub większe podobieństwo zachowań zwierzęcych do naszych. W tym zaś znaczeniu nie można stwierdzić, co twierdził już wcześniej Hume, że zwierzęta nie są racjonalne w swych zachowaniach lecz jedynie, że owa racjonalność jest innego typu niż nasza. Niestety, wydaje się, że myśl ta została zlekceważona. Obecnie filozoficzne kryterium racjonalności zastąpione zostało kognitywistyczną w swej istocie tzw. teorią umysłu, polegającą na przypisywaniu stanów umysłowych sobie i innym.¹⁹ Innymi słowy, twierdzi się na podstawie eksperymentów, że zwierzęta nie osiągają tak wysokiego stopnia rozpoznawania intencji innych, jak człowiek.²⁰ Wydaje się jednak, że teoria umysłu jest tylko kolejnym antropocentrycznym w najlepszym razie kryterium wartościowania człowieka i innych bytów pozaludzkich. Dalej ustanawia ona wzorzec w postaci myślenia ludzkiego, do którego mają dopasowywać się lub nie inne zwierzęta.

Jeremy Bentham uzna z kolei, że cała kwestia kryterium racjonalności jest źle postawiona. W naszym stosunku do zwierząt nie idzie o to, czy są racjonalne, ale o to czy potrafią odczuwać. Jeśli tak, muszą być objęte prawami etycznymi. Nie łączy on zatem racjonalności z możliwością odczuwania przyjemności i cierpienia.²¹ Da to asumpt do powstania na gruncie utilitaryzmu ruchu obrony zwierząt. Istotne bowiem już teraz będzie nie to, czy zwierzę myśli, czy nie, czy jest racjonalne, czy też owej racjonalności pozbawione, ale czy odczuwa ból i cierpienie. Już samo stwierdzenie - dość intuicyjne zresztą u samego Benthama - tego faktu nakazuje w ramach *calculus of pleasures* aktów zadawania bólu zaniechać, lub też działać tak, by owa suma bólu i przyjemności miała charakter dodatni. Tą drogą pójść właśnie tacy myśliciele jak Peter Singer, autor słynnego *Wyzwolenia zwierząt*.²²

Wreszcie Immanuel Kant, którego akurat za obrońcę zwierząt trudno uznać,

¹⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1951, T.I, s. 176.

¹⁸ P.-H. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 113.

¹⁹ Zob.: W. Pisula, *Psychologia zachowań eksploracyjnych zwierząt*, Gdańsk 2003, s. 15.

²⁰ Zob.: R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharczyk, Kraków 2014, s. 63-101.

²¹ Zob.: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawrotczyński, Warszawa 1958, s. 420.

²² Por.: P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

stwierdzi, że podstawą bycia objętym prawami moralnymi jest zdolność rozumowania.²³ W jego czasach oczywiście takiej u zwierząt nie stwierdzano, lecz obecnie w wyniku rozwoju badań współczesnej biologii można o niej wnosić, co nakazuje nam zrewidować nasz stosunek do zwierząt. Innymi słowy, tacy etycy jak Bernard Rollin, podejmą próbę uzasadnienia postawy etycznej wobec zwierząt, a zarazem przyznawania im praw w oparciu o wiedzę o ich zachowaniu sugerującym posiadanie poczucia własnego ja, rozróżniania stanów pozytywnych od negatywnych, posiadania wartości wewnętrznej.²⁴ Chcąc jednak uzasadnić swe projekty, muszą sięgać po wiedzę poza-spekulatywną, pochodząca z badań i obserwacji etologicznych i socjobiologicznych. Muszą zatem sięgnąć do nowej biologii.

Nowa etyka bio-ekologiczna

W wyniku rozwoju nowych dyscyplin biologicznych powstał nowy obraz zwierząt i, jak sądzi Edgar Morin, nowy obraz człowieka, zwany przez niego nowym paradygmatem w badaniach nad naturą ludzką i – dodajmy – naturą zwierzęcą. Powiada on, że zmiany te związane są z pewnymi, jak je nazywa naukowymi objawieniami (objawieniem etologicznym i objawieniem bio-socjologicznym).²⁵ Dotyczą one głównie kwestii natury ludzkiej, lecz pośrednio dotyczą także zwierząt, choćby z tego powodu, że z badań nad zwierzętami się wywodzą.

W przypadku naszego stosunku do zwierząt można wnosić o czterech takich – powiązanych ze sobą – objawieniach.

- **objawienie ewolucyjne** (darwinowskie): przełom polegał na uznaniu gatunku ludzkiego za byt przyrodniczy, wywodzący się ze świata zwierząt i podlegającym jednakim jak one mechanizmom ewolucyjnym. W drugim zaś rzędzie uznanie, że co do pewnych zachowań ludzi i zwierząt zachodzi wyraźnie widoczna analogia.

- **objawienie etologiczne**: przełom polegał na poddaniu zwierząt obserwacjom w ich naturalnym środowisku. W ich wyniku okazało się, że zwierzęta nie mogą być uznane za bezduszne behawioralne automaty, lecz za istoty posiadające bogate wzorce zachowań, które pozwalają wnosić o pewnych podobieństwach do ludzi (etologia człowieka).

- **objawienie socjobiologiczne**: jej najważniejszym osiągnięciem było uznanie człowieka za zwierzę społeczne, posiadające zbieżne do zwierzęcych strategie działania i motywacje. W ten sposób zasypana została przepaść między człowiekiem a innymi zwierzętami społecznymi.

- **objawienie ekologiczne**: to uznanie, że zwierzętom, przynajmniej w porządku deontologicznym, przysługują pewne prawa, że nie mogą być one traktowane jako byty pozaetyczne (poza zasięgiem etyki). W ten sposób wymuszana jest zmiana norm i wartości moralnych, które muszą obejmować teraz także prawa zwierząt.

W związku z nimi możliwa staje się zmiana naszej hoministycznej postawy wobec zwierząt. Staje się bowiem możliwe zbudowanie nowej antropocentrycznej lecz już nie hoministycznej etyki. Nazwać ją można *etyką zróżnicowanych natur*. W jej skład wchodzi poszczególnie „etyki” oparte o wiedzę na temat konkretnych etogramów zwierzęcych. Tak więc osobnymi prawami winniśmy obejmować różne gatunki zwierzęce,

²³ Zob.: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 41.

²⁴ Zob.: B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, „Etyka” nr 18, 1980, s. 181-195.

²⁵ Zob.: E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1977, s. 51.

zależnie od ich potrzeb. Niektóre z nich posiadają etogramy zbliżone do naszego – te powinniśmy traktować jako „osoby graniczne” i objąć podobną troską jak człowieka jako istoty prawie-ludzkie (szympanasy). Inne zaś odbiegają w swym etogramie od naszego (w różnym stopniu) i te winniśmy traktować zależnie od ich poszczególnych natur.

Jestem zdania, że niemożliwa jest jedna etyka obejmująca swym zasięgiem różne gatunki zwierząt w tym i człowieka. Każdy bowiem gatunek wymaga innych potrzeb. Nie można zatem mierzyć go ludzką miarą. W ten sposób powracalibyśmy do „starego” błędu, popełnianego przez filozofie wieków poprzednich. Nie można zatem obejmować tymi samymi prawami człowieka, szympansa, lwa czy antylopy.

Taka etyka nie może mieć wyłącznie charakteru etyki ochrony bioróżnorodności. Ochrona bioróżnorodności jest bowiem ochroną gatunków, nie zaś poszczególnych osobników i ich podmiotowości. Chroni zatem – głównie ze względu na naszą chęć ich zachowania – o pewne jednostki taksonomiczne, nie zaś bezpośrednio żywe istoty, zdolne do myślenia, odczuwania, chęci zachowania życia, rozmnażania. Być może da się zastąpić wycięte drzewa innymi, nie da się jednak tego samego powiedzieć o zwierzętach. Jeśli zatem tylko uznamy, że zwierzę posiada wymienione powyżej cechy, posiada także niepowtarzalną, indywidualną podmiotowość. To zaś oznacza, że winna być tak też, adekwatnie do jego zdolności traktowane.

Wnioski końcowe

Troska o przyrodę, w tym i o zwierzęta jest jednym z najważniejszych tematów podejmowanych na różnym zresztą gruncie przez człowieka współczesnego. Jednak w tych rozważaniach ekologicznych nader często pomijany jest aspekt aksjologicznego statusu zwierząt. Ma to znaczenie szczególnie w świetle odkryć współczesnej biologii (etologii, socjobiologii, genetyki), które nie przystają do starych podziałów. Nim jednak zechcemy chronić zwierzęta, musimy wpierych ustalić czym/kim one są. Po wtóre musimy też rozstrzygnąć, czy wszystkie mają podlegać tym samym ustaleniom etycznym – temu samemu sposobowi ochrony.

Aby odpowiedzieć na te pytania należy po pierwsze prześledzić nasz stosunek do zwierząt na gruncie różnych dziedzin aktywności ludzkiej – religii, filozofii, moralności, etyki, po wtóre zaś – zestawień tą drogą uzyskane informacje z danymi pochodzącymi z empirycznie nastawionych dziedzin biologii – szczególnie z etologią.

Jak powiada Jane Dunayer historycznie ukształtowały się trzy stanowiska dotyczące naszego stosunku do zwierząt: 1) stary gatunkowizm 2) nowy gatunkowizm, 3) niegatunkowizm.²⁶ Pierwsze dwa stanowią ostrą bądź umiarkowaną formę gatunkowizmu (szowinizmu gatunkowego), ostatni jest krytyczny wobec dwóch pozostałych. Szczególnie interesujące jest drugie ze stanowisk – neogatunkowizm. Jest ono pochodną wiedzy etologicznej i genetycznej. W wyniku badań tych dyscyplin można dojść do wniosku, że tzw. etogramy niektórych gatunków zwierząt – szczególnie małp bezogoniastych, ale nie tylko, zawierają szereg cech zbliżających te zwierzęta, a właściwie ich zachowania do zachowań ludzkich. W efekcie można (socjobiologia) zdegradować człowieka do rangi zwierzęcia społecznego lub (neogatunkowizm ekologiczny) potraktować przynajmniej niektóre ze zwierząt jako byty prawie ludzkie. Nie oznacza to, że

²⁶ Zob.: J. Dunayer, *Speciesism*, Maryland 2004, s. 77.

są one ludźmi, ale że w swych zachowaniach społecznych kierują się one - jak można przypuszczać - podobnymi do naszych pobudkami i motywami. Nie można uznać je zatem za bezmyślne automaty.

Powstaje pytanie, czy niszczy to - jak w negatunkowizmie - tradycyjną wizję drabiny bytów, czy tylko ją przebudowuje. Jeśli uznać za tradycją filozoficzną, że jej kryterium stanowi rozumność, to byłoby to tylko przeniesienie granicy ludzkie-nieludzkie na szczebel niżej. Jednak w etogramach rozumność, tak jak my ją pojmujemy, jest tylko jednym z elementów je budującym (lub nie). Kryterium powyższe, jakim jest sama rozumność byłoby (Holbach) błędem antropomorficznym. Należałoby zatem pytać nie tylko które ze zwierząt są do nas podobnie „inteligentne”, ale też o to, które czują, cierpią (Bentham).

W związku z tym postawa ekologiczna winna odnosić się do wszelkich istot nieludzkich (deontologia), winna być jednak zarazem różnicowana ze względu na naturę (charakter, biogram, etogram) danego zwierzęcia. W tym względzie optujemy za tzw. etyka zróżnicowanych natur” - dostosowaniem naszych działań do potrzeb i możliwości danego gatunku. W ten sposób musimy też przyznać pewne, szersze prawa tym ze zwierząt, które wydają się do nas bardziej podobne niż inne. Oznacza to szczególnie troskę nie tylko o zachowanie gatunku - jak chcą tego zwolennicy idei bioróżnorodności - ale i o traktowanie ich zgodnie z ich potencjami „intelektualno-emocjonalnymi”.

Резюме

Человек и животное. Биологические и культурные источники антропоцентризма

Статья в первой части относится к философским и внефилософским мнениям, связанным с нашим отношением к животным. Описывает также эволюционные (биологические) теории о происхождении шовинизма человека как биологического вида, который можно назвать гоминизмом (от лат. homo). В целом они дают картину подхода, который характеризует современного человека. В статье представлено, как, в контексте современных научных знаний, позиция гоминистская может быть отвергнута и заменена этикой не-гоминистской а одновременно анти-антропоцентристской.

Summary

Man and Animal. Biological and Cultural sources of anthropocentrism.

In the first part the paper is to show philosophical positions concerning our relationship to animals. Next part shows evolutionary (sociobiological and paleoanthropological) theories regarding the origins of the human speciesism that we call hominism. On the whole they give a picture of the attitude that characterizes modern humans from its inception to the present day. I show it in the paper, how in the light of modern scientific knowledge hoministic position can be discarded and replaced with non-hoministic ethics but, at the same time – not anty-anthropocentric.

