
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XIX (2022), №2
„Filozoficzne wyzwania XXI wieku”, red. Leszek Gawor
s. 99-109
doi: 10.36121/ipasternak.19.2022.2.099

Izabela Pasternak
(Uniwersytet Rzeszowski)
ORCID 0000 0002 9756 7534

Rozmywanie podmiotowości we współczesnym dyskursie ekologicznym

Streszczenie: W artykule dokonana została analiza zjawiska obecnego we współczesnym dyskursie ekologicznym, mianowicie rozmywania (zacierania granic) podmiotowości oraz podjęta próba odpowiedzi na pytanie, na ile zasadne jest mówienie o podmiotowości nie-ludzi. Jest to bowiem zagadnienie, które często pojawia się we współczesnych debatach dotyczących praw zwierząt oraz ich moralnego i prawnego statusu.

Słowa kluczowe: Podmiotowość, podmiot, dyskurs ekologiczny, prawa zwierząt

The blurring of subjectivity in contemporary ecological discourse

Annotation: The article contains the analysis of the phenomenon of blurring the boundaries of subjectivity and attempt to answer the question of how reasonable is naming nonhuman as subjects/persons. They are the issues which are often present in contemporary discussions referring to animal rights and their moral and law status.

Keywords: subjectivity, subject, ecological discourse, animal rights

I

Filozofia od swych początków traktowała zwierzęta jako istoty wyraźnie odrębne od człowieka, stojące niżej w hierarchii bytów, zarówno jakościowo, jak i tożsamościowo, zwierzęta były postrzegane jako radykalnie różne. Określenia, takie jak: podmiot czy osoba zarezerwowane były wyłącznie do człowieka (ewentualnie do Boga, o ile ten był postrzegany jako byt osobowy). W klasycznej filozofii to człowiek umieszczany był na szczycie bytów (człowiek lub Bóg) już od czasów starożytnych. Arystoteles wprawdzie uznawał, że człowiek jest częścią przyrody, jest bytem ożywionym, a nawet pewna część jego duszy jest wspólna ze zwierzętami (dusza wegetatywna, czyli ta która odpowiada

za wzrost i odżywianie się¹), ale od innych żywych stworzeń odróżnia go *logos*, czyli zarazem język i rozum. Część wegetatywna stoi w tej koncepcji oczywiście na niższym szczeblu doskonałości niż część rozumna (przynależna jedynie człowiekowi), bo to właśnie w człowieku dusza osiąga pełnię swojego rozwoju. Zatem u Arystotelesa różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem jest wyraźnie jakościowa, podczas gdy jeszcze u Platona – zaledwie ilościowa. Platon nie odgradzał tak radykalnie duszy ludzkiej od duszy zwierzęcej, i choć wyraźnie zaznaczał jej inność, to była to jednak różnica w stopniu doskonałości. Pisał, że ten, kto nie osiągnie doskonałości i pełni rozumności za życia, dostanie na to drugą szansę w następnym wcieleniu, rodząc się jako kobieta, jeśli zaś znowu nie wykorzysta szansy na wzniesienie się wyżej („nawet w tym wcieleniu”, jak pisał w *Timajosie*²), odrodzi się następnie w ciele zwierzęcia. Rozum bowiem, według Platona, mają zarówno ludzie, jak i zwierzęta, jednak u tych ostatnich jest to rozum o mniejszym stopniu doskonałości.

Filozofia chrześcijańska także wyraźnie odgradzała człowieka od zwierząt. Przejęła od Stagiryty rozumienie i zhierarchizowanie bytów stworzonych, jednak dodała do tego istotny element: wykraczanie człowieka poza świat przyrodzony. Człowiek, oprócz tego, że posiada rozum i posługuje się językiem, posiada także nieśmiertelną duszę, czego zwierzęta nie posiadają, oraz jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*imago Dei*), dzięki temu zaś jest także uczestnikiem życia pozaziemskiego, co zwierzętom dostępne nie jest³. Augustyn uważał, że człowiek jest bytem zawieszonym pomiędzy aniołami (ze względu na ich rozumność) a zwierzętami (ze względu na ich śmiertelność). Posiadanie przez człowieka rozumu, który łączy go zarówno z aniołami, jak i z Bogiem, a jednocześnie nieposiadanie przez zwierzęta rozumu, powoduje, że nie mogą być one (zwierzęta) ani podmiotem ani nawet przedmiotem moralności⁴. Pogląd ten otwiera drzwi do przedmiotowego traktowania zwierząt, jak rzeczy. Tak też uważał św. Tomasz, uznając że zwierzęta stworzone zostały dla pożytku człowieka, jako że nie posiadają ani rozumu, ani duszy nieśmiertelnej, przypada im zatem wyłącznie pozycja podrzędna, niższa w łańcuchu bytów stworzonych⁵, można by rzec: usługowa wobec człowieka. Podobnie zresztą uważał Tomasz Hobbes, twierdząc, że zwierzęta pożyteczne dla człowieka należy „oswoić i wykorzystać”, pozostałe zaś (uznane przez niego jako „szkodliwe”) „ścigać i niszczyć w ustawicznej wojnie”⁶.

Bodaj najbardziej radykalny w podkreślaniu istotowej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem był Kartezjusz, który uznając człowieka za szczególnie złożone substancji materialnej (*res extensa*) i substancji myślącej (*res cogitans*), zwierzęta zaś złożone wyłącznie z ciała, z bezrozumnej substancji materialnej, tym samym

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, 1102b, s. 100-101.

² Platon, *Timajos*, 42 B-C, w: tenże, *Timajos. Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 52.

³ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 208-210.

⁴ Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom* ksiąg XXII, V, 29, tłum. W. Kornatowski, Al-taya, Warszawa 2003, t. 1, s. 339.

⁵ Por. Św. Tomasz, *O władzy*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Al-taya, Warszawa 2001, s. 16.

⁶ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom II, tłum. Cz. Znamierowski, PIW 1956, s. 327.

zwierzętom odmówił posiadania rozumu, a nawet zdolności odczuwania bólu. Skoro bowiem zwierzę nie posiada rozumu, umysłu, to tym samym nie posiada też życia umysłowego w postaci myślenia, odczuwania i pragnienia – te bowiem są czynnością rozumu. Jak pisał: „Przez nazwę <<myślenie>> rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdyż jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie.”⁷ Zwierzęta według Kartezjusza są rodzajem ożywionych maszyn, niewiele różniących się od mechanizmu zegara, działają jak dobrze zaprogramowana maszyna, zgodnie z zasadą bodziec – reakcja⁸. Inni filozofowie nowożytni podnosili wprawdzie godność człowieka, jako tę właściwość odróżniającą go od zwierząt, ale – znowu – godność ta zasadzała się i wynikała, jak chociażby u Pascala, z faktu posiadania przez człowieka rozumu⁹.

Te wielkościowe zapędy człowieka, przyznającego samemu sobie wyróżnione miejsce w hierarchii bytów ożywionych, ostudził nieco Karol Darwin i teoria ewolucji, która świat ożywiony (włączając weń człowieka) widziała w sposób globalny, jako pewną ciągłość życia, co skutkowało tym, że człowiek, jako *homo sapiens*, stanął w jednym szeregu z (pozostałymi) zwierzętami, jako jeden z ich gatunków. Koncepcja ta zdezonizowała człowieka i zdjęła mu z głowy nimb wyjątkowości.

II

Człowiek był przez wieki traktowany jak byt radykalnie różny od zwierząt i w ogóle od świata natury. Radykalność tej różnicy osadzona była na tym, że przyroda, świat naturalny (łącznie ze zwierzętami) jest polem działania przyczyn i skutków, jest zdeterminowany prawami przyrody, zaś człowiek charakteryzowany jest przez rozum, kategorię wolności, niezależność od determinizmu przyrody, wolne decyzje, a ponadto „człowiek jest świadomością istnienia” – jak pisał Andrzej Zachariasz, czyli do tych wymienionych wcześniej kategorii należy jeszcze dodać świadomość, a zwłaszcza samoświadomość. Residuum tych właściwości jest/był (mam tu wahanie jakiego czasu użyć) właśnie podmiot. To ludzka podmiotowość, jej rodzaj, charakter i cechy konstytutywne, takie jak: wolność i samoświadomość, stanowiły o wyjątkowości człowieka oraz – podkreślę jeszcze raz – jest tym, co odróżnia go od zwierząt i świata przyrody¹⁰.

Dopiero wiek XX przyniósł znaczące zmiany w postrzeganiu – najogólniej mówiąc – bytów, które nie są człowiekiem. Wyraźnie daje się to zaobserwować we współczesnym dyskursie ekologicznym. Używając tego określenia (tz. dyskurs ekologiczny), posługuję się tutaj definicją sformułowaną przez Magdalenę Steciąg, która definiuje rzeczony dyskurs jako „(...) wszelkie mówienie o ekologii, w którym publicznie jest wytwarzana reprezentacja świata przyrody oraz określana relacja

⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora* oraz *Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 37.

⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 66.

⁹ Por. B. Pascal, *Myśli*, nr 263-266, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 140n

¹⁰ A Niemczuk kategorie te określa mianem „podmiotoniów”, dodając do wymienionych wyżej wolności i świadomości jeszcze wartość. Patrz: A. Niemczuk, *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 16-22.

człowieka do środowiska naturalnego i jego problemów.”¹¹ Zatem, zarówno w literaturze filozoficznej, jak i na poziomie publicystycznym oraz w wypowiedziach ekologicznych aktywistów, coraz wyraźniejszy staje się głos domagający się upodmiotowienia zwierząt, to znaczy uznania ich za podmioty czy osoby. Rodowodu tej tendencji szukać można w koncepcjach Petera Singera, który jeśli nie jako pierwszy, to na pewno najsilniej, postulował uznanie podmiotowości zwierząt¹². Także inni badacze postulowali uznawanie podmiotowości (pewnych) zwierząt, np. Mary Ann Warren jest zdania, że przeciętny dorosły ssak (a nawet ryba) w znacznie większym stopniu jest podmiotem/osobą, niż ludzki płód lub nawet niemowlę. Za cechy podmiotowości uznaje rozumność, zdolność porozumiewania z innymi osobnikami oraz świadomość¹³. Zatem to, co przez wieki było filozoficznym aksjomatem postrzegania pozycji człowieka w świecie i jego odrębności od świata zwierząt (człowiek = podmiot, człowiek = osoba), współcześnie zostało zanegowane, zaś określenia takie, jak: podmiot, osoba, nie są już tożsame z określeniem człowiek, przestały być jego synonimami. Jest to zjawisko, tendencja występująca przede wszystkim właśnie w dyskursie ekologicznym, tendencja, która zmierza do zmiany wizji świata zorientowanego antropocentrycznie na wizję nieantropocentryczną, a więc taką, w której człowiek nie jest bytem wyróżnionym, a tylko jednym z wielu. Antropocentryzm w tej narracji oskarżany jest o doprowadzenie do dewastacji środowiska naturalnego i zagłady wielu gatunków zwierząt. Krytykowany więc jest także aktualny stan prawny, który traktując zwierzęta jak rzeczy, przyczynia się do degradacji środowiska naturalnego, ze znikaniem różnych gatunków zwierząt włącznie. Dlatego w nurcie i w duchu ekologicznym pojawiają się głosy, aby zwierzęta miały wyższy status niż dotychczas, na równi z ludźmi, co przyczyni się do ich lepszej ochrony. Tą płaszczyzną, która ma doprowadzić do zrównania statusu zwierząt (przynajmniej niektórych) ze statusem ludzi, jest właśnie kategoria podmiotowości. Od razu jednak dokonam pewnego rozróżnienia, bowiem o podmiotowości można mówić w (co najmniej) trzech znaczeniach, w znaczeniu aksjologiczno-etycznym, znaczeniu psychologicznym oraz znaczeniu prawnym. Przy czym podmiotowość prawna jest raczej pewną metaforą podmiotowości (podobnie jak „osobowość prawna”), bo dotyczy posiadania (lub nie) pewnych praw i obowiązków, a przede wszystkim podmiotowość prawna jest pochodna wobec aksjologicznego i etycznego pojmowania podmiotowości. Pochodna jest także od rozumienia psychologicznego, co najmniej w sensie następstwa, bo o ile osobnik ludzki prawa ma już od momentu urodzenia, to obowiązki nabywa dopiero po uzyskaniu przezeń odpowiedniego stopnia dojrzałości psychicznej (ale też moralnej), umownie określanej mianem pełnoletniości. Prawo nadaje więc zwierzętom status prawny, z którego wynika obowiązek traktowania zwierząt w określony sposób, a także określa „prawa” zwierząt, np. prawo do „dobrostanu”, do humanitarnej śmierci (czyli jak najmniej cierpienia) czy mówiąc najogólniej, do humanitarnego traktowania. Jednak postulaty te przestają być wystarczające do skutecznej ochrony zwierząt, dlatego także w literaturze prawniczej postuluje się nadanie zwierzętom statusu

¹¹ M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2021, s. 6

¹² Por. np. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, KiW, Warszawa 2003, s. 120.

¹³ M.A. Warren, *O moralnym i prawnym statusie aborcji*, [w:] *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 212.

podmiotu prawa. Piszą o tym np. J. Białocerkiewicz, Ł. Smaga i T. Pietrzykowski¹⁴. Mnie jednak w tym tekście interesuje nie podmiotowość prawna ani nawet podmiotowość w rozumieniu psychologicznym, ale podmiotowość w pierwszym, podstawowym znaczeniu, czyli ta która stanowi dopiero podstawę dla określania prawnego statusu zwierząt. Jeśli chodzi zaś o system prawny, to zmiany co do statusu zwierząt już zaczęły w świecie następować. Podam kilka przykładów:

1. W 2014 roku indyjskie Ministerstwo Środowiska i Lasów wydało zarządzenie, w ramach którego waleniom (a szczególnie delfinom) został przyznany prawny status „osoby niebędącej człowiekiem”.
2. W tym samym roku sąd w Argentynie uznał, że orangutanica Sandra (konkretny osobnik) nie jest zwierzęciem, ale „osobą niebędącą człowiekiem”, której przysługują pewne prawa - m.in. prawo do życia i wolności.

Można też podać przykład próby filozoficznego uteoretycznienia zmiany statusu zwierząt. Oto w 2018 Instytut Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego zorganizował konferencję pt *Koń – człowiek. Interakcje*. Jednym z proponowanych tematów był „osobowy status konia”.

Powstała też Światowa Deklaracja Praw Zwierząt uchwalona przez UNESCO w dniu 15.10.1978 w Paryżu, w której zwierzętom przypisuje się właściwości, przymioty zarezerwowane dotąd dla ludzi, np. godność, szacunek, prawa (posiadanie praw). Te wszystkie określenia, które do XX wieku służyły do charakteryzowania ludzi, zaczynają funkcjonować w dyskursie, w narracji ekologicznej jako określniki zwierząt. Wspomnieć jeszcze można o pomniejszych przykładach na poziomie językowym, takich jak używanie określenia „adopcja” w stosunku do zwierząt (adopcja psa czy kota oraz głośna medialna akcja „Adoptuj pszczołę”), ale i roślin (np. w Rzeszowie istnieje punkt adopcji roślin). Spotkałam się też z określeniem „podmiotowość przyrody” oraz ze stwierdzeniem, że zwierzęta (konkretnie: szczury i chomiki) mają „poglądy”¹⁵.

Chciałabym się zatem nad tym zjawiskiem zastanowić, zjawiskiem, które określiłam mianem rozmywania czy zacierania granic podmiotowości. Oczywiście niniejsze rozważania i uwagi mogą służyć zaledwie jako wstęp do większych pogłębionych badań, których z pewnością wymaga podjęty temat. Zacząć jednak należy od zdefiniowania i określenia samej kategorii podmiotowości. O ile bowiem przyznanie zwierzętom praw i uprawnień, takich jak: wolność od bólu, cierpienia, zakaz zadawania cierpienia i stosowania tortur, poszanowanie ich życia, itp. raczej nie wywołuje w nikim moralnego sprzeciwu (wręcz przeciwnie: budzi raczej powszechną zgodę i akceptację, także i moją), o tyle przyznanie zwierzętom podmiotowości, uznanie ich za osoby, taki opór – intelektualny lub moralny – już budzić może. Pociąga to bowiem za sobą pewne konsekwencje ontologiczne, etyczne, prawne. Na to także chciałam zwrócić uwagę w niniejszym tekście.

¹⁴ J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005; Ł. Smaga, *Ochrona humanitarna zwierząt*, Białystok 2010; T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007.

¹⁵ M.S. Dawkins, *Naukowe podstawy ustaleń, czy zwierzęta są zdolne do cierpienia*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 54.

III

Bycie podmiotem zatem można rozumieć jako bycie dysponentem pewnych psychicznych, mentalnych własności, spośród których najważniejsze są posiadanie odczuć i uczuć (odczuwanie), zdolność do podejmowania decyzji i realizowania ich, możliwości poznawcze, świadomość, samoświadomość, racjonalność, autonomia (wolność, bycie wolnym), posiadanie emocji i zdolność do ich kontrolowania, ponadto komunikowalność owych treści mentalnych. Tak rozumie podmiotowość np. Jan Woleński¹⁶. Można by tu jeszcze dołączyć godność, jeśli chcielibyśmy podkreślić osobowy charakter podmiotowości. Po drugie zaś, podmiotowość można rozumieć jako bycie ośrodkiem tych wymienionych wyżej własności, bycie pewnym centrum, które treści te warunkuje. Rozróżnienia takiego dokonuje A. Niemczuk, odróżniając „to, co subiektywne (podmiotowe), w znaczeniu przymiotnikowym” od tego, co umożliwia istnienie tego, co subiektywne (podmiotowe), subiektywność samą¹⁷.

Jakie zatem argumenty są wysuwane na poparcie tezy o podmiotowym (resp. osobowym) statusie istot niebędących człowiekiem, takich jak np. delfiny lub orangutany, a tym samym argumenty na rozszerzenie znaczenia kategorii podmiotowości? Podmiotowość w dyskursie ekologicznym jest często utożsamiana z byciem osobą i używana wymiennie. Ano te wszystkie, które służyły do scharakteryzowania kategorii podmiotowości, np. David DeGracia bycie osobą definiuje poprzez: racjonalność, autonomię, samoświadomość, kompetencje językowe, towarzyskość, zdolność do działania intencjonalnego i moralności¹⁸ (co ciekawe, sam Singer, czyli pomysłodawca upodmiotowienia zwierząt, przy definiowaniu osoby pomija aspekt wolności: osoba wg niego, to „racjonalna i samoświadoma istota”¹⁹). Wracam jednak do Davida DeGrazia: zaznacza on, że wprawdzie bycie podmiotem/osobą wymaga posiadania tych cech, ale – uwaga – nie muszą one wystąpić wszystkie naraz, aby uznać kogoś (człowieka lub zwierzę) za osobę. Cechy te bowiem występować mogą, i występują, nie tylko u ludzi, ale także u istot innych niż ludzie. Ponadto stwierdza, że nie wszyscy ludzie na podstawie tej definicji mogą być uznani za osoby, bo np. przecież za podmioty czy osoby trudno uznać niemowlęta, małe dzieci czy ludzi opóźnionych w rozwoju, chorych psychicznie, np. niemowlę nie posiada jeszcze żadnej z w/w cech (ew. towarzyskość i intencjonalność). Nawiasem mówiąc, J. S. Mill także argumentował, że dorosły pies jest bardziej podmiotem niż ludzkie niemowlę. DeGrazia podaje też jako argument, że racjonalność czy samoświadomość to cechy stopniowalne, a więc występujące także u zwierząt. Zwierzęta (wyższe, kręgowce) mają swoją racjonalność (racjonalność instrumentalną²⁰), znana jest inteligencja delfinów czy szczurów, które potrafią odnaleźć właściwą drogę w labiryncie, itd. Zwierzęta (ssaki) mają też samoświadomość, która objawia się poprzez świadomość swojego miejsca w grupie. Mają też samoświadomość cielesną, czyli świadomość granic swojego ciała i jego oddzielenie od świata. Delfiny

¹⁶ J. Woleński, *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym*, [w:] *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardoska, A. Gruszczynska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 18.

¹⁷ A. Niemczuk, *Podmiot w filozofii praktycznej...*, s. 11-12.

¹⁸ D. DeGrazia *O byciu osobą poza gatunkiem homo sapiens*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 66-67.

¹⁹ P. Singer, *Etyka praktyczna...* s. 92-93.

²⁰ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 129-172.

i małpy rozpoznają się w lustrze, szympansy potrafią naśladować gestykulację. Zwierzęta (według tej narracji) charakteryzują też działania intencjonalne (małpy które potrafią posłużyć się narzędziem, żeby przysunąć do siebie banana, itp). A zatem już minimalny stopień racjonalności i świadomości wystarczy, żeby – według w/w badacza – istotę można było uznać za osobę. Jako kontrargument można od razu powiedzieć, że na podstawie wyszczególnionych przez DeGrację przykładów, można oczywiście nazwać te czynności/umiejętności/zdolności za przejaw inteligencji, jednak wciąż narzuca się fakt, że pomiędzy inteligencją zwierząt a inteligencją ludzi jest taka przepaść, że można mieć wątpliwości, czy można jej w ogóle ze sobą porównywać.

Podmiotowość moralna z kolei jest to zdolność podmiotu (wyposażonego we wcześniej wymienione właściwości podmiotowe: wolność, autonomia, celowość) do działania moralnego, do moralnej oceny swoich czynów (rozdzielenie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości²¹). Zwolennicy upodmiotowienia zwierząt podają szereg argumentów na poparcie tezy, że u zwierząt można obserwować działania moralne: delfiny pomagają innym osobnikom swego gatunku a także ludziom; towarzyszą umierającym osobnikom (co ma być wyrazem ich solidarności lub przyjaźni), z kolei małpy potrafią zaopiekować się porzuconym szympansem dzieckiem (co ma być dowodem moralnej odpowiedzialności i altruizmu)²². Oczywiście od razu narzuca się tu pytanie, na ile te zachowania wynikają z moralnej struktury tych zwierząt a to, co wygląda na altruizm czy odpowiedzialność (odwagę, współczucie), wynika po prostu z instynktu, z biologicznej struktury tych zwierząt, zaś nazywanie tych zachowań altruizmem czy odwagą jest wynikiem antropocentrycznego patrzenia, którego trudno się pozbyć. To raz. A po drugie należy odróżnić w tym miejscu „podmiotowość moralną” od „statusu moralnego”²³. Aby być podmiotem moralnym należy mieć zdolność do czynności moralnych (analogicznie do czynności prawnych), a więc być wolnym (bez wolności nie ma moralności), posiadać pewne prawa ale też (a nawet przede wszystkim) obowiązki, powinności oraz móc ponosić odpowiedzialność za swoje czyny, być świadomym odpowiedzialności za własne postępowanie. W takim kontekście i przy takim rozróżnieniu trudno uznać delfina za podmiot moralny, ale można uznać że posiada on status moralny, tzn. ma prawa, choć nie ma ani powinności, ani obowiązków. Posiadanie statusu moralnego to zatem stan, w którym ktoś/istota sama nie jest podmiotem powinności (tzn. nie ona coś „powinna”), ale ich przedmiotem (i nie jest to tylko gra słów), bo to dopiero inni (ludzie) mają wobec niej/niego obowiązki. Żeby jeszcze lepiej unaocznic różnicę pomiędzy tymi dwoma określeniami: każdy podmiot moralny ma status moralny, ale nie każdy, kto posiada status moralny, jest podmiotem moralnym. A zatem status moralny jest określeniem szerszym niż podmiot moralny. Status moralny to coś, co rzeczywiście łączy ludzi ze zwierzętami poprzez to, że zarówno ludzie jak i zwierzęta mają zdolność czucia, odczuwania cierpienia, bólu, radości, mają jakość życia²⁴. Tego rozróżnienia jest świadomy David DeGrazia, którego argumenty tu przytaczam, ale nie przeszkadza mu to jednak wysuwać tezy,

²¹ Arystoteles *Polityka*, Wrocław 2005, s. 7.

²² D. DeGrazia *O byciu osobą...*, s. 71.

²³ M.A. Warren, *Moral Status. Obligation to Persons and Other Living Things*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 3.

²⁴ Patrz: M.S. Dawkins, *Naukowe podstawy ustaleń...*, *passim*.

że niektóre zwierzęta o wyższej świadomości (konkretne osobniki), takie jak szympanś Kenzi, który został nauczony posługiwania się klawiaturą i układał ciągi słów mające znaczenie; gorylica Koko posługująca się j. migowym i rozumiejąca j. angielski, powinny być uznane za osoby (na równi z ludźmi), zaś gatunki, takie jak: szympansy, orangutany i delfiny, powinny być traktowane i uznane za osoby graniczne²⁵. Bardziej radykalny jest sam Singer, który do kategorii osób zalicza: ludzi (ale z wyjątkami: dzieci nienarodzone, niemowlęta, „chorzy, których rokowania są niepomyślne”), szympansy, goryle, wieloryby, delfiny, psy, koty, „a być może wszystkie ssaki”²⁶.

IV

Podsumowując powyższe uwagi, rozumiem cel tych zabiegów uznania podmiotowości czy – inaczej mówiąc – osobowego statusu zwierząt. Tym celem jest lepsza ochrona, także prawna, zwierząt wyższych, o wyższej świadomości (o ile uznamy, że świadomość jest stopniowalna). Bo taki właśnie cel przyświecał przyznania statusu osoby/podmiotu delfinom i szympansom. Regulacje prawne dotyczące delfinów wprost dotyczyły poprawy warunków życia tych zwierząt w oceanariach, w których delfiny były więźniami zmuszanymi do nienaturalnych dla ich czynności: skakanie przez obręcze, itp.). Status osoby powoduje, że pojawiają się przesłanki moralne przeciwko zabijaniu, dręczeniu i więzieniu tych zwierząt. Rozumowanie to jest podparte etyką utylitarystyczną, ważącą interesy, które w tym przypadku są podobne: osoby (zarówno ludzkie jak i nieludzkie) mają porównywalne preferencje, jeśli chodzi o prawa podstawowe, np. wolność od bólu i cierpienia, w ogóle prawo do życia i wolności, itd. Jak pisał Singer: „winniśmy brać pod uwagę interesy każdej istoty odczuwającej skutki danego czynu i winniśmy traktować je tak samo jak podobne interesy wszelkich innych istot”²⁷. Oczywiście, takie postawienie sprawy ma liczne wady czy słabości i można wobec niego wysunąć szereg argumentów, z których (ze względu na szczupłość miejsca) wymienię tylko trzy.

Po pierwsze: przy próbach uznawania zwierząt za podmioty tym, co się szczególnie podkreśla: to biologiczne podobieństwo, że zarówno zwierzęta, jak i ludzie są istotami „z tego świata”, biologicznymi, człowiek jest częścią przyrody tak jak szympanś czy delfin. Podkreślany jest więc ten biologiczny aspekt człowieka, to, że zarówno zwierzęta jak i człowiek mają zdolność odczuwania bólu, cierpienia, radości. Jako argument, podnoszony jest też fakt dużego podobieństwa genetycznego (np. zgodność DNA człowieka i szympansa wynosi 98,7%²⁸). Zatem pojawia się tu nieuzasadniony redukcjonizm, bo redukuje się człowieka do istoty biologicznej, podkreślany jest przede wszystkim związek z naturą i zależność od procesów biologicznych oraz podobieństwo do zwierząt. A zatem w takiej narracji, nakierowanej i zogniskowanej na biologicznych aspektach, różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem jest tylko różnicą stopnia a nie jakości. Dodanie do tego stopniowości podmiotowości dodatkowo podkreśla ten aspekt biologiczny, redukcjonistyczny. Poza tym podmiotowość i bycie osobą to jest

²⁵ D. DeGrazia *O byciu osobą...*, s. 76.

²⁶ P. Singer, *Etyka praktyczna...*, s. 132.

²⁷ P. Singer, *Zwierzęta i ludzie jako istoty sobie równe*, „Etyka”, 1980, nr 18, s. 50

²⁸ Na ten argument powoje się np. Dale Jamieson; D. Jamieson, *Jedząc śmiejące się zwierzę*, [w:] *W obronie zwierząt...*, red. P. Singer, s. 212

właśnie to, co przez wieki odróżniało człowieka od zwierząt. Po zasypaniu tej przepaści człowiek przestaje się jakościowo różnić od zwierząt. W zamierzeniu ta koncepcja miała zapewnić wywyższenie zwierząt, zapewnić im lepszą ochronę, a w rezultacie mamy degradację człowieka i rozmycie znaczenia podmiotowości. Ponadto celem jest zmiana w prawodawstwie dotyczącym ochrony praw zwierząt. W polskiej literaturze prawniczej nacisk na zmianę prawa w tym obszarze jest już mocno zaznaczony, zajmują się tym np. J. Białocerkiewicz²⁹

Po drugie, nadawanie podmiotowości prawnej (ale też i statusu moralnego) ma być lekiem na antropocentryzm i przywrócenie zwierzętom przynależnego im miejsca już nie w hierarchii bytów, ale pozycji równorzędnej. I tu znowu brak konsekwencji, bo status moralny czy nawet podmiotowość moralną, uznanie za osoby dotyczy zwierząt wyższych, bliskich człowiekowi, nie dotyczy nietoperzy, mrówek czy krewetek. A więc jest to wciąż stanowisko antropocentryczne z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, uznaje się za osoby zwierzęta biologicznie podobne do człowieka (jak np. szympanse i orangutany) albo ważne dla człowieka (psy, koty) albo takie, które można postrzegać czy badać ich funkcje psychiczne za pomocą ludzkiej aparatury (delfiny). Ponadto, chęć zapewnienia zwierzętom „humanitarnego traktowania” ma silny rys paternalistyczny, zaś koncentrowanie się na polepszeniu położenia zwierząt wciąż podkreśla wyższą pozycję człowieka, który „chroni” to, co jest od niego zależne, a więc stoi niżej w hierarchii.

Po trzecie, skoro istnieją osoby niebędące ludźmi, którym przysługują prawa niemal równe z prawami ludzi, to co zrobić z ludźmi niebędącymi osobami, do których, według tej narracji, zaliczyć można ludzkie niemowlęta czy ludzi upośledzonych umysłowo? Czy zabicie tych ostatnich będzie miało mniejszą wagę moralną niż zabicie osób niebędących ludźmi? Rozmija się kategoria osoby i podmiotu z kategorią człowieka. Pomijany jest ten aspekt, który jest trzonem koncepcji osoby i koncepcji podmiotu, a mianowicie godność i wartość życia oraz wolność. Bo osoba w narracji ekologicznej zoriantowanej na ochronę zwierząt, jest kategorią stopniowalną, można być osobą *sensu stricto*, osobą niebędącą człowiekiem albo osobą graniczną. To są moralne ale i prawne problemy, jakie rodzi takie postawienie sprawy.

V

Powyżej naszkicowane zaledwie problemy związane z upodmiotowieniem zwierząt, to zagadnienia już szeroko dyskutowane w literaturze przedmiotu i nie jest moim celem szczegółowe ich roztrząsanie. Chciałam jedynie w tym artykule podkreślić i jednocześnie zwrócić uwagę na ową tendencję do rozmywania czy zacierania granic podmiotowości i związane z tym konsekwencje, czyli na różnorodność problemów etycznych i prawnych, jakie wiążą się z uznaniem podmiotowości istot niebędących człowiekiem. Podmiotowość przestaje być terminem ostrym, o wyraźnie określonych granicach, a staje się pewnym spektrum, na którym można usytuować w pewnym miejscu człowieka dorosłego, w innym dzieci i niemowlęta, w jeszcze innym ludzi upośledzonych umysłowo, szympanse, orangutany, delfiny, psy, koty, a może i inne zwierzęta. Dlaczego tak się dzieje? Widzę dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie: po pierwsze, może świadomość ekologiczna dojrzała do tego, żeby w zwierzętach widzieć istoty równe

²⁹ J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005.

ludziom, czyli mające ten sam lub co najmniej bardzo zbliżony status moralny i prawny, równe prawo do zamieszkiwania wspólnej planety, zaś uznanie podmiotowości (czy uznanie za osoby) służyć ma temu właśnie celowi. Dochodzi zatem do pewnej emancypacji zwierząt, tak jak w przeszłości stało się z niewolnictwem, zniesiono je, uznając – słusznie oczywiście – za rażącą niesprawiedliwość i duży wstyd kładący się cieniem na ludzkości; czy emancypacją kobiet, które dopiero od niedawna mogą cieszyć się pełnią praw, które od wieków zarezerwowane były wyłącznie dla mężczyzn. Nie można również zapominać, że prawna ochrona zwierząt jest częścią prawa ochrony środowiska. W związku z tym, ich ochrona jest niejako wzmocniana przez filozofię tego prawa. W jego podstawowych założeniach, tak środowisko jak i jego poszczególne elementy (zwierzęta), posiadają wartość ponadczasową i właśnie z tego względu należy objąć je ochroną. Po drugie zaś, widzę w tym przejaw współczesnego sposobu myślenia, który bardzo chętnie rozmywa pewne w miarę stałe dotąd terminy i kategorie. Wszak podmiot czy osoba to były synonimy słowa człowiek, więc określenie podmiotowość zwierząt, podmiotowość przyrody brzmi w tym kontekście jak oksymoron. Oczywiście można też zmieniać czy poszerzać znaczenia terminów, rozdymać pojęcia, uznać że od dziś podmiotem/osobą są też zwierzęta, ale tu pojawia się pytanie, czy może to być tylko kwestia umowy, a więc podmiotem może być nazywane wszystko, co za podmiot zostanie uznane. W tym świetle nadanie zwierzętom podmiotowości byłoby w zasadzie dopuszczalne, co prawda umownie, ale mimo wszystko dopuszczalne. Czy jednak istotnie jest to kwestia umowy? Być może większe prawa należy nadać zwierzętom bliżej z człowiekiem biologicznie spokrewnionym, ale mam jednak wątpliwości, czy akurat kategoria podmiotowości jest ku temu odpowiednim środkiem. W przypadku zwierząt bowiem, myślę, że gdy mówi się o ich podmiotowości, chodzi bardziej o podmiotowy sposób ich traktowania, to znaczy traktowanie jak podmiotu właśnie, nie przedmiotu; traktowanie w sposób podmiotowy, czyli *tak jakby* były podmiotami. Pewnie czas pokaże, które z tych problemów znikną w pola refleksji filozoficznej, a które wejdą do kanonu rozważanych zagadnień. Natomiast z pewnością gruntownego przemyślenia oraz wypracowania wymaga nasz (ludzi) stosunek do zwierząt, którego rezultatem byłyby ich (zwierząt) odpowiednia ochrona. I to ochrona ze względu na nie same, na wartość ich życia, a nie ze względu na ich wartość dla człowieka.

REFERENCES

- Arystoteles *Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wrocław 2005.
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Augustyn, Św., *O państwie Bożym. Przeciw poganom* ksiąg XXII, V, 29, tłum. W. Kornatowski, Altaya, Warszawa 2003.
Białocerkiewicz, J., *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Toruń 2005.
Dawkins, M.S., *Naukowe podstawy ustaleń, czy zwierzęta są zdolne do cierpienia*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
DeGrazia, D., *O byciu osobą poza gatunkiem homo sapiens*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
DeGrazia, D., *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
Descartes, R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami*

- autora oraz Rozmowa z Burmanem, tłum. M. Ajdukiewicz, Warszawa 1958.
- Descartes, R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.
- Heinzmann, R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.
- Hobbes, T., *Elementy filozofii*, tom II, tłum. Cz. Znamierowski, PIW 1956.
- Niemczuk, A., *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018.
- Pascal, B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Pietrzykowski, T., *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007.
- Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyck*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986.
- Singer, P., *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, KiW, Warszawa 2003.
- Singer, P., *Zwierzęta i ludzie jako istoty sobie równe*, „Etyka”, 1980, nr 18.
- Smaga, Ł., *Ochrona humanitarna zwierząt*, Białystok 2010.
- Steciąg, M., *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2021.
- Tomasz, św., *O władzy*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Altaya, Warszawa 2001.
- Warren, M.A., *Moral Status. Obligation to Persons and Other Living Things*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Warren, M.A., *O moralnym i prawnym statusie aborcji*, [w:] *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 212.
- Woleński, J., *Podmiotowość zwierząt w aspekcie filozoficznym*, [w:] *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, red. T. Gardoska, A. Gruszczyńska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.



