

## IDEOLOGICZNE A FILOZOFICZNE ODNIESIENIE DO ISTOT ŻYWYCH

**Słowa kluczowe:** uprawnienia zwierząt, istota żywa, antropologia filozoficzna, ekologia

**Key words:** animal rights, a living being, philosophical anthropology, ecology

**Schlüsselworte:** Tierrechte, lebendiges Wesen, philosophische Anthropologie, Ökologie

*Człowiek nie jest ani aniołem, ani bydlęciem;  
nieszczęście w tym,  
iż kto chce być aniołem, bywa bydlęciem*<sup>1</sup>.

Artykuł jest głosem w dyskusji, jaka toczy się w kwestii prób prawnego upodmiotowienia zwierząt, a więc przyznania zwierzętom praw równych człowiekowi. Kwestia, nie jest bez akcentów moralnej, filozoficznej czy społecznej prowokacji. Zagadnienie moralne i prawne, przekroczyło już zakres laboratoryjnych badań i z pomocą mediów osiągnęło poziom debaty społecznej. „W Indiach status «osób niebędących ludźmi» otrzymały delfiny”; „Hiszpania podobne prawa nadała wszystkim wielkim małpom”<sup>2</sup>. Z jednej strony podmiotem prawa może być tylko podmiot świadomy i wolny, a więc odpowiedzialny, a jednak w dobie prawnego pozytywizmu, na zasadzie pozyskania większości parlamentarnej, prawa „osoby”, można przyznać komukolwiek i czemukolwiek, nawet rzeczom. Przykładem takiego prawnego pozytywizmu jest decyzja parlamentu-rządu belgijskiego, który dopuszcza eutanazję dzieci bez ograniczeń wieku na podstawie ich decyzji, podczas,

---

\* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, prof. nadzw. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury współczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

<sup>1</sup> „Niebezpiecznie jest zanadto pokazywać człowiekowi, jak bardzo podobny jest zwierzętom, nie wskazując mu jego wielkości. Również niebezpiecznie jest zanadto mu ukazywać jego wielkość bez jego nikczemności. Jeszcze niebezpieczniej jest zostawić go nieświadomym jednego i drugiego. Ale bardzo korzystne jest ukazywać mu jedno i drugie”: B. P a s c a l, *Myśli*, przeł., T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 134–135.

<sup>2</sup> W. B r z e z i ń s k i, *Ja, stworzenie*, w: „Tygodnik Powszechny”, nr 7, 16 lutego 2014, s. 36; E. S i e d l e c k a, *Nowy wróg gender*, w: „Gazeta Wyborca”, 15/16 lutego 2014, s. 3.

gdy jednocześnie odmawia się nieletnim na gruncie prawa cywilnego zawierania małżeństwa, czy nabywania trwałego majątku. Dysproporcja uprawnień i prawny woluntaryzm, niekonsekwencja wniosków i działań narzuca się sama. Takie wprowadzenie zdradza stanowisko autora artykułu w omawianej kwestii, jako przedstawiciela personalizmu chrześcijańskiego oraz myślenia w kategoriach filozofii klasycznej.

Nie bez powodu padają pytania, czy kultura zachodnia pożegnała się z humanizmem, jako pierwszą i najważniejszą troską o „żywego człowieka”? Pewnego rodzaju kulturowej detronizacji człowieka z jego szczególnej pozycji w świecie przyrody we współczesnych nurtach anty-antropocentrycznych nie trzeba udowadniać. Czy jednak współczesną kulturę stać tylko na perwersję i utylitaryzm? O nie, stać ją na wspaniałomyślność i to coraz większą, właśnie wobec zwierząt. Ale nie trzeba iść tak daleko, bowiem czym innym jest prawna ochrona zwierząt, a czym innym upodmiotowienie zwierząt. Narodziny „prawa transgenicznego” jest ewidentnym przykładem poruszanego tu zagadnienia. Jeśli arbitralnie można zastosować taką kulturę prawną, która przyznaje prawa różnym istotom żyjącym, to znaczy, że nie jest to problem tyle prawny, co bardziej należący do filozofii prawa. Jest to pytanie, czy demokracja parlamentarna ma status absolutny i czy właściwie nic jej nie ogranicza? Czy wystarczy przegłosować „tezę”, „przekonanie”, „pragnienie”, aby rzeczywistość się zmieniła? Jak rodzą się systemy totalitarne, gdzie mają korzenie, czy tylko w osobie dyktatora? Tym bardziej, że podstawowych praw człowieka nikt nikomu nie przyznaje, lecz jedynie je uznaje. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), nie stanowi aktu nadania praw, nie jest przyznaniem, lecz kodyfikacją uznanych, przyrodzonych praw człowieka. Mieści się w tym prawo do wolności, nietykalności, integralności cielesnej oraz szereg innych uprawnień. Czy taki sam proces można zauważyć w przypadku *Światowej Deklaracji Praw Zwierząt*, w której używa się zwrotu „zwierzę ma prawo”?<sup>3</sup> Sytuacja jest jedynie pozornie podobna, ale nie ulega wątpliwości, że we wszystkich środowiskach wzrasta wrażliwość na los zwierząt i słusznie. Należy oddać sprawiedliwość tym, którzy jako prekursorzy rozpoczęli etyczną debatę nad losem zwierząt<sup>4</sup>. Radykalnym obrońcą oraz inspiратorem ruchu jest prezes *Animal Rights International* Peter Singer, który twierdzi: „[...] przy całym naszym złym nastawieniu przeszliśmy już długą drogę od czasów, gdy Afrykanów można było łapać, wywozić do Ameryki i sprzedawać, podobnie jak robi się to dziś z istotami nieczłowieczymi. Tak jak dopiero niedawno wyszliśmy z rażąco rasistowskiej moralności epoki niewolnictwa, tak dopiero zaczynamy wychodzić poza nawet silnie zakorzenioną etykę szowinizmu gatunkowego naszej

<sup>3</sup> *Światowa Deklaracja Praw Zwierząt* uchwalona przez UNESCO w dniu 15 października 1978 w Paryżu. W *Deklaracji* aż siedem razy użyto zwrotu „zwierzę ma prawo”, chociaż w dalszych artykułach *Deklaracja* apeluje do ludzi o ochronę i poszanowanie nawet zwierząt martwych (Art. 13, p. a). Wcześniej brzmienie ostateczne tekstu przyjętego przez Międzynarodową Ligę na Rzecz Praw Zwierząt pochodzi z 21 września 1977 r. Panoramę prawną oraz działania organizacji międzynarodowych związanych z ochroną zwierząt w związku z przeprowadzanymi badaniami na przykładzie zwierząt omawia: R. D. R y d e r, *Szowinizm gatunkowy w laboratorium*, w: *W obronie zwierząt*, pod red. P. Singer, przeł. M. Betley, Warszawa 2011, s. 128–151.

<sup>4</sup> S. i R. G o l d o v i t c h, R. J. H a r r i s, *Animals, Men and Morals*, London 1972.

ery”<sup>5</sup>. Problem w przypadku P. Singera polega na tym, że w swych poglądach odszedł on od koncepcji godności ludzkiej, a oparł się na utylitaryzmie, gdzie wartością najwyższą jest minimalizacja cierpienia wszystkich żyjących istot. Według F. Fukuyamy, P. Singer „nie wyjaśnia dlaczego ulga w cierpieniu powinna być jedynym dobrem moralnym”, a dalej: „W jego jawnie darwinistycznym oglądzie świata ludzie są częścią *kontinuum* życia i nie posiadają w nim szczególnej pozycji. Prowadzi to do dwóch niezaprzeczalnie logicznych wniosków: istnieje potrzeba przyznania praw zwierzętom, ponieważ podobnie jak ludzie mogą one odczuwać ból i cierpienie, oraz zmniejszenia praw dzieci i starszych ludzi, którym brakuje pewnych cech, takich jak samoświadomość, pozwalająca przewidzieć nadchodzący ból. Według Singera, prawa pewnych zwierząt zasługują na więcej szacunku niż prawa pewnych ludzi”<sup>6</sup>. Zwierzęta mają prawo nie cierpieć bez potrzeby, ale F. Fukuyama pyta, dlaczego ulga w cierpieniu miałyby być jedynym i najwyższym dobrem moralnym oraz skąd pochodzi moralna koncepcja równości?

Aby przyznać prawa zwierzętom, podobne lub równe do praw człowieka, najpierw należałoby zwierzęta uznać za „osoby”. Takie postawienie sprawy przenosi zagadnienie jeszcze na inny poziom. Rodzi się pytanie, na jakiej podstawie zwierzęta mogą być uznane za podmiot praw „osoby”? Czy jest to wynik racjonalnego poznania o braku istotnej różnicy w naturze zwierząt i ludzi, czy też rodzaj sentymentalizmu, ideologicznego zaangażowania i podpartego pewnymi wynikami nauki, usankcjonowania tego, w co się chce wierzyć. „Naukowy”, czy też „konsensus naukowy”, nie znaczy absolutnie obiektywny<sup>7</sup>. Może być również oportunistycznym, kulturowym lub ideologicznym. Mało kto poza metodologami nauki, zastanawia się nad faktem, że w nauce często zachodzi zjawisko przemiany „znanego w nieznanne”, lub próba wyjaśniania za pomocą „nieznanego przez nieznanne” (*ignotum per ignotum*). Niekwestionowane są osiągnięcia nauki, ale czy znaczy to, że bardziej przybliżyły współczesnych do wyjaśnienia istoty człowieka, czy jeszcze bardziej oddaliły? Nauka stara się opisywać, jak organizmy funkcjonują w świecie, jakie muszą być spełnione warunki, aby „życie” mogło się rozwijać. Nie odpowiada jednak na pytanie, jaki jest sens istnienia świata, jaką wartość ma cierpienie ludzi lub zwierząt?

W kulturze relatywizmu, współczesnych eksperymentów, całkiem świadomie trzeba przyjąć pewną strategię. Chcąc osiągnąć cele ideologiczne, najpierw należy ludzi oswoić z ideą ponadgatunkowej równości. Pomoże w tym emocjonalne od-

---

<sup>5</sup> P. S i n g e r, *Animal Liberation*, New York 1975, pol. wyd.: *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2004. Uważa że należy zakwestionować tradycję moralną Zachodu, a sama przynależność gatunkowa nie daje żadnych uprawnień, nie jest to żadne znaczące kryterium; T e g o ż, *Democracy and Disobedience, Practical Ethics, How Are We to Live? Rethinking Life and Death, One World, Pushing Tome Away; The President of Good and Evil...* T e g o ż, pod red., *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 320.

<sup>6</sup> F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 191–195, 204.

<sup>7</sup> „Ideę naturalnych fundamentów rodziny głoszą dziś socjo-biologowie i psychologowie ewolucyjni. Zapominamy jednak często o tym, że i nauka, w momencie kiedy porzuca perspektywę opisu i wchodzi na poziom *meta*, związany czy to z określeniem założeń badań, czy też interpretacją wyników bądź ich praktyczną aplikacją, również może ulegać poznawczym błędom”: D. K o z ł o w s k a, *Kościół szukający nowego języka*, w: „Znak” 3(2014), s. 28.

niesienie do świata, które ma ogromne znaczenie<sup>8</sup>. Wystarczy wskazać na stopień przywiązania do własnych przekonań oraz stanowisk i trudu ich zmiany. W dyskusie i sporach społecznych, emocjonalne argumenty często są skuteczniejsze niż racjonalne. W debacie społecznej media pomagają w wykluczaniu tych, którzy myślą inaczej niż „główny nurt”, tzw., „nowoczesny”. Nie należy jednak zwątpić w sens dyskursu naukowego, sens społecznej oraz uczciwej debaty. Dodać należy, że osoba, to istota świadoma i decydująca o sobie, ale mająca nastawienia, preferencje i marzenia. Tradycyjnie zaś osoba związana jest z najgłębszą istotą bytu, której adekwatnie nie wyjaśni biologiczna teoria antropogenezy<sup>9</sup>. Pytać należy więc o najgłębszą różnicę istot, i co z tego może wynikać, bowiem niekoniecznie prawdziwy sąd skutkuje moralnym nakazem.

Decyzję, co do sposobu działania podejmuje się w oparciu o różne przesłanki. Trzeba też wyraźnie odróżnić, czym innym jest cel prawnej regulacji, aby ulżyć „lowski zwierząt”, a czym innym są środki, jakie w tym celu próbuje się stosować, np., działania obrońców praw zwierząt – *Nonhuman Rights Project* w USA. Bez względu na rezultaty, nie ulega wątpliwości, że nadszedł czas ponownego zrewidowania stosunku człowieka do zwierząt. Bezmyślne męczenie i zabijanie zwierząt jest głupie i okrutne, są to czyny niegodne człowieka, a nawet „przestępstwa przeciwko naturze i zwierzętom”, (SDPZ). Nie jest to niestety jedynie przeszłość. Ponieważ człowiek miał wyróżniony status w przyrodzie, dlatego jemu została powierzona troska ochrony zwierząt. Symbolicznym przykładem jest tu „człowiek prawy i sprawiedliwy”, biblijny patriarcha Noe i jego arka zwierząt (Rdz 6,9–8.19).

## RÓŻNICE NATUR?

Najłatwiej i dość naiwnie, w sposób wizualny można pokazać różnice pomiędzy istotami żywymi, jakimi są np., ludzie i rośliny. Granica na poziomie wirusów, gdzie kończy się życie roślin a zaczyna się życie zwierząt nie jest jednoznaczna i czytelna. Uznając wyższość bytowania zwierzęcego nad roślinnym, nie znaczy to przecież, że ze światem flory, z roślinami, człowiek może postępować w sposób irracjonalny, moralnie zły, bo bezmyślnie niszczący. Nawet racjonalne przesłanki eksploatacji świata przyrody nie zdejmują z człowieka moralnej odpowiedzialności i to nie tylko w sytuacji ekologicznych katastrof, które są skutkiem przemysłowej eksploatacji zasobów naturalnych.

Zwierzęta, to inny stopień istnienia w stosunku do świata roślin. Są to istoty żyjące, myślące, czujące, współpracujące. Zwierzęta, to nie rzeczy ani przedmioty, więc jaki mają status?<sup>10</sup>. Status przyrody czy kultury? M. Goettel, wskazuje,

<sup>8</sup> M. P a r k, *Otwieranie klatek, otwieranie oczu: Dochodzenie i jawne oswobodzenie w przemysłowej hodowli jajczarskiej*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 248–258.

<sup>9</sup> Systematyczne opracowanie filozoficznej antropologii. Poszukując istoty ludzkiej osoby należy uwzględnić biologiczno-psychiczno-duchowy dynamizm człowieka w interpretacji filozoficznej, aby dotrzeć do podstawy ontologicznej. Praca oparta na bogatej literaturze przedmiotu: I. M r o c z k o w s k i, *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012, s. 113–118.

<sup>10</sup> Status ochrony prawnej zwierząt, „jako szczególnego bytu biologicznego (istota żyjąca), zwierzę jako istotny składnik środowiska przyrodniczego, zwierzę jako dobro o charakterze majątkowym” w sytuacji nabycia, ochrony w prawie polskim z uwzględnieniem standardów

że prawodawca polski nie przyznał zwierzętom statusu podmiotu, podmiotowość prawną mają tylko istoty ludzkie. Teoretycznie oraz kulturowo jest interesująca propozycja wypracowania jakiejś kategorii trzeciej, „specjalny typ” pomiędzy podmiotem a przedmiotem, np. zwierzę jako: „dobro o szczególnym charakterze”, „istota żywa”, lub „żywe twory przyrody” albo „szczególna wartość chroniona prawem”, „byty podobne i spokrewnione”, „istoty nieczłowiecze”, „zwierzęta nieczłowiecze”. Jak dotąd: „w stosunkach cywilnoprawnych zwierzę będzie znajdowało się w zasadzie w sytuacji identycznej jak rzecz, jednak tylko odpowiednio, tzn. przy uwzględnieniu odrębności wynikających z wyjątkowego charakteru interesującego nas dobra. Poddanie zwierzęcia w całej rozciągłości reżimowi prawnemu odnoszącemu się do rzeczy jest po prostu nie do pomyślenia”<sup>11</sup>. Zwierzę nie jest rzeczą i są to filozoficzne i etyczne dylematy, które mogą mieć przełożenie na tworzenie ustawodawstwa. Możliwe, obecne rozstrzygnięcia mają charakter i odpowiedź antropocentryczną, gdyż innych, jakiś niezależnych, czy oceny jakichś kosmo-istot nie ma. Byłby to niezmiernie ciekawy przypadek, gdyby jakieś inteligentne istoty pozaziemskie dokonały obserwacji życia na ziemi i przyznałyby ludziom wyróżniony status wśród wszystkich istot żywych, albo też i nie? Takie rozważania mają jednak rangę *science fiction*.

Odniesienie do świata zwierząt, proponowane przez religie, też ma element antropocentryczny. Przecież nawet w dyskursie naukowym wystarczy użyć pojęć, „dialog z przyrodą”, „prawa przysługujące istotom żywym”, „stopień złożoności organizacji”, aby zauważyć, że mają one charakter antropocentryczny, od czego trudno się uwolnić. Samo szukanie miejsca dla człowieka w świecie istot żywych również ma ten teoretyczny punkt wyjścia. Badania można prowadzić na różnych poziomach i w różnych kierunkach. Nie mniej twierdzenia typu: „«Natura ludzka» nie jest czymś naturalnym, ale kulturowym. A co za tym idzie, wszelkie argumenty «z natury» mają charakter z natury rzeczy kulturowy”<sup>12</sup>, jest twierdzeniem jednostronnym, redukcyjnym. Nie ma człowieka bez natury i nie ma człowieka bez kultury. Można się zgodzić, że kultura w egzystencji człowieka odgrywa ogromną rolę, ale przenika ją natura. Sporu, jak się ma natura do kultury i odwrotnie, nie sposób rozstrzygać na gruncie monizmu materialistycznego. Nie znaczy to, że dociekania filozoficzne nad sensem i celowością natury, której człowiek jest tylko częścią, pozabawione są logicznych niespójności i nie popadają w sprzeczność. Taką sprzeczność można zauważyć, choćby w stwierdzeniu, że w przyrodzie wszystko jest na swoim miejscu, jedynie człowiek jest w niej „kimś całkowicie obcym”. Jeśli tak jest w rzeczywistości, to trzeba być konsekwentnym i pytać: co wyróżnia człowieka, że nie pasuje, że jakoś się nie mieści w granicach świata? Już samo postawienie dylematu, ujawnia zdolność dystansu do siebie i świata (podmiot – przedmiot), a tym samym przez zdolność do abstrakcji, kierowania się w aktach transcendencji ku „nieskończoności”, pozwala umieszczać człowieka właśnie poza światem zwierząt,

---

międzynarodowych oraz wspólnotowych, konstytucyjnych, regulacji administracyjno prawnych i prawnokarnych, szeroko omawia: M. G o e t t e l, *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym*, Warszawa 2013.

<sup>11</sup> Jak wyżej, s. 15–17.

<sup>12</sup> J. S i e m i e n o w i c z, *Nikt nie rodzi się człowiekiem*, w: „Znak” nr 706, 3(2014), s. 30.

podczas gdy zwierzęta zamieszkują jedynie środowisko<sup>13</sup>. Trudno jednak w tym miejscu odwoływać się do wszystkich osiągnięć współczesnej antropologii. Jedne nury akcentują za Arystotelesem realne różnice, inne redukcyjne akcentują podobieństwa. Zdecydowanie inaczej rzecz się przedstawia, gdy podejmuje się próbę ukazania transcendentnego charakteru bycia człowieka w świecie, a inaczej gdy poprzez wskazywanie specyficznych cech, „świadomość introspekcyjną, odpowiedzialność moralną, zdolności celowego i racjonalnego działania oraz intencjonalnego, kompetencji językowej, towarzyskości” zwierząt pokazuje się, że cechy tradycyjnie przysługujące osobie, nie wyróżniają człowieka spośród zwierząt. Tak stawia sprawę Dawid DeGrazia i konsekwentnie twierdzi, że moralne przesłanki aby wyżej stawiać cierpienia ludzi niż zwierząt są nie do obrony chociażby poprzez tradycyjne odwoływanie się do pojęcia „osoby”. Nie wystarcza to, by uzasadnić wyjątkowy status człowieka w świecie – nie jest to tak ważne jak uznaje się w tradycji etycznej<sup>14</sup>. Proponuje, aby przynajmniej niektórym zwierzętom jeśli nie w pełni przyznać status osoby to przynajmniej status „osoby granicznej”<sup>15</sup>.

Od czasów starożytnych fascynujące są próby penetracji przestrzeni kosmosu. Można odbyć podróż badawczą w głąb „materii”, szukając fundamentów, aż po elementarną „boską cząstkę” Higgosa. Rentgen pomógł wejść w strukturę ciała, wszystkie inne nowoczesne formy badań stosowanych w medycynie, to tylko udoskonalenie pierwszego pomysłu, z uwzględnieniem osiągnięć współczesnych technologii. Z. Freud miał znaleźć sposób, by penetrować świadomość człowieka. W naukowych badaniach dopracowano się mapy genomu, czego wynikiem jest stwierdzenie: „całkowita długość DNA w organizmie człowieka przekracza kilka milionów kilometrów”, nie mniej nie bardzo można wskazać najbardziej typowy genotyp człowieka. Być może nastął czas podjęcia badań, nie tylko głębin oceanów, ale również zagadnienia, jakimi istotami są zwierzęta, co myślą i co przeżywają. Wiedza nieustannie się powiększa, badania pod roboczym hasłem *animal studies* trwają i zapewne będą dostarczać kolejnych porcji informacji. Takimi zagadnieniami zajmuje się Marian Stamp Dawkins, który szuka sposobów określenia jakości cierpienia zwierząt. Znakami rozpoznawczymi w jego metodzie jest obserwacja – zwłaszcza w warunkach nienaturalnych – zdrowie zwierzęcia, objawy fizjologiczne oraz zachowanie. Jednakże nie udało mu się wyjść poza antropomorfizm oraz metodę analogii, hipotetyczne stwierdzenia, co sytuuje go w przestrzeni antropocentryzmu<sup>16</sup>. Bez sensu byłoby zaprzeczenie tezy, że zwierzęta odczuwają ból, zamknięcie, że przez to cierpią.

<sup>13</sup> J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 189–191.

<sup>14</sup> „Nawet jeśli istnieją jakieś moralnie istotne różnice między osobami i nieosobami, to twierdzenie, że osoby mają wyjątkowy czy nawet zdecydowanie nadrzędny status moralny, jest nie do obronienia”: D. D e G r a z i a, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 77; T e g o ż, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2014.

<sup>15</sup> Jak wyżej, s. 73.

<sup>16</sup> „[...] zwierzęta cierpią, jeśli trzyma się je w warunkach, w których brak im czegoś, co usilnie starały się zdobyć, gdyby miały taką możliwość, lub spotyka je coś, od czego usilnie próbowałyby uciec, gdyby dano im taką możliwość”: M.S. D a w k i n s, *Naukowe podstawy ustaleń, czy zwierzęta są zdolne do cierpienia*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt.: s. 44–62.

Problemem jest ustalenie jakości cierpienia zwierząt, którego nie sposób określić na podstawie metody behawioralnej.

Podając decyzje, tworząc również regulacje prawne, co do losu zwierząt, nie można czekać na ostateczne rozstrzygnięcia. Prawdopodobnie definitywnych argumentów przechylających szalę, tylko w jedną stronę, jak pokazuje historia nauki na gruncie biologii nie będzie. Podobnie arbitralnym i tautologicznym jest twierdzenie, że człowiekiem jest się jedynie przez przynależność gatunkową. Pouczające są spory na temat moralnego usprawiedliwienia rytualnego uboju zwierząt. Strony sporu przerzucają się argumentami, które wzajemnie są kwestionowane i odrzucone<sup>17</sup>. Znaczącym argumentem byłoby określenie rzeczywistego statusu zwierząt w stosunku do człowieka, chociaż obrońcy praw zwierząt domagają się nie tylko ograniczenia zadawania zwierzętom „cierpień”. Powstaje jednak wątpliwość, czy badania naukowe ostatecznie pomogą rozstrzygnąć ten spór? Czego dowodzą dane statystyczne, jeśli się je nie zinterpretuje? Czy nauka kiedykolwiek będzie zdolna zdjąć brzemień moralnej odpowiedzialności z człowieka?

*Human-Animal Studies*, jakkolwiek zgłasza pretensje do miana „obiektywnego, niezależnego” badania, to jednak trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że nie istnieje bezzałożeniowa nauka. Każda nauka w punkcie wyjścia przyjmuje pewne aksjomaty oraz posługuje się metodą badawczą, która ostatecznie też nie jest neutralna wobec badanego przedmiotu. Kierunki interdyscyplinarnych badań, tym bardziej w punkcie wyjścia, mają założenia ze względu na cel. A więc zapewne nie wprost, a jednak w tym przypadku chodzi o przekroczenie, pokonanie antropocentrycznego paradygmatu, dojścia do takich wyników, któryby pozwalały na równouprawnienie ludzi i przynajmniej niektórych zwierząt. Nie należałoby się lękać detronizacji człowieka, jeśli rzeczywiście zwierzęta, jako istoty żyjące równe są człowiekowi, wówczas interes zwierząt oraz człowieka jest równoważny<sup>18</sup>. Jednak w dyskursie naukowym należy to wykazać, właśnie na podstawie badań. Jeśli psychologia społeczna przyjmuje, jako przedmiot badań porównawczych, organizację pracy w mrowisku i wśród ludzi, ignorując różnice gatunkowe, to wypada zapytać, na jakiej podstawie? Można przypuszczać, że porównania pod względem zatrudnienia, równości obowiązków i otrzymywanych ekwiwalentów żywieniowych, nie wykluczając postaw altruistycznych postawią system mrowiska na wyższym stopniu organizacji niż wszelkie wypracowane systemy podziału pracy i społecznych relacji wśród ludzi. W nauce można mówić nie o obiektywnych, lecz o przyjętych kryteriach oceny, porównaniach, o sposobach pomiarów. Słuszne są postulaty, zgłaszane przez obrońców praw zwierząt, że trzeba dopracować „model relacji człowieka ze zwierzętami”. Prawdą jest, że w dobie materialnego, eksploatacyjnego odniesienia człowieka do świata przyrody, nie jest on najlepszy z możliwych. Niszcząc środowisko naturalne, człowiek nie tylko zagraża zwierzętom, ale zagraża samemu sobie. Nie chodzi tylko o zaśmiecanie i zatrucie naturalnego środowiska, ale o wszelkie

<sup>17</sup> W sporze, Trybunał Konstytucyjny ma pogodzić z jednej strony prawo do wolności religijnej, a z drugiej, z prawem krajowym zakazującym rytualnego uboju. Głównie chodzi o to, że w uboju według religijnego rytuału, zwierzę nie może być ogłuszane. W Polsce ubój rytualny był legalny do 2012 r.

<sup>18</sup> G. M a t h e n y, *Utylityzm i zwierzęta*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 24–43.

formy eksploatacji świata przyrody i jej zasobów, zwłaszcza ożywionych. Ludzie w myśleniu i działaniu dalecy są jeszcze od tego, aby bardziej uwzględnić zasadę wzrostu i równowagi. J. Moltmann jest przekonany, „że ekologiczny kryzys w naturze dzisiejszej doby jest jednocześnie kryzysem religijnym Świata Zachodniego”<sup>19</sup>. Współcześni ludzie, w nowożytnej ekspansji kulturowej, w dążeniu do dominacji oraz władzy mają kompleks Boga. Sięgają po rewolucyjne środki i działania, by świat urządzić „na nowo”. Nie bez znaczenia jest tu fałszywy obraz Boga, który w niektórych przekazach jest wobec świata „tyranem”, „władcą”, „absolutnym właścicielem”, a więc według kaprysu, może ze światem uczynić wszystko co zechce. Czy po to Bóg stwarzał tak bogaty i zróżnicowany świat istot żywych? Czy człowiek może uznać Boga, tylko na zasadzie uznania Jego dominacji, wielkości nad sobą? Jeśli tak, to wówczas relacje te przenosi na świat istot żywych. Takie podejście nie mieści się jednak w perspektywie wiary chrześcijańskiej: „A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28); „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12,47). Papież Benedykt XVI, w encyklice *Deus caritas est* (2005), stara się ludziom przypomnieć, „Bóg jest miłością”. Opcja etyczna musi mieć fundament. Religijna perspektywa również podpowiada opcję poszanowania życia człowieka i sposobu odnoszenia się do zwierząt. Niestety nie jest ona jednakowa, nawet we największych religiach świata może przybierać skrajne formy. Uznając panpsychizm, czyli jedność życia i jego absolutne poszanowanie, np. w dżinizmie, dochodzi się do stanowiska, które: „deprecjonuje życie ludzkie u samych jego korzeni i za najbardziej wzniosły rodzaj śmierci uważa samobójstwo przez zagłodzenie się. Poszanowanie wobec życia – tj. wobec wszystkiego, co istnieje w trzech królestwach świata, nie spowodowało uświęcenie życia ludzkiego lub przynajmniej nadania mu religijnego znaczenia”<sup>20</sup>. W religii chrześcijańskiej akcentuje się przekonanie, iż człowiek ma najwyższą pozycję wśród wszystkich istot stworzonych. Działanie człowieka nie może jednak być nastawione opozycyjnie ani do Boga, ani do świata przyrody. Człowiek, uczestnicząc w dziele stworzenia oraz przymierza jest lub nieustannie winien być „odpowiedzialnym dzierżawcą”, winien działać z właściwą sobie troską o „integralność świata i jego rozwój”<sup>21</sup>.

Jest czymś zgoła chwalebny, gdy w projektach rozwoju przemysłu, w urbanistyce, i wielu innych potrzebach człowieka uwzględni się istnienie i potrzeby zwie-

<sup>19</sup> J. M o l t m a n n, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 524.

<sup>20</sup> M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. II, s. 62: „wszystko na świecie, co istnieje, posiada duszę, nie tylko zwierzęta, ale i rośliny, kamienie, krople wody itp. A ponieważ poszanowanie dla życia jest pierwszym i najważniejszym przykazaniem dżinistów, owa wiara w panpsychizm nastęrcza niezliczone trudności. Dlatego właśnie idący mnich musi zamiatać przed sobą drogę i nie wolno mu wychodzić po zachodzie słońca, bo może zabić jakiegoś mikroskopijnej wielkości stworzenie”. Celem religijnych praktyk jest wyzwolenie – zbawienie. Jednak przyjmując sakralność kosmosu, również życie nabiera sakralnego znaczenia, podlega totalizacji, w której to, czego doświadcza się jako cierpienie, jako zło, ma pozytywne znaczenie. Współzucie i pomoc cierpiącym istotom, jak też działania w obliczu historycznych katastrof nie mają znaczenia, s. 163.

<sup>21</sup> M. K o w a l c z y k, *Dogmatyka – Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, t. 6, s. 126–131.



rząt. Przestrzeń jest ograniczona. W tym celu, czy naprawdę konieczna jest postawa transhumanizmu, a więc zakwestionowanie wyjątkowej pozycji człowieka w świecie przyrody? Czy nie jest tak, że wyjątkowa pozycja człowieka zobowiązuje go do moralnie dobrego działania wobec zwierząt? Domaga się większej odpowiedzialności, a nawet opieki i ochrony? Dojrzały antropocentryzm nie musi być ani okrutny, ani egoistyczny. Nigdy w cywilizacji chrześcijańskiej, człowiek nie miał absolutnego statusu istnienia, i nigdy nie był absolutnym właścicielem natury. Człowiek, tak jak w istnieniu, uczestniczy w życiu, ale nie posiada całej natury na prawach właściciela. Tu na ziemi, każdy człowiek, jak w domu, jest tylko do czasu, bowiem podlega również prawom natury. Nie znaczy to, że w dziejach, wielorakich cywilizacji nie było nagminnych przypadków nieustannego naruszania i przekraczania granic, w wyniku, czego następowały katastrofy ekologiczne na niespotykaną skalę. Współczesny, przemysłowy chów zwierząt też domaga się moralnego osądu. Czy rzeczywiście człowiek jest absolutnym „panem” zwierząt? J. Moltmann, analizując relacje człowieka do natury, i szukając właściwego *modus vivendi* z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii, zauważa możliwość porozumienia i pisze: „Pierwszą próbę wyzwolenia natury spod ludzkiej arbitralności znajdujemy w «Światowej Karcie Natury», którą Narody Zjednoczone przyjęły 18 października 1982 roku. Wprawdzie *Karta* ta nie idzie tak daleko, aby przyznać naturze jej własne prawa i uznać ją za prawny podmiot, to jednak znajdują się tam próby wyjścia poza antropocentryczną i wąsko egoistyczną perspektywę nowożytnego świata, według której istnieje ona tylko dla człowieka. «Człowiek jest częścią natury» – orzeka *Karta* we wstępie”<sup>22</sup>. Teolog<sup>23</sup> wychodząc od przekonania, że każda żywa istota to stworzenie Boże, i że w Bogu znajduje usprawiedliwienie swego istnienia, zdaje się podzielać ten pogląd, gdyż twierdzi, że: „ten etycznie słuszny postulat musi zostać jednak zakorzeniony w prawie tak, aby natura nie była zależna od dobrej woli, łaski człowieka, ale raczej uznana została jako podmiot swych własnych praw”<sup>24</sup>. Nawet, gdy teolog postuluje, by regulacje prawne były w gestii rządów, to jednak do końca nie mówi o równości natur człowieka i zwierząt. W tym też duchu sformułowane zostały postulaty relacji człowieka do natury profesorów prawa oraz teologii z Berna i Tybingi:

1. „Natura – ożywiona czy nie – posiada prawo do istnienia, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.
2. Natura posiada prawo do ochrony swych ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych, wewnętrznych odniesieniach.
3. Natura ożywiona posiada prawo do zachowania i rozwoju swego potencjału genetycznego.

<sup>22</sup> Jak wyżej s. 532–533. „Do tekstu konstytucji Austrii postanowiono wprowadzić, obok praw człowieka, następujące stwierdzenie na temat praw zwierząt: «Państwo chroni życie i dobrostan zwierząt, w związku ze szczególną odpowiedzialnością, jaką rodzaj ludzki ponosi w stosunku do zwierząt jako swych współtowarzyszy»”: cyt. za: M. B a l l u c h, *W jaki sposób Austria osiągnęła historyczny przełom w kwestii zwierząt?*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 233.

<sup>23</sup> Z. D a n i e l e w i c z, Jürgen Moltmann, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 181–192.

<sup>24</sup> J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 533.

4. Istoty żywe posiadają prawo do życia stosownie do swego gatunku, włącznie z rozmnażaniem się w ramach swoich ekosystemów.
  5. Wszelkie ingerencje w naturze muszą być uzasadnione. Są one dopuszczalne jedynie w następujących przypadkach:
    - kiedy założenia interwencji zostały określone w demokratycznym procesie i przy poszanowaniu praw natury,
    - kiedy przedmiot ingerencji jest większej wagi niż samo zachowanie nie naruszalności praw natury,
    - kiedy ingerencja nie jest niepohamowana.
- Po jakimkolwiek zniszczeniu dokonanym na łonie natury, winna ona być odrestaurowana tak szybko, jak to tylko możliwe.
6. Wyjątkowo rzadkie ekosystemy powinny zostać wzięte pod specjalną ochronę, szczególnie, jeśli obejmują one wiele gatunków. Wszelka eksterminacja gatunków jest zakazana<sup>25</sup>.

Powyższe postulaty prawne są kompromisowym porozumieniem środowisk. Wydaje się, że bardziej wynikają z oceny skali ekologicznego zniszczenia i eksploatacyjnych zachowań współczesnych ludzi, które muszą być powstrzymane, aniżeli z analizy natury, czy też z rozpoznania statusu istot żywych w świecie. W powyższym przypadku, prawnicy, a z nimi teolodzy, swoich postulatów poza zakwestionowaniem antropocentrycznej pozycji człowieka w świecie nie uzasadniają. Ale nawet tych prób nie dostrzega Paul Waldau, który tak jak zachodnią kulturę tak i chrześcijaństwo oskarża jedynie o „szowinizm gatunkowy”<sup>26</sup>. W sposób arbitralny postulują, a demokratycznie, czyli wolą większości proponują przyznać, a nawet bardziej uznać prawa całej natury. Wobec tego, tym bardziej istnieje potrzeba badań, które uzasadniałyby uznanie praw natury oraz zniesienie antropocentryzmu. Rodzi się jednak bardzo poważna wątpliwość, czy przy zachowaniu antropocentrycznej pozycji człowieka, nieuchronnie będzie postępowała dewastacja środowiska naturalnego i nieuzasadnione wykorzystywanie zwierząt? Czy antropocentryzm ze swej natury zakłada nieetyczne, nieodpowiedzialne, nierozumne, użytkowe i zbudowane jedynie na niepohamowanej chciwości działania? Postuluje się „zachowanie praw natury” bez określenia, czym jest natura i jaki jest jej status w świecie. Jest to zagadnienie bardziej filozoficzne aniżeli biologiczne. Jest to zagadnienie „tożsamości i różnicy”<sup>27</sup>. Na ile istoty żywe, ludzie i zwierzęta są tożsame, a na ile się różnią? Po-

<sup>25</sup> M. K o w a l c z y k, *Sogmatyka – Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 534.

<sup>26</sup> P. W a l d a u, *Religia i zwierzęta*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 105–125. Autor omawia tradycję traktowania zwierząt w pięciu największych religiach świata. Trudno zgodzić się choćby z twierdzeniem: „[...] niewątpliwie prawdą jest, iż główne instytucje religijne nie podjęły w zasadzie próby ustosunkowania się do żadnej ze szkodliwych dla zwierząt praktyk obecnych w społeczeństwach uprzemysłowionych”, s. 122. „Ponieważ etyczny antropocentryzm w postaci szowinizmu gatunkowego jest także cechą współczesnych systemów prawnych, wartości biznesowych, głównej teorii ekonomicznej, politycznych decyzji rządu oraz filozofii kształcenia i programów nauczania, nie powinno nikogo dziwić, że główne instytucje religijne starają się nadal promować te ciasne poglądy”, s. 119.

<sup>27</sup> „A zresztą, czy można zanegować to doświadczenie siebie, pragnienie utrwalenia odrębności własnego *Ja* lub doświadczenie samotności, w którym *Ja* tak dotkliwie się sobie ujawnia? Czy

trzeba wysiłku intelektualnego, który równoważyłby zaangażowanie emocjonalne niektórych działaczy, np., „ruchu zielonych”, itp. Całkiem serio dostrzegając dramat zwierząt należy stawiać pytania, czy aby detronizacja człowieka nie jest zakwestionowaniem jego osobowych wartości? Czy w kulturze postmodernistycznej, nie jest to burzenie może jednego z ostatnich punktów odniesienia? Tak łatwo, walcząc z fundamentalizmem, popaść w skrajny relatywizm, bo najtrudniejsza jest filozofia rzeczywistości. Najtrudniejsza jest antropologia, jako odczytanie szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody, który w żaden sposób nie może być traktowany tylko jak magazyn materiałów przeznaczonych do przerobu.

### OD SUBSTANCJI DO CZŁOWIEKA

Co wspólnego może mieć szympanś z człowiekiem? Bardzo wiele, również z innymi zwierzętami. Nikt nie kwestionuje ewolucyjnej jedności istot żywych. Jednak by poznać niewielką, lecz istotną różnicę statusu zwierzęcia i człowieka, trzeba porównać naturę. Biologiczne badania na niewiele się przydadzą, podobnie jak porównywanie DNA. Badania ilościowe, sprawnościowe, siłowe, prospołeczne, wytrzymałościowe wręcz preferują pozycję wielu zwierząt. Gdyby konsekwentnie wyciągnąć naturalne wnioski z teorii Darwina, wówczas „implikacje darwinizmu” znoszą moralne ograniczenia w myśl zasady „przetrwania silniejszego”.

W filozofii byt naturalny, to istniejący samodzielnie, zdolny do zdeterminowanego działania. W takim zakresie mieszczą się i zwierzęta, i ludzie. Według teorii Arystotelesa: „Byt żyjący, rozumiany jako natura, występuje już na stopniu wegetacji u roślin w postaci odżywiania, wzrastania, rozmnażania się; w wyższym stopniu u zwierząt, gdzie «dusza» zwierzęca jest źródłem procesów poznawczych, pożądczych i poruszania się przestrzennego. Dusza ludzka natomiast, stanowiąca naturę rozumną, jest źródłem nie tylko poruszeń wegetatywnych i zmysłowych, ale także też intelektualno-poznawczych (rozumnych) i intelektualno-pożądczych (woli-tywnych)”<sup>28</sup>. Według Arystotelesa kategorie podziału bytów, do których można dodać również to, co materialne, lub inną kategorię bytu relacyjnego, intencjonalnego, itp. nie są dowolne, nie polegają na różnicy wyglądu, kształtu, bowiem natura przejawia się w działaniu. Te kryteria wyznaczają też sposób istnienia: „Zawsze przeciw to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii” (*De anima* 430). Dlatego, mówiąc o orzekaniu, Arystoteles nauczał: „Na przykład «zwierzęciem» nazywa się zarówno człowieka, jak i jego obraz. Obydwa, bowiem, (tzn. człowiek i jego obraz) mają tylko nazwę wspólną, natomiast należąca do nazwy istota jest inna. Gdyby, bowiem chciał ktoś podać, co to znaczy «być zwierzęciem» w każdym z tych dwóch przypadków, to musiałby

---

można zanegować doświadczenie siebie samego, które się budzi przez winę i wstyd? Czy wreszcie można zanegować sens tego uporczywego poszukiwania siebie? Po cóż się ono rodzi, jeżeli ma być tylko iluzją? Kto by wprowadził mnie w błąd, przyroda? Lecz ona sama postarała się, by stworzyć mi podstawy do wyróżnienia się w zalewającym mnie Tym-Samym. Kultura? Od wieków wszak nas pouczała w tych słowach *gnothi sea uton*, że jestem kimś, kto powinien poznać siebie”: B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 275.

<sup>28</sup> M.A. K r a p i e c, *Natura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2006, t. 7, s. 525.

podać dwie różne definicje”<sup>29</sup>. Dla Arystotelesa, więc, natura to istota bytu, ma ona charakter jednostkowej substancji, jako podłoże cech, a także podłoże działania. Natura przejawia się w działaniu, w przypadku człowieka najbardziej rozumnym, jakie jest znane wśród zwierząt. Niewątpliwie jest to różnica stopnia oraz natury. W takim ujęciu można wskazać fenomeny myślowych reakcji zwierząt na poziomie pięcioletnich dzieci. Zwierzęta, reagują na ból i zagrożenie, rozpoznają, zapamiętują, uczą się, choć w stopniu ograniczonym. Wskazanie takiej różnicy w niewielkim stopniu ukazuje różnice natur ludzi i zwierząt, jako gatunków pokrewnych. Twórca hylemorfizmu antropologicznego, musiał też w swym systemie uznać, że człowiek to *animal rationale* (łac. *animal* = zwierzę, *rationale* = rozumny), a więc człowiek należy do świata zwierząt, jedynie co go wyróżnia to rozumność – *homo sapiens*. Taka jednak definicja jest redukcyjna i uwzględnia tylko jeden aspekt<sup>30</sup>.

Za Arystotelesem podąży św. Tomasz z Akwinu, który uprawiał chrześcijańską antropologię. Pomijając prezentację chrześcijańskich poglądów widzących człowieka, jako „obrazu Boga”, warto przytoczyć koncepcję personalistyczną. Świat Akwinaty jest substancjalny, tzn., za Boecjuszem (*persona est naturale rationabilis individua substantia*), twierdzi on, że człowiek to: osoba natury duchowo-celestialnej (psychofizycznej), jako byt wewnętrznie jeden, zwarty, samoistny, konkretny, jednostkowy. Jest to istnienie autonomiczne, samodzielne, a z aktu istnienia i swej natury, jest istnieniem rozumnym. Człowiek to jedność egzystencjalna, decydująca o sobie, wyznaczająca cele i je transcendująca w nieskończoność<sup>31</sup>. Nie znaczy to, że Tomasz z Akwinu odmawiał uznania faktu, iż wyższe zwierzęta odczuwają ból, a także przyjemność, co wiąże się z reakcjami zmysłowymi. Zwierzęta są „bezrozumne”, i nie mają tej obiektywności poznania, jaką posiada człowiek, zwłaszcza poprzez zdolność świadomości do refleksji<sup>32</sup>.

Osoba, dlatego nie może być traktowana jako część natury, tak jak zwierzęta przynależą do natury, są jej częścią jako gatunki i jako poszczególne istoty żywe. Można jednak powołać się na analizy K. Wojtyły<sup>33</sup>, który twierdzi, że „arystotele-

<sup>29</sup> A r y s t o t e l e s, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogii Porfiriusza*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 3.

<sup>30</sup> „Nie jest, bowiem rzeczą prostą podać uniwersalną definicję człowieka, która nie odmawiałby człowieczeństwa komuś (czemuś?), kogo intuicyjnie za człowieka uważamy lub kogo do przyjęcia za człowieka skłaniają nas inne, równie ważne, choć pominięte w definicji przesłanki. Dla przykładu, klasyczna, wywodząca się jeszcze ze starożytności definicja, z którą wszyscy jesteśmy mocno zżyci, mówiąca, że człowiek to zwierzę rozumne, poza obrębem człowieczeństwa stawia np. małe dzieci osoby poważnie upośledzone umysłowo, pozostające w śpiączce lub dotknięte ciężką chorobą psychiczną, a jednocześnie każe się zastanowić, zwłaszcza dziś, przy naszej obecnej wiedzy, czy człowieczeństwo nie powinno przysługiwać niektórym zwierzętom, przede wszystkim naczelnym, takim jak bonobo czy szympansy”: J. S i e m i e n o w i c z, dz. cyt., s. 31.

<sup>31</sup> É. G i l s o n, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 265–281.

<sup>32</sup> „Tomasz z Akwinu: „W ogóle sfera uczuciowości sama w sobie (tak jak np. występuje u zwierząt) jest całkowicie amoralna [...], dlatego moralność cechuje dopiero życie ludzkie, a u zwierząt występuje wprawdzie uczuciowość, czyli pożądanie zmysłowe z wszystkimi jego odmianami, lecz nie ma nawet śladu moralności”: *Traktat o człowieku – Suma teologiczna* 1,75–89, opr. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 362. *O prawdzie...*, 1, 9.

<sup>33</sup> Antropologia K. Wojtyły jest twórczym rozwinięciem systemu arystotelesowsko-

sowska metafizyka ludzkiej natury grozi «zredukowaniem (sprowadzeniem) człowieka do świata» oraz nieoddaniem sprawiedliwości *proprium* człowieka, mianowicie temu, co wyróżnia go jako osobę<sup>34</sup>. Koncepcja arystotelesowska poprzez teorię substancjalności, bardzo wiąże człowieka z naturą, podczas, gdy celem integralnej antropologii jest realne odczytanie człowieka w kategoriach, podmiotowości, a więc potencjalności, samoobecności, indywidualności (absolutność i nieskończoność), aktów autodeterminacji oraz uwewnętrznienia, darowania siebie, itp.<sup>35</sup>. Osoba działa przez siebie (cel sam w sobie), natura jest poddana działaniu, co nie znaczy, że człowiek nigdy nie poddaje się działaniom wewnętrznym i zewnętrznym.

W błędzie był nowożytny filozof R. Kartzjusz, gdy twierdził, że: „Zwierzęta nie tylko nie mają mniej rozumu niż ludzie; one są go całkowicie pozbawione”<sup>36</sup>. W mechanicystycznym systemie przyrody Kartzjusza zwierzęta, to „maszyny”, które choć mają organy podobne do ludzkich, nie potrafią złożyć prostego zdania i je wypowiedzieć, choć mechanicznie mogą powtórzyć proste słowa. Nie sposób prezentować tu wszystkich stanowisk, jednak kartzjański oraz darwinowskie podejście do świata przyrody, wywarło ogromny wpływ na odniesienie człowieka do istot żywych. Jeśli zwierzęta to jedynie „mechanizmy – maszyny”, jeśli prawo życia ma ten, kto silniejszy (naturalna selekcja) i potrafi kosztem innych przystosować się i przetrwać, to tym samym usprawiedliwione jest przedmiotowe traktowanie zwierząt, a nawet ludzi. Ten typ myślenia o świecie istot żywych stał się podstawą moralnego odniesienia do przyrody. Dotyczyło to zwłaszcza działań przemysłowych.

Nie jest celem w artykule prezentacja wszystkich poglądów nowożytnych myślicieli w kwestii ontologicznego statusu istot żywych. Powyższe przykłady są ilustracją prezentującą różne podejścia do zagadnienia. Nie znaczy to, że na uwagę nie zasługuje jeszcze propozycja spojrzenia na specyficzną egzystencję w świecie przyrody człowieka według Romana Ingardena. By uchwycić specyficzną i istotną różnicę jaką stanowi „natura człowieka” w stosunku do min. zwierząt proponuje uwzględnić zagadnienie „czym człowiek jest” oraz to, „co jest specyficzne dla człowieka, i co go wyróżnia wśród bytów”<sup>37</sup>. Człowiek to istota cielesno-psychiczno-duchowa. Nigdy człowiek nie może żyć tylko na poziomie czystej natury, choćby chciał wyzbyć się wolności, bowiem, to też byłby akt kulturowy. Ciało, choć składa się z różnych systemów względnie izolowanych, pełni ogromnie ważną rolę, fundamentalną. Choć świadomość jest czynnikiem wyróżniającym człowieka od zwierząt, jednak ma cielesne podłoże w mózgu. Świadomość jest procesem na wzór strumienia, włączonym zarówno w system ciała, jak i będąc składową duszy. Waż-

---

-tomistycznego: J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej K. Wojtyły*, Kęty 2000, s. 127–131.

<sup>34</sup> J.F. C r o s b y, dz. cyt., s. 99.

<sup>35</sup> Jak wyżej, s. 99–125.

<sup>36</sup> „Po błędzie tych, którzy przeczą istnieniu Boga, (który to błąd, jak sądzę, dostatecznie odparłem powyżej), nie masz omyłki, któryby bardziej oddalała słabe umysły z prostej drogi cnoty, jak pojęcie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza, i że tem samem nie mamy niczego obawiać się, ani spodziewać po śmierci, nie więcej, niż muchy i mrówki”: R. K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 124–127.

<sup>37</sup> T. C z a r n i k, *Natura ludzka*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 164.

nym pojęciem jest „ja”, które organizuje funkcjonowanie duszy i na bazie działania duszy mogą się ujawnić świadome akty „ja”. Z wewnętrznej struktury, która łączy elementy ciała, duszy i „ja”, wynikają specyficzne działania człowieka. Najważniejsze i niepowtarzalne to, tworzenie własnej rzeczywistości, min. wytwory sztuki, nauki, religii, systemy prawa. Według R. Ingardena, ludzi wyróżnia fakt przekraczania warunków biologicznych, świadczy o tym świat intencjonalny, który nieustannie wzbogaca i sam jest wzbogacany. Specyficzny fenomen to bytowanie w świecie natury, ale i zarazem kultury, bo człowiek tworzy świat historyczności. „Jesteśmy ludźmi przez to, że przerastamy warunki biologiczne, w jakich znaleźliśmy się, i że na ich podłożu budujemy nowy, odmienny świat”<sup>38</sup>. Przez swoje wytwory człowiek ujawnia, kim jest (*agere sequitur esse*), ale wyróżniony jest tu świat wartości, bo działanie zakłada proporcjonalną zdolność, ontologiczny status. Nieustannie człowiek podejmuje też działania, by zbliżyć się i urzeczywistnić świat wartości transcendentnych: dobra, piękna, prawdy. Człowiek realizuje siebie właśnie w świecie wartości, w aktach odpowiedzialności, przeżywa poczucie winy, a swoje najwyższe bytowanie realizuje w świecie kultury. Istota objawia się nie tylko w biologii, która mogłoby wyczerpywać się w aktach wegetacji, czyli rozmnażania i zachowania życia<sup>39</sup>. Struktura bytu ujawnia to, co najbardziej istotne, co „konstrytutywne”. Nie najważniejsze jest to, co wyznacza różnicę rodzajową lub gatunkową, ale to, co indywidualne. Człowiek posiada „naturę konstytutywną”, która nie opiera się na wielu własnościach, lecz na jego indywidualności, i tak należy patrzeć i rozumieć zróżnicowanie wśród istot żywych<sup>40</sup>. Wychodząc z zawitych rozważań, Ingardena, dodać można, że filozof doskonale zdawał sobie sprawę z trudności w definiowaniu człowieka oraz określania jego miejsca w przyrodzie. Człowiek realizując wartości wyjątkowe, jak działanie dla cudzego dobra, poczucie odpowiedzialności, świadomy udział w tym, co „nie pożyteczne”, w sumie realizując na różne sposoby wartości moralne, estetyczne czuje się uszczęśliwiany do tego stopnia, że przekracza świat przyrody i „zapomina” o swej zwierzęcej naturze<sup>41</sup>.

## RZECZYWISTOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Rozróżnienie pomiędzy tym, co ogólne a indywidualne polega na pominięciu odpowiednich kategorii, bez których nie sposób dojść do porozumienia. Np. umysł, rozum, intelekt to nie są oddzielne przedmioty, podobne w istnieniu do rzeczy materialnych. Czym (co to jest) jest człowiek, a czym zwierzę? Jest to spór kategoryalny, lecz nie tylko. Trudno o prostą definicję w oparciu o jedną cechę lub wiele

<sup>38</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 29–40.

<sup>39</sup> T. Czarnik, *Natura ludzka*, dz. cyt., s. 165.

<sup>40</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata. Ontologia formalna*, Warszawa 1987, s. 81.

<sup>41</sup> „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 21–26.

właściwości. Można dokonać myślowego eksperymentu, polegającego na tym, że w transplantacji udaje się przeszczepić mózg, a tym samym, jakoś przeszczepić świadomość w ciało zwierzęcia albo innego człowieka. Sytuacja w ten sposób się komplikuje, gdyż indywidualność człowieka, jego „ja” konstrytuuje się w jego ciele, i tylko w jego ciele. Bo człowiek jest ukonstrytuowaną jednością, indywidualnością ciała-psychiki i ducha. Nie znaczy to, że przy wszelkich zastrzeżeniach etycznych niemożliwe są hybrydowe formy<sup>42</sup>. Można przypuszczać, że będzie to jednak „szczególne” naruszenie konstytutywnej indywidualności.

Człowiek uczestniczy nie tylko w ewolucji biologicznej, ale i kulturowej, której nie sposób rozpoznać w świecie zwierząt. Chodzi o myślenie pojęciowe, zdolność mowy, orientacja przestrzenna i czasowa. „Wspólna wiedza, wspólne aspiracje i ambicje tworzą kulturową jedność. [...] Zachowanie motywacyjne jest najważniejszą wydolnością szczura, sprzyjającą utrzymaniu gatunku – człowiek jest jeszcze bardziej ciekawy. Optyczne postrzeganie upostaciowanych całości jest jedną z najważniejszych wydolności niektórych ptaków, ale człowiek pod tym względem nad nimi góruje, itp.”<sup>43</sup>. Konrad Lorenz widzi specyfikę bytu człowieka w rzeczywistnianiu wspólnoty kulturowej. Ona ciągle się rozwija i przeobraża, podczas, gdy „kultura” zwierząt” jest niezmienna i całkowicie podporządkowana jedynie przetrwaniu. Jeżeli w świecie zwierząt popęd do górowania nad innymi uważany jest za coś normalnego, to w świecie ludzi, taki popęd, K. Lorenz, określa jako „zbiorową” chorobę w postaci „nerwicy epidemicznej”. Symptomami takich zbiorowych nerwic jest m.in. chciwość pieniędzy, pęd do robienia kariery, a także współzawodnictwo. Dodajmy epidemią zbiorową, tzw. „duch czasu” zamyka się w scjentystycznym myśleniu i matematycznym podejściu do zagadnień miejsca człowieka w przyrodzie, „w przemieszczeniu poczucia rzeczywistości”<sup>44</sup>. Sprzeciwianie się opinii ontologicznych redukcjonistów, jak i ekstremalnie antropocentrycznych wyznawców jest równie trudne. Materialistyczne systemy traktują świat zwierząt mechanistycznie, a z drugiej strony dowodzą, że zwierzęta cierpią. Odmawia się człowiekowi wyróżnionego miejsca w świecie istot żywych, a jednocześnie apeluje do jego odpowiedzialności wobec świata ożywionego. Brak racjonalnej i etycznej konsekwencji. „Czysta racjonalność – scjentystyczna” winna się kierować jedynym kryterium działań, jakim w deterministycznej biologii jest przetrwanie. Nie jest tak w przypadku życia człowieka, którego świat jest otwarty, natomiast świat zwierząt posiada granice względnie stałe. Zwierzęta tych granic nie przeżywają, ani tak radośnie i tak boleśnie jak ludzie. Nie chodzi tu o niewolę, bowiem na wolności świat zwierząt pozostaje zamknięty, jako naturalne środowisko<sup>45</sup>. Niewątpliwie uznanie

<sup>42</sup> J. M a s o n, M. F i n e l l i, *Nowa, wspaniała ferma?*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 163–179.

<sup>43</sup> K. L o r e n z, *Regres człowieczeństwa*, przeł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 48.

<sup>44</sup> „Mylący wynik ontologicznego redukcjonizmu staje się jeszcze wyraźniejszy, kiedy porównamy dwie inne wypowiedzi rozpięte nad jeszcze większą różnicą wartości: «Człowiek to ssak, gatunek z rzędu prymatów» jest oczywiście w takim samym stopniu twierdzeniem słusznym, jak oczywiście fałszywe jest twierdzenie, że człowiek nie jest «właściwie niczym innym, jak prymatem». Julian Huxley ukuł dla takiego błędu wspaniałe określenie *nothing-else-buttery*”: jak wyżej, s. 137–141.

<sup>45</sup> „Organizm zwierzęcy i ludzki [...] w relacji do otoczenia, która nie tylko stanowi warunek

ontologicznego statusu tego, co żywe zobowiązuje moralnie do wyboru postawy albo „partnerstwa”, albo „autonomii”, albo tylko „respektu” wobec przyrody. Innym skrajnym stanowiskiem jest „hipoteza Gai”. Mistyczne przekonanie J. Lovelocka i L. Margulisa, które traktuje Ziemię, jako istotę żywą, a ludzie są jej integralną częścią. Jest to tym dziwniejsze, że tezy mają charakter mistyczny a argumentacja oparta jest o przesłanki matematyczne i ateologiczność praw. Szukając nieantropologicznego ujęcia znaczenia istot żywych oraz ich poszanowania, łatwo popaść w ideologię<sup>46</sup>.

Pamiętać należy, że współcześnie najbardziej oskarżana i deprecjonowana wobec świata ożywionego jest postawa i etyka antropocentryczna<sup>47</sup>. Rzeczywiście człowiek ma wiele winy oraz grzechów w stosunku do istot żywych. Kryzys ekologiczny to dzieło człowieka wynikający z działalności gospodarki konkurencyjnej i dążeniem do „stałego rozwoju”<sup>48</sup>. Nie usprawiedliwia to ideologicznego stanowiska oraz jakoby różnego rodzaju etyki pathocentryczne, biocentryczne, fizjocentryczne, a także holistyczne same z siebie były neutralne i jedynie były obiektywne. Z konieczności trzeba założyć jakąś filozofię przyrody, która byłaby fundamentalna dla racjonalnych i odpowiedzialnych działań. Wszystkie scjentystyczne stanowiska są nadinterpretacją, podobnie jak holistyczne podejście na podstawie teorii systemu Bertalanffy’ego<sup>49</sup>. Mówienie o przyrodzie, o świecie istot żywych, w kategoriach scjentystycznych, a przy tym używając pojęć „samocelowości – teleonomii”, „samoodniesienia”, „samorozwoju”, „interesu”, jak też intuicyjne odniesienia, są mniej konsekwentne niż „ściśle antropocentryczna etyka ekologiczna”. Przyroda sama z siebie nie stanowi źródła normatywności. „Jednak pomiędzy ujęciem przyrody, jako czysto manipulowanej materii, oraz ujęciem przyrody jako źródła normatywności, znajduje się aksjologicznie interpretowana przyroda, która omija tę fałszywą alternatywę”<sup>50</sup>. W rozważaniach porównawczych, trzeba uwzględnić pewne fenomeny, które uka-

---

umożliwiający wewnętrzne procesy życiowe w ich organizmach, lecz także istnieje ze zwierzęciem lub człowiekiem, dla nich i przez nich, jako struktura sensowna. To «współ z nimi żyjące», przeżywające i kształtowane otoczenie nazywa się środowiskiem zwierzęcia, światem człowieka”: G. H a e f f n e r, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 45–47.

<sup>46</sup> H. D. M u t s c h l e r, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*, przeł. J. Bremer, Kraków 2005, s. 187–195.

<sup>47</sup> „Zorientowana antropocentrycznie etyka środowiskowa głosi przekonanie, że tylko członkowie gatunku ludzkiego posiadają właściwości, które stanowią niezbędny warunek postępowania moralnego (rozumność, moralność, poczucie odpowiedzialności, wolność woli i działania). Antropocentryczna odmiana etyki środowiskowej ma przede wszystkim na względzie dobro i pomyślność człowieka i tym wartościom podporządkowane jest dobro (równowaga) i przetrwanie środowiska oraz współtworzących je organizmów żywych”: W. T y b u r s k i, *Spory w kręgu etyki środowiskowej*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Warszawa 1999, s. 149–150.

<sup>48</sup> L. R e b o u d, *Ekologia i konkurencyjność*, w: *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne. Konferencja w Angers*, Lublin 1999, t. I, s. 29–44; I. N a t o w i c z, *Kto ponosi odpowiedzialność za szkody wyrządzone środowisku? Przedsiębiorca, towarzystwo ubezpieczeniowe, konsument...*, jak wyżej, t. II, s. 293–310.

<sup>49</sup> H. D. M u t s c h l e r, dz. cyt., s. 196–200.

<sup>50</sup> Jak wyżej, s. 201–202.



zują radykalna różnicę, można jej nie zauważać, ale „z perspektywy ewolucyjno-biologicznej należymy całkowicie do przyrody, jednakże ewolucyjno-biologiczna perspektywa jest całkowicie duchowa”<sup>51</sup>. Można dyskutować na płaszczyźnie filozoficznej, bowiem ideologiczne nastawienie pewnych pytań nie stawia i ich nie uznaje<sup>52</sup>. To jest tak, jak gdyby omijanie pytań unieważniało cechę specyficzną wyróżniającą człowieka. Gerd Haeffner, szukając punktu wyjścia na gruncie antropologii biologicznej i filozoficznej stawia pytania, które są otwarte na argumenty i dalszą dyskusję: „Czy jakieś zwierzę stanęło kiedyś oniemiale na widok piękna? Czy podejmowało wysiłki zmierzające do jak najlepszego wyrażenia swego zdumienia? Czy społeczności zwierzęce nadały sobie kiedyś jakieś instytucje prawne? Czy próbowały tworzyć teorie mające na celu wyjaśnienie ich miejsca w kosmosie?”<sup>53</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Skąd się bierze moralna wrażliwość na los zwierząt? Zapewne ze współczesnej kultury, która w najlepszym razie umieszcza człowieka gdzieś między światem przyrody a światem nauki. Elementem tej kultury nie musi być jednak detronizacja człowieka, wyrzucenie go z jego centralnego miejsca w świecie (antropocentryzm). Bardziej wydaje się być uzasadniony pogląd, że wrażliwość nie musi być wynikiem świadomości zagrożeń spowodowanych w sferze ekologicznego zniszczenia środowiska, przez co, człowiek zagraża samemu sobie. Mimo wszystko to postawa egoistyczna i mało chlubna.

Wrażliwość moralna winna wynikać właśnie z uznania wyjątkowej wielkości oraz godności człowieka w świecie istot żywych, i tym samym winna wzbudzać najwyższy rodzaj odpowiedzialności za wszelkie bezpośrednie i pośrednie działania, które związane są z światem zwierząt. W przyjęciu takiego stanowiska pomaga filozofia personalistyczna oraz teologiczna refleksja, która widzi człowieka w roli opiekuna, pasterza, strażnika przyrody, a nie tylko szalonego eksploratora. Takiej refleksji oraz budzenia takiej świadomości odpowiedzialności, prowadzącej do ograniczenia bezmyślnego, nawykowego zadawania zwierzętom bólu niewątpliwie potrzeba na szeroką skalę we współczesnej kulturze. Stanowiska wyjątkowo skraj-

<sup>51</sup> G. H a e f f n e r, dz. cyt., s. 30.

<sup>52</sup> Celem aktywistów na rzecz ochrony zwierząt przed okrucieństwem hodowli przemysłowej jest zlikwidowanie tego okrucieństwa, ale alternatywą dla „mięsożerców”, pozostaje wegetarianizm oraz weganizm, co wydaje się być utopią: M. B a l l, *Życie i praca w obronie zwierząt*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 261–267. „Niczym ofiary holokaustu zwierzęta są spędzane, wiezione ciężarówkami, setki kilometrów do ubojni z zarzynane. Porównanie do holokaustu jest nie tylko uprawnione, ale wręcz nieuniknione”: cyt. za: K. D a w n, *Poruszyć media: Od wrogów lub obojętnych nieznanym do przyjaciół*, jak wyżej, s. 287; „Nigdy, ale to nigdy nie mów, że twój wegetarianizm to prywatna decyzja lub że chodzi tylko o środowisko”: B. F r i e d r i c h, *Skuteczne orędownictwo: Naśladowanie strategii korporacyjnych*, jak wyżej, s. 277; „Zważywszy na liczbę dręczonych zwierząt, poziom natężenia cierpienia i głupie, wynikające z zachłanności powody, dla których intencjonalnie skazuje się je na męczarnie, jestem przekonany, że wyzwolenie zwierząt jest imperatywem moralnym naszych czasów, a my powinniśmy skupić się na celu, jakim jest zakończenie tych cierpień tak szybko, jak to tylko możliwe”: jak wyżej, s. 279.

<sup>53</sup> G. H a e f f n e r, dz. cyt., s. 29.

ne w postaci zrównania praw zwierząt i ludzi pręcej lub później przyniosą więcej dalszego zniszczenia niż ochrony, pomimo dobrych intencji. Potrzeba umiejętności pogodzenia rozumu teoretycznego, odczytującego różnice natur w świecie istot żywych, i rozumu praktycznego z moralną oraz prawną odpowiedzialnością w sferze ochrony zwierząt.

## IDEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL REFERENCE TO LIVING BEINGS

### SUMMARY

In this article the author undertakes the issues regarding „*the animal studies*” and the undertaken attempts to grant animals „the personal” rights *pari passu* the human rights. In this analysis he takes into account both the difficulties connected with the definition of the ontological status of living beings, as well as the question of identity and the difference between animals and humans. Historical applications illustrate constant attempts to define the place of a human being among living beings. Finally, the author stands in the position that biology itself will not serve, nor will the ecological movements based on the idea of elimination of the unique status of a human being. The author favors the approach to the animal rights protection in accordance with the anthropocentric philosophy. A full understanding of the human being’s place in the world eliminates the attitude of mindless exploitation of nature and the actions resulting in ecological catastrophes. The proposals of the animal rights protection and natural environment protection voiced by Christian theologians and lawyers fit into the worldwide ecological aspirations.

## IDEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER BEZUG AUF LEBENDIGE WESEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor nimmt im Artikel die Frage auf, die mit „*animal studies*” sowie mit unternommenen Versuchen verbunden sind, den Tieren „subjektiven” Rechte einzuräumen, die gleichgestellt mit Menschenrechten sind. In der Analyse berücksichtigt er sowohl die Schwierigkeiten mit der Bestimmung des ontologischen Status von lebendigen Wesen, als auch das Problem der Identität sowie des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Historische Applikationen veranschaulichen dauernde Versuche, die Stellung des Menschen unter den lebendigen Wesen festzulegen. Schließlich vertritt der Autor die Meinung, dass in diesem Fall weder selbst die Biologie noch ökologische Bewegungen helfen, die auf Idee gestützt sind, den außergewöhnlichen Status des Menschen zu eliminieren. Der Autor spricht sich für die Einstellung zur Frage der Rechte des Tierschutzes auf Grund der anthropozentrischen Philosophie aus. Ein volles Verständnis die Stellung des Menschen in der Welt schließt das

---

Verhalten der gedankenlosen Naturausbeutung sowie die Tätigkeiten aus, die ökologische Katastrophen verursachen. Die Vorschläge der Rechte des Tier- und Umweltschutzes, die von christlichen Theologen und Juristen angemeldet werden, fügen sich in weltliche ökologische Bestrebungen ein.