

PRAWO ZWIERZĄT CZY OBOWIĄZEK CZŁOWIEKA?

Wprowadzenie

W zeszłorocznym VI-ym numerze „Biuletynu Ekologicznego” ukazał się artykuł pt. *Czym różnimy się od zwierząt?*¹ Pytanie bynajmniej nie banalne. Dotyka ono samego sedna problematyki, która dziś stanowi przedmiot żywych dyskusji i kontrowersji. Spory te bywają prowadzone na płaszczyźnie nauk przyrodniczych, ale toczy się je także na polu filozofii, owszem – można zaryzykować twierdzenie, że chodzi tu o problem przede wszystkim filozoficzny, mimo że dotyczy przedmiotu na wskroś przyrodniczego. To sprzężenie przyrody z filozofią w jednym zagadnieniu może więc zainteresować czytelnika, który zajmując się z racji fachowego wykształcenia światem zwierząt w aspekcie nauk przyrodniczych bądź zootechnicznych, zechce zerknąć do filozofii, aby się przekonać, co się tam o tym świecie mówi, zwłaszcza z filozoficzno-etycznego punktu widzenia. Aby więc temu zainteresowaniu uczynić zadość, rzecz zostanie rozpatrzona najpierw w szerszej perspektywie historycznej, następnie zaś na zarysowanym w ten sposób tle zostaną ukazane etyczne aspekty stosunku człowieka do zwierzęcia, naświetlone jednak ze stanowiska etyki chrześcijańskiej. A zatem będzie to nie tylko prezentacja tego, co filozofowie powiedzieli na temat świata zwierząt, ale też wskazanie na to, co w tej sprawie z moralnego punktu widzenia zostało powiedziane, a co jeszcze powiedzieć należy.

I. Świat zwierząt w świetle filozofii

1. Starożytność

Zaskakujące może wyda się stwierdzenie, że świat zwierząt wszedł w krąg filozoficznych rozważań niemal od samego początku formowania się filozofii

¹ M. Lis, T. Warzecha, *Czym różnimy się od zwierząt?*, „Biuletyn Ekologiczny” 6(2001), ss. 8–10.

jako nauki. Stało się to już w IV-y wieku przed Chr., pierwszych zaś bodźców w tym kierunku dostarczył grecki filozof Anaksagoras, w ramach szkicowanej przez siebie filozofii przyrody. Wielką zasługą tego myśliciela była rewolucyjna na owe czasy teza, że świat z pierwotnego chaosu nie mógł być wyjść innym sposobem, jak tylko mocą jakiegoś „rozumu”. Ten wszakże rozum Anaksagoras pojmował w sposób dość osobliwy. Była to dlań pewna bezosobowa kosmiczna rzeczywistość, porządkująca powstawanie i rozwój wszechrzeczy. Myśl tę zamknął w lapidarnej formule: „rozum zasadą wszechporządku” („nous ekósmese panta”). Odnośnie do świata zwierząt owo „porządkowanie” dokonało się w ten sposób, że z pierwotnego „Nous” emanował specyficzny „zarodek” („sperma”), który dał początek życia istotom tego gatunku². Prosta konsekwencją tej koncepcji stało się stwierdzenie, że życiową zasadą każdej istoty żywej jest „rozum”. Świat zwierząt ma zatem udział w rozumności wszechbytu. O człowieku Anaksagoras twierdził, że jest najmądrzejszy w rządzie istot żywych, ale równocześnie podtrzymywał tezę, że „wszelki duch jest tego samego rodzaju, ten większy i ten mniejszy”³. A zatem między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi jakaś fundamentalna tożsamość.

Zgoła inaczej wygląda ta sprawa w filozoficznej twórczości Arystotelesa. Jego wiedza o świecie zwierząt w skali ówczesnej była ogromna, w znacznym też stopniu oparta na dostępnych mu danych doświadczenia, aczkolwiek w niejednym szczególe pomieszana z fikcyjnymi wątkami. Potwierdzają to zachowane do naszych czasów traktaty tej właśnie problematyce poświęcone⁴. Traktaty te świadczą, że wywody Stagiryty na temat zwierząt nie są zawieszane w próżni fikcyjnych tworów wyobraźni filozofa, ale są wnikiem w głębinowe pokłady rzeczywistości badanych przez niego obszarów realnego świata. To jest też racja, dla której w punkcie wyjścia sprawozdania z poglądów Arystotelesa na stosunek człowieka do świata zwierząt trzeba sięgnąć do podstawowych tez jego filozofii.

Dla Arystotelesa elementarny fakt filozoficzny wyraża stwierdzenie, że w świecie wszystko jest w ruchu: byty się zmieniają, jedne giną, inne powstają, a jednak zachowują podstawową jedność bytową. Uznał, że tego zjawiska nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko przyjmując, że u podstaw struktury wszelkiego bytu leżą dwie konstytutywne zasady: wspólna wszystkim „możność bycia

² M. Capello, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente un Quellenberichte*, Aufl. 4, Stuttgart 1953, s. 278; A. Stöckl, J. Weingärther, F. Kwiatkowski, *Historia filozofii w zarysie*, wyd. 3, Kraków 1930, ss. 36–37.

³ M. Capello, *Die Vorsokratiker*, s. 273, 279; por. ss. 250–280.

⁴ Por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-zoologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*, przeł. P. Siwek SJ, Warszawa 1992, s. 781; Tom 4: *O ruchu zwierząt. O poruszaniu się przestrzennym zwierząt. O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek SJ, Warszawa 1993, ss. 7–245.

czymś” i w każdym inny pierwiastek „bycie czymś”, czyli „potencja” i „akt”. W sferze bytów nieożywionych zasady te przybierają postać „materii i „formy”, w świecie zaś bytów ożywionych „ciała” i „duszy”.

Inspirując się tymi ustaleniami na pytanie: „czym jest dusza”, Arystoteles odpowiada: jest to „akt pierwszy ciała naturalnego organicznego”⁵. Owo tylko dla dobrych znawców Arystotelesa zrozumiałe zdanie także dla niefilozofa nabiera zrozumiałego sensu, kiedy się na nie spojrzy w świetle uzdolnień, w jakie dusza, jako ów „akt pierwszy”, wyposaża ożywioną przez siebie istotę. Przy pomocy tego kryterium Arystoteles wyodrębnia trójstopniową hierarchię dusz: roślinną, zwierzęcą oraz ludzką. Dusza zwierzęca różni się od roślinnej tym, że cieszy się zmysłową zdolnością poznawania, popędów i uczuć, czego roślinom brak. Z kolei dusza ludzka odznacza się zdolnością myślenia, której znowu zwierzęta nie posiadają. I nie są to tylko różnice stopnia, to są różnice istotowe. Człowiek i zwierzę stanowią przeto dwa różne gatunki bytów organicznych, oddzielonych od siebie nieprzekraczalną granicą myślenia. Zwierzęta są zatem nie tylko „istotami pozaludzkimi”, są one „istotami infraludzkimi”. Jedną z konsekwencji tej różnicy było przyznanie duszy ludzkiej cechy czysto duchowej niematerialności⁶, w czym niektórzy dopatrują się atrybutu nieśmiertelności⁷.

Arystotelesowskie pojmowanie świata zwierząt, szczególnie zaś teza o istotnej różnicy dzielącej ten świat od człowieka, podzielały następne pokolenia filozofów greckich, przede wszystkim zwolennicy filozofii stoickiej aż do końca I wieku po Chr. Jednakowoż na przełomie I-go i II-go wieku odezwał się głos sprzeciwu. Plutarch z Cheronei napisał dwa traktaty poświęcone tej problematyce, ale na uwagę zasługuje tylko jeden z nich pt. „O zmyślności zwierząt”⁸. Traktat ten ujęty w formie dialogu, w którym obydwie strony mają swoich rzeczników (jednym z nich, występujących w obronie zwierząt, jest Autobulos, ojciec Plutarcha), zmierza jednak w konkluzji do uzasadnienia tezy, że, choć człowiek ma prawo korzystać ze zwierząt dla zaspokojenia swoich potrzeb, winien to czynić w umiarkowany sposób, ponieważ zwierzęta „mają naturę rozumną na równi z człowiekiem i są nawet zdolne do cnót, choć w stopniu niedoskonałym”⁹. Plutarch podbudowuje tę tezę licznymi przykładami „zmyśl-

⁵ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy*. Wstęp tłum., s. 17.

⁶ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3: *O duszy*. Wstęp tłum., ss. 20–21.

⁷ A. Stöckl, J. Weingärther, F. Kwiatkowski, *Historia filozofii w zarysie*, s. 80.

⁸ Plutarch, *Moralia*. Wybór pism filozoficzno – popularnych, przeł. i oprac. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, ss. 185–246. – Druga rozprawa pt. „O tym, że bezrozumne zwierzęta mają rozum” ma charakter raczej mitologizującej powieści, aniżeli filozoficznego studium. Jej treścią jest dialog Greka zamienionego przez boginkę Kyrke w wieprza i w tej roli przekonującego Odyseusza o wyższości zwierzęcego rozumu nad ludzkim intelektem.

⁹ Tamże, s. 185. *O zmyślności zwierząt*

nego zachowania” się zwierząt, niekiedy przez polską tłumaczkę jego dzieł określanymi epitetem „wymyślonych historyjek”¹⁰. Ogół nagromadzonego „per fas et nefas” materiału stwarza w końcu wystarczającą dla Plutarcha podstawę dla końcowego wniosku, że można „z powodzeniem walczyć z tymi, którzy zwierzęta pozbawiają rozumu i zdolności myślenia”¹¹.

Na gruncie starożytnego chrześcijaństwa, a więc w następnych po Plutarchu wiekach, myśl tego filozofa podtrzymywały niektóre heretyckie sekty, które jednak nie wywarły głębszego wpływu na kształtowanie się poglądów społeczeństwa owych czasów¹².

2. Średniowiecze

Myśl starożytna w dyskusji filozoficznej na temat świata zwierząt, jak wiadać, biegła dwoma torami. W średniowieczu sytuacja uległa radykalnej zmianie. Przyrodą interesował się bardzo św. Albert (1193–1280), ale więcej botaniką, aniżeli zoologią, ponadto ograniczał się do przyrodoznawczych obserwacji, bez wnikania w filozoficzną problematykę relacji świata zwierzęcego do człowieka.

Sprawie tej więcej uwagi poświęcił św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), czynił to jednak w formie okazjnych wzmianek (jest ich 46)¹³ poświęconych innym zagadnieniom. Pomijając niektóre zdawkowe opinie uwarunkowane niskim stanem ówczesnego przyrodznawstwa, ważne dla problematyki stosunku człowieka do zwierzęcia są uwagi mimochodem czynione w formie twierdzeń ewidentnie pewnych, np. że zwierzę ma naturę zmysłową, człowiek zaś rozumną¹⁴, albo że rozumna dusza człowieka jako zdolna do życiowych działań bez udziału ciała jest niematerialna¹⁵, bądź też że niektóre zwierzęta działają rozmyślnie, ale mocą naturalnego popędu¹⁶. Niemniej jednak w głównym jego dziele „Suma Teologiczna” znajdują się dwa paragrafy, które w całości zostały poświęcone światu zwierząt, jeden w traktacie „De veritate”, podobnie w apologetycznym dziele *Summa contra gentiles*. Omówimy najważniejsze.

Przedmiotem filozoficznej refleksji Akwinaty jest najpierw problem, czy zwierzęta są istotami rozumnie wolnymi. Problem ten rozpatruje w dwojakim

¹⁰ Tamże, s. 186.

¹¹ Tamże, s. 246.

¹² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Taurini 1932, 1, q. 75, a 3, przyp. 2. – Jest to krótka informacja komentatora tekstu św. Tomasza, nieudokumentowana żadną źródłową wskazówką.

¹³ S. Th. 6, Indices et Lexikon. – Liczba ta dotyczy samej tylko Sumy Teologicznej. Dodać by do niej należało dane odnośnie do *Contra Gentiles* oraz traktatu *De veritate*.

¹⁴ S. Th., 1, q. 3, a 5 in corp.

¹⁵ S. Th., 1, q. 118, a 2 in corp.

¹⁶ S. Th., 1, q. 83, a 1 in corp.

jego aspekcie. Pyta więc najpierw, czy zwierzętom przysługuje zdolność podejmowania aktów wolnych decyzji¹⁷, następnie to samo zjawisko ujmuje od strony jego sprawczej przyczyny, czy zwierzęta na równi z człowiekiem cieszą się atrybutem wolności woli¹⁸. Stosując metodę scholastyczną wywody swe rozpoczyna od przytoczenia racji strony jego stanowisku przeciwnej. Św. Tomasz przyznaje więc, że w zachowaniach zwierząt występują pewne podobieństwa do tego, jakby dokonywały wyboru i działały celowo. W tym też zakresie wykazują wręcz „zadziwiająca zmyślność” („mirabiles sagacitates”)¹⁹. Mimo to wszystkie te fakty nie stwarzają wystarczającej podstawy dla przyznania im wolności woli i uwarunkowanej tym zdolności podejmowania aktów wyboru. Wniosek ten opiera na jasno sprecyzowanej zasadzie, że „istotny sens wolności zależy od sposobu poznawania”²⁰. Tymczasem całość obserwowanych u zwierząt zachowań nie wykracza poza sferę zmysłowego postrzegania przedmiotów w ich konkretnej postaci, co wyzwała w nich dążenia zdeterminowane do „jednego szczegółowego dobra”²¹. Znaczy to, że zwierzęta są skazane na działania tkwiących w nich i, co prawda, precyzyjnie, ale z nieodwracalną koniecznością funkcjonujących mechanizmów. Toteż przy całej tej niebywalej nieraz kunsztowności cechuje je charakterystyczny dla poszczególnych gatunków uniformizm²². Przywilejem wolności cieszy się więc tylko człowiek, gdyż obdarzony jest rozumem, w którego mocy leży wznieść się na poziom myślenia w kategoriach pojęć powszechnych i ogarnąć ogół istniejących dóbr, co czyni go zdolnym jedne z nich uczynić przedmiotem swego dążenia, inne natomiast pominać.

Przyjęta przez św. Tomasza jednoznaczna interpretacja poznawczo dążeniowych uzdolnień zwierzęcia tłumaczy jego pogląd w kwestii, jakiej natury jest wprawiająca w ruch te uzdolnienia „zwierzęca dusza”. Jest to „dusza zmysłowa”, „materialna”, a przeto niezdolna do samoistnego bez ciała istnienia: razem z ciałem funkcjonuje i razem z nim przestaje istnieć. Toteż kończący ten wywód wniosek wyraził w słowach: „dusze zwierząt nie mają substancjalnego istnienia”²³.

Ale też dla tej racji ich zachowań ani same zwierzęta, ani też nikt inny nie ocenia jako moralnie dobrych lub złych, nie ponoszą też one żadnej odpowiedzialności za skutki swych działań, a jeśli się je niekiedy karze za wyrządzone szkody

¹⁷ *De veritate*, q. 24, a 2.

¹⁸ S. Th., 2 – 1, q. 13, a 2.

¹⁹ S. Th., 1 – 2, q. 13, a 2; por q 102, a 6 ad 8 – um; *Contra Gentiles* 13, a 112.

²⁰ *De veritate*, q. 24, a 2 in corp.

²¹ S. Th., – 2, q. 13, a 2 in corp. „... appetitus sensitivus ad unum particulare (bonum – TS) secundum ordinem naturae...”

²² Por. S. Th., 1 – 2, – 13, a 2 ad 3 – um.

²³ S. Th., 1, q 75, a 3 „... sed contra animalium animae ... non sunt substantivae”.

(przypadki takie miały miejsce jeszcze w XVI-ym wieku), to w gruncie rzeczy idzie tu o ukaranie ich właścicieli, nie zaś samego sprawcę szkody²⁴.

O normach regulujących postępowanie człowieka względem zwierząt św. Tomasz mówi niewiele. Okazyjnie czyni jednak charakterystyczne wzmianki, które rzucają pewne światło na jego sposób podejścia do spraw tego typu. Miał bowiem do rozwiązania problem, dlaczego Pismo św. nakazuje w pewnych sytuacjach okazywać współczucie dla zwierząt bądź należycie się z nimi obchodzić. Jedną z racji przez św. Tomasza przytoczoną jest stwierdzenie, że w planach Bożych w stosunku do narodu wybranego nakazy te miały cele wychowawcze: ludzkie traktowanie zwierząt miało skłonnać do okrucieństwa Żydów wprawiać do podobnego, duchem wyrozumienia przenikniętego odnośnienia się do człowieka²⁵.

Relację z Tomaszowej filozofii stosunku człowieka do świata zwierząt można zatem podsumować stwierdzeniem, że także w tej problematyce Akwinata podąża szlakiem Arystotelesa: rozum różni radykalnie człowieka od zwierzęcia. Podtrzymując tę tezę Stagiryty podbudował ją pogłębioną analizą poznawczodążeniowych uzdolnień zwierząt w porównaniu z istotowo różnymi analogicznymi uzdolnieniami człowieka. Te dwa nazwiska: Arystotelesa ze Stagiry i Tomasza z Akwinu spowodowały, że głoszona przez nich doktryna zajmowała dominującą pozycję w filozofii europejskiej aż do wieku XVIII-ego. Owszem w końcowej fazie jej dominacji doznała ona wzmocnienia ze strony I. Kanta, który również przyznał człowiekowi wynoszącą go ponad zwierzęta godność moralnej podmiotowości²⁶.

Z czasem jednak obok tej doktryny pojawiły się inne spojrzenia na stosunek człowieka do świata zwierząt.

3. Czasy nowożytne

Znaczącym sygnałem radykalnej zmiany sytuacji stało się wystąpienie J. J. Rousseau'a (1712–1778). W rozprawie poświęconej zjawisku nierówności między ludźmi rozważania swe rozciągnął, aczkolwiek w nader skrótowej formie, także na świat zwierząt. Najpierw bez ogródek stwierdził, że odrzuca metafizyczną metodę badania tego przedmiotu, posługiwać się zaś będzie potocznym językiem używanym w praktyce zbiorowego życia²⁷. Kierując się tą dyrektywą

²⁴ *De veritate*, q. 24, a 2 ad 6 – um.

²⁵ Por. 1–2, q. 118, a 6 ad 8 – um; *Contra gentiles* 13, a 112.

²⁶ B. Irrgang, *Tier*, w: *Lexikon für Theologie und Glaube*, Freiburg 2001, B. 10, k. 33.

²⁷ J. J. Rousseau, *Du contrat social. Discours sur les sciences et les fondements et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, presentation par H. Guillemin*, Paris 1963, ss. 248–249.

Rousseau na przekór racjonalistom swoich czasów nie „rozum”, ale „serce”, a więc uczuciowo-pożądczą sferę ludzkiego psychizmu uznał za podstawowe znamię człowieczeństwa. Z kolei optymalne warunki dla uaktywnienia się uczuciowo-pożądczej dynamiki człowieka upatrywał w pierwotnym stanie natury właściwym dla ludzkich jednostek, kiedy były wolne i równe. Przez ten zwrot do natury, przy równoczesnym napiętnowaniu kultury i cywilizacji, Rousseau dokonał zbliżenia człowieka do świata zwierząt, którym przypisał zdolność tworzenia idei i ich sensownego wiązania, ale do pewnego punktu. Pod tym względem człowiek nie różni się od zwierzęcia, jak tylko w pewnym większym lub mniejszym stopniu²⁸. Następnie, mając przygotowany już grunt w postaci powstałej między nimi równości, sformułował postulat humanitarnego traktowania poszczególnych osobników zwierzęcego społeczeństwa. Owszem postulat ten sprecyzował w tym sensie, że zwierzętom przysługuje prawo do tego przynajmniej, aby nie były przez ludzi źle traktowane²⁹.

W podobnym duchu jak Rousseau wypowiedziało się kilku innych, później żyjących filozofów, przede wszystkim A. Schopenhauer³⁰. Światopoglądowo zgola odmiennie aniżeli Rousseau zorientowany (Schopenhauer marzył o założeniu nowej religii), przyczynił się jednak do wskrzeszenia od wieków już w filozofii europejskiej zamarłą ideę gatunkowej tożsamości człowieka i zwierzęcia. Tym samym obydwaj ci myśliciele wytyczyli kierunek myślenia, który w XIX w. stał się terenem zdecydowanie materialistycznie zorientowanej filozofii. Za głównego jej przedstawiciela uchodzi H. Spencer (1820–1903).

Filozoficzna doktryna Spencera stoi pod znakiem materialistycznego ewolucjonizmu. W odniesieniu do naszego zagadnienia ważne są tylko jego fundamentalne tezy. Spencer za punkt wyjścia swojej filozofii przyjmuje zasadę, że ewolucja, czyli rozwój jest najgłębszym, a zarazem powszechnym prawem wszechświata we wszystkich jego dziedzinach, materia zaś stanowi wyłączone tworzywo wypełniających ten wszechświat bytów. Materialnej natury jest przeto nie tylko przyroda nieożywiona, ale też wyłaniająca się z niej przyroda ożywiona w ewolucyjnym procesie pojawiania się świata roślin i zwierząt, a na końcu człowieka³¹.

²⁸ Tenże, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ss. 264–265.

²⁹ Tamże, s. 250.

³⁰ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, II, par. 19, nr 7; cyt. za: V. Cathrein SJ *Moralphilosophie*, Erster Band, Allgemeine Moralphilosophie, Leipzig 1924, s. 628.

³¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, wyd. 5, Warszawa 1978, ss. 75–78; V. Cathrein SJ, *Nauka moralności darwinistycznej. Krytyka etyki Herberta Spencera*, Warszawa 1886, ss. 25–42.

Wszystkie te twierdzenia to są w gruncie rzeczy powszechnie znane truizmy, przypomniane jednak celem uwiarygodnienia opartego na nich wniosku, że Spencer jest kolejnym kontynuatorem zapoczątkowanej przez Plutarcha teorii elementarnej tożsamości człowieka ze światem zewnętrznym. W tej roli jest też inspiratorem już w XIX w. widocznych prób wyprowadzenia z ewolucyjnej genezy człowieka także ewolucyjnej genezy moralności. W poglądach ewolucjonistów tego czasu poczęły się pojawiać tego typu określenia, jak np. „etyka zwierząt”, modne stało się przypisywać zwierzętom „poczucie sprawiedliwości”, „sumienie”, nawet „opanowanie siebie samego”, wszystko oparte na przykładach zachowania się kwok, wiewiórek, psów i innych przedstawicieli świata zwierzęcego. W parze z mnożącą się literaturą szło powstawanie różnych stowarzyszeń, których zadaniem było propagowanie idei opieki społecznej nad zwierzętami, głównie jednak do walki z praktyką wiwisekcji medycznych. Typowym przejawem tego nurtu są tytuły niektórych wydawanych w tym czasie publikacji. Wystarczy przytoczyć jeden: „Etyka zwierząt. Zarys prawnych i moralnych stosunków między człowiekiem a zwierzęciem”, wydana nakładem „Związku przyjaciół zwierząt w Trzeciej Rzeszy” i przez ten związek uhonorowana nagrodą mimo jej niewielkiej naukowej wartości³².

Tendencje te zarówno w świecie filozofii, jak i życia społecznego przybrały na sile w w. XX-ym. Wprawdzie w burzliwych latach dwu wielkich wojen światowych i następujących po nich okresach odbudowy nikt nie myślał o filozoficzno-społecznych aspektach relacji człowieka do świata zwierzęcego, rychło jednak w powracających sytuacjach stabilizacji ponownie dawały o sobie znać przyciszone chwilowo nurty XIX-wiecznej ideologii równania człowieka ze zwierzęciem, a przynajmniej obrony zwierzęcia przed człowiekiem. Również w Polsce międzywojennej działały prozwierzęce organizacje społeczne, wychodziły odpowiednie czasopisma, owszem, nawet tak zdeklarowany katolik jak prof. M. Zdziechowski głosił opinie, że człowiek jest generalnym krzywdzicielem zwierząt, a winne jest temu chrześcijaństwo, a po trosze i judaizm³³. Już po II-iej wojnie światowej na fali odnawiającej się idei społecznego chronienia zwierząt w imię ideologicznego z nimi pobratymstwa pojawiła się publikacja dwóch uczonych. W.M.S. Russela i jego naukowego kolegi R.L. Burcha postulująca ograniczenie cierpień zwierząt w laboratoriach naukowych³⁴, tym bardziej większego znaczenia nabrała uchwalona pod auspicjami UNESCO „Światowa Deklaracja Praw Zwierzęcia”.

³² I. Bregenzer, *Tier – Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Tier*, Bamberg 1894.

³³ Por. M. Skrudlik, *Chryścianizm a świat zwierzęcy*, Poznań 1938, ss. 3–5.

³⁴ W. M. S. Russel, R. L. Burch, *The principles of human experimental technique*, London 1959, s. 238.

Dla całości obrazu trzeba jednak podkreślić, że w ciągu całego omawianego okresu, a więc na przestrzeni ostatnich trzech stuleci w filozoficzno-teologicznych kręgach chrześcijańskich kultywowano tradycyjną doktrynę o prymacie człowieka nad światem zwierzęcym. Nie uległy też zmianie fundamentalne założenia tej doktryny, których ideowym źródłem pozostawała nadal apologia ludzkiego rozumu: zdolność formowania pojęć powszechnych, świadomość własnej podmiotowości i spełnianych przez siebie aktów, wolność woli – wszystkie te uzdolnienia świadczą, że człowiek różni się istotowo od poznawczo-dążeniowych uzdolnień zwierzęcia, uwarunkowanych wyłącznie cielesnym charakterem ich natury. Kiedy jednak w XVIII-ym i XIX-ym wieku z coraz większą siłą dochodzić zaczęła do głosu ideologia praw zwierzęcia, na czoło zainteresowań chrześcijańskich filozofów wysunęła się polemiczna konfrontacja z tą tendencją. Na tym polu wyróżniał się na przełomie XIX-go i XX-go wieku V. Cathrein SJ, zdecydowany krytyk ewolucjonistycznych teorii Spencera i jego zwolenników. Teorii praw zwierzęcia przeciwstawiał doktrynę św. Tomasza, że tylko człowiek jako byt rozumny może być podmiotem prawa tak dalece, że nawet obowiązek humanitarnego traktowania zwierzęcia ma swoje usprawiedliwienie w instrumentalnym traktowaniu go jako środka w odniesieniu do człowieka: obchodząc się po ludzku ze zwierzęciem usposabia się do odpowiedniego traktowania innego człowieka³⁵.

4. Stan współczesny

A jak się przedstawia współczesny stan debaty nad moralnymi aspektami relacji człowieka do świata zwierzęcego? Czy jest prostą kontynuacją filozoficznych trendów minionych wieków, czy też zaszły na tym odcinku jakieś poważniejsze zmiany? Otóż stwierdzić należy, że w ostatnim ćwierćwieczu ostatniego XX-go stulecia już zgola wyraźnie ujawniło się zjawisko, którego reperkusje dały się odczuć także w sferze filozofii człeko-zwierzęcego stosunku. Tym zjawiskiem jest współczesny proces degradacji środowiska naturalnego, który wyzwolił społeczną reakcję w postaci ruchu ekologicznego. W obrębie tego ruchu jednym z ważnych komponentów powstałej na tym gruncie problematyki okazuje się także ideologiczno-moralna strona zachowania się człowieka wobec przyrody, w kompleksie zaś dotyczących tej materii teoretycznych stanowisk znaczące miejsce zajmują filozoficzno-etyczne koncepcje, jak winna się kształtować relacja człowieka do świata zwierząt. Problem ten odżył także na naszym polskim terenie, czego ilustracją będzie zapoznanie się z przewodnimi

³⁵ V. Cathrein SJ, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darstellung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*. B. I, *Allgemeine Moralphilosophie*, Aufl. 6, Leipzig 1924, ss. 630–633.

ideami dwu orientacji: panteizującej koncepcji „ekofilozofii” prof. H. Skolimowskiego oraz naturalistycznej teorii etyki „czci dla życia” w ujęciu prof. Z. Piątek. W wielkim skrócie przedstawiają się one następująco.

Prof. Skolimowski wychodzi z założenia, że człowiek stanowi twór kosmicznego procesu ewolucyjnego jako stadium wysokiego stopnia boskiej rzeczywistości. Wylaniając się z przyrody pozostaje w stałej z nią egzystencjalnej jedności. Dlatego istoty pozaludzkie oraz ekosystemy odznaczają się własną wewnętrzną wartością i na tej podstawie przysługuje im prawo do życia w obrębie właściwej im różnorodności bytowania³⁶. Ten „dobry, wspaniały, przebóstwiający się w drodze ewolucji świat”³⁷ inny zwolennik tego kierunku myślenia nazywa „Bogiem”, ale „Bogiem w stawaniu się”, a więc ze światem tożsamym i w nim znajdującym zasadę swego realnego bytu. Zwierzęta zostają tu wtopione w jedność wszechrozwijającego się bytu i na równi z człowiekiem uczestniczą w jego przebóstwiającej się różnaitości.

Inną perspektywę człowieka w relacji do świata zwierzęcego zakreśla prof. Piątek. Podobnie jak Skolimowski, relację tę umieszcza w ramach uniwersalnie rozumianej ewolucji, z tą wszakże różnicą, że czyni to zgodnie z naturalistyczno-materialistyczną interpretacją. W tym ujęciu centralną ideą całej koncepcji staje się idea „życia”, którą autorka przedstawia w metaforycznej formie jako „drzewo życia”. Ma ono liczne rozgałęzienia, wszystkie jednak objęte nimi „istoty pozaludzkie”, wśród tych zaś przede wszystkim świat zwierząt, mają przysługujące im dobro, cele życiowe, własne interesy i środki potrzebne do ich realizacji. W sumie istoty te posiadają właściwą każdej z nich „wewnętrzną wartość” i jako takie stanowią kategorię bytów nieinstrumentalnych. A to oznacza, że winny być traktowane w duchu zasady „bezinteresowności gatunkowej”, a więc takiego nastawienia człowieka, które polega na uszanowaniu – ogólnie mówiąc – podstawowych życiowych interesów zwierzęcia³⁸.

W nawiązaniu do poglądów prof. Piątek nadmienić wypada, że na gruncie polskim reprezentuje ona orientację, która ma wielu zwolenników w krajach euro-amerykańskiej cywilizacji. Różniąc się w interpretacyjnych uszczegółowieniach zbiegają się oni we wspólnej afirmacji biologicznie pojmowanej kategorii życia. Dlatego też określa się ich ogólnym mianem „biocentrystycznych” koncepcji filozoficzno-etycznych³⁹.

³⁶ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Warszawa 1991, ss. 94–104.

³⁷ K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, s. 265.

³⁸ Z. Piątek, *Przyroda i wartości*, w: L. Zbucka [red], *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków–Warszawa, ss. 159–175.

³⁹ Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Kraków 1998, s. 177. – Stanowiska te omówione zostały szerzej i naświetlone krytycznie ze stanowiska etyki chrześcijańskiej w dwu

W obronie zwierząt przed traktowaniem ich jak rzeczy wypowiadają się też osoby ze stanowiska laickiego światopoglądu, ale bez wyraźnej przynależności do którejkolwiek z uwzględnionych przez nas – ekofilozoficznej bądź biocentrystycznej – orientacji. Za przykład takiego podejścia do problemu „człowiek a zwierzę” posłużyć może utrzymany w duchu tolerancyjnego humanizmu artykuł zmarłej przed paru laty prof. I. Lazari-Pawłowskiej⁴⁰, natomiast w sposób zgoła odmienny, gdyż powierzchowny, a miejscami napastliwy przedstawia swoje stanowisko prof. Anna Gapik w artykule „Czyńcie sobie ziemię poddaną”⁴¹.

W zakończeniu tego skrótowego szkicu współczesnego stanu poglądów na temat relacji człowieka do świata zwierząt nadmienić jeszcze należy, że obok tego egalitarnego nurtu promocji świata zwierzęcego inspirowanego przez materialistyczne, bądź naturalistyczne wizje światopoglądowe, ma nadal swoich przedstawicieli chrześcijańska filozofia istotowej wyższości człowieka nad zwierzęciem. W podstawowych założeniach współcześni autorzy kontynuują doktrynę wieków poprzednich. Równocześnie jednak podejmują wysiłek, aby z ideowych zasobów własnej tradycji doktrynalnej wydobywać i uwyrażniać te elementy, które pozwalają spojrzeć na świat zwierząt w szerszej perspektywie stwórczego dzieła Bożego. Tak więc zwierzęta służą objawieniu mądrości i wszechmocy Boga, a przez to same zyskują na egzystencjalnej wielkości. Świadomość tego promocyjnego aspektu zwierzęcej bytowości stwarza też źródła motywacyjnej inspiracji na rzecz ochrony zwierząt⁴².

5. Końcowa analiza

Dokonany przegląd filozoficzno-etycznych poglądów na temat stosunku człowieka do świata zwierząt bezpośrednio wyraża tylko informacyjną warstwę w sprawie, jak się te poglądy kształtowały na przestrzeni wieków. Poddane jednak metodycznej analizie pozwalają wysnuć z nich merytorycznie ważne

pracach: T. Ślipko SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. 2, Kraków 1994, ss. 51–62 oraz w: Tenże, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła. Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, Kraków 1999, ss. 97–118

⁴⁰ I. Lazari – Pawłowska, *Zwierzę nie jest rzeczą*, w: P. J. Smoczyński [red.], *Etyka. Pisma wybrane*, Warszawa 1992, ss. 32–41. – Podobnie, ale z prawniczego punktu widzenia zapatruje się na sprawę M. Piechowiak: *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, ss. 380–381.

⁴¹ A. Czapiak, „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, w: A. Delorme, [red.], *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, Wrocław 2001, ss. 77–88.

⁴² A. Szafranski, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, ss. 50–56; Z. Świerczek OFMConv, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, ss. 42–56; 122–126; G. Siegmund, *Des Menschen Stellung in der Natur im Vergleich zum Tier*, „Theologie und Glaube” 53(1963), ss. 401–415.

ustalenia, na podstawie których można pokusić się o wykrycie także w etycznych badaniach poszukiwanej prawdy.

a) Antropologiczne przesłanki zrelacjonowanych stanowisk

Przede wszystkim z całą oczywistością można stwierdzić, że filozofię relacji „człowiek–zwierzę” rozwijano w ciągu wieków na dwu paralelnie biegnących torach. Relacja to pojmowana była bądź w perspektywie prymatu człowieka przed zwierzęciem bądź ich gatunkowej tożsamości. Ilustruje to zestaw nazwisk: z jednej strony przedstawiciele orientacji wyższości człowieka nad światem zwierząt w osobach Arystotelesa, św. Tomasza, Kanta, tomistów; z drugiej natomiast zwolenników partnerskiej między tymi światami relacji reprezentowanych przez Plutarcha, Rousseau'a, Spencera, ewolucjonistów.

W bezpośrednim związku z tą konstatacją pozostaje druga. Głosi ona, że wszystkie koncepcje prymatu człowieka przed zwierzęciem formowały się na gruncie spirytualistycznego pojmowania człowieka jako istoty złożonej z dwu konstytuujących ją pierwiastków: materialnego ciała i duchowej duszy. Natomiast teoria gatunkowej równości człowieka ze zwierzęciem wyrastała zazwyczaj z materialistycznej, niekiedy z panteistycznej filozofii człowieka. A zatem wniosek oczywisty: u podstaw filozoficznego podejścia do relacji „człowiek – świat zwierząt” leży zawsze odpowiednia antropologia filozoficzna. To nie są stanowiska światopoglądowo neutralne, podejmujący tę problematykę filozof pozostaje zawsze w orbicie określonej wizji świata i człowieka.

b) Wstępna orientacja metody badania

Na stwierdzeniu radykalnie różnych opcji światopoglądowych sprawa jednak się nie kończy. Z przytoczonych w historycznym przeglądzie danych można również odtworzyć drogę, po której filozofowie dochodzili do opowiedzenia się po stronie jednej z przeciwstawnych opcji w spojrzeniu na relację człowieka do zwierzęcia. Także na tym odcinku zaznacza się podobna różnica, jak w antropologicznych orientacjach. Prześledźmy wpieryw sposób badania zastosowany przez obrońców partnerskiego powiązania człowieka ze zwierzęciem, a więc Plutarcha, Rousseau'a, Spencera, ewolucjonistów. Odpowiedź nasuwa się prosta: wspólną im wszystkim metodą był opis zewnętrznych zachowań się zwierząt, eksponowanie widocznej w tych zachowaniach celowości, a także wskazanie na podobieństwa między tymi zachowaniami, a również zewnętrznym postępowaniem ludzi. Zebrany tę drogą materiał faktograficzny traktowali jako wystarczającą podstawę do przyjęcia tezy o gatunkowej obu tych światów zasadniczej tożsamości.

Z kolei skierujmy naszą uwagę w stronę filozofów hołdujących idei prymatu człowieka, aby przyjrzeć się metodzie, którą posługiwał się Arystoteles, św. Tomasz, tomiści (Kant zasługiwałby na osobną wzmiankę). Otóż styl filo-

zofowania tych autorów już na wstępnym etapie okazuje się inny. Fakty możliwe do zebrania drogą zewnętrznego doświadczenia są dla nich wskaźnikiem i punktem zaczepienia do badania tego, co tkwi u podstaw wewnętrznych przeżyć psychicznych człowieka i zwierząt, i w tym kierunku przesuwają punkt ciężkości charakterystyki mechanizmów jako sił napędowych ludzkich i zwierzęcych zachowań. Dlatego w ich wywodach na czoło wysuwa się stale pojęcie „duszy zwierzęcej” i „duszy ludzkiej” oraz charakteryzującej je przeciwstawności „duszy zwierzęcej” jako duszy wyłącznie „zmysłowej”, czyli uformowanej przez cielesne podłoże i dzięki niemu istniejącej, oraz „duszy ludzkiej” jako duszy wyłącznie „duchowej”, czyli istotowo niematerialnej, z ciałem związanej, ale bez tego ciała mogącej istnieć.

Stajemy zatem ponownie w obliczu charakterystycznego dualizmu: zewnętrzne–wewnętrzne, zmysłowe–duchowe. Samorzutnie przeto nasuwa się pytanie, jakie są rozstrzygające przyczyny tego stanu rzeczy. Tym razem wyjaśnieniem będzie wskazanie na to, jak te oba przeciwstawne nurty zakreślają horyzont, a raczej granice dostępnej ludzkiemu umysłowi wiedzy o otaczającym go świecie, w tym także wiedzy o samym człowieku i o świecie zwierząt. Na marginesie zaznaczmy, że nie chodzi tu o rozstrzygnięcie pytania, czy człowiek dysponuje dwiema władzami poznawczymi: zmysłami i rozumem. Idzie natomiast o to, jak się te dwie poznawcze władze do siebie mają w zakresie właściwych sobie poznawczych funkcji.

c) Empiryzm i uniwersalizm poznawczy

Zacząć wypada od rekonstrukcji teorii ludzkiego poznania, którą inspirują się wszyscy zwolennicy gatunkowej tożsamości człowieka i zwierzęcia, poczynając od Rousseau'a, a kończąc na biocentrystach. Kwintesencja tej teorii da się sprowadzić do następujących twierdzeń: wszelka ludzka wiedza opiera się na tym poznaniu, które człowiek uzyskuje przy pomocy zmysłów z biegiem czasu uzbieranych w coraz doskonalsze aparaty techniczne, ale zawsze do tych tylko granic zacieśnione. Konsekwentnie tworzone przez człowieka pojęcia powszechne nie poszerzają granic ludzkiego poznania. Ich funkcja poznawcza ogranicza się do scalania i porządkowania danych poznania zmysłowego i nic więcej. Co nie jest uchwytnie dla ludzkich zmysłów, jest tworem fantazji i w naukowym poznaniu świata realnego się nie liczy. Skoro zatem obserwując świat ludzki i zwierzęcy stwierdzamy tyle podobieństw, to dla filozofa świadomego ograniczoności dostępnego mu poznania jest to wystarczająca podstawa dla traktowania tych światów jako jednego materialnego królestwa istot żywnych, w którym zwierzęta mogą być uważane co najwyżej za „młodszych braci”, a nie za istoty „infraludzkie”, przynależne do innego gatunku.

Zarysowanej teorii, w filozofii zwanej „empiryzmem teoriopoznawczym”, przeciwstawia się zapoczątkowana przez Arystotelesa, a przez św. Tomasza i filozofię chrześcijańską rozbudowana doktryna teoriopoznawczego intelektu-

alizmu, którą zwać można też „teoriopoznawczym uniwersalizmem”. Punkt wyjścia tej doktryny jest ten sam, co w empiryzmie: pierwszy poznawczy kontakt z realnym światem uzyskuje człowiek dzięki poznaniu zmysłowemu. Godząc się więc z empiryzmem co do genezy ludzkiego poznania, empirystyczną teorię zacieśniającą – jak wspomniano – poznawczą aktywność ludzkiego rozumu do scalania i porządkowania danych zmysłowych teoriopoznawczy uniwersalizm ocenia jako doktrynę z gruntu nieadekwatną. Pozostaje bowiem w zasadniczej sprzeczności z całokształtem stwierdzalnych w tym zakresie faktów, przede wszystkim tych, które dają się wykryć w aktach doświadczenia wewnętrznego. Tylko człowiekowi przysługują takie atrybuty, jak świadomość własnej podmiotowości, zdolność refleksji, czyli poznawania własnych procesów poznawczych, oceniania samego siebie w kategoriach dobra i zła, wreszcie zdolność do świadomie celowego działania. Z dokonanych ustaleń, największej wagi jest to, które dotyczy świadomościowego statusu formowanych przez człowieka pojęć powszechnych, jak np.: człowiek jako człowiek, koń jako koń, kwiat jako kwiat. Rozum ludzki dokonując intuicyjnego wglądu w treść aktów poznania zmysłowego, np. zmysłowego wyobrażenia tego oto człowieka bądź konia, własnym aktem poznawczym ujmuje z kolei to, co w poznanym konkretnym przedmiocie jest najgłębsze, co określa jego istotową rzeczywistość, czyli jego istotę uwolnioną od konkretnej szaty zmysłowego aktu poznawczego. A zatem powstały w poznającym rozumie intencjonalny obraz poznanego przedmiotu stanowi już niematerialną, czyli duchową jego postać, która w identyczny sposób sprawdza się w każdym innym przedmiocie tego gatunku, obojętne – istniejącym, czy nie istniejącym. Dowodzi to zarazem, że w strukturze człowieka musi istnieć taki sam duchowy pierwiastek istnienia i działania, czyli „dusza niematerialna”, inaczej „duchowa”. Zespała się ona z ciałem jako organicznym podłożem w psychofizyczny byt, rozumny i wolny, a równocześnie dzięki właściwej mu wolności wyjęty spod determinującej siły praw przyrody.

d) Osobowość człowieka a „przyrodniczość” zwierzęcia

Z dokonanych ustaleń wypływa końcowy, dla naszego tematu istotny wniosek. Opiewa on: rozpoznanie istotowego sedna człowieczeństwa jako bytu, którego realną jedność określa zespolenie pierwiastka materialnego („ciało ludzkie”) z pierwiastkiem duchowym („dusza ludzka”) pozwala nam dojrzeć przysługujący mu atrybut duchowej rozumności i wolności. Te zaś atrybuty sprawiają, że człowiek jawi się nam jako byt autonomiczny, samowiedny i samowładny, działający we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność, czyli krótko mówiąc – jest on osobą. Tym samym jako byt wolny, skazany na kształtowanie siebie samego mocą własnego rozumnego działania, staje się pomiotem moralności. Znaczy to, że jego działania są poddane regulującej mocy moralnych wartości

i prawa moralnego, z tego zaś źródła wypływają przysługujące mu odpowiednie uprawnienia i obowiązki.

Inaczej ma się sprawa ze światem zwierząt. Bogactwa ich życia psychicznego nikt nie kwestionuje. Mimo wszystko przy całej niezaprzeczalnej „zmyślności” w zachowaniach swych – jak to z całą energią podkreślał św. Tomasz – są zdeterminowane do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie działań właściwych określonym gatunkom zwierząt. Nie dają one żadnego znaku samoświadomości własnego istnienia i autorefleksji, biografia poszczególnych osobników zwierzęcych mieści się w ramach niezmiennego szablonu rozwojowego, ich zachowania grupowe mają charakter zdeterminowanych stadnych poruszeń, można ich nauczyć wielu rzeczy, same niczego nowego nie umieją wymyślić, po prostu nie są zdolne do tworzenia jakiegokolwiek własnej, zwierzęcej kultury. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy jest jedno: zwierzęta nie działają jako sprawcy świadomie przez siebie wybieranych i w doborze środków modyfikowanych celów. Stanowią przeto osobną kategorię bytów przyrodniczych, które w obszarze przyrody zajmują najwyższe miejsce, ale ponad jej czysto materialną egzystencję wznieść się nie potrafią. To jest racja, dla której zwierzęta nie są i być nie mogą podmiotem moralności, cieszącym się z tego źródła wypływającymi uprawnieniami. Podmiotowość moralna przysługuje wyłącznie człowiekowi. Negacja teorii „praw zwierzęcia” stanowi zatem niezmiennie „*proprium*” filozofii i etyki chrześcijańskiej na przestrzeni całej jej wielowiekowej historii.

Ten wszakże fakt, że zwierzę nie jest podmiotem moralności, nie oznacza, że jest poza moralnością. Nie będąc podmiotem, jest jednak przedmiotem moralności. Stwierdzenie to brzmi może szokująco. Wykorzystują to przeciwnicy etyki chrześcijańskiej rozsiewając opinię, że zwierzę zostało przez to samo wydane na łup drapieżnej samowoli człowieka. W rzeczywistości chodzi tylko o to, że korzenie ochraniającej świat zwierząt moralności nie tkwią w bytowej strukturze samych zwierząt, ale poza nią, właśnie w człowieku. Tym samym wkraczamy w nową fazę rozważań, których zawiązkiem jest filozoficzna refleksja nad obiektywnym statusem stosunku człowieka do przyrody. Zwierzę bowiem jako integralna część przyrody w pewnym przynajmniej zakresie podziela jej los w swoich relacjach do człowieka. Ta wszakże problematyka wymaga osobnego omówienia.

II. Świat zwierząt w świetle etyki chrześcijańskiej

1. Służebny status zwierzęcia

Filozofia chrześcijańska przeciwstawiając się wskrzeszonej w czasach nowożytnych idei partnerskiego stosunku między człowiekiem a światem zwierząt ze swej strony akcentuje niezmiennie osobowy status człowieka jako bytu

psychofizycznego. Na tej podstawie przypisuje mu atrybut osobowości moralnej, dzięki czemu człowiek góruje nad światem zwierząt niezdolnych do urobienia sobie pojęć dobra lub zła moralnego i kierowania się własnym sumieniem moralnym. Byłoby jednak jednostronnym rozumieniem obiektywnego statusu człowieka rozpatrywać ten status jedynie w aspekcie osobowego wymiaru jego rzeczywistości. Człowiek właśnie dlatego, że jest bytem psychofizycznym charakteryzuje się poszerzonym obszarem swego bytowego zasięgu. Dopełnieniem jego osobowej godności jest sieć relacji, które wiążą człowieka z otaczającym go światem. Pomijając relację człowieka i jego życiowej aktywności do transcendentnego Boga oraz do innych ludzi, równie fundamentalnym dopełnieniem obiektywnego statusu człowieka jest jego relacja do świata zwierząt.

Tu dotykamy nerwu sprawy. Osobowy charakter egzystencjalnej kondycji człowieka nie zmienia ewidentnego stanu rzeczy, że tenże człowiek zarówno jako indywidualna osoba, jak też członek międzyludzkich wspólnot pozostaje wciąż bytem wszechstronnie ograniczonym. Do zachowania życia i rozwoju nie tylko cielesnego, ale też duchowego niezbędne są dlań różnorakie dobra, których musi szukać i zdobywać je poza sobą. Ta właśnie niewątpliwa ograniczoność życiowych zasobów powoduje, że człowiek chcąc nie chcąc skazany jest na nieustanne korzystanie z dóbr otaczającego go świata, a więc przyrody zarówno nieożywionej, jak i ożywionej, w tym także z dóbr świata zwierząt. Ale też podkreślony w swoim czasie przyrodniczy charakter zwierzęcego świata, mimo że wyróżnia się bogactwem właściwego mu psychizmu, stanowi wymowną ilustrację rządzącej światem hierarchii bytów: wszystko, co we wszechświecie jest materialne i przyrodnicze, zostało przyporządkowane temu, co w tym wszechświecie wyróżnia się niematerialnością ducha i podmiotową autonomią. A to oznacza, że przyroda, łącznie ze światem zwierząt, pozostaje względem człowieka w relacji służebnej⁴³.

Kolejną jednak jednostronnością byłoby zacieśnienie tej „służebności” do czysto utylitarnego korzystania z dóbr i to w zakresie potrzeb materialnych. Biorąc pod uwagę z jednej strony szeroki wachlarz aktywności rozwijanej przez człowieka na różnych dostępnych sobie polach i związanych z tym potrzeb, z drugiej zaś strony równie wielki zasób i różnorodność dóbr reprezentujących przyrodę, wyznaczyć można trzy zasadnicze dziedziny, w których więź człowieka z przyrodą zaznacza się ze szczególną wyrazistością: jest to dziedzina kontemplacji, pracy i symbiozy. W zastosowaniu do świata zwierząt każda

⁴³ Termin ten lepiej oddaje istotny sens sformułowanego stanowiska, aniżeli określenie tej relacji jako „instrumentalnej” w nawiązaniu do koncepcji zwierzęcia jako „środka” służącego dobru człowieka, reprezentowanej przez cytowanego już V. Cathreina w jego *Moralphilosophie*. B. I, *Allgemeine Moralphilosophie*, ss. 631–633.

z tych dziedzin przybiera swoistą postać odpowiednio do tego, w jakich bytowych warunkach zwierzęta się znajdują i które z ich witalnych wartości mogą wejść w sferę ludzkiej aktywności, aby spełniać w niej oczekiwaną przez człowieka rolę. Kontakt ze światem zwierząt otwiera przed człowiekiem szerokie pole dla rozwijania jego poznawczo-badawczych aspiracji (przykładem poznawcze pasje Arystotelesa, św. Alberta), świat ten stanowi dlań też teren realizowania licznych użytecznych celów, staje się wreszcie przedmiotem działań i troski o utrzymanie ogólnego dobrostanu środowiska przyrodniczego z żyjącymi w nich zwierzętami. Różnorodność możliwych w tym obszarze sytuacji jest wręcz nie do opisania: inaczej mają się sprawy w odniesieniach człowieka do zwierząt domowych, inaczej do żyjących na łonie natury, inaczej jeszcze wobec zwierząt trzymanyh w zwierzyńcach bądź klatkach. Ogromne znaczenie dla kształtowania się życiowych układów we współżyciu człowieka ze zwierzętami ma zdumiewająca niekiedy kunsztowność i precyzyjność skomplikowanych niekiedy zespołów działań wykonywanych rutynowo przez określone gatunki zwierząt (np. pszczoł, mrówek czy bobrów). Wprawiały one w podziw już starożytnych badaczy, a i dziś są przedmiotem opisów barwniejszych nawet od przygodowych powieści. Dodać wreszcie należy także w potocznym doświadczeniu łatwą do zaobserwowania zdolność zwierząt do przeżywania całej gamy afektywnych stanów, od cierpienia i rzeczywistego smutku poczynając, a kończąc na euforycznych objawach radości bądź wiernego przywiązania do człowieka.

Przytoczona tu garść danych znanych z literatury i codziennych doświadczeń nie może uchodzić jedynie za egzemplifikację zoologicznej faktografii zebranej w toku czysto przyrodniczego zainteresowania się światem zwierząt. Obok tego niewątpliwie usprawiedliwionego badawczego podejścia do świata zwierząt zrelacjonowane dane stanowią również komponenty filozoficzno-etycznego myślenia zmierzającego do ustalenia, co jest moralnie godziwe i dopuszczalne w działaniach człowieka względem zwierząt. Z całokształtu dotychczasowych wywodów można wnosić, że głównym moralnotwórczym czynnikiem są w tym zakresie dwie kategorie elementów: witalne bogactwo zwierzęcych psychizmów oraz służebne przyporządkowanie świata zwierząt realizacji moralnych zadań człowieka. Wyposażeni w tego rodzaju sposobne narzędzia możemy przystąpić do budowania etyki człowieka w odniesieniu do świata zwierząt.

Rozpocząć zaś tę pracę wypada od sformułowania ogólnej zasady moralnej, przy pomocy której można by rozstrzygać bardziej szczegółowe i już z praktyką życia związane moralne problemy. Mając na uwadze wcześniej podane wskazania najpełniejszym wyrazem przyjętych założeń będzie następujące jej brzmienie: człowiek w relacji do świata zwierząt ma obowiązek traktować je z poszanowaniem ich przyrodniczej swoistości, natomiast z racji służebnego podporządkowania mu całej przyrody przysługuje mu prawo do korzysta-

nia z dóbr świata zwierząt odpowiednio do trojakiego rodzaju swych potrzeb w zakresie poznawczo-estetycznych dążeń człowieka, utylitarno-produkcyjnego ich użytkowania oraz kształtowania warunków symbiozy ze światem zwierząt.

Zasada ta, choć treściowo rozbudowana, wymaga kilka słów dokładniejszego jej objaśnienia. Dotyczy to szczególnie ostatniego jej członu, w którym orzeka się o prawie człowieka do korzystania z dóbr świata zwierząt odpowiednio do trojakiego rodzaju jego potrzeb. Idzie o to, że wymienione w tym kontekście trzy nurty zapotrzebowań człowieka nie tworzą trzech oddzielonych od siebie dziedzin ludzkiej aktywności. Wręcz przeciwnie, są one ze sobą sprzężone i poddane wewnętrznemu prawu współgraniczania się w tym stopniu, w jakim domaga się tego nadrzędne dobro człowieka jako osoby i istoty społecznej zarazem.

Najlepszą ilustracją tego, o co tu chodzi, jest współzależność utylitarnie nastawionych produkcyjno-konsumpcyjnych potrzeb człowieka z postulatami zachowania odpowiednich obszarów środowiska przyrodniczego dla zwierząt i dla człowieka samego. Odpowiadać one będą naczelnej zasadzie normującej od podstaw relację człowieka do świata zwierząt, jeżeli aktualizacja np. produkcyjnych działań człowieka utrzymana będzie w granicach racjonalnie uzasadnionych potrzeb człowieka nawet z ograniczeniem życiowych obszarów określonych gatunków zwierząt. Natomiast naruszeniem tej dynamicznej równowagi będzie dążenie człowieka do maksymalnych korzyści gospodarczych bez liczenia się ze szkodami, jakie się wyrządza w przyrodniczych środowiskach zwierzęcego świata, nawet gdyby się to działo bez uszczerbku dla życiowych interesów ludzkiej populacji.

Złożoność naczelnej zasady etyki człowieka w jego relacji do świata zwierząt łącznie z dołączonym do niej komentarzem implikuje wszakże konieczność dopełnienia jej treści o jeden postulat niezbędny dla prawidłowego jej w praktyce człowieka funkcjonowania. Idzie o to, że koordynowanie trójkierunkowych aspiracji i dążeń człowieka, o których przed chwilą była mowa, zwłaszcza w sytuacjach ich konfliktowych zderzeń, przebiegać będzie zgodnie z moralnym sensem naczelnej zasady tylko pod warunkiem, że człowiek podejmujący w tych przypadkach decyzje czynić to będzie z należytą dozą roztropności i umiaru. Chodzi tu bowiem o sprawy, których moralny kształt zależy od bardzo wielu okoliczności. Naczelna zasada etyczna regulująca relację człowieka do zwierzęcego świata zakreśla ogólne ramy postępowania, które wystarczają do moralnego rozstrzygnięcia spraw podstawowych i prostych sytuacji. Są jednak pewne granice, poza którymi stosowanie naczelnych idei moralnych do praktyki człowieka domaga się jego własnej inwencji i moralnego wycucia. Tu właśnie decydującą rolę pełni roztropność i poczucie odpowiedzialności.

III. Zagadnienia szczegółowe

Sformułowanie naczelnej zasady moralnej obowiązującej w zakresie działań człowieka względem zwierząt, łącznie z wplecionym w jej treść postulatem roztropności i poczucia odpowiedzialności, nie przekreśla jednak potrzeby refleksji nad zastosowaniem tych ogólnych idei moralnych do szczegółowych sytuacji występujących w tej sferze życia. Jest to wskazane ze względu na dwa różne punkty widzenia. Najpierw idzie o to, że w tego rodzaju konfrontacji etycznego ideału z praktyką w lepszym świetle występuje istotny sens zawartego w tym ideale modelu moralnego postępowania. Z drugiej natomiast strony człowiek w kontekście tego rodzaju refleksji znajduje dodatkowe dyrektywy, przy pomocy których z większą pewnością może urabiać moralne osądy na temat zdarzających się w życiu spraw.

1. Sprawy ewidentne

Do takich należą bezpośrednie wnioski etyczne, które wypływają z zawartego w naczelnej zasadzie nakazu traktowania zwierząt z poszanowaniem ich przyrodniczej tożsamości. Dotyczą one przede wszystkim tych zwierząt, które pozostają w bezpośredniej styczności z człowiekiem, a więc zwierząt domowych i oswojonych w szerokim tego słowa znaczeniu. W grę wchodzi tu wskazania, które mają na celu zabezpieczenie tym zwierzętom odpowiadających im warunków przebywania w odpowiednich zabudowaniach, a także w zakresie karmienia, również koniecznej higieny, nie mówiąc o ludzkim obchodzeniu się z nimi przy wykonywaniu przez nie różnych, w zasadzie gospodarczych czynności. Te uwagi wystarczą dla zilustrowania obowiązków człowieka względem zwierząt z tytułu ich elementarnych bytowych potrzeb.

Natomiast biorąc pod uwagę służebne podporządkowanie zwierząt dobru człowieka, równie oczywistą jest sprawa moralnej dopuszczalności wszystkich działań łącznie z zabijaniem zwierząt, o ile działania te zmierzają do zaspakajania rozumnie uzasadnionych potrzeb ludzkich. Chodzi tu o zdobywanie środków służących zachowaniu życia i rozwoju, nie tylko fizycznego, ale także duchowego w różnych jego przejawach. W tych samych granicach dopuszczalności mieszczą się w niektórych religiach praktykowane zabijanie zwierząt w celach kultowych. Bliskie zabijaniu są praktyki okaleczania zwierząt z motywów ekonomicznej racjonalizacji i w tych granicach nie budzące zasadniczych obiekcji moralnych.

Skoro więc dla celów czysto utylitarnych jest dopuszczalne i jak świat światem powszechnie praktykowane zabijanie i okaleczanie zwierząt, tym bardziej uznać należy za moralnie usprawiedliwione traktowanie zwierząt jako środka do realizacji innych zamierzeń też bezdyskusyjnie dobrych. Tak mają sprawy we

wszystkich przedsięwzięciach, w których zwierzęta są wykorzystywane do przeprowadzania doświadczeń w celach medycznych lub choćby naukowo-badawczych, byle działa się to w sposób możliwie bezbolesny, ponadto przy braku innych metod uzyskiwania tych samych wyników. Tym bardziej na moralną aprobatę zasługują prace nad wydoskonaleniem metod hodowli zwierząt domowych, szczególnie gdy są prowadzone w ramach do realizacji tych celów powołanych instytucji naukowo – badawczych.

Ogólnie więc rzec można, że człowiek ma szerokie możliwości korzystania z dostarczanych mu przez zwierzęta dóbr w granicach moralnie uzasadnionej ich użyteczności. Są wszakże przypadki, które domagają się głębszego moralnego namysłu. Drastycznym tego przykładem jest praktyka zwana „wiwisekcją”.

2. *Wiwisekcja*

Wiadomo z historii, że już w II-gim wieku po Chr. przeprowadzano w celach medycznych na żywych organizmach zwierzęcych tego typu działania, jak głęboko w organizm sięgające cięcia, co gorsza – eksperymentom tym poddawano nawet ludzi, konkretnie mówiąc, wyjętych spod prawa zbrodniarzy. Kiedy jednak od XIX w. w związku z rozwojem biologii i fizjologii praktyka ta przybrała na sile, owszem, obok klasycznej wiwisekcji poczęto stosować inne jeszcze metody badania połączone z zadawaniem zwierzętom intensywnych bólów (zakażanie, zatrucie, wywoływanie sztucznych zaburzeń w organizmie), a równocześnie w społeczeństwie podnosiło się coraz więcej głosów biorących w obronę zadręczane zwierzęta w imię ich partnerskiego z człowiekiem zrównania, rozgorzała wielka dyskusja między przeciwnikami wiwisekcji a jej obrońcami. Centralnym przedmiotem wymiany zdań stał się problem, czy natężenie bólu sprawianego zwierzęciu i jego długotrwałość w toku przeprowadzania tego rodzaju doświadczeń, a także ich działanie na psychikę obserwatora nie przekształca rzeczonych działań w akty moralnie złe, a więc zakazane niezależnie od tego, dla jakich celów i w jakich warunkach się je podejmuje.

Jak widać z samego sformułowania zagadnienia, kluczową pozycję zajmuje w nim filozofia cierpienia. W poruszonej sprawie jest jednak jeden punkt, na który zgodzić się powinni wszyscy tą sprawą zainteresowani, nawet jeśli reprezentują odmienne stanowiska światopoglądowe: doznawanie bólu u zwierzęcia jako pewne przeżycie w psychicznej jego sferze nie różni się od cielesnego doznania bólu u człowieka, a można nawet przypuszczać, że co do intensywności jest ono mniej od ludzkiego dotkliwe. W tym założeniu ból fizyczny, jak wszelkie inne cierpienie, jawi się jako zjawisko przynależne do kategorii „zła fizycznego”. Pod względem moralnym jest ono nieokreślone, ponieważ stanowi konsekwencję bytowej ograniczoności i niedoskonałości wszelkich bytów materialnych, czy – choćby jak człowiek – tylko częściowo materialnych. Moralny

wymiar doznań bólu wymaga przeto rozszerzenia panoramy branych pod uwagę czynników. Pierwszym tego rodzaju, a w naszym przypadku wielkiej wagi czynnikiem jest fakt, że chodzi o ból sprawiany przez dokonującego wiwisekcji człowieka. Ta zaś okoliczność powoduje, że punkt ciężkości rozpatrywanej operacji przesuwa się w świadomościową sferę jej wykonawcy. Od tej zaś strony rozpatrywana wiwisekcja nabiera moralnego wyglądu w zależności: 1^o od jej przedmiotu, 2^o od celów, jakie przyświecają jej wykonawcy.

Z tą chwilą decydującą rolę w omawianej sprawie odgrywać poczyna światopoglądowa orientacja wypowiadającego się etyka. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, w określaniu przedmiotu wiwisekcji mniejszej wagi jest fakt, że przedmiotem tym jest zwierzę. Istotnym w tym względzie czynnikiem jest relacja, w jakiej zwierzę pozostaje w stosunku do człowieka, a jest to – jak nam już wiadomo – relacja służebnego odniesienia zwierzęcia do człowieka. Z kolei już na gruncie tego założenia wziąć trzeba pod uwagę przyrodniczą kondycję zwierzęcia: zwierzę nie jest rzeczą. Wysoki w pozaludzkiem świecie stopień rozwoju zmysłowego psychizmu zwierzęcia sprawia, że doznawane przez nie cierpienie przedstawia zło większego rzędu, aniżeli np. piłowanie drzewa. Jeżeli zaś w tym momencie punkt ciężkości naszej refleksji przesuwa się w stronę celów, jakie urzeczywistnić pragnie eksperymentator, to w kontekście wszystkich uwzględnionych okoliczności, po ich starannym wyważeniu można się zgodzić, że tylko wtedy, kiedy zachodzi rzeczywista konieczność dla realizacji rzeczywiście wielkich celów, jak np. skutecznej terapii głębokich patologii, to znaczy, kiedy nie ma innego sposobu zaradzenia tej potrzebie, wiwisekcję można uznać za akt moralnie usprawiedliwiony.

Ogólna ta norma zakłada ponadto uwzględnienie innych jeszcze okoliczności konkretyzujących klauzulę „rzeczywistej konieczności”. Pouczającego w tym względzie materiału dostarcza zarządzenie pruskiego ministra v. Gosslera, wydane jeszcze w r. 1885. W rozporządzeniu tym podkreśla się, że przy zastosowaniu wiwisekcji 1^o chodzi o poważne cele naukowe lub dydaktyczne; 2^o w przypadku dokonywania wiwisekcji dla studentów medycyny zabieg ten musi być uznany za niezbędny dla pełnego zrozumienia przedmiotu; 3^o przygotowania do eksperymentu winny być przeprowadzone w sposób niewidoczny dla audytorium; 4^o wykonawcami demonstracji mogą być wyłącznie profesory lub docenci; 5^o eksperymenty możliwe do wykonania na niższych gatunkach zwierząt nie mogą być przeprowadzane na gatunkach wyższych; 6^o jeśli jest to możliwe bez szkody dla efektywności eksperymentu zastosować należy środki znieczulające⁴⁴.

⁴⁴ V. Cathrein, *Moralphilosophie*, s. 636.

Nie wszystkie wymienione tu obostrzenia, przydatne może w jakichś innych, „łagodniejszych” rodzajach eksperymentów na żywych organizmach, stanowią faktyczne treściowe doprecyzowanie klauzuli „rzeczywistej konieczności”. Istotne wszakże jest to, że wyraża się w nich świadomość potrzeby ciągłej czujności w kontrolowaniu techniki wiwisekcji pod kątem jej wyjątkowej tylko stosowalności. Jest to tym bardziej konieczne, że klucz do podejmowania decyzji w tym zakresie spoczywa w rękach fachowców zainteresowanych w poszerzaniu granic stosowalności i z tego powodu podatnych na rozmywanie kryteriów stosowania wiwisekcji jedynie w przypadkach „rzeczywistej konieczności”. Wspomniane w swoim czasie osobowe zalety roztropności i poczucia odpowiedzialności w interpretowaniu uprawnień człowieka względem świata zwierząt mają pełne zastosowanie również w przypadku wiwisekcji.

3. Inne ambiwalentne sposoby traktowania zwierząt

Wiwisekcja – co do tego nie ma dwóch zdań – stanowi niewątpliwie najbardziej drastyczny sposób wykorzystywania zwierzęcia dla potrzeb człowieka. Jednakowoż pomysłowość ludzka także na tym polu dała dowody swej inwencji, ale nie zawsze we właściwym kierunku. Z etycznego punktu widzenia niektóre z nich zasługują na głębszą nad nimi refleksję.

Problemem są np. pewne metody hodowli zwierząt, oczywiście domowych, stosowane celem osiągnięcia maksymalnych korzyści ekonomicznych. Do tej samej kategorii można zaliczyć także niektóre okrutne praktyki łowieckie. Przynajmniej kilka przykładów zilustruje, o co tu chodzi. Jedną z metod polowania na wieloryby polega na tym, że wstrzeliwuje się w nie ładunki, które wybuchając rozrywają na strzępy odpowiednie części organizmu. W innych przypadkach zabija się dorosłe osobniki zwierzęce, aby żywcem pochwytać ich małe, hoduje się byczki na płynnych pokarmach, w pozycji leżącej i w ciasnych pomieszczeniach, aby ich mięsu nadać odpowiedni smak i barwę. W rzędzie tych działań znaleźć by się mogły także szerzej zakrojone zbiorowe akcje łowcze, skierowane przeciwko pewnym gatunkom zwierząt ze względu na ich ekonomiczne walor, które prowadzą w końcu do ich całkowitego wytepienia: dany gatunek znika z powierzchni ziemi. Jak się do tych wszystkich działań ustosunkowuje etyka chrześcijańska?

Ogólnie powiedzieć można, że wyważanie ocen moralnych na temat przytoczonej faktografii i wszystkich innych, do tej samej kategorii przynależnych działań ma charakter, podobnie jak to miało miejsce w przypadku wiwisekcji, wybitnie sytuacyjny. Uniwersalnie ważna zasada podporządkowania świata zwierząt realizacji moralnych celów człowieka nie pozwala wykreślić tych czynów z kategorii działań możliwych do usprawiedliwienia dla jakichś, wyjątkowych pod względem jakościowym, wysokiej klasy celów. Można by dla

uprawdopodobnienia tego twierdzenia przyjmując hipotezę, że tak właśnie miałyby się sprawa, gdyby dla zachowania przyrodniczych warunków niezbędnych dla pewnych gatunków wielkich zwierząt nie można było poszerzać arealów rolniczych upraw w miarę liczbowego wzrostu ludzkiej populacji z ewidentną szkodą dla znacznych społecznych grup tej populacji. Z powodu niewielkich szans na uzyskanie zgody dla tej hipotezy trzeba w końcu powiedzieć, że praktycznie rzecz biorąc, w grę wchodzi w przytoczonych przypadkach motyw niskiego rzędu, zazwyczaj nieumiarkowana żądza maksymalnego zysku, dodatkowo podsycona zwykłym okrucieństwem, którego wykwitem staje się moralna znieczulica na cudzą biedę, nie tylko zwierzęcia, ale także człowieka. W tym stanie rzeczy przechylić się raczej należy na stronę tych, którzy w takim traktowaniu zwierząt, jak to ilustrują przytoczone fakty, upatrują działania ubliżające ludzkiej godności spełniających ją ludzi, a przeto moralnie naganne i zasługujące na napiętnowanie z punktu widzenia każdej chyba etyki, a zatem również etyki chrześcijańskiej.

IV. Postulat humanitaryzmu

Sformułowanie moralnych ocen w dziedzinie zachowań człowieka w jego relacji do świata zwierząt ukazało, co w tym zakresie człowiekowi wolno, od czego zaś winien się wstrzymać w imię własnej godności nakazującej mu szanować przyrodniczą unikalność mieniącego się witalną różnorodnością zwierzęcego świata. W ten sposób etyka otwiera przed człowiekiem pole, na którym winien on realizować podstawowe zadanie kształtowania w sobie wizerunku moralnej doskonałości w zgodzie ze strukturą otaczającego go świata. Można by zatem w tym miejscu postawić kropkę nad „i” stwierdzając, że temat „prawo zwierzęcia czy obowiązek człowieka” został w zasadzie wyczerpany. Mimo to jednak coś jeszcze jest do powiedzenia.

Podkreślono już, że „służebnego podporządkowania” świata zwierząt dobru człowieka nie można rozumieć w wąskim, czysto utylitarnym znaczeniu. Sam człowiek występuje tu w blasku osobowej godności, a także zwierzę prezentuje się w bogactwie zmysłowego psychizmu. Toteż korzystanie przez człowieka z dóbr świata zwierząt przybiera trójaspektową postać produkcyjnej pracy, ale też poznawczo-estetycznej kontemplacji i geograficznymi warunkami określonej ochronnej symbiozy. Jeżeli jednak produkcyjna użyteczność zwierzęcia w pewnych swoich praktycznych formach stwarza ambiwalentne sytuacje, w których pojawiają się zagrożenia nieetycznego wykorzystywania zwierząt przez człowieka, to już zgoła odmienne perspektywy zarysowują się w sferze kontemplacji i symbiozy. Dzieje się tak dzięki wejściu pewnych gatunków zwierząt i pactwa domowego w bezpośredni kontakt współżycia i współdziałania z człowiekiem, a także dzięki wytwarzaniu się między nimi silniejszych więzi

uczuciowych. W ten sposób pod wpływem tych wszystkich czynników wytwarza się nowa duchowa struktura: zwierzę wchodzi w życie człowieka jako jeden z jego uczestników, mimo że nieraz występuje w charakterze szkodnika, bądź wroga. Jakby dalszą tego konsekwencją staje się obecność i aktywna rola zwierzęcia w kulturze odpowiednich wspólnot ludzkich, a więc w zwyczajach, w literaturze, nawet w religijnej obrzędowości. Rozwijając tych wątków nie ma potrzeby. Istotne bowiem z etyczno-filozoficznego punktu widzenia jest to, że świadomość poszczególnych jednostek i całych grup społecznych ożywiać poczyna swoisty klimat duchowy, w którym na dalszy plan schodzą zasady i normy moralne, natomiast ich miejsce zajmuje pod ich wpływem wytworzona mniej lub więcej świadoma postawa, którą obdarzyć można mianem „humanitaryzmu”.

W konkretnych przejawach postawa ta może przybierać różne postaci, zawsze jednak przenikać ją będzie tolerancyjne, w odpowiednich układach nawet przyjazne spojrzenie na świat zwierząt, troska o stworzenie dla nich odpowiednich warunków bytowania, rozumne współczucie dla dotkniętych cierpieniem osobników, świadomość ogromnej użyteczności, jakie w życie człowieka wnosi bliższe bądź dalsze uczestniczenie w nim zwierzęcego świata. Wielkim wzbogaceniem tej filozoficznej refleksji są idee mające źródło w religijnych przeżyciach człowieka. Modelową na tym polu postacią jest św. Franciszek z Asyżu, którego ekstazy miłość do Boga przelała się na wszystkie stworzenia upatrując w zwierzętach „braci” i „siostry”. Trzeba zaś dodać, że św. Franciszek nie był szczęśliwym wyjątkiem w wielkiej galerii świętych Kościoła Katolickiego, a – być może – także w innych wspólnotach chrześcijańskich.

Rozpatrywano w swoim czasie pytanie, czy i jaką miłość może człowiek żywić względem zwierząt w ogóle, konkretnego zaś zwierzęcia w szczególności. Dla autorów chrześcijańskich ogólna odpowiedź twierdząca nie stanowi problemu, natomiast niektórzy z nich nie byli pewni, o jaką tu miłość chodzi, o tzw. „miłość życzliwości” (*amor benevolentiae*) czy też o „miłość pożądawczą” (*amor concupiscentiae*). Ostatecznie zadowalano się tezą, że zwierzętom można okazywać jedynie miłość umotywowaną własną z tego tytułu zyskiwaną korzyścią, a więc miłość pożądawczą, nie zaś miłość życzliwości, ponieważ ta implikuje motyw szacunku dla osobowej godności umiłowanego przedmiotu. Przysługuje zatem wyłącznie istotom rozumnym. Zdaje się wszakże, że wprowadzona dystynkcja nie rozstrzyga poruszanej sprawy. Można argumentować, że do zachowania autentycznego moralnego kształtu miłości życzliwej wystarczy motyw szacunku dla doskonałości, jaką dany podmiot posiada, a więc niekoniecznie dla jego osobowej godności. Natomiast niezbędnym warunkiem jest uznanie obiektywnej hierarchii bytów, a więc – w naszym przypadku – istotowej różnicy dzielącej świat zwierząt od człowieka. Można zatem bez pogwałcenia treści postulowanego humanitaryzmu odnosić się do pewnych przynajmniej

zwierząt w duchu „miłości życzliwej”, ale pod tym warunkiem, że się zwierzę traktuje jak zwierzę i nie stawia się go na gatunkowo wspólnej z człowiekiem płaszczyźnie, w razie zaś konfliktu ich interesów nie świadczy się usług zwierzęciu z krzywdzącym pominięciem potrzebującego pomocy człowieka. Natomiast panuje w etyce chrześcijańskiej zgoda, że nie jest wyrazem autentycznej miłości, ale raczej jej wypaczeniem nadmierny sentymentalizm w odnoszeniu się do zwierząt, zwłaszcza gdy temu nastawieniu towarzyszy specyficzna znieczulica w reagowaniu na niedolę żyjącego za ścianą „bliźniego”.

Zakończenie

Zgryźliwą więc nieco uwagą, zaprawioną ponadto posmakami antropocentryzmu i gatunkowej arogancji, wypada nam zamknąć nasze rozważania na temat: „prawo zwierzęcia czy obowiązek człowieka”. Wydaje się jednak, że gdyby owa szympanśica, którą naukowcy (może nawet amerykańscy) wyuczyli czterech słów⁴⁵, mogła od siebie dorzucić jeszcze piąte, powiedziałaby zapewne „dziękuję”. Dzięki nieskażonemu przez ewolucjonizm sposobowi myślenia dałaby wyraz przekonaniu, że bardziej dla świata zwierząt użyteczne jest wpajanie w świadomość człowieka idei „obowiązku człowieka”, aniżeli „prawa zwierzęcia”. Tego bowiem prawa zwierzę ani pojąć nie jest zdolne, ani nie potrafi go wyegzekwować, ani też „rzecznikom” przekazać. Natomiast „obowiązek człowieka” wchodzi w treść świadomości moralnej samego człowieka jako znajoma mu kategoria moralna. W tym charakterze obowiązek ten jest zdolny wpływać na postępowanie człowieka w takim samym stopniu, w jakim zdolne są to czynić wszystkie inne kategorie moralne, np. cele, wartości, moralne imperatywy czy sumienie. Tego rodzaju pogłębienie w moralnej świadomości człowieka jego zrozumienia przez odniesienie poczucia obowiązku także w stosunku do zwierzęcia w szerokim jego zastosowaniu zupełnie zwierzęciu wystarczy. Natomiast uwolnione od gatunkowej wspólnoty z rodzajem ludzkim nie uczestniczy w hańbie, jaką na wszystkich, co się chlubią mianem „człowieka”, ściągają ci, którzy dopuszczają się zbrodni ludobójstwa w skali, na jaką żadne zwierzę względem swoich gatunkowych pobratymców zdobyć by się nie mogło. Toteż znówu nawiązując do tytułu niniejszego studium, w wyniku całokształtu przeprowadzonych rozważań należałoby zmodyfikować brzmienie tego tytułu w tym sensie: „nie prawo zwierzęcia, ale obowiązek człowieka”.

Wyrażone w tych słowach sedno nauki etyki chrześcijańskiej na temat wymiaru moralnego zachowań się człowieka w sferze relacji „człowiek–zwierzę” stanowi w oczach tej etyki wiecznotrwałą prawdę etyczną, niezmiennie w łonie

⁴⁵ M. Lis, T. Warzecha, *Czym różnimy się od zwierząt?*, s. 10.

tej etyki pielęgnowaną. Jednakowoż rozwój badań etycznych, dokonujący się również pod wpływem niechrześcijańskich kierunków etycznych, spowodował, że uzasadnione okazało się w prezentowaniu tej nauki rozszerzenie historycznego tła tego zagadnienia, reinterpretacja pojęcia „środka” w odniesieniu do zwierzęcia przez uwydatnienie walorów jego przyrodniczego statusu jako podstawy służebnej relacji zwierzęcia względem człowieka, a wreszcie bardziej szczegółowe ujęcie normatywnych regulacji odnośnie do najważniejszych przynajmniej sytuacji występujących w praktyce życia na odcinku relacji „człowiek–zwierzę”. Nie oznacza to wyczerpującego ujęcia tej z pozoru mało atrakcyjnej problematyki, może jednak pomóc w lepszym jej w przyszłości opracowaniu.

Summary

Tadeusz Slipko SJ

Animal Rights or human Responsibility?

This article contains two parts. In the first part, the author presents history of the relation of the man to the world of animals since ancient times through the present. He presents views of Anaksagoras, Aristotle, Plato from Cheronai, St. Thomas, J. J. Rousseau, H. Spencer, and from the circles Polish intellectuals, H. Skolimowski and Prof. Zdzisława Piatek. In summary, the author emphasizes two philosophical movements. One of them represented by Aristotle, St. Thomas and contemporary representatives of Christian philosophy states that the man is superior over the animal. The second however, starting from Plato through Rousseau and Spencer as well Polish intellectuals, states that a man has a partner relationship with animals. At the base of these two movements lie a variety of cognitive theories and theories of life: empirical materialism in philosophy of partnering, rational but universal spirituality and Theism in the philosophy of man's domination.

In the second part of this article the author formulates the principle that animals are subject to man, however they bring to man's life different and basic benefits so that man is responsible for treatment of animals with respect to their natural characteristics. And therefore man can benefit from their usefulness to support human needs but he should do it with temperance and ingenuity. Many specific uses come from this principle. One that stands out is the problem of acceptance of vivisection to scientific or medical research. In conclusion, the author formulates a general humanitarian postulate of man's outlook towards animals that could enrich moral norms and animated with a spirit of human kindness and warm-heartedness.