

# Anita Ganowicz-Bączyk

---

## Człowiek, zwierzęta i moralność

---

Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies 2, 265-281

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



ANITA GANOWICZ-BĄCZYK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## Człowiek, zwierzęta i moralność

Recenzja książki: Dominika Dzwonkowska, Michał Latawiec, Dariusz Gzyra, Jacek Lejman, Mirosław Twardowski, Justyna Tymieniecka-Suchanek: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2015, 159 stron

Na wydaną w 2015 roku nakładem Wydawnictwa UKSW wieloautorską monografię zatytułowaną *Filozofia wobec świata zwierząt* składa się sześć rozdziałów. Całość opatrzona jest wstępem i podsumowaniem w języku angielskim i rosyjskim oraz uzupełniona notami o autorach publikacji. Książka podejmuje żywo i w sposób aktualny kwestię praw zwierząt pozaludzkich. Analizuje ją w aspekcie prawnym, religijnym, filozoficznym, etycznym oraz etyczno-środowiskowym. Takie wielostronne ujęcie stanowi niewątpliwy walor prezentowanej publikacji, naświetlając zagadnienie i pokazując szerokie tło dyskusji wokół aksjologicznego, etycznego i prawnego statusu zwierząt. Kolejne rozdziały stanowią spójną merytorycznie całość, różniącą się stopniem gruntowności wywodu oraz, niestety, jego jakością.

Rozdział pierwszy, autorstwa doktora Michała Latawca, nosi tytuł *Próby uzasadnienia idei ochrony zwierząt*<sup>1</sup>. Autor omawia w nim wybrane aspekty prawne relacji człowieka do zwierząt na przykładzie prawodawstwa polskiego<sup>2</sup>. Odnosi się do najważniejszych w tym względzie uregulowań prawnych, to znaczy: Ustawy o ochronie zwierząt z dnia 21 sierpnia 1997 r. (niestety z błędem w opisie bibliograficznym, w którym nie podano właściwego numeru Dziennika

---

<sup>1</sup> M. LATAWIEC: *Próby uzasadnienia idei ochrony zwierząt*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Red. D. DZWONKOWSKA, M. LATAWIEC, D. GZYRA, J. LEJMAN, M. TWARDOWSKI, J. TYMIENIECKA-SUCHANEK. Warszawa 2015, s. 13–30.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 13–16.

Ustaw, w którym została ona opublikowana po raz pierwszy, czyli Dz.U. z 1997 nr 111 poz. 724 – jak należałoby pisać i jak konsekwentnie autor rozdziału czyni w przypadku innych aktów prawnych)<sup>3</sup>, Ustawy o ochronie przyrody z dnia 16 kwietnia 2004 r., Ustawy Prawo łowieckie z dnia 13 października 1995 r. i nieobowiązującej już – co umknęło uwadze autora – Ustawy o doświadczeniach na zwierzętach z dnia 21 stycznia 2005 r. (zastąpiona została ona Ustawą o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych z dnia 15 stycznia 2015 r., Dz.U. z 2015 r. poz. 266).

Przedstawiona analiza polskich regulacji prawnych odnoszących się do sposobu postępowania wobec określonych grup czy gatunków zwierząt jest dość powierzchowna i wrywkowa, co sprawia, że nie stanowi satysfakcjonującego źródła informacji dla czytelnika, który chciałby nabyć choćby podstawową wiedzę z tego zakresu. Ogólnikowość jest zresztą słabością dotyczącą również innych analiz podejmowanych przez autora, mierzącego się dalej z zadaniem omówienia poglądów na temat człowieka w relacji do zwierząt w wybranych religiach świata. Badacz przywołuje mianowicie takie religie, jak hinduizm, buddyzm i dżinizm, nie przybliżając i nie uzasadniając choćby w zarysie niesionego przez nie obrazu relacji człowiek – zwierzęta, odsyłając natomiast od razu, w celu zapoznania się z nimi, do odnośnej literatury<sup>4</sup>. Prowokuje to pytanie o zasadność wspomniania o nich w opracowaniu. Autor koncentruje się bowiem na zaprezentowaniu stosunku do zwierząt, wynikającego z interpretacji tekstów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Jest to zrozumiałe, gdyż przede wszystkim to właśnie cywilizacji opartej na judeochrześcijańskich fundamentach religijnych i kulturowych przypisuje się okrucieństwo w sposobie traktowania zwierząt na masową skalę, ale autor nie podejmuje tego zagadnienia, nie uzasadnia też wyboru akurat tych, a nie innych religii. I choć usprawiedliwione jest – w tak krótkim tekście, o tak szeroko zarysowanym temacie – pozostawanie na dość wysokim poziomie ogólności, to jednak wydaje się, że w niedługim omówieniu powinny znaleźć się najważniejsze informacje dotyczące zagadnienia relacji człowiek – zwierzęta w Piśmie Świętym. Tymczasem prezentowana analiza jest zbyt powierzchowna i ma niewielką wartość informacyjną, mimo że dostępne są odpowiednie źródła z tego zakresu (warto w tym miejscu przytoczyć chociażby *Teologię zwierząt* Andrew Linzey<sup>5</sup>). Odnosząc się do religii rzymskokatolickiej, autor zauważa, że zawarte są w niej jedynie ogólne nakazy ochrony wszelkiego stworzenia. Powołuje się przy tym na tylko jeden dokument oraz na Katechizm Kościoła Katolickiego<sup>6</sup>. Nie można w tym miejscu pominąć milczeniem najnowszej encykliki papieża Franciszka *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*<sup>7</sup>. W tym

<sup>3</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 16–17.

<sup>5</sup> A. LINZEY: *Teologia zwierząt*. Tłum. W. KOSTRZEWSKI. Kraków 2010.

<sup>6</sup> M. LATAWIEC: *Próby uzasadnienia...*, s. 18.

<sup>7</sup> FRANCISZEK: Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*. Tłum. K. STOPA. Kraków 2015.

długo oczekiwanym i szeroko komentowanym dokumencie papież przedstawia z różnych perspektyw niezależną od człowieka wartościowość przyrody, akcentując, że przyroda i poszczególne gatunki istot żywych nie są wyłącznie „zasobami” dla człowieka – mają one wartość same w sobie. Wszystkie razem stanowią jedność stworzenia, są potrzebne dla zdrowego funkcjonowania ekosystemów Ziemi<sup>8</sup>. Tymczasem z powodu ludzkich nieodpowiedzialnych działań „tysiące gatunków nie będzie swoim istnieniem chwaliło Boga ani też nie będą przekazywać nam swego orędzia”<sup>9</sup>. Franciszek podkreśla, że człowiek ma prawo ingerować w świat roślin i zwierząt oraz posługiwać się nim, kiedy jest to konieczne dla jego życia. Ale, jak zastrzega, wszelkie używanie stworzenia domaga się religijnego szacunku dla jego integralności<sup>10</sup>: „kiedy serce jest naprawdę otwarte na powszechną komunie, to nic i nikt nie jest wykluczony z tego braterstwa. [...] Nie możemy uważać siebie za osoby naprawdę miłujące, jeśli wykluczamy z naszych zainteresowań jakąś część rzeczywistości [...]. Wszystko jest ze sobą powiązane”<sup>11</sup>. „Władza człowieka ma swoje granice”, zaś wszelkie okrucieństwo wobec jakiegokolwiek stworzenia, niepotrzebne zadawanie cierpienia zwierzętom lub ich zabijanie jest sprzeczne z godnością ludzką. Dlatego jakiegokolwiek eksperymenty na zwierzętach są uzasadnione tylko wtedy, gdy „mieszczą się w rozsądnych granicach i przyczyniają się do leczenia i ratowania życia ludzkiego”<sup>12</sup>.

Interesujące w omawianym tekście Michała Latawca jest przytoczenie zwyczajów związanych ze spożywaniem bądź niespożywaniem mięsa w takich religiach, jak buddyzm, hinduizm, islam i judaizm. Mocną stroną tego fragmentu pracy stanowi poruszenie kwestii uboju rytualnego, omówionego wyjątkowo szczegółowo na tle całego opracowania<sup>13</sup>.

Autor podejmuje także – siłą rzeczy bardzo ogólnikową – próbę odpowiedzi na pytanie o wpływ religii na państwowe prawodawstwo dotyczące ochrony zwierząt oraz polowań (Indie, Izrael, Polska)<sup>14</sup>. Nie wyjaśnia jednak, dlaczego użył akurat takich państw jako przykładów. Zastanawiające są jednostronne wybory autora: dlaczego omawia on prawo izraelskie, a nie np. prawodawstwo Unii Europejskiej w tym zakresie?

W dalszej części tekstu autor stawia kolejne pytanie, tym razem o usprawiedliwienie prawa człowieka do zadawania cierpienia zwierzętom i do ich zabijania, czy to ze względów ekonomicznych, rozrywkowych, religijnych (np. tradycyjna hiszpańska *corrida*, połów delfinów u wybrzeży japońskiej wyspy Honsiu, połów grindwali u wybrzeży Wysp Owczych, składanie krwawych ofiar ze zwierząt ku

<sup>8</sup> Ibidem, pkt. 34.

<sup>9</sup> Ibidem, pkt. 33.

<sup>10</sup> Ibidem, pkt. 130.

<sup>11</sup> Ibidem, pkt. 92.

<sup>12</sup> Ibidem, pkt. 130.

<sup>13</sup> M. LATAWIEC: *Próby uzasadnienia...*, s. 18–20.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 20–21, 25.

czy bogini Gadhimai w Nepalu), czy naukowych i medycznych (i tu autor znów powołuje się na nieobowiązującą już ustawę, podczas gdy warto byłoby przedstawić nowe rozwiązania prawne w tym zakresie)<sup>15</sup>. Badacz pyta także o zasadność ograniczania wolności zwierząt, porusza przy tym kwestię ogrodów zoologicznych, a także zniewalania zwierząt dziko żyjących<sup>16</sup>.

Wartościowe jest odniesienie się Michała Latawca do kwestii pewnych zwierząt, co do których podnosi się publicznie roszczenie uznania przysługujących im praw (np. uznanie delfinów w Indiach za „nie-ludzkie osoby” – ang. „*non-human persons*”)<sup>17</sup>.

Podsumowując, w rozdziale pierwszym poruszone zostały ważne wątki dotyczące sposobu traktowania zwierząt przez człowieka. Należy zauważyć, że każdy z nich zasługuje na to, by stać się tematem oddzielnego, samodzielnie opracowanego. Jednak w przedstawionej formie są one przeanalizowane zbyt powierzchownie. Budzi to głęboki niedosyt u czytelnika zainteresowanego poruszonym tutaj zagadnieniem.

Artykuł opracowany przez Jacka Lejmana, stanowiący rozdział drugi, zatytułowany *O zmyślności zwierząt. Rozważania wokół etyki zróżnicowanych natur*<sup>18</sup>, szkicuje historię filozoficznej debaty na temat rozumności istot pozaludzkich. Dyskusja ta rozpoczęła się jeszcze w Starożytności, kiedy doszło do wyodrębnienia się dwóch obozów: zrzeszającego autorów uznających zwierzęta za istoty pozbawione jakiegokolwiek rozumności (Arystoteles i perypatetycy) oraz sprzeciwiającego mu się, którego członkowie uznają, że niezależnie od rozstrzygnięć w sprawie rozumności zwierząt (do czasów współczesnych wiedza etologiczna była niewystarczająca w tym zakresie), należy zwracać uwagę na etyczny aspekt ich złego traktowania (pitagorejczycy, Plutarch, Sekstus Empiryk). W Średniowieczu zasadniczo rozwijano myśl Arystotelesa w tym temacie (św. Augustyn, a szczególnie św. Tomasz z Akwinu), uwagę zwraca natomiast wyjątek, jaki stanowi św. Franciszek z Asyżu. Przekonanie o bezrozumności zwierząt kontynuowane jest w okresie Odrodzenia, gdy rodzi się nowożytny antropocentryzm (Bovillus, Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola). Słychać jednak coraz częściej głosy domagające się etycznego traktowania zwierząt (Thomas Moore, Tommaso Campanella, Michel de Montaigne, Jean Jacques Rousseau). Wystąpienie Kartezjusza przypieczętowało nowożytny mechanistyczny paradygmat naukowy dotyczący stosunku człowieka do innych zwierząt, mimo że niektórzy autorzy wskazują na pewne stany myślenia u zwierząt (Thomas Hobbes, Gottfried W. Leibniz, Étienne B. de Condillac, John Locke), kolejni zaś pokazują, że przepaść między człowiekiem i innymi zwierzętami nie jest tak głęboka

<sup>15</sup> Ibidem, s. 21–25.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 25–27.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 27–28.

<sup>18</sup> J. LEJMAN: *O zmyślności zwierząt. Rozważania wokół etyki zróżnicowanych natur*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt...*, s. 31–58.

i oczywista, jak się wydaje (Julien Offray de La Mettrie, David Hume, Paul Henri d'Holbach). Generalnie, przyjmuje się wówczas pogląd, że to zwierzę jest zmysłniejsze, które wykazuje więcej oznak racjonalności. Przełomowa na tym tle jawi się myśl utylitarysty Jeremy'ego Benthama, który postuluje moralne traktowanie zwierząt zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia oraz przyjemności<sup>19</sup>.

Wraz ze sformułowaniem i upowszechnieniem teorii ewolucji dochodzi do radykalnego zmniejszenia rozziwu dostrzeganego dotąd między ludźmi i innymi zwierzętami. Okazuje się bowiem, że istoty żywe są w zróżnicowany sposób spokrewnione z człowiekiem, a zatem bardziej lub mniej do niego podobne, także pod względem zachowań oraz inteligencji. Lejman słusznie wskazuje na kluczowe w tym względzie badania Charlesa Darwina, etologów (Jane Goodall) i socjobiologów (Edward O. Wilson)<sup>20</sup>. Jak zauważa autor, mimo znacznego poszerzenia naszej wiedzy, wciąż jednak sposób postrzegania relacji człowieka i zwierząt jest antropocentryczny, gdyż zwierzęta są nadal hierarchizowane według kryterium podobieństwa do człowieka. Kryterium to odzwierciedla nieprzezwyciężony dotąd ludzki szowinizm gatunkowy (gatunkowizm, ang. *speciesism*)<sup>21</sup>. Lejman zdecydowanie odrzuca antropocentryzm w jakiegokolwiek formie<sup>22</sup> (aż do kontrowersyjnego uznania człowieka za rodzaj pasożyta Ziemi<sup>23</sup>). Jego zdaniem skuteczna ochrona zwierząt powinna uwzględniać dobro zapisane w etogramie danego osobnika (czyli tzw. dobrostan), a nie odwoływać się do jego zmysłności czy podobieństwa do człowieka. Gwarantującą to etykę proponuje on nazwać etyką zróżnicowanych natur<sup>24</sup>. Propozycja ta wydaje się interesująca na tle dotychczasowych – inspirowanych *implicite* antropocentrycznie, chociaż *explicite* antyantropocentrycznych – etyk ochrony zwierząt. Pojawia się tutaj jednak zasadnicze pytanie: na ile taka etyka będzie nadal etyką, wraz z jej istotnymi cechami – bezinteresownością i kategorycznością obowiązywania – jeśli sposób naszego postępowania ma być wyznaczany przez posiadaną przez nas wiedzę na temat natury danego organizmu? Nasza wiedza jest zrelatywizowana do obecnego stanu rozwoju nauki, co oznacza, jak zauważył Karl Popper, że nigdy nie jest (i nie będzie) zupełnie prawdziwa, obiektywna i pewna<sup>25</sup>. Ponadto, byłaby to etyka oparta *de facto* na wiedzy, a więc wymagająca od każdego człowieka stosownego wykształcenia. Jest to wymóg nierealizowalny. Podejmowanie wyborów moralnych zawsze jest w jakimś stopniu oparte na intuicji i obarczone ryzykiem popełnienia błędu. Ta niewątpliwie

<sup>19</sup> Ibidem, s. 32–39.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 40–44.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 54–55.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 45–46.

<sup>25</sup> K. POPPER: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Tłum. A. CHMIELEWSKI. Warszawa 1992, s. 106–107.

ciekawa propozycja etyki zróżnicowanych natur wymaga więc bardzo dobrego usprawiedliwienia i dostosowania w zakresie jej przekładalności na praktyczne postępowanie.

Ważkim tematem interesującym etyka, również poruszonym w rozdziale, jest kwestia dopuszczalności zabijania zwierząt przez człowieka. Autor odwołuje się tutaj do zaproponowanego przez Zdzisławę Piątek rozróżnienia między zwierzętami dzikimi (te należy traktować na równi z człowiekiem) i hodowlanymi (które są „tylko” efektem doboru sztucznego)<sup>26</sup>. To kontrowersyjne rozróżnienie zakłada, że życie tych pierwszych jest bardziej wartościowe niż tych drugich. Dlatego te drugie człowiek może zabijać i wykorzystywać dla własnych celów (byle w „humanitarny” sposób). Rozumowanie to zdaje się być w zasadzie wyrazem antropocentrycznej hipokryzji, mającej na celu zmniejszenie u niektórych osób dyskomfortu moralnego, związanego z wykorzystywaniem i zabijaniem zwierząt hodowlanych.

Bardzo dobrze, że autor wspomina w opracowaniu o zaproponowanym m.in. przez Davida DeGrazię wyróżnieniu tzw. osób granicznych, czyli zwierząt najbardziej zaawansowanych poznawczo, emocjonalnie i społecznie, takich jak mały człekokształtne (szympansy zwyczajne, szympansy karłowate Bonobo, goryle i orangutany) oraz walenie (w tym delfiny i morswiny)<sup>27</sup>. Podanie powyższych przykładów dobrze unaocznia, że choć człowiek – pod względem inteligencji, uczuciowości i rozwoju społecznego – jest ewolucyjnie najbardziej zaawansowanym gatunkiem zwierząt na Ziemi i dystansuje inne w sposób istotny, to jednak istnieją również pewne gatunki, które w tych zakresach zbliżają się do jego pułapu. To uczy pokory i pokazuje, że jako organizmy żywe wszyscy mamy te same korzenie.

Lejman porusza jeszcze jedno, żywotnie dyskutowane w dyskursie etyczno-środowiskowym zagadnienie. Chodzi mianowicie o konflikt między biocentryzmem oraz etyką ochrony zwierząt, broniącymi praw jednostek-osobników a globalną i ekocentryczną etyką środowiskową, koncentrującą się na ochronie gatunków i bioróżnorodności<sup>28</sup>. Autor jednoznacznie opowiada się za etyką indywidualistyczną i postuluje ochronę gatunków poprzez ochronę jednostek. Poświęcanie jednostek dla dobra całości jest, jego zdaniem, niemoralne<sup>29</sup>. Należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę, że indywidualne traktowanie każdego organizmu żywego nie jest możliwe. Podobnie zresztą, jak indywidualne podejście do każdego człowieka żyjącego na Ziemi. Stąd w etyce tradycyjnej od zarania obecne jest rozróżnienie na etykę indywidualną i społeczną. Od początku uwidacznia się w niej także spór między indywidualizmem (najważniejsze jest

<sup>26</sup> J. LEJMAN: *O zmyślności zwierząt...*, s. 47.

<sup>27</sup> D. DEGRACIA: *O byciu osobą poza gatunkiem „Homo sapiens”*. W: *W obronie zwierząt*. Red. P. SINGER. Tłum. M. BETLEY. Warszawa 2011, s. 63–83.

<sup>28</sup> J. LEJMAN: *O zmyślności zwierząt...*, s. 47–49.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 50.

dobro jednostki) i kolektywizmem (najważniejsze jest dobro całości). Rozstrzygnięcie tych sporów nadal nie jest oczywiste, przed problemem ich rozwiązania staje więc również etyka środowiskowa.

Innym interesującym z teoretycznego punktu widzenia zagadnieniem jest skłonność obrońców praw zwierząt do popadania w zoocentryzm, wyraźnie widoczna na przykładzie analizowanego poglądu. A zatem przechodzenie z jednego „centryzmu” w inny. Zastanawiające jest, dlaczego obrońcy „praw” zwierząt nie dostrzegają roślin i ich „prawa” do życia. Bo są zbyt inne od nas? Bo nie mają takiego jak człowiek układu nerwowego i nie mogą cierpieć podobnie jak my? Jak dowodzi Daniel Chamovitz, jest wiele podobieństw między anatomią i fizjologią roślin a sieciami neuronów u zwierząt, np. sygnalizacja elektryczna<sup>30</sup>. I chociaż rośliny z pewnością nie mają inteligencji tego rodzaju, co wyższe kręgowce, nie odczuwają emocji i nie mogą być szczęśliwe ani cierpieć (bo są to pewne stany umysłu), to są świadome swojego otoczenia. „Są świadome widzialnego środowiska; rozróżniają barwę czerwoną, niebieską, daleką czerwień oraz ultrafiolet i odpowiednio na każdą z tych barw reagują. Są świadome otaczających je zapachów i reagują na choćby śladowe ilości lotnych związków chemicznych unoszących się w powietrzu. Wiedzą, kiedy są dotykane, i potrafią rozróżnić różne rodzaje dotyku. Są świadome przyciągania ziemskiego: potrafią zmieniać kształt, by mieć pewność, że pędy będą rosły w górę, a korzenie w dół. I są świadome swojej przeszłości: pamiętają przebyte infekcje i katastrofy, jakie udało im się przetrwać, by następnie, opierając się na tych wspomnieniach, zmodyfikować swoją aktualną fizjologię”<sup>31</sup>. Można powiedzieć też, że doświadczają bólu w rozumieniu rzeczywistego bądź potencjalnego uszkodzenia tkanek, kiedy roślina jest świadoma fizycznego zagrożenia jej komórek bądź całego organizmu. „Roślina czuje, kiedy jej liść został nadgryziony przez szczęki owada; wie też, kiedy spłonęła podczas pożaru lasu; odczuwa brak wody podczas suszy. Ale nie cierpi”<sup>32</sup>.

Z formalnego punktu widzenia, w tekście dostrzegalne są dość liczne usterki językowe i niedopatrzienia redakcyjne (błędy literowe, powtarzające się słowa, zbędne wtrącenia), co nie powinno mieć miejsca w żadnej publikacji, a w fachowej tym bardziej. Szczególnie rażą błędy w nazwiskach, co ma w tym przypadku, niestety, miejsce<sup>33</sup>. Przy opisie odpowiednich eksperymentów (np. testu lustra) brakuje odniesienia do odpowiedniej literatury. Podobny problem dotyczy przytaczania poglądów A. Schweitzera<sup>34</sup> i E.O. Wilsona<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> D. CHAMOVITZ: *Zmysłowe życie roślin. Podręczny atlas zmysłów*. Tłum. D. WÓJTOWICZ. Warszawa 2012, s. 155.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>33</sup> Np. błąd w nazwisku A. Mościskiera, por. J. LEJMAN: *O zmysłowości zwierząt...*, s. 43 i 57.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 48.



W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Krótko o „słabej” wersji antropocentryzmu Bryana G. Nortona*<sup>36</sup>, Mirosław Twardowski porusza wywołujący najwięcej kontrowersji i krytyki w etyce środowiskowej temat antropocentryzmu. Antropocentryzm, jako postawa stawiająca człowieka w uprzywilejowanej pozycji w przyrodzie, stanowi obiekt ataku zdecydowanej większości etyków środowiskowych. Są jednak tacy autorzy, którzy wyłamują się z tego ogólnego trendu, uważając, że nie trzeba być anty-antropocentrycznym i odwoływać się do biocentryzmu, aby stworzyć satysfakcjonującą etykę środowiskową. Jednym ze wspomnianych autorów jest Bryan G. Norton. Podejmuje on wysiłek sformułowania poglądu unikającego braków tzw. silnego antropocentryzmu z jednej strony, a biocentryzmu – z drugiej. Będąc przedstawicielem tzw. pragmatyzmu środowiskowego, Norton uznaje, że najważniejsza jest skuteczna ochrona przyrody, zaś teoretyczne uzasadnienia tejże są drugoplanowe. Dlatego etyka środowiskowa nie musi przyjmować, że pozaludzka przyroda posiada wartość wewnętrzną. Ważne jest jednak, by dostrzegać, że przyroda może stanowić źródło inspiracji w procesie tworzenia wartości<sup>37</sup>. Ponadto, wbrew poglądom biocentrystów, efektywna etyka środowiskowa nie może być indywidualistyczna, ograniczona przez indywidualne interesy, gdyż zasięgiem swym nie mogłaby wówczas obejmować przyszłych pokoleń, a powinna to czynić (tzw. uogólnione obowiązki)<sup>38</sup>. Problem stanowi w tej sytuacji kwestia pogodzenia interesów jednostek z interesami, zdrowiem i integralnością holistycznych, ekosystemowych całości<sup>39</sup>. Wnikliwa analiza etyki zaproponowanej przez Nortona znajduje dopełnienie w postaci prezentacji głosów krytycznych i dyskusji. Koncepcja Nortona jest krytykowana przez takich etyków środowiskowych, jak Eugene C. Hargrove, James E. White, Laura Westra, Mikael Stenmark, Eric Katz.

Zdaniem Twardowskiego, mimo niedostatków, etyka Nortona w wielu aspektach stanowi nowatorskie ujęcie relacji człowiek – przyroda. Chodzi zwłaszcza o proponowany przez niego pogląd wyróżniający tzw. preferencje „odczuwane” człowieka, które da się zrationalizować i w razie dostrzeżenia konfliktu z racjonalnym światopoglądem – zmodyfikować. Odczuwane preferencje pozwalają bowiem człowiekowi krytycznie oceniać jego własny system wartości i zmieniać go na bardziej przyjazny dla relacji z przyrodą. Co więcej, Norton uświadamia, że przyroda może przyjąć status „nauczyciela ludzkich wartości”, gdyż zasadnicze wartości mogą być tworzone lub uświadamiane właśnie w kontakcie z nią<sup>40</sup>. Omawiany tekst rzetelnie i krytycznie podchodzi do tematu. Inną jego zaletą jest uporządkowanie wywodu oraz bardzo dobry warsztat pisarski.

<sup>36</sup> M. TWARDOWSKI: *Krótko o „słabej” wersji antropocentryzmu Bryana G. Nortona*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt...*, s. 59–79.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 65–66.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 67–69.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 77–78.

W rozdziale czwartym Dominika Dzwonkowska porusza tematykę *Znaczenie empatii i współczucia w trosce o jakość życia zwierząt*<sup>41</sup>. Rozpoczynając swój wywód, autorka poddaje refleksji pytanie o to, czy człowiek jest w stanie poznać stany drugiego: innego człowieka, albo przedstawiciela innego gatunku<sup>42</sup>, gdyż możliwość taka wydaje się stanowić podstawę dla empatii, tzn. współodczuwania. W pobieżnej analizie historycznej nawiązuje do mechanicyzmu Kartezjusza, od którego bierze się rozpowszechniane od Nowożytności przekonanie o nieodczuwaniu bólu przez zwierzęta<sup>43</sup> (niestety, autorka nie podaje źródeł, w którym Kartezjusz takie poglądy wyraża; w innym miejscu zapomina też wskazać źródła zapisu poglądu T. Hobbesa<sup>44</sup>). Badaczka przytacza także opozycyjny wobec sceptyków pogląd E. Aaltoli, postulujący, iż nie powinno się wątpić, że okazywanie bólu czy cierpienia wyraża rzeczywiste stany uczuciowe danego bytu<sup>45</sup>. Dokonuje też interesującego nawiązania do etyki maszyn Davida Gunkela<sup>46</sup>.

Dalej autorka omawia znaczenie empatii i współczucia w etyce, podkreślając, że gdyby nie takie uczucia, nie pojawiłyby się też roszczenia poprawy dobrostanu zwierząt oraz etyka praw zwierząt<sup>47</sup>. Przytacza w tym kontekście rozróżnienie empatii (ang. *empathy*), która stanowi mimowolną reakcję na doświadczenie innego, i współczucia (ang. *sympathy*), które nie musi wiązać się ze współodczuwaniem, ale charakteryzuje się raczej zrozumieniem stanu uczuciowego drugiej osoby (istoty), troską o nią i próbą ulżenia jej w cierpieniu<sup>48</sup>. Autorka uznaje empatię za wartościową podstawę i dobry fundament etyki<sup>49</sup>. Dlatego stara się określić jej biologiczne podstawy. Odnosząc się do kwestii możliwości odczuwania empatii wobec przedstawicieli innych gatunków, Dzwonkowska powołuje się na badania nad biologicznymi podstawami zachowań prospołecznych (altruistycznych) u różnych gatunków zwierząt (używa przy tym zwrotu „wielu teoretyków”<sup>50</sup>, ale nie wymienia dla poparcia swej tezy konkretnych nazwisk). Ich wyniki wykazują, że podobne mechanizmy, w różnym stopniu nasilenia, występują u różnych gatunków społecznych<sup>51</sup>. Na przykład neurony lustrzane i wrzecionowate (odpowiedzialne m.in. za empatię, samokontrolę i... poczucie humoru) występują nie tylko u człowieka. Odkryto je również u innych małych człekokształtnych, takich jak szympansy zwyczajne i szympansy karłowate (bo-

<sup>41</sup> D. DZWONKOWSKA: *Znaczenie empatii i współczucia w trosce o jakość życia zwierząt*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt...*, s. 81–100.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 82–85.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 86–87.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>51</sup> Por. ibidem, s. 90–91.

nobo)<sup>52</sup>. Zaprezentowane przez autorkę odkrycia skłaniają ją do postawienia tezy o międzygatunkowej naturze empatii, tzn. że dotyczy ona nie tylko przedstawicieli własnego gatunku, lecz także innych.

Z gruntu nauk biologicznych autorka przechodzi następnie na grunt etyki, a konkretnie dyscypliny zwanej etyką cnót środowiskowych. Stara się wykazać, że empatia może zostać włączona do kanonu środowiskowych cnót troski, obok pokory, uczynności i dobroczynności oraz współczucia<sup>53</sup>. Może też stanowić ich „swoisty” fundament. Autorka zauważa, że „często w literaturze przedmiotu przeciwstawia się motywacje emocjonalne motywacjom kierowanym bardziej obiektywnymi kategoriami, jak np. sprawiedliwością ekologiczną”<sup>54</sup>. Jej zdaniem, między sprawiedliwością a empatią i współczuciem zachodzi bliski związek. Rzeczywiście, wydaje się, że empatia może stanowić podstawę dla poczucia sprawiedliwości. Należy jednak podkreślić, że fundamentalne jest w tym zakresie najbardziej podstawowe z doświadczeń moralnych – doświadczenie powinności. Wiąże się ono z głębokim przekonaniem o tym, „jak być powinno”. Tak więc, na przykład doświadczenie czyjegoś cierpienia, budząc empatię, wywołuje w nas jednoczesny sprzeciw: „tak być nie powinno”.

Ważne jest, że autorka podaje też przykłady sytuacji, którym towarzyszą wynikające z odczucia empatii konflikty moralne: testowanie kosmetyków<sup>55</sup> i eksperymenty medyczne na zwierzętach<sup>56</sup> czy spożywanie mięsa<sup>57</sup>.

Dzwonkowska, podobnie jak inni autorzy prezentowanej monografii, również podnosi kwestię antropocentryzmu i jego przemożnego wpływu na stosunek człowieka do innych zwierząt. Pisze: „Światopogląd antropocentryczny ugruntował w kulturze zachodniej przekonanie o prawie człowieka do traktowania zwierząt w taki sposób, w jaki nigdy człowieka by nie potraktowano”<sup>58</sup>. Dalej dodaje: „Nasz antropocentryczny światopogląd skierował nas więc ku odmawianiu odczuć bólu i cierpienia bytom pozaludzkim, a przynajmniej skłonił do niedostrzegania występowania u nich takich stanów”<sup>59</sup>. Wypowiedzi te dają wyraz powszechnemu wśród obrońców praw zwierząt przekonaniu o bezwzględnej winie światopoglądu antropocentrycznego w zakresie okrutnego traktowania zwierząt przez człowieka. Tymczasem, jak wykazał w rozdziale drugim Jacek Lejman, historii znane są postaci, którym los i krzywda istot żywych nie były obojętne (np. Pitagoras, Jeremy Bentham), a które żyły w kulturze przesiąkniętej przekonaniem o wyjątkowości człowieka. Może to więc nie antropocentryzm

<sup>52</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 95–98.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 89.

jest powodem okrucieństwa, ale brak wrażliwości, elementarnej empatii, o której traktuje w niniejszym rozdziale autorka, oraz brak wiedzy i zrozumienia, które są zdolne do korygowania naszych błędnych przekonań na temat natury świata i naszego w nim miejsca – o czym wspominał, omawiając poglądy Bryana Nortona, Mirosław Twardowski.

Dzwonkowska stawia dalej tezę, z którą trudno się po namyśle zgodzić. Uznaje mianowicie, że „Empatii nie da się zamknąć w ramach antropocentrycznego światopoglądu”<sup>60</sup>. A przecież empatia nie jest częścią światopoglądu, ale raczej konstytucji psychofizycznej człowieka, to jeden z jego sposobów odbioru rzeczywistości. Może być skierowana zarówno wobec członków własnego gatunku (gdy jej brak, mówi się o psychopatii lub socjopatii) oraz wobec przedstawicieli innych gatunków (co stara się uzasadnić autorka artykułu; gdy brak tego rodzaju empatii, obrońcy przyrody mówią o szowinizmie gatunkowym). Brak empatii, zarówno w jednym, jak i drugim przypadku, nie jest społecznie pożądanym i niesie negatywne konsekwencje. Antropocentryzm natomiast stanowi element światopoglądu. Etycy środowiskowi wyróżniają jego dwa rodzaje: mocny (silny) i słaby (umiarkowany). Ten drugi uznaje wewnętrzną wartościowość przyrody i moralne zobowiązania człowieka względem niej. Kryzys ekologiczny czy też okrutne traktowanie istot żywych (także ludzi!) są więc nie tyle efektem uznawania człowieka za najdoskonalszy z bytów przyrodniczych (tego faktu żadne badania empiryczne nie obaliły) i podkreślania różnic między ludźmi a innymi istotami żywymi, co raczej niedostrzegania wszystkich konsekwencji, jakie z tych różnic wynikają oraz utraty poczucia odpowiedzialności w stosunku do środowiska przyrodniczego<sup>61</sup>. Są więc raczej skutkiem egoizmu, braku wrażliwości i bezmyślności poszczególnych przedstawicieli gatunku ludzkiego, które, współwystępując, przynoszą tak drastyczne rezultaty. Są też wynikiem rozwijania człowieczeństwa w niepożądanym kierunku (m.in. szowinizmu), to znaczy w stronę człowieczeństwa spaczzonego. Zaborczy i agresywny stosunek do świata nie zależy od tego, czy ktoś jest antropocentrystą, czy też nie. Zależy raczej od moralnej dojrzałości człowieka<sup>62</sup>. Również antropocentrysta może odczuwać empatię wobec przedstawicieli innych gatunków. Co więcej, empatyczny (słaby) antropocentrysta może wykroczyć nie tylko poza szowinizm gatunkowy i wąski antropocentryczny punkt widzenia, lecz także poza zoocentryzm, w którym tkwią etycy ochrony zwierząt, i wyrażać empatię oraz współczucie dla roślin, którym także może dziać się krzywda, a ich życiowe interesy i dobrostan mogą być zagrożone. To jest właśnie przejaw „autentycznego humanizmu”, „szlachetnych cech ludzkich”, o jakich pisze autorka<sup>63</sup>. Podkreślić jednak należy, że wymienione szlachetność i humanizm nie są nic warte, jeśli związane są – co,

<sup>60</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>61</sup> M. BONENBERG: *Tęsknota za Olduvai. Artykuły i eseje ekofilozoficzne*. Kraków 2006, s. 83.

<sup>62</sup> Por. A. GANOWICZ-BĄCZYK: *Spór o etykę środowiskową*. Kraków 2009, s. 293 i 296.

<sup>63</sup> D. DZWONKOWSKA: *Znaczenie empatii i współczucia...*, s. 98.

niestety, dość powszechnie jest wśród obrońców praw zwierząt oraz obrońców przyrody – z obojętnością, a nawet niechęcią wobec drugiego człowieka, zwłaszcza cierpiącego, chorego, ubogiego, słabego, czy nieporadnego życiowo<sup>64</sup>.

Omówiony wyżej tekst podejmuje bardzo interesujące zagadnienie i w oryginalny sposób rozpatruje kwestię źródeł etyki praw zwierząt.

W rozdziale piątym: *Teoria praw zwierząt Toma Regana a etyka środowiskowa*<sup>65</sup> Dariusz Gzyra ukazuje stanowisko Toma Regana, jednego z czołowych filozofów działających na rzecz praw zwierząt, oraz odnosi je do kwestii możliwości stworzenia autentycznej holistycznej etyki środowiskowej. Holizmowi zarzuca się bowiem tzw. ekofaszizm oraz nieposzanowanie praw jednostek-indywiduów i nierozpoznawanie ich praw jako nadrzędnych wobec całości. Regan krytykuje tak pojętą etykę środowiskową, opowiadając się jednoznacznie za uznaniem moralnych praw jednostek posiadających wartość przyrodzoną (*inherent value*) i będących podmiotami życia (*subject-of-a-life*).

Gzyra rozpoczyna swój interesujący wywód od zarysowania historii rozwoju poglądów Regana. Przedstawia także zarzuty i krytykę kierowane pod ich adresem, np. wypominanie Reganowi „psychocentryzmu” oraz „etycznego atomizmu”<sup>66</sup>. Następnie porusza kwestię praw moralnych jednostek oraz podstaw ich umocowania w teorii Regana. Prawa te nie są nabyte, ale uniwersalne, niestopniowalne (równość) oraz niezbywalne. Sprawiają, że posiadająca je jednostka stanowi cel sama w sobie. Podstawowym prawem moralnym jest prawo do szacunku, z niego zaś wypływają: prawo do życia, do wolności i integralności cieleśnej. Prawa jednostek ograniczają wolność innych<sup>67</sup>. Prawa moralne przynależą bytowi z racji bycia podmiotem życia. Podmiot życia nie jest po prostu ożywiony, ale „posiada” życie, jest kimś. Świadomie doświadcza swego życia, rozpoznaje stany gorsze i lepsze, a więc także swój dobrostan. Oznacza to, że podmiot życia dysponuje określonymi cechami, możliwościami (uczuciowymi, poznawczymi, wolicjonalnymi), interesami (biologicznymi, psychologicznymi, społecznymi) oraz preferencjami. Tak rozumiany podmiot życia posiada wartość przyrodzoną. W niej ugruntowane są prawa moralne jednostek, niezależnie od tego, czy są one podmiotami moralnymi (sprawcami) (*moral agents*) czy też przedmiotami (adresatami) moralności innych (*moral patients*)<sup>68</sup>. Postrzeganie pewnych zwierząt jako podmiotów życia i zarazem przedmiotów moralnych domaga się radykalnej zmiany sposobu ich traktowania czy nawet rezygnacji z ich wykorzystywania przez człowieka<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Por. FRANCISZEK: Encyklika *Laudato si'*..., pkt. 50–52, 91, 117, 162, 190.

<sup>65</sup> D. GZYRA: *Teoria praw zwierząt Toma Regana a etyka środowiskowa*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt...*, s. 101–120.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 104–106.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 108.

Tak ujęte rozumienie praw moralnych jednostek autor tekstu zestawia z radykalnie holistyczną etyką ziemi Aldo Leopolda, z którą etyka praw zwierząt popada w głęboki konflikt. Regan nazwał ją nawet „faszyzmem środowiskowym” i uznał, że obie etyki są nie do pogodzenia<sup>70</sup>. W tej optyce „nie widać drzew spoza lasu”<sup>71</sup>, natomiast ochrona jednostek jest przecież jednocześnie ochroną całości biotycznej wspólnoty<sup>72</sup>. Trudno nie zgodzić się z tezą, że ochrona jednostek stanowi ochronę całego gatunku. Z drugiej strony pojawia się praktyczna trudność: nie jest możliwe indywidualne podejście do każdego organizmu, a ochrona żywych organizmów wymaga ochrony nie tylko ich, ale całego środowiska, także nieożywionego, gdyż bez niego nie ma po prostu mowy o życiu. Dlatego w ujęciach holistycznych patrzy się przez pryzmat całego lasu, a nie interesów poszczególnych jego mieszkańców. Można więc odwrócić przedstawione porównanie i uznać, że to w interesie mieszkańców lasu leży zdrowie i integralność całego ekosystemu.

Regan podkreśla ponadto, że należy respektować prawa przedstawicieli nie tylko zagrożonych gatunków (gatunki jako takie nie mają, jego zdaniem, wartości wewnętrznej), lecz także tych, których zagrożenie wyginięciem nie dotyczy<sup>73</sup>. To kolejna propozycja, która jest bardzo trudna do praktycznej realizacji. W tym kontekście nasuwa się bowiem od razu pytanie o szkodniki – nazywane tak oczywiście zgodnie z antropocentryczną perspektywą. Organizmy niezagrożone w swym istnieniu jako gatunek, ale zagrażające żywotnym interesom człowieka. O ile walka z owadami, „chwastami” czy chorobami wirusowymi, bakteryjnymi i grzybowymi wydaje się dopuszczalna – jako że wymienione grupy organizmów nie są według terminologii Regana podmiotami życia – o tyle zastanawiająca jest kwestia rozwiązania problemu wchodzących człowiekowi w szkodę zwierząt odczuwających ból i cierpienie, takich jak np. szczury, lisy, dziki oraz wiele innych gatunków konkurujących o zasoby z człowiekiem, bądź zagrażających mu bezpośrednio jako potencjalni roznosiciele niebezpiecznych chorób.

Regan nie odrzuca możliwości zbudowania etyki środowiskowej, chroniącej również inne byty niż te będące podmiotami życia. Bycie podmiotem życia jest bowiem warunkiem wystarczającym posiadania wartości przyrodzonej, ale nie koniecznym. Mogą zatem istnieć inne obiekty, które posiadają wartość przyrodzoną, chociaż nie spełniają kryterium bycia podmiotami życia, np. owady, rośliny, zdrowy, ekologicznie zrównoważony las itd.<sup>74</sup>. Nie oznacza to jednak, że posiadają one jakiegokolwiek prawa moralne. Zdaniem Regana, etyka środowiskowa nie może być po prostu etyką użytkowania środowiska – musi ona

<sup>70</sup> Ibidem, s. 109–111.

<sup>71</sup> Cyt. za ibidem, s. 111.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 116–117.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 112.

bazować na prawach. Gzyra przytacza dwa kryteria, których spełnienia wymaga się, zdaniem Regana, od „autentycznej” etyki środowiskowej:

1) powinna uznawać, że istnieją byty pozaludzkie mające status moralny (warunek konieczny, niewystarczający);

2) powinna uznawać, że status ten przysługuje wszystkim istotom świadomym oraz pewnym nieświadomym<sup>75</sup> (ale jakim konkretnie i według jakiego klucza – nie wiadomo).

Przykład różnych propozycji etyk środowiskowych, zarówno biocentrycznych, jak i ekocentrycznych czy słabo antropocentrycznych, pokazuje, że etyka środowiskowa nie musi wcale bazować na prawach, jak postuluje Regan. On sam zresztą zauważa, że to, iż moralne uprawnienia przysługują tylko jednostkom nie oznacza jeszcze, że wszystko inne pozbawione jest moralnego znaczenia<sup>76</sup>. To właśnie moralne znaczenie danego bytu jest w etyce uznawane za podstawę moralnego stosunku wobec niego. Należałoby też dodać, za Bryanem Nortone, że przyznawanie przez anty-antropocentrystów wartości przyrodzonej naturalnym obiektom pozaludzkim w celu uzasadnienia konieczności ich ochrony budzi wiele wątpliwości. Zasadnicza polega na tym, że uznanie wartości przyrodzonej wcale nie stanowi *conditio sine qua non* adekwatnej etyki środowiskowej<sup>77</sup>. Normy i nakazy etyczne można bowiem uzasadnić również faktem przyjmowania ideału harmonijnego współżycia z przyrodą. Ideał ten z kolei można usprawiedliwić bądź względami religijnymi, odnoszącymi się do duchowego rozwoju człowieka, bądź względami rozumowymi, jako „pasujący” do dającego się racjonalnie uzasadnić światopoglądu, bądź względami naukowymi, podpierającymi pogląd o potrzebie harmonijnego współistnienia z przyrodą<sup>78</sup>. Ochrona przyrody może być też uzasadniona wartościami pozamoralnymi, np. estetycznymi, emocjonalnymi, poznawczymi czy utylitarnymi.

W kontekście przytoczonych rozważań należy zauważyć, że etyka ochrony zwierząt jest etyką zajmującą jakby inną płaszczyznę niż etyka środowiskowa. Ta druga ma bowiem za cel uregulowanie moralnych odniesień człowieka do przyrody jako całości, szczególnie do dzikiej przyrody ożywionej. Etyka zwierząt odnosi się natomiast do indywidualnych osobników i jako taka ma odniesienie do tych zwierząt, z którymi człowiek ma bezpośredni kontakt albo nawet wchodzi z nimi w relację – czyli przede wszystkim do zwierząt przez człowieka hodowanych, zarówno w celach utylitarnych, jak i pozautylitarnych (np. jako pupile).

Rozdział ten jest pod względem merytorycznym rzetelnie przygotowany i niesie duży ładunek informacyjny. Został napisany jasno i przejrzysto, poprawną polszczyzną, w interesujący sposób wprowadza w tytułowe zagadnienie.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 113–114.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>77</sup> Por. B.G. NORTON: *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. „Environmental Ethics” 6 (1984), s. 131.

<sup>78</sup> Por. ibidem, s. 136.

Rozdział szósty, autorstwa Justyny Tymienieckiej-Suchanek, traktuje *O społecznej i naukowej kondycji bioetyki w Rosji*<sup>79</sup>. Autorka zarysowuje szersze tło, prezentując warunki, w jakich powstawała myśl bioetyczna w Rosji. Opowiada o tragicznych losach wielu aktywistów proekologicznych w ZSRR, gdzie władze komunistyczne w ogóle nie brały pod uwagę kwestii ochrony środowiska, a jego obrońców traktowały jak wszystkich wrogów systemu<sup>80</sup>. Wśród proekologicznych myślicieli rosyjskich postacią wyróżniającą się w sposób zdecydowany jest Tatiana Nikołajewna Pawłowa, działająca od końca lat 60. XX wieku prekursorka bioetyki biologicznej oraz współczesnego ruchu wyzwolenia zwierząt w Rosji<sup>81</sup>. Autorka rozdziału skupia się na prezentacji sylwetki Pawłowej jako działaczki (inspekcje przeprowadzane w laboratoriach naukowo-badawczych, na fermach i w rzeźniach, skuteczne działania podejmowane na rzecz poprawienia losu wykorzystywanych tam zwierząt<sup>82</sup>) i uczoney. Działalność Pawłowej zasługuje na uznanie tym bardziej, że również we współczesnej Rosji warunki dla ochrony przyrody oraz ochrony zwierząt wciąż nie są sprzyjające<sup>83</sup>.

Bioetyka rozumiana jest przez Pawłową jako etyka życia, dla której fundamentalnym zagadnieniem jest relacja człowieka do zwierząt (zwierzęta jako źródło pożywienia, surowiec przemysłowy, materiał doświadczalny, przedmiot rozrywki). Bioetyka to nie tylko dyscyplina naukowa, przedmiot szkolny i akademicki, ale przede wszystkim światopogląd, moralny stosunek do zwierząt i innych form życia<sup>84</sup>. Podstawowe dla Pawłowej jest, stanowczo przeciwstawiające się antropocentryzmowi, myślenie relacyjne, mające na względzie relacje człowieka ze wszystkimi organizmami żywymi (czyli biocentryzm)<sup>85</sup>. Jej zdaniem, historia ludzkości to nie tylko historia trybalizmu i nacjonalizmu, lecz także, przede wszystkim, gatunkizmu<sup>86</sup> (gatunkowizmu, ang. *speciesism*). Ten szowinistyczny antropocentryzm w relacjach człowieka ze zwierzętami został już, na szczęście, zakwestionowany przez „lepszą część ludzkości”, czyli osoby wrażliwe, empatyczne, współczujące, niegodzące się na zło i krzywdę drugiego, innego<sup>87</sup>. Miejsce tego rodzaju antropocentryzmu powinien zająć patocentryzm i biocentryzm<sup>88</sup>.

Zasługą Pawłowej jest upowszechnienie w Rosji poglądów takich klasyków teorii wyzwolenia zwierząt, jak Tom Regan, Peter Singer czy Richard Ryder<sup>89</sup>.

<sup>79</sup> J. TYMIENIECKA-SUCHANEK: *O społecznej i naukowej kondycji bioetyki w Rosji*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt...*, s. 121–144.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 133–134.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 124–125.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 122–123.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>89</sup> Ibidem.



W swoich publikacjach refleksji poddaje zagadnienia autonomicznej wartości zwierząt, ich cierpienia, ludzkich praw i obowiązków w odniesieniu do zwierząt, zarówno udomowionych i hodowlanych, jak i dziko żyjących<sup>90</sup>. Życie na Ziemi stanowi jej zdaniem niepodzielną, wartościową całość<sup>91</sup>. Według Tymienieckiej-Suchanek „sposrzeżenia Tatiany Pawłowej dowodzą, że najważniejsze jest rozumne uregulowanie stosunków człowieka z przyrodą. Interesuje ją humanitarne podejście do zwierząt *sensu largo* (jako gatunków) i *sensu stricto* (jako konkretnych osobników)”<sup>92</sup>. U Pawłowej wyraźnie widać głębokie ubolewanie nad tym, że współczesna kultura charakteryzuje się brakiem szacunku do życia, neguje cierpienie zwierząt oraz odrzuca współczucie i odpowiedzialność wobec nich<sup>93</sup>. Dlatego też całe swoje życie badaczka poświęciła uświadamianiu, wyjaśnianiu, wskazywaniu rodakom, w jaki sposób można zwierzętom pomagać, ochraniać je i ratować.

Autorka powołuje się w tekście na bardzo ważną pracę Pawłowej, zatytułowaną *Bioetyka w szkole wyższej*<sup>94</sup>. Zapomina niestety podać roku jej wydania, co bardzo utrudnia zrozumienie rozwoju myśli naukowej Pawłowej. Nie ujmuje tej pozycji również w bibliografii. Autorka przywołuje również publikacje innych autorów, takich jak m.in. A. Schweitzer, J. Dorst, A. Linzey, nie podając pełnych danych bibliograficznych, mogących stanowić istotną wskazówkę i pomoc dla zainteresowanego poszerzeniem wiedzy czytelnika<sup>95</sup>. Takich niedopatrzeń warsztatowych jest, niestety, więcej w bibliografii, w której np. nie podano zakresu stron artykułów w czasopismach. Pod względem struktury tekst jest niedopracowany, co przejawia się w przerywaniu omawiania poglądów Pawłowej ważnymi wtrąceniami na temat rozwoju bioetyki w Rosji, które powinny zostać uwzględnione we wstępnej części artykułu. Zaburza to w sposób zasadniczy spójność i logikę wyводу (np. wstępne informacje w punkcie 6.1. *Bioetyka w ogólnej świadomości naukowej i w ujęciu Pawłowej* i powtarzanie ich w punkcie 6.3. *Pawłowa jako prekursor bioetyki biologicznej*). Uwagę zwracają również nadmiernie rozbudowane przypisy, w których autorka starała się wyrazić ogromny zasób swojej wiedzy dotyczącej omawianego tematu, a które mogłyby stanowić treść odrębnego opracowania.

Podsumowując, na polskim rynku publikacji naukowych monografia *Filozofia wobec świata zwierząt* jest pozycją bardzo potrzebną i wartościową. Albowiem, chociaż etyka praw zwierząt rozwija się w krajach anglosaskich już od co najmniej lat 70. XX wieku, w Polsce jej recepcja jest wciąż słaba, a kluczowe zachodnie publikacje na ten temat wydawane są w tłumaczeniu na język polski

<sup>90</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>92</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 138.

nawet z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem. Na przykład przełomowa książka Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt* z 1975 roku w przekładzie polskim wydana została w 2004 roku, zaś w 2011 roku ukazała się antologia tekstów pod redakcją Petera Singera *W obronie zwierząt*<sup>96</sup>. Natomiast bardzo ważna książka Toma Regana *The Case for Animal Rights* z 1983 roku wciąż jeszcze pozostaje nieobecna na rynku polskim – publikacja rozdziału na temat poglądów Regana stanowi ważny przyczynek do zapoznania z nimi polskiego czytelnika. *Filozofia wobec świata zwierząt* stanowi próbę – wydaje się, że udaną – uzupełnienia tej poważnej i bolesnej luki.

Omówiona publikacja nie wyczerpuje, oczywiście, wszystkich kwestii związanych z filozoficznym pytaniem o zwierzęta. Ujmuje je jednak z perspektywy różnych szczegółowych zagadnień, poruszanych w dyskusji wokół statusu zwierząt oraz filozoficznych i etycznych wyzwań w tym zakresie. To jej olbrzymia zaleta. Trzeba jednak dodać, że takie tematy, jak prawne uregulowania statusu zwierząt, postrzeganie zwierząt w różnych religiach czy też wegetarianizm zasługują na osobne rozdziały tego rodzaju monografii.

---

<sup>96</sup> *W obronie zwierząt*. Red. P. SINGER. Tłum. M. BETLEY. Warszawa 2011.