

Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)

Animals' ethics in the light of the idea of sustainable development

Jacek Lejman

Zakład Filozofii Kultury, Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Streszczenie

W artykule podejmuje się próbę nakreślenia historyczno-kulturowych źródeł etyki zwierząt. W związku z tym wyróżnia się w porządku chronologicznych status premitologiczny, mitologiczny, religijny oraz filozoficzny zwierząt. Tylko w przypadku pierwszego mamy do czynienia wyłącznie ze statusem praktycznym, pozostałe mają charakter statusów teoretycznych określających „wyższe racje” traktowania zwierząt w danej kulturze. Obecnie jesteśmy w sytuacji, w której nasz etyczny stosunek do zwierząt podyktowany jest przez ich praktyczne znaczenie. Idea zrównoważonego rozwoju może stać się poważnym programem naprawczym, jeśli tylko będzie w stanie wygenerować w obrębie swej integralnej propozycji nowy teoretyczny (filozoficzny) status zwierząt, oparty na współczesnych badaniach biologicznych (etologicznych, socjobiologicznych, genetycznych).

Summary

The article is an attempt to present historical and cultural sources of animals' ethics. In chronological order the premythological, mythological, religious and philosophical statuses of animals are presented. Only the first of which is wholly the practical status. The rest of them are theoretical, each presents 'superior cause' for treating animals in specific culture. Presently we are in situation in which our ethical relation towards animals is determined by their practical importance. The idea of sustainable development may become significant remedy programme for such issue, if only it would be able to generate within its integral proposition a new theoretical (philosophical) animals' status based on modern biological studies (ethological, sociobiological, genetical).

W wyniku rozwoju badań biologicznych, szczególnie zaś etologii, socjobiologii, genetyki, ukształtowany przez wieki europejskiej tradycji filozoficzno-religijnej obraz zwierząt uległ zmianie. Nie jawią się już one jako bezrozumne, bezduszne automaty, ale istoty obdarzone inteligencją, posiadające własne systemy wartości, protokulturę. Z uwagi na powyższe przedefiniowaniu ulegają też powoli nasze ustalenia dotyczące ich statusu aksjologicznego, szczególnie w związku z rozwojem ekologii jako odrębnej dyscypliny teoretycznej i praktycznej. W artykule podejmuje się próbę naszkicowania teoretycznych szlaków nowego myślenia o zwierzętach czynionego w ramach szeroko rozumianego myślenia ekologicznego, ze szczególnym uwzględnieniem idei zrównoważonego rozwoju. Wydaje się, bowiem, że wszelkie próby zredefiniowania statusu zwierząt w obrębie współczesnej ekologii, co w moim odczuciu jest warunkiem koniecznym skutecznej ekologii, skazane są na niepowodzenie, o ile unikają tylko kontekstu teoretycznego (filozoficzno-kulturowego) zawartego w „naturze” danej kultury (szczególnie kultury europejskiej).

Tymczasem problem ten jest od lat skutecznie unikany. Nie wolna od tej „usterki” jest też idea zrównoważonego rozwoju, dominująca obecnie na arenie myślenia ekologicznego.

Nasze zainteresowanie zwierzętami, nasze myślenie o nich, o tym czym są, nie jest wszakże – jak można by wnosić z lektury pism współczesnych obrońców zwierząt – wynikiem pogłębiającego się kryzysu środowiskowego człowieka XX wieku, ale od zawsze zawarte było w tradycjach różnych kultur. Z uwagi na powyższe koniecznym wydaje się, chcąc przejść do dyskusji na temat współczesnego statusu zwierząt w etyce i ekologii, poczynić krótki szkic problemowy dotyczący historii stosunku człowieka do zwierząt, następnie zaś opisać główne szlaki takiego myślenia w kulturze europejskiej, wreszcie zebrane tą drogą dane zestawić z wywodzącymi się ze źródeł filozofii europejskiej XX-wiecznymi postulatami ekologicznymi.

W związku z pierwszym zarysowanym problemem badawczym na potrzeby przeprowadzanych analiz przyjmuję rozróżnienie statusu teoretycznego

i praktycznego zwierząt. Do statusu teoretycznego zaliczam myślenie mityczne (mitologiczne), status religijny, wreszcie status filozoficzny oraz statusy mieszane (np. religijno-filozoficzny). Do statusu praktycznego zaliczam wszelkie działania, które zdają się bądź wynikać z przyjętego statusu teoretycznego, bądź też te, które owego statusu nie potrzebują (okres przedmitologiczny).¹

W porządku chronologicznym pierwszym statusem zwierząt był status praktyczny, który pojawia się wraz powstaniem gatunku ludzkiego jako odrębnej jednostki taksonomicznej. Nazywam go statusem przedmitologicznym, gdyż dotyczy okresu, w którym gatunek ludzki wyodrębniwszy się z ogólnego pnia Naczelnych nie posiadał jeszcze wyraźnie widocznych charakterystyk kulturowych. Innymi słowy niezasadne wydają mi się wszelkie te teorie (hipotezy), które utożsamiają antropogenezę z kulturogenezą. W omawianym okresie nasi wczesni ancestorzy wchodzili w relacje ze światem zwierząt bez teoretycznego uzasadniania tego stanu rzeczy. Zwierzęta były więc dla ówczesnego człowieka pokarmem, konkurentem do zasobów, obojętne. Natomiast rolę drapieżników w rozwoju człowieka uważam za przesadzoną. O ile tylko uznać, że człowiek w omawianym czasie był padlinożercą, jego heroiczny bój o przetrwanie na sawannie wydaje się być kolejnym mitem dzielnego łowcy. Jak donoszą bowiem biolodzy, padlinożercy (hieny, sępy) nie cieszą się szczególnym uznaniem drapieżników przy sporządzaniu swych jadłospisów.

Wraz z powstaniem załazków kultury relacja między człowiekiem a zwierzętami zyska swe pierwsze teoretyczne uzasadnienie. Wiąże się to z powstaniem i rozwojem świadomości nie tyle własnego ja, ale ja społecznego (świadomość gatunkowa, populacji). Od tego momentu możemy, jak się wydaje mówić o statusie mitycznym zwierząt, który charakteryzował się nade wszystko tym, że myślenie człowieka o zwierzętach zaczyna się na dwóch płaszczyznach praktycznej i teoretycznej, przy czym są one ze sobą splecione w nierozdzielalną całość. Innymi słowy w omawianym okresie to jak traktuje się zwierzęta i to, co się o nich sądzi wzajemnie z siebie wynika, czego przejawem jest ówczesna sztuka, obrzędy, mity, czynności magiczne².

Status mityczny z czasem wraz z rozwojem refleksji społeczeństw totemicznych na temat siebie i świata przeradza się w mitologiczny, który zdaje się jedynie swoistym „ulogicznieniem” świata mitów³. Charakteryzuje się on dalej wyżej wymienionymi cechami, dodając do nich załączki nowego statusu – statusu religijnego. W tym miejscu należy poczynić istotną w świetle dalszych rozważań uwagę. Oprócz

wspomnianej powyżej jedności statusów praktycznego i teoretycznego człowiek mityczny nie widzi bariery jakościowej między światem zwierząt reprezentowanym przez wyróżnione gatunki zwierząt a nim samym. Jeśli bowiem owe wybrane gatunki budziły w nim strach i podziw, to, dlatego, że nie radził sobie z nimi w walce na poziomie praktycznym. Czcił zatem i mistycznie obłaskawiał te z nich, nad którymi nie umiał w pełni zawładnąć.

Wraz z powstaniem społeczeństw rolniczych status mitologiczny przeradza się w religijny (religijno-mitologiczny). W mitologiach stosunek do zwierząt jest dość podobny, zmieniają się tylko konkretne postacie zwierzęce czczone i wywyższane, w przypadku statusu religijnego następuje wyraźna zmiana orientacji. Nie da się już wyróżnić wspólnego stosunku do zwierząt, lecz stosunek ten jest uzależniony od konkretnej postaci religii. Innymi słowy, o ile mity różniły się stosunkiem do konkretnych zwierząt, o tyle w konkretnych religiach inny jest już stosunek do zwierząt w ogóle.

Z uwagi na powyższe możemy zatem mówić o różnych statusach religijnych zwierząt, rozpościerających się w wachlarzu kulturowym od tradycji judeo-chrześcijańsko-islamskiej na jednym jego krańcu aż po tradycję hinduistyczno-buddyjską na krańcu przeciwnym, w której chiński uniwersalizm zdaje się znajdować gdzieś pośrodku owego wachlarza.⁴ W pierwszym przypadku mamy przede wszystkim do czynienia z ideą panowania człowieka nad światem, gdzie zwierzęta zdają się pełnić rolę służebną. Drugi zaś typ tradycji każe widzieć w nich – z uwagi na wspólny korzeń życia – byty nam podobne, warte ochrony i godnego traktowania. Dodać trzeba wszakże, że zastosowanie modelu wachlarza kulturowego nie jest tu przypadkowe. Oczywistym bowiem jest, że w każdej z wymienionych tradycji znajdują się elementy nie pasujące do tak rozumianego typu idealnego. Jest tak po pierwsze z uwagi na częste dyfuzje kulturowe, po drugie zaś dlatego, że w przypadku statusu religijnego nie muszą być zachowane zasady logicznej spójności systemu. To ostatnie jest bowiem cechą myślenia filozoficznego.

Porównując opisane powyżej religie z myśleniem mitycznym, wydaje się, że o statusie religijnym zwierząt decyduje nie tyle miejsce człowieka w hierarchii bytów, ale sam charakter Absolutu jako punkt odniesienia relacji aksjologicznych. W myśleniu mitologicznym częste są postacie pół-ludzkie – pół-zwierzęce, które mają wyrażać pierwotny związek człowieka i zwierzęcia.⁵ W religiach w rolę pośrednika najczęściej wciela się człowiek (Jezus, Budda, Mahomet). Jednak podstawowym wyróżnikiem staje się tu charakter

¹ W tym porządku status naukowy będzie należał do statusu praktycznego, zaś mityczny od mitologicznego odróżnia stopień „prelogiczności” myślenia. Por. L. Levy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wyd. PWN, Warszawa 1992, s. 135-140.

² Zob. A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, PIW, Warszawa 1968, s. 17.

³ Por. C. Levi-Strauss, *Drogi masek*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1985.

⁴ Zob. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. St. Łypaciewicz, Wyd. PAX, Warszawa 1966, s. 94.

⁵ Por.: A. Leroi-Gourham, *Religie prehistoryczne*, tłum. J. Dewitz, PWN, Warszawa 1966, s. 19-27.

istoty boskiej, jej transcendencja. Im dalej jest ona od świata, tym też niższy staje się status zwierząt, kosztem statusu ludzi. W mitologiczno-religijnym systemie wierzeń ludu Joruba bogowie przedstawiani są już na sposób ludzki, jednak ich cechy wynikają często z jakiejś zwierzęcej zaprzeczności.⁶

Podstawowym pytaniem zdaje się być w omawianym przypadku kwestia powodów tak ostrego zróżnicowania statusu zwierząt w różnych kulturach. Odpowiedzi można streścić w szeregu hipotez kulturowych, środowiskowych, psychologicznych, z których za jedną z ciekawszych uważam koncepcję kultur-cywilizacji fauniczno-florycznych Stefana Symotiuka. Dostrzega on związek między jakością życia przedstawicieli danej kultury a ich stosunkiem do przyrody, innych ludzi, zwierząt, przedmiotów. Z uwagi na powyższe dzieli on antropocentryzm na umiarkowany i nieumiarkowany, wnosząc, że wynika on z trojkiego partnerstwa człowiek-przyroda: floralnego, faunicznego oraz mineralnego. Z uwagi na zarysowany podział, wynikający z charakteru napotykanego przez społeczeństwo środowiska kultura chińska będzie charakteryzowała się swoistą delikatnością, podczas gdy europejska agresywnością. Innymi słowy kultura i cywilizacja są pewnymi strategiami egzystencjalnymi, pochodnymi partnerstwa ludzko-przyrodniczego, które implikują zarazem pewną „architektonikę” urządzeń obyczajowych, w jakich funkcjonują podmioty owych działań. Kultura wynika zatem z partnerstwa człowieka z pewnym fragmentem przyrody (roślinami), podczas gdy cywilizacja (barbarzyństwo) generowana jest przez partnerstwo ze zwierzętami⁷.

W przypadku kultury (cywilizacji) europejskiej myślenie religijne o statusie zwierząt przeradza się w ich status filozoficzny (religijno-filozoficzny). Czym jest w tym ujęciu filozofia? Nade wszystko staje się ona ulogicznieniem myślenia, ujęciem świata w (kulturowo-językowy) system spójnych, koherentnych twierdzeń. W interesującej nas kwestii podaje ona logiczne uzasadnienie dla religijnych supozycji co do statusu zwierząt.⁸ Trzeba jednak zaznaczyć, że nader często porządki religijny i filozoficzny odnośnie samego statusu zwierząt mieszają się ze sobą. Można zatem bądź przyjąć, że jest ona li tylko logicznym uzasadnieniem statusu religijnego, które wszakże z czasem wyparło i zdominowało status religijny, bądź też, jak czyni to O. Spengler, uznać ją za formę statusu religijnego.⁹

Jaki jest zatem filozoficzny status zwierząt? Jedną z jego z charakterystycznych cech wyznacza myśl grecka, gdzie z uwagi na mieszanie się jeszcze statusów

religijno-mitologicznego i religijno-filozoficznego możemy mówić o sporze między racjonalistami ekstensywnymi i racjonalistami restryktywnymi. Ci pierwsi wywodzący się z tradycji myśli orfickiej (pitagorejczycy, Platon, Plutarch, Porfiriusz) będą optowali za uznaniem li tylko ilościowej różnicy między zwierzętami a ludźmi. Innymi słowy zwierzęta obdarzone są rozumem słabszej mocy niż ludzie, co więcej w ciałach zwierząt na mocy praw metempsychicznych (reinkarnacja) znajdują się pokutujące za grzechy dusze ludzkie. Zwolennicy racjonalizmu restryktywnego odcinając się od wyżej wymienionej tradycji (Arystoteles, stoicy) odmawiają z kolei racjonalności zwierzętom tworząc w ten sposób wyraźnie zarysowany obraz Drabiny Jestestw. Odrodzeniowi filozofowie G. Cardano, de Tyard) nazywają te dwa stanowiska w sprawie zwierząt drogą pitagorską i drogą perypatetycką, przypisując im, podobnie jak J. Świderek określone konsekwencje etyczne.¹⁰ I choć wydaje się, że schyłek starożytności to raczej zwycięstwo racjonalizmu ekstensywnego (Plutarch, Porfiriusz), podjęta też zostaje próba syntezy obu stanowisk, to czołowi filozofowie chrześcijańskich wieków średnich (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu) toczyć spór będą jedynie o zakres władzy człowieka nad światem zwierząt (kwestia Wielkiego Łańcucha Bytu Lub Bytów). Tam też po raz pierwszy wyraźnie wypowiedziana będzie (św. Augustyn) idea bezwzględnej panowania człowieka nad światem zwierząt. Można zatem powiedzieć, że wymienieni filozofowie podadzą tylko filozoficzno-religijne argumenty na rzecz obrony stanowiska racjonalizmu restryktywnego, którego cechą charakterystyczną będzie teraz negowanie istnienia nieśmiertelnej, wolnej i w jakikolwiek sposób rozumnej duszy zwierząt. Jedynym wyłomem w omawianym okresie będzie myśl św. Franciszka z Asyżu.

W wiekach następnych (Odrodzenie) idea wywyższania człowieka zyska swe pierwsze, jeszcze niedopowiedziane teoretycznie uzasadnienie w idei bezgodności zwierząt przeciwstawionej nowoczesnemu humanizmowi (spór o prawdziwe szlachectwo, manifest humanistyczny G. Pico della Mirandoli). Oczywiście, jak w każdej z europejskich epok istnieć będą i w Odrodzeniu filozofowie-dysydenci (Morus, Montaigne), którzy starać się będą podważyć ów paradygmat odrodzeniowego humanizmu, po którym nastąpi faza humanizmu metafizycznego (Kartezjusz) oraz humanizmu antropocentrycznego (J. J. Rousseau, I. Kant), jednak ich znaczenie dla ogólnego przesłania epoki zdaje się być marginalne. Z dzisiejszego wszakże punktu widzenia można krytykę wymienionych

⁶ Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 19-20.

⁷ S. Symotiuk, *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość*, w: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, Wyd. UŚ, Katowice 1999, s. 74-86

⁸ Por. A. L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UMCS, Lublin, 1994, s. 17, 34.

⁹ Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu, Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 134-137.

¹⁰ *Girolamo Cardano*, w: A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, PWN, Warszawa 1967, s. 212-224; *P. de Tyard*, w: A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, PWN, Warszawa 1973, s. 209-210. Por. J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny” T. III (w druku).

myślicieleli uznać za swoiste sumieniem epoki. Odrodzenie bowiem kreować będzie wprawdzie wizję człowieka wywodzącego się z przyrody (Natury), wszakże uwolnionego od jej ograniczeń – wolnego i kreatywnego (G. Manetti, T. Campanella i inni). Jej efektem, wyrażonym w *Nowej Atlantydzie* przez F. Bacona jest religijno-filozoficzna wizja panowania nad przyrodą, które ma zapewnić ludzkości szczęście.¹¹ Christopher D. Stone nazwie takie stanowisko „aroganckim antropocentryzmem”.

Kartezjusz, którego większość proekologicznie zorientowanych filozofów wini za uznanie zwierząt za istoty pozbawione innego niż praktyczne znaczenia, nada ideom wyrażonym wcześniej tylko teoretyczne (systemowe, filozoficzne) uzasadnienie. Uzna on je bowiem za bezduszne, bezrozumne automaty. Myśl ta (metafizyczny humanizm), wedle której między myślącymi ludźmi a mechanicznymi zwierzętami istnieje nieprzekraczalna przepaść, wywrze wpływ nie tylko na praktyczny status zwierząt epok kolejnych, ale i na myślenie filozofów następnych wieków, podczas których spory dotyczące kwestii filozoficznego statusu zwierząt toczyć się będą wokół wyróżnionej przez Kartezjusza kategorii racjonalności (Leibniz, Locke, Hobbes, Spinoza).

Dopiero myśl oświeceniowa doda do tego sporu nowe wątki. Po pierwsze La Mettrie zauważy, wyciągając logiczne wnioski z kartezjanizmu, że nic nie stoi na przeszkodzie by za automat uznać człowieka, co ma nie odbierać mu możliwości bycia istotą etyczną i rozumną. Dylemat, przed którym stajemy po analizie myśli La Mettrie i E. B. Condillaca polega zatem na pytaniu, czy w efekcie nie można by za takie istoty uznać zwierzęta. P. H. Holbach, D. Hume i J. Bentham niezależnie od siebie wskażą z kolei na błędy myślenia kartezjańskiego, gdzie rozumność niezasadnie zdaje się być utożsamiana z ideą wyższości. Pierwszy z nich zwróci uwagę na fakt, że kryterium racjonalności nie spełnia warunków obiektywności. Wskazuje on (zasada Holbacha) na moment subiektywny, antropomorfizujący, każdorazowo istniejący w badaniach nad zwierzęcą inteligencją. My tak naprawdę nie dowiadujemy się, które zwierzęta są inteligentne, ale które są inteligentne tak jak my. Zasada ta prowadzi do swoistej psychologicznej nieoznaczności w kwestii statusu zwierząt. Z kolei Hume analizując władze poznawcze uzna, że nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać zwierzęta za rozumne.¹² Wreszcie Bentham nakazuje rozważać moralność w kategoriach nie rozumności, ale zdolności do odczuwania przyjemności i cierpienia.

W odpowiedzi na te zarzuty Rousseau i Kant uznają wolność a nie rozumność za kategorię centralną rodzącego się humanizmu antropocentrycznego. Przy głębszej analizie okaże się jednak, co w przypadku Kanta wykazał A. Schopenhauer, a w przypadku Rousseau Th. Lessing, że są to tylko pozory zmiany,

a obaj wskazani myśliciele tkwią po uszy w religijnej w gruncie rzeczy tradycji myślenia europejskiego.

W efekcie tak w wyniku sporów wokół wskazanych kategorii jak i rozwoju nauki (biologii) pojawiają się nowe drogi myślenia o statusie zwierząt: deontologiczna, naturalizmu antropocentrycznego, utylitarystyczna, kognitywistyczno-historyczna, wreszcie dekonstrukcji antropocentrycznego humanizmu. W pierwszym przypadku (A. Schweitzer, H. Jonas, H. Skolimowski), idąc po części śladem wyznaczonym przez filozofię Kanta, chodzi o to by, niezależnie od ustaleń metafizycznych objąć zwierzęta opieką ze względu raczej na nasze obowiązki względem nich niż na ich psychofizyczną kondycję. Utylitarysty z kolei powołując się na Benthama powiadają, że (H. Salt, P. Singer) warunkiem posiadania praw moralnych jest odczuwanie bólu/przyjemności. Jeśli zatem zwierzęta zdają się spełniać powyższy warunek, winny być objęte naszą troską. Naturalizm antropocentryczny, który jest pokłosiem przewrotu darwinowskiego w biologii i naukach społecznych wnosi, że kategorią centralną jest życie i jako takie winno być chronione, przy czym podkreśla się tu (F. Nietzsche, H. Bergson, Th. de Chardin), że ewolucja jest procesem doskonalenia się form organicznych, którego zwieńczeniem zdaje się być człowiek (Nadczłowiek, człowieczeństwo). Droga kognitywistyczno-historyczna trwać z kolei będzie, na różnych zresztą poziomach opisu filozoficznego, przy założeniach kartezjańskich, modyfikując je bądź w kierunku myślenia historycznego jako nowego/starego argumentu w sporze rozpoczętym przez Odrodzenie o odrębny status ludzi i zwierząt (filozofowie oświeceniowi, Hegel, marksści), bądź też psychologicznych uzasadnień na temat umysłowej wyższości człowieka (Husserl, Heidegger). Wreszcie dekonstrukcjonizm ekologiczny łącząc powyższe stanowiska w jedną całość, podejmie ich krytykę, której celem jest stworzenie nowej jakości w rozważaniach filozoficznych dotyczących statusu człowieka i przyrody (zwierząt).

Wydaje się wszakże, że największy wpływ na zmianę statusu zwierząt i ludzi wywarły odkrycia XIX i XX wiecznej biologii. W tym przypadku możemy mówić o trzech falach – używając terminu morinowskiego – „objawień biologicznych”. Pierwsza wiąże się nieodmiennie z przewrotem darwinowskim. Przy czym należy zauważyć, że Karol Darwin wskazując po pierwsze na wspólny mechanizm ewolucji człowieka i innych bytów ożywionych (teoria *origin*), a po drugie wywodząc – nie bez pewnych obaw zresztą – ludzkość z form zwierzęcych (teoria *descent*) nie tyle zmienił status zwierząt, co raczej człowieka. Z omawianego punktu widzenia najważniejsza jego pracą wydaje się *O wyrazie uczuć zwierząt i ludzi* z 1871 roku, gdzie daje podstawy do nadejścia drugiej fali – objawienia etologicznego. W pracy tej Darwin naszkicował podstawy do

¹¹ F. Bacon, *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wyd. Alfa, Warszawa 1995.

¹² Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamieński, P.A.U., Kraków 1951, T. I, s. 176.

wspólnego badania zwierząt i ludzi jako „analogicznych behawioralnie”.¹³

Należy zauważyć, że w obrębie samego obozu darwinowskiego istniały potężne rozbieżności co do roli i miejsca człowieka w tak wyznaczonym systemie. Zarysowały się bowiem dwie drogi (ścieżka Darwina i ścieżka Wallace’a) rozważań na temat statusu człowieka. W pierwszej z nich zarówno zwierzęta jak i człowiek zdają się być poddani tym samym prawom i regułom biologii, w przypadku drugiej podkreślano, że człowiek podlega prawom ewolucji jedynie w tym zakresie, jaki wyznacza jego część natury (natura biologiczna). W pewnym sensie podsumowaniem tego sporu wydaje się być teoria samolubnego genu/memu R. Dawkinsa, w której ewolucję biologiczną kontrolują geny, zaś za ewolucję kulturową odpowiedzialne są memy.¹⁴

W rozwoju pierwszej drogi szczególną rolę odegrały ewolucyjna paleoantropologia i etologia. Pierwsza doprowadziła jednak wraz z rozwojem wywodzących się z socjobiologii, psychologii ewolucyjnej i ekologii behawioralnej, do wypaczenia głównej idei darwinowskiej w stronę wyjaśnień o charakterze „wszechkstensywnym”¹⁵. Z drugiej strony od lat 30. XX wieku pojawia się etologia, a następnie w latach 70. jej kontynuatorka socjobiologia. Morin powstanie obydwu dyscyplin nazwie kolejno objawieniem etologicznym i biosocjologicznym. Wskrzeszają one zagubiony paradygmat natury ludzkiej, dają też nowe światło dla myślenia o zwierzętach, które nie jawią się jako bezduszne automaty, ale istoty obdarzone pewną autonomią działania. Prowadzone przez wymienione dziedziny obserwacje nad zwierzętami podważają wiele argumentów filozoficznych, tak, że można o statusie filozoficznym zwierząt mówić, używając terminu Pascala, jako o „intelektualnej usurpacji”. W ten sposób powstanie i rozwój etologii można nazwać drugą falą biologicznej zmiany statusu zwierząt.

Trzecia fala związana będzie z powstaniem i rozwojem dyscyplin i subdyscyplin biologicznych związanych z neoewolucjonizmem (synkretyczną teorią ewolucji), w których skład (objawienie biosocjologiczne) wchodzi m. in. socjobiologia i genetyka populacyjna. Wskazują one po pierwsze na przypadkowy a nie kierunkowy proces ewolucji, po drugie (socjobiologia) ukazują zwierzęce i ludzkie społeczności jako analogiczne, po trzecie wreszcie odkrywają genetyczną bliskość człowieka i najbliższych z nim spokrewnionych Naczelników. Z uwagi na powyższe powstało zagrożenie utożsamienia nas ze zwierzętami, którego efektem była krytyka socjobiologii w jej pierwszych fazach rozwoju (wulgarna socjobiologia). Jednak badania takich gwiazd etologii jak J. Goodall dowodzą

tezy nieco innej. Należy bowiem wnosić, że to raczej zwierzęta są zdecydowanie bliższe człowiekowi. Po drugie zaś, co będzie przedmiotem analiz w dalszej części artykułu, konieczny staje się stworzenie nowego typu etyk, które uwzględniałyby ten fakt, odnosząc się przy tym do kwestii „różnej bliskości” różnych gatunków zwierzęcych i człowieka.

Upada zatem mit człowieka uprzywilejowanego (pascalska usurpacja), który streszcza się w idei „rozumność = panowanie”. Oczywiście, naszkicowane nad wyraz skrótowo dyscypliny tworzą nowe kontrowersje. Podstawową jest „przerabiana” od czasów odrodzeniowych idea kultury wykraczającej poza biologię. W odpowiedzi na ten nierozwiązany przez socjobiologię dylemat wspomniany Dawkins tworzy ideę ewolucji memetycznej, która „uzupełnia” genetyczną, E. O. Wilson i Ch. Lumsden teorię ewolucji genowo-kulturowej, zaś Cavalli-Sforza i Feldman matematyczny model ewolucji transmisji kulturowej. Mają one w założeniu utrzymać mit względnej supremacji gatunku ludzkiego, którego uzupełnieniem zdają się być odnośne idee ekologiczne (biodiversity, biofilia).

Pomijając fakt, że teoria memetyczna istniała wcześniej w swej inkontologicznej postaci (A. Nowicki), musimy przyznać, że ich efektem jest nie tyle obalenie wspomnianego mitu, ale zanegowanie autonomności jednostki (S. Blackmore)¹⁶. Błąd zaś tego typu teorii polega na – wbrew ideom neodarwinistycznym – ponownym utożsamianiu zmiany i rozwoju z postępem.

Z drugiej strony wspomniane badania wraz z rozwojem zoofilnie zorientowanej myśli filozoficznej prowadzą do wplecenia wątku zwierzęcego w rozważania ekologiczne. Na ogół z uwagi na wyraźny ich rys antropocentryczny pomija się w nich lub marginalizuje kwestię statusu zwierząt, traktując ją jako tylko część i to nie najważniejszą „rozumu ekologicznego” (etyka środowiskowa).

Z przedstawianego punktu widzenia ekologie XX-wieczne można podzielić – używając terminu zapożyczonego od Sessionsa i Devalla – na bądź zbyt płytkie, bądź zbyt głębokie. W pierwszym przypadku (ekologia humanistyczna, wszelkie nurty ekologii ochroniarskiej) cechą wyróżniającą jest ich wyraźny rys antropocentryczny (hoministyczny), w którym celem działań jest ochrona nade wszystko gatunku ludzkiego. W drugim przypadku (A. Naess, B. Devall, G. Sessions, J. Lovelock, L. Margulis) rozciąga się pochopnie pole działań ochronnych na wszelkie byty ożywione. Zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku, gdy mowa o zwierzętach, zasięg tych ekologii nie pozwala rozstrzygnąć dylematu Diamonda, który mieści się

¹³ Por. K. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873.

¹⁴ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

¹⁵ Zob. W. A. Rottschaefer and D. Martinsen, *Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michel Ruse's Darwinina Metaethics*, w: „Biology and Philosophy” nr 5, 1990, s. 153-157. Por jako przykład takiego typu myślenia.: R. Wright, *Moralne zwierze*, tłum. H. Jankowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.

¹⁶ Zob.: S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tłum. N. Radomski, Dom Wyd. Rebis, Poznań 2002.

w zdaniu: „Gdzieś na skali od bakterii do człowieka musimy zdecydować, w którym miejscu zabicie staje się morderstwem, a zjadanie – kanibalizmem.”¹⁷

Z uwagi na powyższe istotnym staje się stworzenie projektu nowej etyki (etyki zróżnicowanych natur). Jej program widzę w ten sposób, że istnieje ogólny teoremat ochrony życia jako takiego (Schweitzer), w obrębie którego i z uwagi na wiedzę biologiczną (etologiczną, socjobiologiczną, genetyczną) pojawia się ochrona poszczególnych gatunków (natur gatunkowych), przez którą z kolei realizuje się postulat ochrony i uszanowania praw poszczególnych jednostek. Trudno bowiem sądzić, że podobną atencją winniśmy darzyć bakterie, gąbkę, karaluchę i szympansa.

Oczywiście, wymaga to również rozstrzygnięć ekoteicznych w takich między innymi kwestiach jak podmiotu ewolucji i co za tym idzie przedmiotu działań ekologicznych, problemu etyk uniwersalistycznych i indywidualistycznych oraz bazy światopoglądowej (edukacja ekologiczna). Wydaje się wszakże, że rzecz sprowadza się nade wszystko do konsekwencji biologicznego sporu o uniwersalia. Kwestią podstawową staje się bowiem rozstrzygnięcie, co jest podmiotem ewolucji: populacje, gatunki, osobniki, geny. Zależnie zaś od udzielonej odpowiedzi różny też będzie przedmiot działań ekologicznych.

Problem polega na tym, jak w świetle przedstawionych tez jawi się idea zrównoważonego rozwoju. Należy ona, z uwagi na zarysowany podział, do grupy ekologii zbyt płytkich (hoministycznych). Jej program powstał jako przede wszystkim krytyka tradycyjnego rozwoju ludzkości prowadzącego do nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych, degradacji środowiska, rosnącej przepaści między krajami bogatymi i biednymi. Idzie w owym programie zatem o zagwarantowanie zaspokojenia ludzkich potrzeb (obecnych i przyszłych). W jego skład wchodzi zarówno płaszczyzna ekonomiczna, techniczna jak i społeczna, polityczna i moralna¹⁸. Mieści się w nim także oparta na teorii bioróżnorodności ochrona innych gatunków (realizm gatunkowy). Jednak celem nadal pozostaje wizja ekologii, w której to ochrona innych bytów jest jedynie środkiem do prolongowania ludzkiej egzystencji.

Wydaje się jednak, że program ten jest na tyle obszerny (integralny), że da się w jego obrębie wypracować powyżej przedstawione założenia teorii zróżnicowanych natur. Nie chodzi przecież o to, by zrównać w prawach wszelkie (ożywione lub nie) byty, ale by traktować je adekwatnie do ich zdolności i potrzeb (głębokich natur). Takie projekty już są czynione (Great Ape Project), problem polega jedynie na tym, by po pierwsze włączyć je w ogólny program

zrównoważonego rozwoju, po drugie zaś, by przedstawić zadowalające teoretyczne podstawy dla takiego kroku¹⁹.

W tym celu należy rozszerzyć główne idee zrównoważonego rozwoju. Celem tego programu nie może być już ochrona życia z uwagi na jego pragmatyczne i estetyczne przesłanki dla rozwoju ludzkiego, ale z uwagi na dobro życia (pojmowanego indywidualistycznie) jako takiego²⁰.

Innymi słowy, korzystając z wiedzy oferowanej przez XX i XXI-wieczną biologię na temat innych istot, wymagać należy nowej syntezy filozoficznej, w której w centrum zainteresowania winny być wszelkie byty zdolne do odczuwania skutków działań ludzkich. W ten sposób przeformułowaniu ulega postulat wilsonowski (Nowej Syntezy), w którym wiodąca rolę pełnić by miała biologia. Wydaje się, że wbrew krytyce Wilsona filozofia choćby poprzez zaangażowanie w kwestie ekologiczne zdolna jest wygenerować taki system (systemy), w którym zawarte będą postulaty obrońców praw zwierząt. Innymi słowy nowoczesna filozofia oprócz tradycyjnej tematyki musi wnieść w obszar swych rozważań kwestie ekologiczne, których jednym z ważniejszych problemów winno być określenie statusu zwierząt.

Takie próby są zresztą obecnie podejmowane (P. Singer, T. Regan). Idzie teraz o to, by argumentacja za lub przeciw przyznaniu określonych praw zwierzętom nie odbywała się niejako poza wiedzą biologiczną. Nie chodzi bowiem li tylko o zwierzęce *calculus of pleasures*, ale o uznanie, że przynajmniej najbliższej z nami spokrewnione Naczelne zasługują już w tej chwili na traktowanie adekwatne do posiadanej o nich wiedzy. W tej kwestii nie należy ograniczać się do sporu o zwierzęcą podmiotowość/przedmiotowość, gdyż ten jawi się obecnie w świetle rozwoju opisanych powyżej dyscyplin jako w dużej mierze jałowy. Inność nie może bowiem być wyznacznikiem bycia gorszym, pozbawionym praw lub posiadającym je tylko w ograniczonym zakresie. Owa inność musi prolongować nowy współczynnik więcej niż humanistyczny. F. Znaniecki mówił o współczynniku humanistycznym jako sposobie odnoszenia się do działań przedstawicieli innych kultur. Winniśmy obecnie ów współczynnik rozszerzyć na etologiczny (socjobiologiczny) w ramach, którego, już nie jest istotne przystosowanie najlepszego, ale współistnienie na zasadach wypracowanych przez zrównoważony rozwój. Nie ma bowiem wyraźnego przeciwwskazania a wręcz odwrotnie, by dobro gatunku ludzkiego nie było pokrewne w celach z dobrem innych bytów ożywionych. W tym też znaczeniu musi niepokoić spór o to, czy przedmiotem

¹⁷ J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, tłum. J. Weiner, PIW, Warszawa 1996, s. 49.

¹⁸ Zob.: A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, w: „Problemy ekorozwoju” vol. 1, No 1, 2006, s. 23-32.

¹⁹ Por. B. B. Beck, T. S. Stoinski, M. Hutchins, T. L. Maple, B. Norton, A. Rowan, E. F. Stevens, A. Arluke (red.), *Great Apes & Humans. The Ethics of Coexistence*, Smithsonian Institution Press, Washington and London 2001.

²⁰ Por. P. W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton Un. Press, Princeton 1986.

²¹ Por. C. Merchant, *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, Routledge, New York and London 2005.

naszych działań ekologicznych winniśmy objąć tylko gatunki dzikie (prawdziwie zwierzęce), czy też i te udomowione (zwierzęce hybrydy). Człowiek też jest udomowionym gatunkiem, czy więc z tego powodu też odebrać mu prawo do godności?

Zrównoważony rozwój w obecnej formie zdaje się być raczej ogólnym postulatem. Jednak już na tym poziomie jako idea winien mówić nie o rozwoju i przyszłości człowieka w jego obecnej formie, ale raczej o świecie opartym na współistnieniu ludzi i różnych gatunków zwierząt. Inną kwestią jest to, czy termin „zrównoważony” pasuje do tego typu, opartych na biologicznych podstawach koncepcji. Gatunki rozwijają się przecież różnym tempem; powstają, giną, krzyżują się. Wydaje się jednak, że termin „zrównoważony” oznacza w tym wypadku taki, który nie przeszkadza im w tym rozwoju. Zakłada on rozwój życia na Ziemi, a nie tylko człowieka. W ten sposób unikamy z jednej strony hominizmu, z drugiej zaś nadmiernych, „romantycznych” w swej istocie deklaracji o podmiotowości skał, gór, wreszcie planety.

Proponowana przez program zrównoważonego rozwoju ekologia jest w gruncie rzeczy dalej oparta na zasadach ekologii opiekuńczej. Otwartym niech pozostaje pytanie, czy w gruncie rzeczy możliwy jest jej inny typ, czy wszelkie ekologie głębokie też nie są li tylko zakamuflowanym antropocentryzmem. Nawet bowiem w ideach radykalnej ekologii jest zawarta myśl o „przewodniej roli” gatunku ludzkiego²¹. Idzie tylko o to, by opieka nie przerodziła się w kontrolę.

W kwestii omawianego problemu etyk zwierzęcych podstawowym zadaniem współczesności staje się to, by zrównoważyć status teoretyczny i praktyczny zwierząt. O ile bowiem w wiekach poprzednich, jak widzieliśmy, ich status praktyczny był wyznaczany przez religię bądź filozofię, obecnie mamy do czynienia z sytuacją, w której los zwierząt jest wyznaczany przez ich praktyczne znaczenie dla człowieka. W moim mniemaniu wystarczy wiedza biologiczna (etologiczna), by spojrzeć na status zwierząt inaczej. Bez niej bowiem idea zrównoważonego rozwoju pozostaje postulatem raczej ekonomiczno-politycznym niż ekologicznym. Bez niej też w dalszym ciągu będziemy myśleć kategoriami pascalskiej uzurpacji, wedle której rościmy sobie prawo do panowania nad światem, którym tak naprawdę nie władamy.

Czy jestem zatem przeciwnikiem idei zrównoważonego rozwoju? Nie, o ile tylko wspomniana uzurpacja przemienia się w biofilie, i o ile możliwym jest na jej gruncie uzmysłowienie sobie, że nie jesteśmy ani lepsi ani gorsi od innych zwierząt, a tylko chwilowo i z racji wyłącznie technicznych zdolni do zniszczenia życia na Ziemi.

Literatura

1. Bacon F., *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy*, Warszawa 1995.
2. Beck B. B., Stoński T. S., Hutchins M., Maple T. L., Norton B., Rowan A., Stevens E. F.,

- Arluke A. (red.), *Great Apes & Humans. The Ethics of Coexistence*, Washington and London 2001.
3. Blackmore S., *Maszyna memowa*, Poznań 2002.
4. Darwin K., *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa 1873.
5. Dawkins R., *Samolubny gen*, Warszawa 1996.
6. Diamond J., *Trzeci szympans. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, Warszawa 1996.
7. Glasenapp H. von, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.
8. Goodall J., *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympansów nad potokiem Gombe*, Warszawa 1995.
9. Goodall J., *W cieniu człowieka*, Warszawa 1971.
10. Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Kraków 1951.
11. Laming A., *Skarby w grocie Lascaux*, Warszawa 1968.
12. Leroi-Gourham A., *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966.
13. Levi-Strauss C., *Drogi masek*, Łódź 1985.
14. Levy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992.
15. Merchant C., *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, New York and London 2005.
16. Nowicki A. (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973.
17. Nowicki A. (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967
18. Pawłowski A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, w: „Problemy ekorozwoju” vol. 1, No 1, 2006.
19. Piłszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978.
20. Rottschaefer W. A., Martinsen D., *Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michel Ruse's Darwinian Metaethics*, w: „Biology and Philosophy” nr 5, 1990.
21. Singer P., *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003.
22. Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2004.
23. Spengler O., *Zmierzch Zachodu, Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001.
24. Symotiuk S., *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość*, w: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, Katowice 1999.
25. Świderek J., *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny” T. III, 2006.
26. Taylor P. W., *Respect for Nature*, Princeton 1986.
27. Wilson E. O., *Biophilia*, London 1984.
28. Wright R., *Moralne zwierze*, Warszawa 2002.
29. Zachariasz A. L., *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Lublin, 1994.