

Larys LUBOWICKI
Jacek BRECZKO

ZWROT KU ZWIERZĘTOM A STRUKTURY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO

Jako kontynuatorzy dziewiętnastowiecznej „filozofii podejrzeń” postmoderniści odrzucają koncepcję autonomii i wolności podmiotu ludzkiego. Posługiwanie się językiem – które stanowiło kolejną tradycyjną granicą między ludźmi a zwierzętami – postmoderniści są skłonni traktować jako przeszkodę w poznawaniu świata. W świetle ich poglądów język jest swego rodzaju więzieniem – uniemożliwia poznanie bezpośrednie (niezapośredniczone). Pozbawione jakoby języka zwierzęta są w lepszej sytuacji, potrafią bowiem ujmować rzeczy wprost.

Termin „zwrot ku zwierzętom” (będący polskim tłumaczeniem angielskiego „animal turn”) jest nazwą niezwykle wpływowego i zarazem interesującego (szczególnie z perspektywy historyka idei) zjawiska we współczesnej filozofii i kulturze. Początki tego zjawiska można postrzegać różnie: najdalsza – i najbardziej w tym tekście nas interesująca – perspektywa związana jest z obecnymi w historii filozofii koncepcjami dotyczącymi zwierząt, stanowiącymi źródło, z którego czerpali inicjatorzy owego zwrotu – czy to na zasadzie akceptacji, czy to sprzeciwu – i podłoże, na którym on się rozwijał. Najbliższą wszakże perspektywą – czyli początkiem zwrotu ku zwierzętom sensu stricto – były ruchy kontrkulturowe, których intelektualne podsumowanie i zwieńczenie stanowiły lata siedemdziesiąte dwudziestego wieku. Wtedy to pojawiły się – niczym kamyki poruszające lawinę – dwa nowe pojęcia: bioetyki (ang. bioethics), zaproponowane przez Van Rensselaera Pottera¹, oraz dyskryminacji gatunkowej (ang. speciesism) Richarda D. Rydera² (to ostatnie nawiązuje do rasizmu i seksizmu, czyli dyskryminacji wewnątrzgatunkowej). Wtedy też ukazały się fundamentalne prace (i zaistniały inicjatywy społeczne) związane z etyką środowiskową, etologią oraz doktrynami praw zwierząt i wyzwoleniem zwierząt. Najśłynniejszą bodaj z tych prac okazała się książka Petera Singera, której tytuł – *Animal Liberation*³ – stał się niejako synonimem terminu „animal turn” (co może jednak wprowadzać w błąd, albowiem dzieło Singera reprezentuje podejście utylitarystyczne, które pomija kwestię praw zwierząt – kluczową

¹ Zob. V.R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

² Zob. R.D. Ryder, *Speciesism*, nakładem autora, Oxford 1970.

³ Zob. P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper Collins, New York 1975.

dla tych zwolenników zwrotu, którzy – jak Tom Regan – odwołują się do etyki zasad, a szczególnie do kantyzyzmu⁴). Począwszy od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia problem relacji ludzko-zwierzęcych stopniowo stawał się przedmiotem jednej z najważniejszych debat kulturowych. Należy podkreślić wielopoziomowość owych debat (od szczytów kultury wysokiej do nizin kultury masowej) oraz ich interdyscyplinarność: biorą w nich udział teologowie, filozofowie, etycy, etolodzy, ekolodzy, biolodzy, socjobiolodzy, psychologodzy, psychologodzy ewolucyjni, kognitywiści, prawnicy, a nawet poeci, pisarze i filmowcy⁵. Nie są to jednak tylko dyskusje, powstał bowiem dynamicznie rozwijający się (i bardzo różnorodny) ruch społeczno-polityczny – ożywiany pewnymi ideałami moralnymi – o zasięgu globalnym.

Głównym celem i zarazem problemem badawczym tego artykułu jest – jak to zostało ujęte w tytule – umieszczenie ideowego nurtu zwrotu ku zwierzętom oraz tak zwanych animal studies w kontekście struktury myślenia filozoficznego. Wzięte zostaną pod uwagę dwa zasadnicze parametry tej struktury: ontologiczny i epistemologiczny, w ich różnych odmianach. Kolejnym krokiem będzie próba rozstrzygnięcia – w sposób niejako aprioryczny w stosunku do realnej historii filozofii – jak w świetle owych kombinacji przedstawia się kwestia statusu zwierząt i ludzi.

CZTERY KULTUROWE ŹRÓDŁA ZWROTU KU ZWIERZĘTOM

Wskażemy – w sposób hasłowy – cztery przyczyny zwrotu ku zwierzętom (poczynając od najogólniejszej)⁶. Zaczniemy od przypuszczenia, że zwrot ów jest jednym z rozlicznych skutków zjawiska zwięźle określanego przez Friedricha Nietzschego jako śmieć Boga⁷ (konserwatywny teolog powiedziałby: odwrócenia się od Boga). Używając jednak terminów mniej poetyckich, można

⁴ Por. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983, s. 84.

⁵ Por. M. B a k k e, *Studia nad zwierzętami. Od aktywizmu do akademii i z powrotem?* „Teksty Drugie” 2011, nr 3(129), s. 201.

⁶ Wyróżnienie w artykule tych a nie innych źródeł zwrotu ku zwierzętom wypływa z naszego autorskiego ujęcia, opartego wszakże na krytycznej lekturze licznych publikacji. Na wymienione przez nas przyczyny wskazywali między innymi: Jacek Lejman (zob. J. L e j m a n, *Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006) nr 2, s. 99-105), Matthew Calarco i Peter Atterton (zob. M. C a l a r c o, P. A t t e r t o n, *Editors' Introduction: The Animal Question in Continental Philosophy*, w: *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, red. P. Atterton, M. Calarco, Continuum, New York 2004, s. xv-xxv) oraz Kari Weil (zob. K. W e i l, *A Report on the Animal Turn*, „Differences” 2010, nr 2(21), s. 1-23).

⁷ Por. np. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, 108, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 101.

postawić tezę, że zwrot ku zwierzętom stanowi jeden ze skutków sekularyzacji i osłabiania wpływu religii chrześcijańskiej w świecie Zachodu. W świecie, w którym nie ma Boga – ani głosu Boga – jest milczenie, chłód i absolutny brak sensu. „Wiekuiusta cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁸ – pisał Pascal, wyobrażając sobie samotność człowieka w pustym kosmosie. Wzrok skierowany w górę, jak wierzano w średniowieczu – ku Bogu, wydaje się trafiać w pustkę, a człowiek, siłą rzeczy, zaczyna rozglądać się po swojej „straszliwej wyspie”⁹ (to kolejne określenie Pascala). Dostrzega tam istoty kształtne, o wyraźnie zaznaczonych rysach indywidualnych, często zachwycająco piękne i przyjazne. Autor niedawno wydanej książki o postrzeganiu zwierząt w filozofii, Matthew Calarco, kilkakrotnie wraca – jak się zdaje, trafiając w sedno – do stwierdzenia przypisywanego Heraklitowi: „Nie lękajcie się. Tutaj też są bogowie”¹⁰. Okazuje się, że nie jesteśmy sami w naszej kosmicznej wędrówce przez galaktyczne pustkowia – „tutaj też są bogowie”, czyli istoty niezwykle złożone, zdolne do odczuwania, a nawet myślenia. Obok nas są zwierzęta, na które powinniśmy zwrócić uwagę w sposób radykalnie odmienny od dotychczasowego – nacechowany „zdziwieniem metafizycznym” oraz życzliwością i dociekliwością badawczą. Zwierzęta bowiem – traktowane dotąd przede wszystkim jako źródło pożywienia i siły roboczej – są towarzyszami naszej kosmicznej wędrówki (dziś najczęściej pozbawionej tradycyjnych religijnych drogowskazów i celu). „Oswajają” one dla nas świat, wzmacniają poczucie sensu naszego istnienia oraz poczucie bezpieczeństwa duchowego. Oto – jak sądzimy – zarazem subtelna i głęboka przyczyna zwrotu ku zwierzętom. Warto może – ponieważ mówimy o skutkach kryzysu tradycyjnej religii – przypomnieć jedną z najbardziej znanych sentencji Leszka Kołakowskiego: „Na pogrzebie jednego Boga, który się przeżył, z nieba sypnął się deszcz innych bogów”¹¹. Wydaje się, że zwrot ku zwierzętom w swojej najbardziej radykalnej odmianie stał się swoistym kultem jednego z owych bogów, kultem o silnym zabarwieniu ideologicznym takie zapowiedzi usuwaliśmy.

Ponieważ Bóg niejako zniknął z horyzontu człowieka, teocentryzm został zastąpiony przez antropocentryzm, co z kolei zrodziło poczucie samotności gatunkowej, a także stało się źródłem takich zbiorowych nieszczęść, jak inspirowane antropocentryzmem świeckie wizje zbawienia w postaci nazizmu i komunizmu oraz władcza i destrukcyjna w skutkach postawa wobec natury. Antropocentryzm i humanizm, uznawane niegdyś za postępowe w zestawieniu

⁸ B. P a s c a l, *Myśli*, 206, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 106.

⁹ Tamże, 693, s. 185.

¹⁰ Zob. M. C a l a r c o, *Boundaries of Human Nature: The Philosophical Animal from Plato to Haraway*, Columbia University Press, New York 2021.

¹¹ L. K o ł a k o w s k i, *Kaplan i blazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 179.

ze światopoglądem średniowiecza, poddane zostały gruntownej krytyce, która – w nurcie prozwierzęcym – doprowadziła do swoistego biocentryzmu (sprzężonego z posthumanizmem). Umieszczenie bios w centrum aksjologicznym stało się – w odmianie radykalnej – rodzajem nowego kultu, w którym przyroda jest, jak mówił Kołakowski, „substytutem absolutu”¹². Drugą istotną przyczyną zwrotu ku zwierzętom było zjawisko, które można by nazwać – przez analogię do „rewolucji kopernikańskiej” – „rewolucją darwinowską”. Thomas Huxley, żarliwy (choć niebezskrytyczny) zwolennik Darwina, zastanawiał się, dlaczego naukowcy nie stworzyli tej stosunkowo prostej i klarownej koncepcji rozwoju gatunków wskutek przypadkowych mutacji i przetrwaniu osobników lepiej dostosowanych do otoczenia. Można próbować to wyjaśniać urokiem dzieł albo koncepcji Platona, który wywarł zniewalający wpływ na wyobraźnię filozofów i naukowców, utrwalając schemat kreacjonistyczny, wzmocniony następnie autorytetem Kościoła. Sekularyzacja i osłabienie tego autorytetu przyczyniło się do „odblokowania” wyobraźni, a następnie – zwrotnie – darwinizm przyczynił się do postępów laicyzacji. Uderzał bowiem w kilka istotnych filarów myślenia religijnego w jego odmianie judeochrześcijańskiej: tysiąclecia czasu biblijnego zostały zastąpione setkami milionów, a następnie miliardami lat czasu ewolucyjnego, zakwestionowano wyobrażenie raju (obszaru wolnego od walki o byt), a zatem również grzechu pierworodnego oraz – co w kontekście naszych rozważań najważniejsze – zanegowano wizję stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz jego status „korony” stworzenia, istoty wywyższonej ponad zwierzęta. Darwinizm zbliżył człowieka do zwierząt, a zwierzęta do człowieka. Uświadomiliśmy sobie nasze pokrewieństwo ze wszystkimi zwierzętami, fakt, że mamy – mniej lub bardziej odległych – wspólnych przodków, a w konsekwencji: że jesteśmy zwierzętami. Taka radykalna zmiana „ludzkiej samowiedzy gatunkowej”¹³, by posłużyć się terminologią Jacka Lejmana, wpłynęła zarówno na zmianę postrzegania człowieka, jak i na zmianę postrzegania zwierząt. Zaczęto dostrzegać i akcentować cechy zwierzęce w człowieku (w ramach socjobiologii i psychologii ewolucyjnej) oraz zauważać cechy ludzkie w zwierzętach (w ramach etologii); innymi słowy, zaczęto patrzeć przez pryzmat zwierząt na człowieka i na zwierzęta przez pryzmat człowieka. Oto kolejny krok zwrotu ku zwierzętom, wzmocniony następnie – w neodarwinizmie – odkryciem genów i zdumiewającego podobieństwa genotypów człowieka i innych naczelnych.

Trzecia przyczyna zwrotu ku zwierzętom to kryzys ekologiczny. „Koniec wieku XX-tego oraz początek XXI-go – pisze Lejman – charakteryzują się

¹² Tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 1999, s. 82, 106.

¹³ Zob. J. L e j m a n, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.

zmianą postawy człowieka tak wobec przyrody, jak i siebie samego. Powodem tej zmiany wydaje się nade wszystko dostrzeżenie coraz wyraźniej kryzysu ekologicznego, z którego zdaliśmy sobie sprawę w drugiej połowie dwudziestego wieku. Okazało się bowiem, że dotychczasowa, historycznie ukształtowana antropocentryczna postawa wobec świata w obliczu rosnących mocy technicznych doprowadzić może do globalnej katastrofy odczuwalnej nie tylko w biosferze, ale także poprzez nią i w antroposferze¹⁴. Istnieje pogląd, że w związku z niezwykle silnym oddziaływaniem ludzkości – dysponującej od czasu rewolucji przemysłowej coraz potężniejszymi mocami technicznymi – na planetę i jej biosferę, wkroczyliśmy w nową epokę geologiczną zwaną antropocenem. Należy wszakże zauważyć, że owo silne oddziaływanie człowieka nie ogranicza się do ostatnich dekad czy stuleci. Istnieje wiele poszlak, a nawet dowodów na to, że ludzkość odpowiada za ostatnie trzy fale wymierania zwierząt, nazywane również zbiorczo „szóstym wielkim wymieraniem”¹⁵ (wcześniejsze miały miejsce dziesiątki i setki milionów lat temu, ludzkość zatem nie miała z nimi nic wspólnego). Człowiek wykazał niezwykłą skuteczność jako myśliwy i łowca, co doprowadziło do zmniejszenia się liczby gatunków w Afryce i Euroazji oraz do likwidacji megafauny w Australii i w Ameryce. Drugie wymieranie wiązało się z rewolucją agrarną, trzecie zaś – najbardziej nas interesujące – z rewolucją przemysłową, industrializacją, urbanizacją oraz, ogólnie mówiąc, z ekspansją cywilizacji na obszary dziewiczej przyrody. Trzecia przyczyna zwrotu ku zwierzętom wiąże się więc z ochroną biosfery i bioróżnorodności, w tym z obroną i ochroną dzikich zwierząt zagrożonych wyginięciem (nie zaś przede wszystkim zwierząt hodowlanych i domowych, których liczebność w wyniku działalności człowieka radykalnie wzrosła – choć nie wzrósł radykalnie ich dobrostan).

Czwarta przyczyna to pewien silny trend kulturowy (po części polityczny, po części filozoficzny, po części ideologiczny), który można określić jako nurt emancypacyjny. Jeden z jego miarodajnych przedstawicieli, amerykański filozof, pisarz i aktywista prozwierzęcy Steve Best, o stwierdził lapidarnie: „Wyzwolenie zwierząt jest następnym, logicznym rozwinięciem w moralnej ewolucji”¹⁶. Owa ewolucja moralna zaczyna się od emancypacji człowieka i przekonania, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi, co znalazło swój wyraz w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości oraz w ideałach rewolucji francuskiej. Kolejny krok stanowi ruch abolicjonistów, zmierzający do zniesienia

¹⁴ T e n ż e, *Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11(2015), s. 283.

¹⁵ Zob. F. S. C h a p i n III i in., *Consequences of Changing Biodiversity*, „Nature” 2000, nr 405(6783), s. 234-242; E. K o l b e r t, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, tłum. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2022.

¹⁶ B a k k e, dz. cyt., s. 193.

niewolnictwa, marksistowskie dążenie do przewyciężenia ucisku klasowego i wyzwolenia spod władzy pieniądza, działalność sufrażystek domagających się emancypacji kobiet i przyznania im praw politycznych; wymienić też należy ruchy antykolonialne i antyrasistowskie (dążące do zniesienia segregacji i dyskryminacji rasowej), wreszcie ruchy stające w obronie mniejszości seksualnych oraz współczesne odmiany ruchu wyzwolenia kobiet, odkrywające i piętnujące różne rodzaje wykluczenia i dyskryminacji związanych z pojęciem płci kulturowej (ang. gender). Wyzwolenie zwierząt wydaje się zatem „logicznym” dopełnieniem owych procesów emancypacji¹⁷ (pojawił się nawet ekofeminizm wspierający ruchy prozwierzęce).

Należy też odnotować włączenie się w trend emancypacyjny filozofów postmodernistów, którzy znajdują w nim liczne wątki bliskie ich wizji świata. Wymieńmy hasłowo niektóre. Po pierwsze, relatywizm: zwierzęta postrzegają świat na swój sposób i jest to sposób poznawczo równie uprawniony, jak postrzeganie świata przez ludzi. Można by więc mówić o gatunkowym relatywizmie epistemologicznym (w sukurs przychodzą tu zarówno starożytni sceptycy, jak też biologicznie – lecz nie transcendentalnie – zorientowani kantyści). Po drugie, negacja solidnej tożsamości i esencjalnej podmiotowości, zwana niekiedy „śmiercią człowieka”¹⁸. Jedną z linii granicznych między ludźmi a zwierzętami tradycyjna filozofia wytyczyła, wskazując właśnie na fakt, że zwierzęta nie posiadają solidnej tożsamości, samoświadomości i esencjalnej podmiotowości. Postmoderniści twierdzą, że nie mają jej również ludzie, a zatem w tym aspekcie nie różnią się oni od zwierząt. Jako kontynuatorzy dziewiętnastowiecznej „filozofii podejrzeń” postmoderniści odrzucają koncepcję autonomii i wolności podmiotu ludzkiego. W tym przypadku tradycyjne rozróżnienie posiadających wolną wolę ludzi i pozbawionych jej zwierząt również traci rację bytu, zbliżając te istoty do siebie. Posługiwanie się językiem – które stanowiło kolejną tradycyjną granicą między ludźmi a zwierzętami – postmoderniści są skłonni traktować jako przeszkodę w poznawaniu świata. W świetle ich poglądów język jest swego rodzaju więzieniem – uniemożliwia poznanie bezpośrednie (niezapośredniczone). Pozbawione jakoby języka zwierzęta są w lepszej sytuacji, potrafią bowiem ujmować rzeczy wprost. Postmoderniści walczą w różnymi rodzajami wykluczenia i poniżenia, odrzucają też tradycyjny podział na centrum i prowincję¹⁹, a zatem również antropocentryzm. Niegdyś człowiek patrzył na zwierzęta niejako z centrum (z góry), one zaś

¹⁷ Zob. L. F e r r y, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. A. Miś, H. Miś, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, s. 42-45.

¹⁸ W. K u b i n a, *Ogólna charakterystyka postmodernizmu. Aspekt filozoficzny*, „Symposium” 2 (1998) nr 2(3), s. 20.

¹⁹ Por. E. K l e d z i k, *Prowincja w najnowszej literaturze polskiej i niemieckiej oraz współczesnych polonistycznych i germanistycznych badaniach literackich*, „Porównania” 2009, nr 6, s. 155.

znajdowały się na prowincji (czy też na marginesie jego uwagi). Dzisiaj dostrzegamy, jak Jacques Derrida, że kiedy kot spogląda na starego, nagiego człowieka, to zwierzę zajmuje miejsce centralne, człowiek zaś może poczuć się zmarginalizowany i pomniejszony, jako istota słaba i pokraczna²⁰. Jednym z elementów walki o wyzwolenie zwierząt spod dominacji człowieka jest tropienie w ludzkim świecie ukrytych przejawów władzy i dyskryminacji (które opisywał na przykład Michel Foucault²¹).

Połączenie cechujących się aktywizmem ruchów emancypacyjnych i relatywizmu epistemologicznego postmodernistów prowadzi do tego, że ów trend emancypacyjny, a zatem również zwrot ku zwierzętom jako całość, nabiera niekiedy charakteru ideologii. Zdajemy sobie sprawę z wielości definicji ideologii i różnego sposobu ujmowania jej relacji do religii, nauki i filozofii. Proponujemy następujące robocze i skrótowe jej ujęcie (pamiętając o tak zwanym błędzie naturalistycznym): w przypadku ideologii powinność kształtuje byt, w przypadku nauki i filozofii byt kształtuje powinność. Ideologia zakłada pragnienie zmiany świata, a służba określonej wizji dominuje nad jego poznawaniem i czystą ciekawością. W przypadku nauki i filozofii chęć poznania świata i czysta ciekawość ma prymat nad pragnieniem zmieniania świata. Kierunki działania wytyczane są na podstawie możliwie obiektywnego poznania rzeczy. W przypadku ideologii natomiast wizję rzeczy dopasowuje się do kierunków działania. Odnotujmy, że owa ideologizacja daje znać o sobie nawet w najbardziej naukowym – obok etologii – przejawie zwrotu ku zwierzętom, a mianowicie w animal studies, które w niektórych krajach stały się odrębną dyscypliną akademicką²². Pojawiają się zarzuty, że uprawiający je naukowcy „wyalienowali się” i oddali ciekawości badawczej, chociaż powinni służyć sprawie „przeformułowania dotychczasowych postaw”²³. Zwierzęta powinny być zatem postrzegane nie tylko jako obiekt badań, lecz także jako przedmiot zaangażowania ideowego, a naukowcy uprawiający animal studies pracują na wyższych uczelniach dzięki aktywistom i dlatego powinni służyć aktywistom i aktywizmowi. Postawa taka grozi rzecz jasna ideologizacją badań, a jej historyczne tło wyraża się w znanym stwierdzeniu Karla Marxa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”²⁴.

²⁰ Zob. J. D e r r i d a, *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008.

²¹ Zob. M. F o u c a u l t, *Subject and Power*, „Critical Inquiry” 8 (1982) nr 4, s. 777-795.

²² Por. P. W a l d a u, *Animal Studies: An Introduction*, Oxford University Press, Nowy York 2013, s. 1-31; M. D e M e l l o, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, Columbia University Press, Nowy York 2012, s. 3-31.

²³ B a k k e, dz. cyt., s. 194.

²⁴ K. M a r k s, F. E n g e l s, *Tezy o Feuerbachu*, w: tegoż, *Dziela*, t. 3., tłum. S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 8.

Marksista zatem nie powinien być tylko teoretykiem, ale też praktykiem, rewolucjonistą. Podobny pogląd – który wydaje się dalekim echem aktywizmu Marxa – pojawia się w kręgu teoretyków i teoretyczek animal studies²⁵.

Nie miejsce tu na fundamentalną polemikę z tego typu podejściem, wskażemy więc tylko dwa argumenty. Po pierwsze, próba poznania prawdy dla niej samej (podejmowana w ramach *vita contemplativa*) była przez długi czas – i to w okresach najbardziej owocnych dla rozwoju filozofii i nauki – wyżej ceniona niż instrumentalne traktowanie wiedzy. Po drugie, sensowny wydaje się podział pracy w ramach dociekań naukowych, a mianowicie oddzielenie nauk podstawowych od nauk stosowanych. Propozycja stworzenia hybrydy, jaką jest teoretyk-aktywista, grozi bowiem nie tylko ideologizacją nauki, ale też pomieszczeniem kompetencji i prawomocnych – ale odrębnych – punktów widzenia i sposobów uprawiania nauki. Jednym ze sposobów, aby takiego zagrożenia uniknąć, jest poszerzona perspektywa poznawcza, ideowa i filozoficzna.

STOSUNEK DO ZWIERZĄT W KONTEKŚCIE STRUKTURY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO

Lektura wielu prac poświęconych tematowi zwierząt w myśli filozoficznej może skłaniać do wniosku, że zagadnienie to omawiane było często w sposób powierzchowny; nierzadko omówienia te przybierały postać zbioru ciekawostek czy streszczenia poglądów, jawiących się jako arbitralne. Niektórzy ludzie lubią zwierzęta i są wrażliwi na ich cierpienie, inni zaś są niewrażliwi – podobnie jest z filozofami. W literaturze przedmiotu pojawiały się też próby

²⁵ Pogląd taki głosi – między innymi – Monika Bakke: „Od lat 70. poprzedniego stulecia obserwujemy powstawanie nowych dyscyplin akademickich, które mają charakter zaangażowany i od samego początku nieodłącznie wiążą się z różnymi formami aktywizmu. Wśród nich znalazły się studia nad płcią, traumą, homoseksualizmem, kobietami, a także właśnie studia nad zwierzętami. Te ostatnie bez kontaktu z konkretną praktyką i pośredniego lub bezpośredniego zaangażowania w działalność na rzecz praw zwierząt, straciłyby swoją witalną siłę i sens istnienia. Na świecie toczą się jednak ostre spory o to, czy ta prawie już 30-letnia dyscyplina spełnia oczekiwania i zadania, jakie niegdyś przed nią postawiono? Niezadowolone okazują przede wszystkim przedstawiciele tzw. krytycznego nurtu studiów nad zwierzętami, którzy wysuwają liczne zarzuty pod adresem akademików tworzących główny kierunek tychże studiów i działających w jego ramach. Zapewne najpoważniejszym z tych zarzutów jest brak łączności teorii z praktyką oznaczającą realny zwierzęcy byt. Chodzi tu więc nie tyle o znajdowanie kompromisowej badawczej ścieżki neutralizującej kontrowersje i stroniącej od polityki, ile raczej o konieczność dbałości o związki dyscypliny z praktyką społeczną” (B a k k e, dz. cyt., s. 200. Zob. też: S. B e s t, *The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education*, „Journal for Critical Animal Studies” 7(2009) nr 1, s. 9-53).

klasyfikacji statusu filozoficznego zwierząt²⁶; wydaje się jednak, że dotyczyły one kwestii raczej drugorzędnych.

Zmierzając do określenia, jak w świetle wyróżnionych stanowisk ontologiczno-epistemologicznych przedstawia się status zwierząt i ludzi, postaramy się wychwycić zależności logiczne, jakie występowały w poglądach konkretnych filozofów, nie zaś ich psychiczne ani też indywidualne preferencje. Aspekt historyczny ma więc tu funkcję przede wszystkim ilustracyjną.

Zacznijmy od ontologii. Zasadniczo stanowiska ontologiczne można podzielić na monizm i dualizm (pomijamy pluralizm, wydaje się on bowiem rozszerzoną odmianą monizmu naturalistycznego lub materialistycznego, jak – na przykład – wpływowa obecnie koncepcja „wieloświata”)²⁷. Moniści postrzega-

²⁶ Por. K. S m y k o w s k i, *Koncepcje relacji człowieka do zwierząt*, w: tenże, *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 61-87; J. L e j m a n, *Filozoficzny status zwierząt (według uzurpacyjnych sądów rozumu ludzkiego)*, w: tenże, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 76-207.

²⁷ Istnieją różne typologie stanowisk ontologicznych i są one mniej lub bardziej dyskusyjne. Proponowany w tej pracy podział pełni rolę służebną (nie jest to główny problem badawczy) i z tego względu jest prosty. Dlatego też proponujemy potraktować pluralizmy jako ujęcia powierzchowne i skrywające fundamentalny monizm. W koncepcjach materialistycznych i naturalistycznych (począwszy od Demokryta) wielość światów zawiera się zazwyczaj w jednym uniwersum. Z kolei skonstruowanie spójnego pluralizmu idealistycznego czy spirytualistycznego napotyka poważne trudności (w odrębnej pracy zamierzamy bronić tezy, że jest to wręcz niemożliwe). Nadmienmy tylko, że w filozofii antycznej występowała tendencja do odrzucania tradycyjnego politeizmu religijnego na rzecz wizji jednej siły duchowej, czyli filozoficznego monoteizmu. Decydujące w tych ujęciach były – jak się wydaje – nie epifanie mistyczne, ale pewne względy logiczne: „prawdziwy” Bóg bowiem może być tylko jeden albo ze względu na moc (tylko jeden może być wszechmocny, wszechmoc wyklucza wielość), albo ze względu na fundamentalny charakter bycia (filozoficzny absolut może być tylko jeden). Można więc powiedzieć, że idealizm i spirytualizm logicznie zmierzają do jedności. W podręcznikowych klasyfikacjach wskazywany jest, rzecz jasna, zbiór doktryn określanych jako pluralizm idealistyczny lub spirytualistyczny, czego być może najważniejszy przykład – w perspektywie całości historii filozofii – stanowi monadologia Gottfrieda Wilhelma Leibniza (zob. G.W. L e i b n i z, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *„Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., PWN, Warszawa 1969, s. 295-317). Nie miejsce tu na spory interpretacyjne, wydaje się nam jednak, że i w tym przypadku wielość niejako odizolowanych od siebie duchowych monad skrywa perspektywę metafizyczną, w której dominująca jest jedność: Bóg jako najwyższa monada – jedyna monada bezcielesna i ponadczasowa, konstruuje harmonię przedustawną. „Monady – jak pisze znawca filozofii Leibniza – powstają przez mistyczne rozbłyski (fulguracje) ze źródła światłości, jakim jest Bóg. Są jak iskry odrywające się od ogniska i lecące przed siebie... Tu zaczyna się chrześcijańsko-neoplatonicki aspekt filozofii Leibniza, ściśle metafizyczny” (Ł. K o w a l i k, *Stoicka ontologia Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 26(2017) nr 1(101), s. 25). Fundamentalną jedność wizji świata Leibniza podkreśla również Leszek Kołakowski: „Nie sama różnorodność zainteresowań Leibniza jest ważna, ale jego pragnienie, by wszystkie gałęzie wiedzy sprowadzić do jednego korzenia, wykrzyć w nich tę samą siłę kierowniczą i ostatecznie zrozumieć jak jeden gmach zaplanowany przez jeden i ten sam zamysł architektoniczny” (L. K o ł a k o w s k i, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria 2*, Znak, Kraków 2005, s. 63).

ją byt jako coś jednorodnego, zwolennicy mającego swój początek w filozofii Platona dualizmu wyróżniają zaś dwa jakościowo odmienne byty, niejako dwa światy: świat niezmienny, trwały, duchowy, oraz świat ulotny, czasowy, cielesny. Zależność między nimi opisywana jest zwykle następująco: pierwszy może istnieć bez drugiego, drugi zaś nie może istnieć bez pierwszego. Monizm z kolei posiada kilka odmian. Wyróżnić można monizm materialistyczny lub naturalistyczny, monizm panteistyczny, wreszcie monizm spirytualistyczny. Warto też odróżnić dwie odmiany panteizmu: panteizm harmonijny i panteizm dynamiczny. Zgodnie z tym pierwszym boska, uduchowiona natura jest – w swojej istocie, fundamentalnie – ładem, konflikty i chaos zaś są czymś powierzchownym i iluzorycznym (jak w klasycznym panteizmie stoickim). Zgodnie z panteizmem dynamicznym natomiast boska, uduchowiona natura skonfliktowana jest z samą sobą, sprzeczna wewnątrznie i dlatego twórcza. Ład i harmonia – jak zauważał Heraklit – są więc czymś powierzchownym i krótkotrwałym; „w głębinach wre nieustanny konflikt” (gr. polemōs pantōn men patēr esti)²⁸. Spirytualizm i jego różne odmiany można – pomijając subtelne spory definicyjne – potraktować jako panteizm, w którym odrzuca się istnienie współczynnika cielesno-materialnego, albo też odwrotnie, panteizm można potraktować jako odmianę spirytualizmu, w którym współczynnik ten się uznaje. W niniejszym artykule będziemy posługiwać się pojęciem panteizmu zgodnym z pierwszym z wymienionych ujęć. Panenteizm, czyli połączenie dualizmu i panteizmu, pomijamy celowo.

W przypadku epistemologii należy wyróżnić trzy jakościowo odmienne stanowiska. Pierwsze to szeroko rozumiany racjonalizm; zarówno w jego odmianie antyempirystycznej (aprioryzm), jak również w wersji antyirracjonalistycznej. Drugie stanowisko to szeroko rozumiany empiryzm. Trzecie zaś to irracjonalizm przybierający w filozofii zazwyczaj postać intuicjonizmu o różnym zabarwieniu. Warto jednak podkreślić, że nie bierzemy pod uwagę zagad-

Sięgając do antyku, warto zauważyć, że na przykład w filozofii Anaksagorasa, zaliczanego do pluralistów, jako centralna kategoria filozoficzna występuje jedyna tylko siła duchowa, czyli Nous (kształtująca nieskończoną liczbę odmiennych jakościowo i nieskończenie podzielnych homoiomerii). Jak sobie przeto wyobrazić pluralizm spirytualistyczny? Otóż byłby to swoisty „rozmnożony manicheizm”, w którym nie byłoby dwóch autonomicznych, równych sobie i odwiecznych światów duchowych (autonomicznych, lecz w pewien sposób oddziałujących na siebie), ale trzy lub więcej. Takie konstrukcje myślowe występują w sferze mitów i religii, chyba jednak trudno je znaleźć w zbiorze doktryn filozoficznych. Paradoksalnie, najbliższe może takiego schematu można umieścić różne mity i alegorie platońskie (świat idei, świat bytów matematycznych, różne odmiany zaświatów, do których trafiają dusze po śmierci w ramach wędrówki reinkarnacyjnej, Demiurg. Paradoksalnie, albowiem w podręcznikowych typologiach Platon zazwyczaj przedstawiany jest jako twórca dualizmu oraz jako przykład konsekwentnego dualisty.

²⁸ Heraklit, fragm. 53, cyt. za: W. J a w o r s k i, *W kręgu przedsokratyków*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1992, s. 16.

nienia źródeł poznania w ich rozumieniu psychologicznym, ale koncentrujemy się na źródłach poznania w ich rozumieniu epistemologicznym; a zatem nie chodzi o to przede wszystkim, jak poznajemy (problem psychologii), ale jaki sposób poznawania jest najcenniejszy, jaki najbardziej zbliża nas do prawdy, rzeczywistości i oddala od pozorów. Każde z wymienionych stanowisk ma swoje odmiany czy też warianty. Racjonalizm może występować w wersji radykalnej i umiarkowanej; podobnie empiryzm i intuicjonizm.

W przypadku racjonalizmu szczególnie interesujący jest podział (stworzony w kontekście rozważań nad stosunkiem starożytnych filozofów do zwierząt) zaproponowany przez Jolanę Świderek²⁹. Odróżniła ona dwa stanowiska: racjonalizm ekstensywny oraz racjonalizm restryktywny. Racjonalizm ekstensywny „rozciąga” racjonalność również na zwierzęta, które jednak są racjonalne w mniejszym stopniu niż ludzie. Zwolennikami tego poglądu są – zdaniem Świderek – pitagorejczycy, Platon, platonicy i neoplatonicy oraz (co może zaskakiwać) Demokryt. Owo rozszerzenie racjonalności ma swoje korzenie w orfizmie oraz w wierze w reinkarnację międzygatunkową (zwierzęta są ludzkimi duszami „owiniętymi” zwierzęcymi ciałami, niczym pokrowcami, które niejako otepiają dusze). Racjonalizm restryktywny ogranicza racjonalność do zbioru ludzi (i ewentualnie bogów czy Boga), traktując zwierzęta jako pozbawione rozumu. Kluczowe jest w tym kontekście arystotelesowskie rozróżnienie trzech rodzajów duszy: wegetatywnej, zmysłowej oraz rozumnej³⁰. Dusze tego ostatniego rodzaju posiadają (w sferze podksiężycowej) tylko ludzie. Do zwolenników racjonalizmu restryktywnego Świderek zalicza – oprócz Arystotelesa i perypatetyków – epikurejczyków i stoików (którzy w tej sprawie okazują się zgodni). Warto zauważyć, że podział ten rozkłada akcenty inaczej niż podziały bardziej tradycyjne, zarówno akcentujące racjonalizm w rozumieniu aprioryzmu i natywizmu, jak też akcentujące sprzeciw racjonalizmu wobec irracjonalizmu. W tradycyjnym ujęciu racjonalistami bardziej radykalnymi niż Arystoteles i Demokryt (który wyznawał umiarkowany racjonalizm powiązany z empiryzmem) byli pitagorejczycy, eleaci, Platon i stoicy, poglądy przeciwstawne głosili zaś antyracjonalistyczni cynicy i sceptycy. Takie tradycyjne podejście jest nam bliższe i dlatego proponujemy kierunek badań prowadzący od (modelowego ujęcia) różnych koncepcji racjonalizmu oraz, w dalszej kolejności, empiryzmu i intuicjonizmu, do postrzegania zwierząt przez filozofów – nie zaś od postrzegania zwierząt przez filozofów do różnych koncepcji racjonalizmu.

²⁹ Por. J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 3(2006), s. 226.

³⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *O duszy*, 413 a-415 a, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 76-82.

Aby uniknąć nieporozumień związanych z rozlicznymi ujęciami i definicjami racjonalizmu, proponujemy proste stopniowanie: im bardziej dana koncepcja odchodzi (abstrahuje) od tego, co namacalne, konkretne, faktyczne, tym wyższy poziom racjonalizmu prezentuje. W ramach tego stopniowania racjonalizmem najbardziej radykalnym, najbardziej abstrahującym od zjawisk, byłby racjonalizm eleacki, w którym kontempluje się byt jako byt w jego wieczności i jedyności, odrzucając całkowicie świadectwo zmysłów i demaskując przyrodę (fakty, zjawiska) jako iluzję. Nieco niżej w hierarchii koncepcji racjonalistycznych należałoby umieścić racjonalizm matematyczno-logiczny, w ramach którego tworzone są między innymi matematyczne modele rzeczywistości. Kolejnym szczeblem byłyby filozofia spekulatywna, posługująca się możliwie najbardziej ogólnymi pojęciami (a nie symbolami matematycznymi lub logicznymi) i budująca – w oderwaniu od empirii – wszechogarniające systemy metafizyczne. Najniżej w tej hierarchii znajdowałby się racjonalizm umiarkowany (na przykład racjonalizm krytyczny Poppera³¹), traktujący empirię jako narzędzie testowania modeli budowanych przez czystą wyobraźnię oraz rozum.

Empiryzm również podlega stopniowaniu. Najprostszy podział – do którego się tutaj ograniczymy – to podział na empiryzm radykalny i umiarkowany. Pierwszy głosi, że każde uzasadnione twierdzenie musi opierać się bezpośrednio lub pośrednio na doświadczeniu; drugi zaś dopuszcza pomocniczą niejako funkcję twierdzeń apriorycznych, które określają sens zawartych w nich terminów. Aby stwierdzić, że każdy kwadrat ma cztery boki, nie trzeba odwoływać się do doświadczenia, wystarczy zrozumieć znaczenie wyrazu „kwadrat”³².

Również intuicjonizm podlega stopniowaniu. Radykalny intuicjonizm przyjmuje postać iluminizmu (profetyzmu), zgodnie z którym bierny podmiot oświecany jest przez bóstwo i w ten sposób otrzymuje dostęp do prawdy. Można też chyba wyróżnić wersję intuicjonizmu dopuszczającą pewną aktywność podmiotu, który w natchnieniu, w szczególnym natężeniu swoich sił duchowych, osiąga jasność, „epifanię”. Te dwie odmiany należą raczej do obszaru mistycyzmu oraz szeroko rozumianej religii. Wymieńmy wreszcie intuicjonizm filozoficzny, obecny na przykład w nurcie filozofii życia – najbardziej znana jest bodaj Bergsonowska koncepcja intuicji bezpośrednio docierającej do „wnętrza” rzeczy³³ oraz idea pędu życiowego (fr. *élan vital*)³⁴. Intuicjonizm taki jest – rzecz można – ugruntowany

³¹ Zob. K. R. P o p p e r, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

³² Por. K. A j d u k i e w i c z, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 50n.

³³ Por. H. B e r g s o n, *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, PWN, Warszawa 1963, s. 91.

³⁴ Zob. tenże, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Zielona Sowa, Kraków 2004.

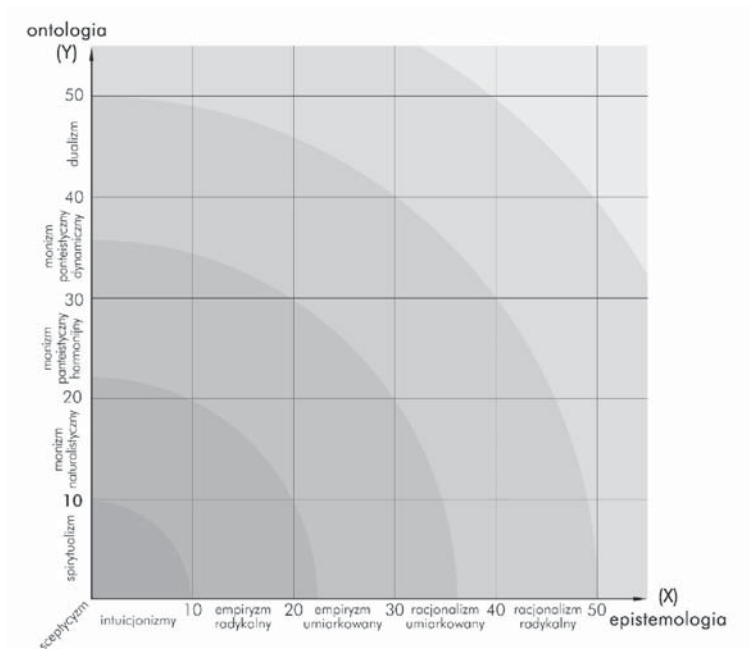
i uzasadniony spekulatywnie. Również należąca do innej tradycji fenomenologiczna redukcja ejdetyczna może być traktowana jako swoista intuicja istoty³⁵.

Na zakończenie tych abstrakcyjnych rozważań epistemologicznych przytoczmy pewien przykład. Kiedy człowiek je, śpi, biega, rzuca różne przedmioty, jego pies mniej więcej, na swój psi sposób pojmuje, co czyni jego pan. Jeszcze lepiej, „jaśniej” pojąłby to zapewne oswojony szympanś, delfin, słoń czy kruk. Kiedy jednak człowiek siada w fotelu i zaczyna czytać książkę, zwierzęta są poznawczo bezradne. Kilkuletnie dziecko natomiast (choć jego psyche – jak twierdzą etolodzy – zbliżona jest do psyche dorosłego szympanśa) nie tylko pojmuje, co czyni jego ojciec, jedząc, śpiąc czy rzucając, ale też – mniej więcej – pojmuje, co czyni on, czytając. Dziecko bowiem od narodzin zanurzone jest w kulturze i języku i szybko uczy się różnych sensów i konwencji, chociaż zrozumienie treści książki długo pozostaje dla niego zbyt trudne. Zwierzęta natomiast w ogóle nie są zdolne jej zrozumienia. Dziecko potrafi jednak coś zrozumieć – wiele zależy od tego, jaką książkę czyta ojciec. Jeśli jest to opowieść o konkretnych faktach, czy to rzeczywistych, czy to zmyślnych (o walce rycerza z rycerzem lub o walce rycerza ze smokiem), dziecko jest w stanie ową treść pojąć. Możliwość zrozumienia tekstu maleje, jak się zdaje, wraz ze wzrostem jego abstrakcyjności, a tekst będący na przykład analizą sytuacji politycznej zazwyczaj wykracza poza horyzont poznawczy kilkuletniego dziecka. Pojmowanie dziecka będzie się więc zmniejszać wraz z oddalaniem się od tego co namacalne (empiryczne) w kolejności – jak wolno się domyślać – następującej: spekulatywna metafizyka, „nietrywialne” teksty z logiki i matematyki, wreszcie „eleatyzm” i „neoplatonizm”.

Puenta tej dygresji jest następująca: im wyżej człowiek unosi się w rejony abstrakcji, oddalając się od tego, co namacalne, oraz w im większym stopniu wykorzystuje konstrukty matematyczne, tym bardziej oddala się od psyche zwierzęcej. Można więc powiedzieć, że radykalny racjonalizm postrzega człowieka jako najbardziej oddalonego od zwierząt, empiryzm uznaje ten dystans za mniejszy, najmniejszy zaś dystans ów wydaje się w przypadku intuicjonizmu, dopuszczającego możliwość poznania niezapośredniczonego przez konstrukty rozumu i język. Wszak dziecko – o poziomie psyche najbardziej zbliżonym do zwierząt – może okazać się (jak sądzą niektórzy dorośli) poznawczym geniuszem na drodze „intuicjonizmu”. Przejdziemy teraz do problemu relacji tych stanowisk ontologicznych i epistemologicznych do zagadnienia statusu zwierząt oraz dystansu między człowiekiem a zwierzętami. Proponujemy rozważyć model, w którym owe stanowiska będą połączone, zdecydowana większość systemów filozoficznych obejmuje bowiem ontologię i epistemologię (rys. 1).

³⁵ Por. E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 105, 206-208.

Na osi X proponujemy umieścić doktryny epistemologiczne w porządku od najmniejszego do największego dystansu między człowiekiem a zwierzętami, a na osi Y, w analogicznym porządku, doktryny ontologiczne: od spirytualizmu, przez monizm naturalistyczny, monizm panteistyczny w wersji harmonijnej, a następnie dynamicznej, do dualizmu. Kolejność taka wydaje się nam uzasadniona, choć nie wykluczamy trafności innego uporządkowania, czyli skonstruowania innej wersji tego modelu.



Rysunek 1.

Dlaczego jednak zdecydowaliśmy się na taki właśnie porządek w przypadku osi ontologicznej? Zaczniemy od jej końca. Dualizm w wersji, w której duszę substancjalną ma tylko człowiek, a zwierzęta są jej pozbawione, tworzy między ludźmi a zwierzętami nieprzekraczalną barierę. Panteizm niejako zbliża zwierzęta do „uduchowionego” człowieka; zwierzęta bowiem również zawierają w sobie – zazwyczaj mniejszą lub większą – dawkę „boskiej energii”, na przykład według stoików przenika je pneuma, podkreślając odległość między walczącymi osobnikami i gatunkami. Panteizm harmonijny wskazuje zaś na zasadniczą synergię osobników i gatunków (stąd mniejszy dystans). Monizm naturalistyczny, obniżając niejako pozycję naszego gatunku, zbliża człowieka do zwierząt. Spirytualizm zaś zbliża człowieka i zwierzęta w największym stopniu, ponieważ – inaczej niż panteizm – nie różnicuje stopnia uduchowienia – współczynnik materialny znika, byt bowiem (zwierzęta i ludzie) to czysta duchowość. Do wykresu dodaliśmy

wartości liczbowe. Celem naszym nie była jednak „matematyzacja” jakościowo odmiennych stanowisk ontologicznych i epistemologicznych, ale klarowność przekazu, a zatem aspekt hermeneutyczny. Pragnęliśmy również zwrócić uwagę na – w naszym przekonaniu – wzmacnione oddziaływanie połączonych ze sobą stanowisk ontologicznych i epistemologicznych, czyli na iloczyn, a nie sumę. Proponujemy zatem (roboczo i w dużym przybliżeniu) obliczenie iloczynu dystansu: im większa liczba, tym większy dystans.

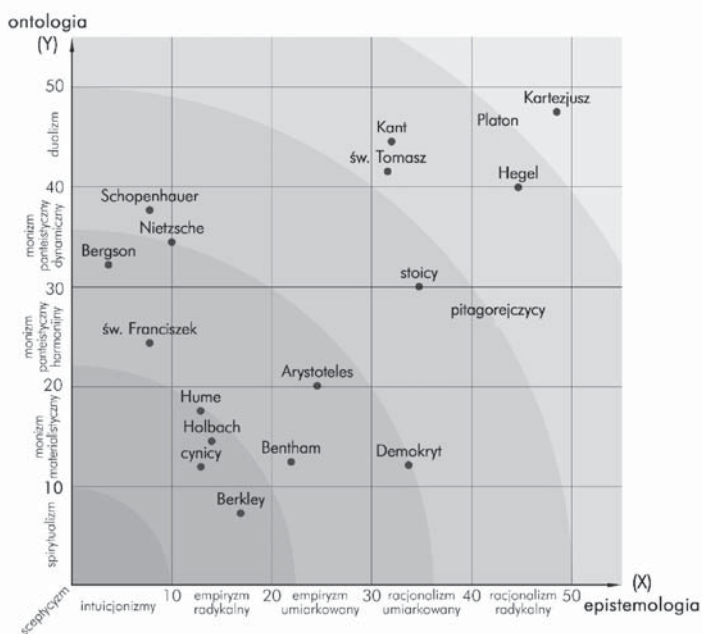
Warto zauważyć, że nie wszystkie kombinacje występowały w historii filozofii równie często. Trudno na przykład pogodzić – logicznie rzecz biorąc – spirytualizm z empiryzmem (jeśli jednak idealizm subiektywny Georges’a Berkeleya potraktować jako swoisty spirytualizm, to byłby to właśnie taki przypadek; podobnie trudno pogodzić empiryzm z dualizmem (choć takie przypadki miały miejsce: w filozofii Johna Locke’a antynatywizm łączony był z przekonaniem, że istnieje odrębna od świata cielesnego rzeczywistość duchowa i Bóg). Uwzględnienie tych kombinacji pozwoliło jednak stworzyć dość przejrzysty schemat i unaocznic omawiane zależności

W punkcie zerowym można umieścić radykalny sceptycyzm: jeśli prawdy nie ma albo jest ona niepoznawalna, to nie wiemy, jaki jest świat (nie sposób uprawiać ontologii), a ludzie nie są w żaden sposób wyróżnieni w swoich zdolnościach poznawczych w stosunku do zwierząt. Najmniejszy dystans (najniższy iloczyn) występuje w przypadku połączenia spirytualizmu z intuicjonizmem (co – jak się zdaje – ma miejsce w ramach niektórych prądów zaliczanych do tak zwanej „nowej duchowości”, zazwyczaj przychylnie nastawionych do panteizujących filozofii ekologicznych), nieco większy w przypadku połączenia intuicjonizmu z monizmem naturalistycznym (co występuje rzadko) oraz intuicjonizmu z panteizmem (przypadek częsty). Stosunkowo niski iloczyn uzyskuje się również przez połączenie radykalnego empiryzmu z monizmem naturalistycznym. Maksymalny zaś dystans pojawia się w przypadku połączenia racjonalizmu z dualizmem, którego egzemplifikacją jest doktryna Kartezjusza.

Poniżej prezentujemy wykres z przykładowymi doktrynami filozoficznymi, ustalający niejako apriorycznie przewidywany dystans między człowiekiem a zwierzętami, jaki w tych doktrynach występuje (wybraliśmy doktryny filozoficzne bodaj najczęściej analizowane i wzmiankowane w literaturze związanej z animal studies). Można ten wykres potraktować jako wstępny krok w kierunku rozpoznania charakteru poglądu danego filozofa w odniesieniu do kwestii zwierzęcej. Umieszczając filozofa (lub szkołę filozoficzną) w odpowiednim miejscu na polu współrzędnych ontologiczno-epistemologicznych otrzymamy wstępne „rokowanie”. Należy też mieć na uwadze, że jest to model, czyli pewne przybliżenie, nie zaś precyzyjne rozpoznanie. Co więcej, w przypadku niektórych doktryn i poglądów mogą występować „czynniki zakłócające”, pochodzące – po pierwsze – z innych (poza ontologią i epistemologią) działów filozofii

obecnych w danym systemie oraz – po drugie – z pewnych subiektywnych zapartywań filozofa (jego sympatii, obojętności lub antypatii wobec zwierząt i „zwierzęcości”). Takie zróżnicowanie można dostrzec na przykład wśród atomistów różnych epok. Mimo tych zastrzeżeń w większości przypadków umiejscowienie na poniższym wykresie raczej adekwatnie – jak się nam wydaje – ukazuje skalę dystansu między człowiekiem a zwierzętami, jaką postuluje dana doktryna.

W dwóch jednak przypadkach (pitagorejczyków i Platona) pozycja a priori i pozycja a posteriori znacząco się od siebie różnią. O tej sprawie już wspominaliśmy, pisząc o stworzonym przez Świderek podziale na racjonalizm ekstensywny i racjonalizm restryktywny. Spróbujemy rzecz omówić nieco dokładniej.



Rysunek 2.

SZCZEGÓLNY KAZUS PITAGOREJCZYKÓW I PLATONA

Związek religii orfickiej z pitagoreizmem jest oczywisty; znacznie mniej oczywista pozostaje doniosłość tego związku. Podobnie rzecz ma się z relacjami orfizmu oraz pitagoreizmu do filozofii Platona. Uprawnione wydaje się odróżnienie w pitagoreizmie i w platonizmie wątków racjonalno-filozoficznych od przetworzonych wątków religijnych, wywodzących się właśnie z orfizmu, czyli odróżnienie dociekań filozoficznych, wpływających z pytania o zasadę

rzeczywistości, od – jak to ujęła Dobrochna Dembińska-Siury – „gruntu wierzeniowego”³⁶. Grunt ów jest szczególnie widoczny w pitagorejskim modelu życia, czyli w pitagorejskiej etyce, będącej z kolei inspiracją dla etyki Platona. W owym modelu życia ważną rolę ogrywała orficka (odmienna od homeryckiej) wizja nieśmiertelnej duszy uwięzionej w ciele, powiązana z wiarą w metempsychozę rozszerzoną, czyli we wcielanie się duszy również w zwierzęta.

Kwestia ta jest jednak nieco bardziej skomplikowana. Koncepcja reinkarnacji rozszerzonej na zwierzęta należy – jak powiedziano – do „części wierzeniowej”, nie zaś do części filozoficznej, czyli ujęcia świata jako kosmosu o niewidzialnej strukturze matematycznej (w pierwszej wersji rzeczy są liczbami, w wersji późniejszej – zgeometryzowanej – rzeczy są proporcjami). Otóż obok wizji reinkarnującej się duszy, występowała wśród pitagorejczyków inna jeszcze koncepcja, mianowicie ujęcie duszy jako harmonii. I była ona – by tak rzec – lepiej zharmonizowana z filozoficzną stroną pitagoreizmu. Domniemuje się więc, że nauczanie o wierze w reinkarnację skierowane było do akuzmatyków, czyli słabiej wykształconych wyznawców i sympatyków pitagoreizmu, koncepcja duszy jako harmonii dominowała natomiast w węższym kręgu: wśród skupionych wokół Pitagorasa „matematyków”. Mogło zatem być tak, jak w późniejszym projekcie politycznym Platona, który zamierzał rozpowszechnić w społeczeństwie budujący mit (zdrowe kłamstwo) o trzech jakościowo odmiennych rodzajach duszy (dusze władców-filozofów miały być jakoby ze złota i dlatego mieli oni zakaz dotykania tego kruszcu)³⁷. Wiara w reinkarnację rozszerzoną mogła więc być zachętą dla zwolenników pitagoreizmu do umiaru i ostrzeżeniem przed pokusą pychy (gr. *hybris*) – kto jej ulega, sprowadza siebie do poziomu zwierząt. Czy sam Pitagoras wierzył w reinkarnację rozszerzoną? Wybitny znawca tej tematyki Adam Krokiewicz twierdzi, że Pitagoras popierał owe wierzenia, ale raczej nie uważał, że wiara w nie jest konieczna³⁸. Istnieli przeto pitagorejczycy przyjmujący koncepcję duszy jako harmonii, a nawet – jak lekarz Alkmajon – ideę nieśmiertelności duszy, ale nie uznawali reinkarnacji rozszerzonej ani reinkarnacji w ogóle. Warto również odnotować, że twórca racjonalistycznej szkoły eleackiej Ksenofanes, rówieśnik Pitagorasa, kpi z niego, opowiadając następującą anegdotę: „Idąc ulicą, jak mówią, litował się Pitagoras nad bitym bezlitośnie psem i przemówił w te słowa: «Przestań go bić! Przyjaciela duszę rozpoznałem

³⁶ Por. D. Dembińska-Siury, *Z problematyki pitagoreizmu*, „Collectanea Philologica” 1999, nr 3, s. 19.

³⁷ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, t. 1, s. 186-190.

³⁸ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 104.

w jego skowycie»³⁹. Racjonalista Ksenofanes drwi sobie zatem z wiary w reinkarnację rozszerzoną, traktując ją jako absurd i zabobon. Czy racjonalista Pitagoras traktował ją poważnie? Wolno wątpić. Hierarchiczność i ezoteryczność doktryny pitagorejskiej nasuwają podejrzenie, że – podobnie jak wiele stuleci później, w oświeceniu, wśród filozofów i masonów – istniał wówczas pogląd, że lud, aby postępować moralnie, potrzebuje mitu i bojaźni bożej, ludzie oświeceni zaś działają moralnie ze względu na samą moralność.

Z wiarą w reinkarnację rozszerzoną wiąże się też kwestia wegetarianizmu (jedząc zwierzę, możemy wszak zjadać naszego przodka). W tej sprawie przekaz historyczny również nie jest jednoznaczny. „Wśród sprzecznych opinii – pisze Dembińska-Siury – jedne podkreślają zakaz jedzenia mięsa, który byłby uzasadniony wiarą w metempsychozę i z którym korespondują przekazy o zasadniczo wegetariańskim sposobie odżywiania samego Pitagorasa oraz jego niechęci do składania ofiar z żywych istot. Inne jednak owe zakazy sprowadzają tylko do pewnych gatunków ryb i zwierząt, a niektóre wręcz stwierdzają, że to Pitagoras właśnie nauczył atletów jeść mięso”⁴⁰. W *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa pojawia się wzmianka, że Pitagoras – dziękując bogom za odkrycie, że suma kwadratów przyprostokątnych równa się kwadratowi przeciwprostokątnej – złożył ofiarę ze stu wołów, zwaną hekatombą⁴¹. Niewątpliwie jednak pitagorejski model życia zawierał wątki ascetyczne związane z miłością seksualną oraz dietą, zapewne wywodzące się z orfickiego przekonania, że człowiek jest połączeniem dwóch substancji: dusza ludzka pochodzi ze sfery światłości (jako cząstka Zagreusa), ciało zaś z mrocznego elementu tytanicznego. Podobny schemat (oraz podobne wątki ascetyczne) odnajdujemy – po wielu wiekach – u manichejczyków, albigensów i katarów, choć w związku z innym mitem⁴².

W przypadku filozofii Platona rzecz wygląda podobnie. Przekonanie o istnieniu świata duchowego (teoria idei) oraz o istnieniu substancjalnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, powiązanej z owym światem również poznawczo (przez anamnezę) jest fundamentalne dla platonizmu jako konstrukcji filozoficznej, reinkarnacja rozszerzona wydaje się natomiast wątkiem pobocznym i mitologicznym. Sam Platon dystansuje się wszak od mitów, które opowiada, pisząc: „jak mówią nasi przodkowie”⁴³ czy „dobrze jest wierzyć”⁴⁴. Niewykluczone

³⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. VIII, rozdz. 1, 36, tłum. B. Kupis, PWN, Warszawa 2004, s. 487.

⁴⁰ Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ Diogenes Laertios, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 1, 12, s. 476.

⁴² Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Guatamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Pax, Warszawa 1994, s. 124-127.

⁴³ Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 21.

⁴⁴ Tamże.

też, że reinkarnacja rozszerzona miała odgrywać pewną rolę – zbliżoną do funkcji, jaką koncepcja ta pełniła w pitagoreizmie – w politycznym projekcie Platona. Zauważmy, że platonizm chrześcijański – nie zrywając z fundamentem filozofii Platona – obywa się nie tylko bez reinkarnacji rozszerzonej, ale w ogóle bez reinkarnacji (anamnezę zastępując iluminacją).

Również wegetarianizm jest przez Platona traktowany instrumentalnie. Nie chodzi o dobro zwierząt, ale o – swoiście pojęte – dobro ludzi, a nade wszystko o dobro państwa oraz dobro samo. Przypomnijmy, że w państwie doskonałym dopuszczalne jest rolnictwo, ale zakazana ma być hodowla zwierząt i spożywanie mięsa⁴⁵. Platon chce w ten sposób osiągnąć trzy cele. Pierwszym jest swoista „promocja zdrowia”: posiłki mięsne – szczególnie smażone i ostro przyprawiane – przyczyniają się do licznych chorób, a Platon chce, aby w idealnym państwie żyli tylko ludzie zdrowi (i to zdrowi z natury – dlatego zamierza usunąć z państwa lekarzy⁴⁶). Drugim celem są właściwe obyczaje i moralność (w duchu spartańskim); wyrafinowana kuchnia rozbudza zamięłowanie do wygody i luksusu, a w ten sposób kształtuje się typ. Trzecim celem – i być może najważniejszym – jest pokój. Hodowla zwierząt wymaga licznych pastwisk i państwo musi w związku z tym powiększać swoje terytorium: „Z ziemi sąsiadów coś nam odciąć wypadnie, jeżeli mamy jej mieć dość na pastwiska i pod pług, a tamtym znowu naszej ziemi będzie potrzeba, jeżeli oni też [...] przekroczą granicę tego, co niezbędne [...]. Zatem będziemy wojowali”⁴⁷. Przekraczanie granicy tego, co niezbędne, zaczyna się od hodowli zwierząt i spożywania mięsa, prowadzi następnie do umiławania luksusu i mnożenia potrzeb – w ten sposób państwo staje się „rozgorączkowane”⁴⁸, to zaś prowadzi do ekspansji i zderzenia się z dążeniami innych państw znajdujących się w podobnym stanie, a zatem do wojen. I odwrotnie: wegetarianizm, prosta dieta i asceza moralna prowadzą do pokoju.

Zamieszczony wyżej wykres obrazujący iloczyn epistemologiczno-ontologiczny ukazuje, że pitagoreizm oraz filozofia Platona są zdecydowanie zdystansowane wobec zwierząt. Dużo lepiej pod tym względem wypada filozofia Arystotelesa. W literaturze przedmiotu, wśród autorów sympatyzujących z animal turn, przeważa odmienne wartościowanie. Pitagoras i Platon są uznawani za prekursorów nurtu prozwierzęcego, Arystoteles natomiast – zdecydowanie odróżniający człowieka od zwierząt poprzez koncepcję swoiście ludzkiej duszy rozumnej – za prekursora nurtu antyzwierzęcego. Wydaje się, że pogląd ten oparty jest na nieporozumieniu. Prozwierzęce wątki w filozofii

⁴⁵ Por. P l a t o n, dz. cyt., s. 168-173.

⁴⁶ Por. tamże, s. 166n.

⁴⁷ Tamże, s. 111.

⁴⁸ Władysław Witwicki tłumaczy to jako „miasto w stanie zapalenia” (tamże, s. 110), nie chodzi wszakże o pożar, ale o stan zapalny, gorączkę.

Pitagorasa i Platona związane są nie z tym, co centralne i najważniejsze w ich wizji świata, ale z tym, co marginalne, czyli z wizją reinkarnacji rozszerzonej. Nieporozumienie polega więc na – by użyć dawnej terminologii – traktowaniu przypadku jako istoty. Wydaje się więc, że zarówno Pitagoras, jak i Platon w aspekcie stosunku do zwierząt zostali przecenieni, Arystoteles natomiast – niedoceniony. Według Arystotelesa bowiem w bycie istnieje wprawdzie hierarchia, lecz każdy jej poziom jest potrzebny: i rośliny (poziom duszy wegetatywnej), i zwierzęta (poziom duszy zmysłowej), i ludzie (poziom duszy rozumnej). Wszystkie one składają się na ład kosmosu (dlatego też na wykresie umieściliśmy Arystotelesa w rejestrze panteizmu harmonijnego, choć – ujmując rzecz podręcznikowo – był on zwolennikiem deizmu). Badając przyrodę, Arystoteles nie moralizuje i nie wartościuje, ale raczej próbuje pojąć, jak formowana jest materia w sposób naturalny w niezliczonych przejawach. Jest przeto dużo bardziej zainteresowany realnymi zwierzętami niż sądzą sympatycy animal turn. Jego pasja poznawcza w tym zakresie nie tylko zbliża go do problematyki zwierząt, ale też czyni go prekursorem etologii.

*

Filozoficzne koncepcje ontologiczne oraz epistemologiczne nie są arbitralne, dowolne ani subiektywne. W różnych konfiguracjach wypełniają pewne pole możliwości (niczym różne współczesne modele kosmologiczne). W powyższych rozważaniach próbowaliśmy owe możliwe kombinacje odnieść do możliwych stanowisk w kwestii relacji i dystansu między człowiekiem a zwierzętami. Czy jednak – gdy podejmujemy tę tematykę – ma sens sięganie do dorobku filozofów? Niektórzy uważają, że jest to przedsięwzięcie sensowne i pożyteczne⁴⁹, inni – zazwyczaj ci przekonani o trafności naturalizmu, scjentyzmu i nowoczesnego ewolucjonizmu – uznają takie podejście za bezwartościowe. Jacek Lejman, czyniąc liczne zastrzeżenia, pisze: „Czy [...] można powiedzieć, że rozwój nauk biologicznych wpłynął na filozoficzne rozwiązanie problemu zwierząt? Okazuje się, że nie dokonało się to w tak wielkim stopniu, jak można by oczekiwać, a głównym tego powodem była niedostateczna wiedza filozofów, którzy nie angażowali się zbyt w śledzenie rozwoju nauk biologicznych. Mimo że rozwój ów powoli wypierał «stare» myślenie filozoficzne, istotnym źródłem naszej postawy wobec zwierząt jest w dalszym ciągu tradycja filozoficzna”⁵⁰. „Stare myślenie filozoficzne” oraz

⁴⁹ Por. Calarco, dz. cyt., s. VIII.

⁵⁰ J. Lejman, *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi*, „Ethos” 26(2013) nr 2(102), s. 74.

„tradycja filozoficzna” stanowią zatem zdaniem Lejmana raczej przeszkodę niż pomoc w tworzeniu teoretycznego uzasadnienia zwrotu ku zwierzętom. Można nawet argumentować, że wielki autorytet Platona oraz jego wizja kreacjonizmu opóźniła pojawienie się ewolucjonizmu, który post factum wydawał się tak prosty i oczywisty, że zastanawiano się nawet, dlaczego idea ta nie powstała wcześniej.

Nasz pogląd jest koncyliacyjny i kompromisowy (rzecz można – w duchu arystotelesowskim). Zapoznanie się z „tradycją filozoficzną” i poglądami filozofów na temat zwierząt jest potrzebne i użyteczne nie tylko z tego względu, że rozszerza nasze horyzonty poznawcze i ukazuje wielość różnych opcji, ale też dlatego, że może przynieść pewne korzyści moralne i praktyczne. Świadomość owych różnych opcji i punktów widzenia w dziejach filozofii może nieco studiować fanatyzm radykalnych zwolenników animal turn oraz – by tak rzec – podgrzewać, pobudzać wrażliwość i wyobraźnię „gatunkowistów” (zwolenników dominacji człowieka nad zwierzętami). Tradycja owa może zatem – używając innej przenośni – zbyt lotnych (nastawionych rewolucyjnie) nieco obciążyć, natomiast przyziemnych i konserwatywnych nieco uwznioślić.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ajdukiewicz, Kazimierz. *Zagadnienia i kierunki filozofii: Teoria poznania, metafizyka*. Warszawa: Czytelnik, 1983.
- Arystoteles. *O duszy*. Translated by Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1992.
- Bakke, Monika. “Studia nad zwierzętami: Od aktywizmu do akademii i z powrotem?” *Teksty Drugie*, no. 3(129) (2011): 193–204.
- Bergson, Henri. *Ewolucja twórcza*. Translated by Florian Znaniecki. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- . *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Translated by Paweł Beylin, Warszawa: PWN, 1963.
- Best, Steve. “The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education.” *Journal for Critical Animal Studies* 7, no. 1 (2011): 9–53.
- Calarco, Matthew. *Boundaries of Human Nature: The Philosophical Animal from Plato to Haraway*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Calarco, Matthew, and Peter Atterton. *Animal Philosophy: Ethics and Identity*. New York: Continuum, 2004.
- Chapin III, F. Stuart, et al. “Consequences of Changing Biodiversity.” *Nature*, no. 405(6783) (2000): 234–42.
- Demińska-Siury, Dobrochna. “Z problematyki pitagoreizmu.” *Collectanea Philologica*, no. 3 (1999): 13–26.

- DeMello, Margo, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: PWN, 1968.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Vol. 2. *Od Guatamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Pax, 1994.
- Ferry, Luc. *Nowy ład ekologiczny: Drzewo, zwierzę i człowiek*. Translated by Andrzej Miś and Hanna Miś. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1995.
- Foucault, Michel. „Subject and Power.” *Critical Inquiry* 8, no. 4 (1982): 777–95.
- Husserl, Edmund. *Medytacje kartezjańskie*. Translated by Andrzej Wajs. Warszawa: PWN, 1982.
- Kolbert, Elizabeth. *Szóste wymieranie: Historia nienaturalna*. Translated by Tatiana Grzegorzewska and Piotr Grzegorzewski. Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2022.
- Kołąkowski, Leszek. „Kapłan i błazen.” In Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji*. Vol. 2. Warszawa: Puls, 1989.
- . *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak, 1999.
- . *O co nas pytają wielcy filozofowie: Seria 2*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Kowalik, Łukasz. „Stoicka ontologia Leibniza.” *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 26, no. 1 (101) (2017): 7–31.
- Krokiewicz, Adam. *Zarys filozofii greckiej: Od Talesa do Platona*. Warszawa: Aletheia, 1971.
- Kubina, Wiktor. „Ogólna charakterystyka postmodernizmu: Aspekt filozoficzny.” *Symposium* 2 (1998) nr 2(3): 13–22.
- Lejman, Jacek. „Człowiek a zwierzę: Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu.” *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 11 (2015): 283–93.
- . „Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy).” *Problemy Ekorozwoju* 1, no. 2 (2006): 99–105.
- . *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej: Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008.
- . „Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt: O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi.” *Ethos* 26, no. 2 (102) (2013): 67–95.
- Leibniz, Gottfried W. „Zasady filozofii, czyli monadologia.” Translated by Stanisław Cichowicz. In Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*. „Rozprawa metafizyczna.” *Monadologia*. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne. Translated by Stanisław Cichowicz et al. Warszawa: PWN, 1969.
- Marks, Karol, and Fryderyk Engels. „Tezy o Feuerbachu.” Translated by Salomon Filmus. In Marks and Engels, *Dzieła*. Vol. 3. Warszawa: Książka i Wiedza, 1975.
- Nietzsche, Friedrich. *Wiedza radosna*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Zielona Sowa, 2003.

- Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2003.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- Popper, Karl R. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Vol. 2. *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*. Translated by Halina Krahelska and Witold Jedlicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Ryder, Richard D. *Speciesism*. Oxford: self-published, 1971.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins, 1975.
- Smykowski, Krzysztof. *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt: Studium teologicznomoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Świderek, Jolanta. "Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt." *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 3 (2006): 225–45.
- Waldau, Paul. *Animal Studies: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Weil, Kari. "A Report on the Animal Turn." *Differences*, no. 2 (21) (2010): 1–23.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Larys LUBOWICKI, Jacek BRECKO – Zwrot ku zwierzętom a struktury myślenia filozoficznego

DOI 10.12887/35-2022-4-140-12

W artykule analizowane jest zjawisko zwrotu ku zwierzętom (ang. animal turn) z perspektywy jego źródeł kulturowych oraz w odniesieniu do struktury myślenia filozoficznego. Autorzy wskazują cztery zasadnicze przyczyny powstania opisywanego zjawiska: laicyzację (w tym popularność nietzscheanizmu i postmodernizmu w filozofii nowoczesnej), konsekwencje światopoglądowe teorii ewolucji, kryzys ekologiczny oraz oddziaływanie społeczno-politycznych nurtów emancypacyjnych. Podjęta zostaje również próba naszkicowania ujęcia strukturalnego, w którym wykorzystywane są dwa parametry opisujące poglądy danego filozofa lub doktrynę filozoficzną, a mianowicie ich charakter ontologiczny i epistemologiczny. Zaproponowano również model umożliwiający klasyfikację poglądów filozoficznych w zależności od ich charakteru, a w konsekwencji określenie ich „dystansu” wobec myśli prozwierzęcej. Bliżej omówiony zostaje przypadek Pitagorasa i Platona, co pozwala wyjaśnić różnicę między wnioskami wypływającymi z przedstawionego schematu a ujęciami często występującymi w publikacjach z kręgu animal studies.

Słowa kluczowe: struktura myślenia filozoficznego, animal studies, zwrot ku zwierzętom, metafizyka, epistemologia, zwierzęta i filozofia, szowinizm gatunkowy

Kontakt: Zakład Filozofii i Psychologii, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok
E-mail: (Larys Lubowicki) laryslubowicki.pl@gmail.com; (Jacek Breczko) jacek.breczko@umb.edu.pl
Tel. (Larys Lubowicki) 88 8889596; (Jacek Breczko) 508136363
(Larys Lubowicki) www.laryslubowicki.pl

Larys LUBOWICKI, Jacek BRECZKO, Animal Turn and the Structure of Philosophical Thought

DOI 10.12887/35-2022-4-140-12

The article scrutinizes cultural sources of the animal turn in philosophy and explores the relationship between the phenomenon in question and the structure of philosophy. The authors indicate four main factors that affected an increase in the scholarly interest in animals, i.e., secularization (including the popularity of Nietzscheanism and postmodernism), consequences of the theory of evolution, the ecological crisis, and the impact of identity politics. The authors propose a structural model that allows to determine the ‘distance’ between a given philosophical doctrine and pro-animal thought (a philosopher’s hypothetical attitude to animals). To estimate such a distance, ontological and epistemological characteristics of a doctrine are analyzed. The cases of Pythagoras and Plato are discussed in detail, as the proposed model reveals relevant ontological differences between their views; the discussion helps explain differences between the ideas suggested by the model and theories frequently advanced in the context of animal studies.

Keywords: structure of philosophy, animal studies, animal turn, metaphysics, epistemology, animals and philosophy, speciesism

Contact: Zakład Filozofii i Psychologii, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok, Poland
E-mail: (Larys Lubowicki) laryslubowicki.pl@gmail.com; (Jacek Breczko) jacek.breczko@umb.edu.pl
Phone: (Larys Lubowicki) +48 888889596; (Jacek Breczko) +48 508136363
(Larys Lubowicki) www.laryslubowicki.pl