

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL –
LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM

Nr 102
kwiecień-czerwiec 2013

NASI „BRACIA MNIEJSI”

W numerze m.in.

Roger D. SORRELL

* Świętego Franciszka kazanie do ptaków

Joel MARKS

* Prawa zwierząt na gruncie amoralizmu

Jessica PIERCE, Marc BEKOFF

* Przywrócić dziką sprawiedliwość

Ralph R. ACAMPORA

* O cielesnym współodczuwaniu

James A. SERPELL

* Wyjść poza reakcję na „schemat dziecięcości”

Zbigniew WRÓBLEWSKI

* Ontologiczne przesłanki życzliwości dla zwierząt

Małgorzata KOWALEWSKA

* Hildegarda z Bingen o człowieku i jego „braciach mniejszych”

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSps
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Agnieszka LEKKA-KOWALIK, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Cezary RITTER
Adam RODZIŃSKI, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER
Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Stanisław BAFIA, Wanda BAJOR, ks. Tadeusz BIESAGA, Małgorzata BOGACZYK-VORMAYR
Andrzej DERDZIUK OFMCap, Zbigniew DROZDOWICZ, ks. Augustyn ECKMANN, ks. Leonard FIC
Jakub GOMUŁKA, Honorata JAKUSZKO, Zdzisław KIJAS OFMConv, ks. Tadeusz KOŁOSOWSKI
Krzysztof KOSIOR, Ryszard LIBERKOWSKI, Aleksander MADYDA, Jarosław MERECKI SDS
Zbigniew NĘCKI, Andrzej NIEWIADOMSKI, Wojciech PISULA, Maciej RAJEWSKI
Danuta ŚLĘCZEK-CZAKON, ks. Adam ŚWIEŻYŃSKI, Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 800 egz.

ETHOS

Rok 26
2013 nr 2(102)

NASI „BRACIA MNIEJSI”

- * Od Redakcji – Etyka postępowania wobec zwierząt fenomenem ludzkim (A.M.W.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Pokój z Bogiem Stwórcą. Pokój z całym stworzeniem (fragmenty Orędzia na XXIII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1990) **13**

WOBEC STWORZENIA

- * Roger D. SORRELL – Świętego Franciszka kazanie do ptaków. Przewyciężenie tradycji i nowa postawa wobec stworzenia (tłum. D. Chabajska) **23**
- * Małgorzata KOWALEWSKA – Hildegarda z Bingen o człowieku i jego „braciach mniejszych” **43**

WYZWANIE DLA FILOZOFÓW

- * Jacek LEJMAN – Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi **67**
- * Przemysław GUT, Arkadiusz GUT – Argumenty Kartezjusza przeciwko myśleniu zwierząt **96**

ŹRÓDŁA POWINNOŚCI

- * Zbigniew WRÓBLEWSKI – Subiektywność i dobro. Ontologiczne przesłanki życzliwości dla zwierząt **113**
- * Ralph R. ACAMPORA – O cielesnym współodczuwaniu. (tłum. D. Chabajska) **133**
- * Joel MARKS – Amoral Animal Rights **156**

- * Joel MARKS – Prawa zwierząt na gruncie amoralizmu (tłum. D. Chabrajaska) **168**

POZNANIE I SZACUNEK

- * Maciej TROJAN, Agnieszka KACZMARCZYK, Justyna SZYMAŃSKA – Jak czytać zwierzęcy umysł? Wybrane zagadnienia psychologii porównawczej jako przykład badań nad funkcjami umysłu i intencjonalnością zachowania zwierząt **185**
- * Jessica PIERCE, Marc BEKOFF – Przywrócić dziką sprawiedliwość. Co wiemy o sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych i dlaczego ma ona znaczenie (tłum. D. Chabrajaska) **206**
- * James A. SERPELL – Wyjść poza reakcję na „schemat dziecięcości”. Antropomorfizm i dobór antropomorficzny (tłum. D. Chabrajaska) **231**

OBECNOŚĆ W KULTURZE

- * Zbigniew CHOJNOWSKI – Bestiarium Romana Brandstaettera. Zwierzęta w wyobraźni poety **249**
- * Wiesław BATOR – Święte – przeklęte – pozbawione duszy. O traktowaniu zwierząt w doktrynach i praktykach religii świata **267**

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Bohdan KRÓLIKOWSKI – Ułańska służba. „Grzmot” i inni **293**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Patrycja MIKULSKA – Marzenie, nie dowód... (rec. R. Acampora, *Corporal Compassion*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania, 2006) **307**
- * Dorota CHABRAJSKA – Czy jesteśmy obcy w przyrodzie? (rec. *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, red. G.R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2012) **313**

- * Grzegorz JÓZEF CZUK – Minimalistycznie o samotności (B. Schulz, *Lustro*, scenariusz, reżyseria, scenografia: L. Mądzik) **321**
- * Propozycje „Ethosu” (M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar; J. Marks, *Ethics without Morals: In Defense of Amorality*, Routledge; R. Scruton, *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet*, Atlantic Books; ks. T. Kuczyński, *Od poznania świata do poznania Boga*, Petrus) **325**

SPRAWOZDANIA

- * Mateusz KULCZYCKI – „Dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (LV Tydzień Filozoficzny „Nauka i wiara – nowe ujęcie dawnego problemu”, KUL, Lublin, 11-14 III 2013) **333**
- * Filip CIEPŁY – Granice ekspresji twórczej (Konferencja „Sztuka czy bluźnierstwo? Wolność w sztuce a obraza uczuć religijnych”, KUL, Lublin, 12 IV 2013) **339**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Spór o ubój rytualny – kolizja racji absolutnych **343**

- * Noty o autorach **347**
- * Abstracts **353**
- * Contents **375**



Fot. Maciej Rajewski



Fot. Maciej Rajewski

OD REDAKCJI

ETYKA POSTĘPOWANIA WOBEC ZWIERZĄT FENOMENEM LUDZKIM

Etyka postępowania wobec zwierząt jest fenomenem ludzkim. To człowiek stawia pytanie o zakres powinności moralnej: Czy odnosi się ona tylko do postępowania wobec osób, czy obejmuje również zwierzęta? Fakt uprawiania refleksji etycznej mówi już wiele o człowieku, ale nie rozstrzyga jeszcze kwestii adresata powinności moralnej.

Etyka postępowania wobec zwierząt jest dość nową gałęzią dyskursu etycznego. Spotyka się ona z entuzjazmem w środowiskach ekologicznych, lecz często przyjmowana bywa gestem wzruszenia ramion w środowiskach odwołujących się do tradycyjnego humanizmu. Można odnieść wrażenie, że pojawiły się dwa stronnictwa, które posługując się podobnym „narzeczem”, wcale jednak nie mówią tym samym językiem. Czy można znaleźć jakąś wspólną płaszczyznę między „prawami człowieka” a „prawami zwierząt”, między hasłem „wyzwolenia zwierząt” a ideałami „emancypacji ludzkiej”, między „dziką sprawiedliwością” (ang. wild justice) a „sprawiedliwością polityczną”?

W niniejszym numerze „Ethosu” poświęconym naszym „braciom mniejszym” publikujemy teksty autorów należących do różnych tradycji myślenia o etyce zwierząt. Tym, co ich łączy pomimo różnych światopoglądów, odmiennych stanowisk metaetycznych oraz rozbieżności w pojmowaniu relacji między nauką a ontologią i aksjologią, jest przekonanie, że chodzi o sprawę ważną samą w sobie. Świadomość rangi problemu podejmowanego przez etykę postępowania wobec zwierząt wydaje się na obecnym etapie refleksji bardziej osiągalna niż koncyliacja stanowisk. Nazbyt pochopne uzgodnienie wspólnego stanowiska mogłoby się okazać z punktu widzenia racjonalności podobnie wadliwe jak postawa polemiczna, niebędąca niczym więcej niż obroną własnego stanowiska. Dla zrozumienia wagi spraw podnoszonych przez zwolenników etyki postępowania zwierząt proponujemy podejście hermeneutyczne, polegające na próbie spojrzenia na tę etykę w świetle personalizmu, a na personalizm w świetle tej właśnie etyki.

Nie zaczynamy od zera. Inspiracja naszych poszukiwań płynie od św. Franciszka z Asyżu, który zwierzęta nazywał „mniejszymi braćmi”. Franciszkańskie braterstwo ludzi i zwierząt wyrasta z głębokich korzeni chrześcijańskiej teologii stworzenia. Chwała Boga, godność człowieka i dar przyrody stanowią trzy filary franciszkańskiej syntezy łączącej teizm, humanizm i ekologizm.

W myśli chrześcijańskiego średniowiecza rozpowszechniona była koncepcja człowieka jako mikrokosmosu, w którym współistnieją świat ducha i materii, łączą się ze sobą element boski i element zwierzęcy. Rozwijana na teoretycznym gruncie neoplatonizmu, podkreślającego prymat elementu duchowego, koncepcja człowieka jako mikrokosmosu zasadniczo nie odchodzi od teologii stworzenia zawartej w Księdze Rodzaju. Obydwa biblijne opisy (zob. Rdz 1, 1-27; 2, 4-25), chociaż dzieło stworzenia przedstawiają w odmiennych perspektywach (pierwszy w perspektywie kosmologicznej, a drugi antropocentrycznej), ukazują Boga jako kreatora przyrody i człowieka. Zgodnie z ontologią zakotwiczoną w biblijnej teologii stworzenia antropologia chrześcijańska wyznaczała człowiekowi jego własne miejsce pomiędzy Bogiem a zwierzętami, odpowiadające jego statusowi ontologicznemu, i jednocześnie przestrzegała przed utożsamieniem człowieka czy to z Bogiem, czy to ze zwierzęciem: *nec Deus nec bestia*.

Oryginalność św. Franciszka, jak się wydaje, polega na tym, że tradycyjną doktrynę chrześcijańską, w której zawiera się prawda o stworzeniu człowieka i świata przez Boga, przełożył on na styl życia. Jezusowe wezwanie do głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu pojmował dosłownie i dlatego ptaki i wilki traktował jako adresatów swych kazań. W wizji tej rola zwierząt jako istot stworzonych przez Boga nie ogranicza się do zaspokajania potrzeb ludzkich – mistyk z Asyżu dostrzega ich własną teleologię, ukonstytuowaną w stwórczym zamyśle Boga i włączoną w tajemnicę Jego chwały. Przeżywanie braterstwa ze zwierzętami przybiera w biografii św. Franciszka różnorodne formy, nasycone konkretnością i jednocześnie głęboko symboliczne, w których wyraża się zachwyt, czułość i współczucie.

Wraz z myślą nowożytną krystalizuje się ontologiczny i aksjologiczny antropocentryzm. Paradoks nowożytnego przewrotu antropologicznego w kulturze polega na tym, że z jednej strony wyostrza on zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej ideę godności człowieka, podkreślającą wyjątkowość i transcendencję osoby ludzkiej w świecie, a z drugiej strony radykalnie oddziela ducha i przyrodę, człowieka i zwierzęta. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że nowożytny paradygmat antropologiczny, w ramach którego rozwinęła się koncepcja autonomii bytu ludzkiego i nabudowana na niej doktryna praw człowieka, otrzymał interpretację racjonalistyczną, przyjmującą apriorycznie tezę o bytowej samowystarczalności człowieka i projektującą wizję moralności *etsi Deus non daretur*. Ontyczne „usamodzielnienie” człowieka pociągnęło za

sobą również jego osamotnienie w świecie, uzasadniało bezwzględne panowanie nad przyrodą, wzmocnione zanegowaniem rozumienia bytów naturalnych w kategoriach teleologicznych. W świecie bez Boga, w którym dokonała się teoretyczna negacja naturalnych celów istot żywych, los zwierząt stawał się naprawdę godny pożałowania: zaczęto traktować je jako wyłącznie przedmiot produkcji i konsumpcji.

Być może bez lekcji nowożytnego humanizmu troska o los zwierząt, o ich dobrostan, nigdy by się nie pojawiła w dziejach ideałów moralnych. Krytyka nowożytności nie powinna zatem dotyczyć propagowanego przez nią humanizmu, ale w pierwszym rzędzie winna się odnosić do jego interpretacji racjonalistycznej, przybierającej nierzadko arogancką formę gatunkowego ekskluzywizmu. W poetyckiej kondensacji taką rewizję humanizmu można odnaleźć w wierszach Gary'ego Snydera, wybitnego przedstawiciela pokolenia bitników.

Czy człowiek jest najcenniejszy ze wszystkiego?
Wobec tego kochajmy go wraz z jego braćmi, którymi są
wszystkie ginące żywe istoty...

Amerykę Północną, Żółtą Wyspę, zajęli najeźdźcy,
którzy roznoszą wojnę po całym świecie.
Oby mrówki, ślimaki, wydry, wilki i łosie
zbuntowały się! Oby przestały dawać się zabijać
narodom robotów.

S o l i d a r n o ś ć. Ludzie.
Stojący Ludzie – Drzewa!
Latający Ludzie – Ptaki!
Pływający Ludzie – z – Morza!
Ludzie o czterech, ludzie o dwóch nogach!¹

Gdy współczesny poeta nazywa zwierzęta braćmi człowieka, przypomina św. Franciszka, ale dramatyczny ton poezji Snydera różni się od łagodności poetyckich strof biedaczyny z Asyżu. Św. Franciszek nie doświadczył jeszcze świata, w którym za sprawą człowieka wyginęły liczne gatunki fauny, a hodowla użytecznych zwierząt została zindustrializowana, przynosząc cierpienie miliardom żywych istot traktowanych jako produkt, inne zaś zwierzęta zostały poddane okrucieństwom eksperymentów będących narzędziem rozwoju cywilizacji. Buntownicze wezwanie Snydera musi wybrzmieć dlatego, że Franciszkowy ideał został zagubiony, a świat nowoczesny stał się jego zaprzeczeniem.

¹ G. S n y d e r, *Matka Ziemia: jej wieloryby*, tłum. A. Szostkiewicz, w: tenże, *Dlaczego kierowcy ciężarówek z drewnem wstają wcześniej niż adepci Zen*, tłum. A. Szostkiewicz, A. Szuba, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2013, s. 57.

Retoryka buntu i wyzwolenia zwierząt nie przestaje być jednak retoryką humanistyczną. W odróżnieniu od języka niektórych filozofów z nurtu etyki postępowania wobec zwierząt, którzy o człowieku mówią wyłącznie w kategoriach „zwierzęcości”, dzieląc istoty żywe na human animals i nonhuman animals, Snyder istoty żywe: rośliny, zwierzęta, czworonogi i dwunogi obejmuje kategorią „człowieczeństwa”. W jednym i drugim przypadku chodzi nie o tożsamość, lecz o pokrewieństwo. Poeta zdaje się mówić, że pytanie o godność człowieka – „czy człowiek jest najważniejszy ze wszystkiego?” – najpierw domaga się rozpoznania godności życia, w której człowiek uczestniczy, wnosząc do dziedziny życia zdolność do pytań, solidarność i bunt.

Skłonność do antropomorfizacji zwierząt występuje nie tylko w poezji; wyraża się w niej intuicja pokrewieństwa między człowiekiem a jego „braćmi mniejszymi”. Antropomorfizujący język okazuje się jednak ułomnym oraz zawodnym narzędziem poznania i wyznania prawdy o zwierzętach. Nic więc dziwnego, że etyka postępowania wobec zwierząt porusza się często po dość kruchej tafli zbudowanej z nieostrych pojęć wypracowywanych przez etologię i socjologię. Tym bardziej cenne są próby wychodzenia w badaniach nad zachowaniem zwierząt poza kategorie antropomorfizujące. Wyników osiągniętych dzięki zerwaniu z antropomorfizmem w patrzeniu na zwierzęta nie należy jednak w sposób niejako zwrotny przerzucać potem na opis spraw ludzkich.

Budowanie etyki postępowania wobec zwierząt w opozycji do humanizmu jest po prostu błędem prowadzącym do likwidacji samej etyki. W imię rzetelności poznawczej oraz z powodu powagi etycznych wyzwań cywilizacji współczesnej nie wolno przechodzić od faktu stwierdzenia pokrewieństwa pomiędzy ludźmi a zwierzętami do rozwijania holistycznych teorii, w których nie dostrzega się już różnicy, dzięki której można mówić o pokrewieństwie, a nie identyczności. O tym, że błąd teoretyczny w tej dziedzinie może prowadzić do konsekwencji szkodliwych zarówno dla człowieka, jak i zwierząt, przekonuje Hannah Arendt: „Dlaczego po «usunięciu» z psychologii zwierząt wszelkich antropomorfizmów (inną sprawą jest, czy rzeczywiście udało się tego dokonać) mamy próbować odkryć «‘teriomorfizm’ człowieka»? Czy nie jest oczywiste, że antropomorfizm i teriomorfizm w naukach o zachowaniu się są tylko dwiema stronami tego samego «błędu»? Ponadto jeśli definiujemy człowieka jako należącego do królestwa zwierząt, dlaczego mielibyśmy kazać mu czerpać standardy swego zachowania od innych gatunków zwierzęcych? Obawiam się, że odpowiedź jest prosta: łatwiej eksperymentować na zwierzętach – i to nie tylko z powodów humanitarnych – niezbyt miło zamykać ludzi w klatkach; kłopot w tym, że ludzie umieją oszukiwać”².

² H. Arendt, *O przemocy*, w: taż, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 76n.

W tle etyki postępowania wobec zwierząt znajduje się spór między monizmem a pluralizmem ontologicznym. Nie trzeba przekonywać o jego fundamentalnym znaczeniu. Próba odejścia od kategorii humanistycznych w ontologii jest skazana na niepowodzenie i błąd tak samo, jak ma to miejsce w etyce. Obydwie dziedziny, jak zauważa Robert Spaemann, konstytuują się równolegle i we wzajemnym sprzężeniu, *uno actu*, ponieważ paradygmatem poznania samoistnego bytu jest poznanie siebie jako osoby, dokonujące się od wewnątrz, dzięki bezpośredniej intuicji przedmiotu żywionej przez tożsamy z nim podmiot. Poznanie samoistnego bytu w sobie i w innych rodzi życzliwość³.

Spaemannowska etyka życzliwości wobec bytu wychodzi poza ograniczenia, jakie etyce narzucił Immanuel Kant. Uznał on, że powinność moralna skierowana jest wyłącznie do istot rozumnych, które konstytuują się jako istoty moralne. Istotnie, Kant ma rację, kiedy podkreśla, że moralność jest fenomenem ludzkim, ale myli się, kiedy oddziela osoby od pozostałych bytów, nie uznając bytów nieosobowych za adresatów powinności moralnej. Nie ma potrzeby w reakcji na błąd Kanta przeciwstawiać etyki postępowania wobec zwierząt personalizmowi, natomiast z racji poznawczych i moralnych konieczna jest korekta ekskluzywizmu implikowanego przez stanowisko Kanta. Etyka afirmacji, przez Spaemanna nazywana etyką życzliwości, jest aksjologizmem, którego szczególny – i to także wyróżniony – przypadek stanowi personalizm.

W dyskusji z Kantem Antonio Rosmini formułował jako podstawową zasadę moralną obowiązek uznania bytu zgodnie z jego porządkiem. Porządek miłości wyznaczony jest przez porządek bytu. Moralny uniwersalizm ma podstawy w pluralistycznej ontologii. O godności osoby ludzkiej stanowi zdolność poznania wszelkiego bytu i objęcia go miłością proporcjonalną do jego aksjologicznej rangi. Tak rozumianemu personalizmowi – o ile nie chcemy traktować wszystkich istot żywych jako jednego gatunku – nie można postawić zarzutu egoizmu gatunkowego. „Podmiot w akcie poznania bytu nie ma względu na siebie samego, ponieważ rozum, w zgodzie z którym postępuje, niejako odrywa się od podmiotu, pozostając jakby na zewnątrz podmiotu ze swej natury niezależny, bezosobowy i absolutny, a utożsamiający się z samą prawdą i bezstronnością. Sprawia to, że podmiot miłuje wszelkie przedmioty, wszelkie byty, jakiekolwiek istnieją i mogą być przezeń poznane rozumem. Dlatego tak jak prawem rozumu jest ogląd bytu uniwersalnego, tak prawem moralnym jest miłość uniwersalna, czyli miłość wszystkich bytów i wszystkich dóbr, miłość rozciągająca się tak dalece, jak dalece rozciąga się poznanie – aż do nieskończoności”⁴.

³ Por. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10.

⁴ A. R o s m i n i, *Zasady etyki*, tłum. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 155n.

Separacja, a tym bardziej przeciwstawianie etyki postępowania wobec zwierząt i etyki personalistycznej wydają się drogą na skróty, obydwie bowiem gałęzie etyki zawdzięczają swą teoretyczną spójność intuicji wartości bytu, którą w sposób konieczny należy dopełniać rozumieniem hierarchii wartości. Etyka postępowania wobec zwierząt zdolna jest obudzić pragnienie lepszego świata, który jedynie ludzie – a nie zwierzęta – mogą stworzyć. Ta oczywista przewaga ludzka nad zwierzętami nie może jednak usprawiedliwiać aktów okrucieństwa popełnianych wobec „braci mniejszych”, na które przyzywały zarówno religie, jak i myśl zsekularyzowana, oddalając się od ontologicznego realizmu.

A.M.W.

JAN PAWEŁ II
POKÓJ Z BOGIEM STWÓRCĄ
POKÓJ Z CAŁYM STWORZENIEM

JAN PAWEŁ II

POKÓJ Z BOGIEM STWÓRCĄ POKÓJ Z CAŁYM STWORZENIEM*

W naszych czasach rośnie świadomość, że zagrożeniem dla pokoju na świecie jest nie tylko wyścig zbrojeń, lokalne konflikty zbrojne i różne formy niesprawiedliwości społecznej, wciąż obecne w życiu ludów i narodów, ale także brak należnego szacunku dla przyrody, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych i stopniowe pogarszanie się jakości życia. Ta sytuacja rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, którego konsekwencją są wielorakie formy zbiorowego egoizmu, żądzy posiadania i stosowania przemocy.

W obliczu powszechnej degradacji środowiska naturalnego ludzkość uświadomiła sobie, że nie można dłużej wykorzystywać zasobów ziemi w sposób taki, jak w przeszłości. Zjawisko to niepokoi opinię publiczną i polityków, podczas gdy specjaliści z różnych dziedzin nauki badają jego przyczyny. Kształtuje się w ten sposób świadomość ekologiczna, której nie należy tłumić, a przeciwnie – trzeba sprzyjać jej pogłębianiu i dojrzewaniu, tak aby mogła znaleźć wyraz w konkretnych programach i inicjatywach.

Wiele wartości etycznych, które mają zasadnicze znaczenie dla rozwoju pokojowego społeczeństwa, wiąże się bezpośrednio z kwestią środowiska naturalnego. Współzależność wielu wyzwań, które stają przed współczesnym światem, potwierdza potrzebę skoordynowanego poszukiwania rozwiązań, wychodzącego od spójnej moralnej wizji świata.

Dla chrześcijanina podstawą takiej wizji są przekonania religijne płynące z prawdy Objawienia. Dlatego na początku tego Orędzia pragnę nawiązać do biblijnego opisu stworzenia świata i mam nadzieję, że również ci, którzy nie

*Fragmenty Orędzia Papieża Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1990 roku publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10(1989) nr 12 bis, s. 21n.

wyznają naszej wiary, znajdą w nim elementy, mogące posłużyć wspólnej refleksji i wspólnemu zaangażowaniu.

„A BÓG WIDZIAŁ, ŻE BYŁY DOBRE”

W Księdze Rodzaju, która zawiera pierwsze samoobjawienie się Boga ludzkości (Rdz 1-3), niby refren powtarza się zdanie: „A Bóg widział, że były dobre”. Ale gdy Bóg, stworzywszy już niebo i morze, i wszystko, co jest na ziemi, stworzył mężczyznę i kobietę, zdanie to zabrzmiało inaczej: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). I dopiero wtedy, gdy całą resztę stworzenia powierzył mężczyźnie i kobiecie, Bóg – jak czytamy – „odpoczął po całej swej pracy” (Rdz 2, 3).

Wezwanie Adama i Ewy do udziału w realizacji Bożego planu względem stworzenia wyzwała w nich owe zdolności i dary, którymi osoba ludzka wyróżnia się spośród wszystkich innych stworzeń, a równocześnie wprowadza ład w stosunki człowieka z całym stworzeniem. Stworzeni na Boży obraz i podobieństwo Adam i Ewa mają panować nad ziemią (por. Rdz 1, 28) mądrze i z miłością. Oni jednak swoim grzechem zniszczyli panującą harmonię, celowo sprzeciwiając się planom Stwórcy. Spowodowało to nie tylko alienację człowieka, śmierć i bratobójstwo, ale także swego rodzaju bunt ziemi wobec niego (por. Rdz 3, 17-19; 4, 12). Całe stworzenie zostało poddane marności i od tej pory trwa w tajemniczym oczekiwaniu na swój udział w wolności i chwale dzieci Bożych (por. Rz 8, 20-21).

Chrześcijanie wierzą, że przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się dzieło pojednania ludzkości z Ojcem, który „zechciał [...] aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19-20). W ten sposób stworzenie, które niegdyś popadło w „niewolę” śmierci i zepsucia (por. Rz 8, 21), zostało stworzone od nowa (por. Ap 21, 5), otrzymało nowe życie, my zaś „oczekujemy [...] nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3, 13). Tak oto Ojciec „nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie” (Ef 1, 9-10).

W świetle tych sformułowań biblijnych jawi się w całej pełni zależność między działaniem człowieka a integralną naturą stworzenia. Sprzeciwiając się planom Boga Stwórcy, człowiek wprowadza nieporządek, który niechybnie odbija się na reszcie stworzenia. Gdy człowiek nie żyje w pokoju z Bogiem, nie ma pokoju na ziemi: „Dlatego kraj jest okryty żałobą i wędzną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierzę polne, jak ptactwo powietrzne, a nawet ryby morskie marnieją” (Oz 4, 3).

To „cierpienie” ziemi jest odczuwane także przez ludzi, którzy nie dzielą z nami wiary w Boga. Wszyscy bowiem mogą oglądać spustoszenie spowodowane w świecie przyrody przez ludzi obojętnych na wyraźne zasady owego porządku i harmonii, jakie w tym świecie się kryją.

Nasuwa się więc niepokojące pytanie, czy można jeszcze naprawić wyrażone szkody. Nie ulega wątpliwości, że w aktualnej sytuacji nie można poprzestać na regulacji zasad dysponowania bogactwami ziemi lub na ich bardziej racjonalnym wykorzystaniu. Jakkolwiek należy przyznać, że są to bardzo pożyteczne rozwiązania praktyczne, niemniej powinno się przede wszystkim sięgnąć do głębokich źródeł tej sytuacji i przeciwstawić się kryzysowi wartości moralnych, który wyraża się między innymi w niepokojącej degradacji środowiska naturalnego.

KRYZYS EKOLOGICZNY JAKO PROBLEM MORALNY

Pewne elementy aktualnego kryzysu ekologicznego świadczą o tym, iż jest on problemem moralnym. Należy wśród nich wymienić przede wszystkim bezkrytyczne zastosowanie w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych. W ostatnich czasach dokonano wielu odkryć, które przyniosły niewątpliwie korzyści ludzkości, będąc dowodem szlachetności powołania człowieka do odpowiedzialnego udziału w stwórczym działaniu Boga w świecie. Tym niemniej stwierdzono również, że zastosowanie pewnych odkryć w przemyśle i rolnictwie na dłuższą metę przynosi skutki negatywne. Wniosek stąd, że nie można podejmować żadnego działania w jednej dziedzinie ekosystemu bez uwzględnienia jego wpływu na inne dziedziny i ogólnie na jakość życia przyszłych pokoleń.

[...]

Najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia, który charakteryzuje wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska. Zdarza się często, że potrzeby produkcji przeważają nad godnością pracownika, a interesy ekonomiczne biorą górę nad dobrem jednostek czy nawet całych społeczności. W takich wypadkach zanieczyszczenie lub zniszczenia powodowane w środowisku są skutkiem ograniczonego i wynaturzonego światopoglądu, który wiąże się czasem z prawdziwą pogardą dla człowieka.

Delikatna równowaga ekologiczna ulega zachwianiu również na skutek wyniszczenia niektórych gatunków zwierząt i roślin i niekontrolowanej eksploatacji bogactw naturalnych. Warto przypomnieć, że działania tego typu, nawet jeśli są realizowane w imię postępu i dobrobytu, nie przynoszą w rezultacie ludzkości żadnego pożytku.

Nie sposób wreszcie nie odczuwać głębokiego zaniepokojenia wobec niewiarygodnych wprost możliwości badań w dziedzinie biologii. Prawdopodobnie nie jesteśmy jeszcze w stanie ocenić zaburzeń spowodowanych w przyrodzie przez niepodlegającą żadnej kontroli manipulację genetyczną i niepohamowane tworzenie nowych gatunków roślin i form życia zwierzęcego, nie mówiąc już o niedopuszczalnych zabiegach podejmowanych u początków samego życia ludzkiego. Nietrudno dostrzec, że w tej tak delikatnej dziedzinie lekceważenie lub odrzucanie podstawowych norm etycznych prowadzi człowieka na próg samozniszczenia.

[...]

Wszystkim wiadomo, że kwestia ekologiczna ma bardzo złożony charakter. Istnieją jednak pewne podstawowe zasady, które nie naruszając słusznej autonomii i nie ingerując w specyficzne kompetencje osób zaangażowanych na tym polu, mogą skierować poszukiwania na drogę właściwych i skutecznych rozwiązań. Są to podstawowe zasady budowania pokojowego społeczeństwa, któremu nie może być obce poszanowanie dla życia ani poczucie integralności stworzenia.

W POSZUKIWANIU ROZWIĄZAŃ

Teologia, filozofia i nauki ściśle mają zgodną wizję harmonii wszechświata jako prawdziwego „kosmosu”, który stanowi integralną całość i charakteryzuje się własną dynamiczną równowagą. Ten porządek musi być uszanowany. Ludzkość jest powołana do tego, by go poznawać, by odkrywać go z należną ostrożnością, a następnie korzystać z niego, troszcząc się jednak o zachowanie jego integralności.

Z drugiej strony, ziemia jest zasadniczo wspólnym dziedzictwem, którego owoce powinny służyć wszystkim. Sobór Watykański II potwierdził, iż „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów”². To stwierdzenie zawiera w sobie bezpośrednie implikacje dla omawianej przez nas kwestii. Jest rzeczą niesprawiedliwą, by niewielka uprzywilejowana grupa wybrańców gromadziła coraz więcej zbędnych dóbr, trwoniąc dostępne bogactwa, podczas gdy rzesze ludzi żyją w nędzy, na poziomie minimum koniecznego do przetrwania. I tu dramatyczne w swoich rozmiarach zachwianie równowagi ekologicznej mówi nam o tym, jak bardzo ludzka zachłanność oraz indywidualny i zbiorowy egoizm sprzeciwiają się porządkowi stworzenia, w który jest wpisana również wzajemna zależność.

² Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 69.

Pojęcia porządku wszechświata i wspólnego dziedzictwa uwypuklają potrzebę lepszego systemu międzynarodowej koordynacji w zakresie rozporządzania zasobami ziemi. Problemy środowiska naturalnego wykraczają w wielu wypadkach poza granice poszczególnych państw, a więc ich rozwiązania nie można szukać tylko w obrębie danego kraju. W ostatnich czasach poczyniono obiecujące postępy na polu tej pożądanej międzynarodowej współpracy, jednakże istniejące narzędzia i organizacje nie spełniają do tej pory wymogów realizacji skoordynowanego planu działania. Stają tu na przeszkodzie kwestie polityczne, przejawy skrajnego nacjonalizmu i interesy ekonomiczne, żeby nie wspomnieć o pewnych czynnikach, które hamują bądź wręcz uniemożliwiają międzynarodową współpracę i podejmowanie skutecznych długoterminowych działań.

Wspomniana już konieczność konkretnej międzynarodowej współpracy, rzecz jasna, nie uszczupla zakresu odpowiedzialności poszczególnych krajów. Ich obowiązkiem jest nie tylko wdrażanie norm zatwierdzonych wspólnie z władzami innych państw, ale także troska o własny ład społeczno-gospodarczy, obejmujący przede wszystkim najbardziej delikatne dziedziny życia społecznego. Każde państwo winno chronić własne terytorium przed zanieczyszczeniem atmosfery i biosfery, sprawując między innymi ścisłą kontrolę nad skutkami nowych odkryć technologicznych czy naukowych i chroniąc własnych obywateli przed działaniem substancji szkodliwych lub toksycznych. Dziś mówi się coraz częściej o tym, że prawo do życia w bezpiecznych warunkach środowiskowych winno znaleźć się w znowelizowanej Karcie Praw Człowieka.

PILNA POTRZEBA NOWEJ SOLIDARNOŚCI

Kryzys ekologiczny uwydatnia pilną moralną potrzebę nowej solidarności, zwłaszcza w sferze stosunków między krajami rozwijającymi się i krajami wysoko uprzemysłowionymi. Państwa winny być coraz bardziej solidarne i wzajemnie się uzupełniać w działaniach na rzecz pokojowego oraz zdrowego rozwoju środowiska naturalnego i społecznego. Nie sposób na przykład wymagać od krajów zacofanych, by stosowały w swoim rodzącym się dopiero przemśle pewne restrykcje podyktowane potrzebą ochrony środowiska, jeśli kraje uprzemysłowione nie zastosują tych restrykcji jako pierwsze. Skądinąd kraje znajdujące się na drodze rozwoju przemysłowego mają moralny obowiązek unikania błędów popełnionych w przeszłości przez innych; nie mogą w dalszym ciągu niszczyć środowiska substancjami zanieczyszczającymi, wycinać całych połaci lasów i eksploatować bez ograniczeń bogactw, które kiedyś się wyczerpią. W tym samym kontekście należy wymienić pilną potrzebę rozwiązania problemu unieszkodliwiania i eliminowania odpadów toksycznych.

Ale żaden plan ani żadna organizacja nie będą w stanie dokonać pożądaných zmian, jeśli władze wszystkich krajów świata nie będą głęboko przekonane o absolutnej konieczności nowej solidarności, niezbędnej dla rozwiązania kryzysu ekologicznego i podstawowej dla sprawy pokoju. Taka solidarność może przyczynić się do umocnienia pokojowych stosunków między narodami.

[...]

Jest inne jeszcze niebezpieczeństwo, które nam zagraża: wojna. Nowoczesne zdobycze naukowe umożliwiają dziś, niestety, manipulowanie środowiskiem naturalnym w celach wrogich człowiekowi, a jego skutki są na dłuższą metę nieprzewidywalne i tym groźniejsze. Pomimo układów międzynarodowych zabraniających wojny chemicznej, bakteriologicznej i biologicznej w laboratoriach trwają prace w zakresie badań nowych rodzajów broni, które są w stanie naruszyć naturalną równowagę.

[...]

Współczesne społeczeństwo nie znajdzie rozwiązania kwestii ekologicznej, jeśli poważnie nie zweryfikuje swojego stylu życia. W wielu stronach świata hołduje ono zasadom hedonizmu i konsumpcji, nie troszcząc się wcale o ich zgubne konsekwencje. Mówiłem już, że zły stan ekologii jest przejawem głębokiego moralnego kryzysu człowieka, bowiem brak poczucia wartości osoby i życia ludzkiego powoduje obojętność w stosunku do innych i do świata. Powściągliwość i umiar, dyscyplina wewnętrzna i duch poświęcenia winny panować w codziennym życiu, ażeby ogół nie musiał ponosić negatywnych konsekwencji niedbalstwa niewielu.

Istnieje więc pilna potrzeba kształtowania postawy odpowiedzialności ekologicznej: odpowiedzialności wobec siebie samych, odpowiedzialności wobec innych i odpowiedzialności wobec środowiska. Kształtowanie takiej postawy nie może opierać się tylko na ludzkich uczuciach lub bliżej niesprecyzowanych ambicjach. Nie może mieć celów ideologicznych ani politycznych. Jego założeniem nie może być całkowita negacja współczesnego świata lub złudne marzenie o powrocie do „raju utraconego”. Prawdziwe kształtowanie odpowiedzialnej postawy wymaga prawdziwego nawrócenia w sposobie myślenia i postępowania. Na tym polu Kościoły oraz inne instytucje religijne, organizmy rządowe i nierządowe, a wręcz wszystkie komponenty społeczeństwa mają do spełnienia ściśle określoną rolę. Jednakże pierwszą instytucją kształtującą postawy pozostaje rodzina, w której dziecko uczy się szacunku dla bliźniego i miłości do przyrody.

Nie można wreszcie pominąć estetycznych walorów stworzenia. Kontakt z przyrodą ma właściwości rekreacyjne, a kontemplacja jej piękna daje pokój i pogodę ducha. Biblia zatrzymuje się w wielu miejscach nad dobroczynnym działaniem i pięknem stworzenia, które jest wezwane, by słać chwałę Boga³.

³ Por. np. Rdz 1, 4n.; Ps 8, 2; 104 [103], 1-2; Mdr 13, 3-5; Syr 39, 16. 33; 43, 1. 9.

Równie intensywne doznania przynosi wymagająca może większego wysiłku kontemplacja dzieł ludzkiego geniuszu. Także miasta odznaczają się swoistym pięknem, które winno pobudzać mieszkańców do ochrony ich naturalnego środowiska. Istotne znaczenie dla tej ochrony mają właściwie pomyślane plany urbanistyczne, a warunkiem tworzenia skupisk ludzkich na prawidłowych zasadach ekologicznych jest uwzględnienie morfologicznego układu terenu. Jednym słowem, nie wolno zaniedbywać relacji, jaka zachodzi między właściwym wychowaniem estetycznym a utrzymaniem zdrowego środowiska naturalnego.

POWSZECHNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA EKOLOGIE

Dziś kwestia ekologiczna nabrała tak poważnych rozmiarów, że odwołuje się do odpowiedzialności właściwie wszystkich ludzi. Złożoność jej aspektów, omówionych powyżej, wskazuje na potrzebę zjednoczenia wysiłków w celu ustalenia konkretnych obowiązków i zadań, jakie należą do jednostek, narodów, państw i całej międzynarodowej wspólnoty. Wysiłki te nie tylko idą w parze z działaniami na rzecz prawdziwego pokoju, ale obiektywnie je potwierdzają i umacniają. Patrząc na kwestię ekologiczną w szerszej perspektywie pokojowego współżycia w społeczeństwie ludzkim, łatwiej jest uświadomić sobie wielką wagę przesłania, jakie płynie do nas z ziemi i z atmosfery: porządek, który panuje we wszechświecie, wymaga szacunku; osoba ludzka, obdarzona możliwością wolnego wyboru, jest głęboko odpowiedzialna za zachowanie tego porządku, również dla dobra przyszłych pokoleń. Kryzys ekologiczny – powtarzam – jest problemem moralnym.

Także ci ludzie, którzy – choć nie mają sprecyzowanych przekonań religijnych – są świadomi swojej odpowiedzialności za wspólne dobro, poczuwają się do obowiązku uczestniczenia w uzdrawianiu środowiska. Tym bardziej więc ci, którzy wierzą w Boga Stwórcę, a więc są przekonani o istnieniu w świecie ściśle określonego i celowego porządku, powinni zająć się odpowiedzialnie tym problemem. Wśród nich zwłaszcza chrześcijanie traktują swoją odpowiedzialność za ład wewnątrz stworzenia i swoje obowiązki względem natury i Stwórcy jako element swojej wiary. Stąd świadomość szerokości możliwości współdziałania na polu ekumenicznym i międzywyznaniowym, jakie się przed nimi otwierają.

Na zakończenie tego Orędzia pragnę zwrócić się bezpośrednio do moich braci i sióstr, członków Kościoła katolickiego, aby przypomnieć im o doniosłym obowiązku opieki nad stworzeniem. Zaangażowanie człowieka wierzącego na rzecz zdrowego środowiska wypływa wprost z jego wiary w Boga Stwórcę, ze świadomości skutków grzechu pierworodnego i grzechów osobistych oraz z przekonania o tym, że został odkupiony przez Chrystusa. Szacunek dla życia

i dla ludzkiej godności zakłada także poszanowanie dla stworzenia i troskę o nie, gdyż jest ono wezwane, by wspólnie z człowiekiem chwalić Boga (por. Ps 148 i 97 [96]).

Św. Franciszek z Asyżu, którego w roku 1979 ogłosiłem niebieskim patronem ekologów⁴, daje chrześcijanom przykład prawdziwego i pełnego szacunku dla całego stworzenia. Przyjaciel ubogich, umiłowany przez Boże stworzenia, zachęcał wszystkich – zwierzęta, rośliny, żywioły przyrody, a także brata Słońce i siostrę Księżyc – do śpiewania Bogu hymnu czci i chwały. Biedaczyna z Asyżu daje nam świadectwo, że w pokoju z Bogiem możemy lepiej poświęcić się budowaniu pokoju z całym stworzeniem, który nie może istnieć bez pokoju między narodami.

Ufam, że jego przykład pomoże nam w zachowaniu żywego uczucia „braterstwa” ze wszystkimi rzeczami, dobrymi i pięknymi, które stworzył wszechmocny Bóg, i że będzie nam przypominał o poważnym obowiązku szanowania ich i otaczania troskliwą opieką w szerszym i wznioślejszym kontekście braterstwa między ludźmi.

⁴ Zob. J a n P a w e ł II, List apostolski *Inter sanctos* z 29 XI 1979 ogłaszający św. Franciszka patronem ekologów, tłum. C. Niezgoda OFMConv, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 604n.

WOBEC STWORZENIA

Roger D. SORRELL

ŚWIĘTEGO FRANCISZKA KAZANIE DO PTAKÓW Przezwyciężenie tradycji i nowa postawa wobec stworzenia*

Spotkanie Franciszka z ptakami i jego mowa do nich ukazują pewną szczególną koncepcję relacji horyzontalnych łączących wszystkie stworzenia, jak również wzajemność tych relacji, przy czym koncepcja ta stanowi uzupełnienie hierarchicznych relacji wertykalnych panujących wśród stworzenia, akcentowanych w liturgicznych źródłach, z których czerpał Franciszek. Między Bogiem a stworzeniami panują wzajemny szacunek i miłość, a między stworzeniami a człowiekiem – uczucia wzajemnego poszanowania i rodzinnej miłości.

SYNTEZA WĘDROWNEJ EWANGELIZACJI ORAZ IDEAŁÓW PUSTELNICZYCH

Zadziwiające wydaje się, że postać Franciszka z Asyżu, tak przecież złożona i wielowymiarowa, jest dziś dla nas czymś oczywistym. Wczesne źródła ukazują bowiem, że nie tylko silny sprzeciw wobec jego planów ze strony Kościoła, ale również własne upodobania świętego łatwo mogły przesądzić o tym, że stałby się on po prostu kolejnym z rzeszy włoskich pustelników, czerpiących radość z kontemplacyjnego życia w odosobnieniu, jakiego dostarcza świat przyrody. Dokładna analiza najwcześniejszych, zwiezłych tekstów źródłowych ukazuje, że Franciszka w istocie bardzo pociągało samotne życie w otoczeniu piękna stworzenia. Ten pozytywny stosunek do świata stworzonego stanowił jedną z ważnych cech jego osobowości jeszcze sprzed „nawrócenia”, a szczęśliwy przypadek zadecydował o jej wzbogaceniu i odpowiednim ukierunkowaniu. Wskutek rozwoju psychicznego i niespiesznej formacji Franciszka jego światopogląd religijny w swojej dojrzałej postaci stał się tak szeroki, że obejmował znacznie więcej niż życie w odosobnieniu.

Historie opowiadające o młodości Franciszka wyraźnie wskazują, że nieustannie wymykał się on do miejsc wokół Asyżu pełnych wspaniałej przyrody i że zawsze stanowiło to dla niego radosną i niezbędną ucieczkę. Pierwsze

* Niniejszy artykuł stanowi fragment książki Rogera D. Sorrella *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment* (Oxford University Press, New York–Oxford 1988; rozdz. 3, „Francis’ Transcendence of Tradition and Its Major Impact on His Attitude Toward Creation: The Sermon to the Birds”, s. 55-68). © 1988 by Roger D. Sorrell. By permission of Oxford University Press, USA.

tego świadectwo znajdujemy we fragmencie jego biografii autorstwa Tomasza z Celano odnoszącym się do lat 1203-1204, kiedy to Franciszek powracał do zdrowia po chorobie: „Kiedy już trochę odżył i celem uzyskania zdrowia zaczął chodzić po domu tu i tam, podpierając się laską, pewnego dnia wyszedł na pole i patrzył ciekawie na okolicę. Ale piękno pól, rozkoszny czar winnic i wszystko, co raduje oczy, zupełnie go nie ucieszyło. Przeto dziwił się nagłej swej zmianie i doszedł do wniosku, że bardzo głupi są amatorzy tych rzeczy”¹.

Tomasz z Celano, autor jedyne go źródła donoszącego o tym epizodzie, zagubił jednak psychologiczną prawdę w moralizatorskim banale. Świadectwa, które znajdujemy na kolejnych stronach jego relacji, stoją bowiem w zdecydowanej sprzeczności z mniemaniem, jakoby od tamtego czasu Franciszek porzucił swoje wcześniejsze umiłowanie piękna przyrody. W żarliwym pragnieniu dowiedzenia, że święty odrzucił wszelkie świeckie ideały i troski, hagiograf dokonał po prostu chybionej generalizacji. Tymczasem, jak się wydaje, Franciszek, który wcześniej tak często zwracał się ku pięknu stworzenia w jego wielorakich przejawach, aby doznać pocieszenia i orzeźwienia, znajdował się wówczas w tak głębokiej depresji i doświadczał tak silnego niepokoju wewnętrznego, że nawet ucieczka – starym zwyczajem – na łono przyrody nie była w stanie ukoić jego zasmuczonego umysłu. Tomasz z Celano pomylił więc ów tymczasowy i całkowicie zrozumi ały stan psychiczny Franciszka ze zbiegającym się z nim w czasie wyrzeczeniem się przez świętego celów świeckich i powolnym przyjmowaniem przez niego jakiejś nieokreślonej jeszcze formy życia w ascezie².

Niepowodzenie kolejnej, a zarazem ostatniej podjętej przez Franciszka próby osiągnięcia sukcesu rycerskiego na wojnie spowodowało jego kolejny głęboki kryzys wewnętrzny³. Znowu poszukiwał schronienia wśród przyrody, tym razem z towarzyszem i – można by powiedzieć – w sposób typowy dla ascety: odwiedzając „miejsca odległe i odpowiednie do narad”⁴ czy też spędzając czas w pewnej grocie blisko miasta, „do której często idąc, rozma-

¹ T o m a s z z C e l a n o, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 3, tłum. C.T. Niezgoda OFMConv, S. Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, tłum. zbiorowe, red. S. Kafel OFMCap, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 445n.

² Por. O. E n g l e b e r t, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, tłum. J. Rybałt, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1991, s. 28n. Materiał, który pojawia się w obecnym tekście, można również znaleźć w moim artykule *Tradition and Innovation in Saint Francis of Assisi's Sermon to the Birds* („Franciscan Studies” 43(1983), s. 396-407).

³ Por. T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 5-6, s. 446-448.

⁴ Tamże, nr 6, s. 447.

wiali”⁵. Kiedy zaś doszło do kryzysu w jego relacjach z ojcem, Franciszek przez miesiąc ukrywał się „w tajnej jamie”⁶. Gdy problem się rozwiązuje, znowu widzimy go wśród przyrody, śpiewającego i radosnego; kiedy napadli go zbójcy, „szedł lasem i śpiewał Panu chwalby w języku francuskim”⁷.

Przyglądając się wczesnym, burzliwym latom Franciszka, łatwo dostrzec, że życie miejskie i życie w bezpośredniej bliskości naturalnej przyrody wywoływały w tym młodym człowieku całkowicie odmienne skojarzenia emocjonalne. Miasto było miejscem, w którym doświadczał napięć, konfliktów społecznych, wojny (Asyżu z Perugią w latach 1201-1202)⁸, kryzysu, poniżenia oraz odrzucenia przez przyjaciół i rodzinę. W przeciwieństwie do życia miejskiego, egzystencja w otoczeniu świata przyrody stworzonej pociągała Franciszka, kojarząc mu się z duchowym pocieszeniem i duchową strawą, z pięknem, odosobnieniem i zaciszem. Skojarzenia tego rodzaju nie są bynajmniej charakterystyczne tylko dla epoki średniowiecza, a wielu ludzi Zachodu podziela je w pewnym stopniu nawet dzisiaj. W doskonałym artykule *Pastoral Ideals and City Troubles*⁹ Leo Marx analizuje pojawiające się często w powieściach amerykańskich wyobrażenia, jakie budzi życie w idyllicznym, kontemplacyjnym wyciszeniu, w otoczeniu naturalnego piękna przyrody, i zestawia je z wymagającymi aktywności zadaniami, które bohaterowie tych utworów literackich muszą realizować w społeczeństwie będącym źródłem niepokoju i zagrożenia. U podstaw tych współczesnych intuicji – mimo redefinicji i przemian wartości, jakie nastąpiły od czasów Franciszka¹⁰ – nadal leży pełen wewnętrzznego napięcia ideał zjednoczenia dwóch sposobów życia: wycofania się ze świata i przepojonej spokojem kontemplacji oraz aktywnego, skierowanego na zewnątrz posłannictwa. Podjęcie próby realizacji tego właśnie ideału i uformowania go w taki sposób, aby objąć nim całość życia, stało się marzeniem franciszkańskim.

Pierwsi towarzysze Franciszka przyjęli jego regułę życia, w której okresy odosobnienia w szałasach, jaskiniach i grotach¹¹ przeplatały się z okresami pełnienia misji nauczania pokuty¹². Kolejne doświadczenia związane z życiem

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, nr 10, s. 450.

⁷ Tamże, nr 16, s. 453; por. św. Bonaventura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, rozdz. 2, nr 5, tłum. S. Kafel OFMCap, S. Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 837-841.

⁸ Por. Englebert, dz. cyt., s. 25-27.

⁹ Zob. L. Marx, *Pastoral Ideals and City Troubles*, w: *Western Man and Environmental Ethics*, red. I.G. Barbour, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1973, s. 93-113.

¹⁰ Zob. G.H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought: From the Garden of Eden and the Sinai desert to the American frontier – a creative retracting of two key themes in Christian history*, Harper and Brothers, New York 1962.

¹¹ Por. np. Tomasz z Celano, dz. cyt., nry 34, 39, s. 467n., 471.

¹² Por. tamże, nry 29, 36, s. 463, 469.

w ascezie pogłębiały szacunek Franciszka dla piękna i godności stworzenia, a zdarzenia z jego wczesnego życia dały podstawę charakterystycznym wartościom franciszkańskim. W roku 1211 Franciszek powziął postanowienie, że okres Wielkiego Postu spędzi na Isola Maggiore, wyspie na Jeziorze Trazymieńskim. Z prawdziwie heroicznym wysiłkiem, wytrwale znosił warunki panujące na tym niezamieszkałym terenie: jego schronieniem było naturalne zagłębienie w zaroślach, a przez czterdzieści dni prawie nic nie jadł. Jak relacjonuje Tomasz z Celano, to właśnie wtedy Franciszek znalazł na wyspie królika, który wpadł w sidła, uwolnił go i zaprzyjaźnił się z nim¹³. Jest to najwcześniejszy przykład troski i umiłowania, jakie Franciszek żywił wobec konkretnych stworzeń – postawy, która stała się emblematyczna. Uczucia troski i miłości często ujawniają się w jego późniejszych wypowiedziach, a niepodważalną podstawę dla nich stanowi doświadczenie ascezy.

W tym samym czasie Franciszek coraz silniej i z coraz większą konsekwencją utwierdzał się przekonaniu o słuszności przyjęcia ideału apostołskiej ewangelizacji w jego dosłownym rozumieniu. Wraz z uczniami udał się do Rzymu, gdzie uzyskał aprobatę swojego sposobu życia¹⁴. Dostrzegał przy tym potrzebę, by ideał ten łączyć z ideałem życia eremity (tak jak go rozumiał). Widoczne jest to już w świetle zdarzenia, które miało miejsce, gdy wraz z uczniami przebywał w Rivortorto. Kiedy do chaty, w której się znajdowali, przybył pewien wieśniak ze swoim osłem i również zamierzał się tam zatrzymać, Franciszek bardzo się zasmucił – przede wszystkim dlatego, że zamieszanie spowodowane przez owego człowieka i jego osła zakłóciło spokój braci, którzy trwali skupieni na cichej modlitwie. Zwrócił się wówczas do nich słowami: „Wiem, bracia, że Bóg nie powołał nas, byśmy dawali schronienie osłowi i zajmowali się zgiełkiem świata, lecz abyśmy raczej od czasu do czasu głosili drogę zbawienia i udzielali zbawiennych rad, szczególnie zaś byśmy poświęcili się modlitwie i dziękczynieniu”¹⁵. Odosobnienie w ciszy było zasadniczym elementem modlitwy Franciszka, a także jego kontemplacji i dziękczynienia – aktywności równie ważnych, jak apostołska ewangelizacja. Zakonnik franciszkański musi bowiem realizować najwyższy ideał ascezy: żyć w sposób pustelniczy, odosobniony, surowy, oddawać się modlitwie, mistyce i pokornej kontemplacji Bożego stworzenia; musi też jednak podejmować wędrowną ewangelizację, która wymaga wyczerpującego otwarcia się na innych,

¹³ Por. tamże, nr 60 (ostatnie zdanie), s. 485; *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 6, tłum. R. Prejs OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 195n. Por. też: *Kwiatki świętego Franciszka*, rozdz. 7, tłum. L. Staff, w: *Kwiatki świętego Franciszka oraz Reguły i Testament*, tłum. L. Staff, K. Ambrożkiewicz OFMConv, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 30n.

¹⁴ Por. T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 32-33, s. 465n.

¹⁵ *Relacja trzech towarzyszy*, nr 55, tłum. S. Kafel OFMConv, S. Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 1494.

ciąglej i zapewne do nikąd konkretnie niezmierzającej wędrówki w niezwykle zmiennych i nędznych warunkach, bez żadnego poczucia bezpieczeństwa jeśli chodzi o dobytek, pieniądze czy plany na przyszłość. Ów cykl waha się między skrajnościami życia kontemplacyjnego i aktywnego, uwytatniając panujące między nimi napięcie do tego stopnia, że tylko nieliczni potrafią się rozkoszować stawianymi im tego rodzaju wymogami czy też znosić wszystkie nakazy takiego życia¹⁶. Nie dziwi zatem, że katoliccy hierarchowie zachęcali Franciszka, by przystał na życie monastyczne lub pustelnicze¹⁷, a papież Innocenty III po rozważeniu jego planów ostrzegał: „Synowie moi, wasz rodzaj życia wydaje się nam zbyt twardy i surowy. Chociaż wierzymy, że macie tak wielką gorliwość, iż nie należy w was wątpić, to jednak powinniśmy myśleć o tych, którzy pójdą za wami, aby droga nie wydawała się im zbyt ciężka”¹⁸. Nawet za życia Franciszka niektórzy z jego uczniów nie potrafili sprostać obu wymogom tego ideału w taki sposób, jak czynił to on sam. Bernardo di Quintavalle oraz Idzi z Asyżu cenili sobie życie kontemplacyjne i poważano ich jako pustelników. Elias z Kortony i Jan z Kapelli natomiast zbyt mocno angażowali się w sprawy świata świeckiego i, ulegając jego pokusom, obaj – każdy na swój sposób – źle skończyli¹⁹. Dla Franciszka zaś ideał ten był jako całość porywający, napędzający i wymagający, ale czasami również zniechęcający, a pod koniec jego życia – nieosiągalny²⁰.

Owo niezwykle połączenie dwóch radykalnie odmiennych sposobów życia²¹ z ich kontrastującymi ze sobą, a jednak stanowiącymi wzajemnie dla siebie oparcie ideałami wywarło ogromny wpływ na stosunek Franciszka do świata stworzonego. Napięcie między dwiema drogami życia, które złączył franciszkański ideał, znalazło odzwierciedlenie w dynamicznym rozwoju oryginalnej koncepcji relacji człowieczeństwa do stworzeń i wszechświata fizycznego.

¹⁶ Na temat trudności związanych z łączeniem tych dwóch ideałów oraz średniowiecznego tła tego problemu por. D. N i c h o l s o n, *The Mysticism of Saint Francis of Assisi*, Small, Maynard & Co., London 1923, s. 300-303; zob. też: J. L e c l e r q, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Tyniec–Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.

¹⁷ Por. T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 33, s. 466.

¹⁸ *Relacja trzech towarzyszy*, nr 49, s. 1490.

¹⁹ Por. E n g l e b e r t, dz. cyt., s. 174-186.

²⁰ Zob. K. H a i n e s, *The Death of St. Francis of Assisi*, „Franziskanische Studien” 58(1976), s. 27-46.

²¹ Podjęta przez Franciszka próba była dużo bardziej konsekwentna i o wiele bardziej wymagająca niż zamierzenia jego poprzedników, jak Bruno Bonifacy z Kwerfurtu, św. Étienne de Muret czy św. Jan z Vercelli, którzy również starali się do pewnego stopnia połączyć sprzyjające życiu wewnętrznemu odosobnienie eremitów z okresami ewangelizacyjnych wędrówek. Por. P. F. A n s o n, *The Call of the Desert: the Solitary Life in the Christian Church*, SPCK, London 1964, s. 87-104.

Tabela 1. Chronologia ważnych kontaktów Franciszka ze stworzeniami i przyrodą we wczesnym okresie życia świętego

Data	Zdarzenie	Źródła
1203- -1204	Spacer po okolicy tuż po chorobie	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 3; O. Englebert; <i>Życie św. Franciszka z Asyżu</i> ; s. 28n.
ok. 1205	Modlitwa w grocie pod Asyżem	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 6; <i>Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 9; <i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 2, nr 5; <i>Relacja trzech towarzyszy</i> , nry 12, 15-17.
1206- -1207, wiosna	„Kiedy [...] szedł lasem i śpiewał Panu chwalby w języku francuskim, z nagłą napadli go zbójcy”.	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 16; <i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 2, nr 5; P. Sabatier, <i>Life of Saint Francis of Assisi</i> , s. 62n.
1209	Życie w Rivotorto, chata	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 42; <i>Relacja trzech towarzyszy</i> , nr 55; <i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 4, nr 3; O. Englebert; <i>Życie św. Franciszka z Asyżu</i> ; s. 87.
1211 lub 1212, Wielki Post	Uratowanie królika	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 60; <i>Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu</i> ²² , nr 30; <i>Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy</i> , rozdz. 7.
8 maja 1213	Uzyskanie pustelni La Verna od hrabiego Orlanda	<i>Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy</i> , rozdz. 9; O. Englebert; <i>Życie św. Franciszka z Asyżu</i> , s. 127n.
lato 1213	Kazanie do ptaków, Pian dell' Arca pod Bevagnią	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 58; <i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 12, nr 3; <i>Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 20; <i>Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy</i> , rozdz. 16; O. Englebert; <i>Życie św. Franciszka z Asyżu</i> , s. 129n.

²² Zob. Tomasz z Celano, *Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. C.T. Niezgoda OFMConv, B. Tuszewska, K. Kościelniak OFMConv, S. Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 731-811.

późne lato 1213	Uciszenie jaskółek	<i>Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 59; <i>Traktat o cudach świętego Franciszka z Asyżu</i> , nr 21; <i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 12, nr 4; <i>Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy</i> , rozdz. 16.
1213	Na antepedium ołtarza w kaplicy San Gemini umieszczono <i>Zachętę do uwielbienia Boga</i> autorstwa Franciszka	<i>Annales Minorum, seu trium ordinem a S. Francisco Institutorum</i> ²³ ; C. Esser OFM, <i>Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi, neue textkritische Edition</i> ²⁴ .
lato 1217	Posiłek na kamieniu przy źródle	<i>Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy</i> , rozdz. 13.
koniec 1220	Ptaki na bagnach pod Wenecją śpiewają razem z Franciszkiem	<i>Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu</i> , rozdz. 8, nr 9; O. Englebert; <i>Życie św. Franciszka z Asyżu</i> ; s. 176.

KAZANIE DO PTAKÓW I JEGO ZWIĄZEK Z WYLANIAJĄCYM SIĘ IDEAŁEM FRANCISZKAŃSKIM

Pierwsze przyciągające uwagę zdarzenie, które ukazało niezwykłą owocność interakcji ideału ascetycznego i ideału ewangelizacji dla stosunku Franciszka do stworzenia, nastąpiło w momencie dla świętego przełomowym. W roku 1213 Franciszek, zniechęcony dostrzeganymi problemami i kuszony pokojem, jaki można czerpać z życia kontemplacyjnego, zachwiał się w postanowieniu realizacji swojego powołania w dwojaki sposób i poważnie rozważał oddanie się wyłącznie egzystencji eremity²⁵. Targany wątpliwościami, zwrócił się do swoich zaufanych przyjaciół, brata Sylwestra i siostry Klary, aby doradzili mu, czy „powinien oddać się nieustannej modlitwie, czy czasem pośpieszyć z głoszeniem kazań”²⁶. Ich dodające odwagi odpowiedzi tak bardzo go uskrzydliły, że „siedł w zapale ducha niby błyskawica, nie zwracając uwagi na drogę czy ścieżkę”²⁷, ponownie – i od tej pory trwale – już przekonany o konieczności głoszenia kazań, o tym, że stanowi ono integralną część ideału franciszkańskiego. W tym stanie szczytowego zapалу ewangelizacyjnego

²³ Roma 1731.

²⁴ Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1976.

²⁵ Zob. *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 16, s. 1974-1977; *Kwiatki świętego Franciszka*, rozdz. 16, s. 43-46; zob. też: T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 35, s. 467n.

²⁶ *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 16, s. 1974.

²⁷ Tamże, s. 1975.

natknął się na polu w pobliżu Bevagno na stado ptaków i wygłosił do nich słynne kazanie²⁸.

Tak oto doszło do jednego z najbardziej oryginalnych i porywających zdarzeń egzemplifikujących przyszłą typowo franciszkańską²⁹ postawę wobec stworzenia. Franciszek, pustelnik, który w swoim ascetycznym życiu okazywał miłość i współczucie zwierzętom (jak było w przypadku królika na Issola Maggiore), zainspirowany ideałami życia misjonarskiego, które od tej pory miał konsekwentnie realizować, poczynił nowy i oryginalny krok. W chwili przemożnego zapału dostrzegł związek między szacunkiem dla stworzenia, który przepajał jego życie ascety, wcześniejszym umiłowaniem świata stworzonego i głęboko odczuwanym posłannictwem, z którego właśnie zdał sobie sprawę. Ten żarliwy i obdarzony oświeconym umysłem święty, który podjął decyzję, aby podążyć za wersami Pisma Świętego nawołującymi do ewangelizacji, teraz przywołał w pamięci te fragmenty Biblii i tekstów liturgicznych, w których (jakkolwiek tylko w kontekście literackim) psalmista i inny wyznawcy Jahwe wzywają stworzenie, by chwaliło swego Stworzyciela³⁰. W jednej chwili wszystko stało się jasne: jego, Franciszka, powinnością jest nauczanie tych ptaków, tak jak w swoim posłannictwie przywrócenia apostoelskiej harmonii całemu światu nauczałby ludzi. Synteza i nowe zastosowanie niewiązanych dotychczas z sobą idei pochodzących z różnych obszarów doświadczenia Franciszka – obejmującego życie w ascezie, życie świeckie i życie liturgiczne – wywołały w nim głęboką reakcję emocjonalną i stały się powodem spontanicznego kazania do ptaków, gdy zorientował się, że one przed nim nie uciekają. Było ono eksplozją twórczości opartej na intuicji³¹, dzięki której generalne idee Franciszka dotyczące zakonu zostały trwale związane z jego interpretacją stworzenia.

Zanim jednak szczegółowo przeanalizujemy ten wątek, najlepiej będzie zwrócić się ku różnym tekstom samego kazania, aby zaznaczyć, jakich analiz dokonano dotychczas na tym obszarze, a następnie zbadać problemy i pytania, które w związku z tymi tekstami się pojawiają, i uzyskać lepsze rozumienie konkretnych idei wyrażonych w kazaniu.

²⁸ Najlepsze teksty kazania można znaleźć w *Życiorysie pierwszym św. Franciszka* Tomasza z Celano (zob. nr 58, s. 483n.) oraz w *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* (zob. rozdz. 16). Zob. też: *Kwiatki świętego Franciszka*, rozdz. 16.

²⁹ To znaczy charakterystyczny dla Franciszka, niekoniecznie dla całego zakonu.

³⁰ Zob. np. Psalm 148; Pieśń trzech młodzieńców, Dn 3, 51-90.

³¹ Tego rodzaju synteza idei pochodzących z różnych obszarów doświadczenia należy do najbardziej powszechnych procesów prowadzących do twórczości pojawiającej się w wyniku intuicji. Zob. A. K o e s t l e r, *The Act of Creation*, Macmillan, New York, 1964; por. I.G. B a r b o u r, *Issues in Science and Religion*, Prentice Hall, New York, 1966, s. 142n.

TEKSTY KAZANIA
NOWE IDEE FRANCISZKA

„Wśród wielu rzeczy, jakie im powiedział, dodał także takie uwagi: «Bracia moi, ptaki, winniście bardzo chwalić zawsze i kochać waszego Stwórcę, który dał wam pióra na odzienie, skrzydła do latania i wszystko, co wam było potrzebne. Bóg uczynił was szlachetnymi wśród stworzeń i przydzielił wam mieszkanie w czystym powietrzu; choć nie siejecie, ani nie żniwujecie, On jednak opiekuje się wami i wami rządzi, bez żadnej waszej troski»»³².

„Do ptaków tych święty Franciszek mówił: «Zawsze powinniście być zajęte Bogiem, siostry moje, ptaszyny, i powinniście Go zawsze i wszędzie chwalić z powodu swobody, jaką macie, wszędzie latając, z powodu odzienia podwójnego i potrójnego, z powodu ubioru kolorowego i ozdobnego, z powodu pokarmu przygotowanego bez waszej pracy, z powodu śpiewu objawionego wam przez Stwórcę, z powodu wielkiej waszej ilości z Bożego błogosławieństwa, z powodu zachowania waszego rodzaju przez Boga w arce Noego, z powodu danej wam przestrzeni powietrznej. Nie siejecie, nie żniecie, a Bóg was żywi (por. Łk 12, 24); od Niego macie rzeki i źródła za napój, góry i pagórki, dziuple i konary za schronienie, a wysokie drzewa na gniazda, a chociaż nie umiecie tkąć ani szyć, przygotowuje wam, jak i waszym dzieciom konieczne odzienie. Przeto bardzo was umiłował Stwórca, który udzielił wam tyle dobrodziejstw. Dlatego strzeżcie się wy, moje ptaszęta, byście nigdy nie byli niewdzięczne, lecz pilnujcie, by zawsze chwalić Boga»»³³.

Obie relacje kazania, najlepsze, które się zachowały, są kontrowersyjne. *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* (Kwiatki świętego Franciszka) bywają atakowane za podejrzanie uszczegółowiony opis. Jeden z autorów wprost określa go jako opowieść o brawurowym wyczynie, fantazję stworzoną na podstawie wersji Tomasza z Celano³⁴. Historyczne tło, które *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* pozwalają określić, z wynikiem pozytywnym przeszło jednak test krytyki akademickiej i dostarcza chronologii zdarzenia, za którym teraz podążymy³⁵.

³² T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 58, s. 484.

³³ *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 16, s. 1976.

³⁴ Zob. L. C e l l u c c i, *Varie redazione della predica di San Francesco agli uccelli*, „Archivum Romanicum” 24(1940), s. 301-308; por. też: E. A. A r m s t r o n g, *Saint Francis: Nature Mystic: The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*, University of California Press, Berkeley 1973, s. 58.

³⁵ Istnieje sześć wersji kazania do ptaków. Powstały one w różnym czasie i charakteryzują się różnym stopniem autentyczności oraz przydatności w badaniach (zob. „Archivum Franciscanum Historicum” 51(1958), s. 223-255). Najważniejszą z nich zawiera *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu* (nr 58). Jest ona najbardziej wiarygodna, ponieważ jej źródła dostarczyli sam święty i jego obecni podczas kazania towarzysze (na podstawie *Dziejów błogosławionego Franciszka i jego*

Opowieść Tomasza z Celano z kolei rodzi inne problemy. Została zapisana w języku łacińskim i zawiera swoiste dla łaciny chwytły retoryczne prawdopodobnie nieobecne w faktycznej mowie Franciszka, która została wygłoszona w języku starowłoskim³⁶. Niemniej jednak relacja ta pojawiła się w roku 1228, niecałe dwadzieścia lat po samym wydarzeniu, w czasie, gdy wszyscy jego świadkowie z wyjątkiem Franciszka nadal jeszcze żyli i mogli poświadczyć dokładność zapisu. Pewien krytyk mimo to twierdzi, że „Celano, będąc stylistą lubiącym koloryzować, być może oparł się na dobrze znanej postawie Franciszka wobec stworzenia – skoro głosił on, że chwalenie Pana jest przywilejem, powinnością i przyjemnością dla wszystkich rzeczy, kronikarz włożył w jego usta słowa, które, jak można by logicznie domniemywać, święty mógł wypowiedzieć”³⁷. Opinia ta jednak wprowadza w miejsce faktów stereotyp koloryzującego hagiografa. Skrupulatne porównanie zdarzeń dowodzi bowiem, że Tomasz z Celano właściwie nie ubarwia opowieści, które są mu przekazywane; przeciwnie – redukuje je³⁸. Badania ukazują również, że historia zawarta w *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* powstała niezależnie od wersji Tomasza z Celano³⁹, co sprawia, że oczywiste podobieństwa między tymi dwoma relacjami przemawiają na korzyść tej drugiej: obie stwierdzają bowiem, że zostały oparte są na tych samych źródłach

towarzyszy wiemy, że byli nimi brat Maciej i brat Anioł), których Tomasz z Celano znał osobiście. Jego relacja pozwala ustalić datę kazania na 1212-1217. Druga, nieoficjalna gałąź tradycji przez długi okres funkcjonowała w wersji ustnej, a jej źródłem był brat Maciej. W późniejszym okresie życia został on zakonnikiem kontemplacyjnym w Marchii Ankońskiej i poprzez swojego ucznia Jakuba z Massy przekazał wspomnienia dotyczące tego zdarzenia Hugolinowi z Montegiorgio, któremu przypisywane bywa autorstwo *Dziejów błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*. W świetle jego zapisu kazanie do ptaków miało miejsce po tym, jak Klara i jej towarzyszki zamieszkały w San Damiano w roku 1212, lecz niedługo po tym fakcie, ponieważ wątpliwości, które dręczyły Franciszka oraz jego zaufanie pokładane w Klarze wskazują na wczesny etap jego działalności. Po otrzymaniu zachęty od przyjaciół Franciszek z wielkim zapalem udał się na wędrówkę ewangelizacyjną do Umbrii i właśnie po drodze napotkał ptaki. Datę powstania kazania potwierdza również fakt, że *Zachęta do uwielbienia Boga* autorstwa Franciszka, zawierająca wezwania odnoszące się do ptaków (por. Dn 3, 80) datowana jest na rok 1213. Dwie inne popularne wersje kazania to: *Legenda versificata* Henri'ego Avranches'a („Analecta Franciscana”, 10(1941), s. 405-491) oraz *Chronica Maior* Matthew Parisa (zob. F. K l i n g e n d e r, *St. Francis and the Birds of the Apocalypse*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 16(1953), s. 13-23) – przyp. tłum. na podstawie *Appendix III: The Sermon to the Birds in the Early Sources*, w: S o r r e l l, *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, s. 152-157.

³⁶ Na temat analizy stylu Tomasza z Celano zob. C e l l u c c i, dz. cyt.

³⁷ A r m s t r o n g, dz. cyt., s. 58.

³⁸ Na to, że Tomasz z Celano zredukował materiał w swojej relacji kazania do ptaków, wskazują jego słowa: „Wśród wielu rzeczy, jakie im powiedział, dodał także takie uwagi [...]”.

³⁹ Jego wersja kazania mogła nie być znana autorowi *Dziejów błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* z powodu wydanego przez zakon w 1266 roku zakazu przytaczania wcześniejszych biografii.

ustnych bądź też (w przypadku *Kwiatków świętego Franciszka*) na źródłach bezpośrednio od nich pochodzących. Fakt, że Tomasz z Celano wymienia źródła, z których korzysta (co jest niezwykle dla niego krokiem), pozwala mu w sposób jednoznaczny oprzeć autorytet relacji na postaciach Franciszka i jego towarzyszy, którzy byli przy tym zdarzeniu obecni („jak sam mówił i bracia”⁴⁰ – dodaje Tomasz z Celano w swoim zapisie kazania). Obecność tego wtrącenia wydaje się zasadna w świetle jego opowieści i niejako nadrabia brak, jakim jest nieobecność kazania w *Zbiorze asykim* (*Legendzie z Perugii*)⁴¹. Wydaje się, że zapis kazania do ptaków należy do największych osiągnięć Tomasza z Celano i ukazuje go jako godny zaufania głos Franciszka i jego najbliższych towarzyszy. Hagiograf dokonuje wyrafinowanej analizy zdarzenia, demonstrując zarówno gruntowne zrozumienie tego, co zaszło, jak i poczucie historycznej doniosłości odnotowanych faktów.

Struktura interpretacji dokonanej przez Tomasza z Celano opiera się na temacie fundamentalnie franciszkańskim. Relacjonuje on bowiem spotkanie Franciszka z ptakami i będące jego efektem kazanie jako kolejny krok świętego w głoszeniu i odnowie apostołskiego sposobu życia. Zgromadziwszy wokół siebie uczniów, tak jak czynił to Jezus, Franciszek najpierw naucza prawdziwego chrześcijańskiego sposobu życia ludzi, później ptaki, a później odchodzi, radując się i sławiąc Boga. Mamy tu do czynienia z odnową ideału ewangelicznego, z zastosowaniem go ze świadomie zamierzoną dosłownością, jakkolwiek w nowej oprawie, oraz z wypełnieniem go duchem apostołskim i duchem życia w ascezie. Istnieją wszelkie powody, by sądzić, że pomimo ograniczeń relacji Tomasza z Celano takiej właśnie interpretacji swojego niespodziewanego spotkania z ptakami życzyłby sobie sam Franciszek. Za ograniczony i nieoddający sprawiedliwości zdarzeniu uznałby współczesny pogląd, że było ono wyrazem czegoś radykalnie nowego bądź śmiałego.

Tomasz z Celano odsłania tę strukturę interpretacyjną poprzez ciąg nawiązań do Nowego Testamentu, które ukazują – na zasadzie porównania – zależność między obecnym w *Dziejach Apostolskich* zapisem wczesnochrześcijańskiej ewangelizacji a wydarzeniami jemu samemu współczesnymi. Do spotkania Franciszka z ptakami dochodzi, gdy „wielu przysłało [łac. *appositi sunt*] do braci”⁴². To nietypowe sformułowanie pochodzi z Wulgaty i nawiązuje do biblijnej opowieści o czasach, kiedy wielu ochrzczonych „przyłączyło się” (Dz 2, 41) do apostołów u początku dziejów Kościoła. Tomasz z Celano pisze,

⁴⁰ T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 58, s. 484 (łac. *ut ipse dicebat et qui cum eo fuerant fraters*).

⁴¹ Zob. *Zbiór asykim. Wydarzenia z życia świętego Franciszka opowiedziane przez jego pierwszych towarzyszy*, tłum. P.J. Nowak OFM, S. Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 1507-1669.

⁴² T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 58, s. 483.

że po wygłoszeniu kazania Franciszek „przechodził przez środek nich [ptaków] i wracał”⁴³, i wydobywa w ten sposób podobieństwo między kazaniem Franciszka przekazującego Chrystusowe orędzie ptakom a ewangelizowaniem Żydów przez Jezusa⁴⁴. Następnie, kontynuuje Tomasz z Celano, Franciszek „poszedł [...] ciesząc się”⁴⁵ – podobnie jak „jechał [...] z radością swoją drogą” (Dz 8, 39) etiopski dworzanin ochrzczony przez Filipa. Franciszek oddalił się, „dzięki składając Bogu”⁴⁶, tak jak Paweł złożył dziękczynienie Bogu w drodze na Maltę (por. Dz 27, 35). Święty, „wezwaawszy imienia Zbawiciela”⁴⁷ (Dz 22, 16), zastosował Pawłowe wezwanie misyjne (por. Dz 22, 15), zwracając się do zwierząt.

Konsekwentne przytaczanie Dziejów Apostolskich przez Tomasza z Celano nie może być kwestią przypadku. Hagiograf w bardzo subtelny i wyrafinowany sposób ukazuje czytelnikowi, że Franciszek niejako przywraca wiek apostołski i sam w tej odnowie uczestniczy, rozciągając posłannictwo chrześcijańskie aż po jego logiczne krańce: „Głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15; łac. omni creaturae) – jak nakazuje dosłownie Pismo Święte.

W świetle końcowych uwag Tomasza z Celano postać Franciszka jawi się jako przykład realizacji ideałów ascezy. Dzięki łasce Bożej Franciszek powtórnie osiągnął stan pierwotnej prostoty, który sprawia, że stworzenie staje się posłuszne człowiekowi: „A że już wtedy był człowiekiem prostym, prostotą łaski a nie natury [łac. gratia non natura], zaczął się oskarżać o zaniedbanie, iż przedtem nigdy nie kazał do ptaków, co z tak wielką czcią słuchały słowa Bożego”⁴⁸. Hagiograf podaje nam istotne szczegóły, które dowodzą, że również sam Franciszek pojmował to zdarzenie w kategoriach ascetycznej tradycji taumaturgicznej, nawet jeśli nałożone na nią zostały ideały franciszkańskie. W relacji Tomasza z Celano czytamy, że Franciszek był zdumiony, że ptaki nie zrywają się do lotu, widząc, że się do nich zbliża: „Zdziwił się niemało, iż ptaki nie zrywały się do ucieczki, jak to zwykły czynić. Ogromnie ucieszony, pokornie je poprosił, żeby posłuchały słowa Bożego”⁴⁹. Franciszek nie spodziewał się zatem, że stworzenia należące do świata przyrody odniosą się z tak wielkim szacunkiem do człowieka, i wyraźnie zdawał sobie sprawę, że dzieje się coś zdecydowanie nietypowego i niezwykłego. Kiedy zakończył kazanie, niczym jakiś święty z wczesnego okresu chrześcijaństwa udzielił ptakom pozwolenia, by odleciały, a kontynuując swoją wędrówkę, „od owego dnia”

⁴³ Tamże, s. 484.

⁴⁴ „On jednak, przeszedłszy pośród nich, oddalił się” (Łk 4, 30).

⁴⁵ T o m a s z z C e l a n o, dz. cyt., nr 58, s. 484.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

pilnie zachęcał stworzenia „do chwały i miłości Stworzyciela. A to dlatego, że codziennie wezwawszy imienia Zbawiciela [łac. invocato nomine Salvatoris], z własnego doświadczenia poznawał ich posłuszeństwo”⁵⁰.

Ta ostatnia uwaga, „codziennie wezwawszy imienia Zbawiciela”, wskazuje, że Tomasz z Celano uznawał przyjęty w tradycji obraz relacji między świętym a stworzeniem za rezultat działania Bożej łaski. Czy jednak istnieją jeszcze jakieś inne dowody świadczące o tym, że sam Franciszek w podobny sposób pojmował to, co się wydarzyło?

Odpowiedzi dostarczyć może ustalenie, czy święty w istocie wezwał Bożego wspomnienia, zanim przemówił do ptaków – co wydaje się twierdzić Tomasz z Celano. Początkowo można by sądzić, że nie ma na to żadnego dowodu. Kolejna subtelnie przekazana informacja, którą Tomasz z Celano mógł zanotować tylko dlatego, że usłyszał ją od bezpośrednich uczestników zdarzenia, pozwala jednak stwierdzić, że Franciszek rzeczywiście wezwał Bożego wspomnienia, zanim zwrócił się do ptaków. Relacja Tomasza z Celano jest wśród innych zapisów kazania do ptaków wyjątkowa, stwierdza bowiem, że kiedy Franciszek się do nich zbliżył, pozdrowił je „w zwykły sposób” [łac. more solito]⁵¹, a to znaczy, że powiedział do nich „Pan niech was obdarzy pokojem”⁵² – co w pewnym sensie funkcjonowało jako znak rozpoznawczy świętego. Jego zdumienie, które odnotowuje Tomasz z Celano, było niewątpliwie rezultatem faktu, że święty zdał sobie sprawę, iż jego wezwanie imienia Pana faktycznie spowodowało Bożą interwencję, która pozwoliła ptakom reagować na wypowiedziane przez niego słowa. Pozdrowienie, jakie do nich skierował, przemieniło zatem jego spotkanie z nimi, pozwalając mu nabrać charakteru taumaturgicznego i ukazać cudowne oddziaływanie Stwórcy na stworzenie⁵³, co z kolei sprawiło, że od początku zdarzenie to wpisywało się w tradycję ascetyczną.

Również w oparciu o inne obszernie opisane historie można zasadnie dowodzić, że w rozumieniu Franciszka każde zdarzenie wykazujące niepodważalne oryginalne elementy wpisuje się taumaturgiczny paradygmat tradycji

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. np. tamże, nr 23, s. 459.

⁵³ Dla współczesnego czytelnika zdarzenie to wcale nie musi wydawać się cudowne. Ci, którym czasami zdarza się spacerować po polu, na którym pożywiają się stada ptaków, wiedzą, że większość ich reakcji – trzepot skrzydeł, zwracanie się ku obserwatorowi – to reakcje wyrażające poczucie zagrożenia. Nawet symboliczne zakończenie omawianego wydarzenia w *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, polegające na tym, że ptaki tworzą krzyż na niebie, mogło powstać wskutek zauważenia przez obserwatorów szczególnego sposobu, w jaki ptaki zawirowały, odlatując. Racjonalna analiza wyraźnie ukazuje, jak wiele mitologicznej ideologii pozostawało w umysłach ludzi będących świadkami tego zdarzenia. Projektowali oni wielkie idee na sytuację, która była tylko trochę niezwykła.

ascetycznej. Święty wezwał na przykład Bożego wspomnienia, zanim poddał się przypaleni policzka przez brata ognia. Według *Zbiory asyjskiego* (który relacjonuje to wydarzenie w podobny sposób jak *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*⁵⁴ Tomasza z Celano) miał on wówczas powiedzieć: „Proszę także naszego Stwórcę, który cię uczynił, aby tak złagodził twój żar, żebym mógł go znieść”⁵⁵. Po zakończeniu tej modlitwy „przeżegnał ogień znakiem krzyża”⁵⁶. Słowa Franciszka zostają słusznie określone w *Zbiorze asyjskim* jako modlitwa (łac. oratione). Ukazują one nie tylko, że święty sądził, iż za sprawą Boga łączy go z tym żywiołem, również należącym do stworzenia, wzajemna relacja szacunku i miłości, lecz również, że oczekiwał on Bożej interwencji, która pozwoli mu utrzymać ową delikatną i rycerską (łac. curialis) relację w chwili próby. Stworzenie zostało więc „uświęcone” przez znak krzyża i prowadzone wolą Bożą odniosło się z szacunkiem do świętego. Wszyscy obecni sądzili, że był to cud.

Tomasz z Celano zakończył swój opis przypalenia policzka Franciszka uwagą trafnie odzwierciedlającą przekonanie właściwe wcześniejszej tradycji ascetycznej: „Wierzę, że on, który oswajał nieujarzmione żywioły, odzyskał pierwotną niewinność [łac. ad innocentum primam]”⁵⁷.

KAZANIE DO PTAKÓW NOWA KONCEPCJA IDEAŁU FRANCISZKAŃSKIEGO

Tradycyjne średniowieczne idee, które legły u podstaw spotkania Franciszka z ptakami, pozwoliły mu wprowadzić do tego zbioru pewne nowe elementy. Wśród nich nie bez znaczenia był sam fakt kazania. Edward A. Armstrong śmiało twierdzi co prawda, że „Franciszek w żadnym razie nie był pierwszym kaznodzieją zwracającym się do ptaków”⁵⁸, lecz w istocie wydaje się, że jednak nim był. Wszystkie wcześniejsze przypadki, które dałoby się w jakimś sensie porównywać z kazaniem do ptaków, można podzielić na trzy grupy: (a) zachęty o charakterze czysto literackim, jak Psalm 148 czy Pieśń trzech młodzieńców w rozdziale trzecim Księgi Daniela (oba te teksty prawdopodobnie zainspirowały Franciszka); (b) przemowy do ptaków kierowane do nich nie jako do ptaków, ale jako do bytów duchowych – przykłady tego rodzaju odna-

⁵⁴ Por. Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, nr 166, tłum. C.T. Niezgoda OFMConv, Stefan Tuszyński OFMConv, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 687.

⁵⁵ *Zbiór asyjski*, nr 86, s. 1618.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tomasz z Celano, *Życiorys drugiego świętego Franciszka z Asyżu*, nr 166, s. 688.

⁵⁸ Armstrong, dz. cyt., s. 60 (o ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.).

leźć można w hagiografii irlandzkiej, co widać na przykładzie *Żeglugi świętego Brendana opata*⁵⁹; (c) zdarzenia, podczas których święci wydają rozkazy ptakom, zaprzyjaźniają się z nimi bądź wykorzystują je w alegoriach⁶⁰. Jak się jednak wydaje, przed Franciszkiem żaden święty nie zwracał się do ptaków jako do stworzeń, czyniąc to w tak konsekwentnie homiletyczny sposób. Jak widzieliśmy, zamysł ten pojawił się w umyśle Franciszka wskutek połączenia doświadczenia ascezy z nowym zapaleń ewangelizacyjnym.

Chociaż kazanie do ptaków zawiera sformułowania pochodzące z wcześniejszych źródeł chrześcijańskich, zostają one uzupełnione o elementy zdecydowanie franciszkańskie, które też dobrze wpisują się w kontekst nowych idei poszerzających bądź dopełniających te źródła. Jak zauważyło wielu zarówno wczesnych biografów Franciszka, jak i współczesnych badaczy⁶¹, inspirację do swojego kazania zaczerpnął on po części z Psalmów i kantyków, które często recytował w czasie liturgicznych obrzędów⁶². Dostarczały one w pewnym sensie gotowych wezwań, które skierowane były do stworzenia, a mający niezwykłą pamięć święty mógł się na nich oprzeć⁶³. Podobne źródła liturgiczne wykorzystał Franciszek w swojej *Zachęcie do uwielbienia Boga*⁶⁴, również pochodzącej z roku 1213.

Franciszek poważnie traktował liturgiczne oraz czysto literackie zachęty i dlatego też rozwinął je w swojej mowie do stworzenia. Uczucia wyrażone w otwierających ją wersach odnoszą się do dwóch idei, które obecne są w źródłach biblijnych. Obowiązkiem stworzeń jest chwalenie Pana: On je stworzył i są one od Niego zależne, jeśli chodzi o posiadane przez nie cechy, które sytuują je w określonym miejscu w hierarchii stworzenia, jak również

⁵⁹ Por. *Żegluga Świętego Brendana opata (Navigatio Sancti Brendani abbatis)*, tłum. I. Lewandowski, oprac. J. Strzelczyk, Wydawnictwo Abos, Poznań 1982, s. 120-123, 134n., 143. Por. też: L. K e r v a n, *Brandan, le grand navigateur celte du VIe siècle*, Éditions Robert Lafont, Paris 1977, s. 121n. Zob. też: C. S e l m e r, *Introduction*, w: *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*, red. C. Selmer, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1959.

⁶⁰ Por. S o r r e l l, *St. Francis of Assisi and Nature*, s. 25, 46; C.G. Loomis, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Medieval Academy of Science, Cambridge, Massachusetts, 1948, s. 66-69.

⁶¹ Por. T o m a s z z C e l a n o, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 80, s. 496-499; św. B o n a w e n t u r a, dz. cyt., rozdz. 9, nr 1, s. 909; por. L. C u n n i n g h a m, *Saint Francis of Assisi*, Twayne Publishers, Boston 1976, s. 54-57; zob. też: L. White, Jr., *Medieval Religion and Technology*, University of California Press, Berkeley 1978; E. D o y l e, *The Canticle of Brother Sun*, „New Blackfriars” 55(1974) nr 9(652), s. 392-402.

⁶² Zob. S.J.P. v a n D i j k, *The Breviary of St. Francis*, „Franciscan Studies” 9(1949), s. 13-40; zob. też: S o r r e l l, *St. Francis of Assisi and Nature*, rozdz. 7, s. 125-137.

⁶³ Por. v a n D i j k, dz. cyt., s. 180; T o m a s z z C e l a n o, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, nr 102, s. 666n.

⁶⁴ Zob. św. F r a n c i s z e k z A s y ż u, *Zachęta do uwielbienia Boga*, tłum. K. Ambrozkiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 367n.

pod względem ich trwania w bycie. Porównajmy słowa Franciszka: „Winniście bardzo chwalić zawsze i kochać waszego Stwórcę, który dał wam pióra na odzienie, skrzydła do latania i wszystko, co wam było potrzebne”, z następującymi sformułowaniami z Pisma Świętego: „Wszystkie Pańskie dzieła, błogosławcie Pana, / chwalcie i wywyższajcie Go na wieki! / [...] / Wszelkie ptaki podniebne, błogosławcie Pana, / chwalcie i wywyższajcie Go na wieki” (Dn 3, 57-80) oraz „Chwalcie Go, słońce i księżycu, / Chwalcie Go, wszystkie gwiazdy świecące. / Chwalcie Go, nieba najwyższe / [...] / On bowiem nakazał i zostały stworzone, / utwierdził je na zawsze, na wieki; / nadał im prawo, które nie przemienie” (Ps 148, 3-6).

Relacja w *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* rozwija się w podobny sposób, jak tekst Tomasza z Celano, wykorzystując pokrewne argumenty oraz odniesienia do Pisma Świętego, by podkreślić ideę zobowiązania, które spoczywa na ptakach wobec ich Stworzyciela. Jego dary obejmują ich swobodę (wł. *libertà*), śpiew, który im objawił, wielką ich ilość z Jego błogosławieństwa, zachowanie ich rodzaju w arce Noego, „góry i pagórki, dziuple i konary” jako schronienie i „wysokie drzewa na gniazda”⁶⁵. Chociaż relacja ta jest w mniejszym stopniu autorytatywna niż opowieść Tomasza z Celano, wydaje się współgrać z duchem mowy przez niego zapisanej. Obie wersje kazania wyrażają to samo przesłanie: Ptaki powinny składać Bogu dziękczynienie i darzyć Go miłością za Jego opiekę i zachowywanie ich w istnieniu.

W wersji Tomasza z Celano mowę Franciszka zamyka odniesienie do Ewangelii według św. Mateusza (por. 6, 26) bądź według św. Łukasza („Przypatrzcie się krukowi: nie sieją ani żną; nie mają piwnic ani spichlerzy, a Bóg je żywi” – 12, 24). Konsekwentne podkreślanie przez świętego Bożej troski o stworzenie, przepojonej szacunkiem dla stworzeń, nadaje jednak tym słowom całkowicie nowy sens. Podczas gdy Jezus pragnął podkreślić Bożą troskę o ludzkość, ludzie bowiem stoją w hierarchii stworzenia o wiele wyżej niż ptaki, które Bóg ochrania i o które się troszczy, Franciszek posłużył się Jego sformułowaniami, aby podkreślić właśnie status ptaków wśród stworzenia i szczególną przychylność Boga, którą się one cieszą. Oznaką poszanowania i pozycji ptaków jest to, że otrzymują one opiekę, nie pracując. Mają swoją własną niszę w przyrodzie: („mieszkanie w czystym powietrzu”) i swój własny, szczególny status przed Bogiem.

Ta subtelna zmiana uwydatnia kolejny nowy element, jaki Franciszek wprowadza swoim kazaniem. Nazywa on ptaki szlachetnymi i wyraża ich pochwałę. Niczego w tym rodzaju nie znajdziemy w biblijnych tekstach paralelnych do kazania, a sformułowania takie pojawiają się dopiero, i to nieczęsto, w przedfranciszkańskiej literaturze chrześcijańskiej. Stanowią jednak wielo-

⁶⁵ *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 16, s. 1976.

krotnie powracający element późniejszych wypowiedzi świętego, w których wyraża on narastający w nim szacunek dla innych stworzeń. Każde z nich ma swoją szczególną godność, ma swój szczególny charakter, z którego powinno być dumne⁶⁶. Najbliższą analogią do tej postawy jest zapewne pochwała lilii, którą wypowiada Jezus: „Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany, jak jedna z nich” (Mt 6, 29).

Zaczynamy zatem dostrzegać, że spotkanie Franciszka z ptakami i jego mowa do nich ukazują pewną szczególną koncepcję relacji horyzontalnych łączących wszystkie stworzenia, jak również wzajemność tych relacji, przy czym koncepcja ta stanowi uzupełnienie hierarchicznych relacji wertykalnych panujących wśród stworzenia, akcentowanych w liturgicznych źródłach, z których czerpał Franciszek. Między Bogiem a stworzeniami panują wzajemny szacunek i miłość („winniście [...] zawsze [...] kochać waszego Stwórcę”), a między stworzeniami a człowiekiem – uczucia wzajemnego poszanowania i rodzinnej miłości („Bracia moi, ptaki”). Franciszek poważa stworzenia, głosi im bowiem słowo Boże i wypowiada wobec nich wyrazy uznania, podczas gdy one z kolei słuchają go z wielkim szacunkiem. W *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* czytamy: „Na te słowa przenajświętszego Ojca wszystkie owe ptaki zaczęły otwierać dzioby, rozkładać skrzydła i wyciągać szyje, a z uszanowaniem schyliwszy głowy aż do ziemi, okazywały swoim ćwierkaniem i ruchami, jak niezmierną sprawiły im przyjemność słowa, które mówił święty Ojciec”⁶⁷. Franciszek uważa je za swoich „braci” nie z tego powodu, że należą one do jego zakonu, ale dlatego, że kiedy utracił swoją pierwszą ludzką rodzinę, jego rodziną stali się ci wszyscy, którzy służą Bogu. Ptaki wyraźnie rozpoznają i odwzajemniają jego miłość, podobnie jak czynią to inne stworzenia w innych opowieściach⁶⁸.

Te pełne dynamiki wypowiedzi Franciszka, które pojawiają się również w innej z jego modlitewnych zachęt, a mianowicie w *Pieśni słonecznej albo pochwalie stworzeń*, mają ciekawy charakter w dwojakim sensie. Choć są uderzająco oryginalne i wykazują charakterystyczną tylko dla Franciszka, wyjątkową złożoność, to jednak jeśli spojrzeć na nie z perspektywy tradycji ascetycznej, okazują się apoteozą subtelnych, a często głęboko ukrytych zasad wzajemnej miłości i harmonii, na których Franciszek nabudował swoją koncepcję ponownego osiągnięcia przez ludzkość – za sprawą Bożej łaski – stanu, w jakim człowiek żył w raju. Wartości wzajemnej miłości, szacunku i uczuć rodzinnych, które wyznawał święty, zgrabnie nakładają się więc na

⁶⁶ Zob. też pochlebstwo obecne w *Pieśni słonecznej albo pochwalie stworzeń* (tłum. K. Ambrożykiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 343-349).

⁶⁷ *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, rozdz. 16, s. 1976.

⁶⁸ Zob. T o m a s z z C e l a n o, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 60-61, s. 485; tenże, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, nr 167-171, s. 688-690.

wcześniejsze i mniej kompletne średniowieczne koncepcje, w odpowiedni sposób je rozbudowując. Wartości franciszkańskie okazują się połączeniem jednostkowej innowacji ze zbiorczą tradycją.

KONSEKWENCJE KAZANIA DO PTAKÓW W ŻYCIU FRANCISZKA

Chociaż *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* ukazują szersze historyczne tło wygłoszenia kazania do ptaków przez Franciszka, Tomasz z Celano w większym stopniu niż inni biografowie zarysowuje wpływ, jaki zdarzenie to wywarło na świętego, dowodząc tym samym swoich analitycznych zdolności i wiedzy historycznej. Podkreśla, że wywołało ono decydującą, zasadniczą transformację postawy Franciszka wobec stworzenia. Od czasu kazania rozciągał on swoje posłannictwo ewangelizacyjne na całość stworzenia, nie ograniczając go do ludzi. Również inne stworzenia nauczał słowa Bożego, aby i one mogły uczestniczyć w świecie apostołskiej harmonii, którą miał nadzieję odbudować. Tomasz z Celano tak opisuje zmianę światopoglądu Franciszka: „Sam zaś święty Ojciec poszedł razem ze swymi towarzyszami, ciesząc się i dzięki składając Bogu, którego wszystkie stworzenia chwalą w pokornym wyznaniu. A że już wtedy był człowiekiem prostym, prostotą łaski a nie natury, zaczął się oskarżać o zaniedbanie, iż przedtem nigdy nie kazał do ptaków, co z tak wielką czcią słuchały słowa Bożego. I tak się stało, że od owego dnia pilnie zachęcał wszystkie istoty latające, wszystkie zwierzęta i wszystkie płazy, a także stworzenia, które nie mają czucia, do chwały i miłości Stworzyciela. A to dlatego, że codziennie wezwawszy imienia Zbawiciela, z własnego doświadczenia poznawał ich posłuszeństwo”⁶⁹.

Spotkanie z ptakami, które stało się dla Franciszka okazją do wygłoszenia do nich kazania, okazało się więc czynnikiem integrującym jego przekonania dotyczące stworzenia z wyznawanymi przez niego ogólnymi ideałami apostołskimi. Dynamiczne współgranie tych elementów doprowadziło do nowej syntezy, do nowego światopoglądu obejmującego stworzenie, który jednocześnie przyczynił się do wzmocnienia ogólniejszych celów Franciszka. Badając ów proces głębiej, zauważamy, że spotkanie to było kolejnym pojęciowym krokiem świętego na jego drodze. Najpierw bowiem zbiegły się z sobą ideały Franciszka dotyczące ascezy i ewangelizacji, co wywołało jego twórczą odpowiedź. Wyraził ją w swoim kazaniu, dzięki któremu mogła z kolei wykrystalizować nowa i złożona postawa wierności obu celom: ascetycznemu i ewangelizacyjnemu, jakkolwiek wykroczyła ona daleko poza ich podstawę. Najwyraźniej bogobojna reakcja ptaków wobec ogłoszenia im tego nowego

⁶⁹ Tenże, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 58, s. 484.

kompleksu myśli miała skutek podwójny. Od razu zachęciła Franciszka do podtrzymania jego nowej perspektywy i (jeśli można wierzyć, że w bogatym opisie zawartym w *Dziejach błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* kryje się ziarno prawdy)⁷⁰ wzmogła – już wówczas wielki – jego entuzjazm dla ewangelizacji, zapowiadała bowiem w pewnym sensie, że ludzie, tak jak ptaki, będą uważnie przyjmować jego przesłanie. W ten oto sposób spontanicznie powstały, oryginalny pogląd Franciszka na zbawienie w krótkim czasie wpłynął na wzmocnienie jego ogólnych ideałów: zostały one zintegrowane i okazały się dla siebie wzajemnym oparciem.

Ucieszenie jaskółek w Alviano, które Tomasz z Celano relacjonuje bezpośrednio po kazaniu do ptaków (i które, jak twierdzi św. Bonawentura, miało miejsce nieco później podczas tej samej wędrówki ewangelizacyjnej⁷¹), wydaje się odzwierciedlać nową postawę Franciszka. Przygotowując się do wygłoszenia kazania do zgromadzonych tam ludzi, najpierw zwrócił się on do swoich „siostrzyczek”⁷² jaskółek, które bardzo głośno świergotały. Te zaś usłuchały jego delikatnie wyrażonego nakazu i ucichły, jako że nadszedł czas, aby i on przemówił. Ci, którzy byli świadkami tego zdarzenia, nabrali wówczas podziwu i czci dla świętego. Zdarzenie to ujawnia nowe uczucia wzajemnej miłości i szacunku między Franciszkiem a stworzeniami, taumaturgiczny rdzeń tych uczuć w świetle hierarchii bytu, a także paralelną ludzką (tym razem bardziej konkretną) reakcję na nie – wszystko to zaś odzwierciedla wpływ wcześniejszego zdarzenia, którym było kazanie do ptaków. Dostarczyło ono bowiem nowego paradygmatu, który będzie konsekwentnie trwać podczas licznych spotkań Franciszka ze stworzeniami, aż znajdzie swój największy wyraz w *Pieśni słonecznej albo pochwalę stworzeń*. Tomasz z Celano zaświadcza o tej dalszej konsekwentnej postawie Franciszka wobec stworzeń, kiedy z zachwytem mówi: „Gdy napotykał dużo kwiatów, przemawiał do nich i zapraszał je do chwalby Pańskiej, tak jakby miały rozum. Podobnie, z najczystszą szczerością, zachęcał do miłości i do radosnej służby Bożej zasiane zboża i winnice, kamienie i lasy, i całe piękno pól, źródła wód i zielone ogrody, a także ziemię i ogień, powietrze i wiatr. Wreszcie, wszystkie stworzenia nazywał braćmi i w ten sposób uwznioślony, nie doświadczony przez innych, wzrokiem serca rozpatrywał głębokie tajemnice stworzeń”⁷³.

Ten wnikliwy fragment łączy wszystkie nowatorskie idee, o których tu mówiliśmy – kazanie, zachętę, miłość, służbę, poczucie rodzinności i wrażliwą

⁷⁰ *Dzieje błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy* mówią, że ptaki uformowały krzyż, co miało zapowiadać przyszły sukces zakonu. Nawet jednak ich uniesienie, o którym czytamy w *Życiorysie pierwszym*... zachęciłoby Franciszka do kontynuowania jego drogi.

⁷¹ Zob. św. Bonawentura, dz. cyt., rozdz. 12, nr 4, s. 938.

⁷² Tamże.

⁷³ Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, nr 81, s. 497.

troskę. Dowodzi on, że ze względu na ową nieprzerwaną trwałość zasługują one, by postrzegać je jako w wyjątkowy sposób charakteryzujące Franciszka, którego świat poznał i pokochał właśnie dzięki kazaniu do ptaków.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Małgorzata KOWALEWSKA

HILDEGARDA Z BINGEN O CZŁOWIEKU I JEGO „BRACIACH MNIEJSZYCH”*

W dziełach Hildegardy mamy do czynienia tak ze zwierzętami rzeczywiście istniejącymi (jak koń, pies, świnia czy wilk), jak i ze zwierzętami fantastycznymi (na przykład ze smokiem, bazyliszkiem czy jednorożcem). Występują w nich także hybrydy, będące połączeniem cech anatomicznych kilku różnych stworzeń. Podstawową ideą przenikającą myśl Hildegardy jest idea jedności wszechświata. W całym swym bogactwie i złożoności stanowi on niejako jeden organizm. Każdy z członków tego organizmu przeniknięty jest tą samą siłą, dzięki której istnieje.

A multis animalibus decore vincimur.
Wiele zwierząt przewyższa nas wdziękiem.
Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*
(tłum. M.K.)

Idee szeroko rozumianej ekologii należą do podstawowych myśli współczesności. Badania relacji między organizmami żywymi a środowiskiem podejmowane są zarówno przez filozofów, jak i przedstawicieli innych dyscyplin nauki. Uwzględniane są przez osoby uprawiające działalność społeczną, a nawet artystyczną. Istotną częścią tej problematyki są zagadnienia dotyczące statusu zwierząt oraz relacji między człowiekiem a zwierzętami, które – nawiązując do tradycji św. Franciszka z Asyżu – nazywamy „braćmi mniejszymi”.

CZYTANIE KSIĘGI NATURY

Chociaż ekologia jako samodzielna nauka rozwija się dopiero od dziewiętnastego wieku, a od dwudziestego zajmuje miejsce szczególnie ważne wśród dziedzin wiedzy, nie oznacza to, że problematyka porządku w przyrodzie i konsekwencji tego porządku (lub konsekwencji jego zaburzania) dla biosfery i dla człowieka nie budziła zainteresowania w epokach wcześniejszych. Wszak to właśnie św. Franciszek, który na przełomie dwunastego i trzynastego wieku głosił braterstwo wszystkich stworzeń, został w roku 1979 ogłoszony przez

* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2010-2013 jako projekt badawczy.

Reprodukowane ilustracje pochodzą z rękopisu Thomasa de Cantimpré *De natura rerum* znajdującego się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. Za zgodą Biblioteki Jagiellońskiej.

Jana Pawła II patronem ekologów i ekologii. Postawę świętego Franciszka cechował zachwyt nad światem i radość, którą uważał on za znak dobroci życia. Leopold Staff we wstępie do swojego tłumaczenia *Kwiatków świętego Franciszka z Asyżu* pisze: „Święty Franciszek zdjął klątwę z ziemi, której piękno i świętość Średniowiecze oddało włodarstwu szatana. On ją znowu uświęcił. [...] Smutnej i niepocieszonej klątwie, rzuconej przez zagorzałców na najgłębszy akt życia, przeciwstawił błogosławieństwo dane stworzeniom: płódźcie i rozmnażajcie się. Prosta i naturalna czystość jego serca miała głębokie i błogosławiące zrozumienie dla związków zwierząt i ludzi. Życie całe było dlań święte”².

Pochwałę stworzenia wyśpiewaną przez św. Franciszka można by chyba uznać za „hymn” ekologów. Mimo że pieśń ta jest dość powszechnie znana (albo w tłumaczeniu Romana Brandstettera, albo Leopolda Staffa), warto przytoczyć fragment tego wspaniałego utworu:

Pochwalony bądź, Panie, z wszystkimi swymi twory,
Przed wszystkim z szlachetnym bratem naszym, słońcem,
Które dzień stwarza, a Ty świecisz przez nie;
I jest piękne i promienne w wielkim blasku;
Twoim, Najwyższy, jest wyobrażeniem.
Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego, księżyc, i nasze siostry,
gwiazdy;
Tyś ukształtował je w niebie jasne i cenne, i piękne.
Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego, wiatr,
I przez powietrze, i czas pochmurny i pogodny, i wszelki,
Przez które dajesz tworom Twoim utrzymanie.
Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, wodę,
Co pożyteczna jest wielce i pokorna, i cenna, i czysta.
Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego, ogień,
Którym oświecasz noc,
A on jest piękny i radosny, i silny, i mocny.
Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, matkę ziemię,
Która nas żywi i chowa,
I rodzi różne owoce z barwnymi kwiaty i zioły³.

Myśl świętego Franciszka nie pojawiła się przecież z nienacką, lecz jest niejako ukoronowaniem długiego procesu refleksji nad naturą, w tym również rozwoju koncepcji wyrażających podziw dla świata, a także antycypujących idee braterstwa wszystkich stworzeń. Szczególnie interesująco pod tym względem jawi się dwunaste stulecie, kiedy to badania „księgi natury” doprowadziły

² *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. L. Staff, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 14n.

³ Tamże, s. 19.

do rozkwitu poglądu o analogii makrokosmosu i mikrokosmosu. Nie tylko podkreślano przy tym związek człowieka z wszechświatem, ale pojawiało się także, wyraźnie artykułowane, przekonanie o przyjaźni łączącej człowieka ze zwierzętami, wraz z którymi należy on do „złotego łańcucha bytów” (łac. aurea catena), lub „drabiny bytu” (łac. scala entis). W tym też stuleciu u licznych autorów pojawia się postać „Pani Natury”, pełniąca kluczową rolę w powstających wówczas alegorycznych poematach o tematyce kosmologicznej. Clive Staples Lewis pisze o tym w jednej ze swych książek, podkreślając zafascynowanie autorów średniowiecznych naturą i jej funkcjami: „Czytelnik literatury renesansowej i średniowiecznej spotka tę panią albo boginię dość często. Przypomni sobie zawoalowaną i boską Naturę Spensera (*The Faerie Queene, Mutabilitie*, VII); odchodząc od niej w przeszłość, natrafi na bardziej dobrotliwą, ale nie mniej dostojną Naturę w *The Parlement of Foules* Chaucera. W *Pèlerinage* Deguileville’a będzie zaskoczony Naturą bardziej krzepką i burzliwą od tych obu – Naturą z poważną domieszką Kumoszki z Bath, która wzięwszy się pod boki, staje dzielnie przeciw wysokiej władzy w obronie swoich prawnych przywilejów. Cofając się jeszcze dalej, dojdzie do Natury, która panuje w *Roman de la Rose* (*Romansie o Róży*) [...] – żywotna jak u Deguileville’a, dobrotliwa jak u Chaucera, zaledwie trochę mniej boska niż u Spensera, ale daleko bardziej celowa i zaangażowana niż u nich wszystkich, niestrudzenie działająca w walce ze śmiercią, [...] piękności takiej, że poeta nie umie jej opisać, bo w niej Bóg stworzył niewyczerpane źródło wszelkiego piękna [...] – obraz energii i płodności, który chwilami [...] zatyka dech. Od niej tylko krok wstecz do *Natura* wprowadzonej przez Alanusa ab Insulis (Alain z Lille) [...] znowu występującej w obronie życia lub rozradzania się [...]. Stąd niedaleka droga do dwóch postaci *Physis* i *Natura*, które są bohaterkami [...] *De mundi universitate* Bernarda Silvestris. Badacz bardzo Słusznie będzie podejrzewał je wszystkie o pochodzenie klasyczne. Gdy zwróci się do tych pisarzy starożytnych, których znały wieki średnie, znajdzie czego szuka. Ale nie znajdzie tego wiele. To, co się rozwinęło w średniowieczu, jest zupełnie nieproporcjonalnie wielkie, a jeszcze bardziej żywotne w porównaniu z aluzjami przekazanymi przez starożytność”⁴.

O rosnącym zainteresowaniu światem zwierząt świadczy też rozwijana w dwunastym stuleciu rozległa symbolika zwierzęca oraz licznie powstające wówczas bestiariusze, na przykład Filipa z Thaün (z roku 1121), Piotra z Piskardii i późniejszy, trzynastowieczny, Wilhelma z Normandii, oraz dzieła takie, jak przypisywane Albertowi Wielkiemu *De animalibus*, *Libre de les besties* Ramóna Llulla czy *Bestiaire d’Amour* Richarda de Fournvala (z czternastego

⁴ C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995, s. 45n.

wieku)⁵. W dwunastym, a następnie w czternastym wieku ważną rolę spełniały wcześniejsze koncepcje, zarówno myślicieli pogańskich, jak i filozofów chrześcijańskich, którzy podejmowali zagadnienia stosunku człowieka do świata przyrody, w tym do świata zwierząt, czyli naszych „mniejszych braci”. Nie sposób wymienić wszystkich tych autorów, ani przedstawić ich dzieł, dlatego w artykule ograniczę się jedynie do wybranych autorów starożytnych: Seneki, Pliniusza i Grzegorza z Nyssy.

„I TAK NIE SPROSTASZ ZAJĄCZKOWI”

Jednym z tych starożytnych filozofów rzymskich, którzy inspirowali myślicieli średniowiecznych, był Lucjusz Anneusz Seneka, autor między innymi poświęconych zagadnieniom przyrodniczym siedmiu ksiąg *Quaestiones naturales*, w których omawia problematykę kosmologiczną. Najpiękniejszym dziełem Seneki są jednak *Listy moralne do Lucyliusza*, do których sięgnę, by poszukać wypowiedzi na temat zwierząt. Są one liczne, ale wybrałam tylko kilka wyrażających przekonanie o wspaniałości fauny.

„Natura daje się łatwiej poznać niż wyjaśnić”⁶ – pisał Seneka. „Podziwiamy zwykle artystów umiejętnie przedstawiających kogoś w tańcu, jak to oni dla wyrażenia wszystkich czynności i uczuć dobrze wyćwiczyli swe ręce, jak ruchy ich nadążają za chyżo mknącymi słowami. Owóż to, co zapewnia im wprawą, daje zwierzętom natura”⁷. Rzymski filozof doceniał siłę i piękno zwierząt, którym człowiek daremnie próbuje dorównywać: „Po cóż, pytam, krzepisz i ćwiczysz siły swego ciała? I tak bydlętom i dzikim zwierzętom dała natura większe siły. Po cóż podnosisz swą urodę? Kiedy wszystko już zrobisz, i tak pod względem piękności przewyższą cię nieme stworzenia. Po co z niezwykłą starannością czesziesz włosy? Gdy je bądź to puścisz wolno zwyczajem Partów, bądź przewiążesz zwyczajem Germanów, bądź rozsypiesz na wszystkie strony, jak to zwykli czynić Scytowie, i tak pierwszy lepszy koń potrzasać będzie gęstszą grzywą, a na lwich karkach jeżyć się będzie wspanialsza. Jeśli wprawisz się w szybkim biegu, i tak nie sprostasz zajączkowi”⁸. Seneka uważał też, że w pewnych okolicznościach nawet dzikie zwierzęta mogą stać się przyjaciółmi człowieka, który potrafi zmienić ich usposobienie. Myśl ta zainspirowała Senekę do szczególnego porównania z zakresu rozważań moralnych: „Są tacy poskramiacze dzikich zwierząt, którzy zwierzęta

⁵ Por. J.E. C i r l o t, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2001, s. 483.

⁶ L.A. S e n e c a, *Listy moralne do Lucyliusza*, XX, 121, 11, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 654.

⁷ Tamże, XX, 121, 6, s. 653.

⁸ Tamże, XX, 124, 22, s. 676.

najsroźsze i budzące przy spotkaniu lęk doprowadzają do tego, że znoszą ludzi; przy tym nie poprzestają oni na uśmierzeniu ich dzikości, lecz łagodzą ich usposobienie do tego stopnia, że stają się przyjaciółmi człowieka. Lwu na przykład wtyka dozorca rękę w paszczę, tygrysa stróż potrafi pocałować, słoniowi najmniejszy Etiop każe przykleknąć albo przechodzić przez pętlę. Podobnie mędrzec jest mistrzem w poskramianiu zła⁹. Człowiek przewyższa zwierzęta rozumem i z tego wynika jego przewaga – zdolność do przeżywania świata oraz szczęścia.

Starożytność chrześcijańska także doceniła piękno i wartość świata, w tym świata zwierząt; ukazywano je jako przewyższające człowieka pod wieloma względami. Można przytoczyć liczne przykłady takiego spojrzenia na świat, zwierzęta i człowieka. Grzegorz z Nyssy w dziele *O stworzeniu człowieka* pisze o świecie jako o królewskiej siedzibie przygotowanej dla człowieka, który ma nią władać. Ten pełen bogactw pałac stanowią ziemia i morze, wyspy i niebo, flora i fauna¹⁰. Rozróżnia on siły życiowe trzech rodzajów. Moc wegetatywna (naturalna), powodująca wzrost i odżywianie, występuje w świecie roślin. Moc sensorywna pojawia się w królestwie zwierząt, mających zdolność odczuwania i spostrzegania. Moce te znajdują ukoronowanie w naturze rozumnej właściwej człowiekowi¹¹.

Grzegorz wprowadza pojęcie „drabiny bytów”, które – jak się wydaje – do dnia dzisiejszego nie straciło wartości: „Słusznie więc natura kroczy po właściwościach istot żywych jak po szczeblach drabiny od bytów niższych do doskonalszych”¹². Koncepcja drabiny natury, która stała się w średniowieczu dobrem wspólnym, a następnie została przekazana myślicielom renesansowym, pozwalała na stworzenie wizji świata jako całości składającej się ze ściśle ze sobą związanych i zawierających się w sobie poziomów życia. Według tej koncepcji w świecie istnieją cztery podstawowe „doskonałości”: samo istnienie (ale bez życia, czucia i bez rozumności), istnienie wraz z życiem (ale bez czucia i bez rozumności), istnienie z życiem i czuciem (ale bez rozumności) oraz istnienie z życiem, czuciem i rozumnością (która łączy się także ze zdolnością wolnego wyboru). Właściwości te układają się we wznoszącą się drabinę bytów, a każdy wyższy szczebel zawiera właściwości szczebli niższych. W ten sposób świat okazuje się zarazem jednością i hierarchią, na szczycie której znajduje się człowiek-mikrokosmos: „[...] człowiek jest, żyje i czuje [...]; / więzi go łączą z całym światem / i właściwości wszystkich rzeczy, / jakie istnieją, są mu bliskie: / on „jest” tak samo, jak kamienie, / tak

⁹ Tamże, VIII, 85, 41, s. 376.

¹⁰ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 55.

¹¹ Por. tamże, s. 66.

¹² Tamże, s. 68.

jak roślina mocna żyje / i czuje tak jak nieme zwierzę; / lecz jeszcze więcej może, skoro / ma rozum, tak jak aniołowie./ [...] / Ma wszystko, o czym marzyć może; / mikrokosmosem on jest całym¹³.

Nysseńczyk dostrzega także słabość cielesnej natury człowieka i jego zależność od zwierząt oraz konieczność współpracy z nimi. Bez tej współpracy niemożliwe jest zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych ludzi. „Gdyby bowiem człowiek mógł dorównać szybkością koniom, gdyby miał odporne na kamienie stopy, zaopatrzone w kopyta lub racice, gdyby miał rogi, żądła i pazury, byłby, mając takie organy, jedynie pierwszym i najsilniejszym ze zwierząt. Zlekceważyłby wtedy władzę nad innymi, bo nie potrzebowałby współpracy poddanych. Tymczasem każde z ujarzmionych zwierząt zaspokaja jakąś naszą potrzebę życiową i z konieczności sprawujemy nad nim władzę. Z powodu swojej powolności człowiek ujarzmił konie i nimi się posługuje. Nagość ciała zmusiła nas do hodowania owiec, by coroczny przyrost wełny uzupełniał braki naszej natury. Konieczność sprowadzania towarów z daleka doprowadziła do zaprzęgnięcia do tego zwierząt jucznych. Z kolei niechęć do pasienia się trawą uczyniła naszym poddanym wołu, łagodzącego trudy naszego życia. Potrzeba było zębów i kłosa dla odstraszenia innych zwierząt, więc z powodu słabości ludzkich zębów własnej szczęki [...] uczynił nam pies, stając się dla człowieka jakby żywym sztyletem. [...] Służą nam także skrzydła ptaków, tak że dzięki swej zmyślności człowiek nie jest pozbawiony ich szybkości. Niektóre z nich oswojone pomagają myśliwym, a dzięki nim także inne stają się poddanymi stosownie do naszych potrzeb¹⁴.

Dla średniowiecznych autorów piszących o świecie flory i fauny jednym z najważniejszych źródeł wiedzy okazała się *Historia naturalna* Pliniusza; dzieło, które popularyzowało osiągnięcia nauki greckiej i ułatwiało jej recepcję. Autor przedstawił w nim świat zwierząt lądowych (łac. *terrestria*), wodnych (łac. *aquatilia*), latających (łac. *volucres*) i świat owadów (łac. *insecta*). W księgach poświęconych medycynie zaś zalecał środki medyczne pochodzące ze świata istot żywych, w tym ze świata ludzkiego¹⁵, ze zwierząt domowych i ze stworzeń wodnych. Dzieło to było typowym reprezentantem rzymskiej umysłowości i rzymskiego pojmowania funkcji literatury i nauki¹⁶.

¹³ Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, *Powieść o Róży*, tłum. ze starofrancuskiego M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, PIW, Warszawa 1997, s. 396n.

¹⁴ Grzegorz z Nyssy, dz. cyt., s. 63n.

¹⁵ Na przykład w rozdziale XXVIII *Historii naturalnej* Pliniusz omawia właściwości lecznicze mleka kobiecego. Wspomina, że może ono być stosowane w przypadkach: przewlekłej gorączki, bólu brzucha, febry, wrzodów, choroby oczu, żółtaczkę, podagry, szaleństwa wywołanego wypiciem błękoty czy choroby płuc. Por. Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. I. Zawadzka, T. Zawadzki, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 238-239.

¹⁶ Por. I. Zawadzka, T. Zawadzki, L. Hajdukiewicz, „Wstęp”, w: Pliniusz, *Historia naturalna*, s. XLVIII, XXXV.

aq̄s congelatas q̄m modum
 pellis extenſe oculis nris oc-
 currit ſi q̄s ſe aq̄s confinan-
 tes q̄or aucte diuine pagi-
 ne q̄ ait. poſuit firmamētū
 in medio aq̄s et r̄m diuifit
 aq̄s q̄ ſubſtina mēto ſe ab h̄p̄e
 q̄ ſe ſe firmamētū et ibi ſe
 aq̄s ergo aliquid ponderoſū
 et gr̄ue et p̄us locus pon-
 deroſū et gr̄uū eſt t̄m et
 t̄m aq̄s congelate ibi ſe con-
 uicte ſi q̄m uel non et er-
 go conuicte ſi cum igne q̄
 tum calidus ſit et ſicū a
 q̄ congelata frigida et h̄uū
 da contiguū ſine medio ſuo
 cōtra conuicte eſt nūq̄ er-
 go ibi eſt concordia ſed con-
 traria repugnācia ampli-
 us et aq̄s congelata con-
 uincta eſt igni uel diſſol-
 uetur ab igne uel extin-
 guet ignē cum ergo ignis
 et firmamētū remaneat
 non ſe aq̄s congelate conuic-
 te igni et conuicte non
 ſe ergo m̄t eae et igne alī
 quid eſt et quid eſt ele-
 mētū et nullū ſuperius
 ignis ſem̄ eſt ex elementis re-
 ſibile ergo unde ergo non
 videtur reſtat aut̄ ibi nō
 eſſe aq̄s congelatas ſed re-
 et catholice p̄ſtemur ſe-
 cū dū q̄ eccl̄a tenet aq̄s eſ-
 ſe ſe firmamētū et ſi r̄o nō
 ſua non ualeat m̄dagare
 nūc ergo ad propoſitum



redeamus in h̄ et h̄e d̄ur
 ſtelle m̄ſice non ut gēma
 in auro ſed q̄a in eodē exiſte-
 tes ſemper in eadē p̄te exiſte-
 videtur alie d̄ur erratūre q̄a
 mō videtur in hac p̄te cel-
 modo in alia et q̄m de m̄ſi-
 xis m̄etōm fecimus aūc̄
 vici moueant uel omnino
 motu careat et ſi mouetur
 q̄ ſit moueantur aut̄ q̄ eae
 non moui aſſerūt ſed cū ſi
 mamento vbi aſſerūt ad or-
 tum et occiſū referūt et h̄
 p̄o motū d̄icit eae moui q̄a
 ignee nature ſt neq̄ a liū
 in eth̄e uel in aē ſine motu
 uel meta ſuſtineri poſſe ſed
 ſemp̄ in eodē loco et au cū
 ſe moui et t̄m d̄icit eae eadē
 de loco ad locum moueri
 nullum in eae motū
 ab oculis noſtris ſenti q̄a t̄m
 ſpaciū in p̄uſſitate ſuoz cōlō-
 conſumit q̄d p̄ta quāna
 q̄ breuis eſt eadē ad breuē
 p̄uſſū tā tarde aſtenſione



2. Kosmos. W centrum znajduje się sfera Ziemi otoczona sferą powietrza, którą obejmuje sfera ognia, tę zaś sfera wody (łac. aqua congelata – woda zamarznięta). Mowa tu o biblijnych wodach nad firmamentem. Wszystko otacza zewnętrzna sfera eteru. Ciała niebieskie to Słońce i Księżyc oraz ozdoby nieba (łac. ornatus): gwiazdy stałe (łac. stellae fixae) i gwiazdy błędzące (łac. stellae errativae). BJ 794, fol. 248 v.



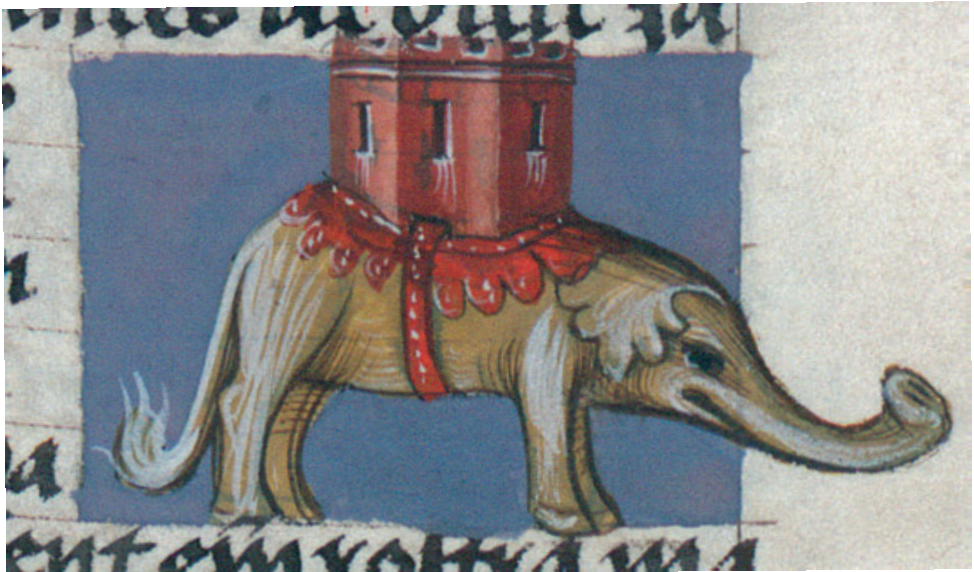
3. Pies (łac. canis). „Psy [...] są zwierzętami pojętnymi, do wszelakich zabaw”. BJ 794, fol. 61 v.



4. Bóbr (łac. castor). „Bobry [...] nadają się na wiele lekarstw”. BJ 794, fol. 63 r.



5. Koza leśna (łac. *capra silvestra*). „Zraniona strzałą szuka poleju, a gdy go zje – strzałą wyskakuje z ciała”. BJ 794, fol. 65 r.



6. Słoń (łac. *elephant*). „Są bardzo waleczne i odważne [...] w czasie bitwy toczą się niczym góry”. BJ 794, fol. 70 r.



7. Koń (łac. equus). „Konie często rozpoznają w trakcie bitwy nieprzyjaciół swojej strony. Niektóre także cieszą się pieśniami fletów”. BJ 794, fol. 73 v.



8. Łasica (łac. guessula, roserula, mustella). „Zwierzę najczęściej mieszkające w pobliżu wód. Ta łasica jest mniej lub bardziej czerwona (ognista)”. BJ 794, fol. 78 r.



9. Hybryda (łac. (h)ibrida, ybrida). „Jest zwierzęciem czworonożnym i dwugatunkowym, [...] rodzi się z kozy leśnej i świni domowej”. BJ 794, fol. 78 r.



10. Kozioł dziki (łac. ibex). „Dzikie kozły to zwierzęta [...] małe ciałem. Mieszkają na skałach i tam rodzą młode”. BJ 794, fol. 78 r.



11. Dzik rogaty (łac. istrix, porcus spinosus). „Zwierzę to często mieszka w okolicach nadmorskich [...] w miesiącach zimowych rośnie, w letnich się ukrywa”. BJ 794, fol. 78 r.



12. Pantera (łac. panthera). „Jest zwierzęciem różnokolorowym, jakby pomalowanym w małe kółka”. BJ 794, fol. 93 v.



13. Łoś (?) (łac. pirander). „Jest zwierzęciem o wielkości wołu, z rozłożystymi rogami, o głowie jelenia, skórze świni, barwie niedźwiedzia, sierść ma zmierzwioną i szorstką”. BJ 794, fol. 93 r.



14. Pegaz (łac. pegasmus): „Jest zwierzęciem wielkim i strasznym, a żyje w Etiopii. [...] Głowę ma uzbrojoną rogami, i przez to jest okropny”. BJ 749, fol. 93 r.

Leszek Hajdukiewicz w szóstym rozdziale „Wstępu” do *Historii naturalnej* wskazuje na fakt, że jest ona największą encyklopedią, jaką wydała literatura łacińska. Stała się cennym źródłem zarówno dla późnorzymskich encyklopedystów, jak i autorów patrystycznych, w średniowieczu zaś doczekała się licznych przeróbek i opracowań. Hajdukiewicz pisze, że Pliniusz „stoi u kolebki narodzin”¹⁷ średniowiecznego przyrodoznawstwa, *Historia naturalna* wywarła bowiem wielki wpływ zarówno na rozwój botaniki, jak i zoologii. Wniosła jednak nie tylko rzetelną wiedzę, ale także liczne błędne przekonania: „Kultura średniowieczna, czerpiąc z Pliniuszowej encyklopedii racjonalne elementy opisu konkretnych zjawisk, bogaty i usystematyzowany materiał faktyczny, przejmowała jednak z właściwą sobie wiarą w nieomylność autorytetów cały, tak silnie przenikający dzieło rzymskiego polihistora balast przesądów i wierzeń”¹⁸.

Obok *Historii naturalnej* wymienić należy także *Codex etimologiarum* Izydora z Sewilli z siódmego wieku, pochodzące z wieku drugiego pisma Galena, które przybliżały tradycję medycyny greckiej, oraz powstałe w Aleksandrii między drugim a czwartym stuleciem anonimowe pismo zatytułowane *Fizjolog*. Pismo to, wcześniej przełożone na łacinę, miało wielkie znaczenie dla dziejów kultury europejskiej, począwszy od średniowiecza. W epoce tej rozpowszechniły się fantastyczne opowieści o zwierzętach (oraz roślinach i kamieniach). Opowieści te dały początek średniowiecznym bestiariuszom. *Fizjolog* stał się, obok Pisma Świętego, głównym źródłem chrześcijańskiej symboliki zwierzęcej, zwłaszcza w jedenastym i dwunastym stuleciu, kiedy to powstały jego pierwsze przekłady na języki nowożytne.

„CZŁOWIEK JEST NICZYM ŚWIATŁO DLA ZWIERZĄT”

Do ciekawszych autorów piszących w dwunastym wieku na tematy związane ze światem zwierząt należy benedyktyńska mniszka Hildegarda z Bingen (żyjąca w latach 1098-1179), której poglądy dotyczące flory i fauny, umieszczone w kontekście całościowej wizji rzeczywistości, odzwierciedlają z jednej strony pewną znajomość dzieł wcześniejszych autorów, a z drugiej jej własną wiedzę zdobytą dzięki obserwacji otaczającego ją świata i praktykowaniu medycyny. Są ponadto dobitnym wyrazem fascynacji przyrodą tak nieożywioną (metalami, kamieniami, zwłaszcza szlachetnymi), jak ożywioną, zarówno florą, jak fauną.

Pisma Hildegardy podzielić można na dwie grupy. Pierwszą tworzy tak zwana trylogia wizyjna, na którą składają się: *Scivias*¹⁹ [„Znaj drogi”], *Liber*

¹⁷ Tamże, s. LV.

¹⁸ Tamże, s. LVI.

¹⁹ Zob. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, tłum. i oprac. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011.

vitae meritorum [„Księga uczynków żywota”] oraz *Liber divinorum operum* [„Księga dzieł Bożych”]. Drugą zaś grupę stanowią pisma przyrodoznawcze *Physica* i *Causae et curae* [„Zarys patologii i terapii”]. Są one znane pod wspólnym tytułem: *Liber subtilitatum diversarum creaturarum*. Nie są to pisma medyczne ani przyrodoznawcze we współczesnym znaczeniu tego słowa, nie oznacza to jednak, że nie posiadają wartości dla dzisiejszego czytelnika. Szczególnie ciekawe wydają się z punktu widzenia historii medycyny i przyrodoznawstwa oraz z punktu widzenia historii filozofii. Stanowią rodzaj kompendium wiedzy na temat człowieka oraz przyrody. Piśmiennictwo Hildegardy uzupełnia *Epistolarium*, stanowiące niejako refleks całej jej pozostałej twórczości.

We wszystkich wymienionych grupach pism pojawiają się wątki związane z „braćmi mniejszymi”, choć nie we wszystkich problematyka ta ujęta jest w taki sam sposób. I tak, w trylogii wizyjnej zwierzęta pojawiają się najczęściej w funkcjach symbolicznych, w pismach zaś przyrodoznawczych przedstawiane są ich naturalne właściwości, ujęte z punktu widzenia użyteczności (lub nieużyteczności) dla człowieka, zwłaszcza w medycynie. Tam też spotkamy opowieści o zwyczajach zwierząt, czasem mające charakter fantastyczny (z dzisiejszego punktu widzenia). W *Epistolarium* zaś zwierzęta przywoływane są głównie dla zilustrowania pewnych postaw, które autorka przedstawia jako godne (lub niegodne) naśladowania przez ludzi. Związane jest to w oczywisty sposób z celem, jaki spełniać miały listy: wskazaniem właściwego sposobu postępowania w życiu, zarówno świeckim, jak i zakonnym.

W dziełach Hildegardy mamy do czynienia tak ze zwierzętami rzeczywistymi istniejącymi (jak koń, pies, świnia czy wilk), jak i ze zwierzętami fantastycznymi (na przykład ze smokiem, bazyliiszkiem czy jednorożcem). Występują w nich także hybrydy, będące połączeniem cech anatomicznych kilku różnych stworzeń.

Podstawową ideą przenikającą myśl Hildegardy jest idea jedności wszechświata. W całym swym bogactwie i złożoności stanowi on niejako jeden organizm. Każdy z członków tego organizmu przeniknięty jest tą samą siłą, dzięki której istnieje. To moc Ducha Świętego, którego Hildegarda nazywa „rdzeniem” lub „korzeniem” każdego bytu. Dodatkowo wszelkie istoty żywe posiadają pewną moc życiową, zwaną przez wizjonerkę „viriditas”. Dzięki niej rosną, rozmnażają się, trwają, a także mogą odradzać się po okresach, w których ich funkcje życiowe – z różnych powodów – ulegają osłabieniu. Omawiając Hildegardy pogląd na temat relacji człowieka i zwierząt, należy pamiętać o tych podstawowych przekonaniach dotyczących witalizmu przyrody i jedności wszechświata. Hildegarda przedstawia człowieka, zgodnie z ideą mikrokosmizmu, jako istotę zajmującą centralne miejsce w strukturze świata, istotę, którą otaczają i której służą pozostałe byty. Człowiek ma za zadanie

kierować nimi i przewodniczyć im. Podlegając Bogu, panuje nad istotami od siebie niższymi, stanowi dla nich znak – reprezentuje potęgę Boga. Istoty te kochają człowieka i wzajemnie są przez niego kochane, bo chociaż ma on nimi kierować, to przecież także ich potrzebuje. Razem tworzą organiczną całość i jedność. „Człowiek jest niczym światło dla innych zwierząt przebywających na ziemi, które bardzo często przybywają do niego i które darzą go wielką miłością. Także i on pilnie poszukuje tych zwierząt, które kocha”²⁰. „I tak jak człowiek nie byłby człowiekiem, gdyby nie było w nim układu połączonych żył, tak i nie mógłby żyć bez pozostałych stworzeń”²¹. Człowiek potrzebuje pozostałych stworzeń także i po to, by móc wypełniać swoje własne zadanie, jakim jest działanie w świecie, by stać się opus Dei: „Stworzenie jest chwałą Boga, a człowiek jest Jego dziełem. Jeśliby jednak stworzenia nie istniały, człowiek nie mógłby działać”²². Ważne jest też i to, że część władz, którymi człowiek dysponuje, podziela on ze zwierzętami. Władze te to zdolność odczuwania, płodzenia i rodzenia²³.

Całe stworzenie – przyroda nieożywiona, zwierzęta oraz człowiek – istnieje po to, by głosić chwałę Stwórcy: „Ogień ma płomień, który jest chwałą Boga, a wiatr płomień porusza, co jest chwałą Boga. A w dźwięku jest wszak słowo, zatem jest on chwałą Boga. A ponadto słowo słyszymy, co także jest chwałą Boga. Tak więc wszelkie stworzenie jest chwałą Boga”²⁴. Hildegarda wielokrotnie podkreśla, że nie tylko istnienie człowieka, ale istnienie zwierząt wszystkich gatunków (a właściwie wszystkich stworzeń) jest wynikiem woli Bożej. Uważa także, że wszystkie stworzenia są światłami – odbłaskiem światła transcendentnego, jakim jest Bóg²⁵.

Nierozumne stworzenia są także dźwiękami (łac. sonus). Uczestniczą tym samym w symfonii świata. W pewien sposób wszystkie one istnieją w człowieku, który jest nie tylko samym dźwiękiem (jak zwierzęta niższe od niego), ale też rodzajem „słowa” (czyli dźwiękiem mającym znaczenie), ponieważ dzięki Słowu Bożemu posiada on cechę rozumności²⁶. Dlatego Hildegarda

²⁰ Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum, w: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 92, red. A. Delorez, P. Dronke, Brepols, Turnhout 1996, s. 251 (tłumaczenie fragmentów dzieł Hildegardy na podstawie tekstów łacińskich – M.K.).

²¹ Tamże, t. 92, s. 257. Por. M. K o w a l e w s k a, *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 171.

²² Hildegardis Bingensis Epistolarium, 77, w: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 91-91A, red. L. Van Acker, Turnhout 1991, 1993, s. 168.

²³ Por. Hildegardis Bingensis Scivias, w: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 43-43A, red. A. Fuhrkotter, A. Carlevaris, Turnhout 1996, s. 113. Por. K o w a l e w s k a, dz. cyt., s. 174.

²⁴ Hildegardis Bingensis Epistolarium, 77, s. 168. Por. K o w a l e w s k a, dz. cyt., s. 154.

²⁵ Por. tamże, s. 171.

²⁶ Por. tamże, 70, s. 155.

określa wszystkie stworzenia świata mianem „chwały Bożej” („creatura laus Dei est”²⁷), a człowieka wyróżnia określeniem „dzieło Boże”. Mocno podkreśla przy tym nierozzerwalność związku człowieka z pozostałymi stworzeniami. Wartość stworzeń innych niż człowiek wynika – jak już zostało powiedziane – stąd, że gdyby ich nie było, człowiek nie mógłby działać w świecie. Ponadto we wszystkich stworzeniach, traktowanych jako znaki, staje się widoczny Syn Boży („Sic in omnibus creaturis Filius Dei per significationes paulatim ostendus est”²⁸). Wszystkie więc stworzenia to znaki Syna Bożego.

Zdaniem Hildegardy wartość zwierząt potwierdza także i ten fakt, że składano je w ofierze Bogu. A ofiara ze zwierząt jest właśnie znakiem, zapowiedzią ofiary zbawczej Chrystusa²⁹.

To, że wszystkie stworzenia są światłami pochodzącymi z woli Boga, nie oznacza jednak, że są one sobie równe, przeciwnie, istnieje szereg podziałów, które powodują, że świat zwierząt jest zhierarchizowany, a wprowadzony w nim porządek musi być respektowany. Zhierarchizowany i uporządkowany musi być także świat ludzki, zarówno w sferze świeckiej (hierarchia społeczna), jak i kościelnej. Prawozorem wszelkiej hierarchii (tak wśród ludzi, jak wśród zwierząt) jest porządek panujący w niebie, wśród aniołów. Hildegarda pisze: „tak jak człowiek, który zgromadziwszy w jednej zagrodzie wszystkie swoje zwierzęta, mianowicie woły, osły, owce, kozy, oddziela poszczególne stada, tak i wśród ludzi są oddzielone poszczególne grupy [...]”. Jest tak, ponieważ Bóg podzielił lud na ziemi i w niebie, mianowicie aniołów, archaniołów, trony, panowania, cherubiny i serafiny³⁰.

Opisując świat, Hildegarda używa określenia „hortus deliciarum”, czyli „ogród rozkoszy”. Rosną w nim różnorodne kwiaty, które człowiek powinien poznać i docenić, a następnie podziwiać. Jeśli tego nie robi, nie dostrzeże piękna i wartości, lecz będzie się grzebał w nawozie niczym robaki. Pojawienie się w rajskim ogrodzie błota i robaków było, zdaniem Hildegardy, pierwszym skutkiem grzechu pierworodnego, który dosięgał przyrody³¹. Ten ostatni motyw wprowadza w bardzo ciekawe zagadnienie, jakim jest wpływ człowieka na stan fizyczny kosmosu, czyli na porządek natury. Hildegarda uważa, że istnieje ścisła zależność między sposobem życia i zachowaniem się ludzi a stanem kosmosu; jeśli naruszają oni prawa natury, funkcjonowanie kosmosu ulega całkowitemu zaburzeniu. Naruszenia praw natury spowodowane są przez ludzkie grzechy i zbrodnie. Reakcją takiej „zepsutej” natury jest jej płacz (łac. planctus

²⁷ Tamże, 77 s. 168.

²⁸ Tamże, s. 171.

²⁹ Tamże, s. 169.

³⁰ Por. tamże, 52, s. 129.

³¹ Por. tamże, 17, s. 51.

naturae): „Ziemia i niebo płaczą z powodu człowieka”³². Na czym polega ten płacz? Otóż poszczególne żywioły świata (woda, ogień, powietrze i ziemia) ulegają degradacji i niejako „pokazują” dokonujące się w nich za sprawą człowieka zniszczenia, w tym zaburzenia ładu, zmianę właściwości pór roku (czego przyczyna tkwi w zmianach zachodzących w elementach wypełniających przestrzeń kosmosu), klęski żywiołowe, utratę płodności ziemi i degradację środowiska. Hildegarda, charakteryzując „płacz natury”, powiada, że człowiek przeszkadza światu „iść właściwą drogą”³³. Uważa ona także, że oczyszczenie natury i jej naprawa zależą od nawrócenia ludzi i ich odnowy moralnej³⁴.

Hildegarda z Bingen nie jest jedynym autorem, w którego twórczości pojawia się motyw „planctus”. Filozofujący poeta Alan z Lille (żyjący w latach 1128-1202) nadał taki właśnie tytuł jednemu ze swoich utworów: *De planctu naturae*. Jedynie człowiek spośród wszystkich stworzeń jest w stanie swoim postępowaniem zanegować prawa natury i okazać jej nieposłuszeństwo, na przykład odwracając prawo miłości płciowej. To właśnie jest powodem skargi żywiołów w poemacie Alana z Lille³⁵. „Natura plangens” (natura płacząca, skarżąca się) to bardzo ważny motyw *De universitate mundi*³⁶ Bernarda z Tours. Ukazuje on tam, w jaki sposób skarga natury wpływa na to, co dzieje się we wszechświecie: skarży się ona na pierwotny stan kosmosu (chaos) i tą skargą wprowadza weń ład. O tym, że grzechy człowieka powodują skażenie elementów, wspomina także Mechtilda z Magdeburga (urodzona około roku 1208, zmarła około 1294), w której dziele czytamy: „Diabły mogą dręczyć dusze tylko na ziemi, w powietrzu i na wszystkich miejscach, na których człowiek zgrzeszył, i w górze tam, gdzie skażił on powietrze swymi grzechami”³⁷. O skardze i płaczu obrażonej przez człowieka natury oraz o tym, że jedynie człowiek może postępować wbrew jej prawom, czytamy także w *Powieści o Róży*: „Nie skarżę się na elementy, / moje rozkazy wypełniają: / dobrze mieszają się ze sobą, / a potem w niwecz obracają, / [...] / i wszystkie one przestrzegają, / wskutek skłonności naturalnej, / reguły pewnej i prawdziwej; / [...] / Nie skarżę się też na rośliny, / które się słuchać mnie nie lenią. / O moje prawa dobrze dbają / [...] / Nie skarżę się na ptaki, ryby, / które tak piękne są dla oka: / moje reguły dobrze znają / [...] / Nie skarżę się też na zwierzęta, / którym kazałam schylić głowy / i wzrok kierować kornie w ziemię. / One mi

³² Hildegardis Bingensis Causae et curae, ks. I, red. P. Kaiser, Leipzig 1903, s. 18.

³³ Hildegardis Bingensis Liber vitae meritorum, ks. III, 1, w: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 90, red. A. Carlevaris, Brepols, Tunhout, 1995, s. 124.

³⁴ Por. K o w a l e w s k a, dz. cyt., s. 179-181.

³⁵ Zob. Alanus ab Insulis, *De planctu naturae*, w: *Patrologia Latina*, t. 210, kol. 51-110.

³⁶ Zob. Bernardi Silvestris *De universitate mundi*, oprac. C.S. Barach, J. Wrobel, Innsbruck 1876.

³⁷ Mechtilda z Magdeburga, *Strumień światła Boskości*, tłum. P.J. Nowak OFM, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004, t. 2, s. 100.

wojny nie wydają, / wszystkie na mojej idą smyczy / [...] / I tylko człowiek, tak obficie / mymi darami obsypany, / jedyny, com go uczyniła / z głową ku niebu uniesioną / [...] jest gorszy niżli wilcze szczenię³⁸. Motyw skargi natury w przytoczonych dziełach świadczy o uświadomieniu sobie przez człowieka jego odpowiedzialności za świat, a także o świadomości więzi istniejącej między człowiekiem a światem. Świadomość tej więzi była zatem bardzo silna już w dwunastym stuleciu.

W pismach tworzących trylogię wizyjną Hildegarda bardzo często wspomina o zwierzętach. Interesujące są zwłaszcza fragmenty przedstawiające pełnione przez nie funkcje symboliczne. Postaci zwierząt jako symbole pojawiają się na przykład w hildegardiańskiej kosmologii i eschatologii. W kosmologii symbole zwierzęce wiązane są z siłami kosmicznymi, takimi jak wiatry tworzące różę wiatrów. Cztery wiatry główne i cztery boczne scharakteryzowano przez symbole zwierzęce. Wiatrom głównym przypisane zostały leopárd, wilk, lew i niedźwiedź, a wiatrom bocznym jeleń, baranek i wąż. Zdaniem Hildegardy cechy tych zwierząt najlepiej odpowiadają właściwościom wiatrów przenikających przestrzeń kosmosu. W filozofii dziejów zwierzęta są symbolami pozwalającymi na przedstawienie charakterystyki okresów historii ludzkości, światowych sił i tendencji rozwojowych. Hildegarda, nawiązując do tradycji zapoczątkowanej przez Apokalipsę św. Jana, poszczególnym okresom w dziejach ludzkości po pojawieniu się chrześcijaństwa przypisuje określone zwierzęta. Zwierzęta te: pies, lew, świnia, koń i wilk, są także symbolami ziemskiej władzy i jej głównych wad³⁹.

WIEDZA – SYMBOL – WYOBRAŹNIA

Physica Hildegardy, którą uznać należy za rodzaj encyklopedii przyrodniczej, jest zbudowana z dziewięciu ksiąg, w których w ponad pięciuset rozdziałach przedstawione zostały kolejno: rośliny, elementy (cztery żywioły), drzewa, kamienie, ryby, ptaki, zwierzęta, zwierzęta pełzające i metale. Najobszerniej autorka omawia zagadnienia dotyczące botaniki (293 rozdziały). Księgi poświęcone faunie są również bardzo interesujące, świadczą nie tylko o zainteresowaniach Hildegardy, lecz także o jej znajomości ówczesnej wiedzy na ten temat, przy czym zakres tej wiedzy obejmuje również elementy fantastyczne, pochodzące ze znanych wówczas dzieł starożytnych. W *Physica* zostały wykorzystane filozoficzno-medyczne poglądy na temat budowy

³⁸ Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, dz. cyt., s. 394-396.

³⁹ Tematy te szerzej omawiam w książce *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* (por. s. 127-130, 267-281).

wszystkich istniejących bytów, oparte na tetragonalnej teorii żywiołów (ziemi, wody, powietrza i ognia) oraz związanych z nimi właściwości, czyli humorów (ciepła, zimna, wilgoci, suchości). Omówienia właściwości poszczególnych zwierząt Hildegarda rozpoczyna od stwierdzenia, jaki humor przeważa w naturze danego zwierzęcia, czyli czy jest ono gorącej, czy zimnej natury, czy jest wilgotne, czy suche (podobnie charakteryzuje rośliny). Z tymi właściwościami, a także ze stopniem ich natężenia, związana jest właśnie użyteczność lub nieużyteczność czy wręcz szkodliwość danego stworzenia dla człowieka. Przytoczę tu charakterystyki zwierząt z ksiąg siódmej („*De animalibus*”) i ósmej („*De raptilibus*”)⁴⁰. W pierwszej z nich zaprezentowane zostały duże zwierzęta, między innymi: słoń, wielbłąd, lew, pantera, jednorożec, wilk, lis, niedźwiedź, wydra, królik, pies, kot, mysz, owca, wiewiórka i mrówka. Druga poświęcona jest zwierzętom pełzającym (gadom), takim jak: smok, bazyliszek, wąż, jaszczurka, padalec, żaba czy ślimak. Bazyliszek i smok, a także jednorożec, to występujące w tych księgach zwierzęta fantastyczne. W listach Hildegarda wspomina o orle, gołębiczy, lwie, smoku, wężu, wilku, niedźwiedziu, skorpionie, owcy, koziorożcu, psie, lisie i wielu innych zwierzętach.

Na wstępie księgi „*De animalibus*” autorka wyjaśnia symboliczne znaczenie zwierząt w ogóle, dzieląc je na fruwające (łac. *volatilia*) i naziemne (łac. *terrestria*). Zwierzęta fruwające w powietrzu symbolizują duchową moc (łac. *virtus*) człowieka, dzięki której może on rozważać swoje projekty, które najpierw muszą być przemyślane, a dopiero potem wprowadzone w czyn⁴¹. Zwierzęta te symbolizują także reguły i zalecenia św. Benedykta oraz innych doktorów Kościoła, przestrzegając ich bowiem, ludzie żyją tak, jakby nie byli cielesni, czyli kierują swe dążenia ku niebu i sprawom wyższym⁴². Podstawową cnotą, jaką rozwijać ma w ludziach taka droga życia, jest pokora, jeśli jednak ludziom duchowym cnoty tej z jakiegoś powodu zabraknie, stają się oni niczym ptaki, którym brakuje skrzydeł⁴³. Ptaki są symbolami wyższych dążeń, wykazują, jak uważano, rodzaj podobieństwa zarówno z duszami ludzkimi, jak i aniołami, jako istotami skrzydlatymi. Tak pisze o tym Pseudo-Dionizy: „Pismo [Święte], kształtując nogi świętych intelektów, dodało im skrzydła, ponieważ skrzydła oznaczają ich gotowość do wznoszenia się w górę i ich upodobanie do nieba oraz unikanie wszystkiego, co przyziemne, w ich bezustannej wędrówce ku wzniosłości. Lekkość ich skrzydeł symbolizuje, że nie

⁴⁰ Por. *Hildegardis Bingensis Physica*, ks. VII, w: *Patrologia Latina*, t. 197, kol. 1311-1338; tamże, ks. VIII, kol. 1338-1352.

⁴¹ Por. tamże, ks. VII, kol. 1311n.

⁴² Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 204, s. 440.

⁴³ Por. tamże, 320, s. 481.

mają żadnych skłonności ziemskich, ale wznoszą się w górę sposobem doskonale czystym i pozbawionym jakiegokolwiek obciążenia⁷⁴⁴.

Najwspanialszym ze zwierząt fruwających jest według Hildegardy orzeł, będący obrazem duszy dążącej ku Bogu, życia mniszego oraz doskonałości. Człowiek powinien zawsze patrzeć na Boga, tak jak orzeł zawsze spogląda w słońce⁴⁵. W jednym z listów Hildegarda pisze, że już na samym początku ludziom zostały pokazane dwie drogi: na jednej znajdowały się orły i inne zwierzęta latające (symbolizujące duchowe aspiracje), a na drugiej giganci (symbole pokusy diabelskiej), którzy chcą zniszczyć orły⁴⁶. Jak podaje Dorothea Forstner, w starożytności nazywano „orłami” przedstawicieli wszystkich spokrewnionych z orłem gatunków, również sępa. Dlatego symbolika związana z orłem nawiązuje do cech, które są właściwe dla jednego lub drugiego gatunku. Forstner dodaje, że symbolika ta często opiera się na błędnych obserwacjach natury, będących źródłem różnego rodzaju legend, do których nawiązywali Ojcowie Kościoła. Nawiązuje do nich także Hildegarda. Są to legendy o poddawaniu przez orły ich piskląt próbom i o odzyskiwaniu przez te ptaki młodości: „Orzeł, gdy dożyje starości i poczuje, iż jego skrzydła stają się ociężałe, a oczy zasnuwają się mgłą, szuka czystego źródła, a następnie wznosi się wysoko do słońca, które spala jego skrzydła i wypala mu oczy. Wówczas spada w dół do źródła, trzykrotnie się w nim zanurza i odzyskuje młodość. Podobnie człowiek, jeśli oczy jego serca osnuwa ciemność, powinien wnieść się do Chrystusa⁷⁴⁷. Mówiono o Bogu, nawiązując do obrazu „orła wabiącego swe pisklęta do lotu i wynoszącego je w górę na własnych skrzydłach”⁷⁴⁸.

Naziemnymi odpowiednikami orła są u Hildegardy lew i koziorożec (pojawia on głębię prawa i sprawiedliwości Bożej). Symbolizują one wspaniałości i dążenia ku wyżynom. Powinny zatem być wzorem zwłaszcza dla przewodników duchowych i przełożonych zakonów⁴⁹. Naziemnym przeciwieństwem orła są natomiast niedźwiedź (ze względu na prostackie i grubiańskie obyczaje) i wilk – symbol heretyka, człowieka niebezpiecznego. To ostatnie zwierzę jest także symbolem grzechu symonii: kupujący urzędy, niczym wilk, bardziej liczy się z własną wolą niż z wolą Boga⁵⁰. Forstner, prezentując symbolikę związaną z niedźwiedziem, pisze: „Starożytne poglądy przyrodnicze

⁴⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 1999, s. 107n.

⁴⁵ Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 64, s. 147.

⁴⁶ Por. tamże, 86, s. 209.

⁴⁷ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 241.

⁴⁸ Tamże, s. 240.

⁴⁹ Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 27, s. 79.

⁵⁰ Por. tamże, 12, s. 28.

utrzymywały, że niedźwiedzica wydaje swoje młode na świat jeszcze w pełni nieukształtowane, oblizując je nadaje im dopiero właściwe kształty. Biada temu, kto wykradłby jej dzieci. Niedźwiedzica z wściekłością atakuje wówczas napastnika. [...] Symbolika chrześcijańska wyakcentowuje niebezpieczne właściwości niedźwiedzica. Dlatego należy on do tej grupy zwierząt, pod postacią których sztuka średniowieczna przedstawiała szatana⁵¹. Juan Eduardo Cirlot natomiast podaje: „W alchemii odpowiednik nigredo materii pierwszej, stąd ma związek z wszelką początkowością, ze sferą instynktową. Dlatego uważano go [niedźwiedzica] za symbol groźnej strony nieświadomego lub za symbol człowieka okrutnego i prymitywnego”⁵². Poglądy Hildegardy odzwierciedlają oba te przekonania. Charakteryzując niedźwiedzica, przedstawia ona opowieść na temat niedźwiedzicy i jej dzieci, a jako główny rys charakteru tego zwierzęcia wskazuje jego popędlliwość seksualną⁵³.

Ptakiem o szczególnym znaczeniu jest gołąbica (synogarlica). Forstner podkreśla, że już od czasów patrystycznych wielokrotnie omawiano „mystyczny związek między gołąbicą a Oblubienicą-Kościółem Starego i Nowego Testamentu i duszą zjednoczoną z Bogiem”⁵⁴. Dla Hildegardy ten ptak jest także symbolem wyższych dążeń, odrzucenia ziemskiego modelu życia⁵⁵, oraz doskonałej prostoty⁵⁶, równowagi, umiaru i stabilności⁵⁷.

Zwierzęta chodzące po ziemi i na niej mieszkające także symbolizują zamiary człowieka – te zamiary, które po uprzednim przemyśleniu wprowadził on w życie czynami. I tak jak działanie następuje po przemyśleniu sprawy, tak też poprzedzone powinno być przez dobrą wolę, właściwe pragnienia i pobożne nadzieje. Zwierzęta drapieżne symbolizują wolę człowieka, który chce realizować swoje własne zamiary, oraz gorące pragnienia towarzyszące czynom ludzkim. Zwierzęta leśne symbolizują liczne właściwości, które posiada w swej potencji człowiek, oraz jego pozytywne i bezużyteczne czyny. Zwierzęta łagodne mieszkają na ziemi i symbolizują łagodność, pokorę i pobożność człowieka – cechy, których nabiera on, idąc właściwymi drogami, czyli dokonując właściwych wyborów życiowych.

Ponieważ niektóre zwierzęta mają naturę w pewnym stopniu podobną do ludzkiej, można porównywać z nimi człowieka i stwierdzać jego podobieństwo do tego a tego zwierzęcia⁵⁸. I tak na przykład człowiek, który łączy w sobie

⁵¹ Forstner OSB, dz. cyt., s. 284n.

⁵² Cirlot, dz. cyt., s. 270.

⁵³ Por. *Hildegardis Bingensis Physica*, ks. VII, 4, kol. 1316n.

⁵⁴ Forstner OSB, dz. cyt., s. 229.

⁵⁵ Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 17, s. 52.

⁵⁶ Por. tamże, 70, s. 155.

⁵⁷ Por. tamże, 185, s. 418.

⁵⁸ Por. *Hildegardis Bingensis Physica*, ks. VII, „Praefatio”, 1312.

sprawiedliwość i miłosierdzie, jest jak jeleń biegnący do źródła żywej wody⁵⁹. Z kolei ten, który nie podejmuje żadnych trudów, ponieważ nie napotyka w swym życiu kształtujących charakter przeciwności, staje się podobny do raka, który nigdy nie idzie prosto⁶⁰. Zwierzęta leśne są także symbolami ludzi odrzucających pozorną wartość świata, żyją natomiast w tym świecie niczym pielgrzymi⁶¹.

W dziele *Physica* Hildegarda, opisując zwierzęta, odwołuje się do dzieł zaliczanych przez średniowiecze do starożytności teorii humoralnej. Punktem wyjścia charakterystyki jest zawsze określenie, czy dane zwierzę ma naturę gorącą czy zimną, w jakim stopniu jakoś ta występuje w zwierzęciu i czy jest ono pożyteczne dla człowieka, czy nie. Dla przykładu przytoczę charakterystyki kilku zwierząt: słonia, wielbłąda, lwa, niedźwiedzia, jednorożca, psa, smoka i bazylijszka. Charakterystyki te oparte są w dużej mierze (poza charakterystyką psa, która jest zgodna z prawdą o tym zwierzęciu) na fantazji autorów starożytnych. Hildegarda zapewne powtarza tu wiadomości pochodzące częściowo z *Historii naturalnej* Pliniusza, a częściowo z *Fizjologa*. Są to ciekawe świadectwa wyobraźni średniowiecznej, która korzysta z elementów wiedzy starożytnych. Moim zdaniem dochodzi w nich do głosu przekonanie o podobieństwie i jakimś rodzaju przyciągania między człowiekiem a zwierzętami (również tymi, które nienawidzą ludzi), a także o odpowiedzialności człowieka za charakter więzi między gatunkami. Świadczy o tym na przykład charakterystyka niedźwiedzia, kierującego się w stosunku do człowieka wręcz pożądaniem, który to impuls człowiek musi przemienić we właściwą i uporządkowaną relację: przyjaźń.

Jako pierwszy w księdze *De animalibus* przedstawiony został słoń, będący zwierzęciem o temperamencie gorącym. Wydziela on wiele potu, którego źródłem są kości, jakby „gotujące się” z powodu jego ciepłoty. Dlatego zresztą, twierdzi Hildegarda, kości słonia są piękne. Jego żyły są mocne, pępek jest jakby głową jego wnętrzości, również bardzo gorących. Zwierzę to poszukuje ziemi, która czerpie soki z Raju, i tak długo ją udeptuje, aż poczuje nosem zapach Raju; a wówczas jest gotów do połączenia płciowego. Cięża trwa długo, ponieważ ze względu na konieczność uformowania kości (słoń jest w większym stopniu zbudowany z kości niż z ciała) płód nie może szybko rosnąć. Kiedy już samica urodzi, nie współżyje dopóty, dopóki jej młode nie osiągnie pełni sił. Słoń posiada pewne właściwości lecznicze: wygrzane na słońcu i wygotowane w winie kości są dobrym lekarstwem na choroby płuc.

⁵⁹ Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 12, s. 27.

⁶⁰ Por. tamże, 146, s. 325.

⁶¹ Por. tamże, 204, s. 440.

Natomiast jego narządy wewnętrzne (serce, wątroba, płuca) nie nadają się na medykamenty⁶².

Kolejne prezentowane zwierzę, wielbłąd, cechuje zdaniem Hildegardy temperatura umiarkowana, choć z pewną przewagą ciepła. Nie ma on stałego charakteru, jest zmienny. Są dwa rodzaje wielbłądów: jedne mają dwa garby na grzbiecie, a inne tylko jeden, drugi zaś pod szyją. Garby symbolizują pewne cechy charakteru, które czynią z wielbłąda zwierzę szczególne dzielne (tak jak lew, pantera i koń). To właśnie garby wskazują na posiadane przez nie cechy. Cała siła zwierzęcia ukryta jest w garbach: ten nad piersią ukrywa cechy, które posiada także lew, pierwszy garb grzbietowy zawiera moc pantery, a drugi konia. Cechy te rozwijają się w wielbłądach wraz z rozrostem ich garbów. Ze względu zaś na pozostałe części ciała wielbłąd przypomina osła. Nieoswojony przewyższa wojowniczością nawet lwa. Tłuszcz z garbów wielbłąda ma właściwości lecznicze. Można nim leczyć słabe serce i śledzionę, choroby skóry oraz gorączkę. Należy w tym celu wymieszać tłuszcz z garbu z wodą i – w zależności od choroby – popijać albo przykładąć na chore miejsca. Wysuszone kopyta wielbłąda położone w jakimś miejscu wypędzają z niego złe i złośliwe duchy. Pozostałe części ciała tego zwierzęcia nie nadają się na medykamenty⁶³.

Szczególne miejsce w świecie zwierząt przypada lwu. Jest to zwierzę o bardzo gorącej naturze. Hildegarda stwierdza, że gdyby nie był zwierzęciem, to mógłby roztopiać kamienie. Lew posiada ciekawą zdolność, mianowicie potrafi on rozpoznać człowieka i odróżnić go od innych stworzeń. Gdy zdarzy mu się w gniewie uszkodzić człowieka, to potem cierpi. Kiedy lew łączy się z lwicą w akcie seksualnym, staje się niezwykle delikatny. Zapomina o swej naturze zwierzęcej i łączy się z partnerką – jak to określa Hildegarda – w sposób godny. Lwica, kiedy nie czuje, że doszło do poczęcia i nie poczuje w sobie żyjących młodych, staje się smutna i zaczyna nienawidzić samca. A kiedy urodzi, młode wydaje się martwe (lub jest martwe). Nie dostrzegłszy oznak życia u nowonarodzonego lwiątko, matka oddala się ze smutkiem. Wówczas to lew, widząc ją taką, poznaje, że straciła młode. Podchodzi do niego i zaczyna je obwąchiwać. Potem zbiera w sobie siły, które stracił podczas połączenia się z lwicą, i ryczy tak długo, aż młode ożyje i podniesie się od tego ryku. Rykiem przywraca lub zagrzewa lwiątko do życia. Gdy zaś młode obudzi się do życia, samo zaczyna ryczeć wysokim głosem. Słyszcząc to, lwica powraca do swego dziecka, podejmuje opiekę nad nim, ogrzewa je i karmi, a następnie odpędza lwa. Nie pozwala mu się zbliżyć do młodego, dopóki ono nie urośnie. Pogląd, że lwica rodzi swoje młode martwe, a po trzech dniach ojciec

⁶² Por. *Hildegardis Bingensis Physica*, ks. VII, 1, kol. 1313n.

⁶³ Por. tamże, ks. VII, kol. 1313n.

budzi je rykiem do życia, został przekazany średniowieczu w opowieściach zawartych w *Fizjologu*⁶⁴. W tym to utworze pojawia się następująca symboliczna interpretacja tego „faktu”: „Tak też Bóg i Ojciec wszystkiego obudził Pierworodnego, naszego Pana, Jezusa Chrystusa, przed całym stworzeniem, aby ocalił On zbłąkany rodzaj ludzki”⁶⁵. Wydaje się ciekawe, że Hildegarda nie nawiązuje do tej interpretacji, ale podaje całkiem odmienną – lecz nie mniej interesującą. Odnosi ona bowiem obraz lwiej rodziny do historii pierwszych rodziców. Píše, że Adam i Ewa nie krzyczeli głośno i nie płakali dopóty, dopóki nie urodził się żaden człowiek. Gdy już przyszło na świat ich pierwsze dziecko, zaczęło nagle płakać, aż usłyszały to wysokie elementy i płacz wzbił się w niebo. Adam, słysząc ten krzyk, zaczął go naśladować; wówczas po raz pierwszy krzyczał i płakał, a Ewa razem z nim – tak jak lew, lwica i lwiatko ryczą razem, gdy młode ożyje⁶⁶.

Posiada też lew ciekawe właściwości lecznicze. Jego grzywa przywraca prawidłowe funkcje zmysłom. Należy w tym celu ściągnąć grzywę z upolowanego lwa (od podgardla aż po kark) i nakładać ją na głowę człowiekowi, który cierpi na zaburzenia funkcjonowania zmysłów. Jeśli zaś taką grzywę założy sobie na głowę ktoś, kto nie cierpi z powodu żadnych dolegliwości, to i tak jego zdrowie dozna wzmocnienia, ponieważ głowa tego człowieka ogrzeje się ciepłem lwa. Z reszty skóry lwa nie należy robić pasków ani rękawiczek, siła ich bowiem bardziej szkodzi niż pomaga. I jeszcze jedno, dość zaskakujące zalecenie medyczne, na wypadek utraty słuchu: kiedy jakiś człowiek jest głuchy, należy odciąć prawe ucho lwa i trzymać je tak długo przy uchu głuchego, aż się ono ogrzeje (ale nie dłużej), powtarzając przy tym następujące słowa: „Słysz przez Żywego Boga i uzyskaj bystrość cnoty słuchu lwa”⁶⁷. Jeśli czyni się to często, człowiek odzyska słuch. Serce lwa natomiast, położone na pępku kobiety, pomaga podczas przedłużającego się, trudnego porodu, a umieszczone gdzieś w domu spowoduje, że mieszkańcy nie będą się bali piorunów ani błyskawic. Jeśli ktoś ma problemy z trawieniem zwyczajnego pożywienia, należy mu przyrządzić lekarstwo z wątroby lwa. Przez krótki czas wątroba powinna być zanurzona w wodzie, a wodę tę należy potem podawać choremu do picia⁶⁸.

Z kolei niedźwiedź ma ciepłotę prawie taką samą jak człowiek, ponieważ czasem bywa zimny. Gdy przeważa w nim humor gorący, głos niedźwiedzia staje się wysoki, a zwierzę przymilne i łagodne. Gdy zaś ciepło ustąpi w naturze niedźwiedzia zimnu, jego głos będzie przytłumiony, a samo zwierzę popędli-

⁶⁴ Por. Forstner OSB, dz. cyt., s. 278.

⁶⁵ Cyt. za: Forstner OSB, dz. cyt., s. 278.

⁶⁶ Por. Hildegardis Bingensis *Physica*, ks. VII, 3, kol. 1314n.

⁶⁷ Tamże, kol. 1313.

⁶⁸ Por. tamże, kol. 1314n.

we i rozdrażnione. Niedźwiedź jest też – jak twierdzi Hildegarda – lubieżny. Wówczas także bywa przymilny, ale stale podniecony, robi się drażliwy. Żywi szczególnie uczucia w stosunku do człowieka i potrafi z dużej odległości wyczuć zapach kogoś rozpalonego żądzą. Wówczas nawet z daleka może do niego przyjść: samiec do kobiety, samica do mężczyzny. Jeśli człowiek potrafi rozumnie pokierować tą nieuporządkowaną skłonnością zwierzęcia, czyli niejako skierować ją na inne tory, uzyskuje oddane mu, przyjazne i kochające zwierzę. Mięso niedźwiedzia nie nadaje się do jedzenia, ponieważ pobudza żądzę w człowieku: podobny skutek powoduje zresztą mięso każdego zwierzęcia, ale szczególnie tego. Tłuszcz niedźwiedzi natomiast dodaje człowiekowi zalekniemu odwagi⁶⁹.

Wspaniałym i fascynującym zwierzęciem jest jednorożec. Jak zauważa Hildegarda, bardzo zadziwia on filozofów, którzy badają naturę zwierząt. Jest raczej gorący niż zimny, a jego odwaga przewyższa ciepłotę. Unika on zwierząt innego niż własny rodzaju, a także człowieka, dlatego jest trudny do schwytania i nie łatwo jest go zobaczyć. Obawia się mężczyzn, kobiety zaś nie wzbudzają w nim lęku, ale bardzo go pociągają. Dlatego idzie za nimi, a ucieka od mężczyzn. Hildegarda czyni ciekawe porównanie: jednorożec postępuje tak jak wąż – w istocie chce kontaktu z mężczyznami, ale czyni to za pośrednictwem kobiet. Unika grup ludzkich, idzie jednak za dziewczętami, które są same. Widząc samotną dziewczynę, powściąga swoją chęć ucieczki, siada na zadnich łapach i przygląda się jej ciekawie i pilnie. Filozof, który to zauważył, doszedł do wniosku, że zwierzęta te mogą zostać złapane za pomocą dziewcząt. Jednorożca zadziwia to, że widzi istotę posiadającą kształt człowieka, ale niemającą brody. A gdy dostrzega dwie lub trzy dziewczyny, to tym bardziej się dziwi i gdy je podziwia, można go schwycić. Dziewczeta te jednak winny mieć szlachetne pochodzenie, nie być wieśniaczkami. Nie powinny to być ani dzieci, ani już dorosłe kobiety, ale nastolatki, bo te właśnie kocha jednorożec, znajdując je słodkimi i delikatnymi. Jeden raz w roku jednorożec wędruje do krainy, której ziemia zawiera w sobie soki rajske, i zjada trawy i zioła tam rosnące, dzięki czemu jest silny; dlatego może uciec wszystkim innym zwierzętom. Nad swoim rogiem posiada jakby usta, w których człowiek może oglądać swoją twarz jak w lustrze. Sproszkowana wątroba jednorożca zmieszana z żółtkiem jaja jest doskonałym lekarstwem zapobiegającym wszelkim rodzajom trądu, reguluje bowiem ilość czarnej żółci i czarnej krwi, których nadmiar powoduje tę chorobę. Wątroba jednorożca zapobiega też zachorowaniu na zarazę i febrę, a nawet śmierci, poza przypadkami, kiedy to Bóg o niej postanowił⁷⁰.

⁶⁹ Por. tamże, ks.VII, 4, kol. 1316.

⁷⁰ Por. tamże, ks.VII, 5, kol. 1317n.

Wiernym przyjacielem człowieka jest pies. To zwierzę o naturze gorącej ma wiele wspólnego z człowiekiem i jego obyczajami, dlatego rozumie go, kocha i chętnie z nim przebywa. Ze względu na miłość i wierność, jakie zwierzę to żywi do ludzi, diabeł nienawidzi psa i wzdrga się przed nim. Pies potrafi rozpoznać uczucia targające człowiekiem, jego nienawiść, perfidię i gniew. Często wówczas warczy i sroży się. Kiedy czuje, że w jakimś domu panuje złość, wówczas cicho warczy. Kiedy zaś jakiś człowiek jest fałszywy, pies szczerzy na niego zęby. Poznaje, kiedy do domu dostanie się złodziej, który ma zamiar coś ukraść, warczy wówczas na niego, odróżnia go od innych ludzi i potrafi iść jego śladem, kierując się zapachem. Umie rozróżnić i poznać stany radości i smutku, w jakich pozostaje człowiek, a nawet te radości i smutki, które dopiero w przyszłości go ogarną. Pies długo czuje też zapach, jaki zostawiają duchy powietrzne. Ciepłem swojego futra może ogrzać człowieka, a ciepło, które znajduje się na psim języku, goi rany i wrzody. Mięso tego zwierzęcia jednak w żadnym razie nie nadaje się dla człowieka. Ponieważ wątroba psa jest bardzo ukrwiona, pełna naczyń, jego oddech cuchnie⁷¹.

Psy były przyjaciółmi człowieka od najdawniejszych czasów, jako towarzysze polowań, stróże domu i trzód. Ich przywiązanie, czujność i wierność sprawiły, że dostrzegano w nich symbole tych właśnie cech. Jak jednak podaje Forstner, „Pismo Święte najczęściej mówi o psie w złym i pogardliwym znaczeniu”⁷². Kłopot sprawiają też liczne pogardliwe porzekadła związane z tym wspaniałym przyjacielem człowieka. Ślad tej ambiwalencji widoczny jest wyraźnie w jednym z listów Hildegardy, w którym mówi ona o potrzebie nałożenia kary na pewnego wielmożę, który dopuścił się poważnego występu⁷³. Miała to być „kara noszenia psa”, polegająca prawdopodobnie – zgodnie z nazwą – na chodzeniu przez określony czas w miejscu publicznym z psem (być może martwym) na rękach bądź też przewieszonym na szyi. Karę tę, praktykowaną na terenie średniowiecznych Niemiec, uważano za najlepszą dla ludzi możliwych, ze względu na jej szczególnie upokarzający charakter.

Kolejna księga omawia zwierzęta pełzające. Nie ma wśród nich takich, które nie wzbudzałyby odrazy. Do pełzających należą też zwierzęta fantastyczne, takie jak smok i bazyliżek. Smok jest suchy i gorący, ma ekstremalnie nieutemperowaną temperaturę. Jego ciało wewnątrz nie jest ogniste, ale gorący oddech zwierzęcia podczas wydechu zamienia się w ogień. Smok nienawidzi człowieka, ma w sobie diabelską sztukę i naturę. Gdy zionie, to budzi powietrzne duchy, a one wówczas poruszają powietrze. To, co znajduje się w ciele i kościach smoka, jest nieprzydatne w ludzkiej medycynie (nie na-

⁷¹ Por. tamże, ks. VII, 20, kol. 1327n.

⁷² Forstner OSB, dz. cyt., s. 293.

⁷³ Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 7, s. 17n.

daje się dla człowieka i szkodzi mu). Wyjątek stanowi tłuszcz. Ponadto, kiedy człowiek cierpi na kamienie, wówczas może leczyć się krwią smoka. Należy ją zanieść w wilgotne i chłodne miejsce, a gdy się schłodzi, dodać trochę do czystej wody. Następnie pozostawia się wodę przez krótką chwilę, żeby ciepło krwi smoka do niej przeniknęło, a potem w niewielkich ilościach popija lub spożywa z pokarmem. Po dziewięciu dniach stosowania tego leku kamienie się pokruszą i w ten sposób człowiek się od nich uwolni. Nie można jednak pić czystej krwi smoka, bo ten, kto ją spożyje, niechybnie umrze⁷⁴.

Żmija, tak jak smok, cała jest nieumiarkowanie gorąca i wszystko, co w niej się znajduje, niesie śmierć. Z tego powodu nawet jedna żmija ucieka przed drugą, aż do czasu, kiedy się rozmnażają. Jeśli człowiek znajdzie martwą żmiję, powinien zanieść ją w miejsce, gdzie nie ma żadnych innych ludzi, i spalić w wielkim ogniu, a potem zebrać popioły. Jeśli ktoś zachoruje na guzy na ciele, to niewielką ilością tego popiołu wymieszanego z chlebem należy posypać zmienione miejsca, a guzy znikną⁷⁵.

Równie straszny jest bazyliszek, podobnie jak smok znający arkana diabelskiej sztuki. Rodzi się z pozbawionego zarodka jaja węża (lub jaja kurzego), które to jajo znajduje, a następnie wysiaduje ropucha. Pisklę bazyliuszka przebija wprawdzie skorupkę jaja, ale nie wydostaje się z niej, lecz natychmiast zdycha. Ropucha, widząc to, siada raz jeszcze na jajo i zaczyna wysiadywanie od nowa, aż do ponownego wyklucia się bazyliuszka. Za tym drugim razem bazyliszek wydostaje się ze skorupy jaja i wyrusza w świat. To zwierzę zabija wszystkich, których zobaczy (jest podobne w tym do Antychrysta). Bazyliszek, gdy się wykluje z jaja, od razu zionie ogniem. Ognisty oddech bazyliuszka wygląda niczym piorun i brzmi jak grzmot. Młody bazyliszek znajduje sobie jakieś wilgotne miejsce w ziemi i przebywa w nim aż do osiągnięcia dojrzałości, potem wychodzi na powierzchnię i oddechem zabija wszystko, co spotka na swojej drodze. Jak tylko zobaczy coś żywego, natychmiast zionie oddechem i ściga ofiarę, aż ją zabije. Jeśli zaś bazyliszek zdechnie na jakimś polu lub w winnicy, albo w wodzie, zatrują je, a mieszkający w pobliżu ludzie chorują i umierają częściej niż inni⁷⁶.

W dziele *Physica* Hildegarda prezentuje też wiele innych zwierząt, omawiając je z mniejszą lub większą dokładnością. Na wybranych przykładach wskazałam, jakiego typu są to charakterystyki. Choć dziś brzmią być może śmiesznie, być może naiwnie i bajkowo, to moim zdaniem są świadectwem fascynacji fauną, tak realną, jak fantastyczną.

⁷⁴ Por. *Hildegardis Bingensis Physica*, ks. VIII, 1, kol. 1339n.

⁷⁵ Por. tamże, ks. VIII, 11, kol. 1342n.

⁷⁶ Por. tamże, ks. VIII, 12, kol. 1343n.

*

Jest z pewnością faktem, że relacje człowieka z „braćmi mniejszymi”, niezależnie od tego, czy ujmowano je w perspektywie kosmologicznej, czy też symbolicznej, ukazywane były w wiekach średnich z perspektywy antropocentrycznej, czego dobrym przykładem są poglądy Hildegardy, zaprezentowane w niniejszym artykule. Jest jednak czymś oczywistym, że natura była dla autorów piszących w tej odległej epoce przedmiotem tak poznania, jak i troski. Należy przyznać rację Ernstowi Curtiusowi, który zaleca, by odrzucić należący do potocznej wizji dziejów pogląd, że dopiero renesans docenił badania przyrody i „otrząsnął się z kurzu pożółkłych pergaminów i zamiast w nich zagłębiał się w czytaniu «księgi Natury» czy też «księgi świata»”⁷⁷. Pamiętajmy jednak, że „już sama ta przenośnia wywodzi się ze średniowiecza”⁷⁸.

⁷⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 326.

⁷⁸ Tamże.

WYZWANIE DLA FILOZOFÓW

Jacek LEJMAN

FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA NASZEGO STOSUNKU DO ZWIERZĄT Aksjologiczny status zwierząt i ludzi

Zdaniem zdecydowanej większości filozofów nowożytności zwierzęta nie potrafią wnioskować bądź też przypisywane są im jedynie proste skojarzenia, nie tworzą pojęć, nie posiadają mowy, nie potrafią kłamać, jako bezrozumne nie dostrzegają ładu świata, a więc nie są w stanie tworzyć etyki, estetyki ani religii. Co więcej, nie potrafią nawet tworzyć niedorzeczności, bo do tego potrzebny jest umysł zdolny do wytwarzania pojęć abstrakcyjnych.

Od połowy dwudziestego jesteśmy świadkami ogromnego wzrostu zainteresowania problemami ekologicznymi. Jednakże owo zainteresowanie, którego przejawami są powstające od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku teorie ekologiczne oraz filozoficzno-ekologiczne, jest w znacznej mierze wyrazem ogólnej dezaprobaty współczesnego człowieka wobec stanu środowiska, a w szczególności jego środowiska naturalnego. Martwimy się o stan przyrody, o kurczenie się powierzchni leśnych czy giniecie gatunków zwierzęcych, lecz troska ta ma charakter raczej ogólny. Dotyczy to zwłaszcza stosunku człowieka do zwierząt, których aksjologiczny status pozostaje niesprecyzowany nawet w największych systemach ekofilozoficznych. Mówiąc w uproszczeniu, wiemy, że zwierzęta należy chronić, ale nie wiemy, czy chronić należy je wszystkie, czy też tylko niektóre, i tak naprawdę wciąż nie rozumiemy, jaka faktycznie zależność zachodzi między człowiekiem a zwierzętami

Oczywiście teoria Darwina oraz neodarwinizm dają nam wskazówki mówiące o wspólnym pochodzeniu ludzi i zwierząt oraz o wspólnych cechach, które nas z nimi łączą (problematykę tę badają etologia i socjobiologia). Nadal jednak pozostaje problem, czym tak naprawdę są zwierzęta.

SZOWINIZM GATUNKOWY (GATUNKOWIZM) A KWESTIA STATUSU ZWIERZĄT

Pojęcie gatunkowizmu czy też szowinizmu gatunkowego (ang. speciesism) wprowadził do rozważań na temat ochrony zwierząt w roku 1970 roku Richard Ryder. Wymienia on trzy formy gatunkowizmu: nierozwinięty (odwołujący się do przynależności gatunkowej), słaby (odwołujący się do kwestii komunikacji)

oraz silny lub rozwinięty (odwołujący się do porównawczego traktowania gatunków)¹.

Podział ten, odnosząc się do filozofii i nauk prawnych, rozwija Joan Dunayer, która pisze, że ukształtowały się obecnie trzy zasadnicze stanowiska filozoficzno-prawne dotyczące traktowania zwierząt: stary, tradycyjny gatunkowizm (ang. old speciesism), nowy gatunkowizm (ang. neospeciesism) i niegatunkowizm (ang. nonspeciesism)². Pierwsze z tych stanowisk głosi bezwzględną wyższość ludzi nad światem zwierząt jako takim. Człowiek postrzegany jest na jego gruncie jako istota centralna, osoba prawna (ang. legal person) i najważniejszy element globalnego ekosystemu, zwierzęta zaś, chociaż nie są mechanizmami, to jednak zasadniczo różnią się od człowieka, są bowiem pozbawione zdolności myślenia oraz kreatywności i wolności. Dlatego też do zwierząt należy odnosić się z troską podobną do tej, jaką darzymy użyteczne towary. Jako byty pozaludzkie, nie mają one żadnych praw (do życia czy wolności), a zabijanie ich nie może być traktowane jak morderstwo, podobnie jak dręczenia ich nie można uznać za akt okrucieństwa. Taki stosunek do zwierząt nazywa Dunayer bigoterią gatunkową i, co ciekawe, wywodzi go z postawy związanej z chrześcijaństwem (jako gatunkowizm religijny)³.

W przypadku neogatunkowizmu mamy – zdaniem Dunayer – do czynienia z pewnym krokiem w kierunku uznania wartości zwierząt – jakkolwiek nie wszystkich. Zgodnie z tym stanowiskiem, przyznaje się pewne prawa wyróżnionym gatunkom zwierząt, bądź to zbliżonych do nas pod względem genetycznym, bądź to uwidaczniających w swoich zachowaniach cechy ludzkie – głównie myślenie, organizację życia społecznego, pewne symptomy protomoralności, szczególnie dotyczące zachowań altruistycznych. Tak więc w przypadku szympanсів, bonobo, goryli górskich, delfinów, a czasem też kruków, mielibyśmy stosować inne kryteria oceny i przyznawać im inne prawa niż pozostałym gatunkom zwierząt. Oczywiście zwierzęta te nie są osobami w znaczeniu, w jakim osobami są ludzie, lecz istotami protoludzkimi, prawie ludzkimi (ang. most human-like)⁴ i dlatego nie mają takich samych praw, jak ludzie. Na gruncie tego stanowiska utrzymana zostaje zatem hierarchia bytów, na czele której stoi człowiek, a poszczególne gatunki zwierzęce nie są równo traktowane – upraszczając, można powiedzieć, że istnieją zwierzęta lepsze (czyli podobne do nas) i gorsze. Czołowych przedstawicieli takiego ujęcia widzi Dunayer w utylitarystach, na

¹ Por. R. T o k a r c z y k, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kantor Wydawniczy Zamkacz, Kraków 2000, s. 87.

² Por. J. D u n a y e r, *Speciesism*, Ryce Publishing, Deerwood, Maryland, 2004, s. 77.

³ Por. tamże, s. 10-13.

⁴ Por. tamże, s. 77.

przykład w Peterze Singerze, o którym powiada: „Singer nie mówi o większości zwierząt jako o indywiduach”⁵.

Wreszcie negatunkowizm, którego zwolenniczką jest sama Dunayer, nakazuje nam traktowanie różnych bytów ożywionych z jednakowym szacunkiem i troską. Nie dzieli on zwierząt na gorsze i lepsze, co więcej propaguje system wartości, w którym życie ludzi i zwierząt jest tak samo ważne z punktu widzenia ekologii. Wszystkie zwierzęta posiadają własną wartość, wszystkie dążą do zachowania własnego bytu i realizacji swoich celów; są też istotami czującymi i winny posiadać te same prawa bez względu na to, czy są podobne do człowieka. Nie można zatem traktować ich jako lepszych lub gorszych pod tym względem; należy również uznać, że ich wartość wewnętrzna jest taka sama. Za zwolenników tego stanowiska uznaje Dunayer Gary’ego L. Francionego, Steve’a F. Sapontzisa, a także Paolę Cavalieri. Można powiedzieć, że przypomina ono głoszoną przez Ghandiego zasadę ahimsy jako niekrzywdzenia, a niekiedy nawet się na niej opiera. W sensie naukowym natomiast koncepcja ta nie odwołuje się bezpośrednio do kategorii bioróżnorodności (ang. biodiversity), gdyby to bowiem czyniła, pozostałaby gatunkowizmem, jako że idea ochrony bioróżnorodności, która ma charakter ekologiczny, odnosi się do utrzymania przy życiu gatunków, nie zaś poszczególnych jednostek. Dunayer broni się jednak przed zarzutem gatunkowizmu: „Dla negatunkowizmu intencjonalne zabicie bytu niebędącego człowiekiem jest moralnie akceptowalne tylko w tych nadzwyczajnych przypadkach, w których moralnie dopuszczalne byłoby zabicie człowieka”⁶.

Ekologię filozoficzną można by zatem podzielić – ze względu na rozważane przez nią problemy – na etykę środowiskową, która zajmuje się problemem relacji między człowiekiem a jego przyrodniczym środowiskiem, oraz ruch ochrony zwierząt; można też uznać, że jednym z zagadnień etyki środowiskowej jest etyka ochrony zwierząt. W tym drugim przypadku właśnie podnoszone są znaczące kwestie dotyczące statusu zwierząt w kontekście ich ochrony. Jeśli chodzi o ekologię sensu stricte, to ani w systemach takich jak ekofilozofia Henryka Skolimowskiego, ani w ekologii głębokiej Arnego Naessa, ani też w koncepcji Gai Jamesa Lovelocka nie ma jasnych i precyzyjnych dyrektyw, jak należy traktować zwierzęta. Pojawiają się tylko ogólne zasady (na przykład zasada rewerencji u Skolimowskiego) głoszące, że należy je chronić, nie precyzuje się jednak, dlaczego ani ze względu na co należy to czynić.

Inaczej jest w przypadku stanowisk, które odnoszą się pośrednio lub bezpośrednio do kwestii praw zwierząt. Autorzy tacy, jak Paul W. Taylor, Tom Regan, Peter Singer czy wymienieni powyżej negatunkowiści, prowadzą dys-

⁵ Tamże, s. 79.

⁶ Tamże, s. 124n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.L.

kusje właśnie wokół ochrony praw zwierząt, zastanawiając się na przykład, czy należy chronić tylko dzikie zwierzęta, czy też otoczyć ochroną również zwierzęta hodowlane, albo nad tym, czy wszystkie zwierzęta mają tę samą wartość. W tym też kontekście Zdzisław Piątek proponuje zastąpić model piramidy życia, na której szczycie stałby człowiek, koncepcją drzewa życia mającego różne rozgałęzienia⁷. Propozycja ta wydaje się godzić tradycyjną wizję wertykalnego łańcucha bytu (bądź bytów) z koncepcją o strukturze horyzontalnej.

Podstawowy problem filozoficzny, z jakim się borykamy w refleksji nad tak rozumianą ekologią (etyką środowiskową), leży w tym, czy zbliżając zwierzęta do ludzi, animalizujemy człowieka, czy też raczej humanizujemy przynajmniej niektóre spośród zwierząt.

ZWIERZĘ I ZWIERZĘCOŚĆ W MICIE, RELIGII ORAZ NAUCE

Relacje między zwierzętami a ludźmi określano na różne sposoby. Można wyróżnić relacje aksjologiczne łączące ludzi i zwierzęta w różnych paradygmatach: mitologicznym, religijnym, filozoficznym, naukowym i światopoglądowym. Paradygmaty te łączą się z sobą bądź nawzajem przenikają, jak ma to miejsce w przypadku mitologii i religii, religii i filozofii, a także filozofii i nauki, czy wreszcie światopoglądu, który łączy w sobie paradygmat religijny, naukowy i filozoficzny.

W przypadku mitologii mamy do czynienia z wyraźnym szacunkiem dla zwierząt⁸. Niektóre z gatunków zwierzęcych uważane są za protoplastę człowieka i w systemach totemicznych następuje ich wywyższenie: należącym do nich zwierzętom oddaje się cześć jako istotom boskim, świętym. Różne społeczności totemiczne traktują w ten sposób różne gatunki zwierząt, przy czym regułą jest uznawanie za święte zwierząt szczególnie ważnych z punktu widzenia przeżycia człowieka (przykładem są święte krowy) bądź też tych, które dominują w ekosystemie zajmowanym przez dane plemię (jak na przykład jaguar czy lew). Jedynie w rzadkich przypadkach są to istoty wyróżniające się jakąś cechą pożądaną przez człowieka (na przykład kolibry swoją pracowitością). Podziw, którym w pewnych okresach rozwoju ludzkości otaczano pewne zwierzęta, jak również strach, jaki przed nimi żywiono, zasadały się na swoistej zazdrości człowieka: na jego pragnieniu przebywania w obecności

⁷ Zob. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa, Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 15-17

⁸ Por. D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, tłum. K. Chmiel, Książka i Wiedza, Warszawa 1995, s. 15n.

zwierzęcia czczonego ze względu na jego zalety bądź utożsamienia się z nim⁹. Dalekim odbiciem tej prawidłowości są herby rycerskie, godła państwowe czy przydomki klubowe, które wydają się pozostałością właśnie po myśleniu mitologicznym.

Religia, wykraczając poza mitologię, wprowadza do myślenia o zwierzętach pewien porządek. W swej rozwiniętej postaci nie ustosunkowuje się ona do poszczególnych zwierząt, lecz raczej określa ich ogólny status aksjologiczny – miejsce w porządku świata. Oczywiście niektóre z wczesnych systemów religijnych mieszają te porządki (na przykład w starożytnym Egipcie panował jeszcze porządek mitologiczno-magiczno-religijny), ale w największych funkcjonujących do dziś systemach religijnych wydaje się obowiązywać zasada wspomniana wcześniej. Z tego też powodu można je podzielić na antyzoofilne i zoofilne. Do pierwszej grupy należeć będą judaizm, chrześcijaństwo i islam. Do drugiej zaliczymy hinduizm, dżinizm i buddyzm. Posługując się zaś terminologią ks. Tadeusza Ślipki odnoszącą się do moralnych postaw wobec zwierząt, można mówić o filoanimistach i filohoministach. Filoanimiści twierdzą, że zwierzęta stanowią rzeczywisty przedmiot moralności i dlatego przysługują im określone prawa; filohominiści natomiast uznają, że zwierzęta mogą co najwyżej stanowić dla człowieka pewien obszar obowiązków¹⁰. Odnosząc ten podział do problemu aksjologicznego statusu zwierząt w myśleniu religijnym, można przyjąć, że mamy do czynienia z jednej strony z religiami filoanimistycznymi (zoofilnymi), a z drugiej z religiami filohoministycznymi (antyzoofilnymi, niezoofilnymi). Oczywiście podział ten nie ma cechy łączności. Stanowi, używając języka Ruth Benedict, rodzaj łuku lub wachlarza kulturowego¹¹. Dla przykładu, we wczesnym chrześcijaństwie zabijanie zwierząt było grzechem. Jeszcze katarowie na przełomie dwunastego i trzynastego wieku uznawali, że w ciałach zwierząt znajdują się pokonane przez szatana dusze anielskie, a także dusze ludzkie. Dlatego też uważali, że zwierząt nie wolno zabijać, co zresztą ślubowali. Jean z Tuluzy, próbując przekonać inkwizytorów, że nie jest katarzem, mówił: „Nie jestem katarzem, ponieważ mam żonę i dzieci. Jadam mięso, kłamię i składam przysięgi. Jestem zatem wiernym chrześcijaninem”¹². Z drugiej strony mnich buddyjski może spożywać mięso zwierzęce, jeśli tylko nie ma on wiedzy na temat tego, że zostało ono specjalnie dla niego przygotowane.

⁹ Zob. T. M a r g u l, *Zwierzę w mie i kulcie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 13n.

¹⁰ Por. T. Ś l i p k o SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 52.

¹¹ Por. R. B e n e d i c t, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966, s. 89.

¹² Cyt. za: D. M u l l e r, *Katarowie*, tłum. E. Ptaszyńska-Dutkiewicz, w: *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, red. A. Holl, Uraeus, Gdynia 1997, s. 172.

W naszym kręgu kulturowym przyjęła się interpretacja religijna, zgodnie z którą zwierzęta znajdują się na niższym szczeblu drabiny jestestw. Nie oznacza to jednak, że u jej podstaw leży brak szacunku dla zwierząt – przeciwnie, interpretacja ta wyraża postawę troski i litości. Ten litościwy stosunek chrześcijaństwa czy islamu do zwierząt nie wpływa jednak aż w takim stopniu na światopogląd społeczeństw. Dlatego też religie te należy traktować jeśli nie jako antyzoofilne, to przynajmniej jako niezoofilne.

Filozofia powstała w tym kręgu kulturowym była uspojnieniem myślenia religijnego, a doktryna religijna i filozoficzne ustalenia w efekcie często się ze sobą pokrywały. Filozofia z reguły starała się teoretycznie uzasadnić religijny status ludzi i zwierząt, chociaż tematyka zwierzęca nie wykraczała poza kontekst szerszych rozważań o naturze i miejscu zajmowanym przez człowieka w świecie.

W filozofii starożytnej – z uwagi na religię orficką, która przyjmowała koncepcję reinkarnacji – zwierzęta traktowano z dużym szacunkiem. W następnych wiekach, w związku z rozwojem chrześcijaństwa, w kwestii zwierząt nastąpiła swoista dyfuzja między kanonami wiary a wiedzą filozoficzną, co doprowadziło do ukształtowania się szczególnego paradygmatu określającego aksjologiczny status ludzi i zwierząt. Paradygmat ten w sensie historycznym stał się otwarty na dokonania nauki (a konkretnie nauk biologicznych) i wraz z teorią Karola Darwina pojawił się przełom w myśleniu o zwierzętach. Teoria ta – zwana też teorią Darwina-Wallace’a – miała pierwotnie dwie interpretacje. Według pierwszej z nich, którą możemy nazwać „ścieżką Darwina”, człowiek pochodzi z tego samego pnia ewolucyjnego, co gatunki małp bezogoniastych (z rzędu naczelnych). Z uwagi na podobieństwa między człowiekiem a tymi zwierzętami zachodzące nie tylko w budowie anatomicznej, budowie mózgu, ale i w pewnych zachowaniach – o czym pisze Darwin w mało znanej pracy *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*¹³ – badacze idący tą drogą zastanawiali się nad możliwością wykazania większej niż dotąd przyjmowana bliskości człowieka, a w wersji neodarwinistycznej – animalizującego ujęcia człowieka. Alfred Wallace zaś, autor drugiej interpretacji – jak czytamy w pracy *Moralne zwierzę* Roberta Wrighta – był zdecydowanym przeciwnikiem takiego poglądu. Twierdził on kategorycznie, że człowieka od zwierząt dzieli przepaść, gdyż jest on istotą uduchowioną, posiadającą kulturę i etykę. Prawa ewolucji dotyczą zatem przyrody (w tym oczywiście zwierząt), nie dotyczą zaś człowieka¹⁴.

Na tej podstawie teoretycznej, z inspiracji pracą Darwina *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, w latach trzydziestych dwudziestego wieku powstała

¹³ Por. K. D a r w i n, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873, s. 15.

¹⁴ Por. R. W r i g h t, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni. Psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, tłum. H. Jankowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 280n.

etologia. Na początku formułowała ona metodologiczny sprzeciw wobec badań nad zwierzętami prowadzonymi przez behawiorystów. Prekursorzy etologii, na przykład Niko Tinbergen, byli zdania, że zwierzęta powinny być badane w swoim naturalnym środowisku. Z czasem metodologię tę zaczęto stosować do badań nad ludźmi. Mimo wyraźnych zastrzeżeń wobec tej praktyki Tinbergen dostrzegał pewien pożytek płynący z owych badań. „Naukowe rozumienie naszego zachowania się, prowadzące do panowania nad nim, może okazać się najbardziej pilnym zadaniem, które stoi przed ludzkością”¹⁵ – pisał. Powstały zatem przenikające się nawzajem dwie dziedziny: etologia zwierząt i etologia człowieka. W efekcie tych badań – zwłaszcza badań nad naczelnymi – dostrzeżono wyraźne paralele między ich zachowaniami a zachowaniami ludzi. Najważniejszymi postaciami związanymi z tym programem stali się Konrad Lorenz, Desmond Morris i Jane Goodall, która od kilkudziesięciu lat prowadzi badania nad jedną grupą szympanсів żyjących nad potokiem Gombe. Etologia – co warto podkreślić – to dziedzina empiryczna, nieroszcząca sobie praw do formułowania syntez naukowych.

Kolejnym krokiem na neodarwinistycznej drodze było powstanie socjobiologii. W swoim pierwotnym kształcie zajmowała się ona badaniem życia społecznego (głównie owadów), chociaż jeden z jej twórców, Edward Wilson, już w książce *Społeczeństwa owadów*, w rozdziale „Perspektywy jednolitej socjobiologii”, dostrzegał możliwość odniesienia metodologii tych badań i płynących z nich wniosków do człowieka, zapowiadając tym samym powstanie socjobiologii człowieka¹⁶. Charakterystyczne dla tej nauki jest silne przeświadczenie, że jako ludzie jesteśmy tylko jednym z gatunków zwierząt społecznych: „Ewolucja nie uczyniła kultury wszechwładną. [...] Problemem jest już nie to, czy ludzkie zachowanie się jest zdeterminowane genetycznie, ale w jakiej mierze”¹⁷. W dalszym okresie jej rozwoju, pod wpływem ostrej krytyki, Wilson zmuszony był jednak przyznać, że przynajmniej dwie cechy człowieka nie dają się wywieść z życia zwierząt: „Kondycja ludzka zdominowana jest przez dwie cechy, z którymi teoria ewolucji i socjobiologia po prostu sobie nie radzą. Są nimi działający w zgodzie z zasadami wolnej woli umysł ludzki, a także kultura, która w różnych społecznościach wytwarza różne zachowania”¹⁸. Tym samym Wilson odżegnał się od pierwotnie przyjmowanej koncepcji jednego rozwoju ewolucyjnego, uznając gatunek ludzki za jego od-

¹⁵ N. T i n b e r g e n, *O pożytkach etologii*, tłum. J. Szacki, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 43.

¹⁶ Por. E. O. W i l s o n, *Społeczeństwa owadów*, tłum. D.H. Tymowska, PWN, Warszawa 1979, s. 586.

¹⁷ T e n z e, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988, s. 46.

¹⁸ Ch.J. L u m s d e n, E.O. W i l s o n, *Promethean Fire. Reflection on the origin of mind*, Cambridge, Massachusetts–London 1983, s. 170.

rębny szczyt. W ogólnym zarysie można jednak powiedzieć, że powstanie tak rozległej teorii dało asumpt do tworzenia teorii sprowadzających zachowania ludzkie bądź do zachowań zwierzęcych, bądź do zachowań człowieka paleolitycznego – z tezami takimi mamy do czynienia na gruncie uproszczonej socjologii czy psychologii ewolucyjnej.

Czy zatem 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 filozoficzna¹⁹.

ONTYCZNO-AKSJOLOGICZNY STATUS ZWIERZĄT W FILOZOFII

DUSZA ROZUMNA I DUSZA ZWIERZĘCA

Początek debaty na temat zwierząt odnajdujemy już w starożytności. Pojawiają się tam dwa wątki filozoficznej refleksji na temat stosunku człowieka do zwierząt – zauważone przez filozofów odrodzenia Girolama Cardana i Pontusa de Tyarda. Łączą one w sobie elementy religijne (o źródłach orfickich) z czysto filozoficznymi. Wedle de Tyarda w filozofii starożytnej mamy do czynienia z dwiema drogami. Pierwszą jest droga perypatetycka, zgodnie z którą rodzaj ludzki nie tylko posiada wszelkie cechy i zdolności zwierząt, ale wykazuje ponadto cechy przynależne wyłącznie człowiekowi. Drugą drogę określić można jako pitagorejską, a jej zwolennicy (Empedokles, Plotyn czy Eugeniusz Numeniusz) głosili, że dusza ludzka pozbawiona powłoki cielesnej przybiera postać bądź wciela się w postać zwierzęcia, „którego obyczaje naśladowała w trakcie swego ludzkiego żywota, kiedy to przez swe różnorodne czyny człowiek upodabnia się do różnych gatunków zwierząt”²⁰. Zdaniem Jolanty Świderek (choć nie powołuje się ona na wymienionych filozofów renesansu, do stanowisk takich można odnieść kategorie racjonalizmu ekstensywnego i racjonalizmu restrykcyjnego²¹.

¹⁹ Por. J. L e j m a n, *Ewolucja ludzkiej wiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 76-207.

²⁰ P. d e T y a r d, *O teorii Kopernika, mikrokososie i naturze*, tłum. M. Skrzypek, w: *Filozofia francuskiego odrodzenia*, tłum. M. Skrzypek i in., red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1973, s. 209n. Por. G. C a r d a n o, *54 argumenty za śmiertelnością duszy*, tłum. J. Ochman, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, tłum. J. Ochman i in., red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 212-224.

²¹ Por. J. Ś w i d e r e k, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 3(2006), s. 226.

W tym kontekście drogę pitagorejską można utożsamiać z racjonalizmem ekstensywnym, drogę perypatetycką zaś z racjonalizmem restryktywnym.

Filozofowie, którzy podążali drogą pitagorejską, silnie zakorzenioną w religijnych poglądach orfików (Demokryt, pitagorejczycy, Platon, platonicy oraz neoplatonicy: Plutarch i Porfiriusz), nie wskazywali na istnienie wyraźnej jakościowej różnicy między myśleniem zwierząt a myśleniem ludzi i twierdzili, że zachodzi między nimi jedynie różnica stopnia rozumności. Platon pisał: „Ten kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął celu tego, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności”²². Platonski pogląd, że myślenie ludzi i zwierząt różni się jedynie stopniem doskonałości, przyjęli też u schyłku epoki Porfiriusz i Plutarch. Ten ostatni twierdził: „Wszystkie zwierzęta w pewnym stopniu posiadają rozum i umiejętność myślenia”²³.

Droga perypatetycka (droga Arystotelesa, stoików, epikurejczyków) wskazywała natomiast na istnienie wyraźnej bariery jakościowej między ludźmi a zwierzętami. Jej zwolennicy nie odmawiali wprawdzie zwierzętom posiadania duszy, twierdzili jednak, że dusza owa nie jest duszą rozumną – ta bowiem przynależy tylko człowiekowi. Arystoteles wskazywał na istnienie hierarchii, na której najniższym stopniu znajduje się dusza wegetatywna, nad nią zaś zwierzęca, a ponad nimi dusza ludzka. Dusza roślinna odpowiada za funkcje odżywiania, wzrastania i rozmnażania. Dusza zwierzęca wzbogacona jest o funkcje postrzegania zmysłowego, odczuwania, a także o zdolność ruchu. Dusza ludzka zaś zawiera wszystkie wymienione zdolności, a ponadto cechuje ją zdolność myślenia, czyli rozum. „Co się tyczy życia, to wspólne jest ono – jak wiadomo człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej dla człowieka. Należy zatem abstrahować od funkcji życiowych polegających na odżywianiu i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumowego”²⁴.

²² P l a t o n, *Timajos*, 42 B-C, w: tenże, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 52.

²³ P l u t a r c h, *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne*, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, De Agostini, Warszawa 2002, s. 206.

²⁴ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1097 b-1098 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 88n.

Powstały w ten sposób dwie aksjologicznie odrębne wizje świata. W pierwszej z nich (w której mowa jest o reinkarnacji) człowieka nie dzieli od zwierząt przepaść nie do przebycia. Dusze ludzkie mogą wcielać się w ciała zwierzęce, choć, jak się wydaje, dzieje się to według pewnej reguły: to, czy dusza się „wciela” – i w jakie zwierzę – zależy od stopnia „grzeszności” konkretnych ludzi. I tak ci, którzy grzeszyli więcej lub ciężiej, wcielają się w zwierzęta bardziej prymitywne, zależnie od stopnia popełnionych przez siebie win. Skoro zatem zwierzęta to ludzkie dusze zamknięte w zwierzęcych ciałach, to w swoim stosunku do nich powinniśmy kierować się pewną przezornością. Filozofom reprezentującym tę drogę nie wydaje się, by dopuszczalne było zadawanie bólu i cierpienia zwierzętom, pogląd ten często prowadzi też jego zwolenników do wegetarianizmu. W uzasadnieniu wskazują oni na wiele cech ludzkich, które spotykamy u zwierząt, na przykład zdolność uczenia się, liczenia czy umiejętność leczenia się.

Według perypatetyków natomiast istnieje nieprzekraczalna bariera między duszą rozumną, właściwą tylko człowiekowi, a duszą zwierzęcą. Ta ostatnia pozbawiona jest zdolności rozumowania, nabywania wiedzy czy filozofowania. To, co wyznacza nasze człowieczeństwo, a więc rozumna dusza, nie da się sprowadzić do duszy zwierzęcej. Stąd też i odpowiednia hierarchia, na której czele stoi (zajmujący miejsce poniżej bogów) człowiek z jego mikrologosem, który odzwierciedla logos kosmiczny. Z etycznego punktu widzenia nie ma więc powodu, by traktować zwierzęta lepiej, niż wskazywałoby ich miejsce w tej hierarchii. Arystoteles i inni filozofowie tego nurtu nie nakazują zadawania cierpienia zwierzętom, nie postulują też jednak żadnych ograniczeń w krwawych zabawach z ich udziałem, zabijaniu ich czy konsumowaniu.

Końcowy okres starożytności to wszakże przewaga poglądów drogi pitagorejskiej. Wspomniani Plutarch i Porfiriusz wychwalają wszelakie zdolności zwierząt, a nawet ich cnoty. Sceptycy zaś naśmiewają się, jak czyni to Sekstus Empiryk, z nielogiczności czy niespójności drogi perypatetyckiej, która pomija oczywiste fakty dotyczące działania zwierząt: „Według Chryzypa, choć on najwięcej wojuje z nierozumnymi stworzeniami, pies para się nawet przesłanną dialektyką. Powiada bowiem mąż wymieniony, że stosuje pięte wieloczłonowe, niewymagające dowodu wnioskowanie, kiedy wybiegłszy na trójdrożu i obwąchawszy dwie drogi, przez które zwierzyna nie przeszła, od razu biegnie dalej trzecią, nie wachając jej zgoła”²⁵.

²⁵ S e k s t u s E m p i r y k, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998, s. 27.

PIĘKNO ŚWIATA I HIERARCHIA BYTÓW

Przejsie do średniowiecznych rozważań na temat statusu zwierząt odbywa się w sposób delikatny. Wprawdzie św. Augustyn, którego myśl zaważyła na dyskusjach prowadzonych w wiekach średnich, wyraźnie wskazuje cechy odróżniające człowieka od zwierząt (niedostrzeganie piękna, a zatem brak religijności, niezdolność do rozumowania, kojarzenia faktów, wnioskowania, posiadania idei dobra i zła, idei własnej indywidualnej tożsamości), nie stawia jednak bariery tak wyraźnej, by nie można go posądzić o sprzyjanie drodze pitagorejskiej (platońskiej w tym wypadku). Uznaje on na przykład, że wszystkie istoty żywe przyczyniają się do zwiększenia piękna świata, przypisuje też zwierzętom posiadanie pamięci, doznawanie lęku, radości, smutku, pożądania, a w pewnym zakresie także wolną wolę: „Gdy chodzi w końcu o przyczyny będące przejawem woli, to pochodzą one, zdaniem naszym, albo od Boga, albo od aniołów, albo od ludzi, albo od różnych zwierząt, jeśli tylko przejawami woli nazwać można owe popędy pozbawionych rozumu dusz, skłaniające je do jakichś poczynąń wtedy, gdy już to do czegoś dążą, już to czegoś unikają”²⁶. Z drugiej strony istnieje, jego zdaniem, wyraźna hierarchia bytów, która sprawia, że zwierzęta – ze względu na wymienione cechy – nie podlegają ocenie moralnej ani jako przedmiot, ani jako podmiot działań. Wolno je zatem zabijać. W *Państwie Bożym* św. Augustyn przedstawia hierarchię w postaci struktury piramidalnej bytów, w której kryterium stanowi rozumność duszy. Na dole tej hierarchii znajdują się byty pozbawione życia i czucia, dalej te obdarzone tymi cechami, wyżej od nich ludzie jako istoty myślące, wreszcie anioły i Bóg: „Jeżeli bowiem zwierzę jest stworzeniem nierozumnym i śmiertelnym, a anioł istotą rozumną i nieśmiertelną, to człowiek znajduje się pośrodku, czyli poniżej aniołów a powyżej zwierząt, dzieląc ze zwierzętami śmiertelność, a z aniołami rozum i występując jako istota rozumna, ale śmiertelna”²⁷. Oznaczało to, że ma on władzę nad wszelkimi bytami ziemskimi.

Jeszcze św. Franciszek z Asyżu, którego uważać można za patrona zwierząt (i ekologii), głosił doktrynę filozoficzno-religijną, wedle której świat jest jednym kontinuum istot żywych i ludzi, przepełnionym miłością i jednością. Chociaż nazywał on zwierzęta naszymi braćmi mniejszymi, nie poszedł jednak aż tak daleko, by zrównywać ich prawa z prawami ludzi, i to mimo faktu, że w niektórych relacjach, „kwiatkach” (na przykład w opowieści o wilku z Gubio), czytamy o jego umiejętności pełnej komunikacji z nimi.

²⁶ Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, V, 29, tłum. W. Kornatowski, Alaya, Warszawa 2003, t. 1, s. 339.

²⁷ Tamże, IX, 13, s. 567.

Najpełniejszym wyrazem średniowiecznych poglądów na temat zwierząt jest filozofia św. Tomasza z Akwinu. Zawarte w niej zostało perypatetyckie przekonanie o istnieniu swoistego łańcucha bytów, w którym zwierzęta z racji braku duszy rozumnej nie mogą zajmować pozycji równej ludziom. Nie są one w stanie dotrzeć do Boga, nie potrafią też stworzyć religii. Ich „myślenie” jest związane z instynktami, nie zaś z rozumną wolą. W traktacie *O władzy* św. Tomasz wymienia następujące różnice między ludźmi a zwierzętami: rozum, bycie istotą społeczną, sprawne ręce, wykraczanie w działaniu poza instynkt, mowę oraz wolną wolę²⁸. Zwierzęta, jako nieposiadające rozumu, stworzone zostały więc przez Boga tylko dla dobra i pożytku ludzi.

Podsumowując, choć w świadomości ludzi wieków średnich zwierzęta mają pewne prawa przysługujące im podobnie jak człowiekowi – pisze o tym w książce *Nowy ład ekologiczny*²⁹ Luc Ferry – to filozofia skłania się już wówczas wyraźnie ku oddzieleniu świata zwierząt i ludzi. Światy te dzieli nieprzebyta, a wyznaczona przez doktrynę religijną i tylko usystematyzowana przez filozofię przepaść.

„CZŁOWIEK MIARĄ”

Wyodrębnienie odrodzenia jako oddzielnej formacji filozoficzno-kulturowej nie jest oczywiste. Można je traktować jako krótkotrwały nawrót do starożytności bądź też (jak proponował Johan Huizinga³⁰) raczej jako schyłek, „jesień” średniowiecza. W innej perspektywie będzie ono raczej progiem nowożytności lub odrębną epoką (według Andrzeja Nowickiego³¹). Wreszcie – jak to uczynił Mikołaj Bierdiajew – sytuację można odwrócić i uznać nowożytność za kontynuację idei odrodzeniowych³².

W istocie, choć współczesne europejskie myślenie o statusie ludzi i zwierząt wywodzi się z kartezjańskiego ducha filozofii nowożytnej, to jednak próba usytuowania człowieka w centrum świata jest wyrazem filozofii odrodzeniowych. Można zatem przypuszczać, że myśl nowożytna jedynie us্পójnia bądź dopełnia obraz ludzi i zwierząt przedstawiony przez te filozofie. Błąd

²⁸ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *O władzy*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Altaya, Warszawa 2001, s. 16.

²⁹ Por. L. F e r r y, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. H. Miś, A. Miś, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Warszawa 1995, s. 7-12.

³⁰ Por. J. H u i z i n g a, *Jesień średniowiecza*, PIW, Warszawa 1967, t. 1, s. 82-87.

³¹ Por. A. N o w i c k i, „Wstęp”, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, s. 5, 70.

³² Por. M. B i e r d i a j e w, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Aletheia, Warszawa, 2003, s. 13.

filozofów odrodzeniowych polegał na uogólnieniu i błędnej interpretacji epistemologicznej zasady sofistów, zgodnie z którą „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Sofiści pojmowali jednak tę zasadę w szczególny sposób: uważali, że człowiek jest o tyle miarą wszechrzeczy, o ile odbiera rzeczywistość na swój subiektywny sposób. Filozofowie odrodzeniowi tymczasem pragnęli nadać tej maksymie inną rangę. Człowiek – pisany dużą literą – stanowi według nich centrum świata, jego kryterium i miarę: absolut. Zastępuje więc w pewnym sensie Boga. W tym też sensie filozofia odrodzeniowa „ponosi odpowiedzialność” za sposób, w jaki traktowane są dziś zwierzęta, człowiek (Człowiek) ocenia bowiem inne byty w odniesieniu do siebie samego, nie zaś do Boga. Zgodnie z kryterium, którym mierzymy teraz świat, człowiek stoi wyżej na drabinie jestestw niż zwierzęta dlatego właśnie, że jest Człowiekiem.

Odrodzenie, mimo iż czerpie z wiedzy starożytnych i średniowiecznych filozofów, dostarcza zarazem nowych wglądów dotyczących pojmowania statusu ontycznego i aksjologicznego zwierząt. Przede wszystkim jednak podkreśla, że chociaż człowiek wywodzi się ze świata przyrody, to jego szczególna siła wyraża się w zdolności do wzniesienia się ponad ten świat. Ukazuje człowieka jako istotę kreatywną, która – w przeciwieństwie do zwierząt – potrafi tworzyć rzeczy nowe: sztukę, architekturę, kulturę i cywilizację. Już prekursor epoki Brunetto Latini ukazywał życie człowieka w dwóch wymiarach – jako bytu w przyrodzie oraz jako bytu społecznego. Podobnego zdania byli Ristorio d'Arezio i Guido Bonato da Forti, którzy twierdzili, że człowiek rozwija się dzięki przyrodzie i niejako w opozycji do niej. Coluccio Salutati z kolei uznawał za prawdziwe tylko takie człowieczeństwo, które uzyskuje się dzięki czynnościom intelektualnym, artystycznym, politycznym i społecznym, i sądził, że tym, co różni człowieka od zwierząt, jest jego twórczy intelekt oraz rozumne i sprawiedliwe prawa³³. Lorenzo Valla zaś w następujący sposób podsumowywał los zwierząt: „Mówisz, że natura gniewa się na złych ludzi. A cóż jej zawiniły zwierzęta, ptaki, ryby? Ich położenie nie jest bynajmniej lepsze od naszego, jak wydajesz się sądzić, lecz o wiele nieszczęśliwsze od naszego”³⁴. Choć bowiem ludzie, podobnie jak zwierzęta, zdeterminowani są przez swój charakter, to jednak tylko człowiekowi przysługuje wolna wola pozwalająca mu swobodnie działać.

W ten sposób, czyniąc człowieka centrum świata, filozofowie odrodzeniowi uznawali, że naczelną kategorię stanowi nie tyle rozum, ile wolność. Dzięki temu, że człowiek jest istotą wolną, nieskrępowaną własną naturą – twierdził Giovanni Pico della Mirandola – zdolny jest on do wznoszenia się na poziomy wyższe: anielskie i boskie; zdaniem Charles'a de Bouelles (Bovillusa) zaś,

³³ Por. Nowicki, dz. cyt., s. 23n.

³⁴ L. Valla, *O rozkoszy*, tłum. A. Nowicki, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia*, s. 103.

dzięki wolności człowiek ma również zdolność degradowania się i schodzenia na poziomy niższe, zwierzęce. Mirandola twierdził, że tylko człowiek nie zostaje zamknięty w żadnych granicach i tylko on sam je wyznacza. Jest twórcą samego siebie, wybierającym między godnością prawdziwego człowieczeństwa a znizaniem się do poziomu zwierząt³⁵. Poglądy te były swoistą deklaracją koncepcji człowieka jako istoty wolnej i samostanowiącej, koncepcji, w której zwierzęta – w przeciwieństwie do człowieka – jawią się jako zdeterminowane i zniewolone przez swą naturę. W swej metaforze kamienia, drzewa, konia i ludzi Bovillus powiadał, że nasze życie oscyluje wokół możliwości znizania się na poziomy zwierzęce i jeszcze niższe oraz wznoszenia się na poziomy wyższe, niemal anielskie. W ten sposób powstaje rodzaj piramidy, na której najniższym stopniu znajduje się to, co „jest” – proste istnienie materialne (kamień), na wyższym to, co „jest i żyje” – byt roślinny (w metaforze – drzewo), na jeszcze wyższym to, co „jest, żyje, czuje” – życie zmysłowe, które charakteryzuje zwierzęta (koń), wreszcie to, co „jest, żyje, czuje, myśli” – czyli człowiek. Na najwyższym stopniu piramidy postawił jednak Bovillus dwóch ludzi, chcąc w ten sposób zaznaczyć, że człowieka wyróżnia nie tylko umysł, ale i cnota. Podobnie jak Mirandola, podkreślał on godność i dostojeństwo człowieka tkwiące w jego możliwości przemiany. O ile celem zwierzęcia jest trwanie na poziomie istoty odczuwającej, o tyle celem człowieka jest poznanie samego siebie w swojej twórczej kreacji. „Jesteś człowiekiem, wytrwaj w człowieczeństwie”³⁶ – twierdził. Kto zaś tego nie uczynił, „utraciwszy ludzką godność, lekkomyślnie upodobił się do zwierzęcia, i ten, który już jako sam tylko okaz naturalnego człowieka był od samego początku kimś wspaniałym, pograżony się potem w mroku niewiedzy, jakby pozbawiony władz umysłowych i świadomości, kim jest, przez swe nieczne życie okazał się raczej zwierzęciem niż człowiekiem i kimś całkiem niepodobnym do człowieka”³⁷. Co więcej, już samo obcowanie ze zwierzętami – utrzymywał Bovillus – prowadzi człowieka do utraty cech ludzkich³⁸.

Oczywiście władzą nadrzędną człowieka pozostaje w tych rozważaniach rozum, jednakże akcent, który filozofowie kładli na wolność i twórczość prowadzi do wyodrębnienia kolejnej centralnej kategorii odrodzeniowej, jaką jest ludzka godność i dostojeństwo. Człowiek jest według nich istotą czynną, do wszystkiego dochodzi pracą umysłu i rąk, podczas gdy zwierzęta realizują tylko raz zadany im program; tylko człowiek tworzy dzieła (takie jak wytwo-

³⁵ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963, s. 171; por. też: Nowicki, dz. cyt., s. 38n.

³⁶ Cyt. za: Suchodolski, dz. cyt., s. 210.

³⁷ C. de Bouelles, *Człowiek prawdziwy*, tłum. B.S. Kunda w: *Filozofia francuskiego odrodzenia*, s. 73.

³⁸ Por. tamże, s. 74.

ry kultury, sztuki, czy nawet narzędzia). W dziele o znamienitym tytule *De dignitate et excellentia hominis* Giannozzo Manetti ustanawia godność człowieka kategorią centralną i głosi wyjątkowość tak rozumnej duszy człowieka, jak i ludzkiego ciała³⁹. Twierdzi, że już choćby wyprostowana postawa ciała świadczy o godności człowieka i ukazuje go jako króla i pana wszystkiego. Za pomocą intelektu, woli i pamięci człowiek konstytuuje siebie. Inne jego wyjątkowe cechy i zdolności to wykorzystywanie ognia, projektowanie siebie jako istoty nieśmiertelnej, dążenie do szczęścia, dar mowy i życie uczuciowe. W ten sposób – pisze Zdzisław Kalita – Manetti wprowadza do etyki racjonalizm moralny i zastępuje etykę opartą na autorytecie Boga i Kościoła etyką opartą na godności człowieka⁴⁰.

Podobne tezy znajdziemy w dziełach neoplatonika Marsilia Ficina. Podkreślał on, że tylko człowiek jest w ciągłym ruchu, wiecznie niezadowolony, wiecznie dążący do czegoś nowego. A ponieważ natura nie wyznacza mu kierunku owego działania, człowiek staje się istotą kreatywną, tworzącą dzieła: sztukę, naukę, technikę. „I oto człowiek naśladuje wszystkie dzieła natury boskiej i doskonali, poprawia i rozwija dzieła natury niższej, właśnie dlatego potęga człowieka podobna jest do potęgi boskiej, zwłaszcza iż człowiek rządzi się sam sobą, przewyższając swym rozumem i zdolnościami ograniczoność cielesną swego istnienia”⁴¹.

Istota odrodzeniowej wizji świata leży przede wszystkim w uznaniu człowieka za istotę szczególną, nade wszystko zaś za istotę kreatywną, zdolną tworzyć dzieła, a przez to pełną godności i dostojeństwa. To, że człowiek jest istotą twórczą, zawdzięcza on swojej wolnej woli, która pozwala mu gospodarować intelektem w sposób, w jaki sobie zażyczy. W odróżnieniu od niego zwierzęta jawią się jako zdeterminowane, ograniczone do realizacji swoich naturalnych potrzeb, niekreatywne, powtarzające jedynie raz ustalony czy też zadany im wzorzec zachowania. Choć zatem i człowiek, i zwierzęta wywodzą się z przyrody, jedynie człowiek (człowiek prawdziwy) godny jest szacunku.

Znajdujemy jednak w filozofii odrodzeniowej również pogląd, że złe traktowanie zwierząt jest niegodne prawdziwego, moralnie dobrego człowieka. Myśl tę głoszą w swoich utopiach zarówno Tomasz Morus, jak i Tomasz Campanella, opowiadając się przeciwko polowaniom i zabijaniu zwierząt. Podobnie też uważał u schyłku epoki Michel de Montaigne.

W swoim *Mieście Słońca* – manifestie odrodzeniowego utylitaryzmu – Campanella twierdzi, że centralną kategorią prowadzącą społeczeństwa do

³⁹ Zob. Z. Kalita, *Giannozzo Manetti (1396-1459) renesansowy obrońca godności człowieka*, „Euhemer” 16(1972) nr 3, s. 47-54.

⁴⁰ Por. tenże, *Giannozzo Manetti (1396-1459) i jego filozofia człowieka na tle filozofii XV wieku*, praca doktorska, Wrocław 1977, s. 162.

⁴¹ Cyt. za: Suchodolski, dz. cyt., s. 180.

szczęśliwości jest użyteczność. Dlatego też wiedza o zwierzętach – szerzej zaś o przyrodzie – znajduje ważne miejsce w systemie edukacyjnym Solarian. Podobnie ważną rolę zajmuje hodowla i ulepszanie gatunków zwierzęcych⁴². Solarianie chętnie polują na dzikie zwierzęta, czasem wręcz dla celów szkoleniowych. Najważniejsze jest jednak, że sam akt zabijania zwierząt – o ile jest ono bezużyteczne – uznaje Campanella za czyn niegodny. Stąd też mieszkańcy Miasta Słońca nie składają ofiar ze zwierząt, ubojnie wyprowadzają poza granice miasta.

Morus z kolei kładzie nacisk na kwestie niepotrzebnego zadawania bólu zwierzętom, piętnując nade wszystko polowania, które w ówczesnej Anglii uznawano za sport: „Czyż większą rozkosz sprawi przyglądanie się, jak pies ściga zającą, niż gdy goni psa? Przecież jeśli widok gonitwy bawi cię, to w obu wypadkach dzieje się to samo: pies goni swą ofiarę. Lecz jeśli ciebie nęci nadzieja zabijania zwierząt i wyczekiwanie tej chwili, gdy rozszarpywane w twych oczach ginąć będą, powinieneś doznawać raczej uczucia litości, patrząc jak silniejszy i okrutny pies rozszarpuje słabego, lękliwie pierzchającego i niewinnego wreszcie zajączka”⁴³. Mieszkańcy Utopii nie tylko uznają polowania za niegodne człowieka wolnego, ale generalnie brzydzą się zabijaniem zwierząt, pozostawiając to zajęcie w rękach „nieczystych” niewolników. Rzeźnie zresztą położone są poza miastem⁴⁴. Także jednak i tutaj liczy się nie skutek, lecz motyw postępowania: „Polowanie według mniemania Utopian jest w tym zawodzie zajęciem najniższym; dotyczy to zabijania zwierząt; w innych zaś wypadkach czynności rzeźnika w większym są poszanowaniu, gdyż o wiele więcej przynoszą pożytku, po wtóre dlatego, że on zabija zwierzęta tylko z koniecznej potrzeby, podczas gdy myśliwy szuka jedynie pustej rozrywki w mordowaniu biednych stworzeń. Mieszkańcy Utopii sądzą, że ludzie, którzy z lubością przypatrują się rozlewowi krwi choćby tylko zwierząt, albo już są okrutni, albo mogą w końcu popaść w okrucieństwo przez ustawiczne oddawanie się takim dzikim rozrywkom”⁴⁵.

W odpowiedzi na wątki etyczne zawarte w odrodzeniowym myśleniu utopijnym, Francis Bacon w *Nowej Atlantydzie* ukazuje obraz człowieka jako istoty nie tylko zdolnej podporządkować przyrodę swoim celom, ale wręcz wymagającej tego od siebie⁴⁶. Dlatego też obostrzenia związane z eksperymen-

⁴² Por. T. C a m p a n e l l a, *Miasto Słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 21n.

⁴³ T. M o r e, *Utopia*, tłum. K. Abganowicz, DeAgostini–Altaya, Warszawa 2001, s. 161.

⁴⁴ Por. tamże, s. 143.

⁴⁵ Tamże, s. 161.

⁴⁶ Por. F. B a c o n, „*Nowa Atlantyda*”, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 51.

tami dokonywanymi w sławetnym Domu Salomona są niewielkie: „W przysposobionych do tego zagrodach i klatkach utrzymujemy rozmaite zwierzęta i ptaki – nie tyle gwoli ich osobliwości lub rzadkości, ile raczej dla przeprowadzania sekcji oraz badań anatomicznych, ażeby przez to możliwie jak najlepiej poznać budowę ludzkiego ciała”⁴⁷. W ten sposób Bacon łączy w swej myśli wątki odrodzeniowe z rodzącą się filozofią nowożytną, dla której punktem centralnym stanie się myśl kartezjańska, główną ideą zaś – technokratyczny stosunek do przyrody, w tym również do zwierząt.

ROZUMNOŚĆ A MECHANIZM

W książce *Nowy ład ekologiczny* Ferry dzieli historię filozoficznego stosunku do zwierząt na dwa okresy: przedkartezjański (przedhumanistyczny), który charakteryzował się traktowaniem zwierząt prawie na równi z ludźmi, i kartezjański (humanizmu metafizycznego), w którym nastąpiło jakościowe oddzielenie ludzi od świata zwierząt. Wydaje się jednak, że Kartezjusz tylko wskazuje na systemową możliwość takiego ujęcia tych relacji, dokonując pewnej rekapitulacji sugestii odrodzeniowych. Teorie tworzone po przełomie kartezjańskim są w większości dopracowywaniem kartezjańskiego paradygmatu bądź też, w późniejszym czasie (jak u La Mettrie’ego, Hume’a czy Holbacha), także polemiką z Kartezjuszem. W sensie światopoglądowym jednak wyrażają one idee odrodzeniowe.

Kartezjusz wskazał na rozum jako na kategorię, która oddziela świat ludzi od świata zwierząt. Człowiek jako istota myśląca różni się – jego zdaniem – jakościowo od bezmyślnych mechanizmów, jakimi są zwierzęta. W ten sposób filozof powrócił do starożytnej dyskusji na temat rozumności zwierząt, radykalizując jednak drogę perypatetycką. Wynika to z przyjętych przez niego założeń metafizycznych, zgodnie z którymi istnieją dwie substancje – rozumna i niepodzielna dusza (łac. *res cogitans*) oraz bezrozumna i podzielna substancja cielesna (łac. *res extensa*). Doktryna Kartezjusza ma zatem przede wszystkim wymiar metafizyczny i taki też charakter ma reprezentowany przez niego humanizm. Zwierzę jest w tej koncepcji automatem, maszyną, mechanizmem nieróżniącym się zasadami działania od mechanizmu zegarowego. Nie ma w nim życia umysłowego, czucia czy pragnień. Wskazując na rozum jako kryterium podziału świata, Kartezjusz wskazuje też na cechy owej rozumności, takie jak posługiwanie się słowami i innymi znakami, czyli wyrażanie myśli. Dodaje też, że automaty, którymi są zwierzęta, „nie wykonałyby z pewnością pewnych odmiennych czynności, dzięki czemu dałoby się wykryć, że nie

⁴⁷ Tamże, s. 74n.

działały posługując się wiedzą, a tylko na skutek rozmieszczenia ich narządów”⁴⁸. Dlatego „nie znajdują się ludzie tak tępi i ogłupiali, nie wykluczając nawet szaleńców, którzy by nie byli zdolni zestawić razem rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich myśli; odwrotnie zaś, nie ma żadnego zwierzęcia tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to jest możliwe, które by dokazało tego samego”⁴⁹. Wniosek zatem wydaje się już prosty: „To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale”⁵⁰.

Nie należy jednak sądzić, że doktryna ta była w swych założeniach okrutna dla zwierząt. Wprawdzie z automatami można robić niemal wszystko bez obawy, że cokolwiek odczuwają, a ich piski i krzyki są co najwyżej odgłosami rozmontowywanego mechanizmu, to jednak z etycznego punktu widzenia maszyny nie są przecież podmiotami. Okrucieństwo wobec nich byłoby możliwe, gdyby mogły one odczuwać cierpienie. Zdaniem Kartezjusza do tego potrzebny jest rozum, a skoro zwierzęta go nie posiadają, nie mogą odczuwać tego typu stanów.

Filozofia nowożytna poszła tą właśnie drogą. Różnice polegały jedynie na dopuszczaniu jakiejś formy myślenia (na przykład kojarzenia, odczucia „ja”) u zwierząt, a wynikały raczej z chęci przywrócenia jedności światu, rozdzielonemu przez Kartezjusza, nie zaś z pragnienia zmiany statusu zwierząt.

Zdaniem zdecydowanej większości filozofów tego okresu zwierzęta nie potrafią zatem wnioskować bądź też przypisywane są im jedynie proste skojarzenia (tak sądził Hobbes), nie tworzą pojęć, nie posiadają mowy, nie potrafią kłamać, jako bezrozumne nie dostrzegają ładu świata, a więc nie są w stanie tworzyć etyki, estetyki ani religii. Co więcej, nie potrafią nawet tworzyć niedorzeczności, bo do tego potrzebny jest umysł zdolny do wytwarzania pojęć abstrakcyjnych. O ile zatem filozofia odrodzeniowa szukała cech świadczących o wyjątkowości człowieka, podkreślających jego godność, o tyle filozofia nowożytna w rozumności znalazła kryterium pozwalające wywyższyć ludzi nad zwierzęta. Jest to wszakże, jak zauważą późniejsi filozofowie (między innymi Holbach), kryterium rozumności ludzkiej, a nie rozumności w ogóle.

I tak oto na przykład Blaise Pascal mówił, że wprawdzie istnieją pewne podobieństwa zachowań ludzkich i zwierzęcych, ale te ostatnie sprowadzają się do działań nawykowych, które tylko w nieznacznym stopniu przypominają proces uczenia się. Ponadto człowiek jest istotą kreatywną, zdolną do tworze-

⁴⁸ K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 66.

⁴⁹ Tamże, s. 66n.

⁵⁰ Tamże, s. 67.

nia rzeczy nowych, podczas gdy zwierzęta potrafią jedynie naśladować lub działać instynktownie. I choć podobnie jak zwierzęta, człowiek jest „trzcina” zdana na pastwę losu i przeznaczenia, jego wyższość polega na tym, że jest „trzcina myśląca”, czyli istotą zdolną do refleksji na temat własnej słabości⁵¹. „Myśl stanowi wielkość człowieka. Mogę sobie dobrze wyobrazić człowieka bez rąk, nóg, głowy (jedynie bowiem doświadczenie uczy nas, że głowa potrzebniejsza jest od nóg). Ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli: to byłby kamień albo bydło”⁵². Godność człowieka zatem, jego szlachetność – mówi Pascal jeszcze w duchu myślenia odrodzeniowego – tkwi w myśleniu⁵³. Jednakże wyższość rozumu ludzkiego nie może, jego zdaniem, prowadzić wprost do wniosku o panowaniu człowieka nad światem. Takie przekonanie byłoby uzurpacją. Rozumność stanowi jedynie cechę różniącą człowieka od świata, nie zaś wskazującą na jego nad nim wyższość.

„BŁĄD ANTROPOMORFICZNY”

Odmienne patrzą na te kwestie inni filozofowie nowożytni. John Locke w pierwszych zdaniach *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* stwierdza: „Rozum wywyższa człowieka ponad pozostałe istoty czujące i daje mu nad nimi przewagę i panowanie”⁵⁴. Na czym oprzeć takie mniemanie? Wyznacznikiem myślenia mają być: postrzeganie, pamięć, porównywanie idei, tworzenie pojęć ogólnych, wnioskowanie, mowa, język. W jakimś stopniu można uznać, że zwierzęta posiadają pierwszą z tych cech, ich spostrzeganie ma jednak charakter mechaniczny, zawsze przystosowany do warunków, w których żyją⁵⁵. Przyznać również trzeba, a czynią tak zarówno Hobbes, jak i Leibniz czy Locke, że zwierzęta dysponują pamięcią, która stanowi kartezjański warunek konieczny myślenia. Nie okazuje się on jednak w ich wypadku warunkiem wystarczającym⁵⁶. U zwierząt zachodzi raczej proces kojarzenia prostych na-

⁵¹ Por. B. P a s c a l, *Myśli*, nr 263-266, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 140n.

⁵² Tamże, nr 257-258, s. 139.

⁵³ „Cała godność człowieka jest w myśli”. Tamże, nr 263, s. 140.

⁵⁴ J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, s. 23.

⁵⁵ Por. tamże, s. 185-187; por. też: G.W. L e i b n i z, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 145; T. H o b b e s, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 22.

⁵⁶ Por. L o c k e, dz. cyt., s. 195; por. też: T. H o b b e s, *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. 1, s. 403; G.W. L e i b n i z, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, 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. 285-288.

stępstw bez udziału umysłu zdolnego dokonywać operacji logicznych. Pamięć jest zatem rodzajem instynktu, wyobraźnią bardziej niż pamięcią, jak powie Étienne Bonnot de Condillac: „Rzecz nieobecna [zwierzęta] przedstawiają sobie tylko o tyle, o ile w ich mózgu obraz jej jest ściśle związany z jakimś obecnym przedmiotem”⁵⁷. Następne szczeble myślenia są dla zwierząt już niedostępne. Nie porównują one idei, a jeśli nawet to czynią, nie prowadzi to do tworzenia idei ogólnych, abstrahowania, tworzenia pojęć. Istotne w myśleniu nie jest zatem w magazynowanie (spostrzeżeń), ale tworzenie (pojęć), czyli działanie wyższych władz poznawczych. Podczas gdy ludzie wnioskują i rozmyślają, w przypadku zwierząt mamy do czynienia – jak powie Leibniz – z instynktownym kojarzeniem. Stąd różnica między ludzkim rozumem a zwierzęcym kojarzeniem prostych faktów⁵⁸.

Atak na podstawy tak rozumianej metafizycznej wyższości człowieka nad zwierzętami przychodzi z kilku stron. I tak Julien Offray de La Mettrie twierdzi w książce *Człowiek-maszyna*, że zgodnie z paradygmatem kartezjańskim można śmiało uznać ludzi za takie same automaty, jakimi są zwierzęta. Po pierwsze, udowadnia on, że ciała wywierają widoczny wpływ na umysły, po drugie, stwierdza, że budowa mózgów jako organów myślenia u ludzi zwierząt różni się tylko nieznacznie, po trzecie, materia ożywiona posiada wewnętrzną zdolność ruchu, po czwarte wreszcie, nie ma jakościowego skoku między umysłowością ludzi i zwierząt. Kartezjusz miał zatem rację, uznając zwierzęta za maszyny, był jednak nie dość konsekwentny, by uznać za maszyny ludzi. W efekcie swoich rozważań La Mettrie dochodzi do wniosku, że zwierzę to istota obdarzona wyobraźnią – jako podstawą władzy duszy – lecz nie na tyle wyćwiczoną, by przerodziła się ona w inteligencję⁵⁹.

Z drugiej strony Paul Henri Holbach w swoim *Systemie przyrody* wykazuje, że w naszej ocenie zwierząt popełniamy – jak to nazywa – „błąd antropomorficzny”. Polega on na tym, że rozstrzygamy o zdolnościach zwierząt, w szczególności zaś o ich braku inteligencji, na podstawie kryterium, którym jest nasza własna inteligencja. „Bytami inteligentnymi nazywamy byty podobnie jak my ukonstytuowane, u których widzimy władze potrzebne do zachowania własnego istnienia, do utrzymania się we właściwym łańdzu oraz do świadomego przedsięwzięcia ruchów będących koniecznymi środkami do osiągnięcia tego celu. [...] Uważamy natomiast za nie posiadające inteligencji takie byty, u których nie stwierdzamy ani takiej samej jak nasza budowy, ani

⁵⁷ É.B. de Condillac, *O pochodzeniu ludzkiego poznania*, tłum. K. Brończyk, w: tenże, *O pochodzeniu ludzkiego poznania. Gramatyka*, tłum. K. Brończyk, T. Bartel, DeAgostini–Altaya, Warszawa 2002, s. 164.

⁵⁸ Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t.I, s. 198, 294.

⁵⁹ Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 39n.

takich samych narządów i władz, słowem byty, których istota, energia, cel, a więc i odpowiedni ład, są nam nieznane. [...] Ideę inteligencji, podobnie jak ideę ładu, czerpiemy z nas samych. Odmawiamy jej wszelkim bytom, które działają inaczej niż my, przyznajemy ją zaś tym, które, jak sądzimy, działają tak samo; te ostatnie nazywamy istotami działającymi inteligentnie”⁶⁰. Innymi słowy wzorcowym kryterium oceny, czy dana istota jest inteligentna, jesteśmy my sami. Podobnie zatem jak Pascal, Holbach uważa, że przekonanie o panowaniu człowieka nad światem jest swoistą uzurpacją. Nie stwierdzamy bowiem, które zwierzęta są inteligentne, ale wskazujemy te, które są podobne do nas. Rozum jako natura zmodyfikowana przez doświadczenie różni się bowiem u różnych istot zależnie od tego, jakiego doświadczenia dotyczy. W tym samym duchu pisze La Mettrie: „Czy znamy jakieś doświadczenie przekonujące nas o tym, że jedynie człowiek został obdarzony światłem, którego odmówiono rzekomo wszystkim innym zwierzętom? Jeśli go nie mamy, nie możemy poznać życia wewnętrznego ani zwierząt, ani nawet ludzi, podobnie jak nie możemy uświadomić sobie tego, co porusza wewnątrz naszej własnej istoty”⁶¹. W efekcie – twierdzi – jesteśmy niczym zegar, który z niedowierzaniem mówi, że to niemożliwe, by zbudował go tępym rzemieślnik⁶².

Podobne zastrzeżenia podnosi też David Hume, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* stwierdza: „Żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze, jak człowiek”⁶³. Hume dowodzi dalej, że działania zwierząt przypominają ludzkie, stąd i ich procesy myślowe mogą być podobne i polegać na kojarzeniu. Sprawdzian inteligencji, jaką ma dysponować istota rozumna jest w przypadku tradycji filozoficznej tak subtelny, dotyczy takiego wyrafinowania myśli, że nie zdają go nie tylko zwierzęta, ale również dzieci i ludzie o przeciętnych zdolnościach. O bezmyślności zwierząt nie może świadczyć porównanie ich do wybitnych jednostek ludzkich.

CZUJĄCE I CIERPIĄCE

Tezy kartezjańskiego antropocentryzmu metafizycznego odnośnie do statusu aksjologicznego zwierząt zostają zatem bardzo osłabione. Nie rezygnując

⁶⁰ Por. P. H o l b a c h, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, PWN, Warszawa 1957, s. 113.

⁶¹ L a M e t t r i e, dz. cyt., s. 48.

⁶² Por. tamże, s. 87n.

⁶³ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, t. 1, s. 176.

z wskazywania na rozum jako cechę wyróżniającą człowieka, filozofowie następnych wieków łagodzą swoje stanowiska. Jean Jacques Rousseau zwracał uwagę na możliwość doznawania przez zwierzęta bólu i cierpienia, a przyjmując wykładnię kartezjańską, wahał się, czy można je traktować jak automaty. Ostatecznie wśród cech wyróżniających człowieka większe znaczenie przypisywał wolności niż rozumności, twierdząc jednak zarazem, że wolność człowieka podyktowana jest jego wyższą rozumnością: „Kto inny na tym padole poza człowiekiem potrafi wszystko obserwować, wymierzać, obliczać, przewidywać ruch, skutki i łączyć, że tak powiem, poczucie współlśnienia z poczuciem indywidualnego ja? [...] Wszystko stworzone jest dla nas, jeśli człowiek jest jedyną istotą, która wszystko potrafi wykorzystać”⁶⁴. Innymi słowy, w zwierzęciu działa natura, człowiek zaś działa jako obdarzony wolnością sprawca⁶⁵. Wolna wola odpowiada też za dalsze zdolności człowieka, takie jak doskonalenie się i rozwój. Dzięki nim człowiek staje się istotą dumną, pewną swego panowania.

Za przełomowe w kwestii traktowania zwierząt można uznać idee brytyjskiego utylitarysty Jeremy’ego Bentham’a. W przypisie do swoich rozważań na temat „rachunku przyjemności” (ang. calculus of pleasures) napisał on, że o traktowaniu danej istoty nie powinna przesądzać jej inteligencja, lecz to, czy owa istota zdolna jest do odczuwania bólu i przyjemności. Jeśli fakt taki stwierdzimy w przypadku zwierząt, musimy uznać je za byty objęte prawami moralnymi. Można powiedzieć, że w ten sposób w obrębie myśli utylitarystycznej powstał nurt „ekologiczny”. Jego postulat ochrony zwierząt został później przekształcony w żądanie praw dla zwierząt. Bentham pisał: „Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować, ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć”⁶⁶. W tym kontekście wywody na temat rozumności bądź nierozumności zwierząt tracą sens, podobnie jak doktryna kartezjańska, która w sprawie zwierząt formułuje nieistotne pytanie. W efekcie istotne nie są motywy postępowania, ale jego skutki. W postępowaniu wobec zwierząt – jak i zresztą wobec ludzi – obowiązują dwie zasady: negatywna zasada niewyrządzania krzywdy i niezadawania cierpienia (zasada roztropności negatywnej) oraz pozytywna zasada sprawiania przyjemności (zasada roztropności pozytywnej). Zasady te, zwane też roztropnością osobistą (ang. self-regarding prudence) i pozaosobistą (ang. extra-regarding prudence), stosowane są w odniesieniu do zwierząt, gdy tylko stwierdzimy doświadczalnie – a także nieco intuicyjnie

⁶⁴ J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955, t. 2, s. 104.

⁶⁵ Por. tenże, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 153.

⁶⁶ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 420.

– że odczuwają one ból i przyjemność i reagują adekwatnie do tego, czy coś jest dla nich przyjemne czy przykre. Utylitaryzm tej koncepcji wskazuje na użyteczność naszych działań wobec siebie i innych istot: „Przez użyteczność rozumie się tę właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia [...] lub [...] zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”⁶⁷. Co więcej, człowiek posiada naturalną skłonność do takiego właśnie postępowania, nazwaną przez Benthama wrażliwością sympatyczną – dotyczy ona nie tylko relacji międzyludzkich, lecz także odniesienia do innych stworzeń. Oczywistym problemem tak zarysowanego stanowiska jest wybór kryterium, jakie należy zastosować, chcąc odróżnić byty czujące od tych, które niczego nie odczuwają. Według Benthama nie może nim być posiadanie intelektu, gdyż jest to kryterium nazbyt arbitralne. Nie podaje on jednak żadnej metody odróżniania istot czujących od bytów pozbawionych uczuć. Można tylko wnioskować, że chodzi mu, jak sam mówi, o ludzi (osoby ludzkie) oraz zwierzęta, które tradycja filozoficzna kazała degradować do klasy rzeczy⁶⁸. Ze względu na te trudności zwolennik Benthamowskiej zasady użyteczności Peter Singer nie uznaje jej za ideę filozoficzną: „Pozwala ona domagać się równości dla zwierząt, nie wdając się w filozoficzne kontrowersje”⁶⁹.

ISTOTY ROZUMNE?

Immanuel Kant natomiast się waha. „Pod tym względem teoria Kanta należy do tradycji zawartej implícite w greckiej myśli moralnej i metafizycznej teorii Kartezjusza, która oddzielała ludzi od zwierząt na podstawie obecności rozumnego umysłu u ludzi”⁷⁰ – pisze Bernard Rollin. Ponieważ natura moralności wynika z rozumności, Kant mówi nie tyle o człowieku, ile o istotach spełniających warunek rozumności jako o tych, których dotyczy prawo moralne. I chociaż miał zapewne na myśli wyłącznie człowieka, stworzył jednak ścieżkę, na którą wiele lat później wkroczyli niektórzy ekolodzy. Kant zmierza bowiem do etyki deontologicznej, z jej podstawową kategorią obowiązku wynikającego z ogólnej zasady moralnej (imperatywu). Zwierzęta jednak nie są według niego przedmiotem jakiegoś szczególnego obowiązku, lecz jedynie środkami do celu, jakim jest człowiek. Potencjalna bezmyślność zwierząt nie

⁶⁷ Tamże, s. 19.

⁶⁸ Zob. tamże 418n.

⁶⁹ P. S i n g e r, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004, s. 40.

⁷⁰ B. R o l l i n, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, tłum. Z. Zwoliński, „Etyka” 1980, t. 18, s. 182.

zwalnia nas wszakże z obowiązku opieki nad nimi, który nie wynika jednak z natury zwierzęcia, ale człowieka. Moralność odnosi się zatem do wszystkich istot rozumnych jako do podmiotów oraz potencjalnie (jako imperatyw hipotetyczny) do wszelkich bytów jako przedmiotów obowiązku moralnego. Powinność wynika więc z rozumnej woli.

To właśnie wytyka Kantowi Arthur Schopenhauer. Według niego etyka Kanta jest niekonsekwentna, ponieważ powinna ona obowiązywać nie tylko ludzi, lecz wszelkie istoty rozumne. Zwierzęta winny więc być objęte takim samym obowiązkiem moralnym, jak ludzie, a okrutne postępowanie wobec nich sprzeciwia się owemu obowiązkowi. Krytyka ta dotyczy zresztą nie tylko etyki kantowskiej, ale tego, co Schopenhauer nazywa zamaskowaną moralnością chrześcijańską: „Ponieważ moralność chrześcijańska [...] nie uwzględnia zwierząt, więc też etyka filozoficzna ogłasza je natychmiast za będące poza prawem, za zwyczajne «rzeczy», za proste środki do jakichkolwiek celów, a więc do wiwisekcji, polowania par force, do walki byków, wyścigów, bicia na śmierć koni zaprzężonych do wozu naładowanego kamieniami i niedającego się poruszyć z miejsca itp. Hańba takiej etyce parjów, czandałów, mlekhów, etyce, która zapoznaje wieczną istotę, blaskiem pełnym niezgłębionego wyrazu jaśniejąca we wszystkim, co żyje, istnieje, i błyszczącą we wszystkich oczach, które oglądają światło dzienne”⁷¹. Schopenhauer nie głosi wszakże tezy o równości zwierząt i ludzi, lecz tylko wskazuje na niekonsekwencję tak pojmowanej etyki. Wciąż jest przekonany, że to rozum wywyższa człowieka ponad inne byty, czyni z niego „zwierzę metafizyczne”⁷², a świadomość moralna dotyczyć może tylko ludzi. Poglądy etyczne Schopenhauera nazwać można, podobnie jak poglądy Rousseau, etyką współczucia: „Kto jest przejęty współczuciem, ten nikomu nie wyrządzi krzywdy, niczych praw nie pogwałci, nikomu nie sprawi cierpienia. [...] Pogląd, jakoby zwierzęta stały poza obrębem prawa, jakoby nasze postępowanie względem nich nie podlegało żadnemu sądowi moralnemu, czyli, wyrażając się w języku owej moralności, jako byśmy względem zwierząt nie mieli żadnych obowiązków, pogląd ten jest oburzającym dowodem barbarzyństwa Zachodu”⁷³.

Taką też drogą poszedł Albert Schweitzer w swej etyce czci dla życia. Wskazując na kryzys cywilizacji Zachodu, dowodził, że leży on w sferze moralności niedopasowanej do wymogów cywilizacyjnych. Jednym z jego elementów składowych jest postawa człowieka wobec zwierząt, która stanowi pochodną

⁷¹ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 55.

⁷² Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, t. 2, s. 227-233.

⁷³ Tenże, *O podstawie moralności*, s. 117-119.

tradycji kartezjańskiej. Schweitzer zgadza się, że istnieje hierarchia bytów zakładająca, iż życie człowieka jest ważniejsze od życia zwierzęcia; twierdzi jednak, że sam ten fakt nie może być usprawiedliwieniem wykorzystywania zwierząt. Proponowana etyka czci dla życia jest więc humanitaryzmem rozumianym jako zasada współczucia i odpowiedzialności: „Zaczynamy rozumieć, że etyka ma do czynienia nie tylko z ludźmi, ale również ze zwierzętami. Łączy je z nami ta wspólna cecha, że one również pragną szczęścia, że są narażone na cierpienie i że czują grozę przed zagładą. [...] Etyka, która pozostawia poza obrębem swego zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna”⁷⁴. Nowa etyka nie uznaje więc wartościowania życia poprzez porównanie wartości różnych istot. Odwoływanie się do hierarchii bytów ma sens wtedy, gdy dotyczy sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia człowieka i wyboru między jego życiem a życiem zwierzęcia. Jednak i w tej sytuacji dokonany wybór może być tylko mniej lub bardziej zły. Etyka poszanowania życia nie uznaje zatem kompromisu między moralnością a koniecznością. Jej istotą jest swoista solidarność ze wszelkim stworzeniami, uznanie świętości życia, dążenie do jego zachowania na wszelkich szczeblach drabiny jestestw.

KU RÓŻNICY ONTOLOGICZNEJ

Martin Heidegger w swej zoontologii domaga się przededefiniowania różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Porównując zwierzęta z ludźmi, opisuje je jednak czysto negatywnie. Twierdzi, że dystans między człowiekiem a zwierzętami jest jeszcze większy niż między pozbawioną życia skałą a bytami ożywionymi. Zwierzęta, jak powiada w *Liście o „humanizmie”*, zamknięte są w swych środowiskach i ograniczone do nich tak, że nie mogą być istotami wolnymi⁷⁵. Obrazuje to za pomocą metafory skały, jaszczurki i człowieka wystawionych na promienie słoneczne. Posługuje się także kategorią pozbawienia. Skała jest zamknięta na świat, jest on dla niej niedostępny. Zwierzę, owa jaszczurka, może być czegoś pozbawione, może porzucić skałę, na której się wygrzewa (kamień nie może porzucić jaszczurki), a jednak porzuca kamień w inny niż my sposób. Słońce jako takie dostępne jest nam, jej już nie. Zwierzę nie ma dostępu do innych bytów. Upraszczając, skała przyjmuje ciepło słońca, jaszczurka, która się na niej wygrzewa, wie, że słońce ją ogrzewa, jednak tylko człowiek i wie, i rozumie, dlaczego tak jest – ma także świadomą wolę

⁷⁴ A. Schweitzer, *Problem etyki* w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 230.

⁷⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 281.

wygrzewania się na owej skale. Jak tłumaczy Matthew Calarco w artykule poświęconym zoontologii Heideggera, „zwierzę jest nieudolne w chwytaniu ontologicznej różnicy, to znaczy ma dostęp do innych bytów, lecz nie do innych bytów jako takich (als solche)”⁷⁶.

Według definicji biologicznej zwierzęta to wielokomórkowe organizmy cudzożywne o komórkach eukariotycznych, bez ściany komórkowej, w większości zdolne do poruszania się. Niezorientowany w biologii odbiorca, który czyta taką definicję chociażby w Wikipedii⁷⁷, niczego nowego w odniesieniu do statusu zwierząt się nie dowie. Wciąż jesteśmy przekonani, że zwierzęta to byty (istoty) o ograniczonej zdolności rozumowania, a jeśli nawet są one objęte jakimiś prawami, to jest tak ze względu na naszą nad nimi wyższość. W dalszym ciągu człowiek – jak powie Teilhard de Chardin – hominizuje wszechświat, ześrodkowując wszystko wokół siebie: „Czyż nie doświadczamy na każdym kroku tego, że dzięki funkcjonowaniu naszych zmysłów i rozumu bezmiar wszechświata skupia się po prostu coraz bardziej w każdym z nas?”⁷⁸. Także Zygmunt Freud mówi o humanizacji kultury, po której następuje humanizacja natury (religijna w swej istocie rekompensata), w której nasza walka ze zwierzęcością to walka z własną bezradnością⁷⁹.

ZWIERZĘTA I LUDZIE A PROBLEM WOLNEJ WOLI

Myśl filozoficzna pozostaje zatem na stanowisku antropocentrycznym. Nie przyjmując jednak postawy hoministycznej, która wydaje się skrajną postacią antropocentryzmu, niektórzy filozofowie wskazują na przynajmniej deontologiczne uwarunkowania naszego stosunku do zwierząt. Staje się to też podstawą nowoczesnej myśli chrześcijańskiej, w szczególności zaś katolickiej, w której podkreśla się niemożliwość sprowadzenia do wspólnej płaszczyzny psychizmu zwierzęcego i ludzkiego. Jak pisze ksiądz Ślipko: „Dzieli je nieprzekraczalna granica, a wyznacza ją materialny i zdeterminowany w swych dynamicznych zachowaniach się charakter psychizmu zwierzęcego oraz niematerialny i wolnością wyborów odznaczający się status poznawczo-wolitywnych aktów psychizmu człowieka. Fundamentalna zatem opozycja ludzkiego i zwierzęcego psychizmu u samych korzeni podcina filozoficzną zasadność idei podmio-

⁷⁶ M. Calarco, *Heidegger's Zoontology*, w: *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, red. M. Calarco, P. Atterton, Continuum, London–New York 2005, s. 22.

⁷⁷ Zob. hasło „zwierzęta”, Wikipedia, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Zwierze%C4%99ta>.

⁷⁸ P. Teilhard de Chardin, *Wiara i rozum*, tłum. M. Tazbir, K. Wałoszyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 53n.

⁷⁹ Por. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 14, 19-23.

towości moralnej całego zwierzęcego świata”⁸⁰. Od zwierząt różni nas więc rozumna wolna wola. To dzięki niej mamy możliwość wyboru między dobrem a złem. Dodajmy – świadomego wyboru. Zwierzęta są jedynie behawioralnie do nas podobne, czego zdają się nie zauważać biologicznie zorientowani ekologodzy. Skoro zatem wewnętrzna wartość zwierzęcia nie może zasadzać się na rozumnej wolności, co jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem moralnym, źródła moralnych imperatywów regulujących nasz stosunek do zwierząt muszą leżeć w człowieku, nie zaś w zwierzętach. Odrodzeniowa koncepcja wolnej woli i kreatywności człowieka zyskuje tu nowy wymiar. Już nie cechy behawioralne, zbliżające człowieka do zwierząt, decydują o hierarchii bytów, ale nasza możliwość dokonywania wyborów.

Podkreślmy jednak, że kwestia wolnej woli i religii jako takiej jest podstawą krytyki ze strony deterministycznie zorientowanej biologii genetycznej i memetycznej. W ich koncepcjach wolna wola jest tylko złudzeniem przeziąkniętego memami umysłu ludzkiego: „Twórcze dokonania ludzkiej kultury są wytworami ewolucji memetycznej, tak samo jak twórcze dokonania świata przyrody są wytworami ewolucji genetycznej. Moc replikatora jest jedynym znanym nam procesem, który może tego dokonać, i radzi sobie z tym doskonale bez pałętającej się na dokładkę świadomej ludzkiej jaźni”⁸¹.

Memetyka to dziedzina wiedzy, która powstała po opublikowaniu programowego dzieła Richarda Dawkinsa *Samolubny gen*. Dawkins dowodzi w nim, że istnieją dwie siły sprawcze naszego rozwoju. Jedna z nich to nasze geny – i pod tym względem jesteśmy tacy sami, jak zwierzęta. Druga siła zaś to memy – odpowiednik genów na poziomie działań umysłowych⁸². W skrajnym ujęciu, proponowanym przez Susan Blackmore, nasza świadomość jest tylko zbiorem memów, które dla własnej korzyści replikacji (tak jak geny) dążą do stworzenia „wehikułu”, który będzie je promował – wehikułem tym jest nasza świadomość. W ujęciu tym również idea Boga jest tylko memem obecnym w naszej świadomości.

Okazuje się jednak, że po pierwsze, memy mogą również w tej samej postaci występować u zwierząt. W artykule *Zwierzęta także naśladują* Lee Alan Dugatkin podkreśla, że różnica między memami ludzkimi a zwierzęcymi ma charakter jedynie ilościowy: „Memetycy powinni wziąć pod uwagę istnienie memów także w świecie zwierząt i posłużyć się tym w podbudowaniu twierdzenia, że memy rzeczywiście stanowią uniwersalną siłę ewolucji. Ale jeśli

⁸⁰ Ks. T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: ks. T. Ślipko, ks. A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 165.

⁸¹ S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 358.

⁸² Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, zwłaszcza rozdział „Memy, nowe replikatory” (s. 262-278).

obecność memów nie odróżnia nas od zwierząt (w przeciwieństwie do tego, co sugeruje Blackmore), to nie wystarczą one do wyjaśnienia, dlaczego kultura ludzka jest tak wyjątkowo zaawansowana”⁸³.

Prace takie, jak *Bóg urojony*⁸⁴ Dawkinsa i *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*⁸⁵ Daniela Dennetta (chyba jednego z niewielu ze znanych filozofów, któremu problematyka ewolucyjna nie jest obca), zawierają jednak pewien ewidentny błąd. Otóż twierdząc, że Bóg jest memem, autorzy ci dowodzą jedynie, że religia jest zjawiskiem historycznym. Tymczasem taką samą tezę głosili w już w odrodzeniu Pietro Pomponazzi czy Giulio Cesare Vanni. To, że rozumienie istoty Boga jest historycznie uwarunkowane, sugerował też w irenistycznym wątku swoich rozważań Mikołaj z Kuzy⁸⁶. W istocie biolodzy, którzy chcą zaprzeczyć w naukowy sposób istnieniu Boga, twierdzą jedynie, że nasz obraz Boga ma charakter historyczny – i nic ponadto.

*

Jako podsumowanie niniejszych rozważań nasuwa się myśl, że filozofia ani nie daje podstaw do podważenia antropocentrycznej (hoministycznej) postawy wobec zwierząt, która zawsze nosić będzie w sobie element szowinizmu gatunkowego, ani też nie wskazuje bezpośrednio na możliwość budowy teorii ekologicznych wokół ekocentryzmu (głoszącego, że wartość wewnętrzną posiada całe środowisko, wliczając w to skały, rośliny, zwierzęta) czy biocentryzmu (przypisującego wartość wewnętrzną każdej formie życia), których załączki widzieliśmy już w myśli św. Franciszka z Asyżu. Wydaje się, że potrzebny jest nowy porządek aksjologiczny, trzeba, by powstała jakaś nić silnie łącząca ustalenia filozoficzne z bazą empiryczną (osiągnięciami etologii czy socjobiologii) z postulatami sformułowanymi przez etykę środowiskową i szeroko rozumianą ekologię w jej praktycznym zastosowaniu. Nie chcę przesądzać, jak miałyby wyglądać taka synteza, ale wydaje się, że u jej podstawy mogłoby leżeć zastąpienie „drabiny jestestw” „drzewem życia”, dokonane w duchu myśli neogatunkowistycznej, opartej na idei etogramów (etologicznego zapisu behawiorów danego gatunku zwierzęcego), jak ma to po części

⁸³ L.A. D u g a t k i n, *Zwierzęta także naśladują*, „Świat Nauki” 2000, nr 12, s. 53.

⁸⁴ Zob. R. D a w k i n s, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

⁸⁵ Zob. D.C. D e n n e t t, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008. Zob. też: A. M c G r a t h, J. C o l l i c u t t M c G r a t h, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

⁸⁶ Por. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 109.

miejsce w Great Ape Project⁸⁷. We współczesnych projektach ekologicznych problem takiej syntezy gubi się w sporach dotyczących samej ekologii jako nauki, natomiast socjobiologia czy etologia dostarczają jedynie informacji o pewnych analogiach zachowań ludzkich i zwierzęcych, które to informacje skłaniają badaczy do przyjęcia stanowisk deterministycznych. Sądzę, że taki biologiczny determinizm popełnia błąd pseudofilozoficznej naukowości, opartej na niedostatecznej wiedzy filozoficznie zorientowanych biologów na temat historii problemu aksjologicznego statusu zwierząt i ludzi w filozofii. Jestem też przekonany, że błąd koncepcji ekocentrycznych i biocentrycznych polega na tym, że chcąc zrównać w prawach gąbkę (która przecież też jest zwierzęciem) z człowiekiem, zapominają, iż w przypadku różnych zwierząt mamy do czynienia z różnymi etogramami i z tego powodu nie można przypisać jednakowego statusu owej gąbce i na przykład szympanswi. Taki sposób wiedzenia świata byłby bowiem nie do przyjęcia właśnie z naukowego punktu widzenia.

Filozofia podkreśla, że tylko człowiek tworzy kulturę, tylko człowiek przekracza zwierzęce sposoby działania. Nie sądę jednak, że należy ignorować wiedzę ekologiczną i socjobiologiczną. Skoro pewne zachowania zwierząt blisko z nami spokrewnionych przypominają zachowania ludzkie, to zwierzęta, które je przejawiają, należy objąć szczególnym szacunkiem i przyznać im szczególne prawa – jednak nie z powodu bliskości genetycznej, ale z nadzieją na to, że kiedyś być może odkryjemy ich świat.

⁸⁷ Zob. *Great Apes & Humans: The Ethics of Coexistence*, red. B.B. Beck, T.S. Stoinski, M. Hutchins, T.L. Maple, B. Norton, A. Rowan, E.F. Stevens, A. Arluke, Smithsonian Institution Press, Washington–London 2001. Great Ape Project to powstały z inicjatywy Petera Singera i Paoli Cavalieri ruch skupiający się na ochronie godziwego życia małp człowiekowatych przez zagwarantowanie im wolności i wprowadzenie zakazu wykorzystywania ich do badań naukowych. Projekt ten opiera się na założeniu, że małpy człowiekowane przejawiają wiele cech ludzkich (inteligencję, refleksyjność, życie emocjonalne, złożone życie społeczne, protomoralność). W tym znaczeniu, w przeciwieństwie do innych zwierząt, są one „prawie-osobami”.

Przemysław GUT
Arkadiusz GUT

ARGUMENTY KARTEZJUSZA PRZECIWKO MYŚLENIU ZWIERZĄT

Zdaniem Kartezjusza język nie tylko stanowi jedyną oznakę ukrytej w ciele myśli, ale jednocześnie świadczy o tym, że organizm nie działa ze względu na popędy, lecz ze względu na posiadane i dostępne świadomości myśli. Wykazanie, że zwierzęta nie posiadają języka, upoważnia zatem zarówno do wyprowadzenia wniosku, że zwierzęta pozbawione są myślenia, jak i do wniosku, że ich działanie należy tłumaczyć wyłącznie mechanicznie.

Zasadniczym celem niniejszego tekstu jest omówienie argumentów Kartezjusza podważających możliwość przypisania zwierzętom zdolności myślenia. Szczególną uwagę zwrócimy na związek, jaki Kartezjusz dostrzega między zdolnością myślenia a szeroko pojętymi zdolnościami językowymi. Artykuł w założeniu ma postać analizy historycznej: zamierzamy przedstawiać główne argumenty, którymi posłużył się Kartezjusz, niemniej w istotnych momentach wyjdziemy poza historyczną analizę. Niemal na każdym etapie rozważań umieścimy argumenty Kartezjusza w ramach współcześnie prowadzonych dyskusji, co pozwoli nam w uogólniony sposób spojrzeć na idee, które legły u podstaw jego stanowiska.

WSPÓŁCZESNE TŁO PROBLEMU

W tradycji filozoficznej, zwłaszcza w filozofii dwudziestego wieku, istnieje dość utrwalone przekonanie, że posiadanie istotnego zbioru zdolności kognitywnych, takich jak zdolności konceptualne, dokonywanie inferencji na treściach pojęciowych, posiadanie przekonań czy wreszcie bycie zdolnym do takiego rodzaju percepcji, której sprawozdanie będzie musiało zawierać dopełnienie o strukturze propozycjonalnej, jest wewnętrznie powiązane z posiadaniem zdolności językowych lub językowopodobnych. W tym miejscu najczęściej przytacza się stwierdzenia Donalda Davidsona: „Żadna istota nie może mieć myśli, nie mając języka”¹, i Noama Chomsky’ego: „Jeżeli poprzez eksperyment przekonamy się, że inny organizm daje dowody na normalne,

¹ D. Davidson, *Zwierzęta racjonalne*, tłum. C. Cieśliński, w: tenże, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 242.

kreatywne użycie języka, musimy założyć, że tak jak my, ma on umysł i to, co robi, nie da się wyjaśnić poprzez mechanikę i wykracza poza ramy [...] psychologii opartej na zasadzie bodziec-reakcja”².

W kluczowym dla dyskusji filozoficznych tekście *Zwierzęta racjonalne*, z którego pochodzi przytoczona wyżej teza Davidsona, pojawia się cały szereg argumentów mających wyjaśnić, dlaczego przypisywanie zwierzętom myśli, przekonań czy dysponowania zdolnościami konceptualnymi jest zabiegiem budzącym bardzo poważne wątpliwości. Na kilka rzeczy warto zwrócić uwagę już we wstępie do rozważań nad twierdzeniami Kartezjusza. Zobaczymy dalej, że logika wyводу Kartezjańskiego jest dość bliska temu, co mówi Davidson. Według Davidsona błędna jest hipoteza (sugerowana przez zwolenników przypisania zwierzętom myśli), że język wyznacza granicę między istotami, które po prostu myślą, a istotami, które mają pojęcie myśli. Tym samym mało rozsądne wydaje mu się stwierdzenie, że pies może m y ś l e ć, iż kot wszedł na dąb, choć nie może m i e ć m y ś l i, że kot wszedł na dąb. Innymi słowy, mówi się tutaj, że jeśli jakiś organizm dysponuje zdolnością myślenia, to (1) posiada minimalną świadomość, że posiada myśli – czyli dysponuje lub potencjalnie może dysponować p o j ě c i e m m y ś l i oraz że (2) odnosi się nie tylko do świata, ale także swojego myślenia o świecie. Najważniejsze jest to, że język wymagany jest na dwóch wspomnianych poziomach: myślenia i posiadania pojęcia myśli, po prostu dlatego, że oba te poziomy są ze sobą istotnie związane. Organizm myślący to organizm odnoszący się do swoich myśli – tworzący odniesienia do sposobu widzenia świata, czyli myślenia. W tradycyjnej wersji teza ta brzmi: Organizm myślący wie, że myśli.

Aby nakreślić w sposób bardziej rozległy tło, które posłuży nam do dyskusji nad stanowiskiem i argumentami Kartezjusza, warto przejść do jeszcze innego punktu wyznaczającego perspektywę, z jakiej należy patrzeć na badania nad językiem zwierząt. W artykule *How to do Other Things with Words* Daniel C. Dennett prowokacyjnie pyta: „Co trzeba by dodać do architektury obliczeniowej kukułki, aby była ona zdolna docenić, zrozumieć i wykorzystać mądrość zawartą w jej sieciach neuronowych?”³. W odpowiedzi pada termin „symbole”. „Symbole, w przeciwieństwie do węzłów wplecionych w powiązane sieci, są ruchome, można nimi manipulować, można je łączyć w większe struktury, w których udział części w znaczeniu całości może być określoną i dającą się wygenerować funkcją struktury – struktury syntaktycznej”⁴. Symbole języka wraz ze strukturą tworzą nową jakość, dzięki której to, co było zasłonięte, staje

² N. C h o m s k y, *Language and Mind*, Harcourt, Brace & World, New York 1972, s. 11 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – P.G., A.G.).

³ D.C. D e n n e t t, *How to do Other Things with Words*, w: *Thought and Language*, red. J. Preston, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 227.

⁴ Tamże.

się dostępne, podlega wyrażeniu i uzyskuje formę reprezentacji. Kiedy człowiek staje przed jakimś problemem, zaczyna dokonywać operacji na układzie symbolicznych reprezentacji lub podejmuje nad nim namysł, natomiast zwierzęta w przywoływanych przez Dennetta eksperymentach Wolfganga Köhlera nie dokonywały operacji na myślach, ale manipulowały skrzynkami i patykami metodą prób i błędów⁵.

Już w tym momencie widzimy, że spór o język zwierząt posiada dalekośiężne konsekwencje; przyznając im bowiem posiadanie języka, otwieramy przestrzeń, w której atrybucje myśli i zdolności conceptualnych, dokonywanie inferencji i mówienie o działaniach podejmowanych w oparciu o racje stają się w jakiś sposób ugruntowane. W tym miejscu musimy doprecyzować jeszcze jedną ważną rzecz, która dotyczy kwestii rozumienia języka. Kiedy mówimy o zdolnościach językowych w kontekście współczesnych debat, to najczęściej mamy na uwadze nie tylko zasoby posiadające moc wyrażania treści i symbolicznego ich utrwalania, ale także coś w rodzaju narzędzia dostarczającego struktury wewnętrznej, dzięki której pojawiają się zdolności myślenia o charakterze propozycjonalnym oraz inferencyjnie zorganizowanym wraz nowymi sposobami dokonywania reifikacji przedmiotów w świecie.

Mówiąc o języku – w kontekście wiązania tej zdolności z myśleniem – nacisk kładzie się nie tyle na leksykon, na zasoby komunikacyjne, ile na składnię. Założeniem kluczowym jest tu hipoteza, że składnia to coś, czego używa się w tworzeniu tych reprezentacji, które nazywamy myślami, lub że w ogóle „myślimy składnią”. Najczęściej twierdzi się też, że składnia gwarantuje produktywność i twórczy charakter myśli. Obecność składni nie tylko ma odróżniać język ludzki od wszelkich systemów porozumiewania się zwierząt; wyznacza ona również swoisty charakter myśli (szerzej reprezentacji) posiadanych przez ludzi w odróżnieniu od zwierząt⁶. W tym kontekście dobitnie brzmi zdanie Williama H. Calvina, że „składnia jest tym, co tworzy ludzki poziom inteligencji – bez składni byłibyśmy niewiele sprytniejsi od szympansa”⁷. Stąd, kiedy Chomsky mówi, że kreatywne użycie języka dowodzi, iż dany organizm ma umysł, to przede wszystkim myśli o składni, o zdolności używania języka, a nie o zdolności do komunikacji.

Przechodząc do analizy argumentów Kartezjusza – wyprzedzając tok ustaleń – musimy pamiętać, że filozof ten, podobnie jak wspomniani wyżej autorzy, będzie argumentował, że trudno jest uznać, iż organizm pozbawiony zdolności językowych dysponuje treściami conceptualnymi, dokonuje reifikacji, których

⁵ Por. tamże, s. 224; por. t e n ż e, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997.

⁶ Zob. C h o m s k y, dz. cyt.

⁷ W.H. C a l v i n, *Jak myśli mózg. Ewolucja w okamgnieniu*, tłum. J. Suchecki, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997, s. 86.

sens sprowadza się do ujęcia czegoś w pewnym rodzaju, oraz jest zdolny do pokierowania swoim działaniem w oparciu o racje, a nie instynkty czy bodźce zewnętrzne.

KONTEKST I ZAŁOŻENIA ARGUMENTACJI KARTEZJUSZA

Zagadnienie myślenia zwierząt, chociaż nie stanowi centralnego tematu w systemie filozoficznym Kartezjusza, było jednak przezeń podejmowane wielokrotnie i przy różnych okazjach. Po raz pierwszy Kartezjusz omówił je w piątej części *Rozprawy o metodzie*, następnie w liście do markiza de Newcastle z 23 listopada 1646 roku oraz w listach do Henry'ego More'a z roku 1649. Ponadto ważne uwagi na ten temat znajdujemy w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte do Medytacji o pierwszej filozofii* oraz w liście do Guillaume'a Gibieufa z 19 stycznia 1642 roku. W każdym z tych tekstów wywód Kartezjusza zmierzał do wykazania, że zwierzęta są istotami pozbawionymi myślenia i że umysł występuje wyłącznie w ramach naszego gatunku.

Aby zdać sobie sprawę z zakresu i siły tezy Kartezjusza odmawiającej zwierzętom zdolności myślenia, należy uwzględnić dwa fakty. Po pierwsze, Kartezjusz pojmował myślenie bardzo szeroko. Obejmował tym pojęciem nie tylko działania intelektu czy woli, lecz także wyobrażenia, czucie, a nawet doznania zmysłowe. Wspólną cechą tych wszystkich aktów jest świadomość. „Przez nazwę «myślenie» – pisał – rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie”⁸.

Skoro zwierzęta nie posiadają świadomości, to nie jest możliwe przypisanie im jakiegokolwiek formy myślenia, nawet jeśli od strony fizjologicznej ich niektóre doznania i zachowania są nieodróżnialne od doznań i zachowań ludzkich⁹.

Po drugie, Kartezjusz stał na stanowisku, że aby wyjaśnić życie, wcale nie trzeba sięgać po jakiś specjalny i dodatkowy czynnik – czyli duszę – ponieważ

⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. 1, § 9, tłum. I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2001, s. 31; por. t e n ż e, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 36. Szersze omówienie poglądu Kartezjusza na temat myślenia por. J. K o p a n i a, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1988, s. 25-92; J. C o t t i n g h a m, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993, s. 163n.; t e n ż e, *Descartes on Thought*, w: *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 97-106.

⁹ Por. J. K o p a n i a, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo. Semiotyczne, Warszawa 1996, s. 19n.

życie można wyjaśnić w sposób czysto mechaniczny, przez odwołanie się do odpowiedniej organizacji materii. Dobrze charakteryzuje tę postawę Ferdinand Alquié, komentując stanowisko Kartezjusza na temat zasady życia: „Otóż Kartezjusz tak w biologii, jak w fizyce występuje przeciw pogładowi, iż mogłyby istnieć w Naturze specyficzne dziedziny o nieredukowalnej jakości. Funkcje wegetatywne, motoryczne i sensoryczne, przypisywane w scholastyce duszy przy wyjaśnianiu życia, znikają z kartezjańskiej biologii, tak jak znikła z fizyki jakość. Tak więc obalone zostają bariery odgradzające biologię od fizyki (po tym jak już padły te, co oddzielały fizykę od matematyki) i ciało żywe pojawia się w postaci maszyny rozciągniętej w przestrzeni, maszyny, której części wzajemnie na siebie oddziałują tylko poprzez ruchy. Nie wolno zapominać, że kiedy w *Medytacjach*... Kartezjusz postara się usunąć z duszy wszystko, co jest ciałem, to usunie wprzód w biologii z ciała wszystko, co jest duszą. Zaneguje ukryte siły i tajemne moce, tak drogie Średniowieczu oraz Odrodzeniu. Odrzuci scholastyczne rozróżnienie na byty naturalne, które w sobie mają zasadę ich ruchu, i byty sztuczne, wytworzone przez człowieka, a zatem mające na zewnątrz zasadę swego ruchu. Wyjaśnianie – dla Kartezjusza – polega na sytuowaniu w przestrzeni, czyli na ukazywaniu. Byty ożywione są maszynami, których sprężyny są tak złożone oraz tak małe, że w pierwszej chwili ich nie spostrzegamy. Gdybyśmy mogli jednak je powiększyć i wykryć w nich te mikroskopijne sprężyny, wszystko byłaby zrozumiałe”¹⁰.

Te dwa fakty, pierwszy dotyczący zakresu myślenia, drugi zaś sposobu wyjaśniania fenomenu życia, nie tylko tłumaczą zakres i siłę twierdzenia wykluczającego myślenie zwierząt, lecz pozwalają również lepiej zrozumieć, dlaczego według Kartezjusza zasadniczy podział nie przebiega między przedmiotami ożywionymi a nieożywionymi, lecz między przedmiotami świadomymi (posiadającymi myślenie) a przedmiotami nieświadomymi. Wyjaśniają ponadto, dlaczego Kartezjusz aprobeował następujące twierdzenia na temat statusu zwierząt: zwierzęta to maszyny; zwierzęta to automaty; zwierzęta nie myślą; zwierzęta nie mają świadomości; zwierzętom nie można przypisać jakiegokolwiek świadomego uczucia¹¹.

¹⁰ F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 40n.

¹¹ „Aby nie rozpisywać się zbyt, pominię inne argumenty przeciwko myśleniu zwierząt. Chciałbym jedynie zaznaczyć, że mówię o myśleniu, nie zaś o życiu czy doznawaniu zmysłowym; żadnemu zwierzęciu nie odmawiam bowiem [posiadania] życia, gdyż życie polega po prostu na cieple serca, jak też nie neguję [zdolności] doznawania zmysłowego, o ile zależy ona od organu cielesnego. Tak więc moje stanowisko nie tyle jest okrutne względem zwierząt, ile życzliwe względem ludzi wolnych od przesądu pitagorejskiego, jako że uwalnia ich też od podejrzeń o popełnianie zbrodni, gdy jedzą lub zabijają zwierzęta” (*Descartes do H. More’a, 5 lutego 1649*, w: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More’em*, tłum. J. Kopania, Antyk, Kęty 2005, s. 61). Zob. J. Cottingham, *Descartes’ Treatment of Animals*, w: *Descartes*, red. J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 225-233.

Jeśli chodzi o historyczny kontekst rozważań Kartezjusza nad myśleniem zwierząt, to negatywnym punktem odniesienia były dla niego uwagi Michela de Montaigne'a i Henry'ego More'a. W rozdziale *Prób* zatytułowanym „Apologia Rajmunda Sebonda” Montaigne argumentował, że zwierzętom można przypisać myślenie ze względu na znaczące podobieństwo pewnych ich zachowań do zachowań człowieka, których przyczyną jest umysł. Można stąd wysunąć wniosek, że sądził, iż zwierzęta posiadają umysł podobny do ludzkiego¹². Podobną argumentację, opierającą się na analogii, przedstawił More¹³. Kartezjusz natomiast uważał, że nawet jeśli istnieje pewne podobieństwo między zachowaniem się zwierząt a zachowaniami ludzi, nie jest to jednak podobieństwo wyraźne. Stąd wszelkie sugestie opierające się na analogii są mało przekonujące¹⁴.

Jeśli zaś chodzi o wymiar systemowy, to argumentację Kartezjusza wykluczającą myślenie zwierząt należy rozpatrywać w dwóch kontekstach. Z jednej strony, stanowi ona ważny element jego argumentacji za niezależnością umysłu od ciała, a zwłaszcza niezdolnością ciała (materii) do myślenia. Z drugiej strony, jest ważnym komponentem jego wyводу na rzecz mechanistycznej interpretacji materii, w tym również przyrody ożywionej. Kartezjusz najprawdopodobniej sądził, że wykazanie, iż zwierzęta nie są zdolne do myślenia, nie tylko przyczyni się do wzmocnienia argumentacji za tym, że podstawą myślenia nie mogą być ciała, ale również prowadzić będzie do wniosku, że całość przyrody należy tłumaczyć wyłącznie mechanicznie.

ARGUMENTY

Wydaje się, że w tekstach Kartezjusza można wyróżnić dwa podstawowe argumenty wykluczające możliwość myślenia zwierząt. Są to: argument z języka oraz argument z wszechstronności rozumu. Ponadto można jeszcze wskazać na argument z nieśmiertelności duszy ludzkiej. Kartezjusz najwyżej cenił sobie argument z języka. Uważał, że dostarcza on najbardziej skutecznego sposobu wykazania, iż zwierzęta są istotami pozbawionymi zdolności

¹² Por. M.E. de M o n t a i g n e, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 343-350.

¹³ „Wszelako ze wszystkich Twoich poglądów żaden tak bardzo nie wstrząsnął wrażliwością i czułością mego ducha, jak to mordercze i zabójcze twierdzenie wyrażone w *Rozprawie o metodzie*, w którym nie przyznajesz zwierzętom duszy ożywiającej i zdolności świadomego odczuwania” (More do Descartesa, 11 grudnia 1648, w: Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 52n.).

¹⁴ Opowiadając na list Henry'ego More'a z 11 grudnia 1648 roku, Kartezjusz pisał: „Do żadnego przesądu nie jesteśmy jednak bardziej przyzwyczajeni od najmłodszych lat jak do tego, że zwierzęta myślą” (Descartes do More'a, 5 lutego 1649, w: Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 60).

myślenia: „Ze wszystkich argumentów przemawiających za tym, że zwierzęta pozbawione są myślenia, najważniejszy jest, jak sadzę, następujący. W ramach tego samego gatunku jedne [zwierzęta] są bardziej sprawne od innych, nie inaczej jak to jest wśród ludzi, co możemy zaobserwować u koni czy psów, z których jedne o wiele łatwiej niż inne przyswajają sobie to, czego ich uczymy. Ale choć wszystkie one z łatwością przekazują (significant) nam głosem lub ruchami ciała swoje naturalne popędy, takie jak gniew, strach, głód i podobne, to jednak nigdy dotąd nie zaobserwowano, aby jakieś zwierzę osiągnęło taką doskonałość, iżby posługiwało się rzeczywistą mową (vera loquela), to jest wskazywało słowem lub znakiem na coś, co może odnosić się do samego myślenia, nie zaś do naturalnego popędu. Taka mowa jest bowiem jedyną pewną oznaką myśli ukrytej w ciele, posługują się nią wszyscy ludzie, także najbardziej głupi i szaleni, a nawet pozbawieni języka i [pozostałych] organów mowy, lecz żadne zwierzę; można więc uznać, że stanowi ona o prawdziwej różnicy między ludźmi a zwierzętami”¹⁵.

ARGUMENT Z JĘZYKA

Znaczenie argumentu z języka polega na tym, że zdaniem Kartezjusza, język nie tylko stanowi jedyną oznakę ukrytej w ciele myśli, ale jednocześnie świadczy o tym, że organizm nie działa ze względu na popędy, lecz ze względu na posiadane i dostępne świadomości myśli. Wykazanie, że zwierzęta nie posiadają języka, upoważnia zatem zarówno do wyprowadzenia wniosku, że zwierzęta pozbawione są myślenia, jak i do wniosku, że ich działanie należy tłumaczyć wyłącznie mechanicznie.

Argument z języka przedstawiony w *Rozprawie o metodzie* można ująć następująco: Najpierw Kartezjusz argumentuje, że nie ma człowieka (nie wyłączając ludzi otępiałych i szalonych), który nie byłby w stanie zebrać rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownej wypowiedzi czyniącej jego myśli zrozumiałymi dla innych. Następnie dowodzi, że nie ma zwierzęcia, które mogłoby dokonać tego samego. Powodem tej niezdolności nie jest wcale brak narządów mowy, ponieważ niektóre zwierzęta, na przykład papugi czy sroki, mogą wymawiać poszczególne słowa tak, jak my to czynimy. Ponadto ludzie od urodzenia głuchoniemi zazwyczaj sami wymyślają jakieś znaki, za pomocą których są zdolni porozumiewać się z innymi. Jednym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest zatem to, że zwierzętom brak myślenia. Chodzi tu – zdaniem Kartezjusza – o zupełny brak myślenia, a nie o zbyt niski jego poziom. Fakt,

¹⁵ Descartes do More'a, 5 lutego 1649, s. 61.

że zwierzęta nie mogą mówić jak my, nie dowodzi, iż „mają mniej rozumu niż ludzie, ale że nie mają go wcale”¹⁶.

Kartezjusz podkreślał ponadto, że nie przekonuje go argument, iż zwierzęta posiadają swój własny, niezrozumiały dla nas język, za pomocą którego się porozumiewają. Po pierwsze, organy zmysłowe zwierząt są podobne do naszych, po drugie, gdyby faktycznie zwierzęta posiadały swój własny język, to porozumiewałby się między sobą i znalazłaby sposób, aby być zrozumiane przez ludzi¹⁷. Ponadto nie można zaakceptować poglądu, że wszystkie naturalne ruchy świadczące o doznaniach wewnętrznych pełnią rolę słów, ponieważ można zbudować maszynę, która wymawiałaby jakieś słowa, a nawet konstruować ją tak, aby wymawiała ich kilka „w związku z działaniami fizycznymi, powodującymi pewne zmiany w jej przyrządach: na przykład, kiedy się ją dotknie w jakimś miejscu, aby spytała, czego sobie od niej życzymy; w innym, aby krzyczała, że ją boli, i tym podobne”¹⁸; niemożliwe jest jednak, „aby składała w różny sposób słowa, aby odpowiadała z sensem na wszystko, co się powie w jej obecności”¹⁹.

Z kolei gdy chodzi o argument z języka podany w listach do Henry’ego More’a, to schematycznie można go przedstawić następująco: Najpierw Kartezjusz stwierdza, że ze wszystkich racji przeciwko przyznawaniu zwierzętom myślenia najistotniejsza jest ta, że nigdy jeszcze nie zaobserwowano, by zwierzę posłużyło się rzeczywistą mową (łac. *vera loquela*) – to znaczy wskazało słowem lub znakiem na coś, co może odnosić do samego myślenia, nie zaś do naturalnego popędu – a jedynie taka mowa jest pewną oznaką myśli ukrytej ciele. Następnie dowodzi, że za język nie można uważać, po pierwsze, mechanicznego powtarzania mowy ludzkiej, z czym mamy do czynienia w przypadku gadaniny papugi, po drugie, okrzyków związanych z gniewem, strachem lub radością, jakie zwierzęta wydają pod wpływem zewnętrznych bodźców. Można zatem przyjąć że – zdaniem Kartezjusza – język stanowi o prawdziwej różnicy między ludźmi a zwierzętami, a brak języka u zwierząt jest konsekwencją braku myślenia.

Co należy sądzić o tym argumentie? Jak widać, Kartezjusz wyraźnie stwierdza tutaj, że nie każdy system komunikacji zasługuje na miano języka. Za język w sensie właściwym nie można uznać ani naśladowania mowy ludzkiej, ani dźwięków stanowiących wyraz doznań spowodowanych przez bodźce zewnętrzne. O tym, że system komunikacji jest językiem, decyduje obecność składni oraz możliwość wyrażania myśli. Co więcej, posługiwanie się językiem za-

¹⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002, s. 49.

¹⁷ Por. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, s. 19.

¹⁸ Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 48.

¹⁹ Tamże.

kłada – według Kartezjusza – zdolność do generowania nieskończenie wielu odpowiedzi na daną sytuację²⁰. Uwzględniając te uwagi, można więc przyjąć, że dla Kartezjusza, podobnie jak dla wielu współczesnych autorów, składnia (syntaksa) oraz zdolność do wytwarzania wielu odpowiedzi jest kluczowym warunkiem występowania języka. Sam język z kolei nie tylko stanowi istotny wskaźnik posiadania zdolności myślenia, lecz także odgrywa kluczową rolę w procesie dokonywania inferencji w oparciu o strukturę wewnętrzną.

ARGUMENT Z WSZECHSTRONNOŚCI ROZUMU

Wydaje się, że argument z wszechstronności rozumu, jaki podaje Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie*, ma następujący przebieg: Najpierw Kartezjusz stwierdza, że zwierzęta wykonują pewne czynności równie dobrze, a nawet lepiej niż człowiek. Następnie podkreśla, że istotne jest jednak to, iż brak im zdolności do wykonywania rozmaitych czynności, mimo że posiadają odpowiednie do tego narządy, oraz sprawności w dostosowywaniu się do nowych sytuacji. Gdyby więc – konkluduje – lepsza umiejętność wykonywania danej czynności świadczyła o posiadaniu rozumu, to zwierzęta miałyby nad nami przewagę pod każdym względem, ponieważ rozum jest narzędziem wszechstronnym. Jeśli takiej przewagi nie mają, to trzeba w związku z tym uznać, że nie działają za pomocą rozumu, a działania, w których nas przewyższają, są również czysto mechaniczne: „Również bardzo godną uwagi rzeczą jest to, że mimo iż wiele zwierząt objawia większą od nas pomysłowość w niektórych działaniach, widzimy, iż te same w wielu innych działaniach nie objawiają jej wcale. To zatem, co robią od nas lepiej, nie dowodzi, że posiadają rozum, bowiem szacując według tego, miałyby go więcej niż którykolwiek z nas i poczynąłyby sobie lepiej w każdej innej rzeczy; ale ponieważ go nie mają oraz że to natura w nich działa według układu ich narządów, podobnie jak widzimy, że zegar, który składa się jedynie z kółek i sprężyn, może liczyć godziny i mierzyć czas bardziej dokładnie niż my z całą naszą wiedzą”²¹.

Kartezjusz odrzucał sugestię, że skoro zwierzęta posiadają podobne do nas organy zmysłowe, to zapewne również ich odczuwanie jest podobne do ludzkiego, a ponieważ w naszym sposobie odczuwania zawiera się myślenie, to zwierzętom należy przyznać podobne myślenie. Uważał, że tak jak trzeba wyróżnić dwie odmienne zasady naszych ruchów, mianowicie zasadę czysto fizjologiczną oraz zasadę umysłową, tak też trzeba wyróżnić fizjologiczny aspekt doznawania zmysłowego, wyjaśniany w kategoriach czysto mecha-

²⁰ Por. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, s. 103.

²¹ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 49.

nistycznych, oraz aspekt umysłowy, wymagający posiadania świadomości. Zwierzętom można przypisać wyłącznie doznania w sensie fizjologicznym. „Co się tyczy zwierząt – pisze Kartezjusz w liście do Gibieufa z 19 stycznia 1642 roku – to wprawdzie zauważamy u nich ruchy podobne do tych, które u nas są rezultatem naszych wyobrażeń (*imaginationes*) i doznań (*sentiments*), jednak nie znaczy to, że również one posiadają wyobrażenia i doznania. Przeciwnie, wszystkie te ruchy mogą dokonywać się bez wyobraźni i posiadamy argumenty dowodzące, że tak właśnie jest w przypadku zwierząt, co – mam nadzieję – jasno ukazałem, opisując szczegółowo całą architekturę ich członków i przyczyny ich ruchów”²².

Sedno tego argumentu leży – jak się wydaje – w tym, że według Kartezjusza istoty obdarzone rozumem wykraczają poza zwykłą zdolność dostosowywania się do zmieniających się w świecie okoliczności. Mogą kształtować i rewidować swoje działanie także przez zmianę nastawienia. Dzięki rozumowi ludzie przejawiają nieograniczoną plastyczność, czego nie obserwujemy u zwierząt. Owa „plastyczność” źródłowo wiąże się z tym, że posiadamy zdolność do tworzenia odniesień do własnych profili kognitywnych w postaci myśli lub percepcji. Tworząc odniesienia do profili kognitywnych, nasze percepcje są percepcjami „że”, analogicznie do myślenia „że”. Nasz organizm żyje nie tylko w świecie obiektów, ale również w świecie reprezentacji tych obiektów. W rezultacie działania podejmowane przez taki organizm są działaniami dokonywanymi nie tyle na podstawie odniesienia do świata, ile na podstawie odniesienia do reprezentacji. Fakt ten tak radykalnie odmienia całą sytuację, że zamiast mówić o reakcjach, możemy mówić o racjach.

REAKCJE NA STANOWISKO KARTEZJUSZA

W wyniku złożonych dyskusji nad filozofią Kartezjusza uformowały się w siedemnastym wieku różne stanowiska w kwestii myślenia zwierząt. Upraszczając, można powiedzieć, że krytyka poglądu Kartezjusza przebiegała w dwóch kierunkach. Zwolennicy pierwszego sposobu myślenia, do których należeli między innymi Baruch Spinoza i Gottfried W. Leibniz, negowali tezę, że zwierzęta są bytami czysto materialnymi²³. Według Spinozy z tego, że myślenie jest nieredukowalne do materii, wynika jedynie, iż wykluczona jest każda próba materialistycznej interpretacji myślenia i umysłu. Nie wynika

²² Cyt za: K o p a n i a, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, s. 20. Por. *Descartes do More'a*, 5 lutego 1649, s. 61.

²³ Por. B. de S p i n o z a, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, oprac. L. Kołakowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 81n.; G.W. L e i b n i z, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 34n.

stąd natomiast, że myślenie jest udziałem jedynie człowieka. Spinoza, zgodnie z przyjętym przez niego panpsychizmem, argumentował, że zakładając, iż myślenie przynależy tylko istotom ludzkim i poza nimi nie przysługuje żadnej innej rzeczy, trzeba by uznać, że myślenie jest niewyjaśnialne (nie ma żadnego wyjaśnienia wynikającego z wewnętrznej natury przyrody), albo że zostało dodane istotom ludzkim w nadzwyczajny sposób. W pierwszym przypadku należałoby uznać, że myślenie wyłania się niejako z nicości, bez żadnej racji-przyczyny. W drugim zaś należałoby utrzymywać paradoksalną tezę, że myślenie jest jakimś cudownym wyjątkiem w świecie, i potraktować je jako własność, którą istoty ludzkie otrzymały z zewnątrz, w następstwie aktu pochodzącego spoza przyrody. Chcąc zatem uniknąć tych absurdałnych konsekwencji, trzeba przyjąć, że chociaż myślenie nie realizuje się we wszystkich rzeczach z tą samą intensywnością, to jednak jest przynależne każdej rzeczy, czyli że w jakiś sposób każda rzecz jest rzeczą myślącą. Leibniz z kolei argumentował, że zwierzęta posiadają niematerialne dusze i dlatego są zdolne do myślenia.

Drugi kierunek krytyki natomiast, reprezentowany przez Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a²⁴, polegał na uznaniu, że materialność nie wyklucza posiadania doznań i myśli. Stąd – jak dowodził Locke – można przyjąć, że zwierzęta, chociaż są bytami czysto materialnymi, są jednak istotami, którym należy przypisać myślenie²⁵.

Przechodząc do współczesnej krytyki stanowiska Kartezjusza, w pierwszej kolejności należy przywołać twierdzenia tych autorów, którzy uważają, że tłumaczenie i opisywanie zachowań istot pozbawionych języka wyłącznie w oparciu o to, co dane aktualnie za pomocą tak zwanych niekonceptualnych treści spostrzeżeniowych, lub w oparciu o system prostych doznań i odruchów jest często niewystarczające. Autorzy ci pokazują, że (a) działanie istot niewładających językiem charakteryzuje luźne powiązanie z tym, co aktualnie dane w polu spostrzeżeniowym, i że (b) instrumentalnego komponentu w przypadku ich działań nie da się wytłumaczyć treścią doznaniową. W związku z tym mówi się o zdolnościach tych istot do planowania działania i tworzenia narzędzi, działania na podstawie celów, które mają wyraźnie ujawniać zdolności przetwarzania obiektów z otoczenia w „instrumenty” (narzędzia) służące do

²⁴ Por. T. H o b b e s, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 101, 115; J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1953, t. 2, s. 76n.

²⁵ Locke podawał dwa argumenty na rzecz swojego stanowiska: argument z ciągłości stworzenia oraz argument z uczenia się przez ptaki melodii. Szczegółowe omówienie tych argumentów zawiera praca Marcina Iwanickiego *Natura i identyczność osoby w ujęciu Johna Locke'a* (rozprawa doktorska obroniona na Wydziale Filozofii KUL, archiwum KUL).

osiągania określonych celów²⁶. Co więcej, wnioskuje się, że jeśli niejęzykowe istoty zdolne są do instrumentalnych rozumowań, to ich treści perceptualne nie mogą być pozbawione wewnętrznej struktury na wzór struktury konceptualnej²⁷. Wspomnianym autorom chodzi zatem o to, aby pokazać, że dający się rozpoznać u istot pozbawionych języka – czyli u zwierząt – sposób widzenia świata i oparty na nim sposób działania skłaniają do uznania, że myśli, którymi zwierzęta dysponują, wykraczają poza poziom operowania wyłącznie doznaniem, prostymi reakcjami lub prostym odwzorowywaniem działania w oparciu o odbierane bodźce. W szerokim znaczeniu mówi się o tak zwanym inteligentnym działaniu, którego – jak podkreślają badacze zachowań zwierząt – nie da się wytłumaczyć prostą percepcją analogii i podobieństw w różnych otoczeniach i sytuacjach²⁸.

Należy też przypomnieć, że wielu współczesnych badaczy zajmujących stanowisko alternatywne wobec poglądu Kartezjusza podkreśla, iż trzymanie się kurczowo modelu, w którym wszelkie działania podejmowane przez zwierzęta wyjaśniane są wyłącznie za pomocą pary bodziec–reakcja i przy założeniu, że aktywność zwierząt jest „sztywna” i kierowana (wyzwalana) przez stałe biologiczne mechanizmy, skutkowało tym, że komunikację między zwierzętami sprowadzano wyłącznie do relacji bezpośrednio wynikających z ich wewnętrznych stanów fizjologicznych, niepodlegających żadnej kontroli. Przy tych założeniach, jak podkreśla Donald R. Griffin, „komunikowanie się zwierząt da się porównać do ludzkiego mrugania, rumienienia się, zachłystywania się ze zdumienia czy jęczenia z bólu”; tylko „przy okazji powiadamiają one innych o podrażnieniu oczu, zakłopotaniu, zaskoczeniu lub bólu”²⁹. Taka interpretacja skutecznie blokowała możliwość uznania, że komunikacja wśród zwierząt nie jest tylko „jęczeniem z bólu”, lecz nosi znamiona komunikacji językowej, oraz że ujawnia ona coś, co da się określić mianem myśli (nawet przy bardzo szerokim traktowaniu pojęcia „myśl”). W tym miejscu zauważmy, że odwracając porządek wyjaśnienia opierającego się na takim tłumaczeniu zachowań komunikacyjnych zwierząt, o jakim wspomina Griffin, należałoby zadać pytanie, czy język jest dla człowieka czymś tak samo naturalnym, jak chrząkanie dla świń, a szczekanie dla psów, czy może raczej jest czymś, czego się uczymy tak, jak psy uczą się służyć, a słonie cyrkowe tańczyć. Przywołajmy pewien często przytaczany przykład. Koczkodany zielonosiwe to małpy

²⁶ Por. D.R. Griffin, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.

²⁷ Por. L. Weiskrantz, *Thought Without Language: Thought Without Awareness?*, w: *Thought and Language*, red. J. Preston, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 132-135.

²⁸ Por. J.L. Bermúdez, *Thinking without Words*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 56.

²⁹ Griffin, dz. cyt., s. 157.

wielkości małego psa, żyjące we wschodniej Afryce i spędzające większość życia w stałych grupach. Są one przedmiotem szczególnego zainteresowania, odkąd zaobserwowano, że wydają trzy rodzaje okrzyków w zależności od rodzaju niebezpieczeństwa: inny na widok lamparta, inny – orła, jeszcze inny na widok węża. Z tymi okrzykami skorelowane są odpowiednio trzy rodzaje zachowań: ucieczka na drzewo, schowanie się w gęstwinie liści i szybka ucieczka na otwarty teren. Zauważono, że okrzyki alarmowe informują inne osobniki stada o określonym zagrożeniu (o tym, jaki drapieżnik zagraża w danej chwili) nawet bez kontaktu wzrokowego czy to z sygnalizującym osobnikiem, czy to z drapieżnikiem. Uznano więc, że w tych zachowaniach komunikacyjnych ujawnia się coś w rodzaju kompetencji semantycznej³⁰.

Stwierdzono zatem, że zachowania tych małp wskazują na ich zdolność przekazywania i rozumienia referencjalnych informacji dotyczących środowiska. Podkreślano, że owe okrzyki alarmowe nie są jedynie przejawem strachu lub emocjonalnego pobudzenia, lecz stanowią oznakę przyswojenia informacji o odmiennym zagrożeniu – a zatem mają funkcję reprezentacyjną. Zauważano, że gdy pojawi się sygnał węża, małpy stają na kończynach tylnych i bacznie się rozglądają. Można więc uznać, że działanie słuchających małp jest odpowiedzią na pewien rodzaj reprezentacji drapieżnika, która zostaje zaktywizowana przez okrzyk. Tym samym nie jest to wyłącznie reakcja na strach towarzyszący pojawieniu się nieokreślonego napastnika. Dane tego typu traktuje się jako sztandarowy przykład, mający wskazywać na istnienie symbolicznego mechanizmu komunikacji w świecie pozaludzkim. Taki zespół danych ma świadczyć, że mechanistyczny opis zachowań komunikacyjnych zwierząt – który proponował także Kartezjusz – jest niezgodny ze stanem faktycznym.

Z istnieniem luźnego powiązania działań zwierząt z aktualnymi doznaniem, obecnością działań planowych oraz tworzeniem sygnałów semantycznie określonych, przetwarzaniem obiektów nie tylko w narzędzia, ale i w jednostki mające przekazywać znacznie, na co zwracaliśmy wyżej uwagę, związana jest hipoteza, że zwierzęta zdolne są do tworzenia przekazów niosących w sobie określone intencje, czyli do tak zwanej ostensywno/inferencyjnej komunikacji³¹. W dużym skrócie można powiedzieć, że takie podejście jest osadzone w modelu radykalnie odchodzącym od modelu Chomsky'ego. Rezygnuje się z poszukiwania mechanizmów odpowiedzialnych za możliwe przekształcenia gramatyczne, sugeruje się natomiast, że ludzka zdolność językowa powinna być raczej pojmowana jako generalna zdolność komunikacyjna, dla której gra-

³⁰ Por. tamże, s. 160.

³¹ Zob. J.C. G o m e z, *Some thoughts about the evolution of LADS, with special reference to TOM and SAM*, w: *Language and thought: Interdisciplinary themes*, red. P. Carruthers, J. Boucher, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 76-93.

matyka jest po prostu narzędziem, a nie warunkiem. W tym sensie można powiedzieć, że gramatykę sytuuje się w innym miejscu – takim mianowicie, które nie determinuje dyskursu na temat samej kompetencji językowej. Mówiąc o języku i komunikacji, odnosimy się raczej do zdolności wywnioskowania intencji, z jaką przekazywana jest wypowiedź, nie zaś do umiejętności rozkodowywania struktury wypowiedzi. Powyższa zmiana niweluje po części związek między posiadaniem zdolności kognitywnych a uprzednim posiadaniem zdolności językowych – co jeszcze bardziej uderza w model zaproponowany przez Kartezjusza. Taka zmiana optyki pozwoliła na odkrycie wielu wspólnych mechanizmów kognitywnych u ludzi i zwierząt, chociażby takich, jak mechanizm wspólnej uwagi czy detektor kierunku patrzenia³². Jednocześnie wiele badań potwierdza jednak, że tylko u ludzi mechanizm wspólnej uwagi, detektor kierunku patrzenia, jak i inne podstawowe mechanizmy obecne w innych obszarach kognitywnych (na przykład w poznaniu matematycznym: analogowy system liczby przybliżonej oraz dokładny system reprezentacji małych liczb, oparty na uwagowym systemie podążania za obiektem) podlegają zintegrowaniu i przekształceniu w mechanizmy drugiego rzędu (na przykład metareprezentacyjne). Co istotne, tym narzędziem integrującym i przenoszącym zdolności kognitywne na poziom meta jest właśnie język³³. Można zatem nie tylko bronić idei powiązana specyficznie ludzkich zdolności kognitywnych z językiem, ale w pewnym sensie ciągle rozbudowywać intuicje i argumenty Kartezjusza.

³² Zob. B. Hare, J. Call, M. Tomasello, *Do chimpanzees know what conspecifics know and do not know?*, „Animal Behaviour” 2001, nr 61, s. 139-151.

³³ Zob. E. Spelke, *What Makes Us Smart? Core Knowledge and Natural Language*, w: *Mind in Language: Advances in the study of language and cognition*, red. D. Gentner, S. Goldin-Meadow, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, s. 277-312; I. Apperly, S.A. Butterfill, *Do humans have two systems to track beliefs and belief-like states?*, „Psychological Review”, t. 116 (2009), s. 953-970.

ŹRÓDŁA POWINNOŚCI

SUBIEKTYWNOŚĆ I DOBRO

Ontologiczne przesłanki życzliwości dla zwierząt*

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego. Po pierwsze, zakłada to teleologiczną strukturę istoty żyjącej, po drugie – taką istotę postrzegamy w jej własnym bycie. Najpełniej byt ten „objawia” się w człowieku w sposób oczywisty, ewidentny, jednoznaczny. Doświadczenie powinności jest ostatecznie związane z doświadczeniem rzeczywistości, istnienia bytów samych w sobie, a więc tego, co nie jest tylko przedmiotem.

We współczesnej debacie filozoficznej na temat statusu ontologicznego zwierząt oraz jego etycznych konsekwencji pojawia się ponownie problem istnienia sfery wewnętrznej u zwierząt. Kartezjańskie dziedzictwo – mechanicyzyczne wyjaśnianie funkcjonowania zwierząt, które stało się paradygmatem badań naukowych metodycznie redukujących fenomeny sfery subiektywnej do procesów dających się obiektywnie ujmować – jest aktualnie kwestionowane z wielu stron. Zauważa się, że prowadzący badania z zakresu etologii poznawczej, psychologii zwierząt i antropologii porównawczej wyraźnie dystansują się od rozwiązań behawiorystycznych i opierają swoje wyjaśnienia naukowe na istnieniu sfery subiektywnej zwierząt. Dyskutuje się nad zagadnieniami określanymi hasłowo jako „umysły zwierząt” lub „świadomość zwierząt”¹. Na gruncie filozofii przyrody kwestia istnienia sfery wewnętrznej może być wyartykułowana w ogólniejszym sformułowaniu problemu teleologii naturalnej. Kwestia subiektywności zwierząt jest wówczas traktowana jako uprzywilejowany pod względem metodologicznym fragment szerszej teorii celów naturalnych. Uprzywilejowany charakter tych badań polega głównie na łatwym dostępie poznawczym do wielu danych doświadczenia potocznego i naukowego oraz na kontrolowanym metodycznie antropomorfizmie w interpretacji tych danych. Interpretacja teleologiczna działania bytów ożywionych stwarza ponadto możliwość ontologicznego ufundowania intuicji moralnych dotyczących stosunku do zwierząt.

* Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego „Osobliwość ewolucyjna natury ludzkiej. Studia porównawcze z zakresu antropologii i etologii nad językiem, komunikacją, umysłem i działaniem ludzi i zwierząt”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr. umowy: UMO – 2011/01/B/HS1/04462).

¹ Zob. klasyczny podręcznik: D.R. Griffin, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.

Celem niniejszego artykułu jest ramowa charakterystyka argumentu teleologicznego na rzecz moralnej ochrony zwierząt. Podstawową przesłankę tego argumentu stanowi teza o teleologicznej strukturze bytów ożywionych, która zostanie wykorzystana do uzasadnienia wartościowości tych bytów. Ogólnie rzecz biorąc, mamy więc do czynienia z dwiema częściami argumentu na rzecz moralnej ochrony zwierząt: ontologiczną i aksjologiczną².

Artykuł ten ma przede wszystkim systematyczny, a nie historyczny charakter. Stanowi próbę rozwinięcia i zinterpretowania stanowisk filozoficznych Hansa Jonasa i Roberta Spaemanna, którzy uczynili z teleologii naturalnej rdzeń swoich wielowątkowych badań systematycznych i historycznych. W pierwszej części przedstawiona zostanie ramowa charakterystyka subiektywności jako formy teleologii bytów animalnych, w drugiej implikacje aksjologiczne tezy teleologicznej.

CHARAKTERYSTYKA SUBIEKTYWNOŚCI JAKO FORMY TELEOLOGII BYTÓW ANIMALNYCH

W poszukiwaniu ontologicznego locus celów w naturze Jonas proponuje analizę czterech prostych fenomenów jako wstęp do sformułowania teorii celów naturalnych³. Szczególnie interesująca jest tutaj analiza fenomenu chodzenia, która w sposób wyraźny stawia problem subiektywności zwierząt. Pozwala ona bowiem scharakteryzować organ jako narzędzie organizmu, jako środek, a także jego funkcję oraz cele subiektywne⁴. Najpierw Jonas uwyrażnia

² W niniejszym artykule wykorzystałem wybrane wątki z mojej pracy *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2010).

³ Fenomenami tymi są młotek, instytucja sądu, czynność chodzenia i organ trawienny. Kolejność analizowania jest następująca: od fenomenów w sposób oczywisty, bo istotnie związanych z człowiekiem – świadomym podmiotem wyznaczającym cele, po fenomeny luźno związanych ze świadomością (układ trawienny). Dwa pierwsze fenomeny reprezentują dzieła wytworzone przez człowieka, zależne od jego woli (młotek i instytucja sądu), dwa kolejne nie są wytworzone przez człowieka, pochodzą z natury (czynność chodzenia i organ trawienny). Analiza tych fenomenów doprowadziła Jonasa do sformułowania rozbudowanej teorii celów naturalnych, która została ufundowana na klasycznym pojęciu celu, definiowanym jako „to, ze względu na co rzecz istnieje, i dla wywołania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub spełnione jest dane działanie” (H. J o n a s, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 103). Eksplicacja pojęcia celu oraz określenie stanowiska celu w rzeczywistości (stwierdzenie, jaki jest status ontologiczny celu) to wstępny etap budowania teorii wartości na użytek nowej etyki przeznaczonej dla cywilizacji naukowo-technicznej.

⁴ Jonas przypomina na marginesie głównego wątku rozważań, że w języku greckim istnieje genetyczny związek między słowami oznaczającymi narzędzia i organy naturalne: „organami” zostały nazwane „narzędzia”, czyli coś, co wykonuje „pracę” (rdzeń „erg” w słowie „organon”). Według Arystotelesa organizm jest ciałem wyposażonym w narzędzia (gr. soma organikon). Źródłowa

różnicę między funkcją organu (celu głównego) a jego szczegółowym użyciem na przykładzie aparatu ruchowego i czynności chodzenia. Celem głównym aparatu motorycznego (podobnie jak w przypadku narzędzi wytworzonych) jest jego funkcja – chodzenie. W przypadku organów (narzędzi) typu „woluntarnego” funkcja nie determinuje jego celów szczegółowych (celów użycia). Narzędzia typu „woluntarnego” to takie narzędzia, których użycie zakłada działanie czynnika wolitywnego (woli) determinującego szczegółowe cele użycia. Narzędzia sztuczne czy też naturalne (organy) są „woluntarne” w tym sensie, że ich struktura umożliwia „dowolne” użycie ich przez podmiot (jest gotowa do użycia), co oznacza, że to nie organ decyduje o tym, że zostaje użyty⁵. Użycie narzędzia organicznego typu „woluntarnego” (jak chodzenie za pomocą aparatu ruchowego) w przypadku człowieka jest celowe w sensie subiektywnym, to znaczy, że jest „kierowane [...] przez z góry wyobrażone cele (skąd ostatecznie wywodzi się całe pojęcie celu) oraz że owo «ze względu na co», owa mniej lub bardziej wyrażona intencja, istotnie mówi nam o sensie całego ciągu zdarzeń”⁶. Założeniem jest tutaj istnienie woli, która wykorzystuje funkcje organów motorycznych. Funkcje motoryczne posiadają charakter wolitywny w większym stopniu niż funkcje sensoryczne, takie jak widzenie czy słuchanie, działanie tych drugich charakteryzowane jest bowiem raczej jako doznawanie bierne⁷, aczkolwiek i w tym przypadku istnieje możliwość „woluntarnego” działania (można uważnie się przypatrywać albo pilnie słuchać, przekraczając tym samą bierność i receptywność).

Działanie o strukturze celowościowej w sensie subiektywnym ma przebieg wieloetapowy, w którym wyróżnić można szereg „podcelów” (celów kolejnych etapów działania) organizujących poszczególne etapy „po to, aby”, mających postać subiektywnego łańcucha środek–cel. Wyraźne oddziaływanie celu subiektywnego w takich działaniach (wieloetapowych) można problematyzować, wskazując na przykład na niedookreśloność celu końcowego lub prawdziwych motywów działania (jak stara się to czynić psychoanaliza), albo

intuicja zawarta w dosłownym znaczeniu słowa „organizm” wskazuje na byt celowy, albowiem nie można pomyśleć idei narzędzia bez pojęcia celu. Por. tamże, s. 115.

⁵ Jonas zwraca uwagę na następujące podobieństwo między narzędziem sztucznym i organicznym (na przykład między organem i aparatem ruchowym): struktura narzędzia i struktura organu to struktury gotowości do użycia, przy czym cele ogólne narzędzia sztucznego i organicznego nie determinują specyficznego użycia. „Celem narzędzia jest po prostu jego funkcja, ta jednak, jako woluntarna, musi posiadać swój własny cel, który został nadany po to, by go podjąć, rzadko zaś celem jest funkcja jako taka” (tamże, s. 114). Innymi słowy, cel narzędzia i organu jest ogólny, ich użycie jest specyficzne.

⁶ Tamże, s. 116. Istotne jest tutaj odpowiednie rozumienie pojęcia subiektywności, definiowane przez intencjonalność. Jonas, co pokażę później, odpowiednio poszerzy pojęcie subiektywności, żeby zmieściły się w nim byty pozaludzkie.

⁷ Por. tamże, s. 113.

próbować rozstrzygnąć, czy odległe obiekty-cele determinują cele bliższe, czy też jest odwrotnie. Problemy te Jonas pozostawia otwarte, podkreślając jednak, że pomimo tych trudności można niewątpliwie twierdzić, iż struktura ludzkiego działania jest rzeczywiście celowa w sensie subiektywnym, determinowana przez intencje, wyobrażenie celu całego wieloetapowego działania. Można to nazwać antycypacyjnym oglądem ostatecznego celu działania lub subiektywną antycypacją celu⁸.

Łańcuch środek–cel, służący do opisu działania, jest inaczej interpretowany w odniesieniu do zwierząt. Tradycyjna (na przykład cybernetyczna) interpretacja działania zwierząt polega na przeformułowaniu subiektywnego (w sensie intencjonalności) łańcucha środek–cel w łańcuch obiektywny środek–cel, przy czym wyeliminowane zostaje wszelkie odniesienie do subiektywnych treści typu: udział „zainteresowania” (niem. Anteilnahme des Interesses), zachowania „woluntarne” (niem. willkürliche Handeln), „głęboka emocjonalność” (niem. tiefe Emotionalität), „uczucia” (niem. Gefühl), „chcenie” (niem. Gewollten)⁹. Obiektywna mechanika łańcucha środek–cel w zachowaniu zwierząt pozbawiona jest czynników subiektywnych; na wszystkich etapach działania determinuje ją obiektywna przyczynowość, a subiektywnym zdarzeniom odmawia się siły przewodzenia i ustanawiania celów (ogólnie: siły przyczynowania)¹⁰.

Posłużmy się podanym przez Jonasa przykładem kota polującego na mysz i przedstawmy możliwe interpretacje takiego działania w modelu subiektywnym i obiektywnym. Przykład kota polującego na mysz, poddany interpretacji na różnych poziomach, obrazuje kwestię zasadniczą – kwestię roli subiektywności w przyczynowaniu działania. Wnioski, które wyciąga z tej interpretacji Jonas, mają szeroki zasięg, obejmują nie tylko najbardziej wyraźny przykład subiektywności w postaci ludzkiej świadomości, ale odnoszą się także do bytów pozaludzkich.

Schemat opisujący polującego kota w pewnym uproszczeniu można przedstawić następująco: kot czatuje na mysz, by na nią skoczyć; skacze, by ją zabić; zabija, by ją zjeść; zjada, by zaspokoić głód. Od strony formalnej schemat ten jest łańcuchem środek–cel, w którym każde kolejne ogniwo stanowi środek

⁸ Badania z zakresu antropologii porównawczej i etologii poznawczej wskazują, że w świecie zwierząt nie występuje planowanie antycypacyjne, ponieważ nie posiadają one określonych kompetencji poznawczych, na przykład nie mają oderwanych od aktualnych determinacji środowiskowych reprezentacji swoich potrzeb. Można jedynie mówić o takich zdolnościach zwierząt do planowania, które są określane przez wyobrażenia formułowane w systemach poznawczych „tu i teraz”. Por. P. G ä r d e n f o r s, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pieńkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 107-124.

⁹ Por. J o n a s, dz.cyt., s. 117.

¹⁰ Subiektywne zdarzenia w języku psychologicznym są wyrażane przez takie pojęcia, jak: „głód”, „satysfakcja”, „lęk”, „ból”.

do następnego celu, aż do celu końcowego. Nie oznacza to jednak, że kot ma antycypacyjny ogłód celu końcowego, antycypacja sięga przypuszczalnie tylko najbliższego celu (danego etapu). Mamy zatem do czynienia z zawężeniem subiektywnej antycypacji do najbliższego celu. Cel całościowy (końcowy), czyli zaspokojenie głodu, osiągany jest poprzez zjednoczenie celów cząstkowych (niem. *überleitende Einzelzwecke*), a nie poprzez antycypację celu końcowego (wiedza, wyobrażenie stanu końcowego – zaspokojenie głodu), ale jest spajany przez uczucie głodu, które uruchamia procesy w kolejnych ogniwach łańcucha. Czynności składające się na proces polowania nie mają na względzie jego końca (nasycenia głodu), ale postępują „krok po kroku”. W określonych sytuacjach, przy zadziałaniu określonych bodźców, popęd wymusza realizację kolejnych kroków. Każdy z tych kroków jest nastawiony na zaspokojenie wyłącznie siebie i w tym sensie jest „ślepy”, to znaczy nie „widzi” nic poza sobą. Gdy uwzględni się jednak obszar zachodzenia pojedynczego etapu procesu polowania, wyraźnie widoczne staje się działanie uczucia i „chcienia”, co można określić „widzeniem” jednostkowego celu danego etapu. W sumie opis łańcucha środek–cel w zachowaniu zwierząt zawiera mieszaninę „widzenia” i „ślepoty”: widzenia jednostkowego celu przy braku widzenia celu końcowego działań¹¹.

Wydów Jonasa na temat obiektywnego łańcucha środek–cel, opisujący działanie typu woluntarnego u zwierząt, można streścić następująco: łańcuch środek–cel nie daje się zjednoczyć przez jeden cel – antycypowany cel końcowy. Zjednoczenie to dokonuje się przez uczucie głodu (będące przejawem psychicznym stanu fizjologicznego), które pełni funkcję wyzwalacza odpowiedniego działania kolejnego ogniwa. Uczucie, które jest jednak ślepe, które prze do przodu, bez określenia, jakimi środkami należy działać, by osiągnąć cel, uruchamia celowy układ elementów łańcucha poprzez prowokowanie w poszczególnych ogniwach odpowiednich schematów reagowania na powstały bodziec. Cel tkwi zatem i w bodźcu (podniecie uczuciowej – niem. *Antrieb*), i w schemacie, który jest zaprogramowany w kompleksie kolejnych elementów złożonego działania zwierząt. Działanie to, polegające na poruszaniu się, postrzeganiu i odczuwaniu, jest określane przez zasadę pośredniości (niem. *Prinzip der Mittelbarkeit*), zwaną także „zasadą dystansowania się” (niem. *Prinzip der Abständigkeit*). Działania zwierząt są przejawami ich „dystansującej się” natury, która wprowadza rozdział na przedmiot i podmiot, co odróżnia świat zwierząt od świata wegetatywnego¹². W tym drugim świecie

¹¹ Por. J o n a s, dz.cyt., s. 116-117.

¹² Por. H. J o n a s, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, s. 28-33. Na podobne własności zwrócił uwagę Helmuth Plessner, charakteryzując zasadę pozycjonalności (zob. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975).

bytów ożywionych nie pojawiają się takie fenomeny, jak cierpienie związane z niespełnieniem potrzeb i niepowodzeniem odpowiedniej formy ruchu czy głód¹³.

Dominująca interpretacja sugeruje jednak, że można wyżej opisany schemat sformułować adekwatnie bez odwoływania się do pojęć subiektywnych (psychicznych). Uczucie głodu będzie wówczas opisywane poprzez czynniki obiektywne, jako stan fizycznego braku w systemie metabolicznym, który uruchamia szereg procesów w obszarze fizyczno-chemicznym wraz z uczuciowym „kostiumem”. Działanie kota można więc zinterpretować, odwołując się do procesów fizycznych zachodzących w jego organizmie, a nie do tego, co subiektywne. Wzorcowego schematu takiej interpretacji dostarcza teoria cybernetyczna, która sprowadza kolejne elementy działania zwierzęcia do prawa końcowej równowagi, czyli mechaniki entropii (niem. Mechanik der Entropie)¹⁴: to, co psychiczne, jest wtórne, pierwotna jest płaszczyzna fizyczna. Kostium psychiczny (uczuciowy) stanowi wtórny, subiektywny przejaw fizjologicznego stanu napięcia. W przypadku głodu interpretacja cybernetyczna sugeruje, że ten fizjologiczny stan napięcia w połączeniu z odpowiednim zmysłowym sygnałem potrafi uruchomić odpowiedni wzorzec zachowania; na przykład mysz musi być najpierw dostrzeżona, aby została przyjęta postawa skradania, postawa ta zaś dostosowuje się do każdorazowych zmian położenia myszy i tak dalej. Odwołanie się tutaj do dynamiki „widzenia” i „ślepoty” jest pozorne. W cybernetycznej wykładni „widzenie” nie jest interpretowane w sensie uświadamiania sobie czegoś, ale jako obiektywny bodziec nerwowy, który działa jak „wyzwalacz” (ang. trigger), do którego dostosowują się kolejne zachowania, także ujmowane w ramach obiektywnego sensomotorycznego mechanizmu sprzężenia zwrotnego¹⁵. Cybernetyczny opis zachowań związanych z głodem i jego zaspokojeniem daje się przedstawić w następujących etapach: napięcie fizjologiczne (zaburzenie homeostazy spowodowane metabolicznym brakiem), wydzielanie wewnętrzne i pobudzenie nerwowe, gotowość do selektywnego wyzwolenia wzorca zachowania, sensomotoryczne sprzężenie zwrotne kierujące przebiegiem zachowania, pozytywny rezultat, który eliminuje początkowy stan stresu (przywrócenie stanu homeostazy).

¹³ Por. J o n a s, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 32. Najwyższą formą zasady pośredniości są transanimalne funkcje człowieka: tworzenie narzędzi i obrazów, oraz jego stosunek do śmierci (por. tamże, s. 34-49).

¹⁴ Por. t e n ż e, *Zasada odpowiedzialności*, s. 121. Organizmy żywe są układami otwartymi na przepływ energii. Z termodynamicznego punktu widzenia organizm, aby osiągnąć stan stacjonarny, musi pobierać z otoczenia energię (o niskiej entropii) oraz oddawać produkty jej przemiany (o wysokiej entropii). Dzięki tym procesom organizm zapobiega wzrostowi entropii wewnątrz siebie i utrzymuje swoje struktury, a nawet je ulepsza.

¹⁵ Por. tamże, s. 120.

Przebiegiem tego procesu kieruje prawo równowagi końcowej – mechanika entropii, określająca dryfowanie układu ku zmniejszeniu napięcia, co w subiektywnym kostiumie generuje pozytywne uczucie osiągnięcia stanu spoczynku. Rzeczywisty przebieg procesów jest tylko pośrednio reprezentowany przez dodatki uczuć i umysłowych reprezentacji, w istocie jest przede wszystkim procesem fizycznym.

Prezentacja obu modeli stworzyła ramy pojęciowe, w których można postawić zasadnicze dla stanowiska Jonasa pytania o moc lub niemoc subiektywności. W modelach tych subiektywności przypisywany jest odmienny status: w modelu subiektywnym posiada ona moc przyczynowania, w modelu cybernetycznym jest traktowana jako epifenomen, kostium uczuciowy dla przyczynowości fizycznej. Zasadniczy problem sprowadza się więc do pytania, jaka jest funkcja tego, co subiektywne; samą bowiem obecność tego, co subiektywne (współwystępowanie z procesami fizycznymi), zdaniem Jonasa, trudno zakwestionować¹⁶. Jeżeli można wykazać, że działanie organizmów jest zdeterminowane przez subiektywność, to wówczas otwiera się możliwość przyjęcia stanowiska poszerzającego występowanie celów na obszary, gdzie rozciąga się subiektywność, oraz na te działania, które są z nią związane (kontrolowane przez nią)¹⁷. Główny problem dotyczy więc tego, jaką moc przyczynowania ma to, co subiektywne (niefizyczne), w stosunku do tego, co fizyczne; na przykład: czy doświadczane cele subiektywne są efektywne lub czy cele mentalne posiadają siłę pozamentalną.

Kluczowe znaczenie dla uzasadnienia tezy o istnieniu celów w naturze ma koncepcja subiektywności. W ogólnym ujęciu subiektywność oznacza własność bytu organicznego, charakteryzującego się zdolnością do odczuwania, odbierania bodźców zewnętrznych i wewnętrznych o różnym stopniu intensywności oraz zdolnością odpowiadania na bodźce w formie różnych działań. Subiektywność umożliwia organizmowi odróżnienie siebie od niesiebie, konstytuując wewnętrzny wymiar życia organicznego (niem. Interiorität). Subiektywność ta podlega rozwojowi w procesie ewolucyjnym podlega rozwojowi od prostego odczuwania aż do najwyższych władz umysłowych.

¹⁶ Oryginalną próbę rozwiązania tego problemu przedstawił Jonas w kontekście dyskusji nad problemem umysł–ciało w pracy *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987). Polskie tłumaczenie tej pracy zamieszczone zostało w formie apendyksu w książce *Zasada odpowiedzialności* (s. 361-409). Wyniki tego rozwiązania są przez Jonasa uogólnione i włączone do dyskusji metafizycznej nad statusem celu. Zakłada to oczywiście prawomocność rozszerzenia stanowiska na subiektywność występującą w bytach niebędących ludźmi, czyli uzasadnienia występowania subiektywności w przyrodzie.

¹⁷ Jonas niekiedy zamiennie używa pojęć „subiektywność” i „świadomość”. Świadomość jednak zasadniczo pojmuję jako formę subiektywności, jej najwyższej uorganizowany przejaw. Usprawiedliwia to włączenie dyskusji na temat subiektywności do obszaru tradycyjnych sporów wokół problemu umysł–ciało (dusza–ciało).

Przytoczone określenie subiektywności różni się od typowych jego rozumień występujących w kontekście epistemologicznym i ontologicznym. Jonas nie definiuje wyraźnie tego pojęcia, ponadto nie posługuje się nim konsekwentnie, na przykład traktuje synonimicznie takie terminy, jak „subiektywność”, „świadomość”, „umysł”, „dusza” i „wewnętrzność”, choć wielokrotnie podkreśla, że subiektywność nie jest tym samym, co świadomość. Rekonstruując wstępnie pojęcie subiektywności, można zauważyć, że jest ono pojęciem najogólniejszym wśród wymienionych wyżej i oznacza spektrum zjawisk psychicznych prostego odbierania bodźców i reakcji na nie, występujących w świecie roślin, zwierząt i w umyśle człowieka. Kolejne pojęcia („świadomość”, „umysł” czy „dusza”) zakładają to ogólne pojęcie subiektywności i oznaczają różne jego formy. Wymienione formy subiektywności charakteryzują się następującymi własnościami:

Wewnętrzność występuje wyraźnie w rozwiniętych formach subiektywności (na przykład w świadomości zwierząt); jest nieobserwowalna na poziomie podstawy fizyczno-chemicznej zjawisk psychicznych. Uwyraźniony jest tutaj moment opozycji wewnętrzny (subiektywny)–zewnętrzny (obiektywny). W każdym organizmie istnieje sfera psychiczna i fizyczna. Wewnętrzność jest stopniowalna co do intensywności. Obrazowo cechę tę można by przedstawić jako różne stopnie „zakrywania się” bytu organicznego. Wewnętrzność stanowi doświadczenie realizacji form determinujących indywidualne życie, jest sferą przeżywania własnego sposobu życia¹⁸.

W procesie ewolucyjnym sfera subiektywności nabywa nowych funkcji, takich jak odczuwanie, postrzeganie, zwiększanie wrażliwości zakresu działania narządów zmysłowych. Ogólnie – następuje poszerzenie i pogłębienie wewnętrznego wymiaru życia¹⁹.

Istnieje ścisły związek między stopniem subiektywności a poziomem indywidualizacji organizmu: wyższa forma subiektywności warunkuje wyższy stopień indywidualizacji; na przykład organizmy roślinne w stosunku do zwierząt wyższych cechują się niższym stopniem subiektywności i tym samym ich wyodrębnienie się i autonomia w środowisku nie są tak wyraźne jak w przypadku tych drugich organizmów²⁰.

Uniezależnienie względne organizmu od świata materii nieorganicznej otwiera przed nim wewnętrzny horyzont czasowy transcendencji: organizm otwarty jest na przyszłość²¹.

¹⁸ Por. H. J o n a s, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 193.

¹⁹ Por. t e n ż e, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 17; t e n ż e, *Das Prinzip Leben*, s. 100.

²⁰ Por. t e n ż e, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 11n.

²¹ Por. tamże, s. 23n.

Subiektywność jest doświadczeniem podmiotu, które polega na przeżywaniu przez organizm własnego sposobu bycia oraz przeżywaniu siebie w relacji do świata. W prymitywnych formach subiektywności podmiot przeżywający może nie istnieć. Mamy wówczas do czynienia z subiektywnością bez podmiotu. Jest to spekulatywna hipoteza na temat wczesnych form subiektywności w procesie genezy życia²².

Tak ujmowana subiektywność wykazuje, zdaniem komentatorów, podobieństwo do systemów centralnych, które determinują wstępujący poziom całościowości, integracji, dynamizmu, kooperatywności i kierunkowości. Systemy centralne decydują o związkach między dynamizmem i strukturami organicznymi; są źródłem dynamizmu i wzorcem, według którego wyrażają się indywidualne struktury organizmu. Pojęcie subiektywności wykazuje pewne podobieństwo do pojęcia centralnej predeterminacji w ujęciu Nicolaia Hartmanna, która uporządkowuje całość życia organicznego w ten sposób, że wyraża się od wewnątrz na zewnątrz poprzez dynamiczną aktywność stanów organizmu²³.

Robert Spaemann interpretuje ontologicznie subiektywność jako formę negatywności. Pojęcie to odnosi się do wszelkich sytuacji, w których negacja występuje wprost bądź ukrywa się jako swoiste założenie²⁴. Za Władysławem Stróżewskim rozróżniam dwa rodzaje negacji: negację przekreślającą i negację różnicującą. Pierwsza eliminuje desygnat zanegowanego pojęcia lub zdania, druga zaś wskazuje na coś, co się wyklucza z zanegowanym pojęciem lub zdaniem. Negacja przekreślająca w stosunku do negacji różnicującej ma charakter pierwotny i jest dla niej założeniem. W porządku ontycznym korelatem negacji przekreślającej jest „nic” (nicość, nie-byt). Negacja różnicująca, przyjmując jakieś przekreślenie radykalne w bycie („coś nie istnieje”), odnosi się bezpośrednio do różności („A nie jest B”)²⁵. W pojęciu różności przyjmuje

²² Przytoczone określenie subiektywności różni się od typowych jego rozumień występujących w kontekście epistemologicznym i ontologicznym, charakteryzowanych następująco: Pojęcie subiektywności jest wykorzystywane do opisu relacji poznawczej, w której podkreśla się wagę relatywizacji przedmiotu poznania do podmiotu poznającego. Rzeczywistość poznawcza może być uzależniona od podmiotu dwojako: (a) należy w jakiś sposób do uposażenia ontycznego podmiotu (jak kantowskie formy naoczności, kategorie), (b) zależy w istnieniu lub uposażeniu treściowym od podmiotu. Por. S. J u d y c k i, hasło: „Subiektywny”, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 489.

²³ Por. S. W a r z e s z a k, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 172.

²⁴ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 167. Stróżewski szczegółowo analizuje dwa pojęcia negacji, relację pojęcia negacji różnicującej do przekreślającej oraz ich ontologiczne założenia w artykule *Z problematyki negacji* (w: tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 373-395).

²⁵ Przyjmując konwencję językową, która rezerwuje termin „nie-byt” (z dywizem) na oznaczenie nicości, a termin „niebyt” (bez dywizu) na oznaczenie rezultatu negacji różnicującej, można

się między innymi założenia o istnieniu co najmniej dwóch przedmiotów, których porównanie doprowadza do stwierdzenia różnicy, oraz założenie o jakiejś takowości, wspólnym momencie ontycznym przedmiotów²⁶. Ontycznym korelatem negacji różnicującej jest niebyt jako to, co inne.

Spaemann w swoich analizach negatywności odwołuje się przede wszystkim do negatywności różnicującej, a więc do tego typu negacji, która uwyraża różnicę między przedmiotami (klasami przedmiotów), co na płaszczyźnie doświadczalnej identyfikowane jest jako fenomeny różnicy. Stwierdza lapidarnie: „Negatywność odróżnia byt żyjący od bytu nieożywionego”²⁷. Różnica pomiędzy tymi bytami polega między innymi na tym, że byt ożywiony posiada strukturę teleologiczną („bycie-ku”) wyrażoną w popędzie. Popęd konstytuuje podwójną różnicę: różnicę między „wnętrzem” a „zewnątrzem” bytu ożywionego oraz różnicę między „już” a „jeszcze nie” (antycypuje to, co w niej jest antycypowane). Pierwsza różnica jest podstawą postrzegania przestrzeni, druga zaś – podstawą postrzegania czasu. Byt ożywiony posiada swoje „wnętrze” (stronę wewnętrzną), które jest niedostępne poznawczo od zewnątrz. Obserwator nie może bezpośrednio poznać stanów wewnętrznych podmiotów. „Wnętrze” bytu żywego, jak już wspominałem, jest konstytuowane przez „bycie-ku”, czego przejawem jest popęd (podstawowa struktura teleologiczna). To „bycie-ku” ustanawia wewnętrzną różnicę między istotą żywą, jaką jest „rzeczywiście” (istotą żywą widzianą od zewnątrz) a tym, czym jest faktycznie (istotą żywą ujmowaną od wewnątrz, od strony „bycia-ku”). Sytuację taką można zilustrować specyficznym dla świata żywego fenomenem „wyradzania się” zwierząt. Byty te, w przeciwieństwie do bytów nieożywionych, mogą nie osiągnąć swoich celów naturalnych, mogą chybić celu, nie osiągnąć spełnienia swoich dążeń (na przykład trzynogie zające). Dzieje się tak dlatego, że połączenie między dążeniem a spełnieniem nie jest prawem przyrody (prawidłowością przyrody – niem. *Gesetzlichkeit*), ale nie jest też przypadkowe²⁸. Spełnienie jest rezultatem normalności, niespełnienie (chybienie celu naturalnego) – anormalności. Normalność stanowi biologiczny ekwiwalent prawidłowości przyrodniczej. Ta ostatnia, charakterystyczna dla dziedziny bytów nieożywionych, wyklucza możliwość chybienia, błędu. Błąd

powiedzieć, że niebytem spalonego domu są jego zgliszcz (rezultat negacji różnicującej). „Ale moment negatywności, leżący u podstaw tej sytuacji, odwołuje się do negacji przekreślającej: zgliszcz nie są domem, a to, czym są, jako różne od domu, jako jego niebyt, zakłada, że dom jako taki przestał istnieć, że z punktu widzenia domu zgliszcz są niejako następstwem jego nie-bytu”. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, s. 168.

²⁶ Por. t e n ż e, *Z problematyki negacji*, s. 393.

²⁷ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 52.

²⁸ Por. tamże, s. 57.

występuje tylko w dziedzinie bytów, które do czegoś dążą. Spełnienie jest uzależnione od odpowiedzi środowiska, zatem nie jest prostym rezultatem dążenia oraz wymaga wysiłku, a czasami i bólu²⁹.

W interpretacji ontologicznej, „orientacja-na” (niem. Aussein-auf) istot organicznych nadaje im strukturę bytu wsobnego (niem. Selbstsein), w którym konstituowana jest różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne (stanowi to podstawę postrzegania przestrzeni), oraz różnica pomiędzy „już” i „jeszcze nie” (będąca podstawą postrzegania czasu). W bytach nieożywionych różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, nie istnieje w sobie, ponieważ istnieje kontinuum pomiędzy tymi stronami bytu. Popęd konstituuje w istocie organicznej sferę wewnętrzną, której funkcjonowanie polega na przeżywaniu, czyli na posiadaniu stanów mentalnych. Różnica wewnętrzne–zewnętrzne jest przeżyta, o ile następuje przekład złożoności zewnętrznej na złożoność wewnętrzną. To, co dane do przeżywania, istnieje, o ile posiada jakieś znaczenie dla tego przeżycia (pierwsza forma negatywności – nietożsamość przeżywania z tym, co jest do przeżywania). Znaczenie zaś określone jest przez strukturę popędową istoty żyjącej oraz przez różnicę dążenia i spełnienia (druga forma negatywności). Dążenie stanowi warunek konieczny spełnienia, ale niewystarczający. Spełnienie uzależnione jest od tego, co nie jest z nim tożsame, od „odpowiedzi” otoczenia. Związek dążenia ze spełnieniem ma charakter przygodny (nie jest prawem przyrody ani związkiem analitycznym). Spełnienie jest tym, co normalne, co jest biologicznym ekwiwalentem prawidłowości w przyrodzie nieożywionej. Nie zawsze jednak istota żywa osiąga spełnienie; zdarza się bowiem, że pojawiają się jakieś przeszkody (zewnętrzne) w realizacji możliwości danej istoty. Mamy wówczas do czynienia z sytuacją nienormalną³⁰. Wraz z pojawieniem się popędu powstają byty samoistne, które nie wyczerpują się w obiektywności, ale są monadycznymi centrami bytu, dla których całe ich otoczenie jest nosicielem treści

²⁹ Por. tamże, s. 56.

³⁰ Filozofowie starożytni mówili w tym kontekście o peccatum naturae (grzechu natury). Natura może być omylna, zwłaszcza w sferze bytów ożywionych, gdzie osiągnięcie celów naturalnych nie jest bezproblemowe: coś może pochodzić z natury, ale realizować się nienaturalnie. Spaeamann wyjaśnia ten problem, odwołując się do istnienia w bytach organicznych wewnętrznej różnicy (wewnętrzność organizmu, konstituowana przez popędy – zewnętrzność, która stanowi otoczenie dla wyodrębniających się bytów ożywionych). Oddzielenie tych dwóch sfer: wewnętrzności i zewnętrzności, nie jest idealne; stanowi granicę wymiany między nimi materii, energii i informacji. Wymiana ta nie dokonuje się według bezbłędnie działających praw mechanicznych (tak jak w układach nieożywionych), ale zawiera element spontaniczności tego, co żyjące, w reagowaniu na otoczenie. Istota żywa reaguje na świat zinterpretowany, czyli przekłada kompleksowość zewnętrzną na wewnętrzną. W tym skomplikowanym procesie może ulec pomyłkom, na przykład fałszywym spostrzeżeniom, które uniemożliwiają osiągnięcie celu naturalnego popędu. Por. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 217.

znaczących³¹. Byty samoistne ustanawiają znaczące odniesienia, są centrami życia, doświadczanymi przez człowieka jako współbytujaące istoty (człowiek doświadcza, iż oprócz tego, że sam jest takim centrum, które ustanawia swoje znaczące odniesienia, styka się także z innymi centrami, które ustanawiają swoje znaczące odniesienia). Czynnikiem organizującym strukturę popędową bytów ożywionych w interpretacji ontologicznej staje się forma substancjalna (dusza), która nie jest traktowana jako agens (tak jak w przypadku „ja” oddziałującego na procesy organiczne w ujęciu Karla Poppera) albo dodatkowy czynnik (na przykład entelechia według witalistów), ale jako struktura teleologiczna, wewnętrzny plan budowy, strukturalna zasada życia³².

IMPLIKACJE AKSJOLOGICZNE TEZY TELEOLOGICZNEJ

Proponowana tutaj koncepcja filozoficzna umożliwia związanie celu, wartości i powinności w spójną całość. Pierwszy etap rozważeń doprowadził do przyjęcia celów istniejących w naturze w formie subiektywności, które jako takie osadzają jednocześnie wartości w naturze. W posiadaniu celu występuje moment wartości (aspekt aksjologiczny celu). Jonas mówi, że cel osadza wartość w bycie. Coś jest wartościowe ze względu na cel. Jeżeli bowiem cele istnieją, to mogą być osiągnięte i jest to pewnym dobrem lub mogą być nieosiągnięte i jest to pewnym złem. Otwarta zostaje tym samym przestrzeń dla wartości, dla dobra ze względu na cel, a więc dobra jako korelatu zorientowania się na cel. Byty ożywione posiadają określone cele instrumentalne, na przykład stan sytości, satysfakcji seksualnej, dobrego samopoczucia czy braku bólu. Cele te są ujmowane jako coś, co jest przedmiotem ich dążenia i pożądania; są *de facto* wartościowymi stanami rzeczy. W przypadku organizmów żywych pożądanie tych stanów związane jest z ujmowaniem całego otaczającego ich świata z perspektywy wartości instrumentalnych, czyli dóbr, które mogą być wykorzystane do realizacji własnych stanów pożądanych.

Stanowisko Spaemanna w sprawie relacji celów naturalnych do wartości ze względu na cel charakteryzuje się wyakcentowaniem biomorficznego charakteru wartości. Wartości istnieją ze względu na istoty żywe i istoty rozumne. Uwidocznć to można wyraźnie przez wskazanie na centryczny charakter bytu organicznego, który jest podmiotem ustanawiającym odniesienia: wszystko, co dzieje się w organizmie, dzieje się ze względu na niego samego, ze względu

³¹ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 151.

³² Oczywiście odwoływanie się do formy rzeczy nie występuje w języku naukowym, ale w języku naturalnym, którym posługujemy się w codziennym życiu. Język ten jest konstytutywny dla filozofii, która czyni świat życia, jaki się prezentuje człowiekowi, pierwotnym polem wszelkiego doświadczenia istotnego dla filozoficznej refleksji. Por. tamże, s. 190.

na jego samozachowanie (cel finalny i instrumentalny) oraz to, co się dzieje w środowisku organizmu (odniesienie zewnętrzne). Przedmioty odniesienia, tworzące środowisko, konstytuują struktury ważności dla bytu naturalnego według jego formy gatunkowej, na przykład nisze ekologiczne są zrelatywizowane do wymagań gatunkowych. Ta relatywizacja środowiska do bytu centrycznego oraz struktury teleologiczne danego bytu organicznego ustanawiają określoną normalność w sensie normatywnym (powinność organiczna). Oznacza to, że określona forma organizmu jest zgodna z jego formą gatunkową oraz środowisko jest zgodne z naturą danego bytu; na przykład trójnogie zajmujące nie są normalnymi zającami, są błędami natury, są „złymi” zającami, a ciasna klatka jest nienormalnym środowiskiem życia dla gęsi, bowiem nie mogą być w niej realizowane podstawowe wymagania behawioru tego gatunku. Normalność jako taka nie występuje w świecie nieożywionym, w którym wszelki ruch, „dzianie się” jest wypadkową sił mechanicznych, a wyniki tego ruchu nie są ani normalne, ani nienormalne (na przykład odchylenie lub „zakłócenie” ruchu występuje tylko ze względu na obserwatora)³³. Normalność dla istot żywych wyznacza stany, które nie są neutralne, a więc określa stany, które mają znaczenie (wartość) dla organizmu – na przykład przyjmowanie płynu nie jest neutralnym faktem fizycznym, lecz posiada określone znaczenie picia i pragnienia (czy: zaspakajania pragnienia)³⁴. Znaczenie jest określone przez strukturę popędową żyjącego indywiduum i przez różnicę dążenia i spełnienia³⁵. W sensie ścisłym wartości pojawiają się ze względu na życie, to znaczy ze względu na byt centryczny, który ustanawia odniesienia, czyli ma określone przez swoją formę gatunkową interesy. Jeżeli nie identyfikuje się w bycie jakiegoś dążenia-ku, bycia-ku, popędu, a więc struktur teleologicznych, to wówczas nie ma jakichkolwiek interesów, znaczących struktur (struktur ważności), którym można przeszkodzić w spełnieniu. Takiemu bytowi „o nic nie chodzi”. Artefakt, na przykład termostat, który nie wykazuje żadnego dążenia-ku i nie przeżywa różnicy wewnątrz–zewnątrz (nie posiada bowiem wnętrza konstytuowanego przez popęd), nie ma żadnych interesów poza tymi, które odnoszą się do jego użytkownika lub obserwatora zewnętrznego. To dla nich może być nieobojętny stan temperatury – 19 lub 24 stopnie Celsjusza – który reguluje termostat, ale dla niego nie ma to żadnej wartości.

³³ Normalność w świecie życia jest odpowiednikiem prawidłowości w świecie materii nieożywionej. Por. tamże, s. 57.

³⁴ Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 209n.

³⁵ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 56. Spełnienie się bytów ożywionych jest związane z tym dążeniem. Relacja dążenia i spełnienia nie stanowi prawa przyrody (ściślej: prawidłowości przyrody nieożywionej), lecz przygodny związek. Każde dążenie właściwe gatunkowi jest związane z określoną postawą oczekiwania, w której spełnienie tego, co oczekiwane, traktuje się jako normalne, a niespełnienie jako odchylenie.

Aby przybliżyć to stanowisko, zaadaptujmy i rozważmy eksperyment myślowy zaproponowany przez Ayn Rand³⁶. Wyobraźmy sobie nieśmiertelnego i niezniszczalnego robota, który nie działa ani na czyjąś korzyść, ani przeciw czemuś, ale także nic nie może oddziaływać na niego. Nie potrzebuje on żadnego działania, aby podtrzymać siebie w istnieniu, jest bowiem ponad śmiercią: nic nie może mu zaszkodzić, zranić go ani zniszczyć.

Czy dla takiego robota istnieje coś wartościowego? Okazuje się, że nie można wskazać żadnej wartości dla takiego bytu. Jeżeli jego działania nie mają żadnego określonego celu, to nie ma też żadnego stanu pożądanego lub niepożądanego. Stany takie są bowiem charakterystyczne dla bytów, które stoją przed możliwością istnienia lub nieistnienia, czyli życia i śmierci, przed możliwością stanu lepszego lub gorszego. Ich działanie jest skierowane na podtrzymanie życia i odwleknięcie momentu śmierci. Bytami takimi są organizmy żywe. Na podstawie tego przykładu można wysunąć następujący ogólny wniosek: Pojęcie życia jest koniecznym warunkiem pojęcia wartości. Przedstawienie wartości bez odniesienia do życia byłoby pozbawione treści.

W aspekcie formalnym determinacja relacji moralnej wobec odkrytej wartościowości bytów ożywionych (wsobnych, substancjalnych) może być objaśniona od strony doświadczenia metafizycznego oraz moralnego – w intuicji bytu samoistnego oraz wartościowości tego, co istnieje. W doświadczeniu metafizycznym intuicje te pojawiają się równocześnie w jednym akcie poznawczym i tylko abstrakcyjnie mogą być rozdzielone. Daje to początek rozważaniom z zakresu metafizyki i etyki, które streszczają się w metaetycznym hasle: „nie ma etyki bez metafizyki”. Metafizyka i etyka konstytuują się *uno actu*, w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych. Spaemann nazywa ten stan „przebudzeniem do rzeczywistości”³⁷. Źródłem moralności jest oczywistość metafizyczna³⁸. Postrzeganie rzeczywistości jest fundamentem etyki, choć ewidentność tego postrzegania jest problematyczna, bowiem pełną ewidencję wykazuje tylko rzeczywistość podmiotowa – ja sam oraz Inny. Ewidencja podmiotów jest wyraźniejsza niż ewidencja przedmiotów.

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego. Po pierwsze, zakłada to teleologiczną strukturę istoty żyjącej (tylko takiej istocie o coś chodzi, coś jest dobre, pożyteczne, a więc można być życzliwym względem niej), po drugie – taką istotę postrzegamy w jej własnym bycie. Najpełniej byt ten „objawia” się w człowieku w sposób oczywisty, ewidentny, jednoznaczny. Doświadczenie powinności (ujmowane w regułach, nor-

³⁶ Jest to przykład zaadaptowany do kontekstu wartości ze względu na cel. W oryginalnym sformułowaniu miał ilustrować genezę pojęć moralnych. Por. A. R a n d, *The Objectivist Ethics*, w: *taż, The Virtue of Selfishness*, Signet-Penguin, New York 1964, s. 17.

³⁷ S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 125.

³⁸ Por. *tamże*, s. 134.

mach) jest ostatecznie związane z doświadczeniem rzeczywistości, istnienia bytów samych w sobie, a więc tego, co nie jest tylko przedmiotem. To ostatnie nie jest jednakże doświadczeniem czysto teoretycznym, jakim jest na przykład doświadczenie jakościowe, ale doświadczeniem podobnym do przymusu moralnego³⁹. Bycie samoistne nie jest czymś danym jako fenomen, jest dane w spostrzeżeniu na sposób uznania⁴⁰. Ujawnia się to szczególnie wyraźnie, gdy mamy do czynienia z bytami ożywionymi, których struktura teleologiczna wskazuje na podmiotowy charakter, na bycie samo w sobie. Uznanie takiego charakteru bytu nie jest jednak rezultatem aktu poznania teoretycznego, lecz wiąże się z decyzją, z aktem wolności. Można przecież stwierdzić, że organizm żywy jest maszyną, odmawiając mu tym samym statusu żywego bytu samoistnego (co teoretycznie rozwinął kartezjański mechanicyzm). W odniesieniu do bytów osobowych można stanąć w podobnej sytuacji poznawczej i nie uznać osobowego charakteru innego człowieka. Uznanie wsobności bytu naturalnego ma charakter przymusu „moralnego”, nie fizycznego. „Uznanie bycia samoistnego jest zawsze aktem wolności”⁴¹, nic nas bowiem nie zmusza do przyjęcia punktu widzenia innego bytu. Wspiera nas w tym to, że jesteśmy bytami samoistnymi, które, jak to wcześniej podkreślono, posiadają niedostępną poznawczo sferę wewnętrzną konstytuowaną przez popęd. Dlatego nie wiem, jak to jest być nietoperzem, nie wiem, co to znaczy, że on doświadcza bólu i przyjemności⁴². Paradoksalnie, sfera wewnętrzna, która łączy wszystkie istoty żyjące z człowiekiem i człowieka ze wszystkimi istotami żyjącymi, umożliwia oddzielenie człowieka i traktowanie przez niego istot żywych jako czystych przedmiotów (nieposiadających sfery wewnętrznej bez względu na to, z jaką siłą narzucają się nam analogie do naszego bytu).

Uznanie istot ożywionych jest kierowane przymusem pokrewnym do przymusu moralnego (powinności), który płynie od osób. Jest rodzajem doświadczenia o zróżnicowanej intensywności. W przypadku przyjaźni kochająca osoba nie może wątpić w istnienie przyjaciela. Przyjaźń nie dopuszcza ontologicznej abstynencji, nie można wziąć w nawias realnego istnienia przyjaciela, nie unieważniając tym samym przyjaźni. W przypadku relacji mniej intensywnych niż przyjaźń mamy do czynienia z roszczeniem drugiego do szacunku. Tutaj uznanie realności drugiego jest postulatem metafizycznym⁴³: to, co rzeczywiste, jest postrzegane jako rzeczywiste tylko wtedy, gdy widzimy to jako projekt, czyli

³⁹ Por. tamże, s. 153.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Osoby*, s. 224.

⁴¹ Tamże, s. 221.

⁴² Spaemann powołuje się na głośny esej Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?* (w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219).

⁴³ Por. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 135.

strukturę teleologiczną, która odsłania się wyłącznie przed życzliwością. Akt afirmacji rzeczywistości jest aktem wolnym i jest tożsamy z życzliwością⁴⁴.

Spaemann przedmiotem swoich analiz nie czyni natury rozumianej jako całość przedmiotów, procesów, stanów, ale konkretne klasy bytów naturalnych, dla których określa różne formy życzliwości. Ogólnie rzecz ujmując, proponuje rozszerzenie znanej formuły Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” do stwierdzenia: „do statusu zwykłego środka do indywidualnego celu nie wolno zredukować niczego, czego byt nie wyczerpuje się w tej funkcji”⁴⁵. Oznacza to między innymi postrzeganie danej istoty w jej własnym bycie, który nie wyczerpuje się w tym, że jest przedmiotem naszego poznania. Relacja człowieka do natury nie stanowi jedynie relacji wymiany materii i samopotwierdzania, to relacja pierwotnej „przynależności”. Pamiętamy, że paradygmatem bytu wsobnego według Spaemanna jest człowiek jako osoba. Własność stanu „bycia w sobie”, która u człowieka pojawia się w samodoświadczeniu, jest odnoszona do „zblizonych” nam istot, posiadających centralny układ nerwowy, w sposób analogiczny (antropomorficzny). I tak odczuwanie przyjemności, przykrości czy bólu interpretujemy (na podstawie empatii), mając własne doświadczenie tych procesów jako podobnych do naszych. Podobieństwo to nie zakrywa jednak różnic, które mają swoje konsekwencje na płaszczyźnie moralnej.

Zwierzę, będąc podmiotem popędów skoncentrowanym wyłącznie na sobie, nie dysponuje odniesieniem do siebie w sensie uświadomienia sobie całości swego bytowania oraz uświadomienia sobie powiązania wszystkich swoich stanów w ponadczasową tożsamość⁴⁶. Nie posiadając samoświadomości, nie może ono odkrywać na przykład funkcji bólu, przyjemności i strachu. Determinuje to relację moralną, która w tym przypadku odnosi się do pewnych stanów i do sposobu ich przeżywania przez zwierzęta, a nie do ich życia jako całości. Zabicie zwierzęcia nie jest złe samo w sobie (choć domaga się odpowiedniego usprawiedliwienia), ponieważ jego życie jako całość nie jest rzeczywiste, zwierzę nie ma biografii, przeżywa tylko kolejne stany. Czy jego życie jest krótkie, czy długie – nie jest to istotne. Ważne jest tylko aktualne przeżycie. Nie naruszamy zatem

⁴⁴ „Kiedy Platon pisze, że dobro jest podstawą realności i poznawalności rzeczy, oraz kiedy uznaje teoretyczną afirmację idei dobra za nieoddzielną od chcenia dobra, wówczas wyraża właśnie to, co próbujemy tutaj powiedzieć”. Por. tamże, s. 136.

⁴⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 62; Por. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, s. 234; tenże, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der Politischen Ethik*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 460n. (artykuł ten nie występuje w polskim przekładzie dzieła; zob. tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006).

⁴⁶ Por. tenże, *Granice*, s. 533.

naszej odpowiedzialności za zwierzęta wtedy, gdy je zabijamy, ale wówczas, gdy ograniczamy warunki ich dobrostanu (życia na miarę ich natury gatunkowej), na przykład przez niewłaściwe warunki hodowli lub zadawanie bólu. Podstawą ontologiczną naszych obowiązków moralnych względem zwierząt są dwa czynniki: (1) ich subiektywne zadowolenie, jakoś subiektywnego przeżywania, oraz (2) unikanie zadawania im cierpienia. W porównaniu z odniesieniem do świata nieożywionego życzliwość do świata ożywionego (pozaludzkiego) jest „konkretna”, konstytutywny element doświadczenia i zrozumienia istot żywych stanowi bowiem utożsamianie się z nimi („bycie tym innym”). Spaemann powołuje się na przypadek bólu, do którego odnosimy się życzliwie, to znaczy traktujemy go jako coś, co *prima facie* nie powinno być. Odniesienie życzliwe w tym przypadku oznacza zrozumienie bólu jako bólu i zajęcie odpowiedniej postawy, która nie zależy od odpowiedniego rachunku utylitarystycznego⁴⁷. Argument utylitarystyczny zastosowany do przypadku bólu, cierpienia czy przyjemności zawodzi, stany te nie są bowiem „obiektywnymi” faktami, które zyskują swój sens jako pożytek lub szkoda dla podmiotów tych stanów. W interpretacji Spaemanna jest raczej tak, że stany te są formami przejawiania się podmiotowości, a więc są także celami podmiotów, a nie środkami, które miałyby do czegoś służyć⁴⁸. Dostrzeżenie podmiotowości w tej sytuacji równa się dostrzeżeniu bólu jako bólu, jest więc bezpośrednim (spontanycznym i niezapośredniczonym przez żadne myśli) widzeniem tego, czego nie powinno być. Emocjonalna dezaprobata dla okrucieństwa wobec zwierząt, na przykład nieuzasadnionego zadawania bólu, stanowi podstawę elementarnego widzenia wartości i antywartości, które poprzedza wydanie sądu moralnego. W teoretycznym uzasadnianiu sądu moralnego, który implikuje zakaz okrucieństwa względem zwierząt, bywa często tak, że to dostrzeżenie podmiotowości zwierząt jest neutralizowane, a ciężar uzasadnienia opiera się na podmiotowości tego, który zadaje cierpienie (wskazuje się na przykład na to, że zadawanie nieuzasadnionego cierpienia zwierzętom prowadzi do zdziczenia człowieka). Dzieje się tak między innymi dlatego, że w stosowanym schemacie ontologicznym, w którym świat jest podzielony na klasę osób i rzeczy, zwierzęta podpadają pod klasę rzeczy, w stosunku do których mamy obowiązki moralne zapośredniczone przez wartość osoby⁴⁹. Zdaniem

⁴⁷ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 363.

⁴⁸ Ból jest ontologicznym wskaźnikiem podmiotowości. Spaemann zauważa: „Otóż tam, gdzie zaczyna się ból, zaczyna się również podmiotowość, czyli to, co niewspółmierne, to, czego nie na się [powinno być „nie da się” – Z.W.] przeliczyć na żadne wartości z obszaru tego, co pożyteczne”. Spaemann, *Granice*, s. 534.

⁴⁹ Klasycznych przykładów takiego rozumowania etycznego dostarczają liczni filozofowie, począwszy od św. Augustyna po Kanta. (Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 127; tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 115). Interesującą obronę etyki ochrony zwierząt w ujęciu Kanta oraz dyskusję z jej kry-

monachijskiego filozofa argument ten jest zarazem głęboki i niekonsekwentny; głęboki, chwytą bowiem intuicyjnie związek pomiędzy zadawaniem cierpienia zwierzętom a zdżzieniem człowieka i zanikiem wrażliwości na cierpienie ludzi; niekonsekwentny, ponieważ trudno w przyjętym rozróżnieniu na świat osób i rzeczy wykazać, jak coś, co jest samo w sobie moralnie obojętnym działaniem, prowadzi do zdżżenia człowieka. Niekonsekwencja argumentacji jest widoczna już w języku, w którym opisuje się działanie względem zwierząt. Jeżeli mówimy o „okrucieństwie”, to posługujemy się wyrażeniem o znaczeniu wyraźnie negatywnym, oznaczającym postawę, która sama w sobie jest moralnie naganna, czyli zła bez względu na skutki związanego z nią działania⁵⁰. Ocena moralna nieuzasadnionego zadawania bólu zwierzętom jest raczej oczywista i dlatego sprawa ta nienajlepiej nadaje się do diagnozy różnic zaplecza ontologicznego i aksjologicznego stanowisk w etyce ochrony zwierząt. Różnice ujawniają się wyraźniej, gdy dyskutowany jest przypadek nie tak skrajny jak okrucieństwo, na przykład eksperymenty na zwierzętach. W opisie tego przypadku wykorzystywane są pojęcia: podmiotowości, bólu, celowości, centryczności zwierząt, godności człowieka i jego interesów, a więc instrumentarium pojęciowe, którym posługuje się Spaemann, gdy formułuje trzy ograniczenia dotyczące naukowych eksperymentów na zwierzętach.

Po pierwsze, celem eksperymentów nie może być ograniczenie szkodliwości środków dających przyjemność, takich jak kosmetyki lub papierosy. Cena cierpienia, jaką płacą zwierzęta w takich eksperymentach, nie jest równoważona przez interes człowieka. Świadczy o tym chociażby fakt ukrywania przed opinią publiczną cierpienia zwierząt wynikającego z realizacji danej przyjemności. Świadomość tej ceny u normalnie wrażliwego człowieka powodowałaby utratę przyjemności z korzystania ze środków uzyskanych kosztem cierpienia zwierząt. Ogólnie – można sformułować zasadę, że nie każde powiększenie pomyślności ludzi usprawiedliwia każde zadawanie cierpienia⁵¹.

Po drugie, eksperymentom na zwierzętach powinny towarzyszyć intensywne poszukiwania alternatywnych sposobów przeprowadzania badań⁵². Postulat ten opiera się na założeniu, że stan aktualny w dziedzinie eksperymentowania

tykami przedstawia Paweł Łuków w artykule *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek a pozostałe zwierzęta* (w: *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2006, s. 63-85).

⁵⁰ Por. S p a e m a n n, *Granice*, s. 527.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 237.

⁵² Idea badań alternatywnych wobec eksperymentowania na zwierzętach przybrała konkretną postać w zasadzie 3R (Reduce, Refine, Replace – redukować, doskonalić, wymieniać), zaproponowanej w roku 1959 przez Williama Russella i Rexa Burcha, obecnie propagowanej szeroko w środowisku naukowym. W Polsce funkcjonuje Krajowe Centrum Metod Alternatywnych do Oceny Toksyczności przy Instytucie Medycyny Pracy w Łodzi, w którym prowadzone są badania nad alternatywnymi metodami w obszarze toksykologii.

powinien być traktowany jako stan przejściowy, który należy zmienić. W tym kontekście postulat propagowania i wdrażania nowych metod trudno pogodzić z sytuacją, w której nadal czynione są duże inwestycje w infrastrukturę naukową i prace badawcze, korzystające z eksperymentów na zwierzętach oraz utrwalające tę praktykę badawczą.

Po trzecie, stawiany jest postulat sformułowania nowych kryteriów „nieuniknionego stopnia cierpienia”, określających stan, w którym „bycie-tylko-bólem” staje się istotną częścią życia zwierzęcia. Wytworzenie stanu, w którym podmiotowość wyraża się w formie czystego bólu i jest podporządkowana realizacji jakiegoś interesu człowieka, jest nie do pogodzenia z ideą godności człowieka⁵³.

Czwarty warunek rozwiązania problemu eksperymentów przeprowadzanych na zwierzętach dotyczy bezstronności tych, którzy biorą w nim udział po stronie eksperymentatora i interesariusza. Spaemann zwraca tutaj uwagę na dwie kwestie organizacyjno-prawne, które uwzględniają ideę bezstronności. Pierwsza z nich dotyczy tego, że prawna ochrona zwierząt (w dziedzinie badań naukowych) powinna podlegać pieczy ministerstwa spraw wewnętrznych, a nie ministerstw odpowiedzialnych za sprawy nauki, gospodarki i rolnictwa, ponieważ interes wiodący tych ministerstw jest związany raczej z wykorzystywaniem zwierząt, a nie z ochroną ich podmiotowości. W ministerstwie spraw wewnętrznych natomiast uznanie i ochrona podmiotowości zwierząt – niekoniecznie wyrażona w formie stosunku prawnego (np. jako „prawa zwierząt”), ale ujmowana jako moralny element „porządku publicznego” – traktowane są jako podstawowe. Podobnie przebiega tok rozumowania w odniesieniu do kwestii składu komisji etycznych, które podejmują decyzje w sprawach eksperymentów na zwierzętach. Bezstronność ich decyzji może być problematyczna chociażby dlatego, że wśród członków tych komisji przeważają naukowcy, którzy są przecież zainteresowani prowadzeniem takich badań, co czyni ich sędziami we własnej sprawie. Udział w komisjach etycznych ludzi niezwiązanych z interesami naukowców staje się minimalnym warunkiem bezstronnego rozstrzygnięcia problemu moralnego. Przytaczane często uzasadnienie, że przy dokonywaniu takich rozstrzygnięć konieczna jest wiedza profesjonalna, okazuje się nietrafne, ponieważ uznanie czyjejś podmiotowości i wartości stanowi akt rozumu praktycznego, a nie teoretycznego. W dziedzinie sądów praktycznych naukowcy nie stoją wyżej (w sensie: nie wiedzą lepiej) niż zwykli ludzie⁵⁴.

*

Przedstawiony argument teleologiczny, odwołujący się sfery subiektywnej zwierząt jako ontologicznej podstawy relacji życzliwości względem zwierząt,

⁵³ Por. S p a e m a n n, *Granice*, s. 536; t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 237.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Granice*, s. 537n.

jest kontrowersyjny. Przed wszystkim kontrowersje budzi teleologia naturalna, uważana obecnie za anachroniczną koncepcję filozoficzną, programowo zamkniętą na wyniki i strategie preferowanych wyjaśnień przyczynowych, właściwych naukom przyrodniczym. Ponadto związek teleologii naturalnej jako doktryny metafizycznej z określonym stanowiskiem etycznym i metaetycznym spotyka się z zarzutem naturalizmu (błędu naturalistycznego). Pomijając szczegółową dyskusję z zarzutami anachroniczności i naturalizmu⁵⁵, warto podkreślić następującą kwestię: w zaproponowanym tu schemacie pojęciowym można spójnie zinterpretować dane doświadczenia naukowego, potocznego, moralnego w taki sposób, że nie wpadamy w pułapkę aroganckiego antropocentryzmu w relacji do zwierząt oraz naiwnego antropomorfizmu w ujmowaniu zwierząt.

⁵⁵ Dyskusję taką przedstawiłem w pracy *Natura i cele* (por. s. 237-244).

Ralph R. ACAMPORA

O CIELESNYM WSPÓŁODCZUWANIU*

Mamy ciała, które żyją, a raczej jesteśmy żyjącymi ciałami – ciałami, które stają się przedmiotem doświadczenia i poznania w wyniku interakcji z innymi żyjącymi ciałami. Istnieje droga badania ontologii ożywionych stanów cielesnych, którą można zastosować tak do ludzi, jak i przynajmniej do niektórych bytów ożywionych niebędących ludźmi. Swoje podejście sytuuję raczej w późnej nowoczesności niż w postmodernizmie, nawiązując do myśli filozofów europejskich dziewiętnastego i dwudziestego wieku, nie zaś do poglądów bardziej współczesnych, określanych jako postmodernistyczne czy postrukturalistyczne.

Czasem myślimy, że my ludzie
możemy bez nich żyć, ale się mylimy.
Joseph Bruchac¹

ETYKA WYKRACZAJĄCA POZA RAMY GATUNKU A FENOMENOLOGIA CIAŁA

Wiodące pytanie, na które poszukuję odpowiedzi, brzmi: Czy można sensownie opisać, wyjaśnić i zinterpretować moralność przekraczającą ramy gatunku ludzkiego?² Nie mówię jednak „uzasadnić” – wątpię bowiem, czy moralność taką uzasadnić można. Zapewne wielu etyków zajmujących się za-

*Niniejszy tekst obejmuje dwa fragmenty: Część pierwsza pochodzi z książki Ralpa R. Acampory *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006, s. 1-5). Część druga obejmuje esej tego autora zatytułowany *Toward a Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy*, który ukazał się w pracy zbiorowej *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics* (red. G.R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK, 2012, s. 235-247). Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Fragment wiersza *Seeing the Animals* zamieszczonego w pracy Josepha Bruchaca *Native American Animal Stories* (Fulcrum, Golden, Colorado, 1992). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

² „Nie ma mowy o zoologii, jeśli nie «widzimy» zwierząt bądź [fenomenologicznie] nie interpretujemy ich widoku”. E. P a c i, *The Lebenswelt as Ground and as Leib in Husserl*, w: *Patterns of the Life-World: Essays in Honor of John Wild*, red. J.M. Edie i in., Northwestern University Press, Evanston 1970, s. 13. „Już widzieć zwierzę poruszające się w swoim środowisku to «otoczyć je troską»”. C. D a l l e r y, *Thinking and Being with Beasts*, w: *On the Fifth Day*, red. R.K. Morris, M.W. Fox, Acropolis, Washington, D.C., 1978, s. 76.

gadnieniem norm postępowania wobec zwierząt, wielu obrońców zwierząt, a także większość filozofów moralności z góry uzna moje stanowisko za przegrane. Nie zmierzam jednak bynajmniej do wskazania jakiejś szczególnej słabości tak zwanej etyki postępowania wobec zwierząt (ang. animal ethics) w jej relacji do bardziej tradycyjnych form moralności ograniczających się do ram gatunku ludzkiego. Właściwie nie sądzę, że jakkolwiek formułę etyki normatywnej udało się skutecznie uzasadnić w klasycznym, „twardym” sensie słuszności obiektywnie prawdziwej. Chociaż moje stanowisko może dziwić, a nawet budzić oburzenie, nie jest ono czymś niespotykanym. Przyjmując je, skłaniam się ku poglądom współczesnych krytyków moralizmu: Johna D. Caputo³ i Richarda Garnera⁴.

Nie przeczę, że ludzie, dzięki swojej naturze i kulturze, wypracowali różne praktyki i formy dyskursu, które słusznie można określić jako moralne czy etyczne. Uważam jednak, że klasyfikacje tego rodzaju niosą z sobą ryzyko wprowadzenia w błąd kogoś nie dość ostrożnego, ponieważ dokonywane są zazwyczaj w tonie obiektywnej normatywności, którą podważam, a przynajmniej pragnę zawiesić. W ukazaniu różnicy między skromną moralnością a aroganckim moralizmem pomocna może się okazać analogia do rozróżnienia nauki i scjentyzmu. Podobnie jak można stosować pewne – w większym bądź mniejszym stopniu ugruntowane – metody prowadzenia badań naukowych bądź też metod tych bronić, nie przyjmując zarazem konieczności, że nauka jest ostatecznym arbitrem w sensie metafizycznym czy ontologicznym, decydującym o tym, co „rzeczywiście prawdziwe”, tak też przyjmuję istnienie pewnych bardziej bądź mniej ugruntowanych sposobów wartościowania moralnego czy też etycznego, nie roszcząc jednak zarazem charakterystycznej dla moralizmu pretensji do nadania im rangi aksjologicznej obiektywności czy metafizycznego uzasadnienia⁵.

Nie zmierzam do szczegółowego przywoływania argumentów na rzecz obrony sceptycyzmu metaetycznego, które mnożą Caputo i Garner – sceptyczna argumentacja i refleksja tych autorów jest moim zdaniem nie do odparcia⁶

³ Zob. J.D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

⁴ Zob. R. Garner, *Beyond Morality*, Temple University Press, Philadelphia 1994.

⁵ Można by sądzić, że ruch ten okaże się destrukcyjny dla etyki postępowania wobec zwierząt. Jestem jednak zwolennikiem poglądu przeciwnego: będzie on pomocny – przynajmniej w świetle zaangażowanej, szczerzej krytyki tego pola (czy też ruchu) wyrażonej przez Michaela W. Foxa: „Głównym ograniczeniem filozofii praw zwierząt jest to, że wykazuje ona tendencję, by sprzyjać pyszałkowatemu moralizowaniu, poczuciu moralnej wyższości i krytycznemu nastawieniu wobec przeciwników, co jedynie umacnia [wszelką] już istniejącą polaryzację” (M.W. Fox, *Bringing Life to Ethics: Global Bioethics for a Humane Society*, SUNY Press, Albany 2001, s. 59). Zapewne nie dziwi, że teoretyczny fundamentalizm w praktyce prowadzi do fundamentalizmu psychospołecznego.

⁶ Lekturę pism Caputo zalecałbym wszystkim, którzy dali się oczarować podejściom w rodzaju krytyki dekonstrukcjonistycznej, a prace Garnera polecałbym wyznawcom filozofii lingwistycznej uprawianej na gruncie języka angielskiego.

i jak dotąd nie natknąłem się na żadne przekonujące próby podważenia ich poglądów. Podstawowa idea, którą głoszą, mówi, że nie istnieje nic, co wspierałoby lub podbudowywało nasze systemy moralności, z wyjątkiem w gruncie rzeczy przypadkowych sił ewolucji i (lub) kulturowych konwencji (czegoś, co Husserl nazwałby światem życia, a Wittgenstein formą życia)⁷. Wydaje się, iż nie istnieje żaden metafizyczny poręczyciel naszych wartości – nie są nim ani nakazy Boga, ani transcendentalne założenia czystego bądź praktycznego rozumu, ani też domniemana fundamentalna normatywność wpleciona w strukturę wszechświata. Innymi słowy, w odniesieniu do wszelkiej próby ugruntowania nakazu czy też sądu moralnego w jakiejś domniemanej zasadzie konieczności zawsze możemy zapytać: Dlaczego? W historii zaś wysiłki na rzecz tego rodzaju uzasadnień prowadziły bądź to do ciągów w nieskończoność (czy też do ciągów nieograniczonych), które w pewnym punkcie trzeba po prostu zawiesić, bądź do kolistości rozumowania (tak niezamierzonej, jak i świadomie stosowanej), bądź też do jakiegoś arbitralnie przyjętego punktu. Przykładem tej ostatniej taktyki na gruncie późnej filozofii współczesnej jest intuicjonizm George’a E. Moore’a – charakter wiedzy tajemnej, jaki ze swej istoty wykazuje ta propozycja, doprowadził wielu (w tym także mnie) do jej odrzucenia jako mistyfikacji czegoś w gruncie rzeczy konwencjonalnego⁸.

Aby nie trafić na którąś z trzech gałęzi tego trylematu (nieskończoność, kolistość bądź zwykłą celowość), wolę porzucić ciąg myślowy oparty przede wszystkim na poszukiwaniu konieczności. Ostatecznie bowiem nie wydaje się, że którakolwiek z naszych wartości „musi” bądź „musiała” być taka, jaka jest czy zaistniała, czy też jaka może się pojawić w toku dalszej ewolucji bądź rozwoju kulturowego. Pogląd ten nie oznacza jednak porzucenia całego projektu, jakim jest filozofia moralności, ani też służebnej wobec niego krytyki etycznej. Dość zwyczajne, a jednak posiadające dużą moc standardy niesprzeczności i spójności dobrze sprawdzają się, przynajmniej w praktycznym obszarze etyki stosowanej, jako decydujące punkty oparcia, które pozwalają odrzucić wszelką konstrukcję ideologiczną. Wykorzystanie analogii do rasizmu i (lub) seksizmu

⁷ „Próby rozumowego ugruntowania teorii etycznych nigdy nie odnosiły takiego sukcesu, jaki ogłaszano, a charakter naszego doświadczenia jako takiego stanowi znacznie bardziej użyteczny punkt wyjścia”. M. Steiner, *The Fiction of a Thinkable World: Body, Meaning, and the Culture of Capitalism*, Monthly Review, New York 2005, s. 51.

⁸ Nawet zaproponowana przez Alana Gewirtha teoria racjonalistyczna, często przywoływana jako współczesne uzasadnienie etyki normatywnej, opiera się na założeniu istnienia interesów konatywnych – które same w sobie stanowią zjawiska przypadkowe, pochodne natury oraz (albo) kultury, nie są bowiem samooczywistymi postulatami ani też nie zostały po prostu wytworzone przez logikę. Zob. A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago, Chicago 1978. Pojęcie interesów konatywnych w etyce postępowania wobec zwierząt wykorzystuje Evelyn Pluhar. Por. E. Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham 1995, s. 140-168.

w celu ukazania zjawiska arogancji gatunkowej pozwoliło na przykład na znaczny postęp w etyce postępowania wobec zwierząt⁹. Nie trzeba się wikać w metafizyczne kontrowersje wokół kategorii wewnętrznej wartości czy godności, by dostrzec, że traktowanie innych gatunków przez naszą kulturę znacznie odbiega od jej standardów refleksji intelektualnej, w której podejmuje się zdecydowaną krytykę uprzedzeń o charakterze rasowym czy seksualnym.

Co więcej, te obszary namysłu nad moralnością, które w historii okazały się najbardziej znaczące, pojawiły się wskutek prorockiej iluminacji czy oświecenia, nie zaś na drodze analitycznej argumentacji czy fundamentalnej dedukcji. Martin Luther King odniósł sukces i pozostał w pamięci dlatego, że miał marzenie, nie zaś dowód. Oczywiście nie twierdzę, że wyłącznym źródłem myślenia Kinga był zapał i że brakowało mu oświecenia. Wizjonerski język metafory, na którym opierali się tak on, jak i inni, może jednak wydobyć z cienia fenomen o charakterze moralnym tam, gdzie wcześniej w ogóle go nie dostrzegano (bądź gdzie aż nazbyt długo pozostawał ukryty). Owa poetycka funkcja etyki jest w nie mniejszym stopniu częścią filozofii niż dyskurs logiczny. Możemy zatem, podobnie jak Mark Johnson, „postrzegać namysł moralny jako rozległe, angażujące wyobraźnię badanie nad możliwością podniesienia jakości doświadczenia, które jest udziałem całej wspólnoty”¹⁰.

Nawet jednak mimo braku wielkich projektów służących ugruntowaniu wartości moralnych nasze możliwości nie ograniczają się do sporządzania katalogu etyki opisowej. Nadal pozostaje przestrzeń dla formułowania, kontekstualizowania, porównywania, porządkowania i objaśniania systemów moralnych, podobnie jak dla ukazywania obecnych w nich wewnętrznych relacji (między pojęciami, zasadami czy metaforami konstytutywnymi), a także ich zewnętrznych implikacji (dla praktyki oraz badań). Nazwijmy tego rodzaju programy filozofowania na temat moralności etyką eksplanacyjną czy też interpretacyjną – dyscypliną mniej ze swej istoty zarozumiałą niż normatywna etyka obiektywistyczna, a jednak bardziej systematyczną w sensie dyskursu niż etnograficzny opis różnorodnych przekonań i praktyk moralnych.

Czy tego rodzaju podejście może wnieść swój wkład do etyki obejmującej reguły postępowania wobec innych gatunków (ang. interspecies ethics)?

⁹ Locus classicus to praca Petera Singera *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York Review–Avon, New York 1975). Zob. też: M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, New Society, Philadelphia 1988; Ch. Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern, New York 2001; C. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1991.

¹⁰ M. Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 80. Myśl ta zostaje doprecyzowana również przez kontrast: „Lepiej opisywać refleksję moralną jako angażujące wyobraźnię zgłębianie doświadczenia oraz jego transformację niż jako szufladkowanie przypadków zgodnie z ustalonym zbiorem reguł” (tamże). Por. też: tamże, s. 242.

Pomocna w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie może okazać się analiza kontekstu, w jakim pojawiają się refleksje nad etycznym namysłem dotyczącym postępowania wobec bytów ożywionych (ang. animals), która to kategoria obejmuje człowieka i inne byty żyjące. Ogólnie rzecz biorąc, główne warunki debaty koncentrują się na kwestii, czy byty ożywione niebędące ludźmi (ang. nonhuman animals) powinny zostać uwzględnione w obszarze czy też obszarach moralnego namysłu już wyznaczonych dla refleksji nad bytami ludzkimi, przy czym ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy opowiadają się za włączeniem bytów innych niż ludzie w to właśnie pole.

W ciągu wielu lat dyskusji i refleksji na temat natury moralności wykraczającej poza granice gatunku ludzkiego (ang. transhuman morality) dostrzegłem pewną wyraźną cechę retoryki często powracającą w tej debacie (a nawet w wewnętrznym dialogu, jaki filozofowie notorycznie prowadzą z samymi sobą). Struktura retoryczna, o której myślę, zaczyna się od pytania, co uzasadnia włączenie innych bytów ożywionych do sfery etycznej troski – co, innymi słowy, nadaje im status moralny czy też czyni je przedmiotem moralnej refleksji. Dociekanie bądź debata prowadzi następnie do poszukiwania (ewentualnie kwestionowania) cech moralnie relewantnych, które mogłyby dostarczyć tego rodzaju warunków. Wymieniane bywa posiadanie wyższej inteligencji umożliwiającej przynajmniej minimalną racjonalność (a zatem również pewien rodzaj autonomii) czy na przykład czegoś w rodzaju woli, co pozwala zasłużyć na pochwałę bądź nagane; wskazuje się też na status bytu czującego, zdolnego do odczuwania przyjemności oraz bólu. Ponieważ posiadanie umysłu uznawane jest, zgodnie z szeroko rozpowszechnionym obecnie przekonaniem psychocentrycznym, za cechę o moralnej doniosłości, podejmowane są na tym polu badania z wykorzystaniem filozofii umysłu bądź psychologii porównawczej¹¹. Pomimo starań etologów i etyków utrzymuje się jednak – przynajmniej wśród filozofów i naukowców (jakkolwiek w mniejszym stopniu w społeczeństwie jako takim) – powszechny opór i wahanie wobec prób przypisywania umysłowości o charakterze zdecydowanie moralnym osobnikom należącym do większości – jeśli nie do wszystkich – gatunków. W pewnej rozmowie, która silnie zaważyła na moich poglądach, jeden z filozofów podnosił zarzut, że nie dysponujemy po prostu odpowiednią „trakcją”, aby móc uzasadnić przypisywanie bytom cech tego rodzaju¹². „Trakcja” miałaby oznaczać tutaj coś, co

¹¹ Paradigmatyczny przykład tego podejścia stanowi przełomowa praca Davida DeGrazii *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status* (Cambridge University Press, Cambridge 1996).

¹² Myślę o dr. Andrew Brownie z uniwersytetu w Puerto Rico–Mayagüez, z którym prowadziłem wiele burzliwych i owocnych dyskusji podczas realizacji grantu National Endowment for Humanities na temat etyki środowiskowej i ekofilozofii na uniwersytecie w Anchorage na Alasce latem 2001 roku. Niżej przesyłam doktorowi Brownemu za wykorzystanie w tym miejscu jego uwagi jako przykładu opinii przeciwnej do mojej własnej (choć jest to z mojej strony zarazem wyraz szacunku).

mogłoby służyć jako podstawa porównania przy uzasadnianiu twierdzenia, że zwierzęta są w wystarczającym stopniu takie jak my, jeśli chodzi o cechy moralnie relewantne. Zwierzęta są oczywiście takie jak my pod wieloma względami, ale konkretnie chodzi tu o przyjęcie bądź odrzucenie ich podobieństwa do nas w zakresie tych konkretnych cech, na podstawie których mierzona jest wartość moralna bytów ludzkich. Ci, którzy starają się w ten sposób znaleźć podstawę argumentacji na rzecz włączenia zwierząt do obszaru refleksji moralnej, muszą sprostować przynajmniej dwu wyzwaniom: wskazać cechę bądź cechy sprawiające, że ludzie jako byty ożywione mają dostateczną godność, by uczynić ich przedmiotem takiej refleksji (nie ma przecież co do tego jednomyślniej zgody), a następnie wykazać, że byty ożywione niebędące ludźmi lub niektóre konkretne osobniki należące do tego zbioru są również nosicielami tych cech. Zakładając zatem, że pewien (szczególny) podział już istnieje, etyk podejmujący próbę budowy moralności wykraczającej poza ramy gatunku ludzkiego musi poniekąd zbudować most łączący ludzi z innymi stworzeniami oraz inne stworzenia z ludźmi.

Podójście, które proponuję, wskazuje jednak, że taki sposób postawienia kwestii świadczy o całkowitym niezrozumieniu tak doświadczanych zjawisk, jak i samego problemu etycznego. Nie jest bowiem prawdą, że wskutek bezpośredniego doświadczenia czy też za sprawą względnie dobrze ustalonego już faktu, będąc ludźmi, pierwotnie rozpoznajemy się jako odrębne przedmioty, których źródłowym problemem jest zrozumienie, w jaki sposób ustalić swój związek ze światem. Nie znajdujemy się w sytuacji abstrakcyjnego kartezyjskiego solipsyzmu gatunkowego i nie wydaje się, że nasze umysły po prostu dryfują w zagęszczonej przestrzeni czystej obserwacji, z dala od wszelkiego uwikłania ekologicznego czy społecznych związków z innymi organizmami bądź osobami, niejako deliberując, czy „jest gdzieś jeszcze ktoś inny”. Obraz taki nie jest rezultatem filozoficznej dyscypliny, a raczej choroby umysłu czy też hiperintelektualnej pretensji (bądź też ich obu). Przeciwnie, punkt wyjścia zawsze osadzony jest w doświadczeniu istnienia żywego ciała, ściśle uwikłanego w bogactwo wzajemnych relacji ekologicznych i społecznych łączących je z innymi żyjącymi ciałami i ludźmi. Twierdzę, że takie właśnie jest nasze naturalne nastawienie, że zasługuje ono na to, by w taki właśnie sposób je rozpoznawać w sensie egzystencjalnym, fenomenologicznym i (jak będę dalej dowodzić) również naukowym, i że konsekwentnie należy je uznać za nasz filozoficzny punkt wyjścia¹³. Ów poznawczy zwrot niesie z sobą poważne

¹³ „Badania naukowe wskazują, że empatia jest w pewnym sensie naturalna – nie przez to jednak, że jest zjawiskiem inwariantnym czy uniwersalnym, lecz dzięki swojej rdzenności, co oznacza, że nie jest ona ani czymś sztucznym, ani też konstruktem kulturowym”. L. H a t a b, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000, s. 147.

skutki dla kontekstu ontologicznego, w jakim się dokonuje, ponieważ skutecznie przenosi ciężar dowodu ze stanowiska, które dotąd było lekceważąco traktowane jako etyczny „ekstensjonizm” czy rozszerzenie¹⁴, na pogląd, który słusznie należałoby określić jako etyczny izolacjonizm czy zawężenie (czyli homoelitarny antropocentryzm, wykluczający inne byty). Z tej perspektywy znika też problem „trakcji” umożliwiającej włączenie w obszar refleksji moralnej bytów ożywionych innych niż ludzie: nie mamy już poczucia, że dotyczą sfery moralnej gest, o który mogłoby chodzić, polega na wciągnięciu do niej innych bytów, lecz nabiera on nowego kształtu jako raczej „wysunięcie” się z niej (czy też odejście od niej). Jest to ruch w kierunku rozpadu i nieprzynależności, który trzeba uzasadnić w oparciu o podłoże, jakim są wzajemne pokrewieństwo i wzajemne związki¹⁵. Inaczej mówiąc, obrony wymagałoby raczej wyrzeczenie się bądź wyparcie naszej pierwotnej konstytucji cielesnej, którą dzielimy z innymi bytami, naszej – jeśli można tak powiedzieć – „somatycznej towarzyskości” (ang. *somatic sociability*). Moim celem jest więc opis, wyjaśnienie oraz interpretacja konstytucji oraz transgatunkowych implikacji owej „somatycznej towarzyskości” – antropocentrystom zaś pozostawiam uzasadnienie (jeśli są w stanie je podać), dlaczego mielibyśmy tego pierwotnego doświadczenia się wyrzekać, rezygnować z niego czy też nie brać go pod uwagę.

Podstawowym faktem jest dla mnie to, że mamy ciała, które żyją, a raczej jesteśmy żyjącymi ciałami – ciałami, które stają się przedmiotem doświadczenia i poznania w wyniku interakcji z innymi żyjącymi ciałami. Podkreślam, że istnieje droga badania ontologii ożywionych stanów cielesnych, którą można zastosować tak w odniesieniu do ludzi, jak i przynajmniej do niektórych bytów ożywionych niebędących ludźmi. Niektóre kierunki w historii idei oraz w metodologii dość chętnie odnosiły się do tego rodzaju badań. Swoje podejście sytuuję przy tym raczej w późnej nowoczesności niż w postmodernizmie, nawiązuję bowiem do myśli filozofów europejskich dziewiętnastego i dwudziestego wieku, nie zaś do poglądów bardziej współczesnych, zazwyczaj określanych jako postmodernistyczne czy postrukturalistyczne. Moje stanowisko ma zasadniczo charakter fenomenologiczny i w znacznym stopniu opiera się na filozofii egzystencjalnej i hermeneutyce.

¹⁴ Dwa przykłady tego rodzaju krytyki kierowanej pod adresem etyki postępowania wobec zwierząt to esej Johna Rodmana *Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered* (w: *Ethics and the Environment*, red. D. Scherer, T. Thomas (Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983), którego autor dyskutuje z jej teoretycznymi narzędziami, i praca Tibora Machana *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorites* (Rowman and Littlefield, Lanham 2004), który z kolei kontestuje jej cel.

¹⁵ Hatab pisze, że „egzystencjalne «przyciąganie» Innego” sprawia, iż „wolność od zobowiązań postrzegamy jako zaburzenie” (H a t a b, dz. cyt., s. 150, 144).

KU WŁAŚCIWIE POJMOWANEMU POSTHUMANISTYCZNEMU ETHOSOWI
SOMATYCZNEGO WSPÓŁODCZUWANIA¹⁶

Późna nowoczesność to okres aksjologicznego niepokoju, odnoszącego się w szczególności do kwestii ekologicznych. Jak zauważa Strachan Donnelley z Hastings Center, „mogłoby się wydawać, że znaleźliśmy się obecnie w okresie gwałtownego przypływu filozoficznego rozumienia samych siebie i naszej etycznej relacji do świata przyrody ożywionej”¹⁷. Powszechnie przyznaje się jednak, że panujący dziś modernistyczny ethos humanizmu swoją kulturową ścieżką doprowadził nas ku ekologicznemu kryzysowi i chaosowi na polu bioetyki. Istotną prawdę wyraża na przykład polemiczna krytyka arogancji humanizmu, którą podejmuje David Ehredfeld, twierdząc, że intelektualne i społeczne ideały godności i siły człowieka nabrały charakteru tak dalece antropocentrycznego, że rozrosły się do skrajnych, rakowatych wręcz proporcji, stanowiąc zagrożenie dla zdrowia i piękna biosfery¹⁸. Ponieważ sytuacja ta jest źródłem trudności w obszarze epistemologii i etyki, można ją scharakteryzować jako wymagającą badania w sensie Deweyowskim¹⁹. Kryzys ekologiczny i chaos w obszarze bioetyki to egzystencjalne katalizatory dalszych dociekań naukowych i moralnych. Na poziomie najbardziej podstawowym martwimy się o swoje własne perspektywy i o to, jak oddziałujemy na perspektywy innych.

¹⁶ Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję mojego wcześniejszego eseju zatytułowanego *The Problematic Situation of Post-Humanism and the Task of Recreating a Symphyical Ethos* [„Problemy stanowiska posthumanizmu a zadanie odtworzenia ethosu opartego na symphysis”] („Between the Species”, 11(1995) nr 1-2, s. 25-28). Na kształcie obecnej wersji artykułu zaważyły najbardziej uwagi Kennetha Shapiro sformułowane w tekście zatytułowanym *The Lived-Bodily Basis of an Animal Friendly Ethic* („Between the Species” 11(1995) nr 1-2, s. 29-32) i zawiera ona odpowiedź na jego zarzuty. Artykuł przedstawia również w zarysie problematykę mojej książki *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (University of Pittsburgh Press, Pittsburg 2006) i jest zaproszeniem do jej lektury.

¹⁷ S. Donnelley, *Animals, Science, and Ethics*, „The Hastings Center Report” 20(1990) nr 3, s. 2 („A Special Supplement”).

¹⁸ David W. Ehrenfeld przypisuje tę szkodliwość zaufaniu do kontroli racjonalnej, będącemu przejawem aroganckiej dumy. Zob. D.W. Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York 1978. Zob. też: C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper and Row, New York 1980; oraz numer specjalny „Free Inquiry” 13(1993) nr 2, w którym podjęto pytanie: „Czy humanizm stanowi zachętę do szowinizmu gatunkowego?”. Na temat niedawnych prób rehabilitacji humanizmu i obietnicy ekologii zob. J. Bendick-Keyer, *The Ecological Life: Discovering Citizenship and a Sense of Humanity*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2006; W.L. Lee, *Environmental Pragmatism Revisited: Human-Centeredness, Language, and the Future of Aesthetic Experience*, „Environmental Philosophy” 5(2008) nr 1 s. 9-22.

¹⁹ Na temat dynamiki sytuacji wymagającej badania zob. *The Moral Writings of John Dewey*, red. J. Gouinlock, Hafner Press, New York 1976.

W rezultacie pojawiła się pewna liczba transhumanistycznych teorii moralnych, opozycyjnych wobec dominującej ideologii antropocentryzmu²⁰. Mimo wszystko jednak najbardziej popularne spośród tych systemów etycznych zmierzają do „wynoszenia” bytów innych niż człowiek do naszej – nadal zbyt mocno opartej na humanizmie – sfery moralnej troski, zwracając często uwagę na „wyższe” (to znaczy charakterystyczne dla człowieka) zdolności umysłowe innych organizmów²¹. Bez względu na to, czy dzieje się tak przypadkowo, czy też z istoty, odwoływanie się przez konsekwencjalistów do wrażliwości poznawczej oraz deontologiczne definicje subiektywności funkcjonują skutecznie jako wyznaczniki moralnie istotnych standardów (być może wyłącznie) dlatego, że wykorzystują pozytywne porównania do ludzkich wzorców świadomości²². Tak więc, czy to przypadkowo, czy też z konieczności, spotykają się one z natychmiastowym zarzutem personifikacji ze strony twardogłowych antropocentrystów. Aby zatem uniknąć faktycznej czy też retorycznej etykiety antropocentryzmu, proponuję, żebyśmy zajmując się etyką postępowania wobec zwierząt, całkowicie wyzbyli się hierarchii antropocentrycznej – w tym też samego ryzyka jej pojawienia się – i prowadzili namysł nad moralnością, a także aktywność polityczną, abstrahując od właściwego dla posthumanizmu zadania, którym jest ponowne docenienie bycia cielesnego jako takiego. Już dzięki gestowi rozpoznania swojego własnego statusu żyjących zoomorfów poszerzymy wówczas horyzont spojrzenia roztaczającego troskę moralną.

Zadanie to podejmuję, uprawiając bioegzystencjalną hermeneutykę ciała w świetle uwagi Edith Wyschogrod, że „opis ciała obecny w klasycznej fenomenologii [można] zrekontekstualizować w taki sposób, aby uwydatnić zdolności receptywne ciała, jego bezbronność i wytrzymałość; opis ten jest zatem

²⁰ Zob. np. *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, red. M.E. Zimmerman i in., Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2004.

²¹ Prawdopodobnie najostrzejsza krytyka tej tendencji obecna jest w pismach feministycznych, które wniosły wkład do filozofii moralności wykraczającej poza ramy gatunku ludzkiego (zob. np. *The Feminist Care Tradition in Animals Ethics*, red. J. Donovan, C.J. Adams, Columbia University Press, New York 2007). Neil Evenden z kolei podejrzewa, że „sama idea «praw» zwierząt – idea, która wydaje się z góry zakładać koncentrującą się na człowieku interpretację sprawiedliwości i indywidualności – sprowadza się do swoistego wybiegu mającego na celu włączenie istot niebędących ludźmi do chronionego kręgu ustanowionego na podstawie samodefinicji człowieka” (N. E v e n d e n, *The Social Creation of Nature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, s. 141).

²² Należy zwrócić uwagę na fakt przekładania teorii filozoficznych na praktyki polityczne. Warto w tym kontekście porównać pracę Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt* (tłum. A. Alichniewicz, A. Szczesna, PIW, Warszawa 2004) i *The Case for Animal Rights* Toma Regana (University of California Press, Berkeley 1983) z socjohistorycznymi uzasadnieniami zmierzającymi do stworzenia ruchu społecznego, które obecne są w pracy Susan Sperling *Animal Liberators* (University of California Press, Berkeley 1988) oraz w książce Jamesa Jaspiera i Dorothy Nelkin *The Animal Rights Crusade* (Free Press, New York 1992).

nasycony sensami etycznymi”²³, a także następującej konkluzji Carol Adams: „Istnieje związek między «odzyskaniem» ciała i pełnego zakresu jego czucia a «odzyskaniem» ciał bytów ożywionych, także kobiet. Feministyczna etyka troski o właściwe traktowanie [innych] bytów ożywionych dostarcza możliwości takiego «odzyskania»”²⁴. Interpretując w tym duchu fenomen ucieleśnienia, wkraczamy w sposób filozofowania, który okazuje się owocny dla etyki wykraczającej poza ramy jednego gatunku. Żywe ciało to bowiem pierwotne miejsce, locus, egzystencjalnej wspólnoty między ludzkimi bytami ożywionymi a innymi organizmami, uznanie zaś, że owa wspólnota leży u podłoża różnicowania, umożliwia zaistnienie relacji o charakterze moralnym²⁵.

Aby zilustrować konkretne znaczenie i filozoficzną wiarygodność tych twierdzeń, chciałbym skierować uwagę ku neohumanistycznym rozmyśleniom Wernera Marxa na temat fenomenologizującej refleksji moralnej i przeanalizować je z zamiarem deantropocentryzacji²⁶. Marx próbuje wytyczyć ścieżkę dla rozwoju moralności niemetafizycznej, ukazując, że możliwe jest odnalezienie „ziemskiej miary” zachowania etycznego bez odwoływania się do transcendentnej teologii bądź systemów racjonalistycznych. Uważa on, że ów ziemski standard można odkryć w zdolności do współodczuwania, która ujawnia się najradzykalniej w spotkaniu ze śmiertelnością. Ogólnie można powiedzieć, że konfrontacja ze śmiercią i umieraniem prowadzi do pojawienia się poczucia tymczasowości życia, jego przygodności i zależności; odczucie to zaś rodzi solidarność z bytami, które dzielą z nami kondycję istot śmiertelnych. Wbrew naszemu obecnemu stanowisku jednak Marx uważa, że następująca w ten sposób transformacja nastroju, polegająca na przemianie samotnego, jednostkowego lęku wobec fatum w altruistyczną radość przeżywaną w towarzystwie innych, „ujawnia coś, co charakteryzuje człowieka przede wszystkim jako b y t l u d z k i”²⁷.

Ta antropocentryczna interpretacja opiera się na dwóch przesłankach: (1) na przekonaniu, że świadomość naturalnej śmiertelności, ów katalizator współodczuwania, wypływa z samozwrotnej refleksji i wywołuje racjonalny wgląd; (2) na założeniu, że obie te formy świadomości (samozwrotna refleksja oraz intuicja intelektualna) są zjawiskami pojawiającymi się wyłącznie w przypadku

²³ E. W y s c h o g r o d, *Does Continental Ethics Have a Future?*, w: *Ethics and Danger*, red. A.B. Dallery i in., SUNY Press, Albany 1992, s. 236.

²⁴ C.J. A d a m s, *Caring about Suffering: A Feminist Exploration*, w: *The Feminist Care Tradition in Animals Ethics*, s. 221.

²⁵ Por. L.R. K a s s, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 17-56.

²⁶ Zob. np. W. M a r x, *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and the Life-World*, tłum. S. Heyvaert, SUNY Press, Albany 1992.

²⁷ Tamże, s. 56 (wyróżnienie – R.R.A.).

człowieka. Jak powiedziałby mistrz Marxa, Martin Heidegger, jedynie ludzie naprawdę umierają – inne byty ożywione tylko giną. Jedną z dróg podważenia tej interpretacji byłoby uporządkowanie etologicznych dowodów na rzecz sposobów bycia ku śmierci, które właściwe są bytom innym niż ludzkie²⁸. Zamiast tego jednak zastosuję inną taktykę, polegającą na przesunięciu płaszczyzny porównania przez wskazanie, że możliwe jest osadzenie moralnego współczucia dla innych bytów ożywionych w odczuciu wspólnej nam z nimi cielesnej bezbronności (nie zaś śmiertelności w sensie fenomenu umysłowego)²⁹.

Wyjaśnię teraz, co rozumiem przez „wspólność” tego rodzaju wrażliwości, szczegółowe omówienie tej kwestii pozwoli bowiem uchwycić moralny sens współodczuwania. Otóż, jak się wydaje, na poziomie somatycznym doznajemy swojej własnej fizycznej bezbronności – podatności na zranienie i chorobę, płynącej właśnie stąd, że jesteśmy istotami czującymi, mającymi ożywione ciała. Być może ten rodzaj somatycznej wrażliwości jest nam wspólny z innymi organizmami (bądź ich rodzajami) w sensie minimalnego odczucia, że wykazujemy taką samą podatność na cierpienie w wyniku doznanej krzywdy. Twierdzę, że już ta minimalna wspólnota natury cielesnej jest w sensie fenomenologicznym wystarczająca, by stać się podstawą współodczuwającej troski o innego – w tym aspekcie, że staje się on przedmiotem refleksji etycznej. W innym, silniejszym sensie tej wspólnoty druga strona może również odczuwać, że nasza bezbronność podobna jest do jej własnej; ta bogatsza forma wzajemności jest warunkiem niezbędnym, jak mi się wydaje, aby transgatunkowe współodczuwanie mogło łączyć się z przyjęciem postawy szacunku – każda ze stron we właściwy sposób dostrzega wówczas w drugiej podmiot moralny, sprawcę czy podmiot działający³⁰. Niektóre z naszych relacji z innymi ssakami naczelnymi (przede wszystkim z małpami), z waleniami (na przykład z delfinami), a przede wszystkim z udomowionymi zwierzętami trzymanymi dla towarzystwa i wykorzystywanymi do pracy (jak psy i konie), wykazują cechę wzajemnej świadomości współodczuwania, które przeradza się w szacunek moralny.

Nie pragnę jednak analizować przede wszystkim tych właśnie przykładów, lecz zatrzymać się nad wskazanym wcześniej (i szerszym) rodzajem troski

²⁸ Na temat fenomenologicznej kontestacji wprowadzonego przez Heideggera rozróżnienia umierania i giniecia zob. D. F a r r e l l K r e l l, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992, s. 317n. („Cristy's Mortality”).

²⁹ Nie są to podejścia wzajemnie się wykluczające. Cora Diamond wskazuje na możliwość prowokacyjnego połączenia ich obu: „Świadomość, jaką ma każdy z nas, będąc żyjącym ciałem, «będąc żyjącym dla świata», ujawnia bezbronność w wymiarze ciała wobec śmierci, zwykłą zwierzęcą bezbronność – bezbronność, którą [my ludzie] dzielimy z nimi [z innymi bytami żyjącymi]”. C. D i a m o n d, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, w: S. Cavell i in., *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press, New York 2008, s. 74.

³⁰ Aby szacunek mógł ujawnić się w pełni jako zjawisko moralne, muszą być obecne również czynniki umysłowe (na przykład świadomość drugiego rzędu wzajemnego rozpoznania się).

opartej na moralnym współodczuwaniu, a mianowicie nad tym jej rodzajem, o którego istnieniu możemy wnioskować już na podstawie odczucia, że nasza (wewnętrzna) świadomość cielesnej bezbronności jest taka sama, jak w wypadku drugiej strony. Wykraczamy tutaj poza, a raczej przed myśl Marxa – w kierunku refleksji prowadzonej przez pokolenie fenomenologów, którzy ten kierunek myślenia stworzyli. To bowiem sam Edmund Husserl i jego uczennica Edith Stein dostarczają opisów bardziej dla nas pouczających czy istotnych.

Husserl mówił o somatologii, nauce której „podstawą jest ostatecznie bezpośrednia somatyczna percepcja, jakiej każdy badacz doświadczenia może dokonać wyłącznie w odniesieniu do swojego własnego ciała, a następnie somatyczne wyjaśnienie, którego dokonuje w interpretacyjnym ujęciu innych postrzeganych organizmów ożywionych jako takich”³¹. Mając na uwadze stosowanie somatologii z troską o inne byty, Stein poszerzyła myśl swojego mistrza, obejmując nią również przypadki transgatunkowe: „Typ «ciało ludzkie» nie określa granic moich obiektów wczucia”³² – mówi i dodaje: „Jeżeli [...] rozważam na przykład łapę psa, to również nie mam jedynie fizycznej rzeczy, lecz doznający wrażeń człon ciała, i również tutaj możliwe jest jeszcze pewne przeniesienie się w nie, np. wczucie doznawania (Einempfinden) bólu, gdy zwierzę zostaje zranione”³³. Chociaż Stein pozostaje sceptyczna co do możliwości zrozumienia pewnych gestów innego (rodzaju) bytu ożywionego, współcześni fenomenolodzy, jak Kenneth Shapiro, wskazują, że znajomość (znaczenia) zajmowanej postawy i ruchów innych organizmów ożywionych niesie z sobą obietnicę empatii kinestetycznej³⁴. Podobne spostrzeżenie czyni z perspektywy filozofii anglojęzycznej filozof analityczny Ian Hacking: „Na sposób współodczucia, czerpiąc wskazówki z ciała innego bytu, doświadczamy emocji podobnej do tej, której byt ten właśnie doświadcza. [...] Emocje zwierząt spostrzegamy, skupiając uwagę na ich ciałach. [...] O ich emocjach

³¹ E. Husserl, *Collected Works*, tłum. T. Klein, Jr., W. Pohl, t. 1 *Ideas III*, Martinus Nijhoff, The Hague 1980, s. 7.

Fragment oryginalny: „Die Grundlage ist schließlich die direkte s o m a t i s c h e W a h r n e h m u n g, die jeder Erfahrungsforscher nur an seinem eigenen Leibe machen kann, und dann die somatische Eindeutung, die er in der interpretatorischen Auffassung wahrgenommener fremder Leiber als solcher vollzieht”. T e n ż e, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Drittes Buch*, red. M. Biemel, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, s. 8 (przyp. tłum.).

³² E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 84.

³³ Tamże. Termin „wczucie doznawania” (Einempfindung) wskazuje na fakt, który właśnie chciałbym podkreślić, a mianowicie, że zabieg, o którym mowa, ma charakter przede wszystkim somatyczny, nie zaś czysto umysłowy (co często bywa mylone wskutek nieustannego posługiwania się słowami „empatia” i „współczucie”, które obarczone są konotacjami z obszaru filozofii umysłu).

³⁴ Zob. K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History*, „Anthrozoös” 3(1990) nr 3, s. 184-195.

nie w n i o s k u j e m y [jak gdyby przez analogię] z [ich] ruchów i zmian pozycji”³⁵.

Jakie jest zatem znaczenie somatologii dla etyki? Otóż twierdzę, że dostarcza ona pierwotnej doświadczalnej podstawy tego, co czasami określane bywa jako zmysł moralny – przy czym punkt ten staje się jaśniejszy, jeśli zilustrować go przypadkami transgatunkowymi. W sensie historycznym oczywiście problem wrażliwości moralnej podejmowany był przede wszystkim w szkockiej tradycji zmysłu moralnego. Filozofowie tacy, jak Shaftesbury, Hutcheson, Hume czy Smith, pojmowali zmysł moralny jako z istoty altruistyczną władzę etyczną. W obecnej debacie jednak, której warunki staram się teraz wyznaczyć, termin „zmysł moralny” odnosi się do znacznie bardziej konkretnego wzorca fizycznego niż wysublimowane pojęcie duchowego współczucia, do którego tradycyjnie odwoływali się teoretycy tego zjawiska³⁶. Myślę, że skoro osiemnastowieczne teorie pozostawiają fenomen zmysłu moralnego niejako w zawieszeniu, można wykorzystać nowsze modele identyfikacji empatycznej, by podjąć próbę jego ugruntowania w „psychoetyce” wyobraźni projektującej (pobudzić sentyment moralny, przejmując oczami wyobraźni rolę innego bytu).

Wbrew psychoetycznym poglądom twierdzę jednak, że życie moralne (przede wszystkim w sensie ponadgatunkowym) jest – jako fenomen – pierwotnie zakorzenione w cielesnym symphysis, nie zaś w zabiegach umysłu zmierzających ku typowemu współczuciu. W moim rozumieniu pojęcie symphysis oznacza raczej poczucie wspólnoty polegającej na pozostawianiu w żyjącej sieci z innym bytem, doświadczane na somatycznym tle bezpośrednich czy systemowych relacji (wzajemnych)³⁷. Uważam, że mówienie o symphysis stanowi najlepszy sposób o p i s u (protoetycznego) wczucia, które przygotowuje nas do włączenia innych bytów ożywionych w pole mo-

³⁵ I. H a c k i n g, *On Sympathy: With Other Creatures*, „Tijdschrijf voor Filosofie” 63(2001), s. 710. Według Hackinga, punkt ten wzmacniają wyniki badań z zakresu biologii ewolucyjnej: „Jak stwierdził Darwin, [wyrażający emocje] układ mięśniowy, podobnie jak układ mięśniowy reszty [ludzkiego] ciała, ma wiele wspólnego ze zwierzętami [szczególnie ze ssakami]” (tamże, s. 711).

³⁶ Zob. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

³⁷ David Seamon używa pojęcia symphysis w swojej pracy *Different Worlds Coming Together: A Phenomenology of Relationship. Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology* (SUNY Press, Albany 1993); zauważa, że zrodziło się ono w języku medycznym, a w starożytnej grece oznaczało „stan wspólnego rozwoju” (tamże, s. 23). Pokrewnym derywatem z łaciny byłoby „zrastanie się” (ang. *concrecence*), ale termin ten – przynajmniej w dyskursie filozoficznym – zyskał wydźwięk whiteheadiański, którego moje rozumienie nie musi implikować. Ważne jest też podkreślenie, że symphysis nie jest stanem całkowitego stopienia się. Kuang-Ming Wu pisze: „Para przenika się wzajemnie na sposób osmotyczny, jest dla siebie wzajemnie natchnieniem, a jednocześnie jej elementy zachowują n i e n a r u s z o n ą w ł a s n ą i n t e g r a l n o ś ć” (K.M. Wu, *On the „Logic” of Togetherness: A Cultural Hermeneutic*, Brill, Leiden 1998, s. 12; wyróżnienie – R.R.A.).

ralnego wyjaśniania³⁸. Rozumowanie oparte na analogii może owo poczucie w sposób racjonalny u z a s a d n i ć, a psychologia wyobraźni może je naukowo w y j a ś n i ć przez empatyczną projekcję, ale jedynie somatologie bycia gatunkowego oraz swoistości obcych gatunków są w stanie prawidłowo (czyli fenomenologicznie) opisać obecne w nim faktyczne doświadczenie bliskości³⁹.

Z tej ostatniej perspektywy ethos ukuty w sensie somatycznym poprzez spotkania typu symphysis tworzyłby szczególny klimat bądź kulturę moralnie wrażliwą na element egzystencjalny czy na też bycie-w-świecie ciała, obejmujące cielesną bezbronność, która wspólna jest wszelkim żywym ciałom jako takim⁴⁰. Aby ukazać kontrprzykład takiej postawy, przeanalizujemy niedawne zdarzenie: skutki zatonięcia platformy wiertniczej Deepwater Horizon w Zatoce Meksykańskiej. Sytuacja dotkniętych tym wypadkiem mogła prowadzić jej obserwatorów – wskutek mechanizmu projekcyjnej identyfikacji – do postawy litości będącej przejawem moralnego sentymentalizmu („biedny pelikan, cały pokryty ropą”); ci zaś, których udziałem były prawdziwe spotkania o charakterze symphysis z mieszkańcami wybrzeża, którzy dzielili z nimi somatyczne doświadczenie pływania w morzu bądź surfowania z morświnami w zatoce, mieli większą zdolność odczuwania wspólnoty z nimi czy solidarności, opartą na współodczuwaniu. Można przypuszczać, że praktyczne implikacje tych różnych podejść i postaw wyrażają różnicę między zaangażowaniem błahym a głębokim – między chwilowym odczuciem przykrości i przeznaczeniem drobnego datku na oczyszczenie wybrzeża a zgłoszeniem się do pomocy w ratowaniu zwierząt i podjęciem działań na rzecz odejścia od intensywnego wykorzystywania energii oraz opartego na nim stylu życia.

Ruch na rzecz ethosu opartego na symphysis, którego jestem orędownikiem, nie jest niczym nowatorskim i zmierza raczej do ponownego twórczego

³⁸ Wydaje się, że na odczucie o charakterze symphysis wskazuje Hacking, opisując doświadczenie moralne, „które jest r e l a c j ą o d c z u w a n i a t o ż s a m o ś c i c i a ł a. Jest to relacja współczucia między człowiekiem a zwierzęciem [sic], przebiegająca poprzez żyjące ciała ich obu (Hacking, dz. cyt., s. 691; wyróżnienie – R.R.A.).

³⁹ Filozofia greko-germańska od Arystotelesa do Hegla i Marksa wypracowała tradycję antropologii filozoficznej opartej na przesłance studiowania wyłącznie tego gatunku, którym jest człowiek jako zwierzę ludzkie; stojące obecnie przed nami zadanie transhumanistyczne polega na tym, aby wyjść poza granice tradycji obejmującej wyłącznie człowieka i wkroczyć w ontologię zarówno gatunku bytu ożywionego (jeśli w ogóle można o takiej mówić) oraz innych rodzajów gatunkowych niż człowiek.

⁴⁰ Zob. S. C a t a l d i, *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space: Reflections on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*, SUNY Press, Albany 1993; S. S u l l i v a n, *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2001; R. S h u s t e r m a n, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

dowartościowania uczuć dotyczących ciała obecnych w wielu deontycznych doświadczeniach z okresu dzieciństwa (jeśli nie w większości z nich) i w życiu innych kultur (uczuć wykraczających zatem poza uparcie humanistyczne horyzonty „dojrzałości” czy „świata rozwiniętego”)⁴¹. Jeśli zaś chodzi o inne kultury, to chociaż możemy wiele się nauczyć od wyznawców filozofii przyrody będącej zarazem filozofią życia, której świadectwem są tradycje plemienne ludów tubylczych (przede wszystkim mam na myśli podstawowe przekonanie, że inne istoty zamieszkujące ziemię można zasadnie uznawać za osoby czy traktować w kategoriach nacji), jestem po namyśle przekonany, że powinniśmy pobierać te nauki, jedynie gdy zostaniemy do tego zaproszeni (nie zaś kolonizując pojęciowo te tradycje poprzez akademickie bądź aktywistyczne przedsięwzięcia o charakterze ideologicznego imperializmu)⁴². Dialog dotyczący tego obszaru prowadzi do różnego rodzaju napięć (spójrzmy chociażby na spory dotyczące przetrwania i (lub) tradycyjnego polowania) i odważę się w tym miejscu jedynie na kilka uwag (miejmy nadzieję – rozjaśniających sprawę)⁴³. Otóż z jednej strony obrońcom zwierząt można by – z korzyścią dla nich – przypomnieć o deontologicznej tradycji, z której wyrasta debata na temat uprawnień. Szczególne znaczenie ma w niej Kantowska maksyma, że celów nie powinniśmy traktować w y ł ą c z n i e jako środków. O przysłówku „wyłącznie” aż nazbyt często jednak zapominamy lub go ignorujemy, jak gdybyśmy zawsze dysponowali jedynie skrajnym wyborem między poszanowaniem godności a wykorzystaniem środków. Istnieje jednak, przynajmniej teoretycznie, możliwość postawy łączonej, którą można by określić jako wykorzystanie z pełnym poszanowaniem⁴⁴. Z drugiej strony ludy tubylcze muszą zapewne uznać, że kulturowy, religijny czy rytualny status jakiejś praktyki (na przykład łączącej się z wykorzystywaniem zwierząt) sam w sobie ani sam przez się nie sprawia, że praktyka ta przestaje podlegać krytyce etycznej – jeśli nawet ci, którzy daną tradycję utrzymują, w przeszłości poddani byli kolonialnemu wykorzystywaniu. W istocie bowiem zasada, o której mówimy, a mianowicie, że kultura może być przedmiotem prawomocnej krytyki, stano-

⁴¹ Na temat pojęcia „doświadczenia deontycznego” (jako poczucia powinności) zob. Th. H. Birch, *Moral Considerability and Universal Consideration*, „Environmental Ethics” 15(1993) nr 4, s. 322-326.

⁴² Zob. D. Bird Rose, *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Australian Heritage Commission, Canberra 1996.

⁴³ Pozostała część niniejszego akapitu jest fragmentem mojego artykułu *Animal Philosophy: Bioethics and Zoontology* (w: *A Cultural History of Animals in the Modern Age*, red. R. Malamud, Berg, Oxford 2007, s. 145n.).

⁴⁴ Obronę takiej postawy można odnaleźć w krytycznej analizie „założeń o wyjątkach dotyczących wykorzystania” (ang. use exclusion assumption) przeprowadzonej przez Val Plumwood w jej pracy *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (Routledge, London 2002), s. 156-159.

wi punkt umożliwiający potępienie nikczemności w rodzaju niewolnictwa czy ludobójstwa (które oczywiście nie są ludom tubylczym nieznane).

Powracając do głównego wątku naszej dyskusji i biorąc pod uwagę, że autor niniejszych rozważań nie praktykuje tubylczych zwyczajów, nie wyznaje tubylczej mądrości, ani też nie jest ich strażnikiem, być może najlepszą drogą byłoby obranie wskazanego już punktu widzenia ewolucyjnego i zwrócenie się, jak gdyby do wewnątrz i wstecz. Mówiąc o doniosłości fenomenologii ciała dla etyki postępowania wobec zwierząt, można by posłużyć się słowami Arnego Næssa wypowiedzianymi na temat zielonej filozofii głębokiej ekologii: „Stanowi ona w znacznej mierze artykulację filozofii demonstrowanej bezwarunkowo przez pięcioletnie dzieci, które mają dostęp choćby do niewielu zwierząt, roślin i miejsc w przyrodzie” i w kontekście transgatunkowej bliskości doświadczają same siebie jako bytów w sensie fundamentalnym podobnych do innych organizmów. Tak jak idealni ekozofowie, o których pisze Næss, również bioetycy mogą pewnego dnia „zostać określani jako ludzie, którzy nie znaleźli biologicznych, politycznych czy innych argumentów dla podważenia [biofilnych] postaw bezwarunkowo demonstrowanych w dzieciństwie”⁴⁵.

Myśl ta nie jest jedynie czczym elementem romantycznej spekulacji z dziedziny retoryki obrońców środowiska⁴⁶. Sygnalizuje ona raczej dość powszechne zjawisko poczucia naturalnego pokrewieństwa z innymi bytami ożywionymi czy też „biofilii”, którego hipotezę i rosnące potwierdzenie odnajdujemy w licznych badaniach naukowych⁴⁷. W tle tego fenomenu znajduje się postawa przywołująca myśl o moralności współodczuwającej, szeroko rozpowszechnionej w gatunku ludzkim i zakorzenionej w dominującym społecznym nastawieniu ssaków naczelnych (uzewnętrzniającym się w szczególności wśród człowiekowatych, jak ludzie i szympansy)⁴⁸. Jeden z najważniejszych badaczy tego obszaru, psycholog środowiskowy Olin E. Myers, doszedł do wniosku, że „naturalnie pojawiającą się konsekwencją relacji, w jakiej pozostaje «ja», jest skłonność do troski o dobro innych, którzy są bliscy”⁴⁹. Jeśli

⁴⁵ A. Næss, *Notes on the Politics of the Deep Ecology Movement*, w: *Sustaining Gaia: Contributions to Another World View*, red. F. Fisher, Monash University, Melbourne 1987, s. 180. Zob. też: S. Kellert, *The Biophilia Hypothesis*, Island Press, Washington, D.C., 1999.

⁴⁶ Obecny akapit pochodzi z mojej pracy *Corporal Compassion* (s. 93n).

⁴⁷ Zob. *The Biophilia Hypothesis*, red. S.R. Kellert, E.O. Wilson, Island Press, Washington, D.C., 1993; S. Kellert, *Kinship to Mastery: Biophilia in Human Evolution and Development*, Island Press, Washington, D.C., 1997.

⁴⁸ Zob. pracę prymatologa Fransa de Waala *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 40-87). Por. też pracę psychologa Martina Hoffmana *Empathy and Moral Development* (Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 22, 282).

⁴⁹ O.E. Myers, C. Saunders, *Animal as Links toward Developing Caring Relationships with the Natural World*, w: *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary*

chodzi o zasięg, skłonność ta ma charakter przynajmniej zoocentryczny (jeśli nie biocentryczny), a kluczowym komponentem jej źródła leżącego w „pokrewieństwie bycia bytem ożywionym” (bliskości czy sąsiedztwie, o którym właśnie wspomniałem) jest transgatunkowe nastawienie na koherencję integralności ciała i podobieństwo (komunikowane na przykład przez koordynację i odpowiedniość ruchową bądź kontaktową)⁵⁰.

Istotnym aspektem odkryć z zakresu psychologii rozwojowej jest to, że w przypadku dzieci troska o byty ożywione inne niż człowiek okazuje się „samoorganizującą dynamiką moralności”, co „jest bardziej uderzające niż ich rozwój moralny w kierunku objęcia tą troską innych ludzi, w odniesieniu do zwierząt bowiem [dominująca] kultura stymuluje raczej poczucie [gatunkowej] nieciegłości” za pomocą swoich przekazów i mechanizmów separacji oraz utraty wrażliwości, w tym „dystansu, zatajania szkody, fałszywego obrazu i zrzucania winy”⁵¹ (wystarczy porównać medialne obrazy „szczęśliwości wiejskiego podwórza” w *Old MacDonald’s Farm* z faktycznymi procesami dotyczącymi agrobiznesu i uboju, służącymi zaopatrywaniu naszych supermarketów)⁵². Myers zatem podpisuje się pod prekursorskim stwierdzeniem Jerome’a Kagana, że zmysł moralny – w sensie, w jakim tu o nim mówimy, można co najwyżej utracić⁵³. Jeśli jest to prawdą, to nasz moralny punkt wyjścia jest już z góry postawą cielesnego współodczuwania z innymi gatunkami, na nikim zatem nie spoczywa ciężar wyprowadzenia dowodu pozwalającego uzasadnić transgatunkową „trakcję” moralnego symphysis, a o potrzebie dowodu można by mówić co najwyżej w odniesieniu do antropocentrysty, który pragnąłby podważyć protoetyczną skłonność ku somatycznym (charakterystycznym dla bytów ożywionych) więziom bliskości.

W tym miejscu przedstawię swój teoretyczny komentarz na temat posthumanistycznego zadania odtworzenia ethosu opartego na symphysis, przy czym

Investigations, red. P.H. Kahn, S.R. Kellert, MIT Press, Cambridge 2002, s. 160; por. tamże, s. 156. Aby rozwiać wszelkie możliwe skrupuły dotyczące naturalistycznego determinizmu, warto wziąć pod uwagę radę Lawrence’a Hataba dotyczącą właściwej interpretacji tej kwestii: „Stwierdzić, że empatia jest zjawiskiem naturalnym, to po prostu powiedzieć, że ujawnia się ona spontanicznie w ludzkim doświadczeniu, że jest w pewnym sensie wewnętrznie obecna w zachowaniu człowieka, chociaż pozostaje uzależniona od wpływów środowiska, jeśli chodzi o jej rozkwit (analogicznie do naturalnej inklinacji do opanowania języka, która jednak nie jest ani automatyczna, ani samogenerująca” (H a t a b, dz. cyt., s. 147).

⁵⁰ Na temat somatycznych początków zob. też: G. M y e r s, *Children and Animals: Social Development and Our Connections to Other Species*, Westview, Boulder 1998, s. 42.

⁵¹ Tamże, s. 153n.

⁵² Zob. np. G. E i s n i t z, *Slaughterhouse*, Prometheus, Amherst, New York, 1997.

⁵³ Por. M y e r s, dz. cyt., s. 153n. „Jeśli empatia jest w jakimś sensie pierwotna w ludzkim doświadczeniu, to istoty ludzkie nie «stają się» etyczne wraz z biegiem swojego życia, ale w pewnym sensie takie się już rodzą: w stopniu, w jakim relacje empatii wskazują na istnienie zmysłu etycznego (troskę o coś lub o kogoś)”. H a t a b, dz. cyt., s. 147.

samo pojęcie zadania jako zasady wiodącej dla filozofii moralności zapożyczam od Carletona Dallery'ego, według którego termin ten łączy się z wykonywaniem zawodu, a zatem oznacza należną pracę. Z pozycji fenomenologii egzystencjalnej Dallery wskazuje, że „swoją dług i swoje zadanie odkrywamy dzięki otwartości na świat, nie zaś dedukując powinności, wnioskując o nakazach czy doświadczając emocji”⁵⁴. Podążając za tą intuicją, dodam jedynie, że odkrycie pracy, jakiej wykonanie należni jesteśmy innym bytom ożywionym, zapośredniczone jest przez somatyczny modus wrażliwości na bezbronność organizmów w świecie żyjących ciał. Jest to wrażliwość, której znaczenie można dostrzec i docenić przez nasze własne cielesne uczestnictwo b y t ó w o ż y w i o n y c h w tym cielesnym świecie życia (niektórzy być może zauważają, że „zielona sfera”, o której mówię, przypomina coś, co nieżyjący już Maurice Merleau-Ponty nazywał ciałem świata). Utrzymuję zatem, że moje stanowisko w kwestii biomoralności, oparte na symphysis, w sensie aksjologicznym omija dekonstrukcyjne wątpliwości dotyczące projektu etycznego jako takiego, a dzieje się tak dlatego, że opieram się pokusie tradycyjnej teorii, by istnienie powinności uzasadnić w sensie metafizycznym⁵⁵.

Wspomniawszy o etyce transgatunkowej, należy przypomnieć, że przynajmniej w dyskursie północnoamerykańskim stanowisko, z którym jest ona najczęściej wiązana, łączy się z obroną praw zwierząt⁵⁶. Argumenty na rzecz tego stanowiska można ugruntować kulturowo bądź metafizycznie⁵⁷. Klasyczna współczesna deklaracja na rzecz praw zwierząt podąża pośrednią drogą wyważonej refleksji, która stara się równoważyć czystą teorię etyczną i moralną intuicję⁵⁸, opierając status podmiotu praw na wrodzonej (nie-antropogenicznej) wartości czy też godności żyjącej subiektywności. Chociaż ethos oparty na symphysis, którego jestem zwolennikiem, w podobny sposób koncentruje się na wartości życia (jako żyjącego ucieleśnienia), jego relacyjna aksjologia ocenia pojęcie (obiektywnie) wrodzonej godności jako w najlepszym razie bezwartościowe, a w najgorszym niespójne. Jest jeszcze jeden istotny punkt porównania: z perspektywy najnowszych prac teoretycznych poświęconych

⁵⁴ C. D a l l e r y, *Thinking and Being with Beasts*, w: *On the Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics*, red. R. Morris, M. Fox, Acropolis, Washington, D.C., 1978, s. 85.

⁵⁵ W pracy *Against Ethics* John Caputo twierdzi na przykład, że powinność się po prostu wydarza – bez racjonalnych (racjonalizujących ją) uzasadnień filozoficznych. W kontekście filozofii analitycznej warto zwrócić uwagę na pracę Richarda Garnera *Beyond Morality*, w której – można powiedzieć – włącza on metaetyczny sceptycyzm do kategorii nihilizmu.

⁵⁶ Następne dwa akapity pochodzą z mojej pracy *Corporal Compassion* (s. 124n.).

⁵⁷ Zob. H. S a l t, *Animals' Rights*, Society for Animal Rights, Clarks Summit, Pennsylvania, 1980 [oryg. 1892]; D. D o m b r o w s k i, *Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights*, SUNY Press, Albany 1988.

⁵⁸ Zob. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983 (w pracy tej należy zauważyć obecność Rawlowskiej metodologii).

prawom zwierząt możliwe jest podjęcie krytyki cielesnego współodczuwania, samodzielnie nie jest ono bowiem w stanie ugruntować normatywnej teorii etyki. Julian Franklin twierdzi na przykład, że „współodczucie nie może służyć jako niezależna i wystarczająca podstawa praw zwierząt, a w istocie nawet praw przysługujących ludziom”⁵⁹, ponieważ „reguły rozumowania [...] są niezbędne w rozwiązywaniu konfliktów i unikaniu nieuzasadnionych uczuć litości”⁶⁰ (na przykład wobec tych, którzy faktycznie zasłużyli na potępienie). W odpowiedzi chciałbym przyznać, że współodczuwanie w istocie nie wyczerpuje całego pojęcia moralności (tak wewnątrzgatunkowej, jak i transgatunkowej). Trzeba jednak pamiętać, że również sama racjonalność nie wystarcza do zaistnienia etyki w sferze faktycznego przeżycia. Twierdę więc, że cielesne współodczuwanie jest warunkiem koniecznym przejrzystości i przekonującej siły etyki (a przynajmniej etyki postępowania wobec zwierząt) – być może nie jest niczym więcej, ale też niczym mniej⁶¹.

Inną etyką wykraczającą poza ramy gatunku ludzkiego jest etyka wyzwolenia zwierząt. W postaci, w jakiej przedstawia ją jej teoretyk Peter Singer, opiera się ona na egalitarnym w sensie biologicznym (niebiorącym pod uwagę gatunku) zastosowaniu utilitaryzmu preferencji. Jeśli chodzi o recepcję tradycji filozoficznej, wolę jednak ustawić swoją myśl w jednej linii z dziedzictwem etyki zmysłu moralnego. Ponadto emancypacyjna wizja w y z w o l e n i a zwierząt różni się nieco, jeśli chodzi o perspektywę, od proponowanej przeze mnie koncepcji s o l i d a r n o ś c i, której podstawą jest poczucie bliskości wyrastającej z symphysis (różnica między tymi dwoma ujęciami polega na tym, że w pierwszym przypadku po prostu pozwalamy innym bytom istnieć, a w drugim akcent pada na nasze z nimi współistnienie). Historyczne rozróżnienia i odmiennosc perspekyw nie sprawiają jednak, że te dwie etyki są niekompatybilne. W istocie, jeśli chodzi o zasady, które są ich motorami, powiedziałbym, że najlepiej pojmować je jako komplementarne: w s p ó ł o d c z u w a n i e (zachodzące między ciałami) jest podstawą dostrzegania cierpienia, któremu chce przeciwdziałać ruch wyzwolenia zwierząt; k a l k u l a c j a (interesów) zaś mogłaby pomagać w rozstrzyganiu o stojących ze sobą w konflikcie racjach, które rodzą się z symphysis lub są nią przeniknięte.

⁵⁹ J.H. F r a n k l i n, *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York 2005, s. 78.

⁶⁰ Tamże, s. 80.

⁶¹ „Z punktu widzenia psychologii rozwoju odczucia empatyczne pojawiają się przed rozpoznaniem zasad moralnych i wydaje się, że usposabiają one ludzi do przyjęcia tych zasad, a także pomagają w ich aktywizacji”. H a t a b, dz. cyt., s. 149. A zatem afektywne pokrewieństwo poprzedza (przynajmniej w sensie czasowym) namysł dyskursywny; Hatab ukazuje również wyraźnie, że pierwsze z tych zjawisk jest koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem etyki (por. tamże, s. 154-161).

KRYTYKA I OBRONA

Po przedstawieniu zarysu mojego stanowiska i elementów jego porównawczego kontekstu podejmę teraz próbę rozważenia różnych zarzutów. Przede wszystkim można by sądzić, że moje podejście poprzez symphysis czy też somatyczne współodczuwanie odwołuje się do zanikającego czy marginalnego nurtu filozofii, jako że dyscyplina ta została w okresie nowoczesności zdominowana przez teorie umysłu. Trzeba jednak zauważyć, że najnowsze badania filozoficzne wskazują na powrót zainteresowania ciałem. Zmiana ta widoczna jest na wielu obszarach: myśliciele postmodernistyczni tematyzują społeczną konstrukcję cielesności bądź jej inskrypcję, analityczni filozofowie umysłu na nowo odkrywają znaczenie ucieleśnienia, pragmatyści potwierdzają performatywny aspekt ciała żyjącego, a neofeministki przedstawiają teorie doniosłości ciał materialnych i spostrzeganych. Wyraźnie zatem widać, że przynajmniej na scenie współczesnej refleksji nikt się krótko z filozofią ciała nie rozprawia.

Po drugie, jeśli chodzi o terminologię, warto wyjaśnić, dlaczego mówiąc o symphysis, uciekam się do neologizmu. Jeśli bowiem chcę uczynić krok do przodu w etyce, to czy nie prostsze byłoby na przykład przywołanie empatii? Nie sądzę jednak, że różnica sprowadza się wyłącznie do kwestii językowej (czy to w sensie pejoratywnym, czy to w sensie pewnej pedanterii), empatia bowiem, jak się wydaje, zakłada, że podmiot jej doświadczający jest zasadniczo odmienny od jej przedmiotu, podczas gdy zjawisko, na którym się koncentruję, postuluje istnienie bardziej pierwotnej więzi (która chociaż nie oznacza totalnej syntezy, wyklucza też bifurkację). Doświadczający empatii wznosi most nad międzypodmiotową przepaścią; ci zaś, którzy wskutek spotkania w obszarze symphysis stają się sprzymierzeńcami, są już ze sobą „zsynchronizowani” i dlatego nie potrzebują żadnych zewnętrznych połączeń. Empatia okazuje się jeszcze mniej przydatna do opisu relacji powstających na przecięciu gatunków – w sensie epistemologicznym nie dysponujemy tu bowiem, jak w przypadku tego samego (ludzkiego) gatunku, wystarczającą informacją zwrotną pozwalającą sprawdzić jej trafność. Empatia przypomina zatem odbijanie piłeczki w jedną stronę.

Dlaczego w takim razie nie mówić o współczuciu? W istocie byłoby to pewne udoskonalenie, lecz ono również budzi pewne zastrzeżenia. Po pierwsze – idąc w tej sprawie za myślą Hackinga – trzeba by doprecyzować, że przywołujemy *w s p ó ł o d c z u w a n i e* z, nie zaś *w s p ó ł c z u c i e* dla. To drugie uczucie jest bowiem równoznaczne z litością, która w istocie oznacza protekcyjność. „Współczucie [dla] – zauważa Lori Gruen – może przekształcić się w protekcyjność bądź paternalizm”. Trzeba również podkreślić, że ten rodzaj współodczuwania, na który chcę zwrócić uwagę, ma

z natury charakter przede wszystkim cielesny (w odróżnieniu od, powiedzmy, sentymentalności, która opiera się na wyobrażeniu). Jednym słowem, szczególnie mogą zaproponować symphysis.

Idąc dalej, niektórzy krytycy mogą wskazywać na co najwyżej ograniczone zastosowania symphysis do rozwiązywania problemów etyki postępowania wobec zwierząt. Odnosząc się do kwestii dobrostanu i do wartości istnienia gatunku, Kenneth Shapiro pyta: Jak daleko w ich rozwiązywaniu może nas doprowadzić wrażliwość na fizyczną bezbronność? Przypomnijmy sobie najpierw, że bezbronność, którą pragnę unaocznic, nie jest po prostu kwestią podatności na krzywdę, ale również na chorobę – i ostatecznie oczywiście na śmierć. A zatem, jak długo będziemy zdobywać wiedzę na temat innych ożywionych form bytowych, możemy w istocie współbrzmieć z interesem ich zdrowia i dobrostanu dzięki zestrojeniu opartemu na symphysis. To samo podejście może też ukazać estetyczną doniosłość pozaludzkich fenotypów, dostarczając bogatszego uzasadnienia dla ochrony różnorodności biologicznej niż rozumowania o charakterze czysto ekonomicznym (ekologicznym), i to b e z o d w o ł y w a n i a s i ę do jakiegokolwiek moralnej metafizyki genotypu (na przykład do wątpliwych cech, jak wrodzona godność czy naturalna integralność).

Pozostając nadal na płaszczyźnie zastosowań, można też sformułować zarzut stwierdzający, że moje zaufanie do symphysis zakłada przedkulturową konstytucję cielesną, która nie ma wielkiego znaczenia w mocno skostniałych dziś kontekstach kontaktu międzygatunkowego, jak laboratoria naukowe czy ogrody zoologiczne. Jaką pomocą może w tych miejscach służyć „somatyczne współodczuwanie”, skoro wydaje się ono uniemożliwione przez samą strukturę tych instytucji? Moja odpowiedź odnosiłaby się właśnie do tego braku – powiedziałbym, że w instytucjach w rodzaju laboratoriów czy ogrodów zoologicznych tkwi coś od strony bioetycznej zafałszowanego, a jest tak właśnie dlatego, że przyrodzone oczekiwania dotyczące symphysis są tam tak często udaremniane, wywołując poczucie etycznej nieciągłości czy moralnej pustki (przypomina to „prywatywne” sposoby bycia, do których odwoływać się miał zwyczaj Heidegger, jak na przykład rozpoznawanie wartości zdrowia, kiedy doświadczamy załamania bądź popadamy w chorobę). Warto również w tym punkcie wyrazić status stanów cielesnych, do których się odwołuję: krótko mówiąc, nie twierdzę, że mają one charakter całkowicie przedkulturowy ani że są po prostu dane; twierdzę raczej, nieco skromniej, że są one równie podstawowe jak mediacja kulturowa – a zatem nie muszą zasługiwać na szczególne miejsce, lecz przynajmniej na równe traktowanie.

Niektórzy mogą zapytać: A co z roślinami? Kiedyś sądziłem, że horyzont stanowiska etycznego wyznaczony jest przez krąg żywego ciała (który z grubsza ustanawia granicę biocentryczną), ale pod wpływem refleksji Hansa

Jonasa na temat sensu wykazywania ruchu zacząłem się skłaniać ku stanowisku Mary A. Warren, która twierdzi, że obecność w polu moralnej troski ma charakter stopniowalny (inne obok cielesności czynniki moralnie relewantne, na przykład wrażliwość na bodźce i (lub) bystrość, mogłyby – zależnie od okoliczności – wywoływać większą troskę o dany byt i ostatecznie prowadzić do jego preferencyjnego traktowania). Dlatego też według mojej obecnej oceny byty roślinne zasługują na minimum bezpośredniej troski, ale nie trzeba im przypisywać statusu przysługującego innym formom życia, które mogą wykazywać dodatkowe etycznie istotne cechy. Myśli te jednak odnotowuję jedynie wstępnie i czynię to z pewną ostrożnością, jestem bowiem zdania, że moralność biozoficzna nadal jest jeszcze bardzo młoda (jeśli nawet wyszła już z okresu niemowlęstwa), i sędzę, że pragmatysta Anthony Weston ma rację, przyjmując ewolucyjny pogląd na etykę i zachęcając do subtelnego dostosowywania metody do danego punktu ewolucji etyki. Wchodzenie w dojrzałość wiąże się z poddaniem zbioru wartości, który został zgromadzony w młodym wieku, zabiegowi analitycznego usystematyzowania. „Na poziomie formalnym – zauważa Weston – nauczyliśmy się poszukiwać precyzji, przejrzystości, sensów dosłownych, powagi i teoretycznej jedności”. Wcześniej, na etapie pierwotnym, oczekiwany jest całkiem inny scenariusz: „Zadaniem jest doprowadzenie do kiełkowania [...] sposobu badań i eksperymentowania, jako ryzyko i jako przedsięwzięcie. [...] Powinniśmy wymyślać nowe instytucje, nowe praktyki, nowe metafory, nową poezję, nowe pieśni. [...] Jest to czas, by być niesystematycznym, nie żywić uprzedzeń, improwizować, realizować pluralizm. Ze wzrokiem nieco błędnym”. Podczas tej ekscytującej fazy, w której – jak twierdzą – posthumanistyczna czy prowitalistyczna etyka nadal jeszcze się znajduje, przedwczesne byłoby skrupulatne podążanie na sposób legalistyczny; powinniśmy raczej starać się usłyszeć i realizować podpowiedzi intelektualnej refleksji i moralnego wyzwania”.

Zmierzając w kierunku konkluzji, wypada zacytować podsumowujące wyzwanie, które stawia Shapiro: „Jaka jest faktyczna wartość [przyjaznej dla zwierząt] etyki, którą Acampora tworzy w oparciu o kategorię ożywionego ciała?”. Krytyk ten ma rację, pisząc o konieczności podjęcia pragmatycznej kwestii konkretnej biopolityki oraz obrony zwierząt i działalności w tym kierunku. Otóż, mówiąc krótko, może się wydawać, że symphysis stanowi kryterium nieostre, a zatem niewystarczające do podjęcia skomplikowanej bądź szczegółowej decyzji etycznej. Przyznaję, że jest to prawda, lecz apeluję do czytelnika, by miał w pamięci, że moim obecnym celem *n i e j e s t* wskazanie na zbiór konkretnych zasad normatywnych ani tym bardziej dostarczenie algorytmu dla etyki stosowanej; zmierzam natomiast do zaproponowania prawdziwej transhumanistycznej wizji aksjologicznej *m e t a e t y k i* i fenomenologicznej *p r o t o e t y k i*. Hacking twierdzi, że chociaż z Hume’owskiej teorii

zmysłu moralnego nie da się bezpośrednio wyprowadzić kodeksu postępowania, to jednak „nie można bez niej zbudować moralności”, a „współczucie głęboko i słusznie oddziałuje na moralną wrażliwość”. Podobną uwagę chciałbym poczynić w odniesieniu do moralności wykraczającej poza ramy jednego gatunku, twierdząc, że cielesne współodczuwanie jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem ethosu przyjaznego dla bytów ożywionych. Ważne jest, by o tym pamiętać, ponieważ (jak podkreślają Shapiro i inni) odczucie symphysis (podobnie jak instynkt biofilii) nie gwarantuje zachowania etycznego, o czym świadczy fakt, że ludzie zadający tortury czy stosujący inne formy okrucieństwa często cechują się wyostroszoną wrażliwością psychosomatyczną. Dlaczego zatem obstawać przy symphysis? Otóż bez uwzględnienia tej kategorii – jak twierdzę – jako etycy postępowania wobec wszystkich bytów ożywionych i ich obrońcy ograniczylibyśmy się do dyskursu na temat formalnej prawomocności uprawnień i do chłodnego rachunku użyteczności – potrzebujemy zatem cielesnego współodczuwania jako moralnej motywacji tak dla siebie, jak i dla innych, a jeśli będzie ono odpowiednio kształtowane, może sprostać wyzwaniu posthumanizmu.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Joel MARKS

AMORAL ANIMAL RIGHTS

What then of my commitment to animals? One thing to note at the outset is that I have remained a kind of Kantian. By this I mean that I still felt ... and feel ... that the way to treat all sentient beings, human or otherwise, is as ends-in-themselves. The difference of my present amoralism from my previous moralism is that I no longer say or think that one ought to adopt this attitude and behavior. Instead it is "only" something that, upon reflection, I desire.

[T]he present inquiry does not aim at theoretical knowledge like the others (for we are inquiring not in order to know what virtue is, but in order to become good, since otherwise our inquiry would have been of no use)

Aristotle, *Nicomachean Ethics* (bk. 2, ch. 2),

trans. W. D. Ross

I can only speak for myself. In the beginning there were animals, and there was meat. Actually "meat" is not quite right: There were hamburgers and hotdogs and steak and chicken (but not chickens) and fish (the mass noun, not the count noun) and so on. And the animals were nonhuman ones (that is, human beings were not animals), divided between domestic ones, like the little doggie next door, and wild ones, which were in the zoo and on television, and semi-wild ones, which were in the trees in the backyard. Other domestic animals, like cows and chickens, lived on farms, as were pictured on the milk and egg cartons (since I was an urban boy). There were also storybook and cartoon animals aplenty.

What did not occur to me was that the animals and the meat were one and the same thing. Naturally there was a dawning awareness of the connection as I grew older. But it would be more than a half-century before I had my soylent green moment. (Soylent green is a processed food in the 1973 American science fiction film by the same name, whose true source is kept hidden from the populace and turns out to be none other than humans themselves.) By this time I had become thoroughly acquainted with ethical theory, having earned the doctorate in philosophy (of the so-called analytic school) and spent my working life as a university professor. Post-retirement I became affiliated with the Interdisciplinary Center for Bioethics at Yale University, where, almost by accident, I founded their Animal Ethics Group.

Everything about animals (or, as I would now often call them, "other animals," to distinguish them from human animals) was crystal-clear in my mind

at this point: The way human beings tend to treat other animals is morally wrong. The reason was, in my mind, a Kantian one, although not as Immanuel Kant himself would have explained it. For Kant's morality attributes inherent moral worth only to beings who are rational in the way he conceived human beings to be, such that only a being who was capable of being moral could him- or herself have moral considerability. Since the peculiar self-legislating rationality that enabled human beings to be moral agents is obviously lacking in other animals, they cannot be members of the moral community, neither as agents nor as patients. Kant did, however, allow for indirect moral concern for other animals, in that he believed our treatment of them would inevitably color our treatment of human beings.¹

Both premises or assumptions of Kant's argument have been questioned in recent times. For example, Tom Regan argues that an individual need not be a moral agent in order to merit being a moral patient²; even in the human realm there are persons who lack moral competence but who yet, many of us feel, are entitled to moral consideration. And Marc Bekoff and Jessica Pierce argue that at least some nonhuman animals are moral agents³; this is especially evident in their play behavior, which includes punishment for violations of norms of forbearance.

My own version of Kantianism relied not on self-legislation but on the categorical imperative, and in particular, the (ironically named, given my use of it) formula of humanity. This stipulates that one ought treat persons (including oneself) never merely as means, but always at the same time as ends-in-themselves.⁴ (The "merely" is crucial here, since Kant is certainly not denying that we may properly "treat" one another or ourselves as means, since this can scarcely be avoided.) Thus the key concept becomes "end-in-itself," and the question is whether other animals might also merit this designation and hence deserve *d i r e c t* moral solicitude. I argued that they do.⁵ (Alternatively one could say that "person" is the key concept in this formulation of the categorical imperative, but I finessed this by substituting the term "being" or "sentient being." My linguistic sense is that "person" is so closely allied with human being – hence the name "formula of humanity" – that it begs the question

¹ See Immanuel K a n t, "Duties towards Animals and Spirits," in: Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. L. Infield (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993, 239-241).

² See Tom R e g a n, *The Case for Animal Rights* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).

³ See Marc B e k o f f & Jessica P i e r c e, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

⁴ See Immanuel K a n t, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. J.W. Ellington (Hackett : Indianapolis, 1993), 36 (1785: 429).

⁵ See Joel M a r k s, *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009), ch. 5, from which comes the long quote to follow.

I wished to pose of whether nonhumans might also merit being treated as ends-in-themselves. Some consolation may be taken from legal scholar Steven M. Wise's Nonhuman Rights Project,⁶ which seeks to extend the notion of legal person to "at least some" nonhumans; it remains to be seen, however, whether the touchstone will still be similarity to humans.)

I parsed "end-in-itself" in the following way:

"Because of the use of the terms «end» and «means» in Kant's formula of humanity, it is tempting to think of ends-in-themselves in those terms. We could illustrate the general notion with countless examples. Suppose you owned a precious Chinese vase. It is of course possible that you could «treat» it as a means, for example, to hold flowers. But you might very well forswear any such use of the vase and value it simply for itself. So it is tempting to say that you would then be treating the vase as an end-in-itself. There is no further end being served, such as holding flowers. And again: suppose you went for a walk. It is perfectly possible that you did so, even though you disliked walking or any form of exercise, simply to maintain your health; so you would be treating the activity as a means to the end of being healthy. However, you might not even be thinking about your health and instead just love to walk, «for its own sake,» as we say. Therefore you seem to be appreciating walking as an end-in-itself, with no need of further justification.

I do not agree with that interpretation of «ends-in-themselves,» however. The concept embodied in the examples is a different one, namely, intrinsic value. A means has instrumental value. Thus, a vase can be used as an instrument or tool or means to hold flowers, and going for a walk can be a way of preserving health. But a vase and a walk can also be valued for themselves, as we have seen; hence they would (instead or in addition, as the case may be) have intrinsic value. In general, all instrumental value derives from intrinsic value, for there would be no means without ends. Now an end, as we have seen, can also be a means, but then it would be for some further end. Eventually the referral of means to ends must come to an end, however, or else nothing could have any kind of value at all, not even merely instrumental value. So, again, it is tempting to refer to the kind of end that is intrinsic as an «end-in-itself,» for the buck stops there.

But that is not what Kant means by an end-in-itself. For consider that the ends in our examples – the preciousness of the vase and the enjoyment of the walk – are relative to a human being or human beings in general. Even though we refer to their value as «intrinsic,» we do so only to preserve the distinction from their being used for some further purpose. But their value is not intrinsic in the sense of being self-sufficient. The intrinsic (not to mention instrumen-

⁶ See Nonhuman Rights Project, <http://www.nonhumanrightsproject.org/about-us-2/>.

tal) value of a vase or a walk in the woods would evaporate instantly if there were no human being(s) to appreciate it. Thus, it is we who bring value into the universe. It is not that we have value, although that is true too (both kinds); but for ethical purposes what matters most is that we are value-makers. It is we who have purposes, create meanings, and so forth.

And who are «we»? Not only humans, surely. We are, at the very least, animals: all animals are value-makers. A cat can appreciate, for example, the meaning of being in pain. Therefore a cat is a being that is an end-in-itself as much as you are. Again, this is not because pain may have negative value «intrinsically,» as a hedonist or utilitarian would have it, but because it is the cat to whom that value has meaning – the cat who brings that very value into existence by her own being. A cat may be valued as useful because of her rat-catching ability; and she may be valued intrinsically by you for her loveableness. But the cat is also an end-in-itself because things are valued by her. This is an order of magnitude beyond simply having value, even intrinsic value.”⁷

I then characterized the ethical significance of ends-in-themselves in this way:

“That is why beings who are capable of recognizing and responding to an ethical imperative – beings who are rational and free as we are – have obligations to all beings who are ends-in-themselves, which includes us but not only us because a being does not need to be rational and free, or what I called an ethics-maker, in order to be a value-maker. You could say: The reason human beings have ethical responsibilities [i.e., are moral agents] is that we are human (i.e., rational and free, ethics-makers), but the reason human beings have ethical responsibilities to themselves [and others] is that we [i.e., qua moral patients] are animals (value-makers, ends-in-themselves).”⁸

But no sooner had I dotted the final «i» of this exposition than pure contingency intervened to upend my thinking. As a result of events related elsewhere,⁹ I became convinced that morality is a figment – at least morality in the way I had understood it, none other than in the Kantian way of a categorical imperative. It became clear to me that all imperatives are hypothetical and a function of desire. I will not attempt to persuade you of that in this article, where I have so much else to discuss; and I have covered the ground in a monograph.¹⁰ But I can say briefly that I was moved by two main arguments

⁷ Marks, *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique*, 63f.

⁸ Marks, *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique*, 64; items in brackets added to original text.

⁹ Joel Marks, “Confessions of an Ex-Moralist,” *The New York Times Opinionator* (blog), August 21, 2011.

¹⁰ See Joel Marks, *Ethics without Morals* (New York and London: Routledge, 2013).

for distinct but interconnected theses: (1) There is no such thing as morality because our best theory of the world does not require it as explanans and can also account for why we (falsely) believe that it exists, and (2) We, both as individuals and as societies, would, if fully informed, prefer to give up the (false) belief in morality because (belief in) morality tends to make us angry, hypocritical, arrogant, arbitrary, imprudent, intransigent, useless, and silly, while amorality tends to be guilt-free, tolerant, interesting, explanatory, simple, and compassionate, as well as being, as per (1), grounded in reality.

What I am especially keen to deal with here is the upshot of this meta-ethical conversion for animal ethics. For in rapid succession I had become a convinced animal advocate on moral grounds, only to become a convinced amoralist on meta-ethical grounds. What then of my commitment to animals? One thing to note at the outset is that I have remained a kind of Kantian. By this I mean that I still felt ... and feel ... that the way to treat all sentient beings, human or otherwise, is as ends-in-themselves. The difference of my present amorality from my previous moralism is that I no longer say or think that one o u g h t to adopt this attitude and behavior. Instead it is “only” something that, upon reflection, I d e s i r e.

I w a n t s t r o n g l y that all animals be treated with a certain kind of respect (and also caring, which desideratum can, I think, be found in Kant as well¹¹); and as a result of this wanting, I find myself behaving in some ways rather than others in the conduct of my personal affairs, and also in my dealings with other human beings regarding matters than impact other animals. So for example, I have become a dietary vegan: a person who does not eat any animals, nor any animal products (milk, cheese, eggs, honey). Although this came about originally for the explicitly moral reasons delineated above, I have maintained this regime on the basis of what I now would characterize as cause and effect. The cause is my desire not to be complicit in practices and institutions that treat sentient beings “merely as means,” or in a word, as “things”; the effect is my diet.

In addition, however, there is nothing ironclad about this. Since the basis is contingent desire rather than categorical command, my veganism is subject to the vagaries of circumstances, including, most directly, the presence of other desires. So now when I say that I am a Kantian, I mean that I am drawn to a certain ideal but at the same time recognize real-world constraints which militate against that ideal in actual practice. At times, therefore, even after ample and rational reflection, I might be motivated to respond in, say, a utilitarian manner, or an egoistic manner, or whatever, and thus perhaps violate some vegan precept. (I say “perhaps” because veganism could plausibly contain various nonKantian

¹¹ See Immanuel K a n t, *The Metaphysics of Morals*, trans. M. Gregor (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1996), (1797), 6:448.

provisos in its own concept, such as “unless there is no plant food available.” Of course the endless resources of casuistry might yet rescue Kantianism itself even in such a case, for example, by interpreting one’s own starvation in the cause of veganism as “merely using” one’s self and hence prohibited.)

It would be natural for a moral theorist to comment, “But why are you still a vegan? You have only given an explanation of your continuing with this diet, but you have not provided a justification for doing so. There are many things that people do that can be explained; indeed, all of them, presumably. But this hardly justifies everything that people do. If it did, we would need no ethics to advise on how we ought to act since how we did act would be the end of the story.” But it is precisely my point that there is no such thing as moral justification. Because there is no categorical “ought,” there is nothing of that sort in need of justification. So long as my preference to remain a vegan arises in response to true or rationally held beliefs, it has all the justification there could be. Any “ought” arising (but not derived) therefrom would be based hypothetically on my desire, thus: If an individual, after a reasonable amount of research and rational reflection, prefers to do *x*, then, if *x* is practicable, he or she ought to do *x*.

In fact, even that hypothetical “ought” now strikes me as overkill (if not downright mysterious), so I would rather say simply this: If an individual, after a reasonable amount of research and rational reflection, desired to do *x*, then, all other things equal, he or she would do *x*. This is an ethics of desire, not of obligation, and so a matter of prediction rather than prescription. Hence I call it *desirism*, as opposed to morality. And, yes, it is the end of the story.

The end of the theoretical story, that is. But there is still a practical story, and this is where I would now want to see ethical inquiry directed. It seems to me, in my post-moral period, that ethics – the way to live – is quite simple in outline, to wit: Figure out what you want and then figure out how to get it. The virtue is in the details, of course, but the details have to do with praxis. (Hence the epigraph from Aristotle. I would only caution that in my appropriation of it, the “good” that one is to become is not “objective” or “external” but is established solely by one’s own considered desires.)

When it comes to animal ethics, I know what I want. (Recall my opening: “I can only speak for myself” ... although I shall try to bring you around in the sequel.) I want all nonhuman animals to be let alone to live on their own terms. (I take this terminology – “let alone” and “on their own terms” – from Catharine MacKinnon¹² and Lee Hall¹³, respectively.) This means at a mini-

¹² See Catharine A. MacKinnon, “Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights,” in *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, ed. C.R. Sunstein & M.C. Nussbaum (Oxford: Oxford University Press, 2004), 263-276.

¹³ See Lee Hall, *On Their Own Terms: Bringing Animal Rights Philosophy Down to Earth* (Darien, Connecticut: Nectar Bat Press, 2010).

mum that the kidnapping and confinement and breeding and domestication of animals would cease. Animal agriculture would cease. Animal experimentation would cease. Hunting and trapping would cease (with possible exceptions for true hunting cultures; and meanwhile active steps would be taken to restore and maintain habitats¹⁴). The pet industry would shut down (although sanctuaries and shelters and adoption remain). Zoos would become extinct. And so on.

The ideal or position I have described is sometimes called animal abolitionism, a prominent spokesperson for which is law professor Gary L. Francione.¹⁵ (An analogous if not synonymous term is “animal liberation,” usually associated with philosopher Peter Singer.¹⁶ There are various interpretations of these and related terms, of course.) The term derives from the analogy of the abolition of human slavery, thereby connoting the end of *ownership* of animals or their designation as legal property or “chattel” (from which we get the word “cattle”), and more broadly, the end of the *use* of other animals for human purposes.

I had to “figure out” that this was what I wanted because of both the ubiquity and the camouflaging of animal enslavement by humans. Animal exploitation is carried out everywhere in plain view, and yet we miss it for that very reason. Just as David Hume made us aware that there is nothing *necessary* about, say, a ball falling to the ground if we let go of it – Why might it not just as well float upward? – nevertheless from habituation (along with, perhaps, our Kantian intuition of causality itself) it appears natural to us; so any practice whatever – whether it be cannibalism or carnivorousism – can be readily accepted as just the way things are (done). But in addition, in less rural societies there are increasingly active efforts to *disguise* what is going on, often by sophisticated marketing (again think soylent green) but also by simple failure to mention. Instructive in the latter regard is the use of animal body parts for manufacturing buttons, tennis racket strings, fire fighting foam, etc. *ad inf.*¹⁷ (Dare I mention lampshades?)

The process by which I have arrived at my present considered feelings and desires about the animal ideal is, as would be expected from the preceding remarks, more a matter of personal biography than of dialectical inference. Indeed, how could I even be sure of their source within my own breast? But I feel their precise origin hardly matters so long as they have proved their mettle under rational scrutiny. In concrete terms, I still desire the specified ideal

¹⁴ See Hall, *On Their Own Terms: Bringing Animal Rights Philosophy Down to Earth*.

¹⁵ See The Abolitionist Approach, <http://www.abolitionistapproach.com/>.

¹⁶ See Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Random House, 1975).

¹⁷ See Clare Mothershead, “The Unusual Uses for Animal Body Parts” (BBC News Online, June 6, 2011), <http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-13670184>.

even after years of study, conversation, “experience,” meditation and reflection about animals and our treatment of them.

I am ready, therefore, to move on to the second part of the “desirist” program, namely, figuring out *h o w t o g e t* what I desire. Such a process could naturally enough begin with purely personal projects, such as, in my case, “going vegan.” It is in part simply a question of putting one’s own house in order; but it also serves an important public purpose by setting an example. As a colleague of mine¹⁸ once remarked, *ad hominem* argumentation seems peculiarly suited to ethics. For all sorts of reasons it makes sense that one strive to practice what one preacheth. Doing so serves as a test of the viability of the course of being and behavior one is recommending to others, and it commands a minimal respect and hence attention from them.

I would go even further and deem personal praxis a necessary and sufficient condition of the amoralist ethics I favor, since, by desirist logic, if I myself *d i d n o t* behave in a certain way despite my wide and deep exposure to relevant information, then (other things equal) that way of behaving would really have nothing whatever to commend (not to say, command) it. For, to reiterate, there is no (moral) right or wrong independent of one’s actual motivation, and there is only one’s rational (reflective, informed, etc.) motivation to serve as ethical touchstone.

Moving beyond personal behavior, there is also the wide world of influencing others’ behavior, that is, in ways other than simply modeling the behavior one wants everyone else to adopt as well. Standard methods include teaching, advertising (marketing), politics (lobbying, law), and so on. They may employ techniques that range from suasion to coercion, honesty to deception, negotiation to fiat, dialogue to dogma. The deciding factors are strategic – what works? – and also, as always, desire. The latter is relevant here because we usually care about means as well as ends. Thus, I for one would prefer to see honesty prevailing in the world even if that promised a delayed realization of my “main” end, animal liberation. Or I could say, alternatively, that honesty is part of the ideal world I envision that includes only free animals. Would I cleave to honesty “*ruat caelum*”? I want to say, in the “pure” case, no. But the “pure” case might be a phantasm. (Alan Donagan has very interesting things to say about this.¹⁹)

Thus, in all honesty, I would (and do) direct people’s attention (as I am about to do right here) to excellent books and films that: vividly portray the

¹⁸ Mitchell Silver.

¹⁹ See Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 199-209.

marvel that is other animals²⁰; our biological connection to them²¹; the horrors that are imposed on them so that we might eat them, or wear them, or be entertained by them, or advance both our medical and our “basic” knowledge at their expense, etc. ad inf.²²; the environmental devastation animal agriculture wreaks, including its contribution to climate change²³; the nutritional facts about humans’ capacity to live without consuming any animals or animal products²⁴; the appetizing, inexpensive, and easy-to-prepare alternatives to an animal diet that are available²⁵; and so on.

As it turns out, there is room for theoretical work even here, so the philosopher or other thinker need not go unemployed in the brave new world of amoral animal ethics after all. It is just that theory is now in service of praxis. A central issue I have certainly spent much time pondering is whether the animal ideal I espouse is better promoted by a direct or by an indirect approach. The direct approach usually goes by the name “animal rights.” This notion is morally tinged since rights are commonly thought to follow from the inherent worth of the rights-holder. So for the abolitionist ideal this would mean that nonhuman animals “are endowed by their Creator” (to use the resonant phrase from the American Declaration of Independence concerning “all men”) with the right to freedom from interference or use by human beings. As an amoralist I deny the reality of inherent worth or rights for anyone, but I recognize the utility of *l e g a l r i g h t s* for achieving various goals and ideals I happen to favor. So to me the animal rights approach means *s e e k i n g l e g i s l a t i o n* that secures nonhuman animals from human encroachment except under the most compelling circumstances.

²⁰ See Jonathan B a l c o m b e, *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good* (New York: Macmillan, 2006); Marc B e k o f f, *The Emotional Lives of Animals* (Novato, California: New World Library, 2007); Victoria B r a i t h w a i t e, *Do Fish Feel Pain?* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Karen D a v i s, *Prisoned Chickens, Poisoned Eggs: An Inside Look at the Modern Poultry Industry*, revised edition (Summertown, Tennessee: Book Publishing Co., 2009); Tribe of Heart, *Peaceable Kingdom: The Journey Home* (documentary), <http://www.peaceablekingdomfilm.org/home.htm> (trailer) and *The Witness* (documentary), http://www.tribeofheart.org/sr/sr_witscreeningroom_english.htm (entire film).

²¹ See Richard D a w k i n s, *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Evolution* (Boston: Houghton Mifflin, 2004).

²² See Larry C a r b o n e, *What Animals Want: Expertise and Advocacy in Laboratory Animal Welfare Policy* (Oxford: Oxford University Press, 2004); D a v i s, *Prisoned Chickens, Poisoned Eggs: An Inside Look at the Modern Poultry Industry*; S i n g e r, *Animal Liberation*; Tribe of Heart, *Peaceable Kingdom: The Journey Home* and *The Witness*.

²³ See Ramona C. I l l e a, “Intensive Livestock Farming: Global Trends, Increased Environmental Concerns, and Ethical Solutions,” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 22, no. 2 (2009): 153-167.

²⁴ See Vegan Health, <http://www.veganhealth.org/>.

²⁵ See Humane Society of the United States, “Our Favorite Recipes,” <http://www.humanesociety.org/issues/eating/recipes/recipes.html>.

The most fundamental animal rights could even be thought of as universal, by which I mean: applicable to humans too considered as a species of animal life. Thus, the very same rationale would underlie our refusal to permit little girls, chimpanzees, and rats from being kidnapped or bred, caged for life, and subjected to invasive surgeries for the promotion of medical or veterinary science, or little boys, baby calves, and young chickens from being bred, penned in, and slaughtered for human or animal consumption.

Again, it is natural enough to suppose that such legal rights would rest upon a foundation of moral rights. Don't the latter *justify* the former? (Or, for theists, the Deity's "endowment," as above, would in turn justify the moral rights.) But from the amoralist perspective, that is all a fairy tale. Legal rights are created by legislatures, which in turn are voted into office by the citizens of a nation (or nations in world bodies). As such they are products of competing interests and, ultimately, desires. Yes, some of these desires may pertain to ideals; thus, I myself would, other things equal, vote for a legislator who shared my ideal of a world where nonhuman animals were free of most human interference. But not even that desire or that ideal relies on there being such a thing as moral rights or inherent values. I "just happen" to have that desire ... due to various causes partially known and partially unknown to me, whether from genes or upbringing or a course I took in college or what have you.

It is also certainly possible that some explicitly moral or even religious belief underlies my (or somebody else's) animal ideal. All I am asserting is that no such moral or religious *reality* need underlie it, and there is no evidence whatever that one does. For, as noted above, there is, it seems to me, an abundance of ways to explain how it has come about that human beings have moral and religious beliefs, without the need to postulate that any of them are *true*; and such explanations are more plausible and a better fit for our best explanation of *the world* than the moral or religious alternatives. On the other hand (but also by the same token), the empirical fact that moral and religious beliefs are widespread may recommend that even the amoralist animal advocate will want to rely in part on moral and religious arguments and appeals in the furtherance of the animal cause, and in particular of legal rights for animals. After all, in order to *prevail* in a legislature, one must have sufficient allies to constitute a majority.

But what I have called the direct approach to animal liberation – animal rights – has a rival in the animal movement: so-called animal welfare. (Lee Hall objects to the appropriation of this term by non-animal rightists, on the grounds that the animal welfare movement does not have the best welfare of other animals in mind or help to promote it.²⁶ Nevertheless "animal welfare"

²⁶ See Hall, *On Their Own Terms: Bringing Animal Rights Philosophy Down to Earth*.

or “welfarism” is the term commonly used to designate the animal advocacy alternative to animal rights, by both its critics and its proponents; so I shall use it here.) The underlying premise of animal welfarism is that the human use of other animals is desirable, or at least justifiable, or at least sufficiently desired by humanity to be unlikely to end in the foreseeable future; and therefore the most pressing goal of the animal movement is to improve the conditions of animals in confinement, experimental manipulations, slaughter, etc. Strictly speaking, an amoralist animal welfarist would not hold that animal use is desirable or justified, since nothing has objective value or moral justification on the amoralist scheme; so only the third consideration mentioned above would be a relevant rationale for animal welfarism, namely, the simple but inexorable reality of indefinitely continued use of animals by human beings.

Therefore the decision between animal rights and animal welfarism for the amoralist animal advocate would seem to rest on an empirical question, namely, which strategy seems more likely to help, or seems likely to offer more help to, other animals: seeking their direct liberation from human use, or seeking the amelioration of the conditions of their use?²⁷ (Of course there can be mixed strategies as well, for example, aiming at long-term liberation from human control while also seeking short-term relief from suffering at human hands.) However, I began this section of the article by speaking of the theoretical aspect of animal advocacy, and what I have in mind is that the very goal of animal advocacy is in dispute. For I originally characterized both animal rights and animal welfare as alternative means to the end of animal liberation; yet if one were to stress the indefinite prolongation of animal use, or for that matter, desire its indefinite prolongation (so that one could continue to enjoy eating animals, etc.), then animal liberation would not even be one’s goal. So animal welfare would constitute a distinct goal from animal rights, and not merely be a different means to the same end.

The theory part of this, furthermore, is not only drawing various conceptual distinctions relevant to means and ends, but also identifying different rationales for the various means and ends. Thus for example, an animal advocate who favored animal liberation as an end could do so for welfarist reasons. The reasoning would be that “Mother Nature knows best”; that is, the fine-tuning of animals to their natural habitats by biological evolution strongly suggests that their welfare would be better secured by leaving them to their own devices than by any conceivable regime of human intervention. Alternatively, however, an animal advocate who favored animal liberation as an end could do

²⁷ See Gary L. Francione & Robert Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* (New York: Columbia University Press, 2010).

so for nonwelfarist reasons. The reasoning might be that animals have a dignity or autonomy that commands our respect ... no matter whether our respecting it would work out in the animals' best interest. (This has an obvious parallel to traditional Kantian reasoning about human beings.) Note also that while this latter is most commonly encountered in moralist guise, such that the "command" is one of obligation, it also lends itself, I claim, to a perfectly respectable amoralist interpretation, to wit, that a very natural human psychological response to closely observing the natural ways of other animals is to desire to let them go about their business unmolested by us.

Of course I cannot claim that everyone would have that response even under ideal conditions of observation and reflection. What could be more "natural" than for (some) human beings to closely observe the natural ways of other animals and thence be possessed by the desire to kill them (for food, or for the pure pleasure of the hunt, or for the "trophy")? So once again, as an amoralist, I am certainly going to shy away from any suggestion of universal concordance of desires (although one can always hope). Rather, the amoralist way is to strive for as much agreement as possible under realistic conditions of education and dialogue, and then resort to politics for resolution of any remaining issues that do not lend themselves simply to mutual accommodation.

Let me end my discussion of animal ethics with a brief encomium to animals' significance to ethics (albeit, as always, speaking for myself). The study of nonhuman animals has proved to be in my own life not only an important topic in its own right but also the undoing of all of my normative commitments and indeed of normativity (of the moralist stripe) itself. This evolution has taken two interesting turns. The first was my sense that animal ethics should be understood not only as a branch of applied ethics but also as integral to ethics as such. Animal ethics speaks to the very nature of ethics; ethics might even itself be better understood as synonymous with animal ethics, since human beings are themselves animals and may be ethical beings in virtue of that fact.²⁸ The second turn was the realization that ethics may be better understood as about desire than about obligation (or morality or right and wrong or inherent value or justification, etc.). This turn did not come about by purely meta-ethical thought but, in equal measure, was midwifed by my growing awareness that the human moral response to the plight of other animals at human hands was a sham. Thus, I ended up facing the philosophical (and personal) challenge of my career and life: How to reconcile two apparently diametrically opposed facts, namely, the amoral basis of ethics and my personal commitment to animal liberation. This essay has presented my response to that challenge.

²⁸ See Joel Marks, "Animal Ethics", in *Ought Implies Kant*, Appendix III; Joel Marks, "Turning the Tables: We Matter Because We Are Animals," *Philosophy Now* 67, no. 3 (2008): 37.

Joel MARKS

PRAWA ZWIERZĄT NA GRUNCIE AMORALIZMU

Jak zatem pojmować moje zaangażowanie na rzecz zwierząt? W pewnym sensie pozostałem kantystą. Nadal czuję... i czuję..., że jedynym właściwym sposobem traktowania wszystkich istot czujących, czy to ludzkich, czy innych, jest uznanie ich za cele same w sobie. Różnica między moim obecnym stanowiskiem amoralistycznym a moralizmem, który głosiłem wcześniej, polega na tym, że nie mówię już ani nie myślę, że moje poglądy należy przyjąć i zgodnie z nimi postępować. „Jedynie” zaś – w wyniku namysłu – tego pragnę.

Rozważania niniejsze mają – w przeciwstawieniu do wszystkich innych – cel nie teoretyczny (zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielni, bo w przeciwnym wypadku niemielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań).
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103 b 28,
ks. 2, rozdz. 2, tłum. D. Gromska

Mogę mówić tylko za siebie. Na początku były zwierzęta i było mięso. Właściwie „mięso” nie jest właściwym słowem: były hamburgery i hot dogi, befsztyki i kurczak (choć nie kurczaki), ryba (w sensie rzeczownika zbiorowego) i tak dalej. Zwierzęta zaś były czymś innym niż ludzie (to znaczy ludzie nie byli zwierzętami) i dzieliły się na domowe, jak mały piesek sąsiadów, dzikie w ogrodzie zoologicznym lub w telewizji i półdzikie na drzewach na podwórku. Inne zwierzęta domowe, jak krowy czy kurczaki, żyły sobie w gospodarstwach wiejskich, co pokazywały obrazki na kartonach z mlekiem i jajkami (byłem bowiem dzieckiem miejskim). Miałem również wiele książek i komiksów opowiadających o zwierzętach.

Nie przychodziło mi jednak do głowy, że zwierzęta i mięso to jedno i to samo. Naturalnie, z wiekiem doznałem oświecającej świadomości tego związku. Miało jednak minąć ponad pół wieku, zanim nadeszła dla mnie owa chwila „zielonej pożywki” („zielona pożywka” to w amerykańskim filmie fantastycznonaukowym z roku 1973¹ wyprodukowany przez firmę Soylent pokarm, którego prawdziwe źródło utrzymywane jest w tajemnicy, a w końcu okazuje się nim przetworzone ludzkie ciało). Znałem już wówczas dokładnie teorie etyki,

¹ *Zielona pożywka*, reż. R. Fleischer (przyp. tłum.).

uzyskałem bowiem doktorat z filozofii (z tak zwanej filozofii analitycznej), a w życiu zawodowym byłem profesorem uniwersytetu. Po przejściu na emeryturę związałem się Interdyscyplinarnym Ośrodkiem do spraw Bioetyki na Uniwersytecie Yale, gdzie niemal przypadkiem założyłem zespół działający na rzecz etyki postępowania wobec zwierząt (Animal Ethics Group).

Sprawa dotycząca zwierząt (czy też, jak obecnie często je nazywam, „innych zwierząt”, aby odróżnić je od ludzi, którzy też są organizmami zwierzęcymi) była wówczas dla mnie krystalicznie jasna: sposób, w jaki ludzie traktują inne organizmy zwierzęce, jest moralnie zły. Powód był, moim zdaniem, kantowski, chociaż sam Immanuel Kant w taki sposób by go nie wyjaśniał. Według Kanta bowiem wewnętrzna wartość moralna przysługuje tylko istotom, które są rozumne w taki sposób, w jaki jego zdaniem rozumni są ludzie, co oznacza, że jedynie istota zdolna do bycia moralną może sama zostać włączona w obszar moralnej troski. Ponieważ zwierzętom brak jest owej prawodawczej rozumności, która umożliwia bytom ludzkim stanie się podmiotami moralnymi, nie mogą one być członkami wspólnoty moralnej ani jako podmioty sprawcze, ani jako przedmioty zobowiązań moralnych. Kant dopuszczał jednak pośrednią troskę moralną o zwierzęta, ponieważ sądził, że nasze ich traktowanie nieuchronnie wpłynie na nasz sposób traktowania ludzi².

Obie te przesłanki czy też założenia argumentacji Kanta w najnowszych czasach kwestionowano. Tom Regan dowodzi na przykład, że jednostka wcale nie musi być podmiotem moralnym, aby zasługiwać na status przedmiotu moralnych zobowiązań³; nawet wśród ludzi istnieją osoby, którym brak jest moralnej kompetencji, lecz mimo to wielu z nas czuje, że są one uprawnione, by przysługiwać im status przedmiotu moralnej troski. Marc Bekoff i Jessica Pierce twierdzą, że przynajmniej niektóre zwierzęta, poza ludźmi, są podmiotami moralnymi⁴, a uzewnętrznia się to szczególnie w ich zachowaniu podczas zabawy, które obejmuje karę za naruszenie norm dobrego zachowania.

Moja własna wersja kantyizmu opierała się nie tyle na idei prawodawczej autonomii, ile na imperatywie kategorycznym, a w szczególności na formule człowieczeństwa (ironiczna to nazwa, jeśli wziąć pod uwagę sposób, w jaki formułę tę stosowałem). Określa ona, że nigdy nie powinniśmy traktować osób (w tym również samych siebie) tylko jako środków, ale zawsze zarazem jako

² Zob. I. K a n t, *Duties towards Animals and Spirits*, w: tenże, *Lectures on Ethics*, tłum. L. Infield, Hackett Publishing, Indianapolis 1993, s. 239-241. Zob. też: t e n ż e, *Von den Pflichten gegen Tiere und Geister*, w: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Paul Menzer, Berlin 1924.

³ Zob. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1983.

⁴ Zob. M. B e k o f f, J. P i e r c e, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

cele same w sobie⁵. (Słowo „tylko” ma tutaj decydujące znaczenie, ponieważ Kant oczywiście nie przeczy, że możemy dobrze postępować, „traktując” drugiego bądź samych siebie jako środek, skoro sytuacji takich właściwie nie można uniknąć). Dlatego pojęciem kluczowym staje się „cel sam w sobie”, a pytanie dotyczy kwestii, czy inne zwierzęta mogą również zasługiwać na to określenie, a zatem są godne b e z p o ś r e d n i e j moralnej troski. Twierdziłem, że tak⁶. (Alternatywnie można by powiedzieć, że pojęciem kluczowym w tej formule jest „osoba”, ale wysubtelniłem je, wprowadzając w jego miejsce termin „istota” bądź „istota czująca”. Moja intuicja językowa podpowiada, że pojęcie „osoba” tak blisko łączy się z istotą ludzką – stąd też nazwa „formuła człowieczeństwa” – że przesądza kwestię, którą chciałem poddać pod rozważenie, a mianowicie, czy istoty niebędące ludźmi mogą również zasługiwać na traktowanie, jakie przysługuje celom samym w sobie. Pewne pocieszenie można czerpać z Nonhuman Rights Project⁷, przedsięwzięcia podjętego przez prawnikę Stevena M. Wise’a, które zmierza do rozszerzenia pojęcia o s o b y p r a w n e j na „przynajmniej niektóre” istoty poza człowiekiem; przekonamy się jednak jeszcze, czy kamieniem probierzym w tym projekcie również będzie p o d o b i e n s t w o d o l u d z i).

„Cel sam w sobie” przeanalizowałem w następujący sposób:

„Ponieważ Kantowska formuła człowieczeństwa wykorzystuje terminy «cel» i «środki», kuszące jest myślenie w tych kategoriach o celach samych w sobie. Tę ogólną myśl można by zilustrować niezliczonymi przykładami. Przypuśćmy, że jesteśmy właścicielami cennej chińskiej wazy. Jest oczywiście możliwe, że będziemy ją «traktować» jako środek, na przykład, by trzymać w niej kwiaty. Można by jednak wyrzec się wszelkiego takiego jej wykorzystywania i dostrzegać w niej wartość jedynie ze względu na nią samą. Kuszące jest zatem stwierdzenie, że traktowalibyśmy ją wówczas jako cel sam w sobie. Nie służyłaby wtedy żadnemu innemu celowi, na przykład trzymaniu kwiatów. I inny przykład: przypuśćmy, że wybraliśmy się na spacer. Jest absolutnie możliwe, że chociaż nie lubimy spacerów ani jakiegokolwiek innej formy ćwiczeń fizycznych, idziemy się przejść po prostu dla zdrowia; czynność tę traktowalibyśmy w takim wypadku jako środek wiodący do celu, którym jest pozostanie w zdrowiu. Można jednak w ogóle nie myśleć o zdrowiu i uwielbiać spacerować, jak to się mawia, «dla nich samych». Wydaje się, że wówczas cenilibyśmy spacer jako cel sam w sobie, bez potrzeby jego dalszego uzasadnienia.

⁵ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 45.

⁶ Zob. J. M a r k s, *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2009, s. 57-70.

⁷ Zob. Nonhuman Rights Project, <http://www.nonhumanrightsproject.org/about-us-2/>.

Nie zgadzam się jednak z taką interpretacją «celów samych w sobie». Powyższe przykłady ucieleśniają bowiem inne pojęcie, a mianowicie «wewnętrzną wartość». Środek ma natomiast wartość i n s t r u m e n t a l n ą. A zatem wazę można wykorzystywać jako naczynie czy narzędzie do trzymania kwiatów, a wyjście na spacer może być drogą do zachowania zdrowia. I wazę, i spacer – jak widzieliśmy – można jednak cenić dla nich samych; dlatego też miałyby one (nie zaś miałyby dodatkowo, co również może być faktem) wartość w e w n ę t r z n ą. Ogólnie można powiedzieć, że wszelka wartość instrumentalna jest pochodną wartości wewnętrznej, ponieważ gdyby nie było celów, nie byłoby środków. A zatem, jak zobaczyliśmy, cel może również być środkiem, ale wówczas służy jakiemuś dalszemu celowi. Ostatecznie jednak przyporządkowanie środków do celów musi osiągnąć kres, bo inaczej nic nie mogłoby mieć jakiegokolwiek, nawet jedynie instrumentalnej wartości. A zatem ponownie kuszące wydaje się przywołanie celu, który będzie wewnętrzny jako «cel sam w sobie», na nim bowiem zatrzymuje się odpowiedzialność.

Nie to jednak przez cel sam w sobie rozumiał Kant. Weźmy bowiem pod uwagę, że cele w naszych przykładach – cenność wazy i zadowolenie ze spaceru – są związane z człowiekiem czy też ogólnie z ludźmi. Jeśli nawet wartość wazy i spaceru określimy jako «wewnętrzną», to uczynimy tak jedynie po to, aby podkreślić różnicę w stosunku do ich wykorzystania w jakimś innym celu. Ich wartość jednak n i e j e s t w e w n ę t r z n a w sensie bycia wartością samowystarczającą. Wewnętrzna wartość wazy czy spaceru po lesie (nie mówiąc o ich wartości instrumentalnej) znikłaby natychmiast, gdyby nie było doceniającego ją człowieka (czy też doceniających ją ludzi). A zatem to my sami wprowadzamy wartość do wszechświata. Nie chodzi jednak o to, że to my mamy wartość, chociaż to również jest prawdą (w odniesieniu do obu rodzajów wartości); dla celów etyki natomiast największe znaczenie ma to, że jesteśmy t w ó r c a m i wartości. To my mamy cele, tworzymy sensy i tak dalej.

Kim jednak jesteśmy «my»? Na pewno nie t y l k o i w y ł ą c z n i e ludźmi. Jesteśmy, na najniższym poziomie, zwierzętami: wszystkie zwierzęta są twórcami wartości. Kot może na przykład zdawać sobie sprawę, co znaczy odczuwać ból. Dlatego kot w takim samym stopniu jak my jest istotą będącą c e l e m s a m y m w s o b i e. I nie jest tak dlatego, że ból może mieć negatywną wartość «wewnętrzną», jak powiedziałby hedonista bądź utylitarysta, ale ponieważ wartość ta ma sens właśnie dla kota – ponieważ to właśnie on powołuje tę oto wartość do istnienia s w o i m w ł a s n y m i s t n i e n i e m. Można uważać, że kot ma wartość z powodu swojej umiejętności łapania szczurów, ale m o ż e m y też dostrzegać jego wewnętrzną wartość ze względu na jego urok. Kot jest jednak również celem samym w sobie, ponieważ n a d a j e o n wartość rzeczom. To zaś, jeśli chodzi o porządek

doniosłości, wykracza poza samo p o s i a d a n i e wartości, nawet wartości wewnętrznej”⁸.

Następnie w taki oto sposób charakteryzowałem etyczną doniosłość celów samych w sobie:

„Dlatego istoty, które mają zdolność rozpoznawania imperatywu etycznego i odpowiadania na niego – istoty, które, tak jak my, są rozumne i wolne – mają powinności wobec wszystkich istot będących celami samymi w sobie, co obejmuje nas samych, lecz nie tylko nas samych, ponieważ istota nie musi być rozumna ani wolna, ani nie musi być istotą, jaką nazwałem sprawcą etyki, aby być sprawcą wartości. Można by rzec: Powodem, dla którego istoty ludzkie mają obowiązki o charakterze etycznym [to znaczy są podmiotami moralnymi], jest to, że jesteśmy ludźmi (to znaczy rozumnymi i wolnymi sprawcami etyki), ale powodem, dla którego istoty ludzkie mają etyczne obowiązki w o b e c samych siebie [i innych] jest to, że my sami [jako przedmioty zobowiązań moralnych] jesteśmy zwierzętami (twórcami wartości, celami samymi w sobie)”⁹.

Gdy tylko jednak w wykładzie tym postawiłem kropkę nad „i”, zadziałał czysty przypadek, który wywrócił moje myślenie do góry nogami. W rezultacie zdarzenia, które opisałem w innym miejscu¹⁰, nabrałem przekonania, że moralność jest fikcją – przynajmniej moralność w takim sensie, w jakim ją pojmowałem, właśnie w Kantowskim sensie imperatywu kategorycznego. Jasne stało się dla mnie, że wszystkie imperatywy są hipotetyczne i stanowią funkcję pragnienia. Nie będę jednak próbował przekonywać o tym w obecnym artykule, gdzie chciałbym omówić tak wiele innych rzeczy, a kwestii tej poświęciłem odrębną monografię¹¹. Mogę natomiast krótko powiedzieć, że poruszyły mnie dwa zasadnicze argumenty przemawiające za odrębnymi, jakkolwiek wzajemnie powiązanymi tezami: (1) że nie ma czegoś takiego jak moralność, ponieważ nasza najlepsza teoria świata nie wymaga moralności jako eksplanansu i może również wyjaśnić, dlaczego w istnienie moralności (fałszywie) wierzymy; oraz (2) że zarówno jako jednostki i jako społeczeństwa, gdybyśmy posiadali pełną wiedzę, wolelibyśmy porzucić (fałszywą) wiarę w moralność, ponieważ (wiara w) moralność skłania nas do gniewu, hipokryzji, arogancji, nieroztropności, bezkompromisowości, nieużyteczności i głupoty, podczas gdy amoralność pozwala być wolnym od winy, toleran-

⁸ Marks, dz. cyt., s. 63n.

⁹ Tamże, s. 64 (fragmenty w nawiasach kwadratowych zostały dodane do oryginalnego tekstu).

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Confessions of an Ex-Moralist*, „The New York Times”, Opinionator (blog) z 21 VIII 2011, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/21/confessions-of-an-ex-moralist/>.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Ethics without Morals*, Routledge, New York–London 2013.

cyjnym, interesującym, wyjaśniać, być prostolinijnym i współczującym, jak również – zgodnie z (1) – jest zakorzeniona w rzeczywistości.

W szczególny sposób chciałbym odnieść się tutaj do konsekwencji tego metaetycznego nawrócenia dla etyki postępowania wobec zwierząt. Natychmiast po tym zwrocie stałem się bowiem zdeklarowanym obrońcą zwierząt na gruncie moralnym, a na gruncie metaetycznym zdeklarowanym amoralistą. Jak zatem pojmować moje zaangażowanie na rzecz zwierząt? Na początku muszę zauważyć, że w pewnym sensie pozostałem kantystą. Chcę przez to powiedzieć, że nadal czułem... i czuję..., że jedynym właściwym sposobem traktowania wszystkich istot czujących, czy to ludzkich, czy innych, jest uznanie ich za cele same w sobie. Różnica między moim obecnym stanowiskiem amoralistycznym a moralizmem, który głosiłem wcześniej, polega na tym, że nie mówię już ani nie myślę, że moje poglądy *n a l e ż y* przyjąć i zgodnie z nimi postępować. „Jedynie” zaś – w wyniku namysłu – tego *p r a g n ę*.

G ł ę b o k o p r a g n ę, aby wszystkie zwierzęta traktowane były z szacunkiem (a także, aby okazywano im troskę, który to postulat można – jak sądzę – odnaleźć również u Kanta¹²), i w konsekwencji tego pragnienia zacząłem dokonywać takich, a nie innych wyborów w sprawach dotyczących mojego osobistego życia, a także relacji łączących mnie z innymi ludźmi, jeśli oddziałują one na sytuację zwierząt. A zatem na przykład, jeśli chodzi o jadłospis, stałem się weganinem: osobą, która nie spożywa zwierząt ani żadnych produktów zwierzęcych (mleka, sera, jajek czy miodu). Chociaż pierwotnie stało się tak ze względów jednoznacznie moralnych, które tutaj zarysowałem, utrzymuję ten rygor w oparciu o zasadę, którą obecnie scharakteryzowałbym jako działanie przyczyny i skutku. Przyczynę stanowi moje pragnienie, by nie współtworzyć praktyk i nie współdziałać z instytucjami, które traktują istoty czujące „tylko jako środki” czy też, jednym słowem, jako „rzeczy”. Skutkiem jest zaś mój jadłospis.

Nie ma w tym jednak nic sztywnego. Ponieważ podstawą tego postępowania jest przygodne pragnienie, nie zaś kategoryczny nakaz, mój weganizm podlega działaniu okoliczności, w tym – w najbardziej bezpośredni sposób – obecności innych pragnień. Kiedy więc mówię, że jestem kantystą, mam na myśli to, że pociąga mnie pewien ideał, ale jednocześnie rozpoznaję ograniczenia płynące ze świata rzeczywistego, które w faktycznej praktyce przemawiają przeciwko niemu. Dlatego też nawet po głębokiej racjonalnej refleksji mógłbym czasami mieć ochotę zareagować w sposób, powiedzmy, utylitarystyczny czy egoistyczny, czy jakkolwiek inny i w ten sposób być może naruszyć swoje wegańskie zasady. (Mówię „być może”, ponieważ możliwe jest, że weganizm

¹² Por. I. K a n t, *Metafizyka moralności*, 448, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 329.

łączy w swojej koncepcji różne niekantowskie warunki, jak choćby: „chyba, że nie jest dostępna żadna żywność pochodzenia roślinnego”. Oczywiście niewyczerpane zasoby kazuistyki mogłyby uratować kantyzm nawet w takim wypadku, na przykład przez interpretację głodówki, którą ktoś podejmuje w sprawie weganizmu, jako „tylko używania” *s a m e g o s i e b i e*, które jako takie jest zabronione).

Naturalny w wypadku teoretyka moralności byłby wobec tego komentarz: „Ale *d l a c z e g o* w takim razie nadal jesteś weganinem? Podałeś jedynie *w y j a ś n i e n i e*, dlaczego nadal utrzymujesz ten jadłospis, ale nie dostarczyłeś *u z a s a d n i e n i a*, dlaczego to robisz. Wiele rzeczy, które czynią ludzie, da się wyjaśnić; w istocie można przyjąć, że prawdopodobnie wszystkie. Nie *u z a s a d n i a* to jednak ich czynów. Gdyby uzasadniało, nie potrzebowalibyśmy etyki, która radzi nam, jak postąpić – to, jak postąpilibyśmy, kończyłoby wówczas całą sprawę”. Moją tezę jednak jest właśnie to, że nie istnieje nic takiego jak moralne uzasadnienie. Ponieważ nie istnieje żadna kategoryczna powinność, nie ma niczego, co łącząc się z nią, potrzebowałoby uzasadnienia. O ile moja preferencja pozostania weganinem powstaje w reakcji na prawdziwe bądź racjonalnie utrzymywane przekonania, ma ona wszelkie możliwe uzasadnienie. Wszelka „powinność”, która w ten sposób się pojawia (jakkolwiek nie jest z niczego *w y p r o w a d z a l n a*) byłaby hipotetycznie oparta na moim pragnieniu, a zatem: Jeśli jednostka po godziwym zbadaniu sprawy i racjonalnej refleksji woli czynić *x*, to wówczas, jeśli czynienie *x* jest wykonalne, powinna ona czynić *x*.

W istocie nawet owa hipotetyczna powinność wydaje mi się teraz przesadą (jeśli nie czymś wręcz zagadkowym), więc powiedziałbym po prostu raczej tak: Gdyby jednostka, po godziwym zbadaniu sprawy i racjonalnej refleksji, pragnęła czynić *x*, to wtedy, przy pozostałych warunkach równych, *p r a w d o p o d o b n i e b ę d z i e* ona czynić *x*. Jest to etyka pragnienia, nie zaś obowiązku, a zatem pozostaje sprawą raczej przewidywania niż nakazu. Nazywam ją zatem – jako przeciwieństwo moralności – pragnienizmem (ang. *desirism*). I taki jest koniec tej historii.

Miałem na myśli oczywiście koniec historii w sensie teorii. Nadal bowiem pozostaje historia w sensie praktyki i w tym kierunku chciałbym teraz skierować swój etyczny namysł. Na moim obecnym etapie refleksji postmoralnej wydaje mi się, że etyka – jako sposób życia – jest w swoim zarysie całkiem prosta do sformułowania: Zrozum, czego pragniesz, a następnie postaraj się zrozumieć, jak to uzyskać. Cnota leży oczywiście w szczegółach, ale szczegóły te muszą dotyczyć *praxis*. (Stąd też motto z Arystotelesa. Ostrzegałbym tylko, że w mojej interpretacji jego słów „dzielność”, którą mamy osiągnąć, nie jest „obiektywna” ani „zewnętrzna”, ale ustanowiona wyłącznie przez żywione przez nas konkretne w danym kontekście pragnienia).

Jeśli chodzi o etykę postępowania wobec zwierząt, wiem, czego chcę. (Przypominam pierwsze słowa obecnego tekstu: „Mogę mówić tylko za siebie” – chociaż w dalszej jego części spróbuję jednak czytelnika przekonać). Chcę, aby wszystkim zwierzętom pozostawiono swobodę życia na ich własnych warunkach. (Terminologię tę – „pozostawić swobodę” (ang. *be let alone*) i „na własnych warunkach” (ang. *on their own terms*) – zaczerpnąłem odpowiednio od Catharine MacKinnon¹³ oraz Lee Halla¹⁴). Oznacza to przynajmniej tyle, że uprowadzanie i więzienie zwierząt oraz ich hodowla i udomowienie przestałyby funkcjonować (z możliwym wyjątkiem kultur prawdziwie opartych na polowaniu; w międzyczasie zaś podjęto by aktywne kroki zmierzające do przywrócenia i utrzymania naturalnych siedlisk zwierząt¹⁵). Przemysł, który rozwinął się wokół zwyczaju trzymania zwierząt w domach dla towarzystwa, upadłby (choć pozostałyby rezerwaty i schroniska, jak również adopcja). Znikłyby ogrody zoologiczne. I tak dalej.

Ideal czy też stanowisko, które opisałem, nazywany bywa abolicjonizmem dla zwierząt, a jego znanym rzecznikiem jest profesor prawa Gary L. Francione¹⁶. (Analogicznym, jeśli nie synonimicznym terminem, zwykle łączonym z nazwiskiem filozofa Petera Singera, jest „wyzwolenie zwierząt”¹⁷. Oczywiście istnieją różne interpretacje tego, jak i innych pokrewnych mu terminów). Jego źródłem jest analogia do abolicji niewolnictwa, a zatem przywołuje on na myśl koniec w ł a s n o ś c i zwierząt czy też określania ich mianem własności prawnej bądź majątku ruchomego¹⁸ – szerzej zaś: koniec w y k o r z y s t y w a n i a zwierząt dla celów człowieka.

Musiałem z r o z u m i e ć, że tego właśnie chcę z powodu zarówno wszechobecności, jak i ukrywania przez ludzi faktu zmuszania przez nich zwierząt do niewolnictwa. Wyzyskiwanie zwierząt dokonuje się wszędzie, co widać gołym okiem, a nie dostrzegamy go właśnie dlatego, że jest wszechobecne. David Hume uświadomił nam, że nie ma żadnej k o n i e c z n o ś c i co do tego, że jeśli na przykład wypuścimy z ręki piłkę, to spadnie ona na ziemię (dlaczego nie miałyby na przykład unieść się do góry?), a mimo to za sprawą nawyku wydaje się nam to naturalne (być może tak, jak cała nasza Kantowska intuicja

¹³ Por. C.A. MacKinnon, *Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights*, w: *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, red. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 263-276.

¹⁴ L. Hall, *On Their Own Terms: Bringing Animal Rights Philosophy Down to Earth*, Nectar Bat Press, Darien, Connecticut, 2010.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. The Abolitionist Approach, <http://www.abolitionistapproach.com/>.

¹⁷ Zob. P. Singer, *Animal Liberation*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004.

¹⁸ W języku angielskim słowo „bydło” (ang. *cattle*) pochodzi od słowa „majątek ruchomy” (ang. *chattel*).

przyczynowości jako takiej). Podobnie też wszelka praktyka – niech będzie to kanibalizm, czy to spożywanie mięsa zwierzęcego – może być skwapliwie akceptowana jako sposób, w jaki rzeczy się mają (bądź są wykonywane). Ponadto w społeczeństwach w mniejszym stopniu rolniczych prowadzi się coraz intensywniejsze wysiłki, by maskować to, co rzeczywiście się dzieje, i często stosuje się w tym celu wyrafinowany marketing (po raz kolejny nasuwa się myśl o „zielonej pożywce”), ale też po prostu nie mówi się o faktach. Jeśli chodzi o tę ostatnią rzecz, to kształcąca może być informacja o wykorzystywaniu ciał zwierząt przy wyrobie guzików, strun do rakiet tenisowych czy pianki przeciwpożarowej – wyliczanie można by kontynuować w nieskończoność¹⁹. (Czy ośmielę się wspomnieć o abażurach do lamp?).

Proces, w efekcie którego zacząłem żywić uczucia i pragnienia dotyczące ideału postępowania wobec zwierząt, był – jak na podstawie dotychczasowych uwag można oczekiwać – kwestią raczej osobistego życiorysu niż dialektycznego wnioskowania. W istocie, czy inaczej mógłbym być pewien ich źródła? Czuję jednak, że ich dokładna geneza właściwie nie ma znaczenia, o ile poddane racjonalnej analizie, wychodzą z niej zwycięsko. Mówiąc konkretnie, nawet po latach studiów, rozmów, „doświadczenia”, medytacji i refleksji na temat zwierząt i naszego ich traktowania nadal pragnę ideału, który uprzednio określiłem.

Dlatego też jestem gotów przejść do drugiej części programu „pragnieniowca”, a mianowicie do próby zrozumienia, *j a k m o g ę o t r z y m a ć* to, czego pragnę. Proces taki może w dość naturalny sposób rozpocząć się od czysto osobistych „projektów” – w moim wypadku projektem takim okazało się przejście na weganizm. Była to częściowo sprawa uporządkowania własnego domu, ale też – przez przykład – służyła ona ważnemu publicznemu celowi. Jak zauważył kiedyś jeden z moich współpracowników²⁰, argumentacja ad hominem wydaje się szczególnie stosowna w etyce. Z wielu najróżniejszych powodów sensowne wydaje się bowiem, że człowiek stara się postępować zgodnie z tym, czego naucza. Czyn służy wówczas jako test realizowalności sposobu życia i zachowania zalecanego innym, wzbudzając ich choćby minimalny szacunek, a zatem również uwagę.

Poszedłbym jednak jeszcze dalej i uznał praktykę osobistą za warunek konieczny i zarazem wystarczający dla etyki z pozycji amoralizmu, której hołduje, ponieważ na mocy logiki pragnienia, gdybym ja sam *n i e z a c h o w y w a ł* *s i ę* w pewien sposób, mimo że mam szeroki dostęp do istotnych informacji, wówczas (przy pozostałych warunkach równych) w owym sposobie zachowania nie byłoby nic, co pozwalałoby go zalecać (żeby nie rzec: nakazywać). Albo-

¹⁹ Zob. C. Mottershead, *The Unusual Uses for Animal Body Parts*, BBC News Online z 6 VI 2011 (<http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-13670184>).

²⁰ Myślę o Mitchellu Silverze.

wiem – powtórzę – nie ma (moralnej) słuszności ani moralnego zła niezależnych od faktycznej motywacji podmiotu, która w swojej racjonalności (dzięki oparciu jej na refleksji i informacji) może jako jedyna służyć jako etyczny probierz czynu.

Wykraczając poza obszar postępowania osobistego, zauważamy, że istnieje również szerokie spektrum wpływu, jaki możemy wywierać na innych nie tylko przez dostarczanie im wzorca zachowania, do którego powszechnego przyjęcia dążymy. Metody standardowe obejmują kształcenie, promowanie (marketing), politykę (lobbowanie, prawo) i tak dalej. Mogą one angażować zakres technik wahający się od perswazji do przymusu, od uczciwości do kłamstwa, od negocjacji do nakazu, od dialogu do dogmatu. Najważniejsze są czynniki strategiczne (co zadziała), a także – jak zawsze – pragnienie. Jest ono tutaj istotne, ponieważ zazwyczaj przykładamy wagę nie tylko do samego celu, ale również do środków. Dlatego też na przykład wolałbym widzieć, że w świecie przeważa uczciwość, jeśli nawet oznaczałoby to opóźnienie realizacji mojego głównego celu, czyli wyzwolenia zwierząt. Mógłbym też alternatywnie stwierdzić, że uczciwość stanowi część idealnego świata, który w moim wyobrażeniu obejmuje tylko wolne zwierzęta. Czy zatem trzymałbym się uczciwości „*ruat caelum*”? Chcę powiedzieć, że w „czystym” przypadku – nie. Ale „czysty” przypadek może być złudzeniem. (Bardzo ciekawe rzeczy na ten temat mówi Alan Donagan²¹).

A zatem z pełną uczciwością kierowałbym i kieruję uwagę ludzi (co zaraz uczynię również tutaj) na doskonałe książki i filmy, barwnie ukazujące cud, jaki stanowią zwierzęta²²; nasz biologiczny związek ze zwierzętami²³; okropności, którym są poddawane, abyśmy mogli je zjeść, ubrać się w nie, być przez nie zabawiani albo rozwijać ich kosztem swoją wiedzę medyczną i „podstawową” i tak dalej ad infinitum²⁴; dewastację środowiska naturalnego, którą wyzwala rolnictwo oparte na chowie zwierząt, włącznie z jego wpływem

²¹ Por. A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 199-209.

²² Zob. J. Balcombe, *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good*, Macmillan, New York 2006; M. Bekoff, *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*, tłum. M. Stasińska-Buczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010; V. Braithwaite, *Do Fish Feel Pain?*, Oxford University Press, Oxford 2010; K. Davis, *Prisoned Chickens, Poisoned Eggs: An Inside Look at the Modern Poultry Industry*, Book Publishing Co., Summertown, Tennessee, 2009; Tribe of Heart, *Peaceable Kingdom: The Journey Home* (film dokumentalny), <http://www.peaceablekingdomfilm.org/home.htm> (zwiastun); Tribe of Heart, *The Witness* (film dokumentalny), http://www.tribeofheart.org/sr/sr_witscreeningroom_english.htm (cały film).

²³ Zob. R. Dawkins, *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Evolution*, Houghton Mifflin, Boston 2004.

²⁴ Zob. L. Carbone, *What Animals Want: Expertise and Advocacy in Laboratory Animal Welfare Policy*, Oxford University Press, Oxford 2004; Davis, dz. cyt.; Singer, dz. cyt.; *Peaceable Kingdom: The Journey Home; The Witness*.

na zmiany klimatyczne²⁵; fakty dotyczące odżywiania wskazujące na zdolność człowieka do przeżycia bez konsumpcji zwierząt i produktów zwierzęcych²⁶; apetyczne, niedrogie i łatwe do przygotowania posiłki alternatywne wobec jadłospisu opartego na tych produktach²⁷ i tak dalej.

Jak się okazuje, okazję do teoretycznej pracy można znaleźć także tutaj, więc w nowym wspaniałym świecie amoralistycznej etyki postępowania wobec zwierząt filozof czy inny myśliciel nie musi błąkać się pozbawiony zajęcia. Chodzi natomiast o to, że teoria pozostaje tutaj w służbie praktyki. Główna kwestia, na której rozważaniu niewątpliwie spędziłem wiele czasu, dotyczy tego, czy idealne postępowanie wobec zwierząt, którego jestem zwolennikiem, lepiej propagować w sposób pośredni czy też bezpośredni. Podejście bezpośrednie zazwyczaj funkcjonuje pod hasłem praw zwierząt. Pojęcie to ma charakter moralny, ponieważ powszechnie uważa się, że prawa wypływają z wewnętrznej wartości ich podmiotu. A zatem w świetle abolicjonistycznego ideału oznaczałoby to, że zwierzęta zostały obdarzone przez Stwórcę (by posłużyć się sformułowaniem przywołującym amerykańską Deklarację Niepodległości a odnoszącym się do „wszystkich ludzi”) prawem do wolności od ingerencji istot ludzkich w ich życie czy wykorzystywania ich przez te istoty. Jako reprezentant stanowiska amoralistycznego, podważam realność wewnętrznej wartości czy też przysługujących komukolwiek praw, ale dostrzegam pożytek płynący z praw s t a n o w i o n y c h, które mogą być pomocne w osiąganiu różnych celów i ideałów, za którymi się opowiadam. Dla mnie zatem podejście od strony praw zwierząt oznacza d a ż e n i e d o u c h w a l e n i a p r a w a, które zabezpieczy zwierzęta przed wtargnięciem człowieka w ich życie, chyba że zaistnieją po temu niezwykle istotne okoliczności.

Najbardziej fundamentalne prawa zwierząt można by nawet uznać za powszechne, to znaczy mające zastosowanie również do ludzi w rozumieniu gatunku życia zwierzęcego. Dokładnie te same przesłanki leżałyby wówczas u podstaw naszej niezgody na uprowadzanie małych dziewczynek, szympan-sów i szczurów, na ich hodowlę, zamykanie na całe życie w klatkach i poddawanie inwazyjnym operacjom w celu wspierania rozwoju medycyny bądź weterynarii czy też na hodowlę małych chłopców, cieląt i kurczaków, na zamykanie ich w zagrodach i poddawanie ubojowi w celu konsumpcji czy to przez ludzi, czy to przez zwierzęta.

²⁵ Zob. R. I l e a, *Intensive Livestock Farming: Global Trends, Increased Environmental Concerns, and Ethical Solutions*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 2009, t. 22, nr 2, s. 153-167.

²⁶ Zob. Vegan Health, <http://www.veganhealth.org/>.

²⁷ Zob. Humane Society of the United States, „Our Favorite Recipes”, <http://www.humanesociety.org/issues/eating/recipes/recipes.html>.

Dość naturalne wydaje się przypuszczenie, że ustawy takie opierałyby się na fundamencie praw moralnych. Czy te drugie zatem nie u z a s a d n i a j ą tych pierwszych? (teści mogliby z kolei powiedzieć, że prawa moralne uzasadnia owo „obdarowanie” przez Bóstwo – o czym była mowa wcześniej). Z perspektywy amoralistycznej jednak wszystko to jest bajką. Ustawy uchwalane są przez ciała ustawodawcze, które w wyniku głosowania obywateli danego kraju (bądź krajów zrzeszonych w instytucjach ogólnoświatowych) tworzą ich przedstawiciele. Jako takie zatem, ustawy są efektem funkcjonowania konkurencyjnych interesów, a ostatecznie pragnień. To prawda, że niektóre z tych pragnień mogą w istocie odnosić się do ideałów, i dlatego – przy pozostałych warunkach równych – głosowałbym na ustawodawcę, który podzielałby moją wizję idealnego świata, w którym zwierzęta wolne są od większości ingerencji człowieka. Nawet jednak to pragnienie ani ten ideał nie opiera się na istnieniu czegoś takiego, jak uprawnienia moralne czy wewnętrzne wartości. „Tak się po prostu dzieje”, że żywię takie właśnie pragnienie... z powodu różnych przyczyn, częściowo mi znanych, a częściowo mi nieznanym, czy to z powodu moich genów, czy to z wychowania, czy też jakiegoś wykładu, na który uczęszczałem w college’u, i tak dalej.

Oczywiście jest również możliwe, że u podstaw mojego (czy też czyjegoś innego) ideału postępowania wobec zwierząt leży jakieś przekonanie o charakterze jednoznacznie moralnym czy nawet religijnym. Twierdzę jedynie, że żadna tego rodzaju moralna czy religijna r z e c z y w i s t o ś ć nie musi być jego fundamentem i że nie mamy żadnych dowodów na to, że faktycznie nim jest. Jak bowiem wskazałem wyżej, wydaje się, że jest wiele sposobów wyjaśnienia, jak doszło do tego, że ludzie żywią przekonania moralne i religijne, i nie ma potrzeby, by zakładać, że któreś z nich są p r a w d z i w e, a wyjaśnienie, jakie proponuję, jest bardziej wiarygodne i lepiej wpisuje się w najlepsze wyjaśnienie ś w i a t a niż alternatywy o charakterze moralnym bądź religijnym. Z drugiej jednak strony empiryczny fakt, że przekonania moralne i religijne są czymś powszechnym, nawet dla obrońcy zwierząt wyznającego stanowisko amoralistyczne może stanowić inspirację, aby wspierając ich sprawę, a w szczególności sprawę ustaw gwarantujących respektowanie ich praw, starał się częściowo odwoływać do argumentów i zaleceń moralnych oraz religijnych. Ostatecznie bowiem, aby zdobyć p r z e w a g ę w ciele ustawodawczym, trzeba zjednać sobie sojuszników, co pozwoli ukonstytuować większość.

Bezpośrednie podejście do wyzwolenia zwierząt, czyli działanie na rzecz ich praw, ma jednak konkurenta w tak zwanym ruchu na rzecz dobrostanu zwierząt (Lee Hall sprzeciwia się przywłaszczaniu sobie terminu „dobrostan zwierząt” przez aktywistów innych niż działający na rzecz praw zwierząt, twierdząc, że ruch na rzecz ich dobrostanu nie zmierza do możliwie najwyższego dobrostanu

wszystkich zwierząt ani nie pomaga w jego propagowaniu²⁸. Mimo to „dobrostan zwierząt” czy też „welfaryzm” to termin powszechnie stosowany na określenie obrony zwierząt alternatywnej wobec ruchu na rzecz ich praw zarówno przez jego krytyków, jak i zwolenników, będę się więc nim tutaj posługiwać). Podstawowa przesłanka welfaryzmu mówi, że wykorzystanie zwierząt przez człowieka jest pożądane, a przynajmniej da się usprawiedliwić czy też jest dostatecznie mocno pożądane, by nie było prawdopodobne, że ustanie w dającej się przewidzieć przyszłości – dlatego też najpilniejszym celem ruchu na rzecz dobrostanu zwierząt jest poprawa warunków życia zwierząt trzymanyh w zamknięciu, prowadzenia na nich badań eksperymentalnych czy uboju. Ściślej mówiąc, welfarysta wyznający stanowisko amoralistyczne nie twierdziłby, że wykorzystanie zwierząt jest *wskazane* czy *usprawiedliwione*, ponieważ zgodnie z sensem tego stanowiska *nic* nie ma wartości obiektywnej i niczemu nie przysługuje moralne usprawiedliwienie; a zatem jedynie trzeci wzgląd wymieniony powyżej, a mianowicie prosta, lecz nieubłagana rzeczywistość trwałości praktyki wykorzystywania zwierząt w przyszłości, byłby istotnym racjonalnym uzasadnieniem welfaryzmu odnoszącego się do zwierząt.

Dlatego też w przypadku obrońcy zwierząt zajmującego stanowisko amoralistyczne wybór między ruchem na rzecz praw zwierząt a ruchem na rzecz ich dobrostanu wydaje się uzależniony od kwestii empirycznej, a mianowicie od tego, która strategia przyniesie większe prawdopodobieństwo zagwarantowania czy też udzielenia im większej pomocy: zmierzanie do ich bezpośredniego wyzwolenia i zaniechania ich wyzysku przez człowieka czy zamiar polepszenia warunków, w których dokonuje się ich wykorzystywanie²⁹. (Oczywiście możliwe są również strategie łączone, na przykład intencja trwałego wyzwolenia zwierząt spod kontroli człowieka przy jednoczesnym zmierzaniu do przyniesienia im doraźnej ulgi w zadawanym przez niego cierpieniu). Rozpocząłem jednak obecną część artykułu, mówiąc o *teoretycznym* aspekcie obrony zwierząt i mając na myśli fakt, że sam cel ich obrony pozostaje przedmiotem sporu. Zarówno ruch na rzecz praw zwierząt, jak i odnoszący się do zwierząt welfaryzm scharakteryzowałem jako alternatywne środki prowadzące do celu, którym jest wyzwolenie zwierząt; jeśli jednak mielibyśmy podkreślać *nieokreślone* w czasie przedłużanie wykorzystywania zwierząt lub *pragnąć* jego nieokreślonego w czasie przedłużenia (aby na przykład można było nadal czerpać przyjemność ze zjadania zwierząt), to wówczas ich wyzwolenie nie byłoby nawet naszym celem. A zatem polepsze-

²⁸ Zob. Hall, dz. cyt.

²⁹ Zob. G. Francione, R. Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Columbia University Press, New York 2010.

nie dobrostanu zwierząt stanowiłby odrębny cel od legalizacji praw zwierząt i nie byłoby jedynie innym środkiem prowadzącym do tego samego celu.

Teoretyczna część tych rozważań nie polega jednak wyłącznie na wydobyciu pojęciowych rozróżnień dotyczących celów i środków, ale zmierza też do wskazania na różne rodzaje racjonalnego ich uzasadniania. A zatem na przykład obrońca zwierząt będący rzecznikiem ich wyzwolenia jako celu mógłby działać powodowany *w z g l ę d a m i w e l f a r y s t y c z n y m i*. Jego rozumowanie mówiłoby wtedy, że „matka natura wie najlepiej”, czyli, że dostrojenie zwierząt do ich naturalnych siedlisk w trakcie ewolucji biologicznej w zdecydowany sposób wskazuje, że ich dobrostan będzie lepiej zabezpieczony, jeśli pozostawimy je ich własnym pomysłom niż w wyniku jakiegokolwiek możliwego do pomyślenia reżimu będącego skutkiem ludzkiej interwencji. Alternatywnie jednak obrońca zwierząt będący rzecznikiem ich wyzwolenia jako celu mógłby działać z powodów *n i e w e l f a r y s t y c z n y c h*. Jego rozumowanie mogłoby wówczas podpowiadać, że zwierzęta mają godność bądź autonomię, która wzbudza nasz szacunek... *b e z w z g l ę d u n a t o*, czy szacunek ów działałby w ich najlepszym interesie. (Obecna jest tu oczywista analogia do tradycyjnego Kantowskiego rozumowania dotyczącego ludzi). Zauważmy również, że podczas gdy ta druga ewentualność pojawia się najczęściej w konwencji moralistycznej, kiedy „nakaz” jest nakazem powinności, umożliwia ona też – jak twierdzę – absolutnie dopuszczalną interpretację amoralistyczną, która mówi, że naturalną ludzką reakcją psychiczną w sytuacji bliskiej obserwacji naturalnych sposobów zachowania się zwierząt jest pragnienie, by zostawić je w spokoju bez jakiegokolwiek ich nagabywania.

Oczywiście nie mogę twierdzić, że *w s z y s c y* zareagowaliby w ten właśnie sposób nawet w idealnych warunkach obserwacji i refleksji. Czyż nie jest faktem, że w przypadku (niektórych) ludzi nic nie jest bardziej „naturalnym” efektem przyglądania się z bliska naturalnym zachowaniom zwierząt niż obłąkane pragnienie zabicia ich (czy to dla pożywienia, czy dla czystej przyjemności polowania, czy dla „trofeum”)? A zatem jako zwolennik stanowiska amoralistycznego oczywiście unikać będę wszelkiej sugestii powszechnej zgodności pragnień (choć zawsze pozostaje na nią nadzieja). Droga, którą podąża amoralizm, polega raczej na zabieganiu o jak najszersze porozumienie w realistycznych warunkach edukacji i dialogu, a następnie na zwróceniu się do polityków o decyzje dotyczące wszelkich kwestii, które nie mogą po prostu stać się przedmiotem ugody.

Pozwolę sobie zakończyć swoje omówienie etyki postępowania wobec zwierząt krótką mową na temat doniosłości zwierząt dla etyki (choć, jak zawsze, mówię tylko za siebie). Otóż namysł nad sprawą zwierząt nie tylko okazał się w moim życiu ważnym tematem funkcjonującym na własnych prawach, ale również doprowadził do odwołania wszystkich moich normatyw-

nych twierdzeń, a w istocie podważenia normatywności jako takiej (w sensie moralistycznym). Ewolucja ta miała dwa interesujące zwroty. Pierwszym było moje poczucie, że etyka postępowania wobec zwierząt powinna być rozumiana nie tylko jako gałąź etyki stosowanej, ale również jako integralny element etyki jako takiej. Etyka postępowania wobec zwierząt sięga bowiem samej istoty etyki: etykę jako taką można by nawet lepiej rozumieć, gdyby uznać ją za *synonim i cenną* z etyką postępowania wobec zwierząt, ponieważ ludzie również są zwierzętami i z tego powodu mogą być istotami etycznymi³⁰. Drugim zwrotem było dla mnie zdanie sobie sprawy z faktu, że etykę można lepiej zrozumieć, jeśli przyjmie się, że dotyczy ona pragnienia, nie zaś obowiązku (czy też moralności, dobra i zła, wartości wewnętrznej, czy usprawiedliwienia). Zwrot ten nie pojawił się jednak na drodze czysto metaetycznej refleksji, ale był w równym stopniu wywołany moją rosnącą świadomością, że odpowiedź moralna człowieka na los zwierząt znajdujących się w jego rękach jest fikcją. W ten oto sposób stanąłem wobec filozoficznego (i osobistego) wyzwania dla swojej pracy i życia: Jak pogodzić dwa w istocie diametralnie przeciwne fakty, a mianowicie amoralistyczną podstawę etyki oraz swoje osobiste zaangażowanie na rzecz wyzwolenia zwierząt. Niniejszy esej stanowi moją odpowiedź na to wyzwanie.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

³⁰ Zob. J. Marks, *Animal Ethics*, w: tenże, *Ought Implies Kant*, Appendix III, s. 97-100; por. tenże, *Turning the Tables: We Matter Because We Are Animals*, „Philosophy Now” 2008, nr 3(67), s. 37.

POZNANIE I SZACUNEK

Maciej TROJAN
Agnieszka KACZMARCZYK
Justyna SZYMAŃSKA

JAK CZYTAĆ ZWIERZĘCY UMYŚŁ?

Wybrane zagadnienia psychologii porównawczej jako przykład badań nad funkcjami umysłu i intencjonalnością zachowania zwierząt

Emocjonalne i poznawcze sieci neuronowe ssaków i ptaków wydają się o wiele bardziej homologiczne niż wcześniej sądzono. Niektóre gatunki ptaków wykazują podobną do ssacej aktywność neuronów podczas snu, w tym także snu fazy REM. Odkryto takie funkcjonowanie wzorców elektrycznych w sieciach neuronów, które wcześniej uważano za wymagające posiadania nowej kory typowej dla ssaków. Sroki natomiast, w badaniach nad rozpoznaniem się w lustrze, wykazują uderzające podobieństwo do ludzi, małą czelokształtnych czy delfinów.

W roku 2013 mija dokładnie sto lat od opublikowania manifestu behawiorystycznego Johna Watsona¹. Psychologia przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, psychologia Wilhelma Wundta, Edwarda B. Titchenera, Carla Strumpfa, Williama Jamesa i innych była nauką zajmującą się głównie procesami świadomymi. Nawet sam Watson, jeden z ojców behawioryzmu, w swoim doktoracie z roku 1903 „Wychowanie zwierząt: rozwój psychiczny białego szczura” używał takich terminów, jak „wrażenia”, „wyobrażenia” czy „psychika”. Jeszcze w rozprawie z roku 1907 opisywał on zachowanie zwierząt w kontekście świadomego przeżywania wrażeń. Pod wpływem wykładów Jacquesa Loeba i lektury raportów z badań Oskara Pfungsta zmienił jednak całkowicie zapatrywania, czemu dał wyraz w manifestie z roku 1913.

Postulowany obiektywizm wyjaśniania przyczyn zachowania można według Watsona sprowadzić do trzech głównych tez: (1) Prawie wszystkie zachowania osobnika, których nie ograniczają możliwości strukturalne, nabywane są w drodze uczenia się w toku całego życia zwierzęcia. (2) Szukając przyczyny zachowania osobnika, należy rozważać tylko czynniki zewnętrzne (bodźce) oraz bezpośrednio obserwowalne zachowanie (reakcje). (3) Wszystkie subiektywne doświadczenia mentalne, w tym procesy świadomego myślenia, muszą być ignorowane z dwóch powodów. Przede wszystkim są to zjawiska wewnętrzne, a więc niemierzalne, na dodatek subiektywne, a to oznacza, że nieporównywalne międzyosobniczo. Poza tym można je uznać za epifenome-

¹ Zob. J.B. Watson, *Psychology as the behaviorist views it*, „Psychological Review” 20(1913) nr 2, s. 158-177.

ny – wtórne i uboczne produkty funkcjonowania układu nerwowego jednostki, które nie wywierają istotnego wpływu na zachowanie.

Watson w okresie intensywnej ekspansji behawioryzmu pisał: „Świadomości nikt nigdy nie widział, nie dotknął, nie powąchał, nie skosztował ani nie poruszył. Jest to proste założenie, które jest tak samo nie do udowodnienia jak stare pojęcie duszy”².

Przez ponad pół wieku psychologia zajmująca się badaniem zachowania zwrócić poruszała się w ramach wyznaczonych przez behawioryzm Watsona, a później Burrhusa F. Skinnera, Edwarda Tolmana i Clarka L. Hulla. Trzeba było czekać na rozwój psychologii poznawczej przypadający na początek lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, aby zainteresowanie procesami zachodzącymi w umysłach innych niż ludzkie i ich funkcjami stało się ponownie usankcjonowane.

Stopniowa ekspansja i sukces psychologii poznawczej spowodowały u badaczy wzrost zainteresowania procesami odbywającymi się wewnątrz nietykalnej do tej pory „czarnej skrzynki”. Co więcej, stało się jasne, że organizmy w mniej lub bardziej złożony sposób przetwarzają informacje napływające ze środowiska, a nie mechanicznie reagują na bodźce.

Współczesna psychologia porównawcza zyskała też sojusznika w postaci najnowszego nurtu nauki o życiu psychicznym – psychologii ewolucyjnej, kładącej nacisk na biologiczny charakter wszystkich istot, w tym człowieka. Koncepcja ta zakłada, że osobniki z pewnymi dziedzicznymi tendencjami behawioralnymi i poznawczymi mają większe szanse na przeżycie i przekazanie potomstwu swoich genów.

Według Davida Bussa³ kierunek ten próbuje odpowiedzieć na cztery podstawowe pytania: (1) Jak wytłumaczyć obecną naturę umysłu, jak doszło do tego, że został on tak a nie inaczej zbudowany i zorganizowany? (2) W jaki sposób elementy, procesy i części umysłu są zaprojektowane i zorganizowane? (3) Jakie są funkcje umysłu oraz jakie jest jego przeznaczenie? (4) W jaki sposób bodźce ze środowiska wchodzą w interakcje z genetycznie zdeterminowanymi predyspozycjami umysłu w celu wytworzenia właściwego zachowania?

Współczesne badania nad umysłem wiążą się z wieloma różnymi zagadnieniami, między innymi z problematyką komunikacji społecznej, kompetencji językowych i numerycznych, wytwarzania i używania narzędzi, teorii umysłu, mentalnych podróży w czasie oraz świadomości.

W tekście tym przedstawione zostaną współczesne kierunki badań w zakresie trzech ostatnich aspektów funkcjonowania umysłu – każdy z nich jest

² J.B. Watson, W. M. C. D o u g a l l, *The Battle of Behaviorism*, Norton, New York 1929, s. 14. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – autorzy.

³ Zob. D.M. B u s s, *Evolutionary psychology: The new science of the mind*, Allyn and Bacon, Boston 1999.

nabywany przez człowieka we wczesnej ontogenezie, a jednocześnie istnieje między nimi określony związek.

TEORIA UMYŚLU

„Teoria umysłu” (ang. *theory of mind*) jest terminem stosowanym do oznaczenia pewnej specyficznej zdolności poznawczej. Klasyczna definicja ujmuje rzecz następująco: Jednostka posiada teorię umysłu, gdy przypisuje sobie i innym stany umysłowe. System takiego wnioskowania jest teorią, bo po pierwsze, stany takie nie są bezpośrednio obserwowalne, a po drugie, system ten może być wykorzystany do przewidywania zachowania, w szczególności innych osobników⁴. Obserwator nie ma precyzyjnej wiedzy o tym, co dzieje się w umyśle drugiej osoby, ale ma pewne spostrzeżenia, których nie sposób zweryfikować⁵. Mówiąc krótko, obserwator posiada pewną naiwną teorię odnoszącą się do stanu umysłu i zamierzeń obserwowanego osobnika. Trzeba pamiętać, że termin „teoria umysłu” zaproponowali David Premack i Guy Woodruff, próbując w swych eksperymentach odpowiedzieć na pytanie, czy oprócz ludzi także i inne naczelne przejawiają tę zdolność. U źródła badań nad tym zagadnieniem leżało przeświadczenie, że przynajmniej niektóre blisko spokrewnione z człowiekiem zwierzęta potrafią sprostać tego typu wyzwaniu.

W typowych warunkach rozwój teorii umysłu u człowieka następuje w okresie wczesnej ontogenezy i jest procesem trwającym od połowy drugiego roku do mniej więcej czwartego roku życia, choć początki niektórych aspektów teorii umysłu można zaobserwować już w pierwszych dwunastu miesiącach rozwoju osobnika. W tym czasie dziecko uczy się współdzielić uwagę z innymi ludźmi, co w konsekwencji prowadzi do umiejętności monitorowania i ukierunkowywania uwagi innej osoby. Wraz z rozwojem kompetencji językowych dziecko nabywa zdolności do dzielenia się z innymi swoimi spostrzeżeniami i przeżyciami, a także wprowadza spontanicznie twórczy i ważny dla teorii umysłu sposób zabawy „na niby”⁶.

Dzieci, które nie wykształciły jeszcze teorii umysłu, nie tylko nie potrafią rozpoznawać intencji innych osób, ale w ogóle dokonywać abstrakcji, nie mówiąc o tworzeniu metareprezentacji. Mają one podstawowe trudności w konstruowaniu ogólnej symbolicznej reprezentacji sytuacji i nie są w stanie

⁴ Zob. D. Premack, G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, „Behavioral and Brain Sciences” 1(1978) nr. 4, s. 515-526.

⁵ Zob. D. Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.

⁶ Zob. C. Jarrold, P. Smith, J. Boucher, P. Harris, *Comprehension of pretense in children with autism*, „Journal of Autism and Developmental Disorders”, 24 (1994) nr 4, s. 433-455.

przyswoić sobie nawet najprostszej normy społecznej. Zachowanie dzieci bez teorii umysłu ograniczone jest do danego kontekstu – chwili i miejsca. Dzieci działają tak, jakby nie było przeszłości i przyszłości. Ich czyny warunkuje chwila obecna⁷. Posiadanie teorii umysłu może być więc powiązane z nabyciem samoświadomości, a także z umiejętnością mentalnego poruszania się w czasie⁸.

Według jednego z autorów licznych prac na temat teorii umysłu, Simona Barona-Cohana, istnieje „system czytania umysłu” (ang. mindreading system) składający się z czterech elementów⁹. Pierwszy komponent, zwany „wykrywaczem intencji” (ang. intentionality detector – ID), jest prostym mechanizmem percepcyjnym, niezwiązanym bezpośrednio z żadnym ze zmysłów. Jego funkcja polega na interpretowaniu stymulacji w kategoriach siły motywacji dążenia do danego bodźca. Celem jest bodziec, wobec którego podjęte zostaje działanie, a siła popędu przejawia się w intensywności ruchu „do” lub „od” bodźca w zależności od tego czy jest on apetytywny czy awersyjny. Na poziomie tego mechanizmu możliwe jest „wykrywanie” intencji przez kilkumiesięczne niemowlęta, a także liczne gatunki zwierząt. Drugim komponentem jest „wykrywacz kierunku patrzenia” (ang. eye direction detector – EDD), któremu przypisuje się dwie funkcje: prostszą, polegającą na wykrywaniu obecności oczu, oraz bardziej złożoną – funkcję reprezentacji zachowania wzrokowego. Baron-Cohen zwraca uwagę, że ta ostatnia występuje u wyższych naczelnych. Komponent trzeci, „mechanizm współdzielenia uwagi” (ang. shared attention mechanism – SAM), polega na umiejętności odczytania, czy osobnik i obserwowany obiekt skupiają uwagę na tym samym bodźcu, czyli czy dzielają zainteresowanie tym samym obiektem. Ostatnim komponentem jest „teoria mechanizmu umysłowego” (ang. theory of mind mechanism – TOMM). Termin ten, zapożyczony przez Barona-Cohana z wcześniejszych prac Alana M. Leslie’ego¹⁰, oznacza najbardziej zaawansowany z czterech składowych mechanizmów, umożliwiający interpretowanie zachowania innych osobników w kategoriach stanów umysłu i przewidywania na tej podstawie przyszłego zachowania. Istotną, choć nie jedyną funkcją tego komponentu jest integrowanie zdobytej wiedzy na temat innego umysłu w spójną i dającą się wykorzystywać w praktyce użyteczną teorię¹¹.

⁷ Zob. M. Tomasello, *Acquiring linguistic constructions*, w: *Handbook of Child Psychology*, t. 2, *Cognition, Perception and Language*, red. D. Kuhn, R. Siegler, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, 2006, s. 255-298.

⁸ Zob. Z. Reznikova, *Animal Intelligence: From Individual to Social Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

⁹ Zob. S. Baron-Cohen, *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind*, MIT Press-Bradford Books, Boston 1995.

¹⁰ Zob. A.M. Leslie, *Pretense, autism, and the „theory-of-mind” module*, „Current Directions in Psychological Science”, 1(1992) nr 1, s. 18-21.

¹¹ Zob. E. Pisuła, *Teoria umysłu u osób z autyzmem*, „Psychologia-Etologia-Genetyka” 2000, t. 2, s. 53-68.

W literaturze na temat eksperymentów dotyczących teorii umysłu, w których uczestniczą zwierzęta, można spotkać opisy kilku rodzajów zachowań znajdujących się w centrum zainteresowania badaczy. Część badań skupia się na aspekcie monitorowania spojrzeń i śledzenia spojrzenia innego osobnika. Prowadzone są także eksperymenty związane ze zdolnością przypisywania wiedzy innemu osobnikowi. Istnieje również nurt badań związanych wyłącznie ze zdolnością oszukiwania. Można też spotkać prace badaczy, którzy są zdania, że warunkiem koniecznym wykształcenia teorii umysłu jest przejawianie przez osobnika samoświadomości – i tylko empiryczne wskaźniki mówiące o występowaniu świadomości introspekcyjnej mogą stanowić dowód na posługiwanie się teorią umysłu¹².

Podstawą tego typu zachowań musi być umiejętność śledzenia uwagi. Osobnik potrafiący patrzeć tam, gdzie wzrok kierują inni członkowie grupy, zyskuje cenne informacje o możliwym niebezpieczeństwie lub potencjalnym źródle pokarmu. Istnieją dwa nurty teoretyczne dotyczące występowania tej umiejętności u zwierząt. Teoria zwana modelem niższego poziomu (ang. low-level model) zakłada, że zwierzę tylko patrzy w kierunku, w którym patrzą pozostałe osobniki (jej odpowiednikiem w modelu Barona-Cohena jest mechanizm wykrywania intencji wspólny z mechanizmem wykrywania kierunku patrzenia). Druga teoria, zwana modelem wyższego poziomu (ang. high-level model), doszukuje się u podłoża tej umiejętności rozumienia stanów umysłowych innych osobników (a więc według koncepcji Barona-Cohena wymaga zarówno mechanizmu współdziałania uwagi, jak i posiadania teorii mechanizmu umysłowego).

Badacze twierdzą, że szympansy (*Pan troglodytes*), a także orangutany (*Pongo*) oglądają z uwagą, a nie tylko „patrzą”. Przykładem badania mającego potwierdzić tę tezę jest doświadczenie Josepa Calla i Malindy Carpenter¹³. Prezentowali oni małpom obydwu rodzajów dwie tuby skierowane otworami w stronę klatki. Eksperymentator wkładał do jednej z tub kawałek pokarmu. W pierwszej wersji badania czynił to na oczach obserwującej go małpy, natomiast w drugiej był przysłonięty tak, że osobnik nie widział, gdzie schowano nagrodę. Zwierzęta mogły dokonać tylko jednego wyboru, by otrzymać zawartość tuby. Badane osobniki zdecydowanie częściej zaglądały do tub podczas drugiej wersji badania.

Michael Tomasello¹⁴ zaś donosi, że gdy szympansy kierują wzrok zgodnie z kierunkiem patrzenia innego osobnika i nie znajdują w tym miejscu nic interesującego, to ponownie przyglądają się z uwagą owemu osobnikowi, by sprawdzić czy

¹² Zob. Reznikova, dz. cyt.

¹³ Zob. J. Call, M. Carpenter, *Do apes and children know what they have seen?*, „Animal Cognition” 3(2001) nr 4, s. 207-220.

¹⁴ Zob. Tomasello, dz. cyt.

na pewno patrzą w odpowiednim kierunku. Co więcej, wyłącznie dorosłe osobniki skupiają powtórnie swoją uwagę na twarzy obserwowanego osobnika¹⁵.

Badania nad przypisywaniem wiedzy innym mają ścisły związek z opisywanymi wcześniej eksperymentami dotyczącymi śledzenia spojrzenia innego osobnika. Brain Hare, Josep Call, Bryan Agnetta i Michael Tomasello¹⁶ przeprowadzili w warunkach laboratoryjnych eksperyment na szympanсах, w którym stawały naprzeciw siebie osobnik podporządkowany i osobnik dominujący. Do dużego pomieszczenia prowadziło dwoje zasuwanych drzwi. W początkowej fazie badania drzwi były lekko podniesione do góry. Przez wąską szparę nad podłogą dominant mógł obserwować pomieszczenie z jednego końca pokoju, z drugiej podobne warunki miał szympanś podporządkowany. Każde ze zwierząt widziało drugie wyjście i stojącego za nim osobnika, ale też każde z nich widziało w pomieszczeniu inaczej zaaranżowaną przestrzeń. Ze strony dominanta widać było jedną garść orzeszków ziemnych leżącą na podłodze. Ze strony małpy podporządkowanej widać było zarówno orzeszki na podłodze, które widział konkurent, jak i orzeszki leżące w innym miejscu za nieprzeźroczystą dla dominanta przesłoną. Kiedy uruchamiano mechanizm podnoszący drzwi osobnik podporządkowany zmierzał pewnie w kierunku orzechów niewidocznych dla dominanta. Innym, chyba nawet lepszym sposobem badania atrybucji wiedzy są eksperymenty dotyczące przyjmowania przez osobnika określonych ról oraz zamiany różnych ról podczas interakcji. Premack i Woodruff¹⁷ pokazywali szympanśom filmy, w których aktor (człowiek) prezentuje konkretne zachowania, na przykład ucieka z klatki, próbuje dostać się do jedzenia lub usiłuje włączyć magnetowid. W pewnym momencie emisji następowało zatrzymanie filmu, a zadaniem małpy było położenie jednego z dwóch zdjęć przed monitorem. Zdjęcia przedstawiały alternatywne ujęcia następujące po stopklatce na ekranie. Małpa wybierała to, które przedstawiało rozwiązanie problemu w danej sytuacji. Miał to być dowód na atrybucję stanów mentalnych aktora¹⁸, choć można by polemizować, czy jest to atrybucja wiedzy czy intencji.

Z kolei Daniel Povinelli, Kathleen Parks i Melinda Novak¹⁹ pokazali, że para reżusów (*Macaca mulatta*) może zamieniać się rolami w pojedynczym zadaniu wymagającym kooperacji. Eksperyment przeprowadzony z udziałem

¹⁵ Zob. M. Tomasello, B. Hare, T. Fogleman, *The ontogeny of gaze following in chimpanzees (Pan troglodytes) and rhesus macaques (Macaca mulatta)*, „Animal Behaviour” 2001, t. 61, nr 2, s. 335-343.

¹⁶ Zob. B. Hare, J. Call, B. Agnetta, M. Tomasello, *Chimpanzees know what conspecifics do and do not see*, „Animal Behaviour” 2000, t. 59, nr 4, s. 771-786.

¹⁷ Zob. Premack, Woodruff, dz. cyt.

¹⁸ Zob. D. Premack, *Psychology: Is language the key to human intelligence?*, „Science” 2004, t. 303, nr 5656, s. 318-320.

¹⁹ Zob. D.J. Povinelli, K.A. Parks, M.A. Novak, *Role reversal by rhesus monkeys, but no evidence of empathy*, „Animal Behaviour” 1992, t. 44, nr 2, s. 269-281.

czterech małp był skonstruowany tak, że jedne widziały, gdzie ukryto jedzenie, ale nie mogły go dosięgnąć, podczas gdy drugie nie wiedziały, gdzie jest pokarm, ale miały względnie łatwy do niego dostęp. Rezusy albo widziały osobę, która pokazywała, gdzie jest schowane pożywienie, albo widziały chowanie pożywienia. Zwierzęta zamieniały się rolami i kooperowały ze sobą, by zdobyć pokarm. Umiejętność zamieniania się rolami wykazano też u kapucynek²⁰.

Oszustwo rozumiane jest jako źle zinterpretowane zachowanie osobnika oszukującego przez oszukiwanego²¹. Richard Byrne i Andrew Whiten²² na bazie obserwacji terenowych stworzyli katalog dowodów intencjonalnego oszustwa. Zaobserwowali oni dwieście pięćdziesiąt zachowań tego typu u szympanów; wśród zachowań tych było odwracanie uwagi dominanta poprzez fałszywe okrzyki ostrzegawcze lub rozpraszanie go poprzez udawanie wobec do niego agresji, podczas gdy inny samiec w tym czasie miał możliwość kopulacji z jedną z samic dominanta. Następnie kooperujący „oszuści” zamieniali się rolami.

Związek oszukiwania z kierowaniem lub niekierowaniem spojrzenia na konkretne miejsce jest także przedmiotem licznych badań z udziałem psów. Jeśli zabroni się psu dostępu do nagrody, to będzie on czekał na okoliczność sprzyjającą jej zdobyciu. Gdy tylko eksperymentator odwróci wzrok od miejsca, w którym leży pokarm, albo pojawi się bariera uniemożliwiająca człowiekowi obserwowanie miejsca z nagrodą, pies ją podejmie. Co najważniejsze, psy będą się zachowywały podobnie, gdy eksperymentator lub opiekun zabraniający dostępu do nagrody nie zmieni pozycji, a jedynie zamknie oczy²³.

Najwięcej dobrze udokumentowanych badań nad zdolnością do oszustwa dotyczy krukowatych, mających złożone życie społeczne oraz wykorzystujących często strategię podkradania pokarmu innym osobnikom.

Nathan Emery, Joanna Dally i Nicola Clayton²⁴ obserwowali, jak sójki (*Garrulus glandarius*) reagowały na sąsiadów mogących okraść ich spiżarnie.

²⁰ Zob. H. Kuroshima, K. Fujita, I. Adachi, K. Iwata, A. Fuyuki, *A capuchin monkey (Cebus apella) recognizes when people do and do not know the location of food*, „Animal Cognition” 6(2003) nr 4, s. 283-291.

²¹ Zob. A. Whiten, R.W. Byrne, *The Machiavellian intelligence hypotheses*, w: *Machiavellian Intelligence: Social Complexity and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, red. R.W. Byrne, A. Whiten, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 2-9. Zob. też: J.R. Krebs, R. Dawkins, *Animal signals: Mind-reading and manipulation*, w: *Behavioral Ecology: An Evolutionary Approach*, red. J.R. Krebs, N.B. Davies, Blackwell Scientific Publications, Oxford 1984, s. 380-402.

²² Zob. R.W. Byrne, A. Whiten, *Computation and mindreading in primate tactical deception*, w: *Natural Theories of Mind*, red. W.A. Whiten, Blackwell, Oxford 1991, s. 127-141.

²³ Zob. J. Bräuer, J. Call, M. Tomasello, *Visual perspective taking in dogs (Canis familiaris) in the presence of barriers*, „Applied Animal Behaviour Science” 2004, t. 88, nr 3-4, s. 299-317.

²⁴ Zob. N.J. Emery, J. Dally, N.S. Clayton, *Western scrub-jays (Aphelocoma californica) use cognitive strategies to protect their caches from thieving conspecifics*, „Animal Cognition” 7(2004) nr 1, s. 37-43.

Te, które same były „złodziejami”, przenosiły pokarm ze swoich kryjówek w inne miejsca, gdy były wcześniej obserwowane przez inne osobniki, z kolei te nieprzejawiające „złodziejskiej” strategii – nie przenosiły pokarmu i ponosiły straty.

W innym eksperymencie dwa kruki (*Corvus corax*) miały szukać jedzenia ukrytego w kolorowych kryjówek w laboratorium²⁵. Podporządkowany osobnik znalazł i eksploatował większość ukrytych przez ludzi zasobów. Samiec dominujący przemieszczał jedzenie z otwartych przez konkurenta pudełek w inne miejsca. Reakcją samca podporządkowanego było latanie do sektorów, które nie zawierały pożywienia, a kiedy następnie odwiedzał je dominant, samiec podporządkowany przelatywał do odkrytych wcześniej kryjówek z jedzeniem. Podobne wyniki można znaleźć w literaturze dotyczącej badań z szympansem i ukrytym dyspenserem żywności²⁶.

Wiele aktualnych badań pokazuje, że rozumienie przez małpy zachowania człowieka, a także innych małp można przypisywać ich zdolności wnioskowania o intencjach, pragnieniach, wiedzy i stanach umysłu innych osobników. Teoria umysłu jest rozpatrywana od ponad dwudziestu lat jako jeden z komponentów inteligencji społecznej zarówno u ludzi, jak i u zwierząt²⁷. Można przypuszczać, że coraz więcej badaczy uważa teorię umysłu za biologiczną zdolność niezależną od kompetencji językowych²⁸.

Biorąc pod uwagę wyniki badań, możemy dziś twierdzić, że wśród naczelnych wszystkie człowiekowate zdają się dysponować teorią umysłu. Z orangutanami, gorylami oraz szympansemi dzielimy wspólnego przodka sprzed piętnastu milionów lat, a wspólny z szympansemi oraz szympansemi karłowatymi antenat pochodzi sprzed sześciu milionów lat²⁹. Mimo że mózgi małpowatych mają trzykrotnie mniejszą pojemność niż mózg człowieka, istnieje wiele podobieństw w zachowaniach społecznych, w tym kooperacji i tworzeniu koalicji³⁰, społecz-

²⁵ Zob. T. Bugnyar, K. Kotrschal, *Leading a conspecific away from food in raven, Corvus corax*, „Animal Cognition” 7(2004), s. 69-76.

²⁶ Zob. S. Hirata, T. Matsuzawa, *Tactics to obtain a hidden food item in chimpanzee pairs (Pan troglodytes)*, „Animal Cognition” 4(2001) nr 3-4, s. 285-295.

²⁷ Zob. A. Whiten, *The evolution of deep social mind in humans*, w: *The Descent of Mind*, red. M. Corballis, S. Lea, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 155-175.

²⁸ Zob. J.C. Gómez, *Mutual awareness in primate communication: a Gricean approach*, w: *Self-Awareness in Animals and Humans*, red. S.T. Parker, R.W. Mitchell, M.L. Boccia, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 61-80; R.W. Byrne, *The Thinking Ape*, Oxford University Press, Oxford 1995; C.M. Heyes, *Theory of mind in nonhuman primates*, „Behavioral and Brain Sciences” 1998, t. 21, nr 1, s. 101-148.

²⁹ Zob. M. Tomasello, E. Herrmann, *Ape and Human Cognition: What's the Difference*, „Current Directions in Psychological Science” 19(2010) nr 1, s. 3-8.

³⁰ Zob. M.N. Muller, J.C. Mitani, *Conflict and cooperation in wild chimpanzees*, „Advances in the Study of Behavior” 2005, t. 34, s. 275-331.

nym uczeniu się oraz kulturowej transmisji zachowania³¹, w których niezbędne jest wykorzystywanie teorii umysłu.

MENTALNE PODRÓŻE W CZASIE

Zdolność ludzkiego umysłu do mentalnych podróży w czasie przez wielu badaczy nadal uważana jest za unikalne zjawisko niemające odpowiednika u innych gatunków zwierząt. Zdolność ta pozwala ludziom na przenoszenie się myślą w dowolny czas, zarówno na sięganie w przeszłość związane ze wspomnieniami, jak i wykraczanie daleko w przyszłość.

Teoretycy zakładają, że warunkiem niezbędnym odbywania mentalnych podróży w przeszłość, a według niektórych również w przyszłość, jest posiadanie specyficznego rodzaju pamięci. Należałoby więc ustalić, czy zwierzęta posiadają pamięć osobistych doświadczeń.

Istnieją dwa odrębne podejścia do badań pamięci epizodycznej u zwierząt. Pierwsze zaproponowała Nicola Clayton³², bazując na koncepcji Endela Tulvinga³³. Autorka założyła, że każdy, kto ma dostęp do pamięci epizodycznej, może, a nawet musi identyfikować przeszłe wydarzenia w trzech wymiarach³⁴. Pierwszy wymiar dotyczy pamięci wydarzeń i obrazuje go pytanie: „co się stało?”. Drugi umiejscawia pamiętane wydarzenie w przestrzeni: „gdzie to się stało?”. Wreszcie ostatni pozwala na umieszczenie wydarzenia w odpowiedniej chwili w continuum czasowym: „kiedy to się stało?”. Koncentrując się na tych aspektach pamięci epizodycznej, badacze zachowania się zwierząt próbują tak konstruować schematy badawcze, by zarejestrować występowanie wszystkich trzech wymiarów. Najczęściej są to schematy opierające się na opóźnionym w czasie warunkowym różnicowaniu bodźców.

Nicola Clayton, Timothy Bussey i Anthony Dickinson³⁵ sugerują, że oprócz własności związanych z „gdzie?”, „kiedy?” i „co?”, pamięć epizodyczna ma też dwie inne – strukturę i elastyczność.

³¹ Zob. A. Whiten, C.P. van Schaik, *The evolution of animal „cultures” and social intelligence*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B / Biological Sciences” 2007, nr 362, s. 603-620.

³² Zob. N.S. Clayton, K.S. Yu, A. Dickinson, *Scrub jays (Aphelocoma coerulescens) form integrated memories of the multiple features of caching episodes*, „Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes” 27(2001) nr 1, s. 17-29.

³³ Zob. E. Tulving, *Episodic and semantic memory*, w: *Organization of memory*, red. E. Tulving, W. Donaldson, Academic Press, San Diego, California, 1972, s. 381-403.

³⁴ Zob. T. Suddendorf, J. Busby, *Mental time-travel in animals?*, „Trends in Cognitive Science” 7(2003) nr 9, s. 391-396.

³⁵ Zob. N.S. Clayton, T.J. Bussey, A. Dickinson, *Can animals recall the past and plan for the future?*, „Nature Reviews Neuroscience” 4(2003) nr 8, s. 685-691.

Struktura pamięci epizodycznej musi mieć zintegrowaną reprezentację, gdyż epizod przypomniany jest jako całość, chociaż faktycznie niekiedy brakuje w nim jakiegoś elementu. Elastyczność miałyby polegać na umiejętności przypominania sobie wydarzenia w nowej sytuacji (uczenie się przez wgląd), jednak niezmiernie trudno jest rozróżnić, o który rodzaj pamięci chodzi, gdyż elastyczność nie jest wyłącznie cechą pamięci epizodycznej. Fakt, że zwierzęta uczą się przez wgląd, nie jest warunkiem wystarczającym do udowodnienia, iż korzystają one wówczas z pamięci epizodycznej.

Alternatywne podejście do badań dotyczących pamięci zakłada, że pamięć epizodyczna nie musi być skonstruowana u zwierząt podobnie jak u ludzi, zwłaszcza gdyby niezbędne w jej istnieniu okazało się współwystępowanie samoświadomości czy języka. W tym przypadku mówi się o pamięci epizodycznopodobnej.

Zwolennicy tej koncepcji pamięci uważają, że temporalny element triady ma znikome znaczenie dla zachowania. Nawet wśród plemion współcześnie żyjących w strefie równikowej na obszarach porośniętych dżunglą znajdują się grupy, które nie odmierzają czasu, a przeszłość w opowieściach składa się z mniej lub bardziej poukładanych wspomnień, niemających liniowego charakteru³⁶. Zresztą w badaniach z udziałem zwierząt komponent „kiedy” jest bardzo trudny do zoperacjonalizowania³⁷.

Przyjmijmy, że zwierzęta rzeczywiście posiadają specyficzny rodzaj pamięci zdarzeń, zorganizowanej jednak inaczej niż u ludzi. Taka pamięć epizodycznopodobna nie wymaga złożonych kompetencji językowych, samoświadomości lub wykształcenia teorii umysłu czy linii czasu. Należało więc dowieść, że zwierzęta pamiętają swoje działania z przeszłości, nie bazując na pamięci semantycznej i wykorzystując swe osobiste doświadczenie w celu optymalizacji bieżącego zachowania. Nic więc dziwnego, że chętnie wybrano do badań gatunki, które mają w zwyczaju magazynowanie żywności. Wiele małych ssaków i ptaków ukrywa orzechy i nasiona, by później je odzyskać. Istnieją liczne prace dotyczących ukrywania i odzyskiwania po pewnym czasie pokarmu w naturalnym środowisku³⁸. Chociaż gromadzenie i odzyskiwanie pożywienia przez zwierzęta może prowadzić do wniosku, że planują one swoje zachowania, a potem odwołują się do swoich doświadczeń przy odzyskiwaniu ukrytego pokarmu,

³⁶ Zob. M.J. E a c o t t, G. N o r m a n, *Integrated memory for object, place, and context in rats: A possible model of episodic-like memory?*, „The Journal of Neuroscience” 24(2004) nr 8, s. 1948-1953.

³⁷ Zob. R.R. H a m p t o n, B.L. S c h w a r t z, *Episodic memory in nonhumans: What, and where, is when?*, „Current Opinion in Neurobiology” 14(2004) nr 2, s. 192-197.

³⁸ Zob. A.C. K a m i l, R.P. B a l d a, *Differential memory for different cache sites by Clark's nutcrackers (Nucifraga columbiana)*, „Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes” 16(1990) nr 2, s. 162-168.

nie należy zapominać, że istnieje dużo prostsze wyjaśnienie oparte na instynktowej, genetycznie zaprogramowanej potrzebie ukrywania pokarmu. Osobniki, które mają taką tendencję, stosują strategię ewolucyjnie stabilną, w przeciwieństwie do innych, które miały mniejsze szanse na przeżycie, niegromadząc pokarmu na później. W takim rozumieniu ukrywanie pokarmu nie ma nic wspólnego z planowaniem zachowania, a odzyskiwanie byłoby też kwestią przypadku, bo nie wszystkie kryjówki z pokarmem zostają odnalezione³⁹.

Można przyjąć, że dopiero badania Clayton i Dickinsona⁴⁰ wskazują na możliwość posiadania pamięci zdarzeń o charakterze epizodycznym przez ptaki magazynujące zapasy żywności. Autorzy wykazali, że modrowronka kalifornijska (*Aphelocoma californica*) pamięta, gdzie ukryła różne rodzaje pożywienia i w zależności od upływu czasu odnajduje konkretne zapasy – najpierw łatwo psujące się, a potem te o większej trwałości. Po kilku próbach treningowych, podczas których ptaki miały sposobność ukrycia zarówno orzechów, jak i małych bezkręgowców, mogły one odzyskać przechowywany pokarm po czterech lub stu dwudziestu czterech godzinach przerwy. Kilka prób wystarczyło, by zwierzęta najpierw (po czterech godzinach) wybierały pokarm łatwo psujący się („robaki”), zostawiając na później (po stu dwudziestu czterech godzinach) ukryte orzechy.

W roku 2001 Clayton, Yu, i Dickinson⁴¹ przeprowadzili bardziej złożony eksperyment, wprowadzając trzeci rodzaj pokarmu – świerszcze (o większej trwałości od „robaków”, ale mniejszej od orzeszków). Modrowronki po ukryciu pokarmu mogły mieć do niego dostęp po czterech, dwudziestu ośmiu i stu godzinach. W pierwszej fazie eksperymentu preferowały najszybciej psujący się pokarm białkowy, w drugiej, po dwudziestu ośmiu godzinach, wyciągały świerszcze, a w trzeciej, ostatniej, konsumowały orzeszki. Za pomocą tego eksperymentu badacze chcieli odeprzeć krytykę sugerującą, że interwał czterogodzinny pozwala jeszcze na korzystanie z podręcznej pamięci roboczej, a więc nie ma potrzeby uciekania się do pamięci epizodycznopodobnej.

Susan Healy⁴², prowadząc badania na kolibrach w warunkach laboratoryjnych, udowodniła za pomocą ośmiu sztucznych kwiatów, z których połowę była napełniano roztworem sacharozy co dziesięć minut, a połowę co dwadzieścia minut, że ptaki są w stanie wybierać odwiedzane kwiaty we właściwej kolejności (wcześniej odwiedzały kwiaty, do których częściej dolewano

³⁹ Zob. S.J. Shettleworth, *Memory in food-hoarding birds*, „Scientific American” 1983, nr 248, s. 102-110.

⁴⁰ Zob. N.S. Clayton, A. Dickinson, *What, where, and when: Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays*, „Nature” 1998, t. 395, nr 6697, s. 272-274.

⁴¹ Zob. Clayton, Yu, Dickinson, dz. cyt.

⁴² Zob. S.D. Healy, *Imprinting: Seeing food and eating it*, „Current Biology” 16(2006), nr 13, s. R501-R502.

roztworu). W tym przypadku czas przechowywania w pamięci potrzebnych informacji również nie rozstrzyga, czy ptaki korzystały z podręcznej pamięci operacyjnej, czy też z pamięci epizodycznopodobnej.

Istnieją również dane dotyczące tego rodzaju badań na zwierzętach, u których budowa mózgu jest bardziej zbliżona do budowy mózgu ludzkiego. Dwadzieścia szczurów (*Rattus norvegicus*) szczepu Wistar badano wielokrotnie za pomocą testu otwartego pola⁴³. W aparacie umieszczano trzy rodzaje przestrzennych brył wykonanych z tego samego materiału, co reszta aparatu (pleksiglas), o różnych kolorach (czerwonym, zielonym i białym) i kształtach (walca, prostopadłościanu i nieforemnej bryły o ośmiu kątach), wszystkie po cztery.

Zwierzęta przechodziły procedurę polegającą na dziesięciominutowych pobytach przez trzy kolejne dni w pustym aparacie. Następnie umieszczano w nim bryły oraz manipulowano zarówno rodzajem obiektów, jak i ich położeniem. Ponieważ zanim następowała faza testowa doświadczenia, przeprowadzano co najmniej dwie próby, manipulowano także czasem, a więc całą triadą biorącą potencjalnie udział w tworzeniu wspomnień autobiograficznych badanych zwierząt. Szczury preferowały bodźce w zależności od tego, co, gdzie i kiedy widziały. Najwięcej czasu poświęcały bodźcom „starym”, które po długim czasie (stu minut) znów pojawiały się na swoich miejscach, a w przypadku bodźców „względnie nowych” (pojawiających się po pięćdziesięciu minutach odroczenia) wykazywały intensywną aktywność eksploracyjną tylko w przypadku zmiany położenia bryły w aparacie.

Wykazano ponadto, że szczur (*Rattus norvegicus*) może rozwiązywać zadania na bazie przywołania sytuacji z pamięci: tego, co widział i gdzie, w zależności od sytuacji z przeszłości, którą miał sobie przypomnieć. W trakcie badania zwierzętom dawano możliwość kontaktu z obiektami napotykanymi w konkretnym kontekście oraz określonej lokalizacji. Odmienne konteksty miejsca stanowiły dwa rodzaje labiryntów: czarny i gładki, w którym dwa razy dziennie szczury miały kontakt z dwoma różnymi obiektami w takim samym ustawieniu, oraz labirynt z metalowej siatki, w którym za drugim razem układ obiektów ulegał odwróceniu. Dodatkowo jedna z dwóch brył była dostępna w klatce domowej i szczury miały do niej swobodny dostęp. W badaniu nie używano żadnych wzmocnień i nie stosowano żadnych deprywacji. Zwierzęta wykazywały naturalną tendencję do intensywniejszego eksplorowania obiektów względnie nowych (których nie było w klatce) oraz obiektów zmieniają-

⁴³ Zob. E. Kart-Teke, M.A. De Souza Silva, J.P. Huston, *Wistar rats show episodic-like memory for unique experiences*, „Neurobiology of Learning and Memory” 2006, t. 85, nr 2, s. 173-182.

cych miejsce. Badacze tłumaczyli uzyskany efekt rozpoznawaniem znanych obiektów i preferencją zbierania informacji o mniej znanych bodźcach⁴⁴.

Zdecydowanie bardziej wyrafinowane podejście zastosowano w badaniu z udziałem delfinów butlonosych (*Tursiops truncatus*) wyuczonych symbolicznej komunikacji z ludźmi za pomocą gestów⁴⁵. Zwierzęta przeszkolono, aby złożonym zachowaniem umiały wyrazić odpowiedzi na kilka nowych gestów-komunikatów. Zwierzęta miały zdublować (powtórzyć raz jeszcze) reakcję, jeśli były proszone o coś, co niedawno było przedmiotem prób w basenie, miały natomiast wykazać jakąkolwiek inną reakcję w sytuacji, gdy proszono je o coś, co ich zdaniem ostatnio nie miało miejsca. W fazie testowej niespodziewanie kierowano do zwierząt pytanie: „Czy w próbach zakończonych przed chwilą były (stosunkowo) nowe zadania?”. Delfiny zachowywały się tak, jakby odwoływały się do wspomnień autobiograficznych.

Pogląd, że zwierzęta nie potrafią przewidywać i snuć choćby prostych planów na najbliższą przyszłość, nosi w literaturze miano hipotezy Bischof-Köhler⁴⁶. Początkowo w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku zagadnieniem mentalnych podróży zwierząt w czasie zajmowali się niemal wyłącznie prymatolodzy. Badania na małpach, zwłaszcza człecokształtnych, nie przynosiły znaczących sukcesów i większość psychologów porównawczych pracujących z szympanсами i innymi człecokształtnymi raczej opowiadała się za słusnością hipotezy Bischof-Köhler⁴⁷.

Istnieją jednak ciekawe dane obserwacyjne z ogrodów zoologicznych, ukazujące na przykład strategię oczekiwania, polegającą na tym, że szympan, który odkrył miejsce składowania owoców, ze względu na obecność innych małp nie zaczyna ich wydobywać – wraca on dopiero po pewnym czasie i zjada owoce w samotności. Odnotowano także zachowanie osobnika polegające na zebraniu całej słomy z legowiska wewnątrz budynku późną jesienią, w listopadzie, w celu zrobienia sobie ciepłego gniazda na zewnątrz. Osobnik nie robił tego w odpowiedzi na odczuwane zimno, lecz na przewidywany stan pogody⁴⁸.

⁴⁴ Zob. M.J. Eacott, A. Easton, A. Zinkivskaya, *Recollection in an episodic-like memory task in the rat*, „Learning & Memory” 12(2005) nr 3, s. 221-223.

⁴⁵ Zob. E. Mercado III, S.O. Murray, R.K. Uneyama, A.A. Pack, L.M. Herman, *Memory for recent actions in the bottlenose dolphin (Tursiops truncatus): Repetition of arbitrary behaviors using an abstract rule*, „Animal Learning and Behavior” 26(1998) nr 2, s. 210-218.

⁴⁶ Zob. N. Bischof, *Das Rätsel Ödipus*, Piper, München 1985; D. Bischof-Köhler, *Zur Phylogenese menschlicher Motivation*, w: *Emotion und Reflexivität*, red. L.H. Eckensberger, E.D. Lantermann, Urban & Schwarzenberg, Wien 1985, s. 3-47.

⁴⁷ Zob. E.S. Savage-Rumbaugh, *Hominid evolution: Looking to modern apes for clues*, w: *Hominid culture in primate perspective*, red. D. Quiatt, J. Itani, University Press of Colorado, Niwot 1994, s. 7-49.

⁴⁸ Zob. F.B.M. de Waal, *Chimpanzee politics: Power and Sex among Apes*, Jonathan Cape, London 1982.

Nawet jeśli można doszukać się elementów planowania zachowania w tego typu sytuacjach, to jednak nie ulega wątpliwości, że horyzont czasowy takich „planów” wydaje się bardzo bliski. Świadczy o tym wynik sprytnego eksperymentu z udziałem szympanscy. Zadaniem małpy było dostanie się do potencjalnej nagrody zamkniętej w pojemniku, który był z kolei schowany w następnym przeźroczystym pojemniku – i tak dalej; ogólnie liczba pojemników sięgała pięciu, a małpa musiała zdecydować, jakie klucze wybierze w celu otwarcia wszystkich pojemników, zanim przystąpiła do sprawdzania zawartości. Samica wybierała klucze nieprzypadkowo, dokonywała antycypacji, które z narzędzi będą jej potrzebne na każdym etapie zbliżania się do potencjalnej nagrody w ostatnim pojemniku. Planowała więc aż do pięciu kroków naprzód, ale plany te dotyczyły bardzo bliskiej przyszłości⁴⁹.

Szympanś Santino, mieszkający w zoo w szwedzkim Furuvik, planował zbieranie kamieni-amunicji na kilka miesięcy przed użyciem i ukierunkował zachowania dominacyjne w stronę turystów odwiedzających ogród. Każdego ranka przed otwarciem ogrodu samiec zbierał kamienie i układał je w stosy, by później, w godzinach otwarcia zoo, ciskać je w turystów. Kiedy personel zareagował i zaczął systematycznie oczyszczać wybieg z kamieni, samiec wybierał je z wody i ukrywał w skrytkach. Kiedy jednak i te się skończyły, samiec zaczął po zimie opukiwać betonowe ściany pustej fosy. Nauczył się, że tam gdzie odgłos jest głuchy, można odłupać kruszący się na mrozie beton. Tak przygotowane pociski chował w skrytkach, by w sezonie turystycznym używać ich do rzucania w zwiedzających⁵⁰. Inny przykład spontanicznego planowania dotyczy badań laboratoryjnych. Małpy człekokształtne były zmuszone używać narzędzia, aby dostać się do zamkniętej w pojemniku żywności. Po wykonaniu zadania zwierzęta przestawały interesować się narzędziem i porzucały je. Po pewnym czasie małpy znów miały dostęp do skrzynki z pokarmem, ale nie było już w ich zasięgu porzuconego wcześniej narzędzia. Po zaledwie kilku powtórzeniach tej procedury, małpy nauczyły się zatrzymywać i przechowywać narzędzie w oczekiwaniu następnej okazji zdobycia pożywienia⁵¹.

Jeśli można mówić o dwóch biegunach ewolucyjnego kontinuum, na którego krańcach z jednej strony znajduje się instynkt i kierowanie się bieżącymi potrzebami organizmu, a z drugiej strony – inteligencja⁵² przejawiająca się w się-

⁴⁹ Zob. F. D o h l, *Zielorientiertes Verhalten beim Schimpansen*, „Naturwissenschaft und Medizin”, 7(1970) nr 34, s. 43-57.

⁵⁰ Zob. M. O s v a t h, *Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee*, „Current Biology” 19(2009) nr 5, s. R190n.

⁵¹ Zob. N.J. M u l c a h y, J. C a l l, *Apes save tools for future use*, „Science” 2006, t. 312, s. 1038-1040.

⁵² Zob. K.R. G i b s o n, *New perspectives on instincts and intelligence: Brain size and the emergence of hierarchical mental construction skills*, w: „Language” and intelligence in monkeys and apes, red. S.T. Parker, K.R. Gibson, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 97-128.

ganiu do wspomnień i planowaniu przyszłych działań zanim zostaną podjęte, to dostępna obecnie wiedza rzuca pewne światło na funkcjonowanie zwierząt w czwartym wymiarze rzeczywistości. W odniesieniu do przeszłości zgromadzono więcej danych, jednak trudności w odróżnieniu pamięci semantycznej od epizodycznopodobnej stawiają pod znakiem zapytania część uzyskanych wyników. Najnowsze badania prowadzone na zwierzętach z nieporównywalnie mniejszym współczynnikiem ukorowienia mózgu, jak ptaki⁵³ czy szczury⁵⁴, pozwalają szerzej badać zjawisko mentalnych podróży w czasie. Z całą pewnością horyzont czasowy podróży w czasie u zwierząt jest nieporównywalnie węższy od ludzkiego, tak jak ich systemy komunikacyjne są nieporównywalnie prostsze od ludzkiego języka. Wydaje się jednak, że zwierzęta mają jakąś formę osobistej epizodycznopodobnej pamięci przeszłości i korzystają z niej, zwłaszcza w aktach odnajdywania wcześniej ukrytego pożywienia lub szukania dawno nieodwiedzanych miejsc żerowania. Dysponują także zdolnością antycypacji i ograniczonego w czasie planowania zachowania na bazie pamięci prospektywnej.

ŚWIADOMOŚĆ

Świadomość trudno zdefiniować. Francis Crick pisał: „Każdy ma jakieś przybliżone wyobrażenie na temat tego, czym jest świadomość. Lepiej unikać formułowania precyzyjnych definicji, gdyż mogą być one pochoptne. Dopóki o wiele lepiej nie poznamy problemu, każda próba formalnej definicji albo prowadzi na manowce, albo jest zbyt restrykcyjna, lub jedno i drugie [...] Tym, którzy takie rozumowanie uważają za wykrętne, proponuję zdefiniować słowo *gen*. Na temat *genów* wiemy obecnie tak wiele, że każda prosta definicja wydaje się nieadekwatna. O ile trudniej zatem zdefiniować pojęcie biologiczne, o którym wciąż wiemy niewiele”⁵⁵.

Z całą pewnością procesy świadome mogą odbywać się na różnych poziomach złożoności, dlatego praktycznie nie można mówić o jednym rodzaju świadomości. Świadomość w najprostszym ujęciu to zatem stan lub zdolność do bycia przytomnym lub zdawania sobie z czegoś sprawy⁵⁶, natomiast w swojej najbardziej złożonej postaci – o zdolność rozpoznawania przez podmiot

⁵³ Zob. T.R. Z e n t a l l, *Mental time travel in animals: A challenging question*, „Behavioural Processes” 2006, t. 72, s. 173-183.

⁵⁴ Zob. E a c o t t, E a s t o n, Z i n k i v s k a y, dz. cyt.

⁵⁵ F. C r i c k, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Scribner, New York 1994, s. 20; zob. też: F. C r i c k, C. K o c h, *Consciousness and neuroscience*, „Cerebral Cortex” 8(1998) nr 2, s. 97-107.

⁵⁶ Zob. D.R. G r i f f i n, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. A. Tabaczyńska, M. Ślósarska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.

własnych działań i uczuć, czyli zdawanie sobie sprawy z własnych myśli, spostrzeżeń i innych zdarzeń zachodzących w umyśle⁵⁷. W oparciu o takie rozumienie działania świadomości można przyjąć istnienie przynajmniej dwóch jej rodzajów. Możemy mówić o świadomości percepcyjnej wszędzie tam, gdzie zachodzi świadoma percepcja, choć treści świadomości mogą stanowić informacje przetwarzane bądź w celu antycypacji, bądź przypominania sobie zdarzeń z przeszłości. Zwierzę posiadające świadomość percepcyjną nie tylko reaguje na bodźce, ale również wybiera intencjonalnie właściwą reakcję w oparciu o aktywne przetwarzanie informacji. Drugi rodzaj świadomości to samoświadomość – skoncentrowana na sobie, pozwalająca myśleć o myśleniu, emocjach, spostrzeganiu, zwana inaczej świadomością introspekcyjną⁵⁸. To właśnie ten rodzaj świadomości, pozwalający na posiadanie mentalnej reprezentacji siebie oraz innych, ma bezpośredni związek z mentalnymi podróżami w czasie⁵⁹ oraz teoriami umysłu⁶⁰, a zdaniem niektórych badaczy stanowi wręcz niezbędny ich komponent.

Aby jednak można było stwierdzić, że jakiś gatunek posiada świadomość introspekcyjną, należy dowieść, że jego przedstawiciele mają reprezentację siebie. „Test lustra” czy też „test znaku” został użyty po raz pierwszy w celu badania zachowania szympansov⁶¹. W eksperymencie tym dano szympansom szansę przebywania z lustrem przez dziesięć dni. Przez kilka pierwszych dob obserwowano u nich wzmożoną aktywność społeczną, w tym nadawanie komunikatów do osobników w lustrze. Szybko jednak społeczne zachowania zaczęły ustępować miejsca zachowaniom skupionym na własnej postaci, wykorzystywaniu lustra jako narzędzia pomocnego w zabiegach higienicznych dokonywanych na własnym futrze, szczególnie w miejscach trudno dostępnych dla wzroku. Zdecydowano się wówczas na uspienie zwierząt i w czasie, gdy były nieprzytomne, każdemu osobnikowi namalowano specjalną bezzapachową farbą czerwoną wyraźną plamę powyżej brwi jednego oka w połowie odległości do ucha. Zanim wybudzono szymapnsy z narkozy, usunięto lustro, by zaobserwować, czy zwierzęta będą w jakiś sposób odczuwać znakowanie. Obserwatorzy stwierdzili, że małpy nie dotykają znaczonych miejsc lub robią to z przypadkową częstością. Sytuacja uległa jednak radykalnej zmianie, gdy przywrócono im możliwość przeglądania się w lustrze. Okazało się, że prze-

⁵⁷ Zob. T. Natsoulas, *Consciousness*, „American Psychologist” 33(1978) nr 10, s. 906-914.

⁵⁸ Zob. Griffin, dz. cyt.

⁵⁹ Zob. W.A. Roberts, *Are animals stuck in time?* „Psychological Bulletin” 2002, t. 128, nr 3, s. 473-489.

⁶⁰ Zob. Z. Reznikova, *Animal Intelligence: From Individual to Social Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

⁶¹ Zob. G.G. Gallup, *Chimpanzees: self-recognition*, „Science” 1970, t. 167, nr 3914, s. 86n.

glądają się dłużej i dotykają dłonią swojej głowy w okolicy plamy; oglądały też i wachały dłonie, którymi uprzednio dotykały znaków.

Dzieci poniżej drugiego roku życia reagują na odbicie w zwierciadle podobnie jak większość zwierząt: ciekawością, ignorowaniem lub zaskoczeniem i strachem⁶². Do ukończenia pierwszego roku życia obserwuje się w ich kontakcie ze zwierciadłem wzrost wokalizacji i innych zachowań społecznych, jak uśmiechanie się czy machanie ręką. U pewnej liczby nieśmiałych dzieci reakcje unikania kontaktu z odbiciem w lustrze utrzymują się przez drugi rok życia⁶³. Mniej więcej w wieku osiemnastu miesięcy rozpoczynają się reakcje typowe dla „testu znaku” – czyli zainteresowanie plamą na nosie lub czole, przyglądanie się jej oraz dotykanie. Z badań jednoznacznie wynika, że ludzie także potrzebują „zapoznania się” ze zwierciadłem i osiągnięcia właściwego poziomu rozwoju ontogenetycznego, by rozpoznać w lustrze swoje oblicze.

Na stopniowy i rozłożony w czasie proces uczenia się identyfikowania się ze swoim obrazem wskazują wyniki otrzymane w interesującym eksperymencie, w którym dzieciom w wieku dwóch, trzech oraz czterech lat przyklepiono do czoła znaczniki, a następnie sfilmowano ich zachowanie. Rozpoznanie siebie i swoich stanów z niedalekiej przeszłości jest jeszcze trudniejsze niż akceptacja i rozpoznanie swego odbicia w zwierciadle w czasie rzeczywistym. Wystarczyło opóźnienie trzech minut między nagraniem a odtwarzaniem badanym dzieciom zapisu, aby żadne z dwuletnich dzieci, które widziały się na nakręconym chwilę wcześniej filmie, nie zdjęło nalepki z czoła. Uczyniło to tylko 25% trzylatków i 75% czterolatek. Jednak gdy podano badanym lusterka, wszyscy natychmiast zdjęli znaczniki⁶⁴. Część badaczy uznaje wykształcenie świadomości introspekcyjnej za warunek konieczny do wytworzenia w późniejszym okresie rozwoju ontogenetycznego zdolności do atrybucji stanów mentalnych innym osobom⁶⁵ oraz posługiwania się pamięcią epizodyczną⁶⁶.

Mimo upływu czasu i wielu badań z wykorzystaniem „testu lustra” tylko nieliczne zwierzęta można uważać za członków ekskluzywnego „klubu”

⁶² Zob. J.R. Anderson, G.G. Gallup, *Self-recognition in non-human primates*, w: *Animal Models of Human Emotions and Cognition*, red. M. Haug, R.E. Whalen, American Psychological Association, Washington, District of Columbia, 1999, s. 175-194.

⁶³ G.G. Gallup, J.R. Anderson, D.J. Shillito, *The Mirror Test*, w: *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, red. M. Bekoff, C. Allen, G. M. Burghardt, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, s. 325-333.

⁶⁴ Zob. D.J. Povinelli, *The unduplicated self*, w: *The self in early infancy*, red. P. Rochat, North-Holland-Elsevier, Amsterdam 1995, s. 162-192.

⁶⁵ Zob. P. Carruthers, P.K. Smith, *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁶⁶ Zob. M.L. Howe, M.L. Courage, *The emergence and early development of autobiographical memory*, „Psychological Review” 104(1997) nr 3, s. 499-523.

rozpoznających swe odbicie w zwierciadle. Są to: szympanse, orangutany⁶⁷, delfiny⁶⁸ i papugi żako⁶⁹.

Czasem nawet wzmożona uwaga spowodowana zobaczeniem markera w lustrze nie jest przekonującym dowodem dla badaczy. W eksperymencie przeprowadzonym na tamarynach białoczubych (*Saguinus oedipus*)⁷⁰ pomalowano białe czuby na głowach osobników będących pod narkozą. Po wybudzeniu małpy nie zdradzały zainteresowania znakami. Wyraźny wzrost zainteresowania kolorowymi czubami zaobserwowano dopiero po wstawieniu luster. Jednak Gordon Gallup nie uznaje tego wyniku, gdyż tamaryny nie używały lustra spontanicznie do innych zabiegów mogących wskazywać na to, że rozpoznają w zwierciadle swoje odbicie⁷¹.

W związku z powyższymi doniesieniami część badaczy uważa, że świadomość introspekcyjna może mieć inną, bardziej złożoną strukturę. Zdaniem Daniela Harta i Suzanne Fegley⁷² można wyróżnić świadomość obiektywną i subiektywną. Niektóre zwierzęta lub dzieci mogą rozpoznawać się w lustrze i mieć świadomość swojego ciała, ale nie potrafią powiązać ciała ze swoimi subiektywnymi stanami. Oznaczałoby to, że tylko *Homo sapiens*, i to po dłuższym okresie ontogenetycznego rozwoju, dysponuje samoświadomością subiektywną.

Istnieją też doniesienia dotyczące działań wskazujących na występowanie samoświadomości u osobników będących uczestnikami wieloletnich i złożonych programów badawczych. Sue Savage-Rumbaugh tak opisuje zachowanie jednego ze swoich szympanów – Austina: „używa luster do nakładania makiżu na twarz i przymierza futrzane szale, by wyglądać na większego i groźniejszego niż jest. [...] Kiedy oglądał filmy o dzikich szympanach, sadowił się między projektorem a ekranem tak, że jego cień padał na sylwetkę małpy na ekranie: mógł w ten sposób podążać swoim cieniem za zwierzętami z fil-

⁶⁷ Zob. M.D. Hauser, C.T. Miller, K. Liu, R. Gupta, *Cotton-top tamarins (*Saguinus oedipus*) fail to show mirror-guided self-exploration*, „American Journal of Primatology” 2001, t. 53, nr 3, s. 131-137.

⁶⁸ Zob. K. Marten, S. Psarakos, *Using Self-View Television to Distinguish Between Self-Examination and Social Behavior in the Bottlenose Dolphin (*Tursiops truncatus*)*, „Journal of Consciousness and Cognition” 4(1995) nr 2, s. 205-224.

⁶⁹ Zob. I.M. Pepperberg, S.E. Garcia, E.C. Jackson, S. Marconi, *Mirror use by African Grey parrots (*Psittacus erithacus*)*, „Journal of Comparative Psychology” 1995, t. 109, s. 182-195.

⁷⁰ Zob. M.D. Hauser, J. Kralik, C. Botto-Mahan, *Self-recognition in primates: Phylogeny and the salience of species-typical features*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 92(1995) nr 23, s. 10811-10814.

⁷¹ Zob. Griffin, dz. cyt.

⁷² Zob. D. Hart, S. Fegley, *Social imitation and the emergence of a mental model of self*, w: *Self-awareness in animals and humans*, red. S.T. Parker, R.W. Mitchell, M.L. Boccia, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 149-165.

mu”⁷³. Zarówno w badaniach Savage-Rumbaugh, jak i Shoji Ikatury i Tetsuro Matsuzawy⁷⁴, szympansy trenowane w używaniu klawiatury do komunikacji symbolicznej z badaczami używały poprawnie zaimków osobowych, takich jak „ja”, „ty”, „on”.

Griffin w podsumowaniu swej książki *Umysły zwierząt* pisze: „zwierzęta myślące świadomie, mogą wypróbować możliwe działania «w głowie», bez ryzyka, jakie niesie ze sobą metoda prób i błędów. Rozważenie a następnie odrzucenie możliwego działania na podstawie decyzji, że jest ono mniej korzystne niż inne działanie, jest o wiele mniej ryzykowne niż wypróbowanie go w rzeczywistym świecie, gdyż dla wielu zwierząt pomyłka łatwo może się okazać śmiertelna. My sami wypróbujemy różne zachowania w umyśle i trudno uniknąć wniosku, że zwierzęta też robią coś takiego na niższym poziomie. Takie działanie, cecha, zdolność – to zjawisko naprawdę wspaniałe”⁷⁵.

Blisko sto lat po opublikowaniu przez Watsona manifestu behawiorystycznego – 7 lipca 2012 roku podczas konferencji poświęconej pamięci Francisca Cricka dotyczącej występowania świadomości u ludzi i zwierząt – biorący w niej udział neuropsychologowie, neurofarmakolodzy oraz neurokognytyści wystosowali deklarację proklamowaną i podpisaną w Cambridge. Deklarację napisali i zredagowali: Philip Low, Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low oraz Christof Koch, a uczestnicy konferencji podpisywali ją w obecności Stephena Hawkinga.

W deklaracji można przeczytać, że zakres prac nad świadomością szybko się powiększa. Opracowano liczne nowe techniki i strategie badań ludzi oraz zwierząt. W konsekwencji prowadzi to do stwierdzenia, że gromadzi się coraz więcej danych na ten temat. Posłużą one zapewne do powtórnej oceny posiadanej wcześniej wiedzy i wynikających z wcześniejszych działań uprzedzeń w dziedzinie badań nad świadomością. Dotychczasowe badania zwierząt wykazały, że homologiczne obszary mózgu wykazujące neurologiczne korelaty świadomego doświadczenia i percepcji mogą być selektywnie uruchamiane lub wyłączane, aby ocenić, czy są one w rzeczywistości niezbędne do tych doświadczeń. Ponadto, w badaniach z udziałem ludzi zastosowano nowe nieinwazyjne techniki znacząco ułatwiające badanie neurologicznych korelatów świadomości.

Neurologiczne substraty emocji nie wydają się ograniczone do struktur korowych. W rzeczywistości podkorowe sieci neuronowe wzbudzające stany

⁷³ Zob. S. Savage-Rumbaugh, S.G. Shanker, T.J. Taylor, *Apes, language and the human mind*, Oxford University Press, Oxford 1998.

⁷⁴ Zob. S. Ikatura, T. Matsuzawa, *Acquisition of personal pronouns by a chimpanzee*, w: *Language and communication: Comparative perspectives*, red. H.L. Roitblat, L.M. Herman, P.E. Nachtigall, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, New Jersey, 1993, s. 347-368.

⁷⁵ Griffin, dz. cyt., s. 255.

afektywne u ludzi są również niezwykle ważne dla tworzenia emocjonalnych zachowań u zwierząt. Sztuczne pobudzenie tych samych obszarów mózgu generuje analogiczne zachowania i stany emocjonalne zarówno u ludzi, jak i innych gatunków. Gdziekolwiek w mózgu zwierzęcia dochodzi do wzbudzenia o popędowo-emocjonalnym charakterze, wiele zachowań będących tego konsekwencją jest związanych z doświadczaniem stanów uczuciowych, w tym tych, które wynikają z wewnętrznych układów nagrody i kary. Głęboka stymulacja mózgu w analogicznych obszarach u ludzi może również generować podobne stany emocjonalne. Systemy związane z afektem są skoncentrowane w obszarach podkorowych, gdzie neuronowe homologie występują niezmiernie obficie. Zarówno u dzieci, u których obszary nowej kory nie uzyskały jeszcze pełnej sprawności, jak i zwierząt, u których obszary te nie są rozbudowane, mózgi zachowują podobne funkcje umysłu. Ponadto obwody neuronowe wspierające behawioralne oraz elektrofizjologiczne stany koncentracji, snu i podejmowania decyzji pojawiły się w ewolucji już u bezkręgowców, a ewidentnie u owadów i głowonogów.

Jak się wydaje, zachowanie, neurofizjologia i neuroanatomia ptaków wskazuje na uderzający przypadek równoległej, konwergentnej ewolucji świadomości. Dowody świadomego funkcjonowania bliskie poziomowi typowemu dla człokształtnych są najbardziej widoczne u szarych papug afrykańskich. Emocjonalne i poznawcze sieci neuronowe ssaków i ptaków wydają się o wiele bardziej homologiczne niż wcześniej sądzono. Ponadto niektóre gatunki ptaków wykazują podobną do ssacej aktywność neuronów podczas snu, w tym także snu fazy REM. Odkryto również takie funkcjonowanie wzorców elektrycznych w sieciach neuronów, które wcześniej uważano za wymagające posiadania nowej kory typowej dla ssaków. Sroki natomiast wykazują uderzające podobieństwo do ludzi, małp człokształtnych, czy delfinów w badaniach nad rozpoznaniem się w lustrze.

U ludzi wpływ pewnych substancji halucynogennych wydaje się związany z zakłóceniami przetwarzania korowego i zaburzeniami świadomości. Interwencje farmakologiczne u zwierząt mogą prowadzić do zaburzeń w zachowaniu podobnych do zakłóceń świadomości występujących u człowieka. Istnieją dowody na to, że u ludzi zachowania świadome są skorelowane z aktywnością korową, co nie wyklucza wkładu struktur podkorowych lub wstępnego korowego przetwarzania danych, jak w przypadku świadomości wizualnej. Dane wskazujące, że funkcjonowanie emocjonalne oraz przejawianie uczuć przez zwierzęta wynika z homologicznie funkcjonujących struktur podkorowych mózgu, dostarcza niezbitych dowodów na istnienie wspólnych ewolucyjnych korzeni pierwotnych stanów afektywnych.

Deklarację kończy oświadczenie następującej treści: „Brak kory mózgowej nie wyklucza doświadczania przez organizm stanów emocjonalnych. Zbież-

ne dowody wskazują, że zwierzęta mają neuroanatomiczne, neurochemiczne i neurofizjologiczne substraty stanów świadomych oraz zdolność do wykazywania zachowań zamierzonych. Dane te wskazują zatem, że człowiek nie posiada wyjątkowych substratów neurologicznie generujących stany świadomości. Wiele gatunków zwierząt, w tym wszystkie ssaki i ptaki, i wiele innych stworzeń, w tym ośmiornice, także posiadają takie neurologiczne substraty”⁷⁶.

Sto lat po opublikowaniu manifestu behawiorystycznego Watsona psychologia zatoczyła koło. Tajemnica funkcjonowania umysłu wciąż pozostaje niewyjaśniona, ale współcześnie wśród badaczy dominuje pogląd, że umysł oraz świadomość są wynikiem oddziaływania sił ewolucyjnych i poszczególne funkcje umysłu, choć w różnym stopniu złożoności, dostępne są także innym gatunkom, z którymi dzielimy wspólną ewolucyjną historię.

⁷⁶ Zob. <http://femconference.org/>.

Jessica PIERCE
Marc BEKOFF

PRZYWRÓCIĆ DZIKĄ SPRAWIEDLIWOŚĆ

Co wiemy o sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych i dlaczego ma ona znaczenie*

Przypuszczenie, że zachowania prospołeczne mogły stanowić główną siłą napędową ewolucji, wydaje się absolutnie sensowne. Skoro życie w dzikiej przyrodzie może być niebezpieczne, a najdrobniejsze zranienie okazać się tragiczne w skutkach, należy oczekiwać widocznej ewolucji zachowań prospołecznych w różnych gatunkach. W społecznościach zwierzęcych zasadnicze znaczenie ma obecność mechanizmów pozwalających unikać konfliktów, jak również obecność takich sposobów ich rozstrzygania, które nie łączą się z walką, będącą potencjalnym źródłem obrażeń.

W opublikowanej w roku 2009 książce *Wild Justice*¹ twierdziliśmy, że zwierzęta wykazują zdolność do zachowań moralnych, które nie są jedynie oznakami wczesnego etapu czegoś, co w rozwoju ewolucyjnym doprowadziło do wykształcenia moralności u ludzi, lecz jako takie stanowią pełnoprawne zachowania moralne. Moralność zdefiniowaliśmy jako „zespół wzajemnie połączonych zachowań mających na celu okazywanie szacunku innym osobnikom, a także zachowań utrzymujących i normujących złożone interakcje zachodzące wewnątrz grup społecznych”². Na potrzeby analizy podzieliliśmy zachowania moralne na trzy „zespoły”, wyróżniając zarazem ich ogólne kombinacje: (1) zachowania altruistyczne i współdziałanie z innymi osobnikami, (2) zachowania uzewnętrzniające empatię, (3) zachowania łączące się ze sprawiedliwością. Wydaje się, że realizacja sprawiedliwości wymaga największej złożoności poznawczej i jest ona zarazem w najmniejszym stopniu rozpowszechniona w różnych taksonach.

Udało się nam zebrać obszerne dane na temat zespołu zachowań dotyczących altruizmu i wspólnego działania zwierząt; nasze badania miały też

* Pierwodruk: Jessica Pierce & Marc Bekoff, *Wild Justice Redux: What We Know About Social Justice in Animals and Why It Matters*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 122-139; DOI 10.1007/s11211-012-0154-y. © Springer Science+Business Media, LLC 2012. With kind permission from Springer Science+Business Media B.V.

¹ Zob. M. B e k o f f, J. P i e r c e, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

² Tamże, s. 7.

dostateczny zakres, by można było postawić tezę o istnieniu zespołu zachowań empatycznych. Trudniej jednak było nam potwierdzić hipotezę, że zwierzęta podejmują zachowania, które można by uznać za podpadające pod pojęcie sprawiedliwości. Istniejąca literatura nie była szeroka – prowadzono bowiem niewiele badań dotyczących sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych, a wyjątek stanowiły badania uczciwości (ang. fairness) psowatych w kontekście zachowań demonstrowanych przez nie podczas zabawy. Istniało też kilka rozproszonych analiz awersji do nierównego traktowania u ssaków naczelnych innych niż ludzie³, powstała jedna praca na temat psów⁴ oraz dająca do myślenia praca na temat krukowatych⁵. I to było właściwie wszystko. W zasadzie niejasne wydawało się, czy – a jeśli tak, to w jakim stopniu – zwierzęta dysponują zdolnością do zachowań, które można by słusznie nazwać przejawami sprawiedliwości.

Obecnie jednak zagadnienie sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych zaczyna budzić szerokie zainteresowanie⁶. Biolodzy, etolodzy, psychologowie, antropolodzy, filozofowie oraz inni uczeni reprezentujący szeroki krąg dyscyplin akademickich podjęli namysł nad sposobem prowadzenia badań nad tym fenomenem.

Niniejszy monograficzny tom czasopisma „Social Justice Research”⁷ stanowi istotne przedsięwzięcie zmierzające do podsumowania aktualnego stanu wiedzy na temat sprawiedliwości w społecznościach zwierząt. Jest to ważny obszar badań, którego poznanie może pomóc w wyjaśnieniu dynamiki relacji społecznych między osobnikami żyjącymi w zwartych grupach, jak również

³ Zob. S.F. Brosnan, F.B.M. de Waal, *Monkeys reject unequal pay*, „Nature” 2003, t. 425, nr 6955, s. 297-299.

⁴ Zob. F. Range, L. Horn, Z. Virányi, L. Huber, *The absence of reward induces inequity aversion in dogs*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 106(2009) nr 1, s. 340-345.

⁵ Zob. B. Heinrich, *Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Birds*, Cliff Street Books, New York 1999.

⁶ Zob. np. D. Peterson, *The Moral Lives of Animals*, Houghton-Mifflin, Boston 2011; S.F. Brosnan, *Nonhuman species' reactions to inequity and their implications for fairness*, „Social Justice Research” 19(2006), nr 2, s. 153-185; S.A. Price, S.F. Brosnan, *To each according to his need? Variability in the responses to inequity in non-human primates*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 140-169; F. Range, K. Leitner, Z. Virányi, *The influence of the relationship and motivation on inequity aversion in dogs*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 170-194; A. Horowitz, *Fair is fine, but more is better: Limits to inequity aversion in the domestic dog*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 195-212; N.J. Raihani, K. McAuliffe, *Does inequity aversion motivate punishment? Cleaner fish as a model system*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 213-231; J. Bräuer, D. Hanus, *Fairness in non-human primates*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 256-276; S. Yamamoto, A. Takimoto, *Empathy and fairness: Psychological mechanisms for eliciting and maintaining prosociality and cooperation in primates*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 233-255.

⁷ Zob. „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, numer specjalny „Justice in Animals” – przyp. red.

interakcji między osobnikami, które spotykają się jedynie sporadycznie. Scałenie wyników dotychczasowych analiz jest krokiem nieocenionym, pomoże nam bowiem zrozumieć, co wiemy na temat sprawiedliwości wśród zwierząt, czego na ten temat nie wiemy, a co wiedzieć powinniśmy, i dostarczy wskazówek dotyczących możliwych kierunków przyszłych badań.

CO WIEMY NA TEMAT SPRAWIEDLIWOŚCI W SPOŁECZNOŚCIACH ZWIERZĘCYCH?

PERSPEKTYWA SPOJRZENIA NA SPRAWIEDLIWOŚĆ JAK I DLACZEGO ZWIERZĘTA SIĘ DOGADUJĄ?

Jedna z centralnych zagadek, z którymi przez kilka ostatnich dziesięcioleci zmagają się biologowie ewolucyjni, dotyczy próby zrozumienia, dlaczego zwierzęta ze sobą współdziałają i się ze sobą dogadują. Dlaczego, w świecie rywalizacji i krwawej walki zmierzającej do zwycięstwa za wszelką cenę, zwierzęta miałyby służyć sobie wzajemnie pomocą albo być dla siebie przyjazne? Dlaczego miałyby one podejmować zachowania, które biolodzy określają jako prospołeczne? Zatrzymajmy się na przykład na chwilę nad zaskakującymi wynikami badań prowadzonych przez antropologa Roberta Sussmana z Washington University i jego współpracowników. Po zebraniu i analizie danych na temat społecznych interakcji różnych gatunków ssaków naczelnych badacze ci doszli do wniosku, że ogromna większość tych interakcji ma charakter afiliacyjny, nie zaś agonistyczny. Pielęgnacja i zabawa okazały się daleko bardziej powszechne wśród zwierząt niż walka⁸. W swojej książce z roku 2011, napisanej wspólnie z Robertem Cloningerem, Sussman przedstawia mocne dowody, że dotyczy to nie tylko ssaków, ale generalnie gatunków zwierzęcych⁹.

Praca Sussmana wskazuje na istotny zwrot w paradygmacie biologii ewolucyjnej. Konkurencja nie jest już jedyną czy nawet przewodnią metaforą na określenie ewolucji. Biolodzy coraz częściej podkreślają, że współpraca i pozytywne interakcje społeczne mają istotny charakter nie tylko wśród ludzi, a w postawach tych upatrują szerokiej strategii ewolucyjnej. Prospołeczność jest obecnie postrzegana nie jako uboczny produkt konkurencji, ale jako samodzielna, zasadnicza siła napędowa ewolucji. Konsekwentnie, biolodzy coraz

⁸ Zob. R.W. Sussman, P.A. Garber, J.M. Cheverud, *Importance of cooperation and affiliation in the evolution of primate sociality*, „American Journal of Physical Anthropology” 2005, t. 128, nr 1, s. 84-97.

⁹ Zob. *Origins of Altruism and Cooperation*, red. R.W. Sussman, C.R. Cloninger, Springer, Dordrecht 2011.

bardziej interesują się doborem grupowym jako centralnym elementem ewolucji zachowań społecznych. Literatura z zakresu biologii ewolucyjnej staje się w coraz większym stopniu nasycona językiem, w którym opisywane są zachowania społeczne, i często powracają w niej pojęcia takie, jak: „współpraca”, „uczciwość”, „wzajemność”, „empatia”, „zaufanie”, „pocieszenie” czy „altruizm”. Rozkwit zainteresowania sprawiedliwością wpisuje się w tę właśnie szerszą tendencję.

Przypuszczenie, że zachowania prospołeczne mogły stanowić główną siłą napędową ewolucji, wydaje się absolutnie sensowne. Skoro życie w dzikiej przyrodzie może być niebezpieczne, a najdrobniejsze zranienie okazać się tragiczne w skutkach, należy oczekiwać widocznej ewolucji zachowań prospołecznych w różnych gatunkach. W społecznościach zwierzęcych zasadnicze znaczenie ma obecność mechanizmów pozwalających unikać konfliktów, jak również obecność takich sposobów ich rozstrzygania, które nie łączą się z walką, będącą potencjalnym źródłem obrażeń. Nawet osobnik, który „wygrywa” potyczkę, odnosi czasami obrażenia upośledzające jego sprawność, a ponadto walka zabiera czas i energię. W różnych gatunkach można zatem zaobserwować ewolucję wysoce zrytualizowanych form manifestacji gróźb, a także zachowań demonstrujących podporządkowanie i ustępstwo, a tym samym zmniejszających prawdopodobieństwo konfliktu.

Zachowania prospołeczne służą nie tylko unikaniu obrażeń przez zwierzęta. Dzięki wspólnemu działaniu osobniki tworzące grupę mogą uzyskać znacznie więcej niż zwierzęta żyjące w pojedynkę; widać to na przykładzie stadnych polowań oraz zapewnianych przez stado lepszych warunków utrzymywania czujności i opieki nad młodymi. W pracy *The Fair Society* Peter Corning podkreśla, że relacje, a w szczególności sieci społeczne, mają ogromną wartość i zwiększają efektywność wszelkiego celowego działania. W kontekstach umożliwiających czerpanie korzyści ze współpracy z innymi kapitał społeczny jest źródłem niezbędnych środków pozwalających osiągnąć cele indywidualne¹⁰. Pierwszą i podstawową zasadą każdej relacji społecznej, a także każdej (stabilnej) społeczności ludzkiej jest uczciwość i gra fair. Oszustwo, kłamstwo, zdrada, kradzież oraz wszelkie inne działanie umyślnie powodujące krzywdę jest postępowaniem niegodziwym i podkopującym „domniemaną umowę społeczną opartą na wzajemnym zaufaniu i wymianie, od których wszyscy w swoich relacjach społecznych jesteśmy ostatecznie zależni”¹¹.

¹⁰ Por. P. Corning, *The Fair Society: The Science of Human Nature and the Pursuit of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 2011, s. 82.

¹¹ Tamże, s. 17. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

CZYM JEST SPRAWIEDLIWOŚĆ?

Tryby życia społecznego napędza cały szereg zachowań. Które z zachowań prospołecznych można by jednak uznać za wyrażające sprawiedliwość? Skoro naukowcy coraz bardziej interesują się sprawiedliwością czy bezstronnością zwierząt, ważną rzeczą jest, by wyjaśnić, czego dokładnie poszukujemy. Badania te są niestety tak nowe, że uczeni nie dysponują jeszcze wyraźnym definicyjnym krajobrazem, po którym mogliby się poruszać.

Nawet po kilku tysiącleciach namysłu filozofowie nie są zgodni co do sensu i treści pojęcia sprawiedliwości. Na poziomie najbardziej ogólnym odnosi się ono do tego, co się komu należy bądź na co ktoś zasłużył. Zarysowywane są rozróżnienia sprawiedliwości komutatywnej, retrybucyjnej, naprawczej i dystrybtywnej oraz równości w sensie równej dystrybucji (ang. equality) i równości w sensie dystrybucji w oparciu o wartość czy zasługę (ang. equity). Sprawiedliwość dystrybtywna, obszar największego zainteresowania filozofów, odnosi się do tego, jakie dobra należy poddać dystrybucji, między kim a kim (czym) je rozdzielać i na jakich zasadach dokonywać tego podziału. W ostatnich latach sprawiedliwość często wiązana jest z bezstronnością, a oba te terminy bywają używane synonimicznie, co jest też przejawem uznania dla filozofii polityki Johna Rawlsa¹². Warto jednak pamiętać, że jest to współczesny (a w sensie filozoficznym wąski) sposób odwoływania się do sprawiedliwości. W sensie historycznym sprawiedliwość rozumiano również jako harmonię, równowagę czy też ekwilibrium.

Na gruncie biologii pojęcie sprawiedliwości wykorzystywane jest dopiero od niedawna, a jego sens oraz zastosowanie nadal w dużym stopniu pozostają przedmiotem debaty. Badając zjawisko sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych i starając się ustalić odpowiednią do tego celu terminologię, powinniśmy dopuścić pewien poziom niejednoznaczności. Zarazem jednak, właśnie z powodu wieloznaczności, badacze winni jasno tłumaczyć, w jakim sensie używają poszczególnych terminów. Trzeba się skupić nad wieloma niuansami, ale jako punkt wyjścia debaty proponowalibyśmy jednak poczynienie pewnych rozróżnień. (Co do każdego z nich oczywiście możemy się mylić).

W książce *Wild Justice* postawiliśmy tezę, że zachowania demonstrujące poczucie sprawiedliwości stanowią jeden z trzech głównych zespołów zachowań moralnych zwierząt. Sprawiedliwość, innymi słowy, to pojęcie ogólne, obejmujące cały szereg zachowań manifestujących oczekiwania związane z tym, na co osobnik zasługuje i jak powinien być traktowany w relacjach z innymi. Biologiczna funkcja tych zachowań polega na wspieraniu i pod-

¹² Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

trzymywaniu systemów kooperacji umacniających sprawność. Bezstronność jest jednym ze specyficznych zachowań będących ekspresją poczucia sprawiedliwości, odnoszącym się do rozkładu kosztów i korzyści. Bezstronność obejmuje równe traktowanie ze względu na zasługi (na co osobnik zasłużył) i równość (wszystkie osobniki zasługują na tyle samo). Inne zachowania, które mogą być ważnymi komponentami sprawiedliwości bądź częściowo się z nią pokrywają, obejmują wzajemność, współpracę, karę, pojednanie, złość, fair play, dzielenie się, odpłatę i przebaczenie. Zachowania wyrażające sprawiedliwość obejmują też reakcje emocjonalne na niesprawiedliwość (jak gniew czy oburzenie) oraz na sprawiedliwość (na przykład odczucie przyjemności, wdzięczność i ufność).

Trzeba jednak podkreślić, że sprawiedliwość nie jest w żadnym razie synonimem moralności: niektóre, ale nie wszystkie zachowania będące ekspresją sprawiedliwości można zasadnie określić jako moralne. Jednocześnie niektóre zachowania moralne mogą nie być wyrazem bezstronności. Sprawiedliwość nie jest też równoważna z bezstronnością i terminów tych nie powinno się używać zamiennie. Bezstronność reprezentuje szczególny typ (bądź szczególne typy) zachowań odzwierciedlających sprawiedliwość. Zachowania wyrażające sprawiedliwość są ściśle powiązane z zachowaniami zaliczonymi do pozostałych dwóch „zespołów”, a mianowicie z przejawami altruizmu i współpracy oraz empatii, ale relacje te nadal jeszcze wymagają analizy. Podjęte w tym celu prace są obecnie realizowane i być może nigdy nie uda się ich zakończyć w taki sposób, by osiągnąć ogólne porozumienie.

Mamy świadomość, że nasze pojęcie sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych jest zbyt szerokie, by można się było nim wygodnie posługiwać. W istocie obaj recenzenci niniejszego artykułu wyrazili niepokój związany z wykorzystaniem przez nas „sprawiedliwości” jako pojęcia ogólnego i zachęcali nas do zaproponowania węższej definicji tego terminu. Uważamy jednak, że zawężanie definicji roboczych na obecnym etapie byłoby przedwczesne, a definicja szeroka będzie sprzyjać rozwojowi badań porównawczych całego spektrum gatunków zwierzęcych, które wykazują różne stopnie zachowań społecznych¹³. Trzeba pozwolić na rozwój bardziej doprecyzowanego rozu-

¹³ Próba ukucia węższej definicji sprawiedliwości przypomina wyzwanie, wobec którego stają badacze zajmujący się grupową zabawą zwierząt i zjawiskiem dominacji. Oba te obszary badań są ważne dla dociekań dotyczących sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych. W okresie ostatnich trzydziestu lat w wyniku badań zabawy zwierząt reprezentujących różne gatunki udało się wypracować lepsze definicje robocze zjawiska zabawy, lecz nadal jeszcze nie są one doprecyzowywane (zob. M. Bekoff, J.A. Byers, *A critical reanalysis of the ontogeny and phylogeny of mammalian social and locomotor play: An ethological hornet's nest*, w: *Behavioral Development: The Bielefeld Interdisciplinary Project*, red. K. Immelmann, G.W. Barlow, L. Petrinovich, M. Biggar Main, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 296-337; *Animal Play: Evolutionary, Comparative and Ecological Perspectives*, red. M. Bekoff, J.A. Byers, Cambridge University Press,

mienia (i definicji) sprawiedliwości, który będzie towarzyszył prowadzonym w tym kierunku badaniom i który zarazem będzie ich rezultatem. Jak stwierdził jeden z recenzentów niniejszego tekstu: „Chodzi o to, by wskazać taki opis sprawiedliwości, który byłby odpowiednio szeroki”. Jest to absolutna prawda. Recenzent pisał dalej: „Chciałbym wiedzieć, jak tego dokonać”. My również¹⁴.

CO WŁAŚCIWIE WIEMY O SPRAWIEDLIWOŚCI WŚRÓD ZWIERZĄT?

Jak powiedzieliśmy, jest dużo mniej danych na temat sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych niż na temat wielu innych aspektów zachowań zwierząt, na przykład ich współdziałania czy zachowań prospołecznych. Ist-

New York 1998; G. B u r g h a r d t, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, Bradford Books, Cambridge, Massachusetts, 2005; R. F a g e n, *Animal Play Behavior*, Oxford University Press, New York 1981). Pojęcie dominacji nadal umyka dokładnej definicji (zob. np. I. S. B e r n s t e i n, *Dominance: The baby and the bathwater*, „Behavior and Brain Sciences” 4(1981) nr 3, s. 419-429; M. B e k o f f, *Social dominance is not a myth*, „Psychology Today”, <http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201202/social-dominance-is-not-myth-wolves-dogs-and-other-animals>, wraz z obszernymi komentarzami).

¹⁴ Jeden z recenzentów zaproponował następującą perspektywę: „Stosowane przez nas rozumienie sprawiedliwości nie może być na tyle szerokie, by pozwalało sądzić, że każda regularność zachowania budząca określone oczekiwania członków grupy społecznej – oczekiwania, które prowadzą do oburzenia w przypadku, gdy regularność ta zostaje zlekceważona – wypływa z poczucia sprawiedliwości. Przypuśćmy na przykład, że [Robertem] Solomonem (cytowanym w *Wild Justice*), że wilki dysponują zbiorem oczekiwań dotyczących tego, w jakiej kolejności poszczególne osobniki zjadają ofiarę po jej upolowaniu. Kwalifikowanie tych oczekiwań jako poczucia sprawiedliwości, moim zdaniem, nadawałoby pojęciu sprawiedliwości charakter zbyt szeroki. Stoimy zatem wobec niebezpieczeństwa, że teza o sprawiedliwości zwierząt okaże się pusta. Czy ktokolwiek wątpiłby, że u ssaków przejawiających zachowania społeczne istnieją wzorce zachowań, których łamanie może rodzić wrogię uczucia? Jeśli sprawiedliwość miałaby oznaczać tylko tyle, to na pytanie, czy zwierzęta mogą okazywać sprawiedliwość, już dawno temu uzyskalibyśmy odpowiedź twierdzącą”.

Drugi z recenzentów (Peter Corning) zaproponował następujące rozróżnienie sprawiedliwości i bezstronności: „Wydawałoby się, że sprawiedliwość odnosi się do tego, na co zasługuje jednostka, niezależnie od innych. Bezstronność zaś łączy się z sądem, który powiązany jest z naszymi relacjami z innymi i bardzo często koncentruje się na rozdzielczości – na tym, jak w naszych relacjach społecznych wygląda rozkład korzyści i kosztów. Definiuję bezstronność jako próbę osiągnięcia równowagi bądź kompromisu między różnymi, być może stojącymi w konflikcie, interesami i zasługami”. Recenzent ten proponuje również wyróżnienie trzech różnych kategorii bezstronności: równości, równości w sensie dystrybucji w oparciu o wartość czy zasługę i wzajemności. Naszym zdaniem uszczegółowienia terminologiczne tego rodzaju są niezwykle ważne. Rozróżnienia te zostały jednak wypracowane przez człowieka w ciągu tysiącleci szczegółowych badań i pracy. Jest jeszcze zbyt wcześnie, by można było wiedzieć, czy te same rozróżnienia są istotne dla badań nad zachowaniem zwierzęcym.

nieją jednak rozproszone analizy dotyczące kilku gatunków, w kuszący sposób wskazujące na istnienie sprawiedliwych zachowań u zwierząt.

Dobrze ugruntowana jest literatura na temat zachowań prospołecznych u ssaków naczelnych, która wyraźnie ukazuje, że zwierzęta te w swoich zachowaniach demonstrują wzajemność (w tym odwzajemnianie przysług, wzajemną pielęgnację i dzielenie się pożywieniem), pocieszanie się, rozwiązywanie konfliktów, tworzenie koalicji, odpłatę i karanie oszustów oraz osobników pasożytniczych. W kilku badaniach dotyczących ssaków naczelnych skupiono uwagę na „awersji do niesprawiedliwości”, czyli reakcji negatywnej, która pojawia się, kiedy pogwałcone zostają oczekiwania dotyczące uczciwej dystrybucji środków. W szczególności badacze zaczęli analizować konkretną formę awersji do niesprawiedliwości polegającą na negatywnej reakcji zwierzęcia w sytuacji, gdy inne zwierzę otrzymuje więcej czegoś pożądanego. W jednym z najbardziej znanych badań Sarah Brosnan i Frans B.M. de Waal nauczili grupę trzymanyh w niewoli małp kapucynek używać małych kamyczków jako żetonów wymienianych na jedzenie. Następnie testowano pary samic. Jedna z małp w zamian za kamyczek otrzymywała winogrono; druga, która było świadkiem tej wymiany, za swój żeton dostawała kawałek ogórka, nie zaś o wiele bardziej upragnione winogrono. Zwierzę, które było w ten sposób oszukiwane, wydawało się oburzone i często odmawiało dalszej współpracy, a nawet ciskało obraźliwym dlań ogórkiem w badacza¹⁵. W późniejszym badaniu Megan van Wolkenten, Sarah F. Brosnan i Frans B.M. de Waal potwierdzili te rezultaty na większej grupie kapucynek, a następnie analizowali, czy zaangażowanie tych zwierząt w uzyskanie pożądanego pokarmu znajduje odzwierciedlenie w ich reakcji na niesprawiedliwość. Dostrzegli, że kapucynki są w istocie bardzo wrażliwe na poziom wysiłku, który wkładają w próbę otrzymania nagrody¹⁶.

W innym badaniu, które przeprowadzili Sarah F. Brosnan, Hillary C. Schiff i Frans B.M. de Waal, wykorzystano podobny układ eksperymentalny w celu zbadania awersji do nierównego traktowania u szympanсів i wykazano negatywne reakcje tych zwierząt na ich niesprawiedliwe traktowanie przy przyznawaniu nagrody¹⁷. Badanie to sięgnęło nieco dalej i ujawniło więcej szczegółów: chociaż szympanсы reagowały na rozbieżności dotyczące nagrody, wydawało się, że reakcja ta nie ma nic wspólnego z poziomem zaangażowania zwierzęcia. Siła reakcji szympanсів na nierówne traktowanie wahała się natomiast zależnie od kontekstu społecznego, w tym od wielkości grupy i panujących

¹⁵ Zob. Brosnan, de Waal, dz. cyt.

¹⁶ Zob. M. van Wolkenten, S.F. Brosnan, F.B.M. de Waal, *Inequity responses of monkeys modified by effort*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 104(2007) nr 47, s. 18854-18859.

¹⁷ Zob. S.F. Brosnan, H.C. Schiff, F.B.M. de Waal, *Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees*, „Proceedings of the Royal Society B” 272(2004) nr 1560, s. 253-258.

w niej relacji. Co ciekawe, poziom tolerancji wobec nierównego traktowania był wyższy w grupach, które łączyły długotrwałe i bardziej zwarte relacje. Kolejne badanie, przeprowadzone przez Brosnan i jej współpracowników w roku 2010, lepiej naświetliło warunki, w których szympansy reagowały na nierówne traktowanie: badano na przykład interakcje między indywidualnymi oczekiwaniami (w oparciu o wcześniejsze doświadczenie tego samego zwierzęcia) a oczekiwaniami społecznymi (w oparciu o obserwowanie przez zwierzę, jaką nagrodę otrzymuje partner)¹⁸.

Od tego czasu w kilku innych badaniach starano się jeszcze bardziej udoskonalić nasze rozumienie awersji zwierząt do nierównego traktowania. Brosnan i jej współpracownicy ogłosili rezultaty badania, w którym kapucynki musiały wybierać między równym traktowaniem a zachowaniem prospołecznym¹⁹. Badanie, które przeprowadziły Julie J. Neiworth, Elizabeth T. Johnson, Katherine Whillock, Julia Greenberg i Vanessa Brown, sprawdzało z kolei, czy tamaryny białoczube reagują na nierówne traktowanie; badaczki wykazały, że ten gatunek małpy amerykańskiej dostrzega nierówność społeczną, ale tylko w warunkach dysponowania ograniczonymi zasobami i wymogu pracy²⁰. Catherine F. Talbot i jej współpracownicy zbadali natomiast związek między współdziałaniem a awersją do nierówności, obserwując zachowanie małp sajmiri, gatunku, który nie wykazuje szerokiego współdziałania²¹.

Awersję do nierównego traktowania badano również u domowych psów. W roku 2009 Friederike Range, poszerzyła zakres badań awersji zwierząt do nierównego traktowania i rozciągnęła swoje obserwacje poza ssaki naczelne. Badała ona, czy psy okazują wrażliwość na nierówne ich traktowanie w przydzielaniu nagrody. Zwierzęta te rzeczywiście wykazywały skłonność, by odmawiać współpracy, jeśli zauważyły, że w przeciwieństwie do nich ich

¹⁸ Zob. S.F. Brosnan, C. Talbot, M. Ahlgren, S. Lambeth, S.J. Shapiro, *Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, Pan troglodytes*, „Animal Behaviour” 2010, t. 79, nr 6, s. 1229-1237; <http://www2.gsu.edu/~wwwcbs/pdf/Brosnan%20et%20al%20AB%202010.pdf>.

¹⁹ Zob. S.F. Brosnan, D. Houser, K. Leimgruber, E. Xiao, T. Chen, F.B.M. de Waal, *Competing demands of prosociality and equity in monkeys*, „Evolution and Human Behavior” 31(2010) nr 4, s. 279-288; <http://www.andrew.cmu.edu/user/exiao/competing.pdf>.

²⁰ Zob. J.J. Neiworth, E.T. Johnson, K. Whillock, J. Greenberg, V. Brown, *Is a sense of inequity an ancestral primate trait? Testing social inequity in cotton top tamarins (Saguinus oedipus)*, „Journal of Comparative Psychology” (123)2009 nr 1, s. 10-17.

²¹ Zob. C.F. Talbot, H.D. Freeman, L.E. Williams, S.F. Brosnan, *Squirrel monkeys' response to inequitable outcomes indicates a behavioural convergence with the primates*, „Biology Letters” 2011, nr 7, s. 680-682 (<http://intl-rsbl.royalsocietypublishing.org/content/7/5/680.full.pdf+html>); zob. też: Price, Brosnan, dz. cyt.; J. Bräuer, D. Hanus, *Fairness in non-human primates*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 256-276; S. Yamamoto, A. Takimoto, *Empathy and Fairness: Psychological Mechanisms for Eliciting and Maintaining Prosociality and Cooperation in Primates*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 233-255.

partner dostaje za wykonanie takiego samego zadania nagrodę. Inaczej jednak niż ssaki naczelne, psy nie wydawały się reagować na różnice w jakości nagrody²².

Mamy do dyspozycji jeszcze jedną bardzo ważną linię badań sprawiedliwości w społecznościach psowatych. Badanie, które dotyczyło polegającego na zabawie zachowania społecznego szczeniaków psów domowych i ich dzikich kuzynów, kojotów i wilków szarych, wykonane zostało przez Marca Bekoffa²³ i zostało opisane w naszej książce *Wild Justice*. Wskazuje, ono że zmysł bezstronności ma decydujące znaczenie w negocjowaniu granic rozbrykanych interakcji. Podczas zabawy psowate wykorzystują działania takie, jak gryzienie, dosiadanie i popychanie się nawzajem całym ciałem, które są również wykorzystywane w innych kontekstach, jak walka czy zaloty. Ponieważ działania te łatwo mogą zostać źle zinterpretowane, ważne jest, by zwierzęta wyraźnie wskazywały, czego chcą i czego oczekują.

Dwa rodzaje aktywności pomagają zwierzętom stworzyć równe i sprawiedliwe pole zabawy: upośledzenie samych siebie i odwracanie ról. Upośledzenie samych siebie (lub zahamowanie w zabawie) pojawia się, kiedy osobniki realizują wzorce zachowań, które poza zabawą mogłyby narazić je na szwank. Kojoty na przykład pohamowują intensywność ugryzień, trzymając się w ten sposób reguł i pomagając w utrzymaniu atmosfery zabawy. Odwracanie ról ma z kolei miejsce, kiedy zwierzę dominujące wykonuje podczas zabawy czynność, jaka normalnie nie zdarzyłaby się w wypadku prawdziwej agresji. Na przykład dominujący wilk nie przewróciłby się na grzbiet podczas walki, czyniąc się bezbronnym i narażonym na atak, ale robi tak w czasie zabawy.

Kiedy zabawa staje się zbyt brutalna, psowate zaczynają ją kontrolować, stosując ukłony w celu wyrażenia przeprosin. Ukłon taki może na przykład oznaczać: „Przepraszam, ugryzłem cię za mocno, to nie było na poważnie, więc bawmy się dalej”. Aby zabawa mogła trwać, ważne jest, by osobniki wybaczały zwierzęciu, które pogwałciło reguły. Społeczna dynamika zabawy wymaga, by bawiący się wyrażali zgodę na zabawę, a nie na wzajemne zjadanie się, walkę czy próbę zalotów. Kiedy dochodzi do naruszenia tych oczekiwań, pozostałe osobniki reagują na brak uczciwości. Na przykład młode kojoty i wilki reagują negatywnie na zabawę, która staje się nieczysta, i kończą spotkanie lub unikają tych, które najpierw zapraszają je do zabawy, a następnie nie przestrzegają jej reguł. Badania ukazują, że zwierzęta, które naruszają zaufanie towarzyszy zabawy, często poddawane są ostracyzacji; naruszanie reguł

²² Zob. Range, Horn, Virányi, Huber, dz. cyt.; Range, Leitner, Virányi, dz. cyt.; Horowitz, dz. cyt.

²³ Zob. M. Bekoff, *Play signals as punctuation: The structure of social play in canids*, „Behaviour” 1995, t. 132, s. 419-429.

zabawy stanowi dowód braku adaptacji i może zakłócić skuteczne funkcjonowanie grupy. Na przykład wśród psów, kojotów i wilków te osobniki, które nie bawią się w sposób czysty, widzą następnie, że ich zaproszenia do zabawy są ignorowane lub że inni członkowie grupy po prostu ich unikają. Długotrwałe badania terenowe, które Marc Bekoff prowadził na kojotach w Parku Narodowym Grand Teton w pobliżu Jackson w stanie Wyoming, wykazały, że kojoty, które nie przestrzegają reguł zabawy, często opuszczają swoje stado, ponieważ nie tworzą silnych więzi społecznych. Osobniki takie cechuje śmiertelność wyższa niż te, które trzymają się w grupie.

Na koniec tego podsumowania przywołajmy wyniki badań, których przedmiot jest jeszcze bardziej radykalnie odległy od ssaków naczelnych i które wskazują na istnienie zmysłu sprawiedliwości również wśród krukowatych. Specjalista od zachowań kruków Bernd Heinrich zaobserwował, że kruki zapamiętują osobnika, który systematycznie rabuje ich kryjówki z zapasami, jeśli go na tym przyłapią. Czasami jednak zdarza się, że jakiś osobnik przyłączy się do ataku na intruza, jeśli nawet bezpośrednio nie widział złodzieja w akcji. O sytuacji takiej Heinrich pisze: „Był to kruk moralny, poszukujący równoważnika ludzkiej sprawiedliwości, ponieważ bronił interesu grupy potencjalnie własnym kosztem”²⁴. W przyszłości krukowate będą prawdopodobnie stanowić szerokie pole do dalszych badań.

DOKĄD NAS TO ZAPROWADZI? DOWIEDZIEĆ SIĘ WIĘCEJ O SPRAWIEDLIWOŚCI W SPOŁECZNOŚCIACH ZWIERZĘCYCH

Rozważymy teraz niektóre wyzwania, jakich dostarcza badanie sprawiedliwości w społecznościach zwierząt, jak również obietnicę, jaką niesie z sobą ten namysł. Przedyskutujemy terminologię, metodę, porównania między ludźmi a zwierzętami oraz kwestie dotyczące etyki.

W JAKI SPOSÓB MÓWIĆ O SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ U ZWIERZĄT?

Jedna grupa trudnych pytań dotyczy języka, jaki należy stosować w badaniach, opisie i wyjaśnianiu zachowań zwierząt. Kiedy badamy sprawiedliwość w społecznościach zwierzęcych bądź też inne, z pozoru moralne zachowania zwierząt, okazuje się, że kwestie definicyjne nabierają kilku dodatkowych poziomów złożoności – przede wszystkim dlatego, że język moralności jest

²⁴ Heinrich, dz. cyt., s. 282.

kontrowersyjny i nieprecyzyjny, a staje się taki nawet w dwójnasób, kiedy wykorzystywany jest w badaniach nad zachowaniami zwierząt. Kwestie definicyjne mają charakter konceptualny i filozoficzny na równi z naukowym, a jako takie, zapewne zawsze będą wymykać się ostatecznym rozwiązaniom czy powszechnej zgodzie badaczy zajmujących się sprawiedliwością społeczną.

Jedno z centralnych pytań, do których należy się odnieść, dotyczy tego, czy opisując moralne zachowania zwierząt, powinniśmy posługiwać się tym samym językiem, którego używamy, mówiąc o zachowaniach moralnych człowieka. Używanie tego samego języka jest w sensie naukowym podejściem niewątpliwie najprostszym, wskazującym na ewolucyjną ciągłość zachowań moralnych wśród różnych gatunków, w tym zachowań realizujących sprawiedliwość. Rzecz jest jednak nieco bardziej skomplikowana, ponieważ język moralności, sprawiedliwości i bezstronności nie powstał w kontekście przyrodoznawstwa, w szczególności w kontekście badań nad zachowaniami zwierząt, a stosowanie w odniesieniu do nich języka filozofii moralności jest rzeczą dość nową. Słownictwo związane ze sprawiedliwością społeczną nie jest też w naukach szczegółowych ugruntowane.

Czy potrzebujemy zatem jakiegoś sposobu odróżniania sprawiedliwości ludzkiej (ang. human justice, „justice_h”) i sprawiedliwości zwierzęcej (ang. animal justice, „justice_a”) bądź sprawiedliwości biologicznej (ang. biological fairness, „justice_b”) Bądź też bezstronności ludzkiej (ang. „fairness_h”) i bezstronności zwierzęcej (ang. „fairness_a”) ²⁵? Czy może powinniśmy ukuć nawet zupełnie nowe terminy na określenie zachowań zwierząt (jak na przykład „zwierzęca równość” – ang. „animequity”)?

Jednego z najsilniejszych argumentów przeciwko jednolitej terminologii, przemawiających na rzecz nowego języka, dostarcza fakt, że jednolite słownictwo sprzyja antropomorfizmowi (przypisywaniu cech ludzkich bytom zwierzęcym, jak na przykład w zdaniu: „Mój pies czuł się winny, bo poszarpał mój but”), a niektórzy martwią się, że antropomorfizujący język może zbyt silnie zabarwiać sposób, w jaki badamy i interpretujemy zachowania zwierząt ²⁶. Posługując się terminem „sprawiedliwość” w celu opisanego czegoś, czego poszukujemy u zwierząt, możemy (być może nawet nieświadomie) poszukiwać zachowań, jakie charakteryzują człowieka, i nie dostrzegać czy też nie rozumieć, że określone zachowanie jest wyjątkowe dla pewnego gatunku zwierząt. Możemy ulegać skłonności, by przyglądając się określonym gatun-

²⁵ Zob. F.J. A y a l a, *The difference of being human: Morality*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 107(2010), nr Supplement 2, s. 9015-9022.

²⁶ Zob. A.C. H o r o w i t z, *Anthropomorphism*, w: *Encyclopedia of Human-Animal Relationships*, red. M. Bekoff, Greenwood Publishing Group, Westport, Connecticut, s. 60-66; zob. też: t e n ż e, *Fair is fine, but more is better: Limits to inequity aversion in the domestic dog*.

kom, ogłaszać, że są one niezdolne do pocucia sprawiedliwości, po prostu dlatego, że nie wpisują się one w nasze ludzkie (czy też charakteryzujące ssaki naczelne) oczekiwania.

Mylące może się również okazać posługiwanie tymi samymi terminami w kontekstach różnych dyscyplin. Doskonałym tego przykładem jest „altruizm”, pojęcie, które ma inne znaczenie w biologii oraz w innych dyscyplinach szczegółowych niż w filozofii czy na polu ogólnie pojętej humanistyki. Choć naukowcy i filozofowie rozumieją to rozróżnienie, bardzo prawdopodobne jest, że odbiorcy niebędący specjalistami z tych dziedzin nie mają takiej umiejętności, jest zatem rzeczą zasadniczą, by nowe wglądy w życie zwierząt udostępniać szerokiej publiczności. Posługiwanie się terminami w rodzaju „sprawiedliwości”, które mają głęboki rezonans społeczny, pociąga za sobą niebezpieczeństwo ich ogólnego niezrozumienia, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku słowa „samolubny” w odniesieniu do tego, co Richard Dawkins pisał o samolubnych genach²⁷.

Ostatnim z argumentów przeciwko wspólnemu słownictwu jest sama złożoność i niejednoznaczność języka, którym mówi się o moralności, w szczególności zaś samego terminu „sprawiedliwość”, i to nawet na gruncie jego macierzystej dyscypliny, filozofii. Dlaczego zatem mielibyśmy przejmować jedno z najbardziej złożonych i kontrowersyjnych słów w filozofii, a następnie jeszcze bardziej je komplikować?

Pomimo tych trudności uważamy jednak, że jednolita terminologia jest bardziej wskazana niż słownictwo zmierzające do mocnego podkreślania różnicy między ludzką sprawiedliwością a sprawiedliwością u innych gatunków zwierzęcych, które uderza w zasadę ich ewolucyjnej ciągłości. Karol Darwin twierdził przecież, że różnice między gatunkami są różnicami stopnia, nie zaś różnicami rodzaju. Dlatego, jeśli coś jest obecne u ludzi, to prawdopodobnie obecne jest też u zwierząt. Najprostszym (i nieodpartym) wyjaśnieniem moralnych zachowań w świecie zwierzęcym jest więc wyjaśnienie darwinistyczne, w świetle którego zachowania moralne stanowią ewolucyjną adaptację do życia w grupie i powstały w wielu różnych gatunkach. Moralność nie jest cechą wyjątkową, charakteryzującą tylko ludzi. A jeśli mówimy o tym samym fenomenie, powinniśmy posługiwać się tym samym językiem.

Dysponujemy już wspólnym słownictwem odnoszącym się do sprawiedliwości wśród zwierząt i – jak się wydaje – wykształciło się ono w sposób naturalny w trakcie badań multidyscyplinarnych. Rozwijająca się w ten sposób nauka o sprawiedliwości stanowi wielopłaszczyznowy wysiłek, łączący co najmniej: badania nad zachowaniem zwierząt, biologię ewolucyjną, neuro-

²⁷ Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

biologię, etologię, genetykę behawioralną, filozofię, teologię, socjologię, antropologię i psychologię. Bardzo trudno jest prowadzić dyskurs biegnący przez różne dyscypliny, kiedy pojęcia mają w nich różne, a być może nawet sprzeczne sensy. Jeśli nawet nie potrafimy ostatecznie zgodzić się na jedną definicję, współpraca zmusza wszystkich badaczy do większej precyzji języka.

W JAKI SPOSÓB NAJLEPIEJ BADAĆ SPRAWIEDLIWOŚĆ W SPOŁECZNOŚCIACH ZWIERZĘCYCH?

Skoro kwestiami dotyczącymi moralności i sprawiedliwości interesują się badacze reprezentujący różne dyscypliny i mający różnorakie wykształcenie, musimy dojść do zgody nie tylko w sprawach terminologii, ale również w kwestii metod wykorzystywanych do zbierania danych, które są istotne dla aktualnie rozpatrywanych problemów²⁸. Badania dotyczące sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych rzeczywiście stanowią dla nas wyzwanie i często są frustrujące, ważne jest więc, aby analizując ten fenomen, zachować jak najdalej posunięty rygoryzm.

Na wolności czy w niewoli?

Jedno z pierwszych zadań metodologicznych w badaniach sprawiedliwości w społecznościach zwierzęcych, a szerzej mówiąc, we wszelkich badaniach poznania zwierzęcego (w tym również ludzkiego), polega na precyzyjnym określeniu, jaki mechanizm kognitywny (czy też jakie mechanizmy kognitywne) leżą u podstaw konkretnego obserwowanego zachowania. Oczywiście łatwiej to stwierdzić niż wykonać.

Ze względu na ogromną złożoność, jakiej wymaga wszelka próba zrozumienia zachowania zwierzęcia, powszechnie przyjęta praktyka polega na badaniu populacji żyjących w niewoli, w środowisku kontrolowanym. W ten sposób można sprawować pewną kontrolę nad warunkami, w których przeprowadzane są eksperymenty, i redukować działanie nieprzewidzianych czynników, jakie mogłyby zaburzyć ich rezultaty. Te kontrolowane badania prowadzone na zwierzętach trzymanyh w niewoli są niezmiernie ważne i stanowią źródło większości posiadanych przez nas obecnie nieprzetworzonych jeszcze danych dotyczących zachowań związanych z poczuciem sprawiedliwości zwierząt.

²⁸ Zob. P.N. L e h n e r, *Handbook of Ethological Methods*, Cambridge University Press, New York 1996.

Mimo to jednak laboratoryjne badania mechanizmów poznawczych zwierząt niosą z sobą wiele problemów.

Najważniejsze wyzwanie polega zapewne na tym, że zwierzęta w niewoli wcale nie muszą zachowywać się tak jak ich dzicy krewni, więc bardzo trudno jest generalizować na podstawie badań pojedynczych osobników należących do grupy żyjącej w niewoli i formułować twierdzenia dotyczące tego samego gatunku w warunkach wolności. Dobrze znany jest na przykład fakt, że zachowanie ośmiornic żyjących w niewoli nie przypomina zachowania ich krewnych żyjących na wolności²⁹. Szczególną kwestią związaną z badaniem sprawiedliwości w społecznościach zwierząt, odgrywającą też znaczną rolę we wspomnianych wyżej badaniach awersji do nierówności u szympanów, jest to, że badacze skłaniają zwierzęta do wykonywania zadań poznawczych, które nie przypominają niczego, co mogłyby one spotkać w swoim środowisku naturalnym, na przykład do przekładania dźwigni, wymiany żetonów na ogórki i winogrona czy gry w „ultimatum”. Czasami, otrzymawszy oryginalne zadanie, zwierzęta wykazują zdolności poznawcze, które nie ujawniły się u osobników żyjących na wolności. Na przykład, chociaż nie zaobserwowano, że goryle na wolności używają narzędzi, w warunkach laboratoryjnych zwierzęta te mogą stać się ich biegłymi użytkownikami³⁰. I odwrotnie, badania zwierząt trzymanyh w niewoli mogą doprowadzić do wniosku, że nie wykazują one pewnych zdolności bądź zachowań, chociaż być może wcale tak nie jest. Na przykład trudno było wykazać, że zwierzęta żyjące w niewoli mają teorię umysłu, ale nie stanowi to dowodu, że nie mają jej ich dzicy krewni. Mówiąc bardziej na temat, jeśli nie udało się nam dostrzec zachowań wskazujących na istnienie sprawiedliwości w społeczności zwierzęcej w warunkach niewoli, to wcale nie oznacza to, że dzięki osobniki tego samego gatunku nie stosują sprawiedliwości w swoich interakcjach społecznych.

Co więcej, badania na populacjach w niewoli często mają bardzo wąski zakres, a czasami obejmują tylko garstkę zwierząt. Badanie bardzo małych populacji odbija się na rzetelności danych, a relacje i sieci społeczne w takich grupach prawdopodobnie wyglądają inaczej niż w grupie większej, a zatem interakcje i zachowania społeczne są wówczas – ze względu na samą ich istotę – szczególnie trudne do zbadania. Wyników uzyskanych na podstawie badań jednej grupy być może nie da się w rzetelny sposób uogólnić ani ekstrapolować na inne grupyzymane w niewoli, a tym bardziej na zwierzęta żyjące na wolno-

²⁹ Zob. M. B e k o f f, *The Animal Manifesto: Six Reasons for Expanding our Compassion Footprint*, New World Library, Novato, California, 2010; S. M o n t g o m e r y, *Deep intellect: Inside the mind of the octopus*, „Orion” 2011, nr 6 (<http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/6474/>).

³⁰ Zob. M. T o m a s e l l o, J. C a l l, *Methodological challenges in the study of primate cognition*, „Science” 2011, t. 334, nr 6060, s. 1227n.

ści. Poza tym niektóre gatunki są znacznie bardziej liczne i łatwiej dostępne badaniu w niewoli niż inne, co prowadzi do zawężenia przedmiotu badań.

Badania z zakresu etologii kognitywnej, w tym badania nad sprawiedliwością społeczną, muszą mieć silną podstawę w tym, jak zwierzęta zachowują się na wolności, żyjąc w grupach naturalnych i mając możliwość stosowania pełnego repertuaru zachowań. Dane pochodzące z badań nad zwierzętami w niewoli możemy wykorzystywać jako wskazówki mówiące, czego poszukiwać u zwierząt żyjących na wolności, ale znaczenie decydujące mają badania terenowe. Niestety badania terenowe, które mogłyby rzucić światło na sprawiedliwość w społecznościach zwierzęcych są niezwykle rzadkie.

Badania terenowe nie są też pozbawione swoich własnych wyzwań. Niektóre trudności są natury geograficznej (zwierzęta żyją w miejscach niebezpiecznych bądź takich, do których trudno jest dotrzeć; grupa zwierząt może też zamieszkiwać rozległe terytorium), a inne mają charakter praktyczny (badania te mogą być bardzo kosztowne, zebranie dokładnych danych może wymagać długiego czasu i rozciągać się na lata obserwacji, nie zaś na jej tygodnie czy dni, jak dzieje się w warunkach laboratoryjnych; poza tym często bardzo trudno jest uzyskać finansowanie tych badań). Oczywiście niektóre trudności dotyczą też kwestii naukowych: niezmiernie trudno jest kontrolować czy nawet rozpoznawać zmienne, które mogą wywierać wpływ na zachowanie zwierząt, w szczególności przeszłe doświadczenia każdego z nich. Nawet jeśli uda się nam zidentyfikować każdego osobnika w grupie żyjącej na wolności – co jest zasadniczym warunkiem wstępnym badania ich zachowań – może to pochłoniąć wiele czasu i wysiłku nawet w przypadku wysoce wykwalifikowanego, mającego dużą praktykę i bardzo cierpliwego badacza.

Michael Tomasello i Josep Call zgłosili pewien postulat, którego realizacja pozwoli rozwiązać szereg różnych wyzwań metodologicznych związanych z badaniem poznania u ssaków naczelnych, dotyczących zarówno badań terenowych, jak i badań laboratoryjnych (w równym stopniu odnosiłoby się to także do badań innych zwierząt niż naczelne). Otóż zalecają oni stworzenie obszernych banków danych, w których można by przechowywać główne informacje i taśmy wideo, co ułatwiałoby replikację i porównywanie danych, a także służyło gromadzeniu danych pochodzących z różnorodnych dyscyplin³¹. Instytucja tego rodzaju bardzo przydałaby się w badaniach dotyczących sprawiedliwości w społecznościach zwierząt.

Przynajmniej w najbliższym okresie jednak głównym źródłem danych na ten temat pozostaną prawdopodobnie badania zwierząt trzymanych w niewoli. Zasadne są przy tym różnego rodzaju zastrzeżenia. Ponieważ sprawiedliwość jest fenomenem społecznym, musimy mieć pewność, że badane zwierzęta

³¹ Zob. Tomasello, Call, dz. cyt.

mają możliwość zachowywać się jak pełnoprawne osobniki swojego gatunku, a warunki, w których są przetrzymywane, jak również metody prowadzonych badań nie upośledzają działań przez nie wykonywanych, ani też znacznie nie zmieniają procesu formowania się i funkcjonowania grup społecznych³². Musimy również zachowywać ostrożność i pilnować, by na pierwszym planie naszej uwagi zawsze pozostawało dobro zwierząt, i to nie tylko dlatego, że wymóg taki stawia nam etyka, ale również z tego powodu, że rezultaty badań mogą ulec wypaczeniu, gdy zwierzęta są chore bądź nieszczęśliwe. Wiemy na przykład, że zachowanie zwierząt w warunkach stresu nie musi być zachowaniem typowym dla gatunku³³.

Podmioty badań

Większość badań na temat zwierzęcych zachowań moralnych w ogóle, a w szczególności na temat sprawiedliwości w społecznościach zwierząt, była do tej pory prowadzona na ssakach naczelnych i prawidłowość tę trzeba zmienić. Nie oznacza to, iż twierdzimy, że ssaki naczelne nie są interesującym przedmiotem badań – oczywiście nim są. Badania ich zachowań były i nadal będą pod tym względem bardzo owocne. Nie mogą one jednak stanowić jedyne ani nawet centralnego punktu w badaniach dotyczących zwierzęcej sprawiedliwości. Musimy rozszerzać zakres obserwowanych gatunków być może nawet do tego stopnia, by uwzględnić gatunki niebędące ssakami, jak ryby³⁴. Musimy też być gotowi zawiesić swoje założenia, stereotypy i uprzedzenia dotyczące tego, które zwierzęta wykazują złożone zachowania społeczne, oraz wyjść poza obsesję na punkcie tak zwanej „elity” poznawczej. Obecny tom „Social Justice Research” stanowi ważny krok w tym kierunku.

Złudna tendencja, by dopatrywać się ludzkich zachowań u innych „wyższych” gatunków, w szczególności u kilku konkretnych gatunków ssaków naczelnych, raczej utrudnia badania, niż je ułatwia i zawsze trzeba się wystrzegać tego błędu nadmiernego upraszczania. Przeanalizujmy jeden tylko przykład. Keith Jensen wraz ze współpracownikami opublikował w roku 2007 ciekawy artykuł na temat bezstronności u szympanсів. Jego zespół zorganizował grę w „ultimatum”, znany model podejmowania decyzji w przypadku ludzi, w którym jednostki mogą albo przyjąć, albo odrzucić proponowany podział nieoczekiwanego przyływu gotówki. W tym wypadku rolę pieniędzy pełniły

³² Zob. Bekoff, Pierce, *Wild Justice.*; Bekoff, *The Animal Manifesto.*

³³ Zob. Bekoff, *The Animal Manifesto.*

³⁴ Zob. N.J. Raihani, K. McAuliffe, *Does inequity aversion motivate punishment? Cleaner fish as a model system*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 2, s. 213-231.

rodzynki, a szympansy badano, aby sprawdzić, czy zaakceptują propozycje nieuczciwe (akceptowały je) i czy będą je składać (składały). Jensen i jego współpracownicy odkryli, że szympansy nie grają w tę grę w sposób typowy dla ludzi. Z tego faktu wyprowadzili wniosek, że „preferencje wpływające z szacunku dla drugiego i awersja do niesprawiedliwych rozwiązań, czynniki odgrywające kluczową rolę w ludzkiej organizacji społecznej, odróżniają nas od naszych najbliższych krewnych”³⁵. Innymi słowy – a także, jak głosił tytuł w gazecie „Los Angeles Times” – ponieważ szympansy nie wydają się zainteresowane sprawiedliwością w grze w „ultimatum”, sprawiedliwość jest cechą wyłącznie człowieka. Wyciągnięto również wniosek, że jeśli najbliżsi krewni człowieka, szympansy zwyczajne (Pan troglodytes), nie mają poczucia sprawiedliwości, nie będzie go wykazywał również żaden inny gatunek. Tymczasem z badań Jensena dowiedzieliśmy się rzeczywiście tylko tyle, że grupa jedenastu szympanсів trzymanyh w niewoli nie zachowywała się tak jak ludzie w wymyślonej grze w „ultimatum”. Samo badanie było interesujące, ale kierunek nadany mu przez Jensena i media, jak się okazało, przyniósł skutek zapewne przeciwny do zamierzonego. Poszukiwanie zrozumienia ewolucji zachowań społecznych będzie wymagało od nas zarzucenia dużo szerszej sieci i badania różnorodnego zakresu zachowań społecznych oraz typów organizacji społecznej. Starając się zaś zrozumieć w szczególności ewolucję społecznych zachowań człowieka, być może będziemy musieli sięgnąć wzrokiem poza naszych najbliższych genetycznych krewnych, jeśli nawet mogłoby się to wydawać sprzeczne z intuicją. Laureat Nagrody Nobla Niko Tinbergen³⁶, jak również zajmujący się ochroną przyrody znany biolog George Schaller we współpracy z laureatem wielu nagród antropologiem Gordonem Lowtherem wskazali, że żyjący w stadach mięsożercy pod ważnymi względami wykazują ekologiczne podobieństwo do wczesnych człowiekowatych, chociaż w sensie filogenetycznym są bardziej od nich odlegli niż ssaki naczelne inne niż człowiek³⁷. Wzorce zachowań społecznych i organizacji społecznej wśród wilków, hien, dzikich psów i lwów – dynamika grupy, hierarchie dominacji i systemy zajmowania terytorium, techniki polowania oparte na współpracy, dzielenie się pożywieniem i podział pracy – w wielu aspektach przypominają zwyczaje wczesnych człowiekowatych³⁸.

³⁵ K. Jensen, J. Call, M. Tomasello, *Chimpanzees are rational maximizers in an ultimatum game*, „Science” 2007, t. 318, nr 5847, s. 107.

³⁶ Zob. N. Tinbergen, *The Spotted Hyena in Hans Kruuk*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

³⁷ Zob. G.B. Schaller, G.R. Lowther, *The relevance of carnivore behavior to the study of early hominids*, „Southwestern Journal of Anthropology” 25(1969) nr 4, s. 307-341.

³⁸ Zob. P.R. Thompson, *A cross-species analysis of carnivore, primate, and hominid behaviour*, „Journal of Human Evolution” 4(1975) nr 2, s. 113-124.

Prywatność umysłu, stany subiektywne i prostota

Wielu zachowuje sceptycyzm wobec badań, które zmierzają do zgłębienia umysłów zwierząt, ze względu na domniemaną niedostępność tego, co dzieje się w ich głowach. Chociaż nigdy nie wiemy dokładnie, co myślą i czują zwierzęta (a prawdopodobnie także inni ludzie), możemy, wnioskując o pewnych stanach subiektywnych ich umysłów w oparciu o ich widoczne zachowania, zbierać dane, które pomagają w bardzo dokładnym przewidywaniu tych zachowań³⁹. Niekończące się spory o to, czy możemy naprawdę poznać, co myśli bądź czuje zwierzę, są nużące i donikąd nie prowadzą, a na pewno nie będą też zachętą do badań, których trzeba dokonać na tym i innych polach⁴⁰.

Proponując wyjaśnienia zachowań zwierzęcych, niektórzy lubią odnosić się do pojęcia prostoty i twierdzą, że powinniśmy zawsze podawać możliwie najprostsze wyjaśnienie obserwowanego zachowania. Ich zdaniem wyjaśnienia mechanistyczne czy redukcjonistyczne są prostsze niż kognitywistyczne, odwołujące się do stanów mentalnych. Wcale jednak nie musi tak być⁴¹. Wyjaśnienia w rodzaju bodziec–reakcja są często żmudne i okazują się bardziej zagmatwane niż te, które odwołują się do stanów subiektywnych. Darwinowskie idee dotyczące ciągłości ewolucyjnej dostarczają tymczasem mocnej bazy do argumentacji, że zwierzęta są zdolne do ekspresji poczucia sprawiedliwości w swoich społecznościach. W przypadku zwierząt żyjących w złożonych grupach społecznych, w których – jak można sobie wyobrazić bądź przypuszczać – doszło do rozwoju zachowań moralnych i sprawiedliwości społecznej, dość proste byłoby po prostu stwierdzenie, że „podążają one za regułami dobra i zła bądź działania sprawiedliwego i niesprawiedliwego”⁴².

Porównania zwierząt do ludzi Niebezpieczeństwa i możliwości

Obserwujemy obecnie wielkie zainteresowanie genezą moralnego zachowania człowieka, a badania nad zachowaniami zwierząt niewątpliwie przyczyniają się do wzrostu naszego rozumienia, w jaki sposób staliśmy się tacy,

³⁹ Zob. C. Allen, M. Bekoff, *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997; M. Bekoff, *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*, tłum. M. Stasińska-Buczak, Znak, Kraków 2010.

⁴⁰ Zob. M. Bekoff, 2006 *The public lives of animals: A troubled scientist, pissy baboons, angry elephants, and happy hounds*, „Journal of Consciousness Studies” 13(2006) nr 5, s. 115-131.

⁴¹ Zob. Allen, Bekoff, dz. cyt.

⁴² Zob. Bekoff, Pierce, dz. cyt.

jacy jesteśmy⁴³. Pewne zastrzeżenia są jednak zasadne, ponieważ wiele książek i artykułów rzekomo na temat „genezy” nie zajmuje się właściwie genezą ewolucyjną choćby z tego powodu, że obejmują one wąskie spektrum gatunków. Sam zaś termin „geneza”, jako metafora stosowana na określenie tego, czego poszukujemy, pod pewnymi względami wprowadza w błąd. „Geneza” to pierwotne źródło, krynica. Tymczasem zachowanie moralne człowieka wyewoluowało r ó w n o l e g l e do zachowań moralnych obecnych w innych gatunkach, nie zaś z tych zachowań. Badania nad zachowaniami społecznymi zwierząt wyraźnie zahaczają o pole namysłu nad fenomenem ludzkiej moralności, nasz zasadniczy plan dotyczy jednak próby zrozumienia samych zwierząt.

Mimo tej deklaracji interesujące, a być może nawet nieuchronne okaże się dokonywanie porównań między zwierzętami a ludźmi. Prace porównawcze powinny jednak również toczyć się ostrożnie. Bardzo powszechnym błędem jest podejście do moralności zwierząt przy użyciu takiej oto prostej recepty: moralność ludzka definiowana jest przez *x*; zwierzęta nie są zdolne do *x*; a zatem zwierzęta nie są zdolne do moralności. Tymczasem próba dostrzeżenia „ludzkich” wzorców zachowania u zwierząt utrudnia badania i nie pozwala nam dowiedzieć się, jakie rzeczywiście są zwierzęta jako zwierzęta. Badając je musimy – tak dalece, jak tylko jest to możliwe – zawiesić swoje założenia na temat ludzkiej moralności.

Badacze często poszukują u gatunków innych niż człowiek „prototypów” moralności bądź czegoś, co ewolucyjnie ją poprzedzało, co stało się jej korzeniem, co było protomoralnością. Zachowania te, jak można przypuszczać, same przez się nie stanowią moralności, ale sprzyjały rozwojowi moralności u ludzi. Na przykład można by powiedzieć, że myszy⁴⁴ i szczury⁴⁵ mają zdolność do empatii, ale tak naprawdę jest to jedynie jakiś rodzaj preempatii czy protoempatii. Wkraczamy w ten sposób na grząski grunt, ponieważ musimy wydać pewien niejako arbitralny sąd na temat tego, w którym punkcie całego spektrum zachowań zwierzęcych można mówić o przejściu od zwykłej empatii zwierzęcej do empatii w pełnym rozkwicie (czytaj: ludzkiej). Na czym polegają owe „czary”, które sprawiają, że empatia staje się zachowaniem mo-

⁴³ Zob. L.J. Skitka, *Cross-disciplinary conversations: A psychological perspective on justice research with non-human animals*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 327-335; J. Chen, D. Houser, *Non-human primate studies inform the foundations of fair and just human institutions*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 277-297; M. Christen, H.J. Glock, *The (limited) space for justice in social animals*, „Social Justice Research” 25(2012) nr 3, s. 298-326.

⁴⁴ Zob. D.J. Langford, S.E. Cragger, Z. Shehzad, S.B. Smith, S.G. Sotocinal, J.S. Levenstadin, *Social modulation of pain is evidence of empathy in mice*, „Science” 2006, t. 312, nr 5782, s. 1967-1970.

⁴⁵ Zob. I. Ben-AmiBartal, J. Decety, P. Mason, *Empathy and pro-social behavior in rats*, „Science” 2011, t. 334, nr 6061, s. 1427-1430.

ralnym? Czy możemy naprawdę powiedzieć, że mamy do czynienia z czymś więcej niż po prostu posiadaniem pewnej cechy przez człowieka, a nie przez jakieś zwierzę „niższe”? W jakim punkcie „protomoralność” staje się moralnością u ssaków naczelnych bądź u psowatych? Czy zachowania wskazujące na sprawiedliwość u zwierząt naprawdę są jedynie prymitywnymi początkami prawdziwej (ludzkiej) sprawiedliwości? A jeśli tak, to czego właściwie im brakuje? Ogólnie przez owe „czary” rozumie się dodanie elementu racjonalności czy rozumu, czy też niespotykane gdzie indziej posiadanie sumienia. Ludzka moralność, jak od dawna się przyjmuje, nie polega po prostu na instynktowych reakcjach na sygnały płynące ze środowiska, ale stanowi celowy i świadomy proces myślowy, podczas którego decydujemy, jak powinniśmy w danej sytuacji postąpić. Wraz z rozwojem neurobiologii zachowań moralnych zaczynamy się jednak dowiadywać, że moralność jest daleko mniej świadoma i celowa niż od dawna się sądzi. Neurobiolodzy Antonio Damasio⁴⁶ i Michael Gazzaniga⁴⁷ na przykład podkreślają w swoich pracach, w jak dużym stopniu moralność organizują procesy chemiczne zachodzące w mózgu. Bóddze etyczne to behawioralne predyspozycje, swoiste „ożebrowanie” utrzymywane w równowadze i wywoływane czy uruchamiane w dowolnej chwili, często bez udziału naszej świadomości. Inni badacze, jak Jonathan Haidt i Joshua Greene, badają z kolei znaczenie emocji i są zdania, że ogromna większość zachowań o naturze moralnej kierowana jest emocjami i jedynie w bardzo niewielkim stopniu poddana świadomemu, racjonalnemu namysłowi⁴⁸.

Jeśli spojrzymy na ludzkie zachowanie przez pryzmat etologii – badając Homo sapiens tak, jak gdyby był to gatunek zwierzęcy – możemy w podobny sposób uznać, że różnice między ludźmi a zwierzętami są kwestią stopnia, a nie rodzaju. Na przykład wybitny etolog Robert Hinde w swoim skrupulatnym badaniu moralnych zachowań człowieka opisuje posiadanie „dobrego sumienia” jako działanie pozwalające zachować zgodność między czynami danej jednostki a tym, co badacz ten nazywa „systemem «ja»” (ang. self-system), czyli uwewnętrznionymi przez nią normami moralnymi danego społeczeństwa⁴⁹. Również zwierzęta przyswajają sobie behawioralne normy swojej społecznoś-

⁴⁶ Zob. A. R. D a m a s i o, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999; t e n ż e, *W poszukiwaniu Spinozy: radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005.

⁴⁷ Zob. M. G a z z a n i g a, *The Ethical Brain*, Dana Press, New York 2005.

⁴⁸ Zob. J. G r e e n e, J. H a i d t, *How (and where) does moral judgment work?*, „Trends in Cognitive Sciences” 6(2002) nr 12, s. 517-523; J. H a i d t, *The new synthesis in moral psychology*, „Science” 2007, t. 316, nr 5827, s. 998-1002. Zob. też: P. C h u r c h l a n d, *Braintrust*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2011.

⁴⁹ Por. R. A. H i n d e, *Why Good is Good: The Sources of Morality*, Routledge, New York 2002, s. 53.

ci i angażują się w elastyczne monitorowanie swojego własnego zachowania, a zatem można by powiedzieć, że mają sumienie.

Za oporem wobec uznania moralności zwierząt często kryje się dostrzeżenie w tym zagrożenia dla jedyności człowieka. A jednak pogląd, że zachowania moralne stanowią szeroko rozłożone adaptacje ewolucyjne, nie musi stwarzać żadnego zagrożenia. Oczywiście ludzie są jedyni w swoim rodzaju! Podobnie jak jedyne w swoim rodzaju są inne zwierzęta. Badania nad moralnością zwierząt nie tyle podważą naszą jedyność, ile pomogą nam zrozumieć bardziej wyraźnie, co innego i szczególnego kryje się w ludzkim zachowaniu moralnym. W świetle obecnej wiedzy moralność ludzka wydaje się wyżej rozwinięta, bardziej złożona i uszczegółowiona niż systemy występujące w innych gatunkach. Musimy jednak pamiętać również o tym, że ludzie od tysiącleci zajmują się ludzką moralnością i że żywimy ogromne zainteresowanie samymi sobą. Moralności zwierząt zaczęliśmy się przyglądać dopiero w ciągu ostatnich dziesięciu lat, a im więcej będziemy się dowiadywać, prawdopodobnie tym bardziej będziemy zaskoczeni poznawczą i emocjonalną subtelnością obecną w zachowaniach zwierzęcych. Chociaż nasza jedyność nie jest zagrożona, zagrożony jest nasz wyjątkowy status (ang. *exceptionalism*). Stanowisko filozoficzne mówiące, że ludzie stoją „wyżej” czy są „lepsi”, czy też mają większą wewnętrzną godność, nie znajduje potwierdzenia w naukach przyrodniczych.

ETYCZNE IMPLIKACJE BADAŃ NAD SPRAWIEDLIWOŚCIĄ SPOŁECZNĄ PODNOSZENIE POPRZECZKI

Kiedy pisaliśmy *Wild Justice*, świadomie unikaliśmy rozważania etycznych implikacji naszej pracy, pragnęliśmy bowiem, by ludzie otwarcie wzięli pod uwagę naukowe podejście do moralności zwierzęcej. Nie chcieliśmy, aby sceptyczni czytelnicy sądzili, że wykorzystujemy naukę, by „przepchnąć” znajdujący się u podstaw naszych badań moralny plan ochrony zwierząt czy też ich praw. Najprawdopodobniej jednak ewolucja obrazu tego, kim są zwierzęta, w uświadamiający sposób wpłynie na to, jak je traktujemy. Wszelki szczegółowy i staranny namysł nad etyką musi z zasady opierać się na wyraźnych empirycznych danych „obiektywnych”. Informacje naukowe pozwalają ludziom staranniej myśleć o etyce, a nauka w swej głównej mierze pomaga nam wydawać lepsze i poprzedzone staranniejszym namysłem sądy moralne czy też wprowadzać lepszy porządek publiczny.

Niestety etyka postępowania wobec zwierząt wydaje się opóźniona w stosunku do nauki o dziesięć, a nawet dwadzieścia lat. Musiało minąć przynajmniej dziesięć lat od chwili, gdy niemal wszyscy badacze ostatecznie zgodzili

się i otwarcie przyznali, że zwierzęta w istocie odczuwają ból (i to w bardzo podobny sposób jak ludzie), aby zaczęto ten fakt poważnie brać pod uwagę przy ustalaniu standardów dobrostanu. I mimo że naukowe dowody na odczuwanie emocji przez zwierzęta pojawiły się na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego stulecia, standardy dobrostanu nadal nie odnoszą się adekwatnie do form ich cierpienia psychicznego, jak strach, samotność czy nuda, ani też nie biorą pod uwagę społecznych potrzeb zwierząt. Dokładne badania naukowe wykazały na przykład, że myszy odczuwają empatię, ale nie uczyniono nic, aby ochronić je przed wysoce inwazyjnymi eksperymentami prowadzonymi w Stanach Zjednoczonych⁵⁰. Wraz z rozwojem badań nad sprawiedliwością i innymi formami złożonych zachowań społecznych zwierząt, nasze standardy etyczne będą po raz kolejny musiały nadrobić dystans dzielący je od tych osiągnięć, a jednym z ważnych zadań będzie zrozumienie, co dokładnie nowa wiedza na temat zwierząt oznacza dla ich ochrony.

Powstawanie coraz szerszej literatury na temat sprawiedliwości u zwierząt może mieć bezpośredni pozytywny wpływ na ich dobrostan poprzez podnoszenie poprzeczki wymogu moralnego uzasadniania. Moralne uzasadnienie wykorzystywania zwierząt, trzymania ich w niewoli, izolowania, niepozwalania im na interakcje społeczne, zadawania im cierpienia i zabijania ich sprowadza się bowiem do porównywania ich interesów z naszymi. Interesy zwierząt jak dotąd „ważyły” bardzo mało, ale wraz z wzbogacaniem i pogłębianiem naszego obrazu zwierząt zaczynają ważyć nieco więcej. Dużo łatwiej jest uzasadnić prowadzenie inwazyjnych badań na istocie niemyślącej i nieczującej (jaką być może są drożdże) niż zadawanie cierpienia wysoce inteligentnemu, odczuwającemu emocje i złożonemu pod względem społecznym stworzeniu, które tak jak my zawiera przyjaźnię, odczuwa radość i smutek i oburza się w przypadku niesprawiedliwego traktowania.

Musimy poszukiwać równowagi: solidny obraz wewnętrznego życia zwierząt niewątpliwie służy wysiłkom zmierzającym do ochrony i wzrostu ich dobrostanu. Jednocześnie jednak, im więcej wiemy, tym ostrzejsze stają się etyczne granice badań (i tym mniej być może odkryjemy w przyszłości). Osiągamy tu punkt, w którym szala przechyla się na jedną ze stron i możemy zadać sobie pytanie: „Ile jeszcze naprawdę musimy wiedzieć?”. Na przykład na pewno wiemy wystarczająco dużo na temat emocji zwierząt, a zatem badania inwazyjne nie znajdują już uzasadnienia⁵¹. Gdzie pojawi się asymptota w badaniach nad zachowaniami moralnymi?

Na tyle, na ile jest to możliwe, badania powinny koncentrować się na populacjach dzikich. Należy zaprzestać chwytania dzikich zwierząt w celu umieszcze-

⁵⁰ Zob. Bekoff, *The Animal Manifesto*.

⁵¹ Zob. tamże.

nia ich w niewoli i prowadzenia na nich badań, podobnie jak hodowli zwierząt w niewoli wyłącznie po to, aby wykorzystać je jako przedmiot badań. Niektóre badania na zwierzętach w niewoli mogą być jednak etycznie dopuszczalne, a nawet prowadzone z korzyścią dla samych zwierząt. Na przykład niektóre populacje człowiekowatych pozostają pod ochroną w rezerwatach i mogą być cennymi obiektami badań. Zaletą tych badań jest to, że odbywają się one w „na pół” naturalnych środowiskach, gdzie naukowcy mają większą możliwość obserwowania zachowań naturalnych niż w laboratorium czy też podczas pracy z bardzo małą grupą zwierząt trzymanyh w niewoli. Brian Hare z Duke University prowadzi owocne badania teorii umysłu na szympanсах karłowatych (bonobo) w rezerwacie Lola Ya w Demokratycznej Republice Konga⁵². Badania te faktycznie podnoszą jakość życia tych zwierząt, ponieważ zapewniają im codzienną stymulację społeczną i umysłową.

Ulubionym modelem psychologii porównawczej bardzo szybko stają się psy. Zapewniają one potencjalną populację do badań, które nie mają etycznych minusów związanych z wykorzystywaniem dzikich zwierząt w niewoli⁵³. Łatwo jest uzyskać zgodę właścicieli psów, a i same psy są zazwyczaj chętnymi i entuzjastycznymi uczestnikami badań. Psy ze schronisk mogą stanowić kolejną populację do badań, a zapewnienie im interesującego zajęcia z pewnością wzbogaciłoby i polepszyło ich życie. Jeśli badania na zwierzętach trzymanyh w niewoli mają nadal trwać, musimy zwielokrotnić wysiłki, by dbać o dobrostan poszczególnych osobników i zapobiegać ich cierpieniom. Podstawowe potrzeby zwierząt wykraczają daleko poza wąskie wymagania fizjologiczne i obejmują zdrowie psychiczne, relacje społeczne, komunikację z osobnikami tego samego gatunku, ekspresję normalnych zachowań seksualnych i zdolność do opieki nad potomstwem. Prace dotyczące preferencji zwierząt stanowią konkretny przykład, jak możemy się uczyć lepszego postępowania, i ukazują, w jaki sposób nauka może ulepszyć etykę. Testowanie preferencji, podczas którego mierzone i oceniane są wybory dokonywane przez pojedynczego osobnika, może służyć pomocą w udoskonalaniu metod wykorzystywanych w innych badaniach nad zwierzętami⁵⁴. Myszy na przykład w takim samym tempie uczą się poruszać po labiryncie, gdy otrzymują „nagrodę” polegającą

⁵² Zob. B. Hare, *A culture of compassion relies on a preference based approach to animal welfare* (w druku). Zob. też: <http://www.friendsofbonobos.org/research.htm>.

⁵³ Zob. Range, Horn, Viranyi, Huber, dz. cyt.; A. Miklósi, *Dog Behaviour, Evolution, and Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2009; B. Hare, A. Rosati, J. Kaminski, J. Brauer, J. Call, M. Tomasello, *The domestication hypothesis for dogs' skills with human communication: A response to Udell et al. (2008) and Wynne et al. (2008)*, „Animal Behaviour” 2010, t. 79, nr 2, s. e1-e6.

⁵⁴ Zob. np. M.S. Dawkins, *Using behaviour to assess animal welfare*, „Animal Welfare” 13(2004) supplementary issue, s. 51-57.

na pozwoleniu im na schowanie się w ciemnej kryjówce, jak i wtedy, gdy są „karane” porażeniem prądem⁵⁵. Nawet badania nieinwazyjne mogą być dużo bardziej humanitarne, jeśli zwracamy uwagę na psychiczne i umysłowe potrzeby zwierząt. Hare wskazuje na przykład, że niektóre zwierzęta żyjące w społecznościach doświadczają krańcowego strachu, kiedy zostaną rozdzielone ze swoimi towarzyszami, nawet jeśli ma to miejsce w celu badań łączących się po prostu z zabawą w „gry” poznawcze. Fakt ten ukazuje, że nawet badania, które my sami możemy oceniać jako absolutnie nieinwazyjne i nieszkodliwe, mogą w istocie powodować cierpienie zwierząt.

SPOJRZENIE W PRZYSZŁOŚĆ

Dla badaczy zachowań zwierzęcych obecny czas jest fascynujący. Tak wiele jeszcze możemy się dowiedzieć na temat zwierząt, a badania dotyczące sprawiedliwości w ich społecznościach stanowią zapewne jeden z najważniejszych obszarów namysłu. Pełniejsze zrozumienie sprawiedliwości charakterystycznej dla różnych gatunków zwierzęcych będzie wymagało od nas szczegółowego poznania, co zwierzęta te robią, jak żyją, jak radzą sobie z interakcjami społecznymi, jak rozwiązują konflikty i kontrowersje, w jaki sposób dokonują sprawiedliwego podziału ograniczonych zasobów i jak musimy je traktować.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

⁵⁵ Por. H a r e, dz. cyt., s. 12.

WYJŚĆ POZA REAKCJĘ NA „SCHEMAT DZIECIEŃCOŚCI” Antropomorfizm i dobór antropomorficzny*

Obiegowe wyjaśnienie tej ewolucyjnej zagadki, dość bezmyślnie powtarzane w literaturze, obraca się wokół myśli, że zwierzęta, które ludzie trzymają dla przyjemności, są po prostu społecznymi pasożytami, a dzięki tak zwanemu schematowi dziecięcości (niem. das Kindchenschema; ang. cuteness) doprowadziły do perfekcji sztukę wyzwalania i wykorzystywania naszych wrodzonych instynktów rodzicielskich. Czasami wskazuje się w tym kontekście na analogie do pasożytnictwa lęgowego u ptaków.

Antropomorfizm¹, który definiuję jako przypisywanie stanów umysłowych człowiekowi (myśli, uczuć, motywacji i przekonań) żywym stworzeniom niebędącym ludźmi, jest niemal powszechną cechą opiekunów zwierząt trzymanych do towarzystwa. Na całym świecie właściciele zwierząt karmią swoich ulubieńców jedzeniem, które sami spożywają, nadają im ludzkie imiona i obchodzą ich urodziny; kiedy ich zwierzęta zachorują, zabierają je do lekarzy specjalistów, pogrążają się w żałobie po ich śmierci i urządzają im pogrzeby na specjalnych cmentarzach dla zwierząt ze wszystkimi charakterystycznymi dla tradycyjnego pochówku rytuałami². W Stanach Zjednoczonych ludzie kupują swoim zwierzętom ubrania projektowane przez znanych kreatorów

*Niniejszy artykuł, pod tytułem *Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection – Beyond the „Cute Response”*, ukazał się w czasopiśmie „Society and Animals” 11(2003) nr 1, s. 83-100, wydawanym przez wydawnictwo naukowe Brill.

¹ W literaturze funkcjonuje wiele konkurujących ze sobą definicji antropomorfizmu, począwszy od przypisywania istotom niebędącym ludźmi w s z e l k i c h stanów umysłowych (zob. J.S. K e n n e d y, *The New Anthropomorphism*, Cambridge University Press, Cambridge 1992), do przypisywania im cech charakterystycznych wyłącznie dla człowieka (zob. B. N o s k e, *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press, London 1989; K.J. S h a p i r o, *A phenomenological approach to the study of nonhuman animals*, w: *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, red. R.W. Mitchell, N.S. Thompson, H.L. Miles, SUNY Press, Albany, New York, 1997, s. 277-295). Jak jednak wskazuje Hugh Lehman, rozróżnienia te są istotne przede wszystkim na gruncie wspólnego im założenia, że antropomorfizm, bez względu na to, jak go definiować, jest z konieczności błędny bądź fałszywy (zob. H. L e h m a n, *Anthropomorphism and scientific evidence for animal mental states*, w: *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, s. 104-115). Założenie takie w żaden sposób nie kryje się za definicją przyjętą w obecnych rozważaniach, a faktyczna trafność, z jaką ludzie przypisują swoim zwierzętom różne stany umysłowe, bądź też brak takiej trafności są w znacznym stopniu nieistotne dla zasadniczej argumentacji przedstawionej w niniejszym artykule.

² Zob. J.A. S e r p e l l, *In the Company of Animals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

mody zwierzęcej³ i zapewniają im specjalną opiekę dzienną⁴, a także opiekę medyczną obejmującą wiele zabiegów możliwych do przeprowadzenia w dzisiejszej weterynarii, na przykład przeszczep nerki, którego orientacyjny koszt to sześć i pół tysiąca dolarów⁵. Badania ujawniają, że 75% właścicieli zwierząt trzymanyh w domach uważa, że wykazują one podobieństwo do dzieci, a w przypadku jednego z badań okazało się, że niemal połowa kobiet biorących w nim udział przyznała, iż bardziej polega na uczuciu swojego psa czy kota niż męża czy dzieci⁶.

Większość debat na temat antropomorfizmu, jakie toczyły się dotychczas w literaturze naukowej, skupiała się na problemie jego prawomocności jako techniki opisu oraz interpretacji zachowań zwierząt⁷. W obecnym artykule postaram się – na ile będzie to możliwe – uniknąć kwestii, czy w świetle przyjętej przeze mnie definicji antropomorfizmu okazuje się on pomocnym bądź właściwym narzędziem interpretacji zachowań zwierząt; skoncentruję się natomiast na sposobach, w jakie pomaga on wytłumaczyć – w kategoriach ewolucjonizmu – zarówno korzyści, jak i szkody łączące się z trzymaniem zwierząt w domach.

GENEZA

Wydaje się, że korzenie antropomorfizmu tkwią w ludzkiej zdolności do tak zwanej *świadości i refleksyjnej*, to znaczy w zdolności do wykorzystywania samowiedzy – wiedzy o tym, czym jest istnienie osobowe – w rozumieniu i przewidywaniu zachowań innych bytów⁸. Można jedynie domniemywać, kiedy zdolność ta rozwinęła się na tyle, że zaczęto ją stosować do analizy zachowań istot innych niż ludzie, chociaż archeolog Steven Mithen twierdzi, że antropomorfizm stanowi jedną z cech definiujących ludzi współczesnych (*Homo sapiens sapiens*), którzy pojawili się nie więcej niż

³ Istnieje obecnie wiele stron internetowych oferujących hurtową i detaliczną sprzedaż modnej odzieży dla zwierząt. Zob. np. <http://michaeljfood.com/home.html>.

⁴ Por. E. L o u i e, *An indoor pet playground, with everything but squirrels to chase*, „New York Times” z 16 XI 2000, F, s. 3.

⁵ Wiedzę na temat wysokości tej kwoty uzyskałem w klinice weterynaryjnej Uniwersytetu w Pensylwanii w styczniu 2002 roku.

⁶ Zob. *National Pet Owner Survey*, American Animal Hospital Association, Denver 1996.

⁷ Zob. *The Oxford Companion to Animal Behavior*, red. D. McFarland, Oxford University Press, Oxford 1981; R. L o c k w o d, *Anthropomorphism is not a four-letter word*, w: *Advances in Animal Welfare Science, 1985/86*, red. M.W. Fox, L.D. Mickley, The Humane Society of the United States, Washington, D.C., 1985, s. 185-199; K e n n e d y, dz. cyt.; *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*.

⁸ Zob. N. H u m p h r e y, *Consciousness Regained*, Oxford University Press, Oxford 1983.

czterdzieści tysięcy lat temu⁹. Mithen opiera swoje twierdzenie na świadectwach archeologicznych dotyczących nagłej zmiany w postawach ludzi wobec zwierząt i świata przyrody, która zaszła jednocześnie z przejściem ze środkowego do górnego paleolitu. Okres ten cechował się wielką różnorodnością innych ważnych przejawów rozwoju: wynalazkiem łodzi, wykorzystaniem łuku i strzały, posługiwaniem się pierwszymi narzędziami wykonanymi nie z kamiennego rdzenia, lecz z kamiennych odłupków, pojawieniem się sztuki dekoracyjnej i przedstawieniowej oraz pierwszymi jednoznacznymi świadectwami dokonywania rytualnych pochówków i sprawowania innych praktyk religijnych.

Mithen przypisuje te rewolucyjne zmiany względnie nagłej a radykalnej modyfikacji struktury funkcjonalnej ludzkiego umysłu¹⁰. Twierdzi on, że struktura umysłu wczesnych ludzi (z okresu sprzed czterdziestu tysięcy lat) miała charakter wyraźnie modułarny, a wyspecjalizowane obszary inteligencji funkcjonowały w niej w znacznym stopniu niezależnie od siebie nawzajem. Należały do nich: (1) moduł *i n t e l i g e n c j i s p o ł e c z n e j*, której celem było opanowanie złożoności interakcji społecznych i która potrafiła wykorzystywać samowiedzę czy też osobistą „intuicję” do rozumienia i przewidywania zachowań innych; (2) moduł *i n t e l i g e n c j i p r z y r o d o z n a w c z e j* przystosowany do przetwarzania informacji dotyczących dostępności i dystrybucji zasobów biologicznych, w tym czynności i zachowań innych gatunków, takich jak zwierzęta drapieżne czy łowne; (3) moduł *i n t e l i g e n c j i t e c h n i c z n e j*, która koncentrowała się na aspektach fizycznych świata materialnego i obejmowała techniki operowania przedmiotami, jak narzędzia czy broń, oraz ich konstruowania; oraz (4) moduł *i n t e l i g e n c j i o g ó l n e j*, dotyczącej rozwiązywania problemów natury uniwersalnej i podejmowania decyzji.

Według Mithena ta wewnętrzna modułarność poważnie ograniczała tempo kulturowej ewolucji wczesnych ludzi, nie pozwalała bowiem na wzajemną komunikację między poszczególnymi obszarami inteligencji. Każdy z nich specjalizował się w innej dziedzinie i nie było między nimi przepływu ani wymiany wiedzy czy informacji lub też przepływ tego rodzaju był bardzo ograniczony. Około czterdziestu tysięcy lat temu jednak – twierdzi Mithen – w procesie ewolucji doszło do swoistej emergencji: pojawiła się „poznawcza płynność” czy też zdolność do komunikacji między poszczególnymi modułami inteligencji, co doprowadziło do eksplozji rozwoju kulturowego oraz kreatywności na niespotykaną wcześniej skalę.

Według Mithena to właśnie wtedy pojawiło się myślenie antropomorficzne, stanowiące bezpośrednią konsekwencję nowego „dialogu” między

⁹ Zob. S. Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Thames & Hudson, London 1996.

¹⁰ Zob. tamże.

modułem inteligencji społecznej a modułem inteligencji przyrodniczej w odziedziczonym po przodkach ludzkim mózgu. Dialog ten stał się możliwy dzięki oddziaływaniu świadomości refleksywnej, która wykroczyła poza obszar inteligencji społecznej, gdzie powstała, i rozprzestrzeniła się na inne jej obszary. Pozwoliło to ludziom współczesnym stosować posiadane przez nich zaawansowane sprawności społeczne – zdolność do przeprowadzania wnioskowań na temat umysłowych doświadczeń innych przedstawicieli swojego gatunku – w interakcjach ze zwierzętami i światem przyrody. Efekt tego połączenia okazał się spektakularny. Neandertalczyki i ich przodkowie niewątpliwie postrzegali zwierzęta i funkcjonowanie przyrody jako przedmioty czy fenomen o wielkiej doniosłości praktycznej, ale – jeśli Mithen ma rację – absolutnie nie potrafili wykorzystywać samoświadomości do wnioskowania o porównywalnych stanach umysłowych innych gatunków ani interpretować zachowań zwierząt w świetle tej dedukcji. Wydaje się, że w przeciwieństwie do nich ludziom współczesnym bardzo trudno jest myśleć o zwierzętach inaczej niż w kategoriach antropomorficznych. Od najwcześniejszego dzieciństwa bowiem instynktownie patrzymy na zwierzęta jako na podmioty komunikacji społecznej¹¹ i przypisujemy im inteligencję, pragnienia, przekonania oraz intencje podobne do tych, jakie cechują ludzi. Mithen twierdzi, że myślenie antropomorficzne ewoluowało i rozprzestrzeniało się, ponieważ miało ogromną wartość dla przetrwania¹². Świadczenia archeologiczne wskazują, że neandertalczyki i ich przodkowie, którzy prawdopodobnie nie mieli zdolności myślenia antropomorfizującego, byli niewątpliwie skutecznymi łowcami, ale cechował ich bezwzględny oportunizm w wyborze zwierzyny łownej; dysponowali też ograniczonym zakresem metod polowań. Świadczenia ze stanowisk archeologicznych z górnego paleolitu wskazują natomiast na coś wręcz przeciwnego: ludzie pod względem budowy anatomicznej współcześni interesowali się nawykami i zachowaniem zwierząt i stosowali dużo bardziej złożone strategie łowieckie, które wymagały planowania na przyszłość oraz zdolności dokładnego przewidywania ruchów i zachowań gatunków łownych. Innymi słowy, wydaje się, że myślenie antropomorfizujące pomogło *Homo sapiens* stać się drapieżcą ekstremalnym, dostarczając mu wyspecjalizowanych narzędzi pozwalających na spenetrowanie i zdemaskowanie umysłu jego ofiary.

Antropomorfizm miał również inne daleko idące konsekwencje. Umożliwiając naszym przodkom przypisywanie ludzkich uczuć, myśli, motywacji i przekonań innym gatunkom, otworzył drzwi do wprowadzenia pewnych

¹¹ Zob. O.E. Myers, C.D. Saunders, *Animals as links toward developing caring relationships with the natural world*, w: *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary Investigations*, The MIT Press, Cambridge 2002, s. 152-178.

¹² Zob. Mithen, dz. cyt.

zwierząt w środowisko społeczne człowieka, najpierw jako zwierząt trzymanych dla towarzystwa, a ostatecznie jako udomowionych zwierząt całkowicie od człowieka zależnych¹³. Zdaniem Mithena, gdyby nie antropomorfizm, nie byłoby możliwe ani trzymanie przez człowieka zwierząt do towarzystwa, ani też udomowienie zwierząt¹⁴.

WPLYW POSIADANIA ZWIERZĄT NA ZDROWIE I JAKOŚĆ ŻYCIA

Oczywiście samo stwierdzenie, że antropomorfizm umożliwił człowiekowi trzymanie zwierząt, nie pozwala wyjaśnić, dlaczego praktyka ta utrzymuje się już przynajmniej od czternastu tysięcy lat, a możliwe, że dużo dłużej. Z czysto ewolucyjnego punktu widzenia trzymanie zwierząt dla towarzystwa wydaje się zachowaniem anomalnym¹⁵. Łatwo bowiem wyjaśnić, dlaczego ludzie trzymają kurczęta, świny czy owce. Zwierzęta te są warte przynajmniej tyle, ile same ważą – w jajkach, mięsie, skórze bądź runie. Jak jednak oszacować możliwą wartość adaptacyjną trzymania kotów syjamskich czy sznaucerów miniaturowych? Jak powszechnie wiadomo, dobór naturalny sprzyja jednostkom, których sposoby zachowania służą maksymalizacji szans ich własnego przetrwania i sukcesu reprodukcyjnego oraz przetrwania i sukcesu reprodukcyjnego ich bliskich krewnych¹⁶. Nawet teoria wzajemnego altruizmu, którą rozwija Robert L. Trivers, przewiduje, że niezwiązanym z nami jednostkom pomagamy tylko wtedy, gdy istnieje rozsądne prawdopodobieństwo, że pomoc ta spotka się z wzajemnością w jakimś momencie w przyszłości¹⁷. Ponieważ zwierzęta trzymane dla towarzystwa nie należą nawet do tego samego gatunku – nie wspominając o grupie pokrewieństwa – i na pewno nie są zdolne zapamiętać ani odwzajemnić życzliwości, której doświadczyły w przeszłości,

¹³ Zob. J. A. Serpell, *Pet-keeping and animal domestication: A reappraisal*, w: *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism, and Predation*, red. J. Clutton-Brock, Unwin Hyman, London 1989, s. 10-21; Mithen, dz. cyt.

¹⁴ W jednym z artykułów opisany został przypadek dzikiej szympanasy, która złapała górkę drzewnego, a następnie zaczęła go traktować jako swoje zwierzę. Zob. S. Hirata, G. Yamakoshi, S. Fujita, G. Ohashi, T. Matsuzawa, *Capturing and toying with hyraxes (*Dendrohyrax dorsalis*) by wild chimpanzees (*Pan troglodytes*) at Bossou, Guinea*, „American Journal of Primatology” 2001, t. 53, nr 2, s. 93-97. Spostrzeżenia takie stanowią fascynujące wyzwanie wobec twierdzenia Mithena, że zachowania tego rodzaju cechują wyłącznie człowieka.

¹⁵ Zob. J. Archer, *Why do people love their pets*, „Evolution and Human Behavior” 1997, t. 18, nr 4, s. 237-259.

¹⁶ Zob. W. D. Hamilton, *The genetical evolution of social behavior*, „Journal of Theoretical Biology”, 1964, t. 7, nr 1, s. 1-52.

¹⁷ Zob. R. L. Trivers, *The evolution of reciprocal altruism*, „Quarterly Review of Biology” 46(1971) nr 1, s. 35-57.

trudno sobie wyobrazić, jak przebiegała ewolucja trzymania zwierząt przez człowieka ani dlaczego praktyka ta utrzymuje się do dzisiaj. Ponadto trzymanie zwierząt w domu jest kosztowne. W Stanach Zjednoczonych rokrocznie około ośmiuset tysięcy ludzi wymaga leczenia wskutek ukąszenia przez psa¹⁸, a według niedawnych kalkulacji Amerykanie co roku wydają około 11,6 miliarda dolarów na gotową żywność dla swoich zwierząt (więcej niż na żywność dla niemowląt) oraz jedenaście miliardów dolarów na opiekę zdrowotną dla nich.

Obiegowe wyjaśnienie tej ewolucyjnej zagadki, dość bezmyślnie powtarzane w literaturze, obraca się wokół myśli, że zwierzęta, które ludzie trzymają dla przyjemności, są po prostu społecznymi pasożytami, a dzięki tak zwanemu schematowi dziecięcości (niem. das Kindchenschema; ang. cuteness)¹⁹ doprowadziły do perfekcji sztukę wyzwalania i wykorzystywania naszych wrodzonych instynktów rodzicielskich. Czasami wskazuje się w tym kontekście na analogie do pasożytnictwa lęgowego u ptaków, w wyniku którego pisklęta pasożytów skierowują na siebie opiekuńcze zachowania, jakie żywiciel normalnie wykazuje wobec własnych młodych, co prowadzi do tego, że potomstwo pasożyta lęgowego jest wytrwale karmione z krzywdą dla przybranych rodziców i rodzeństwa. Na rzecz takiej interpretacji przemawia również z pozoru dziecinny wygląd niektórych piesków pokojowych, lecz trzeba podkreślić, że kluczowa różnica między zachowaniem ludzi a zachowaniem ptaków śpiewających polega na tym, że te drugie są – jak można przypuszczać – nieświadome, że żywią nienależących do ich własnego gatunku intruzów, którzy pozostają od nich zależni. Ludzie natomiast mogą co prawda uważać, że szczeniaki czy mopsy są urocze, ale na pewno nie żywią wątpliwości co do ich pochodzenia²⁰. Inny od dawna utrzymywany pogląd, który uwłacza właścicielom zwierząt, podkreśla ich podobieństwo do użytkowników pornografii i każe widzieć w nich jednostki niezdolne bądź niechętne do tworzenia „normalnych” związków z innymi ludźmi, uciekające się do opieki nad zwierzętami, które stanowią substytut nieosiągalnej dla nich rzeczywistości. Akceptacja tego poglądu łączyłaby się jednak z przyjęciem przekonania, że ponad połowa właścicieli gospodarstw domowych w Ameryce (i około jednej trzeciej w Europie) to albo zdecydowani mizantropi, albo ludzie upośledzeni w sensie społecznym²¹.

¹⁸ Zob. J. S a c k s, L. S i n c l a i r, J. G i l c h r i s t, G. C. G o l a b, R. L o c k w o o d, *Breeds of dogs involved in fatal human attacks in the United States between 1979 and 1998*, „Journal of the American Veterinary Medical Association” 2000, t. 217, nr 6, s. 836-840.

¹⁹ Zob. K. L o r e n z, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, w: „Zeitschrift für Tierpsychologie” 5(1943) nr 2, s. 235-409; S. J. G o u l d, *Mickey Mouse meets Konrad Lorenz*, „Natural History” 88(1979) nr 5, s. 30-36; A r c h e r, dz. cyt.; S. B u d i a n s k y, *The Truth about Dogs: An Inquiry into the Ancestry, Social Conventions, Mental Habits, and Moral Fiber of Canis familiaris*, Viking, New York 2000.

²⁰ Zob. S e r p e l l, *In the Company of Animals*.

²¹ Zob. tamże.

Na szczęście istnieje również trzecia teoria wyjaśniająca, dlaczego ludzie trzymają zwierzęta dla towarzystwa, która nie jest dla właścicieli zwierząt aż tak dyskredytująca. Głosi ona, że ludzie czynią to zasadniczo z tych samych powodów, z jakich, chroniąc się przed zimą, zakładają okrycia wierzchnie – wzmacniają w ten sposób swoje zdrowie i polepszają jakość życia. Chociaż badania dotyczące możliwych korzyści dla zdrowia wynikających z opieki nad zwierzętami nadal znajdują się na dość wczesnym etapie rozwoju, przyniosły już cały szereg interesujących wyników. Właściciele zwierząt narażeni są na przykład na działanie znacznie mniejszej liczby czynników ryzyka fizjologicznego (jak wysokie ciśnienie krwi, podwyższony poziom trójglicerydów czy cholesterolu we krwi) wywołujących choroby układu krążenia, jak również mają większe szanse przeżycia w przypadku zawału serca, a po jego przejściu z reguły żyją dłużej²².

Opiekunowie zwierząt wydają się bardziej odporni na stresujące zdarzenia w życiu, dzięki czemu doświadczają też mniejszej liczby problemów zdrowotnych i rzadziej stają przed koniecznością zgłoszenia się do lekarza w celu podjęcia leczenia²³. Wskazuje się również, że przysposobienie zwierzęcia wpływa na lepszy stan zdrowia psychicznego i fizycznego jego opiekuna oraz powoduje trwałe zmniejszanie się jego skłonności do nadmiernej reakcji w sytuacjach stresujących²⁴. Wymowny jest fakt, że właściciele zwierząt, którzy deklarują głębokie do nich przywiązanie, zwykle czerpią większą korzyść z ich posiadania niż ci, którzy są do nich mniej przywiązani, a opieka nad psem okazuje się większym dobrodziejstwem niż opieka nad kotem – być może dlatego, że przeciętnie przywiązanie do psa jest silniejsze²⁵. Interpretacja tych wyników

²² Zob. T.F. Garrity, L. Stallones, *Effects of pet contact on human well-being: Review of recent research*, w: *Companion Animals in Human Health*, red. C.C. Wilson, D.C. Turner, Sage, Thousand Oaks, California, 1998, s. 3-22; E. Friedman, S.A. Thomas, T.J. Eddy, *Companion animals and human health: Physical and cardiovascular influences*, w: *Companion Animals and Us*, red. A.L. Podberscek, E.S. Paul, J.A. Serpell, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 125-142.

²³ Zob. J.M. Siegel, 1990, *Stressful life events and use of physician services among the elderly: The moderating role of pet ownership*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1990, t. 58, nr 6, s. 1081-1086.

²⁴ Zob. J.A. Serpell, *Beneficial effects of pet ownership on some aspects of human health and behaviour*, „Journal of the Royal Society of Medicine” 1991, t. 84, nr 12, s. 717-720; K.M. Allen, J. Blascovich, J. Tomaka, R.M. Kelsey, *Presence of human friends and pet dogs as moderators of autonomic responses to stress in women*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1991, t. 61, nr 4, s. 582-589.

²⁵ Zob. M.G. Ory, E.L. Goldberg, *Pet possession and life satisfaction in elderly women*, w: *New Perspectives on Our Lives with Companion Animals*, red. A.H. Katcher, A.M. Beck, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, s. 303-317; E. Friedman, S.A. Thomas, *Pet ownership, social support, and one-year survival after acute myocardial infarction in the cardiac arrhythmia suppression trial (CAST)*, „American Journal of Cardiology” 1995, t. 76, nr 17, s. 1213-1217.

badan często bywa trudna, ale większość autorytetów zgadza się obecnie co do tego, że takich właśnie ustaleń należy się spodziewać, jeśli zwierzęta stanowią formę społecznego oparcia²⁶. Sidney Cobb zdefiniował społeczne oparcie jako „informację prowadzącą podmiot do przekonania, że ktoś się nim opiekuje, że jest on kochany, darzony szacunkiem i że pozostaje członkiem sieci wzajemnych zobowiązań”²⁷. Autorzy nowszych publikacji skłaniają się ku odróżnianiu cech charakterystycznych „postrzeganego oparcia społecznego” od cech „sieci społecznej”. Pierwsza z tych kategorii dostarcza w dużym stopniu jakościowego opisu poziomu satysfakcji, jaki dana osoba uzyskuje dzięki oparciu uzyskanemu wskutek uczestnictwa w konkretnych relacjach społecznych, podczas gdy druga obejmuje ilościową miarę społecznych interakcji, w jakie wchodzi określona osoba, w tym ich liczbę, częstotliwość i rodzaj²⁸. W praktyce jednak w przypadku obu tych typów społecznego oparcia można wyróżnić różne ich komponenty: (1) w s p a r c i e e m o c j o n a l n e, czyli poczucie, że w sytuacji stresującej jest się do kogo zwrócić się o pocieszenie, oraz poczucie, że inni okazują nam troskę; (2) i n t e g r a c j ę s p o ł e c z n ą, czyli poczucie, że stanowi się akceptowaną część ustalonej grupy czy sieci społecznej; (3) oparcie umożliwiające p o d w y ż s z e n i e s a m o o c e n y, czyli poczucie, że otrzymuje się od innych pozytywną informację zwrotną dotyczącą własnych zalet, kompetencji, zdolności czy wartości; (4) w s p a r c i e p r a k t y c z n e, i n s t r u m e n t a l n e oraz i n f o r m a c y j n e, czyli wiedzę, że inni, jeśli zajdzie taka potrzeba, dostarczą pomocy finansowej, praktycznej czy informacyjnej, oraz (5) możliwość s p r a w o w a n i a o p i e k i i z a p e w n i e n i a ochrony, czyli poczucie, że jest się innym potrzebnym bądź, że są oni od nas zależni²⁹.

Bez względu na to jednak, jaką definicję społecznego oparcia wybierzemy, jego znaczenie dla dobrostanu człowieka było w dziejach niekwestionowane, a w ciągu ostatnich dziesięciu lat pojawiła się szeroka literatura z dziedziny nauk medycznych potwierdzająca istnienie silnego, pozytywnego związku między oparciem społecznym a polepszeniem stanu zdrowia człowieka oraz zwiększeniem szans jego przeżycia. W szczególności wskazuje się, że społeczne oparcie stanowi barierę ochronną przeciwko chorobom układu krążenia i ryzyku wystąpienia udaru, gorączki reumatycznej, cukrzycy, nerczycy, za-

²⁶ Zob. Serpell, *In the Company of Animals*; Garrity, Stallones, dz. cyt.; G.M. Collis, J. McNicholas, *A theoretical basis for health benefits of pet ownership*, w: *Companion Animals in Human Health*, red. C.C. Wilson, D.C. Turner, Sage, Thousand Oaks, California, 1998, s. 105-122.

²⁷ S. Cobb, *Social support as a moderator of life stress*, „Psychosomatic Medicine” 1976, t. 38, nr 5, s. 300.

²⁸ Zob. W. Eriksen, *The role of social support in the pathogenesis of coronary heart disease: A literature review*, „Family Practice” 1994, t. 11, nr 2, s. 201-209.

²⁹ Por. Collis, McNicholas, dz. cyt., s. 115.

palenia płuc i większości odmian nowotworu, podobnie jak depresji i samobójstwa³⁰. Konkretnie mechanizmy leżące u podstaw owych ratujących życie efektów społecznego oparcia nadal pozostają przedmiotem pewnej debaty, ale większość ekspertów wydaje się zgadzać, że pozostawanie w relacjach społecznych będących źródłem wsparcia przynosi zasadnicze korzyści ze względu na zdolność tych relacji do amortyzowania bądź naprawiania szkodliwych skutków dla zdrowia powodowanych życiem narażonym na długotrwałe czy też chroniczny stres³¹. Według teorii ów zbawienny efekt społecznego oparcia powinien pojawiać się w przypadku każdej pozytywnej relacji społecznej – w przypadku każdej relacji, której uczestnik jest przekonany, że otaczają go troska, miłość i szacunek i że pozostaje on członkiem sieci wzajemnych zobowiązań. Potencjał społecznego oparcia, którym dysponują zwierzęta – zakładając, że taki istnieje – powinien zatem zasadzać się na zdolności do powodowania podobnych skutków przez zachowania budzące w opiece przekonanie, że zwierzę otacza go troską i miłością, żywi wobec niego głęboki szacunek i polega na zapewnianej przez niego opiece i ochronie.

Czy istnieją jednak dowody wskazujące, że zwierzęta mogą faktycznie odgrywać taką rolę? Zadziwia fakt, że w okresie ostatnich dwudziestu lat jedynie w bardzo nielicznych badaniach skutków zdrowotnych posiadania zwierzęcia brano pod uwagę – jako ważny czynnik – jego zachowanie bądź percepcję jego zachowania przez właściciela. Zwierzęta traktowano raczej jako pewien rodzaj zmiennej uniwersalnej, która jest obecna lub nieobecna, jak gdyby wszystkie one były jednakowe, bez względu na to, do jakiego należą gatunku, jakiej są rasy, jaki mają temperament i jak się zachowują. Jeśli jednak można z pożytkiem stworzyć pojęcie posiadania zwierzęcia jako jeszcze jednej relacji społecznej, analogicznej do małżeństwa czy przyjaźni, wówczas jasne jest, że relacje te powinny zostać przeanalizowane jako relacje dwuargumentowe, w których obie uczestniczące w nich strony – człowiek i zwierzę – odgrywają istotną rolę³². Tylko w bardzo nielicznych badaniach podjęto taką próbę, ale ich rezultaty są odkrywcz.

³⁰ Zob. Eriksen, dz. cyt.; B.A. Esterling, J. Kiecolt-Glaser, J.C. Bodnar, R. Glaser, *Chronic stress, social support, and persistent alterations in the natural killer cell response to cytokines in older adults*, „Health Psychology” 1994, t. 13, nr 4, s. 291-298; J.S. House, K.R. Landis, D. Umberson, *Social relationships and health*, „Science” 1988, t. 241, nr 4865 z 29 VII 1988, s. 540-545; C.D. Sherbourne, L.S. Meredith, W. Rogers, J.E. Ware, *Social support and stressful life events: Age differences in their effects on health-related quality of life among the chronically ill*, „Quality of Life Research” 1992, t. 1, nr 4, s. 235-246; R. Vilhjalmsson, *Life stress, social support and clinical depression: A reanalysis of the literature*, „Social Science Medicine” 1993, t. 37, nr 3, s. 331-342.

³¹ Zob. R.L. Ader, N. Cohen, D. Felten, *Psychoneuroimmunology: Interactions between the nervous system and the immune system*, „The Lancet” 1995, t. 345, nr 8942, s. 99-103.

³² Zob. J.A. Serpell, *Humans, animals, and the limits of friendship*, w: *The Dialectics of Friendship*, red. R. Porter, S. Tomaselli, Routledge, London 1989, s. 111-129.

Jedno z badań wykazało, że deklarowane przez ludzi przywiązanie do zwierzęcia pozostaje pod silnym wpływem oceny jego zachowania. Wydaje się, że właściciele zwierząt doskonale wiedzą, jakiego zachowania od nich oczekują, a jakiego nie tolerują, i reagują na zgodność między swoimi oczekiwaniami a tym, co otrzymują od zwierzęcia, stając się do niego bardziej przywiązani³³. Z kolei w jednym z badań niedawno przeprowadzonych w Nowej Zelandii uczeni starali się ustalić, czy stopień behawioralnego doboru czy też „kompatybilność” między zwierzęciem a jego właścicielem wywiera wpływ na zdrowie właściciela, i odkryli, że właściciele zwierząt, którzy informowali o wysokim stopniu kompatybilności między sobą a swoimi zwierzętami, byli nie tylko bardziej do nich przywiązani, ale również cieszyli się lepszym ogólnym stanem zdrowia psychicznego, dobrym samopoczuciem, w mniejszym stopniu doświadczali stresu negatywnego, okazywali więcej afektów pozytywnych, odczuwali mniej niepokoju i mniej fizycznych objawów złego zdrowia, niż ci, których zwierzęta były mniej z nimi kompatybilne³⁴.

Aby przeanalizować rodzaje interakcji między ludźmi a zwierzętami łączące się z tymi ocenami, Sheila Bonas, June McNicholas i Glyn M. Collis z Uniwersytetu w Warwick w Anglii wykorzystali specjalne narzędzie do określenia sieci relacji (ang. Network of Relationships Inventory), które miało pomóc osobom biorącym udział w badaniach opisać i ocenić różne rodzaje społecznego oparcia, którego dostarczają im relacje z ludźmi, jak i z innymi istotami żyjącymi³⁵. Badacze odkryli, że chociaż relacje międzyludzkie uzyskały lepszy całościowy wynik w kategoriach całokształtu społecznego oparcia, to jednak w niektórych kategoriach obejmujących wymiar społeczny czy „warunki relacji”, a konkretnie „niezawodność związku”, „troskę i opiekę” oraz „towarzystwo” psy wypadły w istocie lepiej niż ludzie³⁶. Koty uplasowały się niżej niż psy a wyżej niż inne zwierzęta, chociaż generalnie nawet one rywalizowały z ludźmi, jeśli chodzi o umiejętność stworzenia „niezawodnego związku” czy zapewnienia „troski i opieki”. Ludzie wypadli znacząco lepiej niż psy jedynie w kategoriach „pomocy instrumentalnej” oraz „bliskości”, które w znacznym stopniu opierają się albo na złożonych zdolnościach poznawczych, albo na

³³ Zob. tenże, *Evidence for an association between pet behavior and owner attachment levels*, „Applied Animal Behavior Science” 1996, t. 47, nr 1-2, s. 49-60.

³⁴ Zob. R.C. B u d g e, J. S p i c e r, B. J o n e s, R. S t. G e o r g e, *Health correlates of compatibility and attachment in human-companion animal relationships*, „Society & Animals” 1998, t. 6, nr 3, s. 219-234.

³⁵ Zob. S. B o n a s, J. M c N i c h o l a s, G. M. C o l l i s, *Pets in the network of family relationships: An empirical study*, w: *Companion Animals and Us*, s. 209-236.

³⁶ Kategoria niezawodności związku odnosi się do przekonania badanej osoby, czy relacja ta będzie miała charakter trwały; kategoria „troska i opieka” odnosi się do opieki bądź ochrony drugiej strony przed krzywdą, a kategoria „towarzyskości” jest definiowana jako spędzanie czasu z drugą stroną i czerpanie przyjemności ze wspólnego wykonywania różnych czynności.

znajomości języka³⁷. Uczestnicy badań prowadzonych przez Bonas twierdzili również, że w porównaniu z ich związkami z ludźmi relacje ze zwierzętami cechuje znacznie mniejsza konfliktowość. I również w tym przypadku duże znaczenie miała prawdopodobnie niemożliwość porozumiewania się ze zwierzętami za pomocą języka. Ponieważ zwierzęta nie potrafią mówić, nie potrafią też oceniać ani krytykować swoich właścicieli, okłamywać ich ani nadużywać ich zaufania.

Badania przeprowadzone przez Bonas i jej współpracowników wyraźnie wskazują, że ich uczestnicy nie napotykali na żadną trudność w opisie i ocenie swoich niebędących ludźmi towarzyszy przy użyciu relacyjnych parametrów, które stworzono i wykorzystuje się do opisu relacji między ludźmi. Ludzie ci zatem interpretowali i oceniali różne oznaki społecznego oparcia, które otrzymywali od swoich zwierząt tak, jak gdyby pochodziły one od innych ludzi. Innymi słowy, antropomorfizm – w tym wypadku rozumiany jako zdolność do przypisywania istotom niebędącym ludźmi motywacji charakterystycznych dla ludzi – ostatecznie pozwala ludziom na czerpanie korzyści społecznej, emocjonalnej i fizycznej płynącej z relacji łączącej ich ze zwierzętami, które towarzyszą im w życiu. Większość właścicieli zwierząt trzymanyh dla towarzystwa uważa, że ich zwierzęta naprawdę ich „kochają” bądź „podziwiają”, „tęsknią” za nimi, kiedy są nieobecni, odczuwają „radość” z ich powrotu czy „zazdrość”, kiedy okazują uczucie jakiejś innej istocie³⁸. Można by oczywiście dowodzić, że ludzie ci po prostu oszukują samych siebie i że uczucia oraz emocje, które przypisują swoim zwierzętom, są całkowicie wyimaginowane. Bez względu na to, czy jest to prawda, faktem pozostaje, że gdyby nie istniały tego rodzaju przekonania, relacje łączące ludzi ze zwierzętami trzymanyh dla towarzystwa byłyby zasadniczo bezsensowne. Antropomorfizm zwycięża, ponieważ wszelka inna interpretacja zachowania zwierząt – wszelka sugestia, że zwierzę może działać motywowane uczuciami i pragnieniami innymi niż uczucia typowo ludzkie – skutkowałaby natychmiastową dewaluacją tych relacji i osadzeniem ich na bardziej powierzchownej i mniej satysfakcjonującej podstawie.

DOBÓR ANTROPOMORFICZNY POZA „SCHEMATEM DZIECIĘCOŚCI”

Chociaż, jak się wydaje, antropomorfizm jest źródłem licznych korzyści, które ludzie czerpią z towarzystwa zwierząt, jego skutki dla samych zwierząt

³⁷ Kategoria „pomocy instrumentalnej” odnosi się do pomocy praktycznej, którą służy druga strona, a „bliskość” obejmuje zwierzanie się i dzielenie prywatnymi przemyśleniami.

³⁸ Zob. Serpell, *In the company of animals*.

są raczej niejednoznaczne. Oczywiście w kategoriach czysto numerycznych większość gatunków zwierząt, które towarzyszą dzisiaj człowiekowi, znacznie przewyższa liczebnie swoich dzikich przodków. Z powodu utraty środowiska naturalnego i prześladowań ze strony człowieka wilki (*Canis lupus*), domniemani przodkowie udomowionych psów, albo wyginęły, albo są gatunkiem zagrożonym na obszarach, na których kiedyś występowały, podczas gdy afrykańskie dzikie koty (*Felis silvestris libyca*), protoplaści udomowionych kotów, występują obecnie znacznie rzadziej niż kiedyś. Czystość genetyczna wielu tych odosobnionych populacji wilków i dzikich kotów również jest coraz bardziej zagrożona przez ich krzyżowanie się z ich wolno biegającymi udomowionymi potomkami³⁹. I przeciwnie, udomowione psy i koty występują obecnie nawet na najmniejszej wyspie i na każdym kontynencie (poza Antarktyką), gdzie żyją ludzie, a eksplozja ich populacji na całym świecie jest tak wielka, że oszacowanie całkowitej liczby tych zwierząt stało się właściwie niemożliwe. Według ostatnich danych z samych Stanów Zjednoczonych liczba psów trzymanyh do towarzystwa w Ameryce przekracza pięćdziesiąt osiem milionów, a liczba kotów siedemdziesiąt dziewięć milionów⁴⁰, jakkolwiek niektórzy twierdzą, że ta ostatnia byłaby dwukrotnie większa, gdyby uwzględnić koty bezdomne. Jeśli sukces ewolucyjny oceniać wyłącznie na podstawie liczb, wyraźnie widać, że antropomorfizm stał się niezwyklejśm dobrodziejstwem dla tych zwierząt.

Z perspektywy dobra zwierząt skutki antropomorfizmu okazują się jednak znacznie mniej dobroczynne. D o b ó r a n t r o p o m o r f i c z n y⁴¹ – czyli dobór pod kątem cech fizycznych i behawioralnych, które ułatwiają przypisywanie umysłowych stanów człowieka istotom niebędącym ludźmi – jest źródłem nietypowych, wyjątkowych w swoim rodzaju i stresogennych zabiegów wobec zwierząt, które padają jego ofiarą. Zabiegi te mają efekt zbliżony do

³⁹ Zob. D.L. M e c h, *The wolf: The ecology and behavior of an endangered species*, The Natural History Press, Garden City, New York, 1970; L. B o i t a n i, L. F r a n c i s c i, F. C i u c c i, G. A n d r e o l i, *Population biology and ecology of feral dogs in Italy*, w: *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior, and Interactions with People*, red. J. Serpell, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 218-244; J. S e r p e l l, *Domestication and history of the cat*, w: *The Domestic Cat: The Biology of Its Behavior*, red. D.C. Turner, P.P.G. Bateson, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 180-192.

⁴⁰ Zob. Pet Food Institute, *Pet Dog and Cat Population*, <http://petfoodinstitute.site-ym.com/?page=PetPopulation>. Według tego samego źródła liczby te w roku 2012 przekraczały, odpowiednio, siedemdziesiąt pięć milionów i osiemdziesiąt cztery miliony – przyp. tłum.

⁴¹ Można się spierać, czy zjawisko to należy opisywać jako dobór antropomorficzny, czy też raczej jako dobór pedomorficzny, ponieważ większość cech, ze względu na które wybieramy towarzyszące nam w życiu zwierzęta, to cechy charakterystyczne wyglądu i zachowania dzieci lub niemowląt. „Dobór antropomorficzny” jest zapewne terminem lepszym, ponieważ domniemanym celem tego doboru jest tworzenie zwierząt, które będą bardziej przypominały ludzi, nawet jeśli ich cechy „ludzkie” są zarazem cechami dzieci czy niemowląt.

fenomenowi „wyboru przez partnerkę” w przypadku doboru seksualnego. Wspinałe pióropusze, czuby, grzebienie, korale, a także popisy samców różnych poligamicznych gatunków ptaków, służące zastraszeniu rywali i zaimponowaniu potencjalnej partnerce są powszechnie uważane za niekontrolowane skutki przypadkowych preferencji dziwacznych bądź wymyślnych ozdób i zachowań wykazywanych przez samice⁴². Niektóre z tych „wytworów” mogą być w sensie estetycznym atrakcyjne dla ludzkiego oka, ale dla osobników męskich, które są ich nosicielami, mogą się one stać niebezpiecznym obciążeniem – narzucającym im poważny wydatek energii, a także przyciągającym uwagę drapieżników i upośledzającym ich zdolność do ucieczki przed nimi⁴³. Podobnie wiele ras zwierząt, które człowiek trzyma dla towarzystwa, zostało skutecznie upośledzonych wskutek doboru cech, które są atrakcyjne dla naszego antropomorfizującego spojrzenia.

Zapewne z najbardziej ekstremalnym przykładem takiego procesu mamy do czynienia w przypadku buldoga angielskiego, który kiedyś był silnym, muskularnym zwierzęciem, a ostatnio opisywany bywa jako psi odpowiednik wraku pociągu. Z drastycznie brachycefalicznym łbem, prognatyczną, zakrzywioną do góry żuchwą, zniekształconymi uszami i ogonem oraz niezgrabnymi ruchami, buldog przywołuje raczej „myśl o przedsięwzięciu rehabilitacyjnym z obszaru weterynarii niż dumny symbol muskularnej siły czy narodowej determinacji”⁴⁴. Buldogi nie tylko dotknięte są tymi deformacjami fizycznymi, ale też większość tych psów musi obecnie przychodzić na świat przez cesarskie cięcie, a cała rasa została upośledzona wskutek wielokrotnego naruszania systemu nosowego i oddechowego należących do niej osobników. W szpitalu weterynaryjnym uniwersytetu stanowego Pensylwanii buldogi są nawet wykorzystywane do badania fenomenu bezdechu pojawiającego się podczas snu. Ich trudności z oddychaniem w czasie snu są tak dotkliwe, że większość tych psów przedwcześnie zdycha wskutek ustania akcji serca powodowanego chronicznym niedotlenieniem⁴⁵. Deformacje ciała są spowodowane u buldogów przede wszystkim wadą wrodzoną znaną jako chondrodystrofia (karłowatość): jest to anomalia rozwojowa występująca w formacji kości, która powoduje zniekształcenia w postaci zgrubień przede wszystkim w czaszkowo-twarzo-

⁴² Zob. T. H a l l i d a y, *Sexual selection and mate choice*, w: *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, red. J.R. Krebs, N.B. Davies, Blackwell, Oxford 1978, s. 180-213.

⁴³ Zob. A. Z a h a v i, 1975 *Mate selection – a selection for a handicap*, „Journal of Theoretical Biology” 1975, t. 53, nr 1, s. 205-214.

⁴⁴ K.S. T h o m s o n, *The fall and rise of the English Bulldog*, „American Scientist” 84(1996) nr 3, s. 220.

⁴⁵ Zob. K.A. P a n c k e r i, H.M. S c h o t l a n d, A.I. P a c k, J.C. H e n d r i c k s, *Modafinil decreases hypersomnolence in the English bulldog, a natural animal model of sleep disordered breathing*, „Sleep” 19(1996) nr 8, s. 626-631.

wym i wyrostkowym odcinku szkieletu. Wada ta jest również obecna, jakkolwiek uzewnętrznia się w różnym stopniu, u innych ras brachycefalicznych, jak mops, terier bostoński, bokser czy pekińczyk, oraz u ras karłowatych, w tym u jamnika i basseta⁴⁶.

W przypadku ludzi schorzenie to jest źródłem poważnego upośledzenia, a w celu wynalezienia na nie lekarstwa podejmowane są poważne wysiłki badawcze. Tymczasem zwierzęta celowo hoduje się, aby zachować, a nawet podkreślić te właśnie cechy upośledzające. Gdyby buldogi były produktami korporacji agrofarmaceutycznych powstałymi wskutek inżynierii genetycznej, w całym świecie zachodnim słusznie odbywałyby się demonstracje w ich obronie. Ponieważ jednak powstają wskutek doboru antropomorficznego, ich kalectwa nie tylko się nie dostrzega, ale wręcz mu się przyklaskuje.

Oczywiście nie wszystko, co jako ludzie czynimy, by wzmocnić bądź uwydatnić antropomorficzny wygląd zwierząt, które nam towarzyszą, jest z konieczności szkodliwe, przynajmniej z perspektywy zwierzęcia. Mało prawdopodobne jest na przykład, że psy cierpią w jakikolwiek zauważalny sposób wskutek tego, że ich właściciele ubierają je niczym lalki czy wykorzystują jako modne akcesoria. Niewątpliwie można by twierdzić, że zwierzęta te są w ten sposób symbolicznie poniżane na tej samej zasadzie, na jakiej upokarzające jest w przypadku karłów wykorzystywanie ich w teatrach komediowych⁴⁷. Bardzo wątpliwe jednak, czy zwierzęta te są świadome owej symboliki i czy ma ona dla nich jakiegokolwiek znaczenie. Zmiana fizycznego wyglądu zwierzęcia, szczególnie gdy dotyczy ona jego rozmyślnego okaleczenia, jest jednak źródłem poważniejszych pytań z dziedziny etyki. Jako interwencje będące skutkiem antropomorfizmu można niewątpliwie interpretować przycinanie ogonów zwierzętom bądź też chirurgiczne usuwanie im pazurów. Ludzie nie mają ogonów ani pazurów i wydaje się, że niektórzy spośród nas oczekują, że zwierzęta dostosują się do naszego obrazu samych siebie, obywając się bez tych naturalnych dla siebie dodatków. Wraz z anatomią i wyglądem fizycznym dobór antropomorficzny zaburzył również zachowanie zwierząt. I znowu częściowo odbyło się to w sposób relatywnie nieszkodliwy. Na przykład przysłowiowa lojalność i wierność psów ich przewodnikom ludziom jest prawie na pewno skutkiem doboru antropomorficznego. Kiedy jednak cechom tym towarzyszy nienaturalnie silna zależność od człowieka, pojawia się wyniszczająca patologia. Źródłem drugiego najbardziej powszechnego problemu, jaki dostrzegają specjaliści zajmujący się zachowaniem zwierząt, są psy, które – gdy zostają same – wskutek niepokoju popadają w histerię. Zwierzęta

⁴⁶ Zob. T h o m s o n, dz. cyt.

⁴⁷ Zob. Y.F. T u a n, *Dominance and affection: The making of pets*, Yale University Press, New Haven 1984.

te drą pokrycie mebli i dywany, wygryzają dziury w drzwiach (często się przy tym raniąc) i pozostawiają swoje odchody w całym domu, ponieważ tak głębokie jest ich cierpienie powodowane rozłąką z opiekunem⁴⁸. Prawdopodobne jest, że wskutek doboru zwierząt ze względu na ich antropomorficzny (czy też pedomorficzny) urok w sposób niezmierzony stworzyliśmy całe linie nadmiernie uzależnionych od nas psów, które w przypadku zagrożenia ich więzi społecznych emocjonalnie się załamują. Niestety powszechną reakcją na ten problem jest albo przeciwdziałanie mu przez więzienie tych zwierząt w klatkach, kiedy ich właściciele pozostają poza domem, bądź tłumienie ich zachowań za pomocą leków psychoaktywnych⁴⁹.

*

Antropomorfizująca skłonność do przypisywania zwierzętom uczuć i motywacji charakterystycznych dla ludzi stała się przyczyną powstania niepowtarzalnego zespołu relacji międzygatunkowych, które nie mają precedensu nigdzie indziej w królestwie zwierząt. Relacje między ludźmi a ich zwierzętami są niepowtarzalne, ponieważ opierają się przede wszystkim na wymianie społecznej, nie zaś ekonomicznej czy użytecznej. Zaangażowanym w te relacje ludziom antropomorfizm dostarczył sposobności, by wykorzystywać zwierzęta jako alternatywne źródła społecznego oparcia oraz instrumenty płynącej stąd korzyści emocjonalnej i fizycznej. Zwierzęta zaś uzyskały w ten sposób osobiwą niszę ekologiczną, uwarunkowaną zespołem wymuszeń powstałych wskutek nietypowego doboru ewolucyjnego i całym szeregiem odpowiadających mu sposobów adaptacji, przy czym niektóre z tych sposobów są dla dobra zwierząt niekorzystne. Można powiedzieć, że pod tym względem trzymanie zwierząt dla towarzystwa niczym się nie różni i na pewno nie jest czymś gorszym od innych sposobów wykorzystywania zwierząt do realizacji celów ludzi, jak na przykład hodowla rolna czy badania biomedyczne. Każdy nieznany dotąd sposób adaptacji do nowego środowiska, bez względu na to, czy jest on naturalny, czy sztucznie stworzony, niesie z sobą pewną cenę i nierealistyczne byłoby wyobrażać sobie, że mogłoby być inaczej. Nie jest jednak nierealistyczne podawanie w wątpliwość poziomu ceny, jaką płacić muszą zwierzęta, aby w tego rodzaju relacjach uczestniczyć. Niezależnie od tego, jak wykorzystujemy zwierzęta, istnieją etyczne granice, poza które wykroczać nie powinniśmy, a bez wątpienia powinny one zakazywać rozmyślnej hodowli

⁴⁸ Zob. E.A. McCabe, *Diagnostic criteria for separation anxiety in the dog*, „Veterinary Clinics of North America: Small Animal Practice” 21(1991) nr 2, s. 247-255.

⁴⁹ Zob. A.L. Podberscek, Y. Hsu, J.A. Serpell, *Evaluation of clomipramine as an adjunct to behavioural therapy in the treatment of separation-related problems in dogs*, „The Veterinary Record” 1999, t. 145, nr 13, s. 365-369.

zwierząt towarzyszy, które cierpią wskutek kalectwa o charakterze fizycznym bądź emocjonalnym, przejawiającego się jako ból, niepokój czy konkretne upośledzenie, czy też wskutek chirurgicznego okaleczania ich powodowanego modą bądź wygodą.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

OBECNOŚĆ W KULTURZE

BESTIARIUM ROMANA BRANDSTAETTERA Zwierzęta w wyobraźni poety*

Brandstaetterowska fascynacja ptasim światem zespala się ze znajomością dziedzictwa kulturowego, jak również wynika z własnych obserwacji fauny i flory. „Skrzydlatość”, która tutaj charakteryzuje stworzenia od strony biologicznej, ma wymiar symboliczno-duchowy. Stworzenia skrzydlate skłaniają do – wydawałoby się – oczywistej konstatacji, że człowiek jest „bezskrzydły”. Uświadomienie sobie tego braku, dysfunkcji latania, powoduje ogromną tęsknotę za uskrzydleniem.

DOSTRZEŻENIE PROBLEMU

Na obecność świata zwierzęcego w twórczości Romana Brandstaettera w sensie ogólnym zwrócił uwagę Ryszard Zajączkowski, pisząc o wierszach „włoskich”: „Natura to z pewnością niekwestionowana bohaterka tej poezji”¹. Na planie szczegółowym (w odniesieniu do ptaków) obecność bestiariusz odkryła Anna Rzymska w artykule *Tradycja judaistyczna symboliki „ptaszącej” w twórczości Romana Brandstaettera*²; badaczka ujawniła genetyczną złożoność symboliki wskazanych w tytule zwierzęcych motywów w twórczości autora *Kręgu biblijnego i chrześcijańskiego*.

Oczywiście „bestiariusz”, o którym mowa w odniesieniu do książek Brandstaettera, luźno wiąże się ze średniowiecznym rozumieniem tej formy wypowiedzi literackiej, definiowanej następująco: „Rozpowszechniony w literaturze średniowiecza gatunek alegoryczno-dydaktycznej opowieści o zwierzętach realnych lub fantastycznych, popularyzujący zasady etyki chrześcijańskiej. Na przykładzie zwierząt demonstrowano najróżnorodniejsze wady i zalety charakteru ludzkiego, co zbliżało bestiaria do bajki [...]. Formę bestiariusz, tego «przewodnika po alegorycznej zoologii», podejmowała wielokrotnie późniejsza poezja (m.in. Guillaume Apollinaire, Jan Lemański)”³.

* Tezy początkowego fragmentu artykułu zostały ustnie przedstawione na konferencji „Świat kultury Romana Brandstaettera w 25. rocznicę odejścia pisarza”, zorganizowanej 27 XI 2012 przez Instytut Kulturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

¹ R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 121.

² A. Rzymska, *Tradycja judaistyczna symboliki „ptaszącej” w twórczości Romana Brandstaettera*, w: *Pro animarum salute. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Tadeusza Rogalewskiego*, red. E. Wiszowaty, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2007, s. 48-50.

³ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998, s. 63.

Trudno znaleźć utwór Brandstaettera, który byłby miniaturową monografią jakiegoś zwierzęcia. Fauna włączana jest w konstrukcję poetycką czy w anegdotyczną narrację na prawach elementu opisowo-symbolicznego; uczestniczy on w dynamicznym (niepozostającym na jednym poziomie znaczenia) formułowaniu nacechowanego duchowo i etycznie, a zarazem alegorycznie i metafizycznie przekazu, odwołującego się zazwyczaj do realnych miejsc.

Większą część bestiariusm poety wypełniają zwierzęta znane powszechnie z utrwalanych przez wieki tekstów kultury z kręgu śródziemnomorskiego. Motywy zwierzęce u Brandstaettera są zapośredniczone przez wspomnienie, sztukę, wyobrażenia religijne, judaizm, chrześcijaństwo (na przykład franciszkanizm) lub legendę. Toteż naturalistyczne ich objaśnianie jest tyleż błędne, ile skazane na interpretacyjną porażkę⁴. Aby jej zapobiec, musimy zdać sobie sprawę z poetyckiej epistemologii Brandstaettera. Z jednej strony ważną przesłanką do rozumienia jego bestiariusm, jak i w ogóle ujawnianego w języku świata widzialnego, jest przekonanie, że postrzegamy na zewnątrz to, co rozgrywa się w naszym wnętrzu: „[...] wiedz, że to, co widzisz, jest odbiciem tego, / Co w tobie się dzieje”⁵.

DOSŁOWNE I WIELOWYMIAROWE

Zobaczenie czegoś wokół siebie jest szansą dostrzeżenia przez osobę treści i dynamiki własnych emocji, przeżyć, myśli, uczuć. Świat istnieje po to, aby człowiek mógł się w nim rozpoznać. Dlatego dosłowne odbieranie dzieła stworzenia roznija się z jego przeznaczeniem.

Weryzm powoduje odbieganie, jak można wierzyć, od intencji Stwórcy, a przede wszystkim oznacza porzucenie fundamentalnie ważnego celu, jakim dla poety jest zgłębianie człowieczeństwa. Brandstaetter sam wyjaśnia, dlaczego musi posługiwać się mową zapośredniczoną:

A będę musiał sięgnąć do symbolów,
Albowiem żadna dosłowność nie zdoła
Opisać ciebie, totemie nieszczęścia,
Biedny człowieku. [...] ⁶.

⁴ Jednym z nowszych przykładów tropienia „bestiariusm” w twórczości wybranego autora jest szkic Adriana Kołtoniaka *Nocne bestiariusm w twórczości Seweryna Goszczyńskiego* (w: *Noc. Symbol – temat – metafora*, t. 2, *Noce polskie, noce niemieckie*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajka, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2012, s. 401-412).

⁵ R. Brandstaetter, *Golem*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 307.

⁶ Tenże, *Faust zwyciężony*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 315.

Dosłowność w tekście artystyczno-literacko-religijnym, której poeta się wyraża, jest oznaką nieprzeprowadzenia przez podmiot poznający operacji uduchowienia, uświadomienia, rozumienia siebie i świata. Dosłowne ujmowanie tego, co do nas przychodzi, oznacza uwięzienie w jednym, przyziemnym i płaskim, wymiarze rzeczywistości, uniemożliwiającym poznawanie i osiągnięcie mądrości.

Immanentną cechą tekstów Brandstaettera jest ich wielowymiarowość (nie tylko wielokulturowość) skryta pod ascezą słowa i pozorną prostotą konstrukcji wypowiedzi.

LUDZIE A ZWIERZĘTA

W słownych obrazach autora *Księgi modlitw dawnych i nowych* dochodzi nierzadko do splątania roślinno-zwierzęco-człowieczych form; tak się realizuje skłonność wyobraźni do hybrydyzacji czy śledzenia rozmaitych metamorfoz. A mimo to rysowana jest pewna granica między zwierzętami a ludźmi. W wierszu *Marek Aureliusz* zawarty jest niby-cytat z pism Marka Aureliusza:

Wszystkie zwierzęta i wszystkie rośliny
Wraz z kamieniami, morzami i niebem
Swoim istnieniem tworzą mądry ład
I pomnażają harmonię kosmosu,
I tylko człowiek spośród wszystkich stworzeń
Żyjąc w niezgodzie z sobą i ze światem,
Pomnaża chaos. Dlaczego, człowieku,
Mącisz pogodę bożego zwierciadła
Głęboką rysą?⁷

Z rzekomego przytoczenia z rozważań cesarza-filozofa wynika, że człowiek „pomnaża chaos”, a inne stworzenia (w tym zwierzęta) „pomnażają harmonię kosmosu”.

Gdzie indziej, w poemacie *Winogrona Antygony*, poeta ujmuje zdolność osoby do płaczu, co nie oznacza aprobaty sentymentalizmu czy nawet umiejętności współczucia; płacz ujawnia sumienie, instynkt etyczny, godność w upadku. Tę odmienność człowieka od pozostałych istot żywych określa cytat:

[...] Ach, drobna różnica
Dzieli człowieka od reszty stworzenia.
Jest nią łza tylko. Jedna słona łza.
A jest w niej może cały herb człowieka
I godność prochu⁸.

⁷ T e n ż e, *Marek Aureliusz*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 69.

⁸ T e n ż e, *Winogrona Antygony*, cz. 13, *Noc miłosna*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 282.

Jak widać, w przekonaniu poety nie zdolność do śmiechu wyróżnia człowieka spośród wszelkich stworzeń żywych, lecz dar i udręka płaczu.

Między ludźmi a zwierzętami nie zachodzi pełna tożsamość, jakkolwiek między jednymi a drugimi zadzierzgnęła się nierozzerwalna więź już chociażby z tej racji, że wszystkie te istoty stworzył Bóg, który obok człowieka „uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre” (Rdz 1, 25).

W Księdze Koheleta zaś czytamy o radykalnym zrównaniu wszelkich istot żywych wobec *vanitas vanitatum*: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością (Koh 3, 19).

Tradycja relacji człowiek–zwierzę ma swoje przedłużenia w poetyckim bestiarium Brandstaettera. Zanim zostanie ono w pełni zrekonstruowane i interpretowane, warto odnotować jego złożoną obecność.

FREKWENCJA

Występowanie motywów zwierzęcych w twórczości autora *Innych kwiatkach Świętego Franciszka z Asyżu* można i trzeba badać od strony statystycznej, formalno-stylistycznej czy funkcjonalnej, a jednocześnie na płaszczyźnie symbolicznej, semantyczno-poetyckiej.

Częstkową, lecz reprezentatywną statystykę motywów zwierzęcych ustalam na podstawie analizy czterech książek: *Księga modlitw dawnych i nowych*⁹, *Przypadki mojego życia*¹⁰, *Wiersze i poematy oraz Krag biblijny i franciszkański*¹¹. Po przejrzeniu wypisanych nazw zwierząt i motywów z nimi związanych nasuwa się wniosek określający wyobraźnię poetycką; cechuje ją nieprzypadkowa predylekcja do swoistego rodzaju stworzeń, to znaczy do tych, które potrafią latać.

W utworach goszczą najczęściej ptaki bez nazwy gatunkowej lub ich konkretni przedstawiciele: bociany, drozdy, gęsi, jaskółki, jastrzębie, kanarki, koguty, kormorany, kosy, kruki, kukułki, łabędzie, mewy, orły, papużki (papugi), pawie, pelikany, sępy, słowiki, sowy, sójki, szczygły, wróble, żurawie (pomijam wszelkie epitety utworzone od nazw gatunkowych lub rzeczownika „ptak”).

Największą frekwencję w ornitologicznym słownictwie poety mają „gołębie”. Są one znakami pokoju i niewinności, ale u Brandstaettera wskazują

⁹ T e n ż e, *Księga modlitw dawnych i nowych*, W drodze, Poznań 1987.

¹⁰ T e n ż e, *Przypadki mojego życia*, W drodze, Poznań 1988.

¹¹ T e n ż e, *Krag biblijny i franciszkański*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

jednocześnie na „lud Izraela” i wierność wobec Boga. W tradycji i legendach żydowskich „obraz gołębicy służy także często do przedstawienia Boskiej Obecności, czyli Szechiny, a młode gołębie i turkawki były jedynymi ptakami składanymi obrzędowo w ofierze w Świątyni”¹².

W obrazowo-poetyckiej materii autora *Jezusa z Nazarethu* gołąb, aczkolwiek zakorzeniony trwale i widocznie w judeochrześcijańskim dziedzictwie, nabiera wielu znaczeń dodanych i ledwo uchwytnych, jak we fragmencie:

Nad pustą kartą papieru
Przeleciał cień gołębia.

I swoim lotem określił
Sens poezji¹³.

Anna Rzymska wykazała precyzyjnie, że ptaki w twórczości Brandstaettera są „przedstawieniem [...] mediumicznym pomiędzy judaizmem pisarza i katolicyzmem”¹⁴. Choć kojarzą się w pierwszym wrażeniu z duchowością i tradycją franciszkańską¹⁵, to według badaczki motywy ptasie mają „proweniencję biblijną”¹⁶. Opinią tą można objąć szereg zwierząt czy też symboli zwierzęcych, poczynawszy od węża, lwa, owcy, kozła czy koguta.

Pamiętać trzeba również o innych, wspierających tok myślenia na temat Brandstaetterowskiego bestiarium, uwagach: „Motyw ptaków jako motyw istotny w starożytności, a specyficzny w tekstach biblijnych, ważny zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie, w twórczości Brandstaettera stał się synkretyzmem znaczeń, które pozwoliły na wyłonienie się podobieństw tkwiących w obu tradycjach religijnych. Fascynacja Brandstaettera świętym Franciszkiem staje się zrozumiała z wielu względów. Wydaje się on chrześcijańskim ucieleśnieniem ideałów judaizmu poprzez swoje czyny i traktowanie natury. Nic też dziwnego, że «zdolności» świętego Franciszka są w utworach Brandstaettera podobne do biblijnych umiejętności króla Salomona. Poprzez

¹² A. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. z angielskiego O. Zienkiewicz, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1994, s. 102n.

¹³ R. B r a n d s t a e t t e r, *Hymn do Czarnej Madonny*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 48. Zob. też m.in.: t e n ż e, *Czas gołębi*, w: tenże, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 561n.; t e n ż e, *Źródło Gołębi*, w: tenże, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 583-586.

¹⁴ R z y m s k a, dz. cyt., s. 48.

¹⁵ Tak się dzieje w anegdocie-wspomnieniu *Jaskółka*. Mowa tu o braku ptaków w Asyżu – obecne są jedynie gołębie. Stąd zdziwienie: „Czyżby w mieście świętego Franciszka, który kochał wszelkie ptactwo, poczynawszy od jaskółek, a skończywszy na drapieżnych orłach, nie było ptaków?” – R. B r a n d s t a e t t e r, *Jaskółka*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 26.

¹⁶ R z y m s k a, dz. cyt., s. 49. Pomijam szczegółowe analizy na temat obecności symboliki „ptaszczej” na przykład w dramacie Brandstaettera *Marcholt. Komedia sowizdrzalska w ośmiu sprawach* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1954). Na ten temat zob. R z y m s k a, dz. cyt., s. 50-59.

symbol ptaków pisarz naucza. Brandstaetter udziela mądrości odbiorcy swoich utworów¹⁷.

Brandstaetterowska fascynacja ptasim światem zespala się ze znajomością dziedzictwa kulturowego, jak również wynika z własnych obserwacji fauny i flory. „Skrzydłatość”, która tutaj charakteryzuje stworzenia od strony biologicznej, ma wymiar symboliczno-duchowy. Stworzenia skrzydlate skłaniają do – wydawałoby się – oczywistej konstatacji, że człowiek jest „bezkrzydły”. Uświadomienie sobie tego braku, dysfunkcji latania, powoduje ogromną tęsknotę za uskrzydleniem, którą wypełnia się pierwsza część *Hymnu do Trójcy Świętej*:

Z otchłani wołamy do Ciebie,
Ojcie i Synu, i Duchu Święty.

Ufającym Tobie
I czekającym na Ciebie
Przebacz grzechy i nieprawości,
I użyż nam
Bezkrzydłym,
Upadłym
I niespełnionym
Mocy ciężenia
Ku niebu,
I zbaw dusze nasze,
Które szeleszczą jak nietoperze
W rozpadających się domach
Naszych kalekich ciał¹⁸.

W dawnych kulturach „zostać uskrzydłonym znaczyło otrzymać ponadludzkie moce”¹⁹, zaś w tradycji chrześcijańskiej skrzydła (zwłaszcza anielskie) mówią o gotowości do wznoszenia się do nieba, unikaniu przyziemności, dążeniu do czystości; skrzydła umożliwiają szybkie dostanie się do niebieskiej ojczyzny, ale również wskazują na „kontemplację ludzi świętych unoszącą ich do rzeczy niebieskich”²⁰.

Poetycki wzrok Brandstaettera chętnie ogarniał również drobne istoty latające, czyli owady: bąka, biedronki, cykady, ćmy, komara, motyle, muchy (muszki), osy, pszczoły, szarańczę, świerszcze.

¹⁷ R z y m s k a, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ R. B r a n d s t a e t t e r, *Hymn do Trójcy Świętej*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 5.

¹⁹ S. K o b i e l u s, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 397.

²⁰ Cyt. za: K o b i e l u s, dz. cyt., s. 398. Por. Gregorius I, *Moralia*, w: *Patrologia latina*, t. 76, kol. 751.

Pojawiają się też latające ssaki, czyli nietoperze, ale i egzotyczne skrzydlate ślimaki. Poeta uskrzydla też obiekty niezdolne do latania, na przykład pisze o „skrzydlatych tablicach”²¹.

Osobną grupę stworzeń wznoszących się są hybrydy i stwory mitologiczne: chimery, feniks, gorgony, gryfony, orzeł dwugłowy, smoki.

Zwierzęta lądowe nie mają już tak licznej reprezentacji. Stosunkowo często poeta przywołuje ssaki udomowione: jagnięta, konie, kozły, krowy i byki, muły, osły, owce, woły, koty, psy, wielbłądy, wieprze (świnie), jak i dzikie drapieżniki: hieny, lamparty, lisy, lwy i lwice, pantery, rysie, tygrysy, wilki, oraz drobne gryzonie: szczury i myszy. Wspomnieć trzeba muflony, jelenie i sarny. Do rzadszych okazów należą płazy i gady: jaszczurki, węże, żaby, żmije czy żółwie.

Wyobraźnię Brandstaettera intrygowali mieszkańcy wód i głębin morskich: ameby i polipy, homary, koniki morskie, ośmiornice. Pisarz i poeta względnie często przywoływał w swoich tekstach ryby w sensie ogólnym lub wyjątkowo podając nazwę gatunkową („pstrąg”, „śledź”). Niekiedy w akwaticznych krajobrazach pojawiają się ssaki morskie (wieloryb i delfiny) lub stwory mitologiczne zamieszkujące przestwory wodne (trytony, syreny).

W utworach występują bardziej lub mniej sporadycznie: upiór, fauny, Bestia (z Objawienia św. Jana), a także bestie-maszyny („[...] rogate czołgi, / Bawoły zagłady”²²), bestie ludzkie („sturęcy ludzie burzący ołtarze”²³, Tejrezjasz-hiena²⁴), kwiaty bestiaryczne²⁵ i drzewa-zwierzęta²⁶.

Postacią bestii objął poeta zjawiska niepokojące, na przykład konsumpcjonizm. Nienasycenie człowieka nazwał „zwierzem okrutnym”²⁷, a sieć sklepów Old Navy „wielogłowym potworem”²⁸. To są Brandstaetterowskie próbki selva selvaggia („dzikiej dziczy”) dwudziestego wieku, odsłaniające paralele z *Boską komedią* Dantego.

ZNAKI PRZEZ PRZYRODĘ

Dobór zwierząt i motywów zwierzęcych w utworach Brandstaettera charakteryzuje jego wyobraźnię. Poeta był wrażliwy na to, co łagodne i skła-

²¹ R. Brandstaetter, *Sybilla w Torre di Materita*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 120.

²² T e n ż e, *Hieronim Bosch*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 44.

²³ T e n ż e, *Marek Aureliusz*, s. 69; zob. też: t e n ż e, *Ugolino*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 79-81. Zauważmy, że „sturęcy ludzie burzący ołtarze” to wzięte z mitologii greckiej postacie Hekatonchejrów.

²⁴ P o r. t e n ż e, *Winogrona Antygony*, cz. 5, *Modlitwa Tejrezjasza*, s. 260.

²⁵ P o r. t e n ż e, *Kwiaty mojej żony*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 192n.

²⁶ P o r. t e n ż e, *Winogrona Antygony*, cz. 3, *Przechadzka po piekle*, s. 255.

²⁷ T e n ż e, *Przylot aniołów*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 24.

²⁸ T e n ż e, *Old Navy*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 54.

niające do kontemplacji, a jednocześnie na to, co drapieżne, co wprowadza w stan najwyższego zaniepokojenia. Infernalna groza pojawia się jednak fragmentarycznie i nigdy totalnie, jak to dzieje się w pracach plastycznych Jana Lebensteina, o których pisała Zofia Romanowiczowa: „Obsesyjne bestiariusm Lebensteina, do którego podchodził najpierw ostrożnie i z lękiem, od zewnątrz, od skóry, zaczęło żyć życiem groteskowo-realistycznym i coraz bardziej człowieczeje. Mnie ludzkie bestiariusm Lebensteina nasuwa na myśl rozpaczliwy, znieruchomiały, uchwycony w jakiejś ostatecznej sytuacji Hades, przemieszanie światów, absurdalne hybrydy, spięte kleszczami uzewnętrznionych żeber, obleczone w mineralne, przedpotopowe, gruboziarniste ciało-skóry, te same, które parę lat przedtem odważał się zaledwie rozpinać na osi, laboratoryjnie, jak puste zwłoki”²⁹.

Fauna realna i mitologiczna odsłaniają w twórczości Brandstaettera faustyczną przestrzeń dwudziestego wieku, lecz przede wszystkim biorą udział w próbach porozumiewania się człowieka ze Stwórcą. Poeta bowiem wierzył w to, że „Bóg działa, jak chce” i „że działa przez ludzi, przez zwierzęta, przez przyrodę, przez wszystkie żywioły, zjawiska i przedmioty”³⁰.

Przypatrzmy się mewom latającym w poetycko-geograficznych krajobrazach Brandstaettera, pamiętając o spostrzeżeniu Anny Rzymskiej: „Nazwy ptaków istnieją w strukturze głębokiej utworu. Pozornie nie są istotne. Jednak gdy wyeliminuje się znaczenie ptasich nazw, interpretacja utworu była niezwykle zubożona”³¹.

W prozatorskiej anegdocie *Nieokreślony cel*, jak i w innych utworach Brandstaettera, mewa otwiera pejzaż nadmorski. Ważną rolę odgrywają tu relacje przestrzenne. Ptak jest zawieszony między morzem a niebem wśród szalejącego sztormu. „Mewa” przeciwstawiona „olbrzymim bałwanom”, „wyjącemu żywiołowi”, „podrywa się w górę”, „zatacza półkole”³²; jakkolwiek stanowi drobny i pozornie oddany na zatracenie element żywiołu, niejako go wypełnia. Toteż gdy ptak znika, powstaje poczucie dotkliwej utraty i „pogłębia się smutek pustego brzegu”³³. Nadmorski widok zapada w ciemność. Mewa „poleciała w nieokreślonym celu w mrok nieprzyjaznej nocy”³⁴.

²⁹ Z. Romanowiczowa, *Lebenstein*, „Wiadomości” 1971, nr 3, s. 1.

³⁰ R. Brandstaetter, *Nawrócenie mistrza Polikarpa*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 113. W średniowieczu, choć i w późniejszych wierzeniach magicznych, występował rodzaj wróżbiarstwa, zwany apantomancją. Opierała się ona na przeświadczeniu, że przypadkowo napotkane zwierzęta (lub przedmioty) dają jakieś wskazówki. Przykładem takiego wierzenia jest lęk przed dalszą drogą, jeśli przebiegnie ją czarny kot.

³¹ Rzymśka, dz. cyt., s. 59.

³² R. Brandstaetter, *Nieokreślony cel*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 11.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

Ptaka nad morską kipiela rysuje grozę losu, ale też konieczność stawiania twarzą w twarz z tajemnicą przeznaczenia. Między mewą a osobą podglądającą jej zmagania z żywiołem powstaje napięcie i więź. W liryku *Faraglioni* przybiera ona wielokształtną, jakby rozwijającą się na litoralu, zmysłową postać:

Przechodząc w wierszu jak w odrębnym świecie
Obok rzymskiej zatoki u stóp Faraglionów,
Mewę ruchem ręki odpędzamy sprzed oczu
Jak cień. W co wcielił się jej błękitny lot?
W perłową muszlę? W kryształ powietrza?
A może w nasze zamyślenie, które
Bijąc o brzegi, rysuje na skale
Odpowiedź morza w kształcie rybiej łuski?³⁵

Napotkana mewą wydaje się tyleż natrętna, co na trwałe przypisana do bytu jak „cień”, który dowodzi realności istnienia i uobecnia nadprzyrodzoną opiekę. Obraz nadmorskiego ptaka jest przedstawiany z dystansu czasowego, należy do powracającego wspomnienia. Mewę jednocześnie opisuje się z perspektywy pytania o to, co się stało z tym, co jeszcze przed chwilą trwało dzięki mewie. „Błękitny lot” przeistacza się w wiele możliwych form, które odsłaniają stan duchowo-intelektualny spacerowiczów-obszerników i odczucie metafizycznego zespolenia „ja” osobowego z przyrodą.

W nadmorskiej scenerii natura niejako pozwala się czytać jako księgę zapisaną tajemnymi znakami. Przeistaczają się one jedne w drugie, tworząc wizję wewnętrzną, opartą na nieodgadnionej logice, spójności bytu.

Wywołane przez lot mewy prawdopodobne (lub potencjalne) metamorfozy budzą przecucie istnienia innej przestrzeni. Dalsza część wiersza *Faraglioni* pozwala widzieć w podmiocie mówiącym mewę, która chce „pozostać między żywiołami”³⁶.

Piękno płynące z człowieka jako odzew na dzieło stworzenia zawiesza działanie rozumu i pamięci – nie daje się powtórzyć. Przepływa przez wszelkie byty, nie zastyga, pomnaża więc znaczenia i harmonię.

Na nabrzeżu pojawia się „kształt rybiej łuski” symbolizujący chrześcijaństwo, oczyszczenie, zbawienie; obok chodzi „kelnerka o syreniej głowie”³⁷ (skojarzenie z „syreną” może przypominać o pogaństwie i uleganiu hedonizmowi).

Motywy zwierzęce nabierają w wierszu statusu „nadbieżnych słów”, czyli słów znajdujących się na pograniczu, na progu; pozwalają one snuć wizję

³⁵ T e n z e, *Faraglioni*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 121.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

ziemskie i eschatologiczne, ukazywać dynamikę istnienia i dwoistość etyczną piękna; jednocześnie uczestniczą w sensualnym odkrywaniu pozazmysłowego smaku-sensu życia.

W krajobrazie nadmorskim, opisanym w wierszu *Zielnik kapryjski*, mowa o przemijaniu, o wysiłkach zatrzymywania czasu. Ostatecznie zawsze pozostają jedynie „zasuszone krajobrazy”³⁸, rozmaite imitacje minionego. Zamiast żywych mew można zabrać tylko „alabastrowe”³⁹ ich figurki, wywabione z żywiołu życia, wypatroszone ze ścierających się przeciwieństw i z niedopowiedzeń.

W *Sadżawce Aretuzy* mewa jest swego rodzaju alter ego poety; jej zbliżenie się do sadżawki zdaje się być przekroczeniem tabu i niebezpiecznym mieszaniną się w mit o nieszczęśliwej miłości Alfejosa i Aretuzy. Mewa, która:

[...] nieostroźnie
Musnęła dziobem
Zielony pióropusz
I usiadła
Na wodzie⁴⁰,

przypomina o doskonale tragicznym połączeniu się niekochającej nimfy z rozmiłowanym w niej kochankiem oraz absolutnej daremności i bezsilności, gdy miłość nie jest i nigdy już nie może być wzajemna.

W osobistym, ale niezwykle zintelektualizowanym liryku *Monte Regina*, również „[...] na skrzyżowaniu / Człowieka i morza” mewa krąży „nad naszym czasem”⁴¹, wyznaczając (wraz z innymi motywami) jakby krąg bezpieczeństwa, a zarazem terytorium uwiecznienia. Dopiero trzymana przez żonę w dłoniach jaskółka „jak kłębek błękitu”⁴² otwiera przestrzeń, w której niewidzialnie łączy się ziemia z niebem, fizyczne z duchowym, wymiar doczesny z nadprzyrodzonym.

„Jaskółka” w tym wierszu eksponuje jedność bytu, ale też mówi o gotowości do czynienia dobrych uczynków, zawiera symbolikę człowieka sprawiedliwego, skruszonego, którego nie imają się demony, wytrwałego w modlitwie⁴³. Ptak jest upostaciowaniem modlitwy, rozmowy, ale przede wszystkim pośrednictwa między człowiekiem a Bogiem. Dlatego poeta mówi do swojej żony: „A gdy dłoń otwierasz, / Jaskółka ulatuje do nieba”⁴⁴.

³⁸ T e n ż e, *Zielnik kapryjski*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 195.

³⁹ Tamże, s. 194.

⁴⁰ T e n ż e, *Sadżawka Aretuzy*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 153.

⁴¹ T e n ż e, *Monte Regina*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 204.

⁴² Tamże, s. 205.

⁴³ Por. K o b i e l u s, dz. cyt., s. 118-120.

⁴⁴ B r a n d s t a e t t e r, *Monte Regina*, s. 205.

Jaskółka jako wyobrażony wzór macierzyńskiej miłości przynależy również do symboliki maryjnej. W *Hymnie do Madonny Apokalipsy* Bogurodzica jest „Matką prorocstw / Spiętych dziobami / Jaskółek!”⁴⁵. W *Hymnie do Czarnej Madonny* Maryja to „Ptaszeczka poetka”⁴⁶.

Żywy wieniec z jaskółek pojawia się w epitafium *Pieśń o śmierci Jana XXIII*. Na franciszkańską duchowość Jana XXIII poeta zwraca uwagę, opatrując błogosławionego papieża określeniem „brat ptaszęcy”⁴⁷.

Skrzydlate stworzenia w wizjach Brandstaettera udają się do nieba. Brandstaetter, jak wielu mędrców w czasie powstawania Talmudu, widzi „w ptakach posłańców niebios”⁴⁸; w poezji autora *Kręgu biblijnego i franciszkańskiego* daje znać o sobie wiara, że „Bóg wyjawiając swe zamiary wobec świata, posługuje się ptakami”⁴⁹.

OSTRZEŻENIE Z GÓRY

Mewa pojawia się także w wierszu *Kafarnaum*, który – tak jak poprzednie utwory z tym ptasim motywem – jest pamiątką po podróży odbytej tym razem po Ziemi Świętej. Miejscowość położona nad Jeziorem Galilejskim (zwanym też Tyberiadzkim) jest szczególna; ustanawia się w niej geograficzno-kulturowy sens judeochrześcijańskich dziejów⁵⁰, co zostaje wydobyte w poetyckiej wizji za pomocą realiów topograficznych i przyrodniczych, skojarzonych z zasadzonymi tu przez franciszkanów eukaliptusami; przyjmują one kształt menory (symbolu Boskiej mądrości):

Twoje krzewy eukaliptusowe są ze srebra
Siedemkroć oczyszczonego. Słońce zaszło
I spoczywa za górami,
Okrytymi wielbłądzą sierścią.
Do nieba wraca spóźniona mewa,
Krąży nad pustym dziedzińcem świątyni

⁴⁵ T e n ż e, *Hymn do Madonny Apokalipsy*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 59-62.

⁴⁶ T e n ż e, *Hymnie do Czarnej Madonny*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 48.

⁴⁷ T e n ż e, *Pieśń o śmierci Jana XXIII*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 209.

⁴⁸ U n t e r m a n, dz. cyt., s. 225.

⁴⁹ Por. tamże. Tę rolę ptaków Anna Rzymska ilustruje opowieścią z pierwszego tomu *Jezusa z Nazarethu* Brandstaettera zatytułowaną *Marzenia Symeona*. R z y m s k a, dz. cyt., s. 60n.

⁵⁰ W Kafarnaum przebywał Jezus Chrystus, tu znajduje się Dom św. Piotra, miejscowość odkryli po wiekach i rewitalizowali franciszkanie. Wiersz *Kafarnaum* odzwierciedla określenie Romana Brandstaettera jako „Europejczyka wyznania rzymsko-hebrajskiego” (zob. A. T u r e k, *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstaettera*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011).

I żegna mnie łagodnym krzykiem.
Siedzę na zburzonych schodach;
Płacę i wodzę palcami
Po ich chropowatej powierzchni
Jak ślepiec po braillofskich literach.
Usłysz głos mojego płaczu i głos mojej nędzy, Boże.
Bezprawie jest na moich rękach,
Gdyż wrogom moim odpłacam złem za zło
I oszukałem tego, który mnie oszukał.
Dlaczego uczyniłeś mnie, Boże,
Zburzonymi schodami
Ślepej synagogi w Kafarnaum?⁵¹

Mewa znów zjawia się na pograniczu, a jednocześnie w godzinie przesilenia, tym razem w chwili przechodzenia dnia w noc, gdy w strudzonym pielgrzymie poczucie bezpieczeństwa wypiera trwoga i wzbiera w nim świadomość jego moralnej nędzy.

Modląc się w Kafarnaum poeta pokornie przyznaje, że nie zastosował się do chrześcijańskiej zasady zwalczania zła dobrem. Bogactwo materialne, które jakby chowa się w zmierzchu, symbolizują góry „okryte wielbłądźmi sierścią”. Wielbłąd był i jest domowym zwierzęciem Wschodu. W oczach Żydów uchodził za istotę nieczystą, ale w Biblii symbolizuje bogactwo i zamożność⁵².

Słońce zaszło nad złudnymi wartościami. Ale podczas zapadającego zmroku niewidzenie, ślepotą paradoksalnie pozwalają widzieć siebie prawdziwego, siebie wewnętrznego.

Momentem zwrotnym jest zniknięcie mewy, która jawi się jako swego rodzaju opiekunka pielgrzyma; jej powrót „do nieba”, zniknięcie z pola widzenia uświadamia podróżnikowi jego samotność i oddalenie od Boga; łamie się oś wertykalna, czemu w scenerii odpowiadają „zburzone schody” do świątyni. Pielgrzym modli się psalmicznie „z głębi” (por. Ps 130) przerażenia swoim duchowym niedowidzeniem.

Najbardziej, jeśli idzie o zagadnienia bestiariusz, zastanawiają w *Kafarnaum* wersy: „Do nieba wraca spóźniona mewa, / [...] / I żegna mnie łagodnym krzykiem”. Mewa wraca „do nieba”, czyli być może nad akwen, do siebie, do swojego stada lub do Tego, Który ją Wysłał. Jest „spóźniona”, czy zatem znalazła się nad ruinami synagogi wbrew rytmowi dnia i nocy? Przypadkowo czy powodowana koniecznością?

W czynności „żegnania” zachowało się staropolskie znaczenie tego słowa: „przeżegnanie”, „błogosławieństwo”. „Krzyk”, choć „łagodny”, jest sygnałem ostrzeżenia. Znaki, które przekazuje ptak, cechuje walor niepewności, a jednak

⁵¹ R. Brandstaetter, *Kafarnaum*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 82.

⁵² Por. Kobielski, dz. cyt., s. 329n.

w całości stają się one zrozumiałe, choć poza pełną, precyzyjną i niepodlegającą dyskusji werbalizacją.

„SZTUKA KONTRAPUNKTU”

Na podobnej kompozycji czy też akcji lirycznej, której punkt zwrotny wyznacza pojawienie się ptaka nadwodnego, opiera się wiersz *Wieczorny koncert na Neusiedlersee*. Przebywający na brzegu jeziora spowici we mgle słuchają dźwięków przyrody: plusku ryb, krzyku kormoranów, rechotu żab, chlupotu kołyszącego się czółna. Robi się „Coraz ciemniej. Coraz ciszej”⁵³. Rosnące milczenie krajobrazu nagle przerywa szamotanina w trzcinach i „Ryba w ptasim dziobie / Leci do nieba”⁵⁴.

Kormoran upolował pożywienie. Ale ta naturalistyczna konstatacja nie wyczerpuje głębi zdarzenia; choć należy do łańcucha walki o byt, w kontekście całego wiersza ilustruje ambiwalencję lotu „do nieba”. Pokazuje on grozę śmierci:

[...] Umarło
Jeszcze jedno życie.

Nawet ślad po nim nie pozostanie.
Nawet skaza. Nawet szmer⁵⁵.

Uchwycenie chwili tuż po uśmierceniu ryby pozwala obnażyć (przynajmniej do pewnego stopnia) trwogę przed śmiercią rozumianą jako całkowite unicestwienie indywidualnego życia. Doświadczenie to zostało opisane z perspektywy czysto ludzkiej, w której absolutne zniknięcie stworzenia wskazuje na jego doszczętne wymazanie z pamięci. „Ale to nic”⁵⁶ – stwierdza obserwator. Pożarta przez drapieżnego ptaka ryba została przemieszczona w kierunku „nieba” – jej symbolika wskazuje na transformację „ze świata odduchowionego w świat odrodzony i czysty”⁵⁷.

Ryba w obrazowaniu Brandstaettera symbolizuje chrześcijanina⁵⁸: „W ikonografii ryby pływające w wodzie oznaczały wiernych, gdyż wody chrztu były

⁵³ R. Brandstaetter, *Wieczorny koncert na Neusiedlersee*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 18n.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Kobielski, dz. cyt., s. 274.

⁵⁸ W wierszu *Gethsemani* Jezus Chrystus, patrząc na swoich śpiących uczniów, domyśla się, że oni „Może liczyli we śnie / Chleby spadające na Galileę / I ryby wzlatujące do nieba?”, które mogą oznaczać zbawianych chrześcijan. R. Brandstaetter, *Gethsemani*, w: tenże, *Księga modlitw dawnych i nowych*, s. 33.

dla ochrzczonych naturalnym żywiołem i zarazem środkiem odrodzenia”⁵⁹. W tym kontekście wyciągnięcie ryby z wody miałoby też znaczenie zupełnie inne: wskazywałoby na utratę możliwości bycia w „wodach chrztu”.

Semantyka obrazów układa zatem się kontrapunktowo – zresztą puentą wiersza jest podsumowanie; stanowi je uwaga warsztatowa mówiąca o tym, że sztuka tworzenia dzieł artystycznych, tak samo jak sztuka życia, wymaga umiejętności stosowania zasady „kontrapunktu”: „Czy można żyć / Nie znając sztuki kontrapunktu?”⁶⁰

Oczywiście, chodzi tu o tragizm losu i trudny do rozplątania-zrozumienia za pomocą miar ludzkich splót okoliczności. Symbolika wielu przedstawień zwierzęcych w poetyckim świecie Brandstaettera rozwija się „W harmonii i zgodzie, / Lecz w przeciwnych kierunkach”⁶¹.

Odnotujmy jeszcze i to, że w sferze stylistycznej odniesienie do fauny występuje nierzadko w drugim członie porównania, który uczestniczy w obrazowaniu, uplastycznieniu i kontrapunktowym dynamizowaniu danej sprawy: „Zrywa się wiatr. Morze niespokojnie fалуje. Nad wapiennymi skałami Bijokova gromadzą się chmury. Palmy o kształtnych koronach i żółtej korze są jak młode lwice siedzące na tylnych łapach. Czekam na ich groźny, krótki ryk, którym powitają z zadowoleniem zbliżającą się burzę, zanim jeszcze wiatr nagłym podmuchem podniesie ku niebu ich zielone grzywy”⁶².

OWADZIA SYMBOLIKA

Pisarz, pragnąc w pewnej opowieści unaocznić swoje zdziwienie, że po trzydziestu latach spotkał jakby tę samą kobietę, skonstatował: „po prostu człowiek zastygł w czasie jak mucha w przeźroczystym bursztynie”⁶³. Porównanie z muchą uruchamia skojarzenie osoby z nędzą egzystencjalną, ale też z ułudą zatrzymania czasu.

Bardziej etycznie-religijną niż egzystencjalną symbolikę mają muchy, o których czytamy w *Innych kwiatkach Świętego Franciszka z Assyżu*. Nazwą tych owadów Poverello obejmuje egoistów i nierobów, próżniaków i leni. W nawiązaniu do starotestamentalnej tradycji⁶⁴ ten typ ludzi utożsamiał z „mu-

⁵⁹ K o b i e l u s, dz. cyt., s. 273.

⁶⁰ B r a n d s t a e t t e r, *Wieczorny koncert na Neusiedlersee*, s. 19.

⁶¹ Tamże.

⁶² T e n ż e, *Palmy przed burzą*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 14.

⁶³ T e n ż e, *Zdarzenie w hotelu „Subasio” w Assyżu*, w: tenże, *Przypadki mojego życia*, s. 26.

⁶⁴ „Mucha łączona była z bóstwem Filistynów Belzebubem (2 Krl 1, 2, 3, 6, 16), którego imię tłumaczy się jako Pan much” – K o b i e l u s, dz. cyt., s. 215.

chami”, które określał mianem: „skrzydlate anioły piekła”⁶⁵. Uważał bowiem, że kto nie pracuje, odwraca się od Stwórcy, ponieważ praca jest „jednym ze sposobów oddawania chwały Bogu”⁶⁶. Ten więc, kto nie oddaje się jakiemuś pożytecznemu zajęciu, zachowuje się jak szatan, który nie chce ukorzyć się przed Bogiem.

W poemacie *Hamlet i labędź* motyl przywołany zostaje w drugim członie porównania: „Trudno jest zamknąć w dłoni dźwięk jak motyla”⁶⁷, które uczestniczy w hamletycznych rozważaniach o niepochwytności własnego istnienia i uwięzieniu.

Oryginalnie przedstawia się bestiarium wieloczęściowego poematu *Winogrona Antygony*, traktującego o mechanizmach totalitarnego państwa, szczególnie zaś to opisane we fragmencie zatytułowanym *Motyle króla Kreona*. Tytułowy władca jest ornitologiem i kolekcjonerem motyli, a jednocześnie tyranem, sprawiającym, że nikt nie jest i nie może być sobą. Poddani wskutek woli króla przybierają na siebie kształty:

Kosów i szczygłów, koni i wołów,
Mgły, chmur, drzew i potoków,
Albo martwych przedmiotów⁶⁸.

Bycie kimś innym niż chce żądny wszechwładzy tyran ściąga jego gniew i karę śmierci.

Martwe motyle z kolekcji są estetycznymi znacznikami diabelskich przykazań, parareligijnego języka, przekreślonej etyki; te efekty manipulacji i terroru od wewnątrz mają bezwzględnie podporządkowywać każdą osobę władcy, stawiającemu siebie w miejsce Boga:

⁶⁵ „Wszelkiego rodzaju muchy łączono z nieczystością i służyły do wyobrażania uskrzydłonego szatana i roju demonów” – K o b i e l u s, dz. cyt., s. 217.

⁶⁶ R. B r a n d s t a e t t e r, *Muchy*, w: tenże, *Krąg biblijny i franiszkański*, s. 512).

⁶⁷ R. B r a n d s t a e t t e r, *Hamlet i labędź*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 40. Podobna figura, eksponującą złudność pochwycenia mijającej chwili, w wierszu *Pozwólcie mi wejść do Megido*: „Pokarany obsesją czasu – zamykam się jak dłoń, / Której się wydaje, że złowiła motyla” (w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 55). „Motyl” występuje jako symbol przemijającego czasu w wierszu *Kwiaty mojej żony*: „Ale nad wszystkimi króluje / Burza azalii, / Gąszcz kwiatów przeobrażonych w motyle” (s. 193).

⁶⁸ T e n ż e, *Winogrona Antygony*, cz. 10, *Motyle króla Kreona*, s. 275. „Konie” i „woły” zdają się tu być emblematami ciężkiej, nieopłacanej, fizycznej i pozbawionej godności pracy. W kilku utworach poeta przywołuje „konia” jako zwierzę pociągowe i używane w bitwach (np. t e n ż e, *Zemsta księcia Graviny*, w: t e n ż e, *Wiersze i poematy*, s. 37; tenże, *Kassandra*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 292), jako część rzeźby oddającej majestat władcy (t e n ż e, *Marek Aureliusz*, s. 69), jako znak Apokalipsy (t e n ż e, *Kassandra*, s. 294) czy też jako figurę podstępny i moralnego zacofania (motyw konia trojańskiego, tamże, s. 296n).

A tymczasem tebański władca
 Bóg kamerlokajów,
 Bóg podnóżków,
 Bóg ludzi zgiętych w pokłonach,
 Bóg podsłuchów,
 Bóg prowokacji,
 Ogląda z lubością
 Kolekcję motyli
 Wbitych na szpilki.
 Oto granatowy motyl
 Zakrapiany żółtymi plamkami:
 „Nie będziesz myślał”.
 Ten zaś zielony
 Z fioletowymi rąbkami
 Jak filigranowym haftem:
 „Będziesz bezradny”.
 Ten o skrzydłach jak z miki,
 Przeźroczysty z seledynowym odcieniem:
 „Jesteś, albowiem nie jesteś”⁶⁹.

Przez pryzmat bestiariusz można interpretować niemałą liczbę utworów Brandstaettera, na przykład jego dramat *Marchołt. Komedia sowizdrzalska w ośmiu sprawach*, jak to uczyniła Anna Rzymska, czy wyżej omawiany poemat *Winogrona Antygony*.

PRZEZ PRYZMAT PRZEDSTAWIEŃ

Czteroczęściowy cykl *Piazza Armerina* jest poetycką projekcją mozaik z rzymskiego pałacu z przełomu trzeciego i czwartego wieku: *Prace Herkulesa*, *Cyrk dziecięcy*, *Dziewczęta w strojach kąpielowych*, *Wielkie łowy*. Realne i fantastyczne postacie zwierzęce odwzorowane są w *Cyrku dziecięcym*; tę mozaikę poeta nazwał „Komnatą Ariona”; tutaj groza „przyływu zwierzęcych wód” („gryfonów”, „tygrysów”, „hipopotamów”, „jeleni”, „trytonów”, „stugłowych smoków”) miesza się z sielskim obrazkiem płynącego na delfinie dziecka otoczonego „morskimi amorkami”⁷⁰.

Transpozycją *Wielkich łowów* jest *Komnata wielkiego polowania*. Rozgrywa się ono w „afrykańskiej puszczy”⁷¹. Równoległą krwiożerczość ludzi i zwierząt poeta oddał z niespotykanym w innych jego utworach naturalizmem,

⁶⁹ T e n ż e, *Winogrona Antygony*, cz. 10, *Motyle króla Kreona*, s. 274.

⁷⁰ T e n ż e, *Piazza Armerina*, cz. 2, *Komnata Ariona*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, s. 157.

⁷¹ T e n ż e, *Piazza Armerina*, cz. 4, *Komnata wielkiego polowania*, s. 158.

którego dosłowność tłumi świadomość odbiorcy, że opis jest ożywieniem myślowej przygody za pomocą wyobraźni i słów artystycznej kreacji:

Feniks wylatuje
Z ognistego gniazda:
Z czoła krajobrazu.

Pantera się wpija
Jak nóż sprężynowy
W kark
Uciekającej antylopy.

Lampart dopada jelenia.

Lew rozszarpuje skórę.

Śmigają oszczepy myśliwych,
Odzianych w lekkie tuniki
I barwne opończe.

Wierzgają dzikie konie,
Chwytane na łąso.

Co krok
Zasadzka.

Co krok
Sido⁷².

Można by to „wielkie polowanie” podpisać jako ilustrację teorii Karola Darwina: walka o byt; ten interpretacyjny zamiar niweczy puenta. Człowiek, który sam sobie wydaje się zwycięzcą, panem fauny, istotą wolną, jest skazany na uwięzienie. „Skrzydlaty gryfon”, trzymający „w łapach klatkę”⁷³ z zamkniętym w niej człowiekiem, drwi ze szczęścia myśliwych, rozsądza iluzję i pozór aprobaty dla naturalistycznej koncepcji życia. Hybryda lwa-orła unosząca człowieka ostrzega przed pychą⁷⁴.

Obok ujęć groteskowych występują u Brandstaettera takie, które są bliskie surrealizmowi, jak w wierszu *Zemsta księcia Gravinie*. Odwołuje się on do legendy o kalekim księciu Gravinie, zdradzonym przez piękną żonę. W potworach z jego willi legenda widzi karykatury kochanków małżonki księcia. Dla-

⁷² Tamże, s. 159.

⁷³ Tamże, s. 160.

⁷⁴ Por. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 344.

tego Willę Palagonia (niedaleko od Palermo) nazywa się „Willą Potworów”. Nieprzypadkowo zachwyciła ona twórcę surrealizmu André Bretona.

Lektura *Zemsty księcia Graviny* pokazuje, że wiersz jest czymś więcej niż liryczną opowieścią i opisem turysty podążającego szlakiem osobliwości. W „korowodzie chimer, smoków”, „beznosych maszkar”, w zwierciadłach zniekształcających świat, w tańcu „surrealistycznych zwierząt”, „garbatych bogów” Brandstaetter zobaczył chęć legendarnego właściciela, aby „za pomocą brzydoty”⁷⁵ doskonalić ludzi. Bestiariusz Graviny nie odmienił biegu losu, a szczególnie zły żony (którą mąż ukarał śmiercią). Ale może przyczyniło się paradoksalnie do metanoi Graviny – w zgodzie z ewangelicznym wskazaniem majątek rozdał ubogim, a sam żył bezdomnie z jałmużny. Wiersz ma formę przypowieści o zniekształcaniu dzieła stworzenia, o zgubnej sile rozbudzonej przez deformowanie natury i etyki, o skutkach fascynacji złem, o sztuce odbiegającej od prawdy (dlatego utwór ma wiele morałów).

*

Brandstaetterowska symbolika zwierząt, zazwyczaj mocno osadzona w konkretnych (dających się geograficznie definiować) miejscach, wywodzi się z judeochrześcijańskich, starogreckich i rzymskich pokładów kultury, opiera się na kontrapunkcie, ale też nacechowana jest estetycznie i etycznie. Umieszczenie w utworze fauny tylko z pozoru jest zapisem zaledwie obserwacji czy ujawnieniem erudycji kulturowej. To, co dosłowne, jednostkowe, podjęte jakby z bieżącej chwili, jest ukorzenione w nieujawnianej wprost sieci skojarzeń z dziedzictwem kulturowym (Żydów, chrześcijan, starożytnych Greków i Rzymian, Italii), jak również z historią i współczesnością Europy.

Bestiariusz poetycki Brandstaettera przedstawia i egzemplifikuje bogactwo i wewnętrzną dynamikę jego wielowymiarowej wyobraźni. Przykładowe analizy pokazują, że motywy zwierzęce w tej twórczości mają genezę kulturową. W sensie artystyczno-językowym wprzęgnięte są w wypowiedzanie, nie dającego się zamknąć w jednej wykładni, doświadczenia duchowo-etycznego. Uczestniczą jednak przede wszystkim w odkrywaniu i nazywaniu przez poetę obecności Boga.

⁷⁵ Brandstaetter, *Zemsta księcia Graviny*, s. 36.

Wiesław BATOR

ŚWIĘTE – PRZEKLĘTE – POZBAWIONE DUSZY O traktowaniu zwierząt w doktrynach i praktykach religii świata

Badania archeologiczne potwierdzają, że przeciętny średniozamożny Egipcjanin dzielił swe domostwo z czterema zwierzęcymi towarzyszami: kotem, psem, małpą i gęsią nilową. Grono to często powiększało się o drobne ptaszki, ichneumony, węże i karpie w ogródkowych basenach. Zwierzęta te hodowano niewątpliwie w celach pozautylitarnych. Traktowano je jak członków rodziny: nadawano im imiona, pieszczono je i karcono podobnie jak dzieci, dzielono się z nimi pożywieniem, leczono je, gdy były chore, a gdy umierały, oplakiwano i grzebano jak ludzi.

Bywali w odległych czasach, są i dziś ludzie, którzy uwielbiają otaczać się zwierzętami i traktują je niemal jak własne dzieci, a utrata domowego zwierzątka napawa ich smutkiem porównywalnym z utratą członka rodziny. Przypisują swoim ulubieńcom nie tylko zdolność odczuwania i wyrażania uczuć, ale i posiadanie wyższych władz psychicznych oraz zdolności poznawczych, a nawet indywidualnej duszy. Są jednak i tacy, którzy odnoszą się do zwierząt ze wstrętem, traktują je jak bezduszne automaty i oceniają wyłącznie z punktu widzenia praktycznej przydatności, a uczucia sympatii okazywane psu, kotu, fretce czy chomikowi uważają za obrazę ludzkiej godności. Łzę uronioną nad grobem wiernego towarzysza czy nawet samo istnienie zwierzęcych cmentarzy traktują jako profanację obrzędów pogrzebowych.

Zarówno jedni, jak i drudzy, uzasadniając swoje stanowisko, przytaczają różnorodne argumenty o charakterze tak racjonalnym, jak i emocjonalnym, odwołując się przy tym również do empirii – i często nie zdają sobie sprawy z tego, że ich postawa wobec zwierząt jest głęboko zakorzeniona w ethosie religijnym.

RELIGIJNE ŹRÓDŁA INSTRUMENTALNEGO TRAKTOWANIA ZWIERZĄT?

Mówiąc o religiach, mamy zwykle na myśli dominujące obecnie, żywe religie uniwersalistyczne, mogące się poszczycić imponującą liczbą wiernych zamieszkujących większość powierzchni naszego globu: chrześcijaństwo, islam, judaizm, buddyzm, hinduizm, oraz inne wierzenia skupiające miliony wiernych, takie jak uniwersalizm chiński (obejmujący współlistniejące i przenikające się w życiu mieszkańca Kraju Środka konfucjanizm i taoizm) oraz japońskie shinto

i wywodzący się z Iranu, zamierający, ale wciąż obecny w świecie – zaratusztrianizm (parsyzm). Znacznie mniej wyznawców mają inne religie wywodzące się z Indii – dżinizm i sikhizm. Często jednak zapominamy, że z jednej strony istnieją jeszcze w dzisiejszym świecie całe rejony zamieszkałe przez społeczeństwa pierwotne, nadal praktykujące rozmaite formy animizmu i szamanizmu, z drugiej zaś – stale pojawiają się nowe ruchy religijne i parareligijne, najczęściej stanowiące synkretyczne połączenie dawniejszych religii bądź też będące wynikiem kontestacji i buntu przeciw wierze przodków¹.

Zwykle też przy opisywaniu stosunku poszczególnych religii do zwierząt dokonuje się uogólnień i wyznacza bardzo upraszczającą problem linię podziału, po jednej stronie umieszczając trzy wielkie religie monoteistyczne nazywane abrahamowymi, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam, które głoszą pogląd o absolutnej wyjątkowości człowieka jako posiadacza refleksyjnej duszy nieśmiertelnej i odmawiają zwierzętom tego przywileju, traktując je przedmiotowo, z drugiej zaś – religie Dalekiego Wschodu, przede wszystkim pochodzące z Indii: hinduizm, buddyzm i dżinizm, głoszące przekonanie o absolutnej świętości każdego życia i stojące na stanowisku nieczynienia krzywdy żadnej istocie żywej (zgodnie z moralną zasadą ahinsy)². Dodać trzeba, że do podobnego stanowiska jak religie wywodzące się z Indii skłaniają się taoizm i shinto, a niezbyt odległe poglądy prezentują religie współczesnych ludów plemiennych żyjących na peryferiach zamieszkałego świata. Podział taki jest jednak poważnym uproszczeniem, gdyż obydwie interesujące nas tendencje pojawiają się po obu stronach jego linii. Oczywistym dowodem na to w odniesieniu do wielkich religii może być postawa świętego Franciszka nazywanego wszelkie stworzenia braćmi³. W świecie zdominowanym przez „wierzenia ekologiczne” natomiast nie brak przypadków obojętności, a nawet okrucieństwa wobec innych istot żywych – w Indiach tylko jeden gatunek bydła (garbate zebu) jest święty i nietykalny, a los „dostojnych” i czcigodnych bezpańskich krów, które blakają się głodne i spragnione po ulicach wielkich miast, jest bardzo smutny⁴. Miłośnicy koni nie zaakceptowaliby zapewne dawnego braministycznego obyczaju duszenia wspaniałego rumaka (siwka) jako najwyższej ofiary składanej bóstwom (sanskryt. aśvamedhā). Podziw i cześć, jaką przedstawiciele ludów łowieckich otaczają zwierzęcych współmieszkańców globu, nie chroni

¹ Zob. Sz. B e ż n i c, hasło „Nowe ruchy religijne”, w: *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2007, s. 541.

² Zob. A. K a r p, hasło „Ahinsa”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 101n.

³ Por. np. T o m a s z z C e l a n o, *Życiorys drugi*, tłum. C. Niezgoda OFMConv, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel OFMConv, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, t. 2, s. 43.

⁴ Por. T. M a r g u l, *Zwierzę w kulcie i micie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 119.

ich wcale od śmierci z ręki człowieka, dla którego są one źródłem pożywienia lub bezpośrednimi konkurentami w pozyskiwaniu żywności.

Jeszcze stosunkowo niedawno wśród religioznawców utrzymywało się przekonanie, że w przypadku wielkich religii Zachodu brak cieplejszych uczuć w stosunku do zwierząt i niechęć do wczuwania się w ich psychikę, a nawet negowanie jej istnienia, biorą początek ze Starego Testamentu, w którym znajdujemy bezpośrednie uzasadnienie wyższości człowieka: w Księdze Rodzaju Bóg czyni go panem życia i śmierci wszystkich stworzeń na ziemi i oddaje mu we władanie wszystkie jej zasoby naturalne. Stary Testament zawiera też dziesiątki bezpośrednich zakazów określających, które zwierzęta są czyste, a które nieczyste, oraz wiele – niejednokrotnie bardzo okrutnych – zaleceń dotyczących sposobu ich uśmiercania i wskazań odnoszących się do ich traktowania (na przykład postępowania z kozłem ofiarnym – por. Kpł 16, 20-22)⁵. Do niedawna sądzono zatem, że starotestamentowe zakazy i nakazy są tłem, na którym u współczesnych wyznawców judaizmu pojawia się utylitarne podejście do zwierząt i obojętność wobec cierpień zadawanych żywemu inwentarzowi, wśród chrześcijan powszechna jest tak wyrozumiałość dla dzieci znęcającymi się nad żywymi stworzeniami, jak i pobłażliwość prawa wobec dorosłych sprawców sadystycznych okaleczeń i tortur zadawanych „braciom mniejszym”, a wśród wyznawców Allacha okrutne traktowanie „nieczystego” psa⁶.

Dziś, gdy baza źródeł pisanych pozostawionych przez kultury Bliskiego Wschodu poszerzyła się na tyle, że nie możemy już podtrzymać tezy o całkowitej oryginalności i pierwotności biblijnego źródła, musimy przyznać – nie kwestionując bynajmniej wpływu religii mojżeszowej na mentalność człowieka Zachodu zakorzenioną w chrześcijaństwie oraz na mentalność wyznawców islamu – że skrajnie instrumentalne traktowanie zwierząt i ideologia progresywna gloryfikująca bezwzględne przekształcanie dzikiego świata natury w ludzki świat kultury nie są wcale obce o wiele starszym od hebrajskiej cywilizacji Żywnego Półksiężyca. Żydzi okazują się pod tym względem jedynie uczniami Babilończyków, Syryjczyków, a ostatecznie – Sumerów. Również i świat egejski, zarówno przedgrecki, jak i helleński, nie wydaje się już oazą harmonii między człowiekiem i przyrodą, jaką chcieli w nim widzieć działający przed stu laty miłośnicy antyku, na przykład Tadeusz Zieliński⁷. We wszystkich wierzeniach tego kręgu kulturowego mamy bowiem w istocie do czynienia z tą samą antropocentryczną ideologią.

⁵ Por. tamże, s. 201.

⁶ Zob. W. B a t o r, hasło „Pies”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 110n.

⁷ Zob. T. Z i e l i ń s k i, *Hellenizm a judaizm*, cz. 1-2, Wydawnictwo J. Mortkowicza-Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa-Kraków 1927.

WYJĄTKOWOŚĆ RELIGII STAROŻYTNYCH EGIPCJAN?

Tak w myśli Sumerów, Babilończyków i Hebrajczyków, jak i Greków człowiek jawi się jako istota wyjątkowa, ukształtowana na podobieństwo bogów lub Boga (którego zresztą najczęściej wyobrażano sobie jako nadczołowieka, niekiedy jedynie przybierającego zwierzęcy kostium), przyroda zaś jako królestwo demonów, które należy ujarzmić i podporządkować sobie, a jej nienadające się do wykorzystania zasoby – po prostu zniszczyć⁸. Mity o Gilgameszu i Heraklesie mają podobny sens i powtarzają ten sam schemat: herosi oczyszczają świat z potworów i dzikich bestii i przekształcają go na ludzką modłę. W tak wyobrażonym świecie zwierzę mogło być postrzegane jedynie jako „dobytek” człowieka, który wykorzysta je zgodnie ze swymi potrzebami, lub jako szkodliwa bestia; stąd też wszelkie przejawy życzliwości wobec zwierząt wydawały się bluźnierstwem. Jedyna różnica, jaką można w tej kwestii dostrzec między mentalnością Greków a poglądami azjanickich i semickich ludów Bliskiego Wschodu, polegała na tym, że stosunek Hellenów do natury był mniej skrajny, bardziej wyważony. O tym, że ich stanowiska były pokrewne, świadczy aż nadto dobitnie opinia Herodota, „ojca” etnologii i religioznawstwa. Ten starożytny historyk zauważa, że mieszkańcy Egiptu wykazują ciepły i – jakbyśmy dziś powiedzieli – proekologiczny stosunek do zwierząt i z tego powodu uważani są za dziwaków, szaleńców, zboczeńców i bluźnierców. Różnią się bowiem pod tym względem od wszystkich innych znanych mu ludów, które postępują wobec zwierząt bezdusznie, widząc w nich jedynie źródło korzyści. „Odpowiednio do odrębnego klimatu i osobliwości swojej rzeki mają też Egipcjanie zwyczaje i obyczaje przeciwne aniżeli wszystkie inne ludy [...]. Podczas gdy inni ludzie wiodą życie oddzielne od zwierząt domowych – Egipcjanie żyją z nimi razem!”⁹ – pisze Herodot. Poświęca tej sprawie wiele uwagi niewątpliwie dlatego, że postępowanie mieszkańców krainy faraonów było dla Greka szokujące i całkowicie sprzeczne z jego przekonaniami.

Badania archeologiczne rzeczywiście potwierdzają, że przeciętny średniozamożny Egipcjanin dzielił swe domostwo z czterema zwierzęcymi towarzyszami: kotem, psem, małpą i gęsią nilową. Grono to często powiększało się o drobne ptaszki, ichneumony (drapieżne ssaki z rodziny łasowatych), węże i karpie w ogródkowych basenach. Zwierzęta te hodowano niewątpliwie w celach pozautylitarnych, dla przyjemności (nawet karpie nie były przeznaczone do konsumpcji). Traktowano je jak członków rodziny: nadawano im imiona, pieszczono je i karcono podobnie jak dzieci, dzielono się z nimi pożywieniem.

⁸ Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981, s. 154n.

⁹ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954, s. 134n.

Pozwalano im swobodnie poruszać się po wszystkich pomieszczeniach (psy i koty nierzadko spały u stóp swych opiekunów), leczono je, gdy były chore, a gdy umierały, opłakiwano i grzebano jak ludzi. Wierzono, że tak jak ludzie, po śmierci odchodzą one do Krainy Zachodniej¹⁰. „Jeśli w jakimś domu w naturalny sposób zdechnie kot – kontynuuje swoją opowieść Herodot – wszyscy jego mieszkańcy (na znak żałoby) golą sobie brwi. U kogo zaś pies zdechnie – ten goli całe ciało i głowę. Zdechłe koty zanoszą się do świętych komór w mieście Bubastis, gdzie po zabalsamowaniu są grzebane, psy zaś każdy w swoim mieście grzebie w świętych komorach. Tak samo jak psy grzebane są ichneumony”¹¹. Badania mumii zwierzęcych wykazały, że wiele z nich dożywało sędziwego wieku. Co więcej – okazywano szacunek nie tylko ciałom zwierząt domowych¹².

W razie pożogi Egipcjanie troszczyli się przede wszystkim o swoich czworonożnych podopiecznych. „A kiedy wybuchnie pożar – informuje dalej grecki dziejopis – ogarnia koty dziwny szal. Mianowicie Egipcjanie ustawieni w odstępach pilnują wtedy kotów, a nie troszczą się o gaszenie ognia. Koty zaś przemykając się i przeskakując ludzi, rzucają się w ogień. Gdy to się dzieje ogarnia Egipcjan wielki smutek”¹³.

Egipcjanie byli też zapalonymi eksperymentatorami hodowli; próbowali udomowić gazy, hieny, czaple, lwy, lamparty, a nawet krokodyle. Umie li też sprytnie wykorzystywać umiejętności zwierząt. Ulubione pawiany często były im pomocne przy zbiorze owoców granatu, a owce, kozy i świny pomagały w siewach, zagrzebując ziarno w rzeczonym mule.

Złe traktowanie zwierząt uważano w Egipcie za grzech. Jedną z pięknych baśni egipskich, *Oko słoneczne*, piętnuje postępowanie złych ludzi – mieszkańców pustyni. Młody lew, wędrując po pustyni, napotyka kilku swoich zwierzęcych poddanych, którzy padli ofiarą fałszu i okrucieństwa człowieka. Pragnąc wymierzyć mu sprawiedliwość, sam wpada w zastawioną przez ludzi pułapkę. Uwalnia go z niej wierna mysz, która chce w ten sposób okazać lwu wdzięczność za niedysyjsze uratowanie życia. Autor legendy wyraźnie staje po stronie zwierząt¹⁴.

Z czego wynikało tak niezwykle dla starożytności postępowanie wobec zwierząt? Najczęściej wiązano je ze skrajną zoolatrią, czyli bezpośrednim od-

¹⁰ Por. W. B a t o r, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 294-301; T. M a r g u l, *Egipskie społeczeństwo zoolatryczne*, „Annales UMCS”, t. 12 (1979), s. 83-106.

¹¹ H e r o d o t, dz. cyt., s. 148n.

¹² „Niedźwiedzie zaś, które należą do rzadkości, i wilki, które niewiele większe są od lisów, [Egipcjanie] grzebią tam – gdzie znajdują je leżące”. Tamże, s. 149.

¹³ Tamże, s. 148.

¹⁴ Por. T. A n d r z e j e w s k i, *Opowiadania egipskie*, PWN, Warszawa 1958, s. 328-331.

dawaniem czci zwierzętom, którą wyjaśniano dość naiwnie, najczęściej powołując się na autorytet Rudolfa Otta, i raczej niefortunnie łączono z – nieobecnym w religii egipskiej – zjawiskiem totemizmu¹⁵. Wydaje się jednak, że przyczyn takiej postawy wobec zwierząt należy szukać w staroegipskich wyobrażeniach o świecie. Zgodnie z tymi wyobrażeniami wszystkie byty są częścią jednego, żywego, zawierającego wszystko i rozumnego organizmu, najczęściej nazywanego Ptah. Co więcej, w koncepcjach starożytnych Egipcjan obecny świat jest najdoskonalszy z możliwych. Podstawę jego funkcjonowania wyznacza zasada ładu i równowagi (egip. maat), która określa miejsce każdej cząstki tej wielkiej całości. Ten, kto usiłuje złamać równowagę, popełnia najcięższą zbrodnię. Nic więc dziwnego, że ludzie i zwierzęta traktowani są jako równoprawne części boskiego bytu. Ponieważ zwierzęta zawsze postępują zgodnie z wyznaczonym im planem, a człowiek może go zakłócić, Egipcjanie uważali, że są one pod tym względem doskonalsze od ludzi. To właśnie takie poglądy legły u podstaw zoolatrii, czyli oddawania czci bogom, których istotna część zamieszkuje w zwierzętach¹⁶.

Egipska wizja świata i sposób traktowania „braci mniejszych” w kraju faraonów cieszą się dziś zrozumiałą sympatią wszystkich miłośników psów i kotów, a także licznej rzeszy aktywistów upominających się o prawa zwierząt. Nadal jednak budzą uśmiech politowania i dezaprobatę zwolenników separacji świata ludzkiego i zwierzęcego, którzy – podobnie jak ich starożytni przodkowie – często posługują się argumentacją o charakterze utylitarnym. Nowożytni wyznawcy światopoglądów ekologicznych uważają cywilizację egipską za bardziej godną szacunku niż powszechnie wychwalana kultura grecka. Wszak Grecy nie dostrzegali nic zdrożnego w tym, iż rzekomo ulubiony pies Odyseusza Argos wiódł na starość nędzny żywot na kupie gnoju i wydał ostatnie tchnienie, rozpoznając swego dawno utraconego pana, który nie zdobył się jednak na to, by go za tę nadzwyczajną wierność pogłaskać¹⁷.

Niektóre zachowania starożytnych Egipcjan mogą nam się co prawda wydawać dziś śmieszne i przesadne, pamiętajmy jednak, że Herodot za barbarzyński przesąd uważał również ich zwyczaj załatwiania potrzeb fizjologicznych na osobności i powstrzymywania się od obcowania płciowego na oczach przechodniów. To, co jego zdaniem było brakiem kultury, dziś przyjmujemy jako kulturowy standard.

Kierujący się pragmatyzmem przedstawiciele starożytnych cywilizacji wschodniej części rejonu śródziemnomorskiego i azjatyckiego Bliskiego

¹⁵ Por. B a t o r, *Religia starożytnych Egipcjan*, s. 295.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. H o m e r, *Odyseja*, pieśń 17, w. 290-320, tłum. L. Siemieński, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 314n.

Wschodu uważali poglądy Egipcjan w kwestii postępowania wobec zwierząt za ekstremalny wyjątek od reguły. Religioznawca zajmujący się zarówno wymarłymi, jak i żywymi systemami religijnymi musi jednak przyznać, że podobne przekonania – choć w mniejszym stopniu – pojawiały się w wierzeniach wszystkich czasów i we wszystkich rejonach świata. Zoolatria, aczkolwiek ograniczona do kilku gatunków (garbate bydło domowe zebu, jeden gatunek małp – hulman, słoń, tygrys bengalski i niektóre węże), stanowi przecież do dziś charakterystyczną cechę hinduizmu, zasada ahinsy i wegetarianizm są typowe dla większości odmian buddyzmu, krowa i pies cieszą się po dziś dzień wielkim szacunkiem wśród kontynuujących zaratusztrianizm Parsów, lisy mają nadal status świętych zwierząt związanych z shintoistycznym bóstwem Inari w nowoczesnej Japonii, a wiele ludów plemiennych zamieszkujących trudniej dostępne rejony globu nadal widzi w określonych gatunkach swych krewnych i utrzymuje, że pochodzi od tego samego, co one, przodka (praktykując totemizm)¹⁸. Wyraźnie proekologiczny jest również rozpowszechniony w świecie (a zwłaszcza wśród ludów syberyjskich i rodzimych mieszkańców Ameryki) szamanizm; proekologiczny charakter mają też wierzenia australijskich Aborygenów¹⁹. Niewątpliwie podobne rysy posiadały w starożytności i w średniowieczu wierzenia niepiśmiennych ludów Europy: Iberów, Celtów, Germanów, Bałtów i Ugrofinów. Przykłady, zarówno historyczne, jak i współczesne, można mnożyć niemal bez końca. W słynnej anatolijskiej neolitycznej osadzie Çatalhöyük odkryto ślady wskazujące na kult byka i pantery; w Europie epoki brązu powszechnym obiektem czci był ciągnący słoneczny wóz koń; ludy Syberii powszechnie oddawały cześć niedźwiedziowi; Turcy i Mongołowie zaś szczególną atencją darzą wilki, do których zresztą do dziś lubią się porównywać. Niektórzy Indianie Ameryki Północnej wykonują rytualne tańce na cześć bobra; prehistoryczni Węgrzy szczególną atencją otaczali swego mitycznego przodka – ptaka Turula; mieszkańcy Kambodży składają ofiary słońcom; kanadyjscy Indianie i Eskimosi czczą kruką, a Malajowie kukułkę. „Zwierzolubne” poglądy i obyczaje starożytnych Egipcjan nie były więc aż tak wyjątkowe, jak to się wydawało Grekom, Rzymianom, Żydom czy wczesnym chrześcijanom. W ich wypadku przeświadczenie o unikalności wierzeń religii Egiptu wynikało raczej z wąskiej znajomości świata, ograniczającej się do poznania niewielkiego obszaru geograficznego, i z przekonania o swojej wyższości cywilizacyjnej nad pogardzanymi barbarzyńcami²⁰.

¹⁸ Por. T. Margul, *Religia, a przestrzeń i krajobraz*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1986, s. 140-142.

¹⁹ Zob. M. Banek, hasło „Kult zwierząt”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 144-146.

²⁰ Por. tamże, s. 146.

SEPARATYZM CZY WIĘŹ Z NATURĄ?

Czy można zatem powiedzieć, że to właśnie wschodni rejon śródziemnomorski i azjatycki Bliski Wschód, rozwijające się w specyficznych warunkach od czasów wynalezienia wczesnego rolnictwa, wykształciły antropocentryczne przekonanie o absolutnej wyższości człowieka i instrumentalnej roli przyrody poddanej jego woli? Wyjaśnienie takie, zdejmujące co prawda z judaizmu odpowiedzialność za pojawienie się progresywnej niechęci wobec „braci mniejszych”, lecz ograniczające jej punkt wyjścia do jednego tylko rejonu świata, również wydaje się dziś nietrafne. Po pierwsze, w świetle odkryć najnowszej archeologii runął nowoczesny mit wiążący najbardziej znaczące wynalazki prehistorii z powstaniem gospodarki wytwórczej oraz wynalezieniem rolnictwa i hodowli. Gładzenie kamienia, umiejętność formowania i wypalania gliny, tkactwo, a nawet stałe osadnictwo i początki miast sięgają epoki znacznie wcześniejszej (górnego i schyłkowego paleolitu) i miały miejsce w nieco innych rejonach, niż przypuszczano jeszcze czterdzieści lat temu²¹.

Co więcej, materialne pozostałości pewnych kultur górnego i schyłkowego paleolitu świadczą wyraźnie o tym, że nie była im obca ideologia progresywna – separatystyczna w stosunku do przyrody. Nie wydaje się bowiem, aby zamieszkująca Morawy paleolityczna ludność tak zwanej kultury pawłowskiej i jej kontynuatorzy z naddnieprzańskiej Ukrainy, eksponujący w swej sztuce motyw człowieka i bezlitośnie eksploatujący stada mamutów, wyznawali poglądy „proekologiczne”²². Gromadzenie siekaczy tych ogromnych zwierząt i wykorzystywanie ich jako surowca do wyrobu narzędzi i ozdób oraz do konstrukcji mieszkalnych świadczy raczej o tym, że stosunek reprezentantów tych kultur do świata przyrody bliższy był przekonaniom autorów poematu o Gilgameszu lub narratorów bibijnych niż mieszkańców starożytnego Egiptu, i prowadzi do refleksji, że mamut jako gatunek nie wyginął zapewne z przyczyn naturalnych, lecz padł ofiarą bezwzględnej i nieliczącej się z niczym gospodarki rabunkowej ówczesnych ludzi.

Z drugiej strony, eksponujące zwierzę malowidła jaskiniowe i naskalne z górnopaleolitycznego cyklu zachodnioeuropejskiego i północnoafrykańskiego świadczą o poczuciu głębokiej więzi ich twórców z naturą i o ich przekonaniu o organicznej jedności świata, którego wszystkie elementy żyją i działają, utrzymując się dzięki rządzącej nim harmonii.

²¹ Por. J.K. K o z ł o w s k i, *Świat przed „rewolucją” neolityczną*, w: *Wielka historia świata*, t. 1, red. J. Pieszcachowicz, Oficyna Wydawnicza Fogra, Kraków 2004, s. 449; zob. X. K o l i Ń s k a, *Qaramel – najstarsze miasto świata*, „National Geographic Polska” 2009, nr 11, s. 72-79.

²² Por. K o z ł o w s k i, dz. cyt., s. 460-463, 472-476, 556, 602-608.

W ten sposób dochodzimy do następującej konkluzji: chociaż stosunek ludzi do zwierząt jest niewątpliwie inspirowany przekonaniem religijnym, to jednak zarówno ekologiczne przekonanie o organicznej jedności świata i koniecznej współpracy wszystkich stworzeń, jak i przekonanie przeciwne, czyli dogmat o wyjątkowości człowieka i konieczności poszerzania jego środowiska (świata kultury) kosztem wrogiej mu dzikiej natury, przez jej przekształcanie polegające na eliminowaniu elementów zbędnych z punktu widzenia przydatności dla ludzkości, mają bardzo odległe czasowo, paleolityczne korzenie.

Dziś już nie wydaje się też trafna rozpowszechniona wśród dawnych religioznawców koncepcja dotycząca przyczyn powstania kultu zwierząt²³. Przypomnijmy, że Rudolf Otto mówił o ambiwalentnych uczuciach, jakie budziły one w pierwotnych ludziach. Wielkie drapieżniki miały wywoływać w nich lęk, ponieważ stwarzały bezpośrednie zagrożenie, oraz podziw, ponieważ były lepiej przystosowane i lepiej radziły sobie w trudnych warunkach. Otóż zdaniem Otta ów podziw dla zwierząt i poczucie, że mają one przewagę nad człowiekiem, a także nieznaną istotnego źródła tej przewagi, budziły w człowieku paleolitu poczucie świętości²⁴. Obecnie dostrzegamy jednak, że zarówno tak wielkie wyeksponowanie ambiwalencji, jak i charakterystyczne dla Otta przekonanie o rozłączności sacrum i profanum są wynikiem jego wychowania w protestanckim środowisku, a nie badań nad obiektywną rzeczywistością. Gdyby bowiem koncepcja zaproponowana przez niemieckiego badacza była trafna, to obiektami szczególnego kultu okazałyby się wielkie drapieżniki, mniejsze stworzenia natomiast pełniłyby rolę drugorzędną. Tymczasem obserwacja materiału badawczego wykazuje, że niekiedy największą czcżą otaczano drobne stworzenia, które nie odznaczały się nawet szczególną zaradnością. Na przykład w starożytnym Egipcie czczono skarabeusze, członkowie nader ubogiej i uważanej za pierwotną grupy Buszmenów uczynili zaś głównym bohaterem swoich mitów nie potężnego lwa ani sprytną hienę, ale modliszkę²⁵, a wśród Aborygenów australijskich kangur i kruk odgrywały większą rolę kulturową niż groźny wilk workowaty (dziś całkowicie już wymarły gatunek).

W kulturach świata stosunek do zwierzęcia – jego ubóstwienie i wywyższenie lub uprzedmiotowienie i poniżenie – nie jest jednak związany z ambiwalencją uczuć lęku i podziwu, jak chciał tego Otto, lecz wynika z czegoś zupełnie innego, a mianowicie z miejsca, jakie zajmuje człowiek w swoich własnych wyobrażeniach o świecie. I jakkolwiek przekonanie tak o wyższości,

²³ Por. T. M a r g u l, *Religie jako święte przekazy*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1987, s. 218.

²⁴ Zob. R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

²⁵ Por. M a r g u l, *Zwierzę w kulcie i w micie*, s. 28n.

jak i o niższości zwierząt jest równie głęboko zakorzenione w początkach kultury tworzonej przez homo sapiens, to jednak w żadnym kręgu kulturowym te dwa przekonania nie występowały łącznie; należały one do dwóch odrębnych linii rozwoju cywilizacji. Współwystępowanie obu tych przekonań we współczesnej świadomości społecznej jest skutkiem globalizacji²⁶.

Nie ulega też wątpliwości, że obecnie nadal dominuje odziedziczone po religiach abrahamowych przekonanie o wyjątkowej roli człowieka w świecie, uprawniające go do nieograniczonego korzystania z dóbr natury i decydowania o życiu i śmierci wszelkich istot żywych. Pogląd ten przeważa bynajmniej nie tylko w środowiskach aktywnych religijnie, ale także pośród zdeklarowanych ateistów, wyznawców światopoglądu materialistycznego. Odrzucenie istnienia Boga wyklucza, rzecz jasna, całą argumentację teologiczną uzasadniającą instrumentalne traktowanie zwierząt, pozbawianie ich życia i zadawanie im bólu, tłumaczy się jednak wymogami ekonomii bądź koniecznością ofiar na rzecz postępu, który stanowi obecnie najwyższą wartość – substytut odrzuconego Boga.

WOBEC TABU

Prawdziwą nowością w cywilizacji dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku jest odrodzenie się światopoglądu ekologicznego, którego zwolennicy odwołują się często do żywych wierzeń współczesnych Indii i Dalekiego Wschodu, a także do tradycji religijnych starożytnego Egiptu, przedchrześcijańskich wierzeń Europy czy też do szamanizmu. I właśnie z powodu tych odwołań (dodać należy, że wiedza dzisiejszych „ekologów” o wymarłych lub odległych kulturowo religiach jest dość powierzchowna) ruch obrońców zwierząt nie znajduje zwykle oparcia w tradycyjnych środowiskach religijnych i budzi ich obawy. I tak, domaganie się przez obrońców zwierząt wprowadzenia zakazu uboju rytualnego (co dla chrześcijan nie ma istotnego znaczenia) interpretowane jest nie jako odruch solidarności z cierpiącymi żywymi stworzeniami i protest przeciw niepotrzebnemu okrucieństwu, lecz jako uderzenie w tradycyjny światopogląd religijny i w obywatelskie prawo do swobody praktyk religijnych. Ponadto, uważa się, że zwycięstwo obrońców praw zwierząt i przeniknięcie ich poglądów do świadomości wyznawców tradycyjnych religii mogłoby otworzyć drogę do zmiany przekonań na temat duszy (według religii abrahamowych posiada ją jedynie człowiek) i do upowszechnienia idei reinkarnacji, co uderzyłoby niewątpliwie w podstawowe dogmaty wiary.

²⁶ Por. W. Bator, H. Hoffman, „Wstęp”, w: *Religioznawstwo wobec wyzwań współczesności*, red. W. Bator, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2001, nr 34-36, s. 7.

Przyczyną odrodzenia się światopoglądu ekologicznego we współczesnym świecie nie jest jednak fascynacja egzotycznymi religiami, ale dostrzeżenie skutków rabunkowej eksploatacji naszej planety. W obecnej dobie – tworzenia wciąż nowych dóbr, wykraczających ponad rzeczywiste potrzeby, a nawet kreowania nowych potrzeb wyłącznie dla zwiększenia zysku, zatrutowanie wody i żywności, dramatyczne kurczenie się obszarów leśnych, pustynnienie całych połaci kontynentów i wyczerpywanie się surowców przybrało katastrofalne rozmiary i uderzyło w podstawy ludzkiej egzystencji. Światopogląd progresywny, głoszący konieczność ujarzmiania przyrody, który przez ponad trzy tysiące lat służył stałemu podnoszeniu warunków ludzkiego życia, objawił swoje drugie oblicze: ślepej uliczki cywilizacji, wiodącej ją być może ku zagładzie²⁷.

Członkowie organizacji proekologicznych i obrońcy zwierząt tworzą co prawda coraz bardziej zauważalną i nabierającą znaczenia grupę społeczną, lecz stanowią jak dotąd jedynie siłą opozycyjną, nie zaś rządzącą. Rządzący obecnym światem skłonni są ich wysłuchiwać tylko wtedy, gdy widzą szerokie pole do osiągnięcia łatwego zysku (tak się dzieje w przypadku sławetnego „globalnego ocieplenia”), pozostają natomiast głusi na ich argumenty wtedy, gdy ich interesy mogłyby ucierpieć (tak dzieje się w przypadku protestu wobec uboju rytualnego czy zadawania zwierzętom nieuzasadnionych cierpień podczas testowania kosmetyków i przeprowadzania nieistotnych, wielokrotnie powtarzanych doświadczeń biologicznych i medycznych). Prowadzi to do groteskowych sytuacji: poważne gremia europejskie uchwalają na przykład rozmaite ustawy proekologiczne mające na celu ochronę niedźwiedzia polarnego, którego istnieniu rzekomo zagraża topnienie arktycznych lodowców (hipotetyczne i niepotwierdzone naukowo), a pozwalają na makabryczną śmierć milionów zwierząt podczas uboju pozwalającego spełnić wymóg koszerności mięsa.

Ponieważ sprawa uboju rytualnego stała się w ostatnim czasie dość głośna, wymaga ona w tym miejscu bardziej szczegółowego omówienia. Dla religio-

²⁷ Przez światopogląd progresywny rozumiem wszelkie poglądy, które przyznają interesom człowieka priorytet wobec świata przyrody i dają mu prawo do panowania nad wszelkimi istotami żywymi i nieograniczonego korzystania z zasobów ziemi. Poglądy takie nie zrodziły się w osiemnastym wieku, odnajdujemy je w myśli ludzkiej już od czasów starożytności. Przewrót oświeceniowy oznaczał w istocie jedynie oficjalne zwycięstwo tej tendencji i nadanie jej cech doktryny naukowej. Niezaprzeczalnie, ludzkość zawdzięcza tendencji progresywnej swoje obecne miejsce w świecie, a więc zarówno materialny, jak i niematerialny standard bytowania, a nawet znajomość praw przyrody, które wykorzystywane w umiejętny sposób sprzyjają nie tylko człowiekowi, ale również ochronie zagrożonych gatunków zwierząt. Stanowisko człowieka w świecie nie będzie jednak miało znaczenia, jeśli świat wskutek jego działań zostanie doprowadzony do katastrofy. Ludzkość stanie wówczas wobec ograniczeń niemożliwych do zniesienia dla przeciętnej jednostki, a nawet w obliczu zagłady. Zagrożenie przyrody jest skutkiem nieokielzanej chciwości człowieka. Gdyby paradygmat progresywny nie stał się dominujący – przyrody nie trzeba by było chronić. Regulowałaby się sama.

znawcy judaistyczny ubój rytualny, który w niemal niezmienionej formie został przyjęty przez muzułmanów, stanowi jedno z najbardziej skomplikowanych zagadnień, ponieważ związany jest zarówno z pojęciem czystości i nieczystości produktów spożywczych, a więc z kwestią tabu, jak i z problemem krwawej ofiary, z wiarą w siłę życiową bezpośrednio związaną z krwią, z pojmowaniem duszy oraz uświęceniem zmitologizowanej tradycji historycznej. Pojęcia te wymagają krótkiego omówienia.

Zacznijmy od „tabu”²⁸. Termin ten jest zniekształceniem polinezyjskiego słowa „tapu”, oznaczającego „zakazane”, „nietykalne”, „święte” i „przeklęte”. W interpretacji religioznawców odnosi się on natomiast do osób lub przedmiotów w szczególnym stopniu obdarzonych mocą (sacrum), implikując magiczno-religijny zakaz wykonywania wobec nich pewnych czynności. Termin ten stosowany jest bardzo szeroko, począwszy od zakazu używania Imienia Bożego w Izraelu, poprzez zakaz sporządzania wyobrażeń plastycznych istot żywych (w judaizmie i w islamie), przebywania w określonej przestrzeni, zakrywania pewnych partii ciała, spożywania alkoholu (w islamie), spożywania pewnych pokarmów ze względu na ich świętość lub nieczystość czy też obarczania świętych zwierząt jakkolwiek pracą (dziś dotyczy to krów zebu w hinduizmie). Z problemem uboju rytualnego wiąże się przede wszystkim tabu dotyczące zakazu spożywania ściśle określonych produktów, a konkretnie mięsa pewnych gatunków zwierząt. Z religioznawczego punktu widzenia zwierzęta wykluczone przez tradycję hebrajską z jadłospisu stanowią niewątpliwie tabu²⁹. Oczywiście zakazy takie istniały także w innych religiach (na przykład egipskiej lub hinduistycznej), ale dotyczyły stworzeń uznanych za sakralne – powstrzymywano się od ich spożywania przez szacunek dla bóstw i ich nośników. Tradycji Izraela obca była jednak taka motywacja zakazu, gdyż monoteizm w wydaniu bliskowschodnim wykluczał zarówno zoomorfizm bóstwa, jak i możliwość ubóstwienia czegokolwiek i kogokolwiek poza jedynym Absolutem. Zwierzęta, których mięso objęte jest zakazem spożywania, są więc kojarzone negatywnie – to zwierzęta nieczyste i stanowiące gorszy rodzaj natury. Widać to wyraźnie w opowieści o potopie, gdy Bóg nakazuje Noemu zabranie do arki mniejszej liczby zwierząt nieczystych niż czystych (por. Rdz 7, 2).

Problem uboju rytualnego wyraźnie nosi też w sobie cechy krwawej ofiary. Ofiara zaś stanowi według religioznawców najbardziej podstawową i powszechną formę zachowań kultowych³⁰. Polega ona na obrzędowym składaniu darów przedmiotowi kultu (Bogu, bóstwom lub duchom) w celu ustanowienia,

²⁸ Zob. L. P e ł k a, hasło „Tabu”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 218n.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Zob. A. S z y j e w s k i, hasło „Ofiara”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 393-395.

utrzymania bądź przywrócenia więzi człowieka z sacrum. Każda ofiara, czyli specyficzny dar człowieka w postaci konkretnego dobra, musi mieć ściśle określonego adresata. Większość ofiar składanych reprezentantowi sfery sacrum (zarówno ofiarodawca, jak i zwierzę ofiarne należą do sfery profanum) odbywa się wedle łacińskiej reguły „do ut des” (daję, abyś dawał), ofiarodawca oczekuje więc od adresata ofiary jakiejś rekompensaty. Dzięki ofercie jej nadawca zbliża się mistycznie do odbiorcy i może nawet osiągnąć stan chwilowej z nim jedności. Każda ofiara religijna posiada też określoną strukturę, w której wyróżniamy: (1) osoby działające (są to bezpośredni ofiarodawcy lub pośrednicy – kapłani), (2) dar ofiarny (może być nim zwierzę, pokarm roślinny, inne dobra materialne, a w niektórych wypadkach także człowiek), (3) określone miejsce ofiary (jak ołtarz, świątynia czy uroczysko), (4) określony czas (w przypadku ofiary codziennej jest to pora dnia, uroczystej – święto, prześlągalnej lub dziękczynnej – nadzwyczajna okazja), (5) odpowiedni sposób składania ofiary (czynności i gesty określone rytuałem), (6) motywy i intencje daru³¹. Sposób składania ofiary może przybierać rozmaite formy. Dar może zostać przeniesiony ze sfery profanum do sacrum poprzez: uszkodzenie, całkowite zniszczenie (spalenie, utopienie czy pogrzebanie w całości), spożycie przez reprezentantów kultu (kapłanów, szamanów, wyznaczonych w tym celu oficjalnych urzędników lub wszystkich uczestników ofiary – *communio* – którzy przenoszą się w ten sposób do sakralnej rzeczywistości), pozostawienie na miejscu ofiarnym lub wypędzenie poza obręb ludzkiego świata i wyłączenie w ten sposób z użytkowania (na przykład kozła ofiarnego w Izraelu). Ze względu na intencje ofiary mogą być: błagalne, dziękczynne, pochwalne, odczynniające lub permanentne, a także upamiętniające, czyli składane w intencji podtrzymania pamięci o wydarzeniu mającym szczególne znaczenie dla kultu lub tożsamości narodowej. Warto zaznaczyć, że większość wymienionych tu intencji odnajdujemy w judaistycznej tradycji baranka ofiarnego, który nabrał szczególnego znaczenia symbolicznego w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo całkowicie odrzuciło krwawe ofiary, ponieważ uniwersalną, najwyższą ofiarą jest w nim sam Jezus Chrystus – jako Odkupiciel nazywany Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata (por. J 1, 29). W judaizmie baranek stanowi jednocześnie dar (nawiązanie do ofiary złożonej przez Abła – por. Rdz 4, 3-4), prześlągalną ofiarę zastępczą (przykład Abrahama i niedoszłej ofiary z Izaaka – por. Rdz 22, 1-13) i upamiętniającą (przykład baranka paschalnego jako przypomnienia momentu inicjalnego Exodusu i przymierza z Jahwe – por. Wj 12, 1-50). Ma to szczególne znaczenie dla zagadnienia uboju rytualnego, ponieważ baranek uważany jest przez Żydów za najdoskonalszy i najbardziej wskazany rodzaj zwierzęcego pożywienia – nie tylko bowiem należy do zwierząt figu-

³¹ Zob. tamże.

rujących na pierwszym miejscu na liście stworzeń czystych (por. Kpł 11, 3), ale też uważany jest za najodpowiedniejszą ofiarę dla Boga i za najlepszego materialnego pośrednika, pozwalającego się do Niego zbliżyć. W tym miejscu trzeba też dodać, że zwyczaj składania ofiar ze zwierząt, czyli ofiar krwawych, jest w religiach dość powszechny. Występuje nie tylko tam, gdzie zwierzęta traktuje się przedmiotowo, jako cenną część dobytku, lecz także i tam, gdzie różnica między człowiekiem a zwierzęciem nie jest tak wyeksponowana, a co najważniejsze (i co często pomijają obrońcy praw zwierząt), nawet w tych społeczeństwach, gdzie zwierzęta otaczane są kultem – jak w starożytnym Egipcie i w starożytnych Indiach. Warto również wspomnieć o Ajnach, którzy podczas tak zwanego Niedźwiedziego Święta zabijali czczone przez siebie zwierzę, choć niewątpliwie stanowiło ono dla nich sacrum najwyższego rodzaju³².

Z ubojem rytualnym związana jest w oczywisty sposób kwestia krwi. Będąc samą esencją życia, posiada ona moc ożywiającą i dlatego należy do sfery sacrum. Takie właściwości przypisywano temu płynowi już od czasów paleolitycznych, o czym najlepiej świadczy starodawny obyczaj posypywania zwłok czerwoną ochrą w obrzędzie pogrzebowym oraz uniwersalny fenomen z dziedziny języka – większość związków rodzinnych, których cechą jest pochodzenie od wspólnego przodka, określa się słowami mającymi związek z krwią (choćaby polskie „pokrewieństwo”). W przypadku bardzo wielu ludów zarówno sakralny charakter krwi, jak i przypisywanie jej mocy ożywiającej pociąga za sobą wykluczenie jej z jadłospisu oraz konieczność wykrwawienia się zwierząt ofiarnych. Izrael nie stanowi tu więc wyjątku, choć prawdą jest, że najbardziej konsekwentnie kieruje się przekonaniem, że krew, jako płyn będący zasadą życia, należy wyłącznie do jego Stwórcy³³.

Na stosunek do zadawania cierpienia zwierzętom ofiarnym i przeznaczonym do uboju rytualnego ma wpływ również koncepcja duszy³⁴. W religiach świata „dusza” nie jest pojęciem jednoznacznym. Oznacza bowiem zarówno niematerialny element będący nośnikiem inteligencji i decydujący o indywidualności osobniczej, jak i siłę życiową, czyli to, co decyduje o podziale świata na sferężywioną i nieożywioną. Oba te znaczenia niekiedy występują łącznie, częściej jednak pojawiają się oddzielnie. Istnieją cywilizacje (na przykład indyjska), które przypisują posiadanie duszy wszelkim bytom, nie tylko istotom żywym. Ponieważ niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniu traktowania zwierząt w religiach, skoncentrujemy się na fakcie, że niektóre

³² Zob. J. T u b i e l e w i c z, hasło „Ajnoskie wierzenia”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, s. 108n.

³³ Por. M. H a t t s t e i n, *Religie świata*, tłum. Ł. Żebrowski, A. Zaniewska, Könnemann, Köln 1997, s. 64.

³⁴ Zob. W. B a t o r, J.A. K ł o c z o w s k i, hasło „Dusza”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 313-316.

tradycje religijne (będziemy je nazywać antropocentrycznymi) uznają posiadanie duszy – zwłaszcza w znaczeniu nośnika inteligencji i świadomości osobniczej – za właściwość wyłącznie ludzką, inne zaś (możemy je określić jako ekologiczne) za przysługującą również zwierzętom. Co więcej, w przypadku religii ekologicznych przekonania dotyczące duszy powiązane są często z wierzeniami w reinkarnację, czyli możliwość ponownego wcielenia się każdej istoty żywej (wiara w reinkarnację występuje na przykład w pitagoreizmie, braminizmie, hinduizmie, buddyzmie i dżinizmie), a niekiedy z poglądami ewolucjonistycznymi zakładającymi, że każda dusza musi przejść w ciągu jednego cyklu kosmicznego przez wszystkie szczeble rozwoju: poczynając od organicznego, poprzez roślinny, zwierzęcy, ludzki i nadludzki, aby w końcu osiągnąć zespolenie z Duszą Absolutu, będącą źródłem życia i sensem wszelkiego istnienia (w hinduizmie). Trzeba pamiętać, że obecnie ruchy ekologiczne związane są często ideologicznie, a niekiedy też personalnie, z ezoterycznymi ruchami Nowej Ery, które nader chętnie powołują się na wspomniane tradycje religijne i przyjmują przedstawione tu poglądy jako pewne i oczywiste³⁵.

Wyznawcy religii abrahamowych, nadal przeważających w świecie zachodnim, stoją zdecydowanie na stanowisku antropocentryzmu i uważają duszę za fundament człowieczeństwa oraz szczególnie dar Boga dla istoty ludzkiej, nie dopuszczając możliwości, że element ten posiadają również zwierzęta. W ramach takiej doktryny antropocentrycznej wszelkie cieplejsze uczucia dla zwierząt podyktowane mogą być jedynie szacunkiem dla doskonałości dzieła Stwórcy.

CZYSTOŚĆ RYTUALNA

Przejdziemy teraz do zagadnienia uboju rytualnego praktykowanego przez wyznawców judaizmu. Kluczowe znaczenie ma tu hebrajskie pojęcie czystości rytualnej – nazywanej w Polsce koszernością (hbr. *kaszrut* – właściwy)³⁶. Najczęściej oznacza ono rodzaj tabu żywieniowego, czyli określenie tego, co jest wskazane i właściwe do spożycia, a co jest z niego wykluczone i zabronione pod sankcją religijną. W szerszym znaczeniu pojęcie to rozciąga się na sferę pozażywnościową i wówczas odnosi się do spełniania określonych religijnie wymogów dotyczących również produktów i przedmiotów innych niż spożywcze. I tak na przykład zapisany tekst Tory jest koszerne jedynie wówczas, gdy

³⁵ Zob. W. K o w a ł a k SVD, *Nowe ruchy religijne*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń SVD, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 438-449.

³⁶ Zob. S. K r a j e w s k i, hasło „Koszer, koszerność”, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, s. 58; zob. też: *Kaszrut – zasady koszerności* (<http://poznan.jewish.org.pl/index.php/Kaszrut/Kaszrut-zasady-koszernosci.html>).

nie zawiera plam i kleksów; aby koszerna była mezuz (pojemnik zawierający pergamin z fragmentami tekstu Tory), musi ona być wykonana przez uprawnionego sofera (skrybę), a talit (chusta modlitewna) spełnia warunek koszerności, jeśli ma określoną liczbę frędzli (cicitów). Wszystkie zasady czystości wywodzą się wprost z Pisma Świętego, a ich uściśleniu służy w dzisiejszym judaizmie Talmud. Najściślej zasad tych przestrzegają Żydzi ortodoksyjni, w judaizmie reformowanym natomiast ulegają one znacznej liberalizacji. W każdym przypadku nadzór nad przestrzeganiem zasad sprawują rabini, którzy jednak mogą dokonywać w tym zakresie różnych interpretacji lub wydawać orzeczenia. Koszerność polega więc nie tylko na określeniu tego, co wolno, a czego nie wolno spożywać, ale odnosi się także do sposobu wykonania czynności i kwalifikacji osoby, która tę czynność wykonuje. Pojęcie to ma zatem szerszy zakres niż pojęcie tabu, którym posługują się religioznawcy. W dalszej części wyводу ograniczymy się jednak do koszerności pożywienia.

Talmud rozróżnia pokarmy dozwolone (hbr. *kaszer*) i zakazane (hbr. *teref*). Dopuszczone do spożywania jest mięso zwierząt posiadających „rozszczipione kopyto” i przeżuujących, stworzeń wodnych posiadających płetwy i łuski, a także pewnych stworzeń latających (niektórych odmian szarańczy i niektórych gatunków ptaków). Ilość zwierząt czystych, nadających się do uboju i spożywania, jest więc bardzo ograniczona. Rozdział 11 Księgi Kapłańskiej zawiera dość szczegółową listę stworzeń, których nie tylko nie wolno jeść, ale nawet i dotykać, gdy padną. Owo negatywne tabu uzasadnione „nieczystością” obejmuje następujące zwierzęta: wielbłąda (wprawdzie jest przeżuwaczem, ale jednokopytnym), świstaka, zająca, wieprza, wszystkie ssaki chodzące na łapach i nie posiadające kopyt (jak niedźwiedzie, psy i koty), faunę wodną nieposiadającą ani płetw, ani łusek, ptaki takie, jak: orzeł, sęp, orlik, kania, sokół, kruk, struś, sowa, mewa, jastrząb, puszczyk, kormoran, sójka, pelikan, ścierwojad, bocian, czapla i dudek, a z innych latających nietoperza oraz wszelkie uskrzydłone owady za wyjątkiem skocznych (szarańczę!). Nieczyste są też „stworzenia pełzające”, do których zalicza się: kreta, mysz, jaszczurkę, łasicę, żółwia, salamandrę i kameleona. Na tej liście stworzeń nieczystych nie znajdziemy węża, lecz nie dlatego, że jest on uznawany za zwierzę czyste; przeciwnie – przypisuje mu się szczególną obrzydliwość i traktuje jak prawdziwie demoniczne monstrum (por. np. Rdz. 3, 1.13-15).

Większości wymienionych tu zwierząt nie spożywano również w starożytnym Egipcie, było to jednak podyktowane całkiem innymi względami. Podczas gdy Izraelici uważali zwierzęta te za obrzydliwe, Egipcjanie otaczali je szacunkiem, a wielu spośród nich przypisywali status boski. Wyjątkiem była świnia – zarówno Egipcjanie, jak i Hebrajczycy mieli do niej zdecydowanie negatywny stosunek, w jednych i drugich budziła jednakowy wstręt. Trzeba jednak zauważyć, że tylko u Egipcjan znalazł on szersze uzasadnienie teo-

logiczne – czarna świnia była uważana za jedną z postaci złowrogiego boga Seta – zabójcy Ozyrysa³⁷.

W judaizmie zaliczenie danego przedstawiciela fauny do zwierząt czystych, dopuszczające do jego uboju i konsumpcji, nie jest jedynym warunkiem, jaki spełniać musi produkt pochodzenia zwierzęcego przeznaczony do spożycia. Krwi nie można spożywać w żadnej postaci – nawet jeśli pochodzi ona od stworzeń koszerne. Wynika stąd, że wszystkie zwierzęta przeznaczone do spożycia muszą jeszcze przed śmiercią dokładnie się wykrwawić. Ponadto dozwolone jest konsumowanie mleka i jaj pochodzących od zwierząt, które są koszerne, oraz miodu i produktów roślinnych. Przepisy koszerności dotyczą również owoców, które powinny pochodzić z drzew mających co najmniej trzy lata. Specyficznym ograniczeniem koszerności jest wymóg, aby produkty mięsne nie były sporządzane ani spożywane razem z produktami mlecznymi – stąd też konieczność stosowania w żydowskim gospodarstwie domowym dwóch kompletów garnków i innych sprzętów kuchennych oraz dwóch kompletów nakryć. Co więcej, posiłki mięsne i mleczne powinny dzielić kilkugodzinna przerwa, aby wykluczyć pomieszanie ich w przewodzie pokarmowym konsumenta. Pewne produkty można jednak łączyć i z mięsem, i z mlekiem – są one określane mianem „parwe”. Pewne napoje lub rodzaje pożywienia, aby spełnić wymóg koszerności, muszą być wytwarzane i sprzedawane wyłącznie przez Żydów (na przykład wino i inne alkohole). Dodatkowe wymogi muszą spełniać te pokarmy i napoje, które spożywa się w czasie świąt Pesach (kaszer le-Pesach) – winny one być wolne od zakwasu (chamecu). Najważniejsze jest jednak, aby wszystkie koszerne pokarmy i napoje były produkowane pod nadzorem rabinatu, który czuwa nad przestrzeganiem reguł i wydaje stosowne certyfikaty. Jak z powyższego wynika, pojęcie koszerności ma zasadnicze znaczenie dla zagadnienia uboju rytualnego, ponieważ jego naczelnym celem jest uzyskanie produktu nieskażonego. Judaistyczne zasady uboju ssaków i drobiu (szechita) są określone w najdrobniejszych szczegółach i nie mogą zostać zmienione bez naruszenia podstawowych zasad wiary³⁸. Uboju może dokonywać tylko uprawniony i wykwalifikowany rzeźnik (szojchet). Musi on być dorosłym mężczyzną, Żydem, posiadać znajomość Talmudu oraz być powszechnie znany z pobożności i przestrzegania prawa religijnego. Wszystkie te cechy nie są jednak wystarczające – trzeba uzyskać ich potwierdzenie i specjalny certyfikat (kabale) od rabina. W tym celu należy odbyć przepisaną praktykę, zdać egzamin ze znajomości praw rządzących szechitą i trzykrotnie

³⁷ Por. J. L i p i ń s k a, M. M a r c i n i a k, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1980, s. 191.

³⁸ Zob. M. R o s e n b e r g e r, „Nicht bis zum letzten Blutstropfen...” *Das Schlachten von Tiere in den monotheistischen Religionen*, „Forum Teologiczne” t. 6 (2005), s. 41-50, zob. też: *Kaszerut – zasady koszerności*.

dokonać rytualnego uboju pod nadzorem rabina. Ponadto szojchet musi się cechować zdrowiem fizycznym i psychicznym, wykluczeni są głuchoniemi, chorzy psychicznie i upośledzeni ruchowo³⁹.

UBÓJ

Sam ubój przebiega następująco: Rzezak za pomocą ostrego i gładkiego noża przecina jednym ruchem żyły szyjne wewnętrzne, tętnice szyjne, przelyk i krtań zwierzęcia. Zwierzę przeznaczone do uboju musi być zdrowe i sprawne fizycznie (istnieje aż siedemdziesiąt różnych schorzeń i nieprawidłowości, które powodują, że zwierzę jest niekoszerne). Największy sprzeciw dzisiejszych obrońców zwierząt budzi zasada, że zwierzę nie może zostać wcześniej pozbawione świadomości poprzez ogłuszenie którąkolwiek z dostępnych metod. Śmierć ma nastąpić wskutek całkowitego wykrwawienia, a po zgonie z ciała zwierzęcia należy usunąć jak największą ilość krwi poprzez namazanie i solenie (por. Kpł 17, 10). Zwierzęta zabite w jakikolwiek inny sposób lub padłe nie mogą być spożywane przez ortodoksyjnego Żyda. W dzisiejszych czasach, gdy uboju rytualnego dokonuje się na skalę przemysłową, stosuje się specjalne klatki do unieruchamiania zwierząt. Klatka może być tak skonstruowana, że pozwala na obrócenie zwierzęcia na bok lub do góry nogami. W takiej pozycji następuje cięcie, po czym zwierzę jest wypuszczane, aby mogło się wykrwawić. Czas pomiędzy dokonaniem cięcia a utratą przytomności wynosi w przypadku owiec dwadzieścia sekund, bydła – do dwóch minut, drobiu – ponad dwie i pół minuty⁴⁰.

Starotestamentowy podział na stworzenia czyste i nieczyste oraz zasady uboju rytualnego wywarły też ogromny wpływ na poglądy wyznawców islamu, jednakże lista stworzeń nieczystych jest w islamie znacznie krótsza. Muzułmanie na przykład nie tylko uważają wielbłąda za zwierzę czyste, lecz spożywają jego mięso (a zwłaszcza mięso wielbłądzicy) przy szczególnie uroczystych okazjach – jest ono nieodzownym przysmakiem podczas uczt weselnej⁴¹. Również i ubój rytualny jest w islamie znacznie uproszczony – nie musi on być dokonywany przez uprawnionego rzezaka, rolę tę może bowiem

³⁹ Zob. Rosenberger, dz. cyt., *Kaszrut – zasady koszerności*.

⁴⁰ Zob. Zasady szechity – uboju zwierząt zgodnie z religijnym prawem żydowskim, <http://fzp.net.pl/sites/default/files/pliki/Szechita%20II.pdf>; N. A s z, *W obronie uboju rytualnego*, Gmina Wyznaniowa Żydowska, Częstochowa 1936 (wydanie internetowe: <http://www.the614thcs.com/19.1727.0.0.1.0.phtml>). Na temat zasad hałalu zob. A. de P e r e t t i, *Les risques sanitaires liés à l'abattage Halal* – <http://fr.novopress.info/104433/les-risques-sanitaires-lies-a-l%E2%80%99abattage-halal-par-alain-de-peretti-docteur-veterinaire/>.

⁴¹ Zob. D. M a d e y s k a, hasło „Wielbłąd”, w: *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 234.

prawomocnie pełnić praktycznie każdy muzułmanin. Zwierzę pozbawia się jednak życia w taki sam sposób, jak w judaizmie.

Opisany wyżej ubój rytualny wzbudził w ostatnich czasach zdecydowany sprzeciw grup proekologicznych oraz obrońców praw zwierząt – przy czym protestują oni nie tyle przeciwko samemu faktowi pozbawiania ich życia (przecież o wiele więcej zwierząt zabija się w zwyczajnych, nierytualnych rzeźniach) i oczyszczania z krwi, ile przede wszystkim przeciwko temu, że nie są one ogłuszone i pozbawiane świadomości. To właśnie wymóg, aby zabijane zwierzęta do końca pozostawały świadome, uważa się za niepotrzebne okrucieństwo, które nie powinno być tolerowane w dwudziestym pierwszym wieku⁴². Pod naciskiem tych grup ubój rytualny został ograniczony poprzez zalecenie prawne Unii Europejskiej, wprowadzające zakaz zadawania zwierzętom rzeźnym zbytecznych cierpień. W kilku państwach Unii Europejskiej została w różny sposób ograniczona także praktyka uboju rytualnego⁴³. Względy ekonomiczne, a w szczególności widoki na zyskowny eksport mięsa wołowego do Izraela i państw muzułmańskich, sprawiają jednak, że inne państwa Unii nie stosują się do tego zalecenia.

DEBATA W POLSCE

Rodzimych obrońców praw zwierząt szczególnie bulwersuje fakt, że Polska wysuwa się na czoło europejskich liderów uboju rytualnego. Nie biorą oni jednak pod uwagę uwarunkowań historycznych i kulturowych. Należy pamiętać, że Polska odegrała szczególną rolę w dziejach judaizmu, będąc głównym schronieniem Żydów w okresie późnośredniowiecznych prześladowań. Już w jedenastym i dwunastym wieku istniało w naszym kraju osadnictwo ży-

⁴² Zob. Petycja *Stop dla uboju rytualnego!* wystosowana do premiera Rzeczypospolitej Polskiej (http://www.activism.com/pl_PL/petycja/stop-dla-uboju-rytualnego/35059); zob. też: <http://wyzwoleniezwierzat.weebly.com/uboacutej-rytualny.html>.

⁴³ „Niektóre państwa wprowadziły zakaz, inne – jak Wielka Brytania czy Irlandia – nie. W Szwecji wszystkie zwierzęta przed ubojem muszą być ogłuszone. Ubój rytualny został zakazany w 1937 roku. W grupie krajów, które nakazują ogłuszanie przed ubojem, mamy Szwecję, Norwegię, Islandię, Szwajcarię. Są także państwa, które nakazują ogłuszenie zaraz po podcięciu gardła – Dania, Estonia, Finlandia i Austria. W Holandii ustawa zakazująca, przedstawiona przez aktywistów praw zwierząt, przeszła już przez izbę niższą, a teraz, aby stać się prawem, musi zostać przegłosowana przez izbę wyższą parlamentu. Ale istnieje prawne zabezpieczenie dla rytualnego uboju w gminach żydowskich. W Stanach Zjednoczonych The Human Slaughter Act z 1901 roku wprowadził zakaz, ale ubój rytualny został na jakimś etapie z tej ustawy wyłączony, i taki stan konstytucyjny obowiązuje do dziś. Wiele się na ten temat mówi, że lobby przemysłu żywności koszernej bardzo się przyczyniło do wprowadzenia tej poprawki – choć głównym argumentem w tym sporze były oczywiście prawa mniejszości religijnych” (E. Królikowska - Avis, *Ubój rytualny – o co w tej batalii chodzi?*, wpolityce.pl/artykuly/58738-uboj-rytualny-o-co-w-tej-batalii-chodzi-organizacje-zydowskie-zawsze-podnosza-ten-sam-argument-antysemityzm).

dowskie, a co za tym idzie, funkcjonowały rzeźnie rytualne, umożliwiające ubój zgodny z zasadami judaizmu. Historia szechity w Polsce liczy zatem prawie dziesięć wieków⁴⁴. W następnym stuleciu, a dokładnie 16 sierpnia 1264 roku, książę Bolesław Pobożny nadał Żydom w Wielkopolsce przywilej zwany kaliskim, który gwarantował im swobodę praktyk religijnych, a zatem prawo do religijnego uboju zwierząt, których mięso przeznaczone było do konsumpcji. W latach 1273-1295 podobne przywileje wydali książęta śląscy. W roku 1334 przywilej kaliski został potwierdzony przez króla Kazimierza Wielkiego, a w roku 1364 rozszerzony przez tegoż władcę na teren całej Korony. Warto jednak zauważyć, że ubój rytualny już wówczas budził niechęć rodzimych mieszkańców Królestwa Polskiego, a także Kościoła Rzymskokatolickiego, czego wyrazem mogą być postanowienia synodów z lat 1254 i 1258, nakazujące oddzielanie kramów z mięsem dostarczany przez Żydów od kramów chrześcijańskich. Niebawem też, w roku 1267, miał miejsce synod wrocławski, który stosując się do wskazań Stolicy Apostolskiej, wydał uchwałę wzywającą chrześcijan do zaniechania nabywania mięsa od Żydów. Nie można jednak wiązać tych faktów ze szczególnym współczuciem dla zwierząt uśmiercanych w ubojniach. Postanowienia synodalne nie uderzały też bezpośrednio w istnienie uboju rytualnego. Pierwsze próby ustanowienia nad nim kontroli państwowej miały miejsce dopiero w połowie siedemnastego wieku. Wówczas to, w roku 1649, wprowadzono w Poznaniu nadzór cechmistrza rzeźnickiego nad ubojem zwierząt dokonywanym przez Żydów. Nie doprowadziło to jednak do zmiany formy uboju rytualnego, ani nie ograniczyło skali zjawiska. Pierwsze próby ingerencji w procedurę uboju, mające na celu zmniejszenie cierpień zwierząt, podjęto na ziemiach polskich dopiero w dziewiętnastym wieku. W roku 1844 wydana została w Królestwie Kongresowym „Ustawa policji weterynaryjnej, czyli przepisy mające na celu zapobieganie i uśmierzanie chorób panujących i zaraźliwych między zwierzętami domowymi”, która co prawda dopuszczała ubój rytualny, ale jednocześnie zawierała postulat, aby rzeź odbywała się „sposobem krótkim”, czyli aby minimalizowano stres zarzynanego zwierzęcia (nie precyzowano zresztą, na czym owa krótkość miałaby polegać). Próby ingerencji instytucjonalnej ze strony stowarzyszeń opieki nad zwierzętami miały miejsce dopiero na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Wywołały one dyskusję nad temat humanitarnego uboju zwierząt rzeźnych. Strona żydowska postrzegała je jednak jako przejawy rodzącego się antysemityzmu, motywowanego względami ekonomicznymi. Pierwsze ograniczenia prawne dotyczące uboju rytualnego

⁴⁴ Na temat dziejów uboju rytualnego w Polsce zob. <https://www.facebook.com/Szechita>, <http://www.the614thcs.com/40.1725.0.0.1.0.phtml>, oraz rzetelnie opracowany artykuł <http://pl.wikipedia.org/wiki/Szechita>.

wprowadzono dopiero w niepodległej Polsce na mocy ustawy sejmowej z roku 1936. Obowiązywała ona aż do roku 1997, kiedy to zastąpiono ją ustawą „O zwalczaniu chorób zakaźnych zwierząt, badaniu zwierząt rzeźnych i mięsa oraz o Państwowej Inspekcji Weterynaryjnej” (z 24 kwietnia 1997 roku). Pod naciskiem medialnym ze strony obrońców praw zwierząt wydano w sierpniu tegoż roku zupełnie nową ustawę, która weszła w życie 24 października 1997 roku. Przewidywała ona, że zwierzę może zostać poddane ubojowi tylko po uprzednim ogłuszeniu, ale dopuszczała wyjątek: ubój dokonywany w sposób przewidziany przez obrządki religijne. Nie zadowoliło to środowiska ekologicznego, które nasiliło działania zmierzające do zniesienia tego wyjątku, co stało się faktem z dniem 28 września 2002 roku, kiedy to znowelizowano ustawę o ochronie zwierząt. Znowelizowana ustawa nakazywała ogłuszenie zwierzęcia przed ubojem i nie czyniła wyjątku dla uboju rytualnego. Mimo to ubój rytualny trwał dalej, stał się bowiem niejako gałęzią gospodarki, przynosząc olbrzymie zyski. W roku 2004 na mocy rozporządzenia ministra rolnictwa dotyczącego warunków uboju rytualnego ponownie zezwolono na tradycyjny ubój bez ogłuszania. W roku tym Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, w której tradycyjny ubój rytualny dopuszczony był w kilku państwach członkowskich na zasadzie poszanowania wolności wyznaniowej. Kiedy nacisk środowisk obrońców przyrody sprawił, że ubój rytualny ograniczono w kolejnych państwach Unii Europejskiej, polscy obrońcy zwierząt zaskarżyli wspomniane rozporządzenie do Trybunału Konstytucyjnego, który 27 listopada 2012 roku orzekł, że wydane w roku 2004 rozporządzenie ministra rolnictwa dotyczące warunków uboju rytualnego jest niezgodne z ustawą z roku 1997 i że minister rolnictwa przekroczył swoje kompetencje, wydając rozporządzenie bez należytego umocowania ustawowego⁴⁵. Tym samym Sąd Najwyższy po raz pierwszy w dziejach uznał, że ubój rytualny jest na terenie Polski nielegalny. Radość środowisk ekologicznych nie trwała jednak długo, albowiem już w lutym 2013 roku Rada Ministrów zajęła się projektem nowelizacji ustawy dotyczącej uboju rytualnego, dopuszczającym ubój zwierząt bez ogłuszania, zgodnie z wymogami religijnymi. Rząd, podejmując tę inicjatywę, nie ukrywał, że kieruje się przede wszystkim względami ekonomicznymi (legalizacja uboju w Polsce zapobiegnie zwolnieniom pracowników w firmach zajmujących się takim ubojem i przyniesie korzyści krajowym producentom). Przedstawiono inne uzasadnienia nowelizacji: zachowanie prawa grup wyznaniowych do obrzędów religijnych oraz fakt, że w Niemczech, Francji i Wielkiej Brytanii, a więc w największych państwach Unii Europejskiej, rytualny ubój jest legalny. Na pocieszenie obiecano grupom proekologicznym, że zostanie podtrzymany zakaz używania tak zwanych klatek obrotowych, które budziły

⁴⁵ Zob. http://www.trybunal.gov.pl/Rozprawy/2012/u_04_12.htm.

ich największy sprzeciw⁴⁶. Środowiska obrońców praw zwierząt nie zamierzają jednak, rzecz jasna, dopuścić do realizacji rządowego projektu, w najbliższym czasie możemy się zatem spodziewać ostrych protestów. 13 lipca 2013 roku sejm odrzucił projekt rządowy dopuszczający ubój rytualny, co z kolei spowodowało protesty żydowskich i muzułmańskich organizacji wyznaniowych, a nawet próbę interwencji ministerstwa spraw zagranicznych państwa Izrael. To ostatnie przysłużyło się zresztą sprawie uboju jak najgorzej, gdyż polska opinia publiczna, która poprzednio była co do niej podzielona, teraz – oburzona ingerencją w wewnętrzne sprawy Polski – zdecydowanie poparła środowiska ekologiczne.

W tej sytuacji mniejszości wyznaniowe proponują przeprowadzenie debaty, która wokół referatów przygotowanych przez takie autorytety religijne, jak: naczelny rabin Polski Rabin Michael Schudrich i przewodniczący muzułmańskiej gminy wyznaniowej w Warszawie Ahmed Ulusoy, a także przez dr. Pawła Boreckiego z Uniwersytetu Warszawskiego, zajmującego się prawem wyznaniowym, dr Anetę Wiewiórowską z Akademii Leona Koźmińskiego specjalistkę w zakresie prawa europejskiego, prof. Jana Woleńskiego, filozofa z Uniwersytetu Jagiellońskiego, oraz prezesa Stowarzyszenia Empatia Dariusza Gzyrę⁴⁷. Tytuły referatów mają formę pytań: 1. Znaczenie uboju rytualnego dla Żydów i Muzułmanów – co mówi Tora i Koran o uboju rytualnym? 2. Ubój rytualny jako element tradycji religijnej – czy jego zakaz ogranicza wolność religijną? 3. Czy są jakieś granice dla obyczajów religijnych, a jeśli tak, to gdzie przebiegają? 4. Czy mamy prawo oceniać moralnie obyczaje religijne, czy też są one poza taką oceną, bo uświęca je to, że są religijne? 5. Czy zwierzęta bardziej (mniej) cierpią w trakcie uboju rytualnego? 3) Jakie są możliwe rozwiązania? 6. Czy i jakie są granice kompromisu? 7. Co mówi prawo (wyznaniowe, europejskie) na temat uboju rytualnego? 8. Czy zakaz uboju ma wpływ na ekonomię, gospodarkę, politykę? 9. Efekty głosowania na temat uboju w Sejmie – co głosowanie spowodowało?

Zarówno tematyka, jak i kolejność referatów-pytań wskazują na to, że organizatorzy spodziewają się odnieść sukces i przekonać swoich adwersarzy, ale jest to zapewne myślenie życzeniowe. Niektóre ujęte w tematach pytania nie mogą w świetle dzisiejszego stanu wiedzy budzić żadnych wątpliwości,

⁴⁶ Zob. http://metromsn.gazeta.pl/Wydarzenia/1,126477,13794803,Uboj_rytualny_znow_legalny_Rzad_na_to_pozwolil_.html; <http://www.chrzescijanin24.pl/polska/news/5034-polska-uboj-rytualny-znow-bdzie-legalny.html>; <http://yogin.pl/satya/kraj/821-uboj-rytualny-znow-legalny-smacznie-czyli-koszernie-po-zydowsku.html>; http://metromsn.gazeta.pl/Wydarzenia/1,129393,13543362,Uboj_rytualny_jednak_zgodny_z_prawem_Obroncy_zwierzat.html; <http://www.rp.pl/temat/960322.html>.

⁴⁷ Muzeum Historii Żydów Polskich, *Szechita-halal. O uboju rytualnym* <https://www.jewish-museum.org.pl/node/790>.

zostały już bowiem rozstrzygnięte na niekorzyść zwolenników rytualnego uboju (pytania 1. i 5.), inne mają charakter uznaniowy, a więc nie należy się spodziewać odpowiedzi zadowalającej obie strony (pytania 2., 3., 4.), jeszcze inne (pytania 8. i 9.) są wręcz prowokacyjne, gdyż przeciwnicy ustawy uważają je za nieistotne w sprawie.

Kończąc wypowiedź dotyczącą zagadnienia uboju rytualnego, religioznawca musi odnotować, że ostatnie wydarzenia wskazują, iż przeciwnicy szechity i hałalu bardzo dobrze przygotowali się do akcji, wysuwając argumenty, których obrońcy uboju rytualnego nie są w stanie odeprzeć. Zwrócili bowiem uwagę na to, że zwyczaj mordowania zwierząt bez uprzedniego ogłuszenia jest tradycją opartą na interpretacji świętych tekstów, same te teksty nie zawierają bowiem jednoznacznych nakazów. Nie ogłusza się zwierząt przed ubojem wyłącznie dlatego, że brak przytomności traktowany jest jako stan patologiczny i chorobowy, a koszerność wymaga, by zwierzę pozbawione było chorób i wad. Z medycznego i biologicznego punktu widzenia natomiast chwilowa nieświadomość nie jest ani chorobą, ani wadą. Domagając się zaprzestania procederu zabijania przytomnych zwierząt, obrońcy ich praw nie uderzają zatem w żaden sposób w prawa człowieka zapewniające możliwość kultywowania i praktykowania wierzeń – zakaz ogłuszania zwierząt podczas uboju należy bowiem do sfery obyczajowej, a nie dogmatycznej i kultowej. Obrońcy praw zwierząt argumentują także, że prawo do kultywowania tradycji religijnych nie może być zupełnie nieograniczone, ponieważ konsekwentnie musiałoby też dopuszczać składanie ofiar z ludzi (jest przecież możliwe, że jakiś nowy ruch rekonstrukcyjny zechce odrodzić religię aztecką) lub obrzędowy kanibalizm. Wreszcie stoją na stanowisku, że obecny stopień rozwoju ludzkości wyklucza zadawanie bólu i okrucieństwo wobec jakichkolwiek istot czujących i że jest to zasada nadrzędna, do której muszą się dostosować wszelkie inne. Nie wolno więc szukać ich uzasadnienia ani w sferze religijnej, ani w ekonomicznej.

Problem szechity, w ostatnim czasie szczególnie nagłośniony, nie jest jednak jedynym przedmiotem sporu między zwolennikami wyrosłej z doktryn religijnych tradycji antropocentrycznej a przedstawicielami nurtu proekologicznego. Ci ostatni domagają się także nałożenia ostrzejszych sankcji prawnych na sprawców wielokrotnych wykroczeń, których ofiarami są zwierzęta, wprowadzenia zasady odpowiedzialności właścicieli zwierząt za ich los i warunki życiowe, powszechnego uznania zwierząt za istoty czujące i powszechnego prawa do ich godnego pochówku. Sprawa pochówku zwierząt budzi dziś szczególne kontrowersje. Obowiązujące przepisy nakazują oddawanie uśpionych i martwych zwierząt domowych do utylizacji. Traktowanie ich jako odpadów i śmieci wywołuje sprzeciw ich właścicieli, co z kolei skutkuje

zakładaniem cmentarzy dla zwierząt, a o wiele częściej – plagą nielegalnych pochówków indywidualnych⁴⁸.

*

W konkluzji należy stwierdzić, że traktowanie zwierząt w doktrynach i praktykach religijnych nigdy nie było jednolite, ale przeciwnie – różnorodne i przybierało skrajne formy, poczynając od przyznawania im czci boskiej i fanatycznego uwielbienia, aż do negowania posiadania przez nie duszy i zdolności odczuwania, co objawiało się nieraz nienawiścią i skrajnym okrucieństwem. Nie brakowało także postaw pośrednich.

W obecnych czasach, gdy z jednej strony poznaliśmy lepiej niż kiedykolwiek przedtem możliwości psychiczne naszych „braci mniejszych” i ich zdolność odczuwania, a z drugiej zdaliśmy sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie ze sobą nieograniczony, rabunkowy progresizm, musimy zrewidować swoje dotychczasowe poglądy i wypływające z nich działanie. Nie wynika stąd jednak, że zasada wolności sumienia i wyznania przestała obowiązywać, a ludzie wierzący muszą się wyrzec swych przekonań i porzucić wiarę przodków. Zadawanie niepotrzebnego bólu istotom żywym i bezduszne okrucieństwo wobec nich nie są bowiem integralną częścią żadnej doktryny religijnej i nie należą do fundamentalnych zasad żadnej religii. Najczęściej pozostają w sferze zwyczajów, uświęconych długoletnią praktyką, która ukształtowała się jako element tradycji. Zwróćmy uwagę, że ani Tora, ani Koran nie mówią nic o konieczności stosowania uboju bez uprzedniego ogłuszania. Zakazują jedynie spożywania mięsa stworzeń, które uważają za nieczyste, pewnych części ich ciał i bezwzględnie zabraniają spożywania krwi. obrońcy praw zwierząt nie występują przeciw tym zakazom i nie zmuszają wyznawców judaizmu i islamu do spożywania tego, czego zabrania im Tora czy Koran. Wymagają od nich natomiast rezygnacji ze zbędnego okrucieństwa, które nie wynika z doktryny i dogmatu, ale z długoletniej praktyki i opinii ludzkiej. W tej zaś sferze religie wielokrotnie zmieniały stanowisko i przystosowywały się do wymogów swego czasu. Wystarczy przypomnieć, że jeszcze niedawno nie do pomyslenia było pochowanie prochów poddanego kremacji ciała zmarłego wyznawcy religii rzymskokatolickiej, a obecnie takiego postępowania nie uważa się za niewłaściwe i prawo kościelne dopuszcza zarówno jedną, jak i drugą formę pochówku. W każdej sytuacji konfliktowej możliwe jest uzyskanie rozwiązania kompromisowego, ale kompromis wymaga ustępstw z obydwu stron. Przeciwnicy uboju rytualnego ustąpili już w kilku kwestiach – nie domagają się przecież całkowitego zakazu uboju, lecz jedynie odstąpienia od uśmierca-

⁴⁸ Zob. *Stwórzmy cmentarz dla zwierząt. Apel* (<http://przytuliskauwandy.pl/?p=3125>).

nia zwierząt bez pozbawienia ich świadomości – obrońcy uboju natomiast nie są skłonni do jakichkolwiek ustępstw i okopują się na pozycjach fundamentalistycznych. Zapewne nie jest to droga do osiągnięcia porozumienia.

Bohdan KRÓLIKOWSKI

UŁAŃSKA SŁUŻBA „Grzmot” i inni

Trudno „Grzmota” jednoznacznie scharakteryzować. Był z pewnością odważny, do tego stopnia, że nie wstydził się przyznać do... strachu. Uczciwy. Nikt mu nie zarzucił nadużywania alkoholu. Cenił pleć piękną i życie towarzyskie. W kawalerii bardzo lubił okazałość, wystawność, defilady, orkiestry, a nade wszystko konie. Przede wszystkim był koniarzem.

Był trzeci wojenny poniedziałek, 18 września, w roku 1939. Około godziny siedemnastej zmierzająca w kierunku Bzury niepełna piąta bateria 7. Pułku Artylerii Ciężkiej, z jedynym już oficerem, podporucznikiem rezerwy Jerzym Wróblewskim, napotkała grupy żołnierzy z różnych oddziałów. Pod wieczór nadjechał generał Stanisław Skotnicki z kilkoma jeszcze oficerami. Na jego rozkaz utworzono z rozbitków i artylerzystów dwie kompanie. Sprzęt łączności i działa zdemontowano, ponieważ nie można było z nimi przeprawić się przez rzekę.

Porucznik Wróblewski już w oflagu, na początku roku 1940, złożył relację z tych wydarzeń, opublikowaną szereg lat po wojnie. Pisał w niej: „O zmroku kolumna zdołała przeprawić się przez Bzurę. Na drugim brzegu, ostrzeliwana przez niemiecką broń maszynową, atakowana przez czołgi, rozsypała się w tyralierę. Przeradła się przez kolumnę taborów nieprzyjaciela, niszcząc szereg samochodów”¹.

Wieczorem, w pobliżu zachodniego krańca Puszczy Kampinoskiej, pod wsią Tułowice, na lewym brzegu rzeczki Łasicy wpadającej do Bzury znajdujący się przed polskim zgrupowaniem oddział niemiecki otworzył silny ogień, oświetlając przedpole rakietami. Porucznik Wróblewski wskutek urazu głowy, stracił na chwilę przytomność. Odzyskawszy świadomość, zobaczył, że znajduje się wśród niemieckich żołnierzy. Z daleka usłyszał wołanie: „Nicht schiessen! Hier liegt ein verwundeter polnischer General!”² (nie strzelać, tu leży ranny polski generał). Niemcy, oświetliwszy przedpole, wyszli szukać rannego. Leżał pod stogiem, pilnowany przez podporucznika, który zaalarmował Niemców. Odniósł ciężkie rany podbrzusza i nogi. Zajął się nim lekarz Wehrmachtu. Podczas operacji, dokonanej w namiocie, bez znieczulenia („Entschuldigen Sie bitte, Herr General” – powiedział być może ów lekarz – przepraszam,

¹ J. Wróblewski, Meldunek dotyczący okoliczności śmierci gen. Skotnickiego, „Stolica” z 13 IX 1959.

² Tamże.

ale nie mam dla Pana środków przeciwbólowych”), Skotnicki nie wydał jęku. Wniesiono go potem z namiotu, ułożono na słomie.

Umarł wczesnym rankiem. Pochowany – z salwą honorową, oddaną przez Niemców – w osobnej mogile, obok grobu kilku żołnierzy. W roku 1949 został ekshumowany i przeniesiony na wojskowe Powązki. Umierając, miał czterdzieści pięć lat, w tym dwadzieścia pięć lat służby wojskowej. Nazywano go „polskim generałem Lasalle”³.

W LEGIONACH

Stanisław Skotnicki urodził się 13 stycznia 1894 roku, w rodzinnym majątku Skotniki pod Sandomierzem jako syn Maksymiliana, pochodzącego ze starej szlacheckiej rodziny herbu Bogoria, i Wandy z Russockich⁴. W roku 1912 ukończył siedmioklasową szkołę handlową w Radomiu. W latach 1913-1914 studiował w Akademii Handlowej w Sankt Gallen w Szwajcarii. Pełnił tam obowiązki dowódcy grupy członków Związku Strzeleckiego. W sierpniu 1913 roku uczestniczył w zajęciach letniej szkoły Związku (w okręgu krakowskim zwanego „Strzelcem”)⁵. Po wybuchu wojny wrócił do Kraju. Zgłosił się w Olean-drach pod Krakowem, gdzie przygotowywano oddziały strzeleckie (z członków „Strzelca” i Polskich Drużyn Strzeleckich) do wymarszu. Wieczorem 2 sierpnia (według niektórych autorów dzień wcześniej), jako „Grzmot”, dołączył ochotniczo do siedmioosobowego patrolu kawaleryjskiego, który (na razie bez koni, być może bryczką) przekroczył granicę rosyjską w celach rozpoznawczych.

W oddziałach strzeleckich nie było kawalerii, ale jeden z oficerów „Strzelca”, Władysław Prażmowski, „Belina”, marzył o jej utworzeniu, a nawet nosił

³ Antoine de Lasalle (urodzony w roku 1775, poległy pod Wagram w 1809) był znanym z odwagi i brawury generałem francuskiej kawalerii.

⁴ Dane biograficzne prezentowane w tym tekście zaczerpnięto z akt personalnych przechowywanych w Centralnym Archiwum Wojskowym w Rembertowie i z następujących opracowań: T. Kryśka-Karski, S. Żurkowski, *Generałowie Polski Niepodległej*, Editions Spotkania, Warszawa 1991; P. Stawicki, *Słownik biograficzny generałów Wojska Polskiego 1918-1939*, Bellona, Warszawa 1994; J.M. Majchrowski, *Pierwsza Kompania Kadrowa. Portret oddziału*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002; M. Wrośek, hasło „Skotnicki Stanisław”, w *Polski słownik biograficzny*, t. 38, red. H. Markiewicz, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk–Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa–Kraków 1997-1998, s. 393-395. W. Cygan, hasło „Oficerowie Legionów Polskich 1914-1917”, *Słownik biograficzny*, t. 4, Ajaks, Pruszków 2008, s. 249-247.

⁵ Związek Strzelecki („Strzelec”), organizacja o sympatiach lewicowych, powołana przez Józefa Piłsudskiego, nie była wówczas jedyna w Galicji. Działały tam również organizacje o bardziej zachowawczych poglądach, Polskie Drużyny Strzeleckie i Drużyny Bartosze (na wsi), ponadto w sportowej organizacji „Sokół” istniały drużyny polowe. Niestety, działalność ta wywołała reakcję nacjonalistów ukraińskich, którzy utworzyli liczne grupy tak zwanych Siczowych Striłców.

dwurzędową ulańską kurtkę. On to został dowódcą tego patrolu, zwanego „Siódemką”.

Prażmowski pochodził z rodziny szlacheckiej, a nawet senatorskiej, herbu Bełlina⁶, był synem powstańca z roku 1863. Urodził się w roku 1888, w 1905 uzyskał świadectwo dojrzałości w Warszawie. W latach 1909-1913 studiował górnictwo na Politechnice Lwowskiej. Dyplom inżyniera uzyskał w Akademii Górniczej w Leoben (Austria). Od roku 1906 był członkiem Związku Walki Czynnej, potem „Strzelca”. Uczestniczył w kursach oficerskich we Lwowie i Krakowie.

Prócz „Grzmota” w skład „Siódemki” wchodził: Janusz Julian Głuchowski „Janusz”⁷; Antoni Jabłoński „Zdzisław”⁸; Zygmunt Karol Karwacki „Bończa” vel „Stanisław Bończa” (od rodowego herbu)⁹; Stefan Kulesza „Hanka”¹⁰ i Ludwik Skrzyński „Kmicic”¹¹. Żołnierze tego patrolu byli młodzi (od osiemnastu do dwudziestu sześciu lat), wszyscy też mieli studia wyższe, ukończone lub rozpoczęte. Znamienne, że przed rokiem 1914 byli członkami organizacji niepodległościowych. Prawie wszyscy pochodzili z patriotycznych rodzin ziemiańskich z zaboru rosyjskiego.

Patrol „Beliny” wrócił do Krakowa już konno, 3 sierpnia 1914 roku. Za kordonem pozostał znajdujący okolicę „Bończa”, by prowadzić następne grupy strzeleckie. Trzy dni później „Siódemka” wyruszyła w pole jako patrol rozpoznawczy tak zwanej kompanii kadrowej. Siódmym kawalerzystą, w miejsce „Bończy”, został Stefan Krak¹².

Po wkroczeniu oddziałów strzeleckich do zaboru rosyjskiego „Siódemka” stała się załącznikiem szwadronu ułanów, z którego w I Brygadzie powstał dy-

⁶ Byli senatorowie tego nazwiska, kilku biskupów, a nawet prymas – Mikołaj z przydomkiem Ślepe Oczko (zmarł w roku 1673).

⁷ Urodził się w roku 1908, syn ziemianina spod Piotrkowa. Członek Organizacji Bojowej PPS. Od 1909 studiował na politechnice w Liège, gdzie założył komórkę Związku Walki Czynnej, późniejszego Związku Strzeleckiego. W 1912 ukończył kurs oficerski „Strzelca”.

⁸ Urodził się w roku 1896, w ziemiańskiej rodzinie o tradycjach powstańczych (obu powstań). Ukończył szkołę handlową w Radomiu. Był członkiem „Zarzewia” i „Petu”. Studia przyrodnicze rozpoczął w roku 1913, na Uniwersytecie Lwowskim, wtedy też wstąpił do Związku Strzeleckiego.

⁹ Urodził się w roku 1893, jako wnuk i prawnuk powstańców. Maturę uzyskał w Warszawie, student rolnictwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, od roku 1910 członek „Zarzewia”, od 1912 Polskich Drużyn Strzeleckich.

¹⁰ Urodził się pod Włodawą, w roku 1892. Po pięciu klasach gimnazjum w Siedlcach przeniósł się do Szkoły Technicznej Wawelberga i Rotwanda w Warszawie, po sześciu semestrach rozpoczął studia na politechnice w Gandawie. Od roku 1912 członek Związku Strzeleckiego.

¹¹ Urodził się w Odessie, w rodzinie szlacheckiej, w roku 1893, gimnazjum ukończył w Tyflisie. Był członkiem PPS. Od roku 1911 studiował chemię na politechnice w Leodium, potem w Nancy. Tam wstąpił do Związku Strzeleckiego i ukończył kurs podchorążych.

¹² Urodzony w roku 1887, syn Rosjanina i Polki. Pseudonim „Dudzieniec”. Członek PPS, zesłany na Syberię. Po powrocie rozpoczął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, wstąpił też do „Strzelca”. Poległ jako podporucznik ułanów „Beliny” 30 czerwca 1915 roku.

wizjon, a następnie pułk. Dowódcą tej kawalerii od początku był „Belina”. Pięciu uczestników owego patrolu zostało z czasem oficerami w jego oddziale. Tylko „Bończa” Karwacki przeniósł się jesienią roku 1914 do 5. Pułku Piechoty. Poległ jako porucznik pod Kostiuchnówką 4 sierpnia 1916 roku.

Organizacja oddziału nie była łatwa ani szybka, „ułanów [...] «Belina» kleił w ogień, po jednym, po dwóch”¹³. Brakowało siodeł, mundurów, szabel – wszystko trzeba było „organizować”. Ochotnicy przybywali do kawalerii głównie z piechoty. Na ogół byli tacy jak żołnierze „Siódemki”, młodzie¹⁴, ideowi, często z wyższym wykształceniem lub studenci. Długo by ich wyliczać, ale nie sposób nie wspomnieć choćby wachmistrza Tadeusza Galeckiego, pseudonim literacki Andrzej Strug. Wydał on w roku 1921 książkę pod tytułem Odnaka za wierną służbę, w dużej mierze wspomnieniową. Pisał w niej: „22 sierpnia 1914 r. [...] Od trzech dni jestem w kawalerii, u «Beliny». [...] Było nas dopiero trzynastu, razem ze mną”. I dalej w zapisie z tego dnia: „byliśmy [w Oblęgorku] zameldować się Sienkiewiczowi”¹⁵.

Można by się pokusić o wyliczenie tych trzynastu. Dość jednak będzie napisać, że dziewiąty był Marian Józef Smoleński „Kolec”¹⁶, rocznik 1894, który z kompanii kadrowej przeniósł się do „Beliny” już siódmego sierpnia. Trzy dni potem został ułanem doktor medycyny Bolesław Długoszowski „Wieniawa” (od herbu), rocznik 1881, również z „kadrówki”. Może to o nim pisze Strug w cytowanej tu książce: „Jedzie szosą Bolek na takim byczym kasztanie. Taki zawsze umie sobie poradzić!”¹⁷. Dalej Strug dodaje, że to ów Bolek „ubił sprawę” jego przyniesienia do kawalerii.

Pewnie ze dwa dni przed Strugiem – 17 sierpnia – dołączył do oddziału „Beliny” oficer rezerwy rosyjskiej kawalerii, Gustaw Dreszer, rocznik 1889. Używał pseudonimu Orlicz¹⁸. W sierpniu dołączył też do „Beliny” konny pluton krakowskiego „Sokoła”.

Andrzej Strug wspomina też Skotnickiego, pisząc: „Wszyscy u nas dzielnie siedzą na koniu, bo od tego my kawaleria. Niektórzy też jeżdżą przepięknie, na przykład porucznik «Grzmot» wygląda na koniu jak archanioł Michał, rotmistrz Zaruski jak towarzysz pancerny, Janusz Głuchowski jeździ jak sam Wołodyjow-

¹³ J. Kaden-Bandrowski, *Piłsudczycy*, Naczelny Komitet Narodowy, Oświęcim 1915, s. 13.

¹⁴ Zdarzali się i starsi. Przez jakiś czas ułanem u „Beliny” był Wacław Sieroszewski „Sirko”.

¹⁵ A. Strug, *Odnaka za wierną służbę*, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 9.

¹⁶ Smoleński, w Wojsku Polskim oficer służby stałej, pułkownik dyplomowany, od 1932 roku był między innymi dowódcą 2. Pułku Ułanów i komendantem Centrum Wyszkożenia Kawalerii w Grudziądzu. Zmarł w Londynie w roku 1978 jako generał brygady.

¹⁷ Strug, dz. cyt., s. 8.

¹⁸ Właściwie nazywał się Drescher. Studiował prawo i handlowość we Lwowie, w Leodium i w Hawrze. Przeszedł przez front. Zginął w wypadku lotniczym 16 lipca 1936 jako generał dywizji.

ski [...], ale z nich żaden nic nie znaczy przy «Belinie»”¹⁹. O Skotnickim pisze także Juliusz Kaden-Bandrowski: „młody, uroczy, piękny porucznik «Grzmot», jeżdżący wśród kul jak na garden-party, elegancki a nieustępliwy – za nic”²⁰.

Taka opinia przetrwała lata. Pisał na przykład pułkownik Adam Zakrzewski (nota bene był on herbu Bogoria, jak i „Grzmot”): „W Legionach «piękny porucznik Staś» jest ogólnie znany i lubiany, faworyzuje go również komendant Piłsudski. Wyróżnia się wdziękiem i brawurową postawą”²¹. Potwierdza to Andrzej Strug. Pisze on, jak to podczas artyleryjskiej kanonady „w salonie porucznik «Grzmot» gra Chopina, na fortepianie, który spłonie wraz z pałacem, gdy tylko trafi pierwszy granat”²². (Piękna scena, jakby z Pałacu Władysława Myślińskiego). A wcześniej: „Lublin, 28 sierpnia [19]15 [...] wczoraj «Grzmot» samowolnie porwał nasz szwadron i rypnął się na łeb na szyję ku Lublinowi. [...] dopadliśmy rogatek i po nieznacznym strzelaniu utorowaliśmy sobie drogę”²³. Było to po bitwie pod Jastkowem, gdzie legioniści, atakując rosyjskie okopy, usłyszeli z nich chóralny śpiew „Jeszcze Polska nie zginęła”. Niestety, bywały walki bratobójcze. Wspomina o tym Strug kilka razy²⁴.

Kilka miesięcy później miała miejsce wzruszająca uroczystość: gromadka legionistów złożyła hołd mieszkającym w Lublinie weteranom Powstania Styczniowego. Wykonana wtedy fotografia przedstawia trzydziestu kilku starców (kilkunastu w rogatywkach osobliwego kroju, wszyscy w płaszczach lub kurtkach, pewnie to jesień) i grupka legionistów²⁵. Wśród nich jest oficer 2. Pułku Ułanów i dwaj beliniacy. Jeden z nich to porucznik „Grzmot”.

Nie będzie tu kroniki walk ułanów „Beliny”. Była to zresztą jazda rozpoznawcza, mająca inne zadania niż szarże. Nie mieli zatem beliniacy swojej Rokitny²⁶,

¹⁹ S t r u g, dz. cyt., s. 88. „Grzmota” zawsze uważano za świetnego jeźdźcę, także w latach trzydziestych: „Najpiękniej prezentował się na wysokiej krwi koniu gen. Stanisław Skotnicki” (G. C y d z i k, *Ułani, ułani*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1983, s. 173). Rotmistrz Mariusz Zaruski, rówieśnik Józefa Piłsudskiego, był artystą malarzem, literatem, żeglarzem i taternikiem; osiągnął stopień generała brygady. Zmarł na zesłaniu w ZSRS.

²⁰ K a d e n - B a n d r o w s k i, dz. cyt., s. 13.

²¹ A. Z a k r z e w s k i, *Wspomnienia. Wrzesień 1939*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1958, s. 54n. We wspomnieniach Adama Zakrzewskiego widać niekiedy ślady ingerencji cenzury.

²² S t r u g, dz. cyt., s. 71.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Por. np. tamże, s. 65.

²⁵ Reprodukacja tej fotografii opublikowana została we wspomnieniowej książce Antoniego Kroha *Starorzeczka* (Iskry, Warszawa 2010, s. 324), z podpisem: „Zmiana warty – powstańcy 1863 roku i legioniści”. Tak skomentowana jest w tekście: „Utarł się wtedy zwyciężaj, że legioniści robili sobie pamiątkowe zdjęcia z weteranami powstania styczniowego” (s. 326).

²⁶ Szarża 2. Szwadronu Kawalerii (przy II Brygadzie Legionów) na rosyjskie okopy pod Rokitną, na Bukowinie, 13 czerwca 1915 roku. Szwadron od listopada tego roku należał do 2. Pułku Ułanów Legionów Polskich (od stycznia 1919 roku – 2. Pułku Szwoleżerów Rokitniańskich).

Krechowiec²⁷ czy Jazłowiec²⁸. Po dwu latach i dwu miesiącach od wymarszu z Krakowa wycofano ich do odwodu. Na front już nie wrócili.

Latem 1917 roku, po „kryzysie przysięgowym”, 1. Pułk Ułanów Legionów Polskich został rozwiązany. Prawie połowę oficerów i ułanów (pochodzących z zaboru rosyjskiego) internowano, obywateli austriackich wcielono do cesarsko-królewskiej armii i wysłano na front włoski. Skotnicki w lipcu tego roku trafił do obozu w Szczypiornie pod Kaliszem, a potem przebywał w obozach w Wawelbergu, Rastatt i Werl.

O NIEPODLEGŁOŚĆ

Czternastego października 1918 roku zwolniony z obozu „Grzmot” wrócił do Kraju. W tym czasie jego koledzy od „Beliny” rozpoczęli już na Lubelszczyźnie, pod okupacją austriacką, tworzenie trzech pułków jazdy²⁹. Rotmistrz Dreszer miał odtworzyć w Chełmie pierwszy pułk ułanów (od 8 stycznia 1919 roku – 1. Pułk Szwoleżerów), a rotmistrz Głuchowski w Lublinie i Kraśniku utworzyć nowy pułk, z numerem 3 (numer 2 był przeznaczony dla ułanów z II Brygady Legionów). Pułk ten 30 grudnia 1918 roku został nazwany 7. Pułkiem Ułanów. Trzeci z pułków „belinackich” zorganizował w początkach roku 1919 major Zaruski. Od 19 lutego 1919 roku był to II. Pułk Ułanów Legionowych. Brygadą dowodził podpułkownik Władysław Belina-Prażmowski (od 1 lutego 1919 roku pułkownik)

Stanisław Skotnicki, 16 listopada roku 1918, już jako rotmistrz³⁰, został zastępcą dowódcy w pułku Dreszera³¹. Pełnił tę funkcję do 22 marca 1919 roku (od grudnia 1918 na froncie walk z Ukraińcami). Od tego dnia do końca lipca był

²⁷ Bitwa Polskiego Pułku Ułanów (od kwietnia 1919 roku – 1. Pułku Ułanów Krechowieckich) z niemiecką piechotą pod Krechowcami, opodał Stanisławowa, 24 lipca 1917 roku.

²⁸ Trzydniowa bitwa Pułku Ułanów mjr. Konstantego Plisowskiego (od 31 stycznia 1920 roku – 14. Pułku Ułanów Jazłowieckich) z wojskami ukraińskimi pod Jazłowcem nad Dniestrem, 11-13 lipca 1919 roku. Zob. *Rodowody pułków jazdy polskiej 1914-1947*, red. K. Krzeczunowicz, Zrzeszenie Kół Pułkowych Kawalerii, Londyn 1983. Zob. też: B. Królikowski, *Ulańskie lato. Od Krechowiec do Komarowa. Szkice do dziejów jazdy polskiej w latach 1917-1921*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010; t e n ż e, *Ulańska jesień. Szkice do dziejów kawalerii II Rzeczypospolitej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

²⁹ Zob. np. J. K a r c z, W. K r y ś k i, *Zarys historii wojennej 1. Pułku Szwoleżerów Józefa Piłsudskiego*, Główna Księgarnia Wojskowa, Warszawa 1931, s. 7.

³⁰ Od 1 stycznia 1915 roku był porucznikiem. W jego „Arkuszu ewidencyjno-kwalifikacyjnym” z roku 1927 (znajdującym się w Centralnym Archiwum Wojskowym) brak dokładnej daty awansu do stopnia rotmistrza, wpisano tylko: „październik 1918”. Mogło to być jednak dopiero po 28 tego miesiąca, bo tego dnia Rada Regencyjna utworzyła Sztab Generalny Wojska Polskiego i mianowała jego szefem gen. Tadeusza Rozwadowskiego.

³¹ W pierwszych dniach listopada roku 1918 porucznik Skotnicki uczestniczył w rozbrajaniu Austriaków w Chełmie, gdzie przez pewien czas był nawet dowódcą policji (wspomnienia gen.

sluchaczem w Warszawskiej Szkole Jazdy. W czasie pobytu w szkole wyjeżdżał do Paryża jako członek Komisji Zakupów. Prawdopodobnie na wiosnę roku 1919 zawarł on (być może właśnie w Paryżu) związek małżeński ze śpiewaczką operową, Stefanią z domu Calvas, wyznania ewangelicko-reformowanego, rozwiedzioną z Bolesławem Długoszowskim³². Od 26 października 1919 roku do 10 sierpnia 1920 roku Skotnicki przebywał we Francji jako słuchacz Aplikacyjnej Szkoły Jazdy w Saumur³³. Tam 30 stycznia 1920 roku urodził się jego syn Stanisław.

Po 10 sierpnia tegoż roku rotmistrz Skotnicki wrócił do Polski. 18 sierpnia został mianowany dowódcą 8. Brygady Jazdy, z awansem do stopnia podpułkownika. Był to awans bardzo szybki³⁴. Ta nominacja (rotmistrza z kilkumiesięcznym stażem na froncie) wywołała podobno interpelację sejmową. W dodatku Skotnicki uzyskał potem starszeństwo w stopniu podpułkownika z 1 czerwca 1919 roku³⁵. Szefem sztabu 8. Brygady był wówczas rotmistrz Mikołaj Wisznicki. Brygada należała do 2. Dywizji Jazdy, pułkownika Gustawa Dreszera. W jej skład wchodziła ponadto 9. Brygada Jazdy majora Jana Głogowskiego.

8. Brygadę tworzyły trzy pułki: 2. Pułk Ułanów Grochowskich oraz dwa świeżo sformowane, rezerwowe: 108. – późniejszy 20. Ułanów, i 115. – późniejszy 25. Ułanów Wielkopolskich, ponadto niepełny 1. Dywizjon Artylerii Kon-

Gustawa Orlicz-Dreszera zob. *Listopad 1918 we wspomnieniach i relacjach*, red. P. Łossowski, P. Stawecki, Wydawnictwo MON, Warszawa 1988).

³² Małżeństwo Bolesława Długoszowskiego ze Stefanią Calvas zostało zawarte 20 września 1906 roku. Pod koniec roku 1918 miał miejsce rozwód. 1 października 1919 roku Wieniawa ożenił się ponownie, z Bronisławą Berensonową (był jej trzecim mężem), przeszedłszy w tym celu na protestantyzm. Początki tej historii wspomina kuzyn Wieniawy, późniejszy ambasador RP w Berlinie i Rzymie, Alfred Wysocki: „Student medycyny [...] późniejszy generał Wieniawa [...], a wówczas abstynent [...]. Był narzeczonym córki profesora uniwersytetu, Balasica, i zamierzał poświęcić się okulistyce. Ujmując miły, dobrze wychowany chłopak! Wszystko to zmienił kaprys miłosny pewnej przedsiębiorczej damy, która rozbiła narzeczeństwo Wieniawy, wywiozła go do Paryża, gdzie z okulisty i abstynenta wyrósł niedoszły malarz i niby pisarz, a w gruncie rzeczy cygan i popijała”. A. Wysocki, *Sprzed pół wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956, s. 137n.

W roku 1906 Bolesław Długoszewski uzyskał dyplom doktora medycyny, od roku 1907 studiował w akademiach sztuk pięknych w Berlinie i Paryżu, nie został jednak malarzem. Próbował zostać pisarzem. W Paryżu poznał Józefa Piłsudskiego i związał się z ruchem strzeleckim. Do Polski wrócił latem roku 1914. Por. Majchrowski, dz. cyt., s. 90n; tenże, *Pierwszy ułan Drugiej Rzeczypospolitej*, Polska Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 94n.

³³ Nie była to szkoła akademicka, nie dawała zatem prawa do tytułu oficera Sztabu Generalnego (od roku 1928 – dyplomowanego).

³⁴ Syn Generała w rozmowie ze mną mówił, że szef sztabu tej Brygady był majorem, więc dowódca musiał mieć wyższy stopień. Notatki z rozmów ze Stanisławem Skotnickim juniorem (w posiadaniu autora).

³⁵ Starszeństwo przyznawała Komisja Weryfikacyjna przy Ministerstwie Spraw Wojskowych, na ogół dawniejsze od daty awansu. Decyzje Komisji zatwierdzał minister spraw wojskowych i publikował w „Dzienniku Personalnym Ministerstwa Spraw Wojskowych”. Wielu autorów datę starszeństwa w życiorysach oficerów uznaje za datę awansu.

nej³⁶. 2. Pułkiem Ułanów dowodził major Wincenty Jasiewicz (rocznik 1891), oficer armii rosyjskiej, potem I Korpusu Polskiego; 108. ułanów – major Piotr Głogowski (rocznik 1889), oficer austriacki, a 115. – rotmistrz Witold Mikulicz Radecki (rocznik 1891), oficer rosyjski, potem oficer formacji polskich w Rosji, późniejszy generał brygady. Tak więc wszyscy trzej byli starsi od swego brygadiera i raczej bardziej doświadczeni. Ale dowódcą został „Grzmot”...

2. Dywizja Jazdy działała wówczas na północy, zmagając się z korpusem kawalerii Gaja Brziskiana (zwanego niekiedy mylnie Gaj Chanem). Po objęciu dowództwa 8. Brygady przez Skotnickiego prowadziła ona jeszcze przez kilka dni walki na północnym froncie. W pierwszych dniach września całą tę dywizję przetransportowano w rejon Chełma. Weszła ona, wraz z 1. Dywizją, w skład Korpusu Jazdy pułkownika Juliusza Rómmela.

Końcowe walki tej kampanii miały charakter pościgowy. Budionny ze swoją armią po bitwie komarowskiej nie działał już na polskim froncie. Nie było tam zatem większych zgrupowań czerwonej kawalerii. Po zwycięskim rajdzie na Korosteń, w pierwszych dniach października, 8. Brygada odznaczyła się kilka razy. Między innymi – jak wspomina generał Rómmel – w nocnym boju 11 października jej dowódca na czele dwu pułków „osobiście poprowadził przeciwdzierzenie”³⁷, rozbijając resztki bolszewickiej 7. Dywizji.

Po zawarciu rozejmu podpułkownik Skotnicki nadal dowodził Brygadą, stojącą na linii demarkacyjnej, czasowo pełnił też obowiązki dowódcy 2. Dywizji Jazdy.

Dwunastego grudnia 1920 roku dowódca 2. Dywizji Jazdy, dowódca Korpusu i dowódca 6. Armii wystawili Skotnickiemu opinie. Pułkownik Gustaw Dreszer („Orlicz” dodał do nazwiska kilka lat później) pisał: „Niezwykle zdolny dowódca brygady. Nadzwyczaj odważny osobiście [...]. Jeden z najlepszych znanych mi oficerów jazdy”³⁸. Trzeba jednak pamiętać, że autor tych słów był pułkowym kolegą Skotnickiego...

Pułkownik Juliusz Rómmel pisał podobnie: „Osobistym przykładem i energią przerobił całą brygadę ochotników na jedną z pierwszorzędných jednostek bojowych. Urodzony kawalerzysta”³⁹. Jednak nie „cała brygada” składała się ze świeżych ochotników. 2. Pułk Ułanów Grochowskich istniał od roku 1917 w I Korpusie Polskim. Po kapitulacji latem 1918 odtworzył się jesienią tego roku i walczył przez całą wojnę. Można by też dodać, że autor tej opinii został

³⁶ Por. Królikowski, *Ulańskie lato*, s. 259.

³⁷ J. Rómmel, *Moje walki z Budiennym*, Lwów 1932. Por. A. Prażowski, *Od Wiednia do Londynu. Wspomnienia*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1968, s. 93.

³⁸ Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego.

³⁹ Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego.

nazwany przez szefa swego sztabu „idealnym generałem z epoki napoleońskiej”⁴⁰. Nie popisał się też w roku 1939.

Dowódca armii generał Władysław Jędrzejewski, ze służby rosyjskiej, był oszczędniejszy w słowach. Pisał: „Oficer wybitnych zdolności, lecz z powodu młodego wieku nie posiada dostatecznego doświadczenia bojowego i życiowego dla kierowania większymi jednostkami”⁴¹.

Stanisław Skotnicki miał niewątpliwe zdolności. Lat mu oczywiście przybyło, szkoda tylko, że nie pomyślał o ukończeniu wyższych studiów wojskowych.

Trzeba tu jeszcze dorzucić garść informacji o członkach „Siódemki”. Pułkownik Belina-Prażmowski dowodził brygadą (800 szabel), a potem grupą jazdy. Walczył z Ukraińcami, zdobywał Wilno. Walczył na foncie północnym, potem na Wołyniu. Miał bardzo dobre opinie, jednak 29 maja 1920 roku na własną prośbę, z powodu „zrujnowanego zdrowia” – jak pisał w podaniu – został przeniesiony do „rezerwy armii”⁴². Na początku września 1920 roku objął dowództwo 209. Ochotniczego Pułku Ułanów pod Sanokiem⁴³. Oddział ten nie zdążył pójść na front. „Belina” został zwolniony z wojska 24 września 1921 roku. Został dzierżawcą majątku ziemskiego. W latach 1931-1932 był prezydentem Krakowa, a od roku 1933 do przejścia na emeryturę w roku 1937 wojewodą lwowskim. Zmarł 13 października 1938 roku.

Major Janusz Głuchowski dowodził 7. Pułkiem Ułanów do 6 lipca 1920 (od 1 kwietnia 1919 jako pułkownik), kiedy to został dowódcą 1. Brygady Jazdy. Antoni Jabłoński, rotmistrz od 17 listopada 1918 roku, dowodził szwadronem, a potem dywizjonem w 11. Pułku Ułanów Legionowych. Od maja 1919 roku studiował w Szkole Sztabu Generalnego, potem pracował w sztabie Frontu Wołyńskiego. 28 lipca 1920 roku, jako major Sztabu Generalnego, objął dowództwo 11. Pułku Ułanów. 12 października 1920 roku śmiertelnie ranny, zmarł 22 października.

Porucznik Stefan Kulesza dowodził szwadronem w 7. Pułku Ułanów. Od 1 sierpnia 1920 roku, jako rotmistrz, został dowódcą 201. Ochotniczego Pułku Szwoleżerów (późniejszego 3. Pułku Szwoleżerów Mazowieckich). 18 sierpnia został ciężko ranny. Od 22 września 1920 roku był majorem. Rotmistrz Ludwik Skrzyński (potem oficjalnie Skrzyński-Kmicic; na ogół pisano niepoprawnie

⁴⁰ P r a g ł o w s k i, dz. cyt., s. 70.

⁴¹ Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego.

⁴² Oryginał w jego aktach w Centralnym Archiwum Wojskowym.

⁴³ Por. Rodowody pułków jazdy polskiej 1914-1947, s. 201. W *Polskim słowniku biograficznym* (por. P. S t a w e c k i, hasło „Prażmowski Władysław”, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 28, Warszawa-Kraków 1984-1985, s. 393n.) znajdują się mylne informacje, że w czerwcu 1920 roku dowodził „grupą kawalerii w armii ochotniczej gen. Sosnkowskiego”, a w sierpniu „4. dywizjonem w 6. brygadzie”. Ta ostatnia informacja dotyczy kpt. Michała Beliny-Prażmowskiego, który wówczas dowodził baterią w 4. Dywizjonie Artylerii Konnej. Według Polskiego Słownika Bibliograficznego Belina zwolnił się z wojska 13 listopada 1920 roku.

Kmicic-Skrzyński) dowodził szwadronem w 1. Pułku Szwoleżerów. Od 1 lipca 1920 roku major, 16 lipca objął dowództwo 16. Pułku Ułanów Wielkopolskich.

LATA POKOJU

Pierwszego maja 1921 roku podpułkownik Skotnicki (ojciec dwojga już dzieci, 19 lutego tegoż roku urodziła się jego córka, Stefania) został skierowany na dwumiesięczny Kurs Wyższych Dowódców w Warszawie⁴⁴. Następnie otrzymał przydział do Obozu Szkolnego Kawalerii (późniejszego Centrum Wyszkołenia Kawalerii) w Grudziądzu jako instruktor wyszkolenia bojowego. Od października roku następnego został w Grudziądzu głównym instruktorem tego przedmiotu.

Dowództwo 15. Pułku Ułanów Poznańskich w Poznaniu objął 5 czerwca 1924 roku. Był już wtedy pełnym pułkownikiem (od 2 kwietnia tego roku). W roku 1925 przez dwa miesiące pełnił jednocześnie obowiązki dowódcy 7. Brygady Jazdy w Poznaniu, dwupułkowej: 15. i 17. Ułanów. Jednym z poprzednich dowódców 15. Ułanów był, od kwietnia 1919 do września 1921 roku, podpułkownik Sztabu Generalnego Władysław Anders. W tym okresie pułk ten zdobył na swój sztandar Srebrny Krzyż Orderu Wojennego „Virtuti Militari”. Odnaczenie to otrzymało w kawalerii tylko pięć pułków.

W czasie dowodzenia 15. Pułkiem Ułanów Stanisław Skotnicki uczestniczył w kursie dla sztabowych oficerów kawalerii, w Grudziądzu, od 12 kwietnia do 26 lipca roku 1926. Pobyt na kursie przerwał na wiadomość, że jego pułk wraz z innymi jednostkami z terenu Wielkopolski wyrusza pod Warszawę w celu obrony Prezydenta i Rządu RP przed zbrojnym zamachem, nazwanym potem przewrotem majowym. Píše o tym pułkownik dyplomowany pilot Marian Romeyko, wówczas przydzielony do 3. Pułku Lotniczego w Poznaniu. Według jego relacji Skotnicki przyjechał do Poznania w nocy z 12 na 13 maja. Na dworcu zastał swój pułk ładujący się do wagonów na rozkaz generała dywizji

⁴⁴ Kurs nie dawał prawa do tytułu oficera Sztabu Generalnego. Jego wartość kwestionował po latach Adam Zakrzewski, pisząc o Skotnickim: „Na wskroś uczciwy, szlachetny człowiek i dobry Polak ulega ogólnej chorobie legionistów – przewraca mu się w głowie, staje się zarozumiały. Za mało pracuje nad sobą. Kurs dowódców wielkich jednostek nie może mu dać potrzebnej na jego stanowisku wiedzy i doświadczenia. Jego zdolności taktyczne są przeciętne, natomiast organizacyjne na wysokim poziomie. Człowiek o dużej fantazji, brak wiedzy i doświadczenia nadrabiał tupeciem... jednak nigdy nikomu nic złego nie zrobił, dobrze myślał i dobrze chciał” (Z a k r z e w s k i, dz. cyt., s. 59). „Był średniej klasy taktikiem, ale dobrym organizatorem. [...] z usposobienia nierówny, często bez większego powodu wybuchał gniewem. Napoleońska kariera zrobiła go zarozumiałym. Wyższych studiów wojskowych nie miał, bo jak większość legionistów nie odczuwał takiej potrzeby” (C y d z i k, dz. cyt., s. 172).

Edmunda Hausera, dowódcy Okręgu Korpusu nr VII⁴⁵, pod dowództwem majora Szmidta⁴⁶. Juliusz S. Tym⁴⁷ ustalił, że pułkownik Skotnicki został wezwany z Grudziądza do garnizonu, a pułkiem – który zastał na dworcu – dowodził wtedy jego zastępca, major Albert Traeger⁴⁸. „Grzmot” udał się natychmiast do generała z żądaniem zwrócenia dowództwa. „General oświadczył Skotnickiemu, że jest aresztowany, że nie może powierzyć pułku legionście, gdy pułk wyrusza przeciwko Piłsudskiemu. Skotnicki był oburzony: Gdzie mój pułk, tam i ja idę. – oświadczył”⁴⁹. Dał słowo honoru, że wykona rozkazy, przejął dowództwo i wyruszył pod Warszawę. Na szczęście walki zostały przerwane dzięki heroicznej decyzji prezydenta Stanisława Wojciechowskiego.

Pułkownik Skotnicki wrócił do Grudziądza. „Wkrótce po maju Piłsudski kazał mu stawić się do raportu, zbeształ go od smarkaczy i kazał wracać do pułku”⁵⁰. Nieco inaczej wyglądało to w opowieści syna generała Skotnickiego. Opowiadał mi on, że Marszałek pogroził tylko jego ojcu palcem i powiedział: „Oj, Grzmocik, Grzmocik”⁵¹. Relata refero...

Po ukończeniu kursu otrzymał Skotnicki opinię, podpisaną przez komendanta Obozu Szkolnego Kawalerii generała dywizji Stefana Kasprzyckiego de Castenodolo vel Castenedolo, pułkownika kawalerii austriackiej, przeniesionego w stan spoczynku 30 kwietnia 1927 roku. Pisał on: „Zdolność jasnych, trafnych i pełnych decyzji [...]. Inteligentny o bardzo szybkiej orientacji [...] Bardzo dobry jeździec. Zrobił wielkie postępy na kursie [...] winien być bez egzaminu kwalifikacyjnego wysłany do Ecole Supérieure de Guerre w Paryżu”⁵². Niestety, „Grzmot” nie pojechał studia do Paryża. A jeźdźcem był znakomitym, doksztalconym w Saumur na kursie ekwitacji.

⁴⁵ Gen. bryg. Edmund Hauser, pułkownik armii austriackiej, absolwent Akademii Sztabu Generalnego w Wiedniu, został przeniesiony w stan spoczynku 30 kwietnia 1927 roku. General Hauser wyrażał się o Skotnickim bardzo dobrze.

⁴⁶ Por. M. R o m e y k o, *Przed i po maju*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1976, t. 1, s. 325. Jest to mylna informacja. W 15. Pułku Ułanów służył od roku 1919 por./rtm. Leon A. Schmidt, saper z armii rosyjskiej, jako dowódca szwadronu cekaem; w roku 1920 czasowo był zastępcą dowódcy pułku, ale w końcu 1923 roku przeniesiony został do korpusu saperów kolejowych. Por. M. R e z l e r, *Dowódcy 15. Pułku Ułanów Poznańskich*, „Zeszyty Historyczne Towarzystwa b. Żołnierzy i Przyjaciół 15. Pułku Ułanów Poznańskich” 1998, z. 3, s. 21.

⁴⁷ Por. J.S. T y m, *Koszary 15. Pułku Ułanów Poznańskich*, „Zeszyty Historyczne Towarzystwa b. Żołnierzy i Przyjaciół 15 Pułku Ułanów Poznańskich” 2001, z. 8, s. 52.

⁴⁸ Mjr Albert Traeger (rocznik 1892), pochodzący z armii rosyjskiej, w roku 1927, po awansie na podpułkownika, został dowódcą 18. Pułku Ułanów Pomorskich, w czerwcu roku 1932 mianowany został rejonowym inspektorem koni w Lublinie (inf. dr. Andrzeja Konstankiewicza).

⁴⁹ R o m e y k o, dz. cyt., t.1, s. 325.

⁵⁰ Tamże, s. 345.

⁵¹ Notatki z rozmów ze Stanisławem Skotnickim juniorem.

⁵² Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego.

Jak najlepszą opinię miał jeszcze w roku 1925, od gen. bryg. Jana Sawickiego, dowódcy 3. Dywizji Jazdy, a także od gen. dyw. Kazimierza Sosnkowskiego, dowódcy Okręgu Korpusu nr VII. Potwierdzał to gen. dyw. Leonard Skierski, inspektor armii w Toruniu, który pisał: „Całkowicie podtrzymuję opinię dowódcy dywizji i dowódcy korpusu. Należy mu [plk. Skotnickiemu] jak najprędzej dać dowództwo brygady kawalerii”⁵³.

I rzeczywiście, 11 sierpnia 1927 roku pułkownik Skotnicki został mianowany dowódcą 9. Samodzielnej Brygady Kawalerii w Baranowiczach⁵⁴. W czasie dowodzenia brygadą (prawdopodobnie przed rokiem 1930) Skotnicki wykazał się odwagą cywilną i taktem. Na przykład podczas ćwiczeń międzybrygadowych, zaprotestował, kiedy generał Orlicz-Dreszer ostro (i zapewne niesprawiedliwie) skrytykował pułkownika Andersa w obecności oficerów, nawet podporuczników⁵⁵.

Generałem został „Grzmot” 1 stycznia 1930 roku. Miał trzydzieści pięć lat (było wtedy wielu kapitanów czy rotmistrzów w tym wieku, a nawet... poruczników, i to dyplomowanych). Jak na okres pokoju był to awans bardzo wczesny, tym bardziej że nowy generał brygady nie posiadał wyższych studiów wojskowych.

KRES

W roku 1937 miała miejsce kolejna reforma kawalerii⁵⁶. Generał Skotnicki objął dowództwo Pomorskiej Brygady Kawalerii w Bydgoszczy, uprzednio

⁵³ Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego. Jan Sawicki, generał major kawalerii rosyjskiej, w Wojsku Polskim był między innymi dowódcą 1. Dywizji Jazdy i Grupy Operacyjnej Jazdy. Przeniesiony w stan spoczynku 30 kwietnia 1927 roku. Leonard Skierski, generał major artylerii rosyjskiej, w Wojsku Polskim między innymi pełnił funkcję dowódcy dywizji i armii. Od 31 stycznia 1931 roku w stanie spoczynku. Jak wiadomo, generał Sosnkowski podczas przewrotu majowego próbował popełnić samobójstwo.

⁵⁴ W roku 1927 istniała jeszcze struktura organizacyjna kawalerii wprowadzona w roku 1924. Utworzono wtedy cztery dywizje kawalerii, z numerami arabskimi. Każda z nich miała dwa dywizjony artylerii, szwadron pionierów i trzy dwupułkowe brygady kawalerii (bez artylerii) z numerami rzymskimi. Ponadto utworzono pięć samodzielnych brygad kawalerii, z numerami arabskimi: 2., 3., 5., 6. i 9. Brygady te były trypułkowe, z dywizjonem artylerii. Tylko 5. Samodzielna Brygada Kawalerii miała cztery pułki (Por. K r ó l i k o w s k i, *Ulańska jesień*, s. 106-110). W skład 9. Brygady wchodziły trzy pułki ułanów: 25., 26. i 27., wszystkie sformowane w roku 1920 jako pułki rezerwowe i ochotnicze, oraz 9. Dywizjon Artylerii Konnej. W roku 1931, podczas kolejnej reformy kawalerii, 9. Samodzielną Brygadę Kawalerii nazwano Brygadą Kawalerii „Baranowicze”. Do jej składu dodano 3. Pułk Strzelców Konnych i 9. Szwadron Pionierów (tamże, s. 145).

⁵⁵ R o m e y k o, dz. cyt., t. 2, s. 29. Warto tu dodać, że w roku 1926, podczas zamachu majowego, Anders był szefem sztabu wojsk rządowych, a Dreszer organizatorem spisku i dowódcą buntowników. Incydent ten miał zatem wyraźny podtekst polityczny. Piłsudski jednak wysoko cenił talenty Andersa i w roku 1934 awansował go do stopnia generała brygady.

⁵⁶ Utworzono wtedy jedenaście brygad (o nazwach od miast lub regionów), trypułkowych lub czteropułkowych, oraz jedną, zmotoryzowaną, dwupułkową, 10. Brygadę Kawalerii. W brygadach

dowodzonej przez plk. dypl. Romana Abrahama, przeniesionego do Poznania na dowódcę Wielkopolskiej Brygady Kawalerii. Zastępcą „Grzmota” został pułkownik Adam Zakrzewski, uprzednio długoletni dowódca 1. Pułku Strzelców Konnych. W skład Pomorskiej Brygady Kawalerii wchodził 2. Pułk Szwoleżerów Rokitniańskich, 16. Ułanów Wielkopolskich, 18 Ułanów Pomorskich i 8. Strzelców Konnych, ponadto 11. Dywizjon Artylerii Konnej.

„Sobie pozostawił generał [obejmując dowództwo Pomorskiej Brygady Kawalerii] sprawy garnizonu [w Bydgoszczy], reprezentacyjne, personalne, wyszkolenie oficerów sztabowych, organizację i kierownictwo koncentracji letnich. W życie garnizonu i brygady wniósł duże ożywienie. Nawiązał kontakty ze społeczeństwem, rozwinął życie towarzyskie garnizonu. Przyczynił się do podniesienia poziomu sportu jeździeckiego na Pomorzu, został prezesem Pomorskiego Towarzystwa Hodowli Koni”⁵⁷.

Był już wtedy ponownie żonaty (owdowiał w roku 1934). „Uchodził (szczególnie wśród płci pięknej) za bardzo pięknego. Miał krucze, faliste włosy, czarne oczy, ładnie wyrzeźbioną twarz, ale nie była to prawdziwie męska uroda. Był średniego wzrostu, z tendencją do okrągłości, a jego piękna twarz miała cechy miękkości, pokrywanej ostrym zachowaniem i często podniesionym głosem”⁵⁸ – tak pisze ówczesny rotmistrz dyplomowany Franciszek Skibiński, który wspomina też, jak na ćwiczeniach przeciwstawiali się dowódcy brygady Skotnickiemu dwaj dyplomowani pułkownicy, dowódcy pułków Witold Morawski i Roman Abraham.

Trudno „Grzmota” jednoznacznie scharakteryzować. Był z pewnością odważny, do tego stopnia, że nie wstydził się przyznać do... strachu⁵⁹. Uczciwy. Nikt mu nie zarzucił nadużywania alkoholu. Cenił pleć piękną i życie towarzyskie. W kawalerii bardzo lubił okazałość, wystawność, defilady, orkiestry, a nade wszystko konie. Przede wszystkim był koniarzem, ale nie tylko – w jednej z ankiet osobistych, w rubryce „Specjalne wiadomości (sporty)” napisał: „myślistwo, tenis, piłka nożna, wioślarstwo, lekka atletyka”⁶⁰.

czteropułkowych istniał etat zastępcy dowódcy. Brygada „Baranowicze” została nazwana Nowogródzką Brygadą Kawalerii, a jej dowództwo przejął gen. bryg. Władysław Anders.

⁵⁷ Zakrzewski, dz. cyt., s. 59.

⁵⁸ F. Skibiński, *Ulańska młodość*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1989, s. 221. Autor był pułkownikiem dyplomowanym w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie. Więziony w PRL, potem uczczony generalstwem.

⁵⁹ W krótkim wspomnieniu *Mój pierwszy strach* („Przegląd Kawalerski” 1934, nr 10) pisze, że kiedyś nie znał, co to strach: „nie bałem się wcale”. Doznał wreszcie tego uczucia pod nieprzyjacielskim ostrzałem. „Potem często bywałem w ogniu i często się bałem”.

⁶⁰ Dokument w zbiorach Centralnego Archiwum Wojskowego.

Podczas przygotowań do wojny Pomorska Brygada została włączona do Armii „Pomorze”, dowodzonej przez gen. dyw. Władysława Bortnowskiego⁶¹. 31 sierpnia 1939 roku dowództwo Brygady przejął pułkownik Zakrzewski. General Skotnicki objął dowództwo Grupy „Czersk”, do której prócz Pomorskiej Brygady Kawalerii należały dwa bataliony strzelców, cztery bataliony Obrony Narodowej, dywizjon wydzielony z 9. Pułku Artylerii Lekkiej i samodzielna kompania saperów.

Tuż przed wojną napisał w liście do matki; „Tylko Bóg może nam pomóc”, a do syna depeszował: „Bądź bardzo dzielny”⁶². Stanisław Skotnicki junior był wtedy podchorążym w 15. Pułku Ułanów, w czasie wojny został oficerem Armii Krajowej, nie złożył broni po roku 1944, był sądzony i więziony przez szereg lat (zmarł 16 grudnia 2003 roku).

Z pozostałych przy życiu członków „Siódemki” Janusz Głuchowski (generał brygady od roku 1927) był od 1935 roku pierwszym wiceministrem Spraw Wojskowych. Ludwik Skrzyński-Kmicic (generał brygady od roku 1938) dowodził Podlaską Brygadą Kawalerii, na czele której (co prawda w uszczuplonym składzie) dołączył do Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Polesie” i wziął udział w zwycięskich walkach pod Kockiem. Pułkownik Stefan Kulesza dowodził Kresową Brygadą Kawalerii. Niestety, okazał się nieudolny i 4 września został usunięty ze stanowiska. Resztki brygady, pod dowództwem płk. dypl. Jerzego Grobickiego, zostały włączone do Grupy Kawalerii generała Andersa.

Grupa „Czersk” została rozbita w tak zwanym korytarzu pomorskim. Z Pomorskiej Brygady Kawalerii ocalał tylko uszczuplony do połowy 8. Pułk Strzelców Konnych, szwadron szwoleżerów, bateria artylerii i kilka tankietek. Dowództwo tych resztek objął generał Skotnicki⁶³. Mimo klęski był on – jak wspomina Jerzy Kirchmayer – „w świetnej formie, którą zachował zresztą w całej kampanii. Jak zawsze elegancki, bardzo spokojny”⁶⁴. I taki pozostał aż do swojej bohaterskiej śmierci.

⁶¹ Oprócz czterech wymienionych pułków i dywizjonu artylerii dołączono do niej 11. Dywizjon Pancerny (szwadron tankietek i szwadron samochodów pancernych), 10. Szwadron Pionierów, 8. Szwadron Łączności, 8. Szwadron Kolarzy i 91. Baterię Artylerii Przeciwlotniczej (dwa działony).

⁶² Notatki z rozmów ze Stanisławem Skotnickim juniorem.

⁶³ Pułkownik Zakrzewski odjechał w głąb kraju, by odtworzyć brygadę, co mu się częściowo udało.

⁶⁴ J. Kirchmayer, *Pamiętniki*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1987, s. 485.

Patrycja MIKULSKA

MARZENIE, NIE DOWÓD...

„W związku z równoległym biegiem ich życia zwierzęta ofiarowują człowiekowi towarzystwo, odmienne od tego, które może zaproponować mu inny człowiek. Inne, ponieważ jest to towarzystwo ofiarowane samotności człowieka jako przedstawiciela gatunku”¹. – Tym cytatem z eseju Johna Bergera *O patrzeniu* Ralph Acampora zakończył swoje studium *Corporal Compassion*². Słowa Bergera dobrze wyrażają założenia i ducha tej książki. Acampora, opisując i interpretując ludzkie doświadczenie współistnienia ze zwierzętami, poszukuje minimalnych podstaw powinności moralnej wobec nich. Odnajduje je w symphysis, czyli podstawowym, przeżywanym fakcie cielesności wspólnej człowiekowi i innym istotom żyjącym. Ważna jest przy tym sama cielesność – nie zaś status bytu czującego, zdolnego do odczuwania przyjemności i bólu, czy posiadanie jakiegoś rodzaju inteligencji. W ten sposób stanowisko Acampory, pokrewne teorii zmysłu moralnego (który jest natury uczuciowej), ma tę teorię uzupełniać niejako „od dołu”: Źródła zobowiązań moralnych sięgają głę-

biej, poza sferę emocjonalną, do bardziej podstawowych warstw żywej cielesności. Chociaż jednak autor *Corporal Compassion* akcentuje swoistą fundamentalną – a zarazem doświadczaną – wspólnotę ludzi i zwierząt i jej poświęca więcej miejsca, wskazuje również na odrębność zwierząt jako na warunek naszego właściwego do nich stosunku. O swojej etyce mówi również jako o etyce przekraczającej granice gatunku ludzkiego (ang. transhuman ethics), lecz powinności wobec zwierząt nie wiąże (jak Peter Singer) z „interesami” gatunków: jego ujęcie ani nie jest uzasadniane utylitarystycznie, ani nie zmierza do ochrony gatunków jako całości, lecz opiera się na doświadczeniu egzystencjalnego kontaktu człowieka z (poszczególnymi) zwierzętami.

Acampora przedstawia zatem propozycję metaetyczną, być może nie całkiem nową, lecz – co wielokrotnie stara się pokazać – bardziej radykalną niż dotychczasowe i lepiej odpowiadającą potrzebom naszego czasu – naznaczonego zniszczeniem środowiska naturalnego i chaosem w bioetyce.

¹ J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* w: tenże, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 11.

² Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006, ss. xv, 201.

METODA I JĘZYK

Swój projekt etyki Acampora umieszcza z jednej strony w tradycji sceptycyzmu metaetycznego, który deklaruje między innymi w ten sposób: „Wolę posuwać się

do przodu inspirowany Hume'owskim rodzajem pokory, która usiłuje «jedynie» prowadzić metodyczną refleksję nad sprawami zwyczajnego życia³ (s. 51). Pokorze owej przeciwstawia autor arogancję metafizyki (a w etyce skromną moralność przeciwstawia aroganckiemu moralizmowi). Deklarując, że założenia i rozważania metafizyczne odrzuca czy raczej zawiesza (bo radykalne odrzucenie samo byłoby, jak się zdaje, zbyt metafizyczne), tak odnosi się do ontycznego statusu wartości (częściowo proponując jakieś rozwiązanie, a częściowo przenosząc je w obszar, który go nie interesuje: „Niezależnie od tego, czy czysty obiektywizm jest metafizycznie «prawdziwy», z pewnością jest on egzystencjalnie pusty. [...] W duchu późnych dzieł Wittgensteina, można by powiedzieć, że praktyczny obszar doceniania i oceniania sprawia, iż gra językowa, jaką jest obiektywizm, staje się jałowa (przynajmniej w obszarze wyznaczonym parametrami tego obszaru). Inaczej niż (być może) rzeczywistość matematyczna, sfera istnienia wartości pokrywa się ze sferą praxis” (s. 51). Przyjęta metoda, którą autor określa jako fenomenologiczno-hermeneutyczną, pozwala mu na skupienie się właśnie na czynności wartościowania, „nawet jeśli wartości [...] nie mają niezależnego istnienia, nasze ich przeżywanie może zostać poddane sprawdzeniu przez intersubiektywną analizę procesu wartościowania” (tamże).

Przy lekturze *Corporal Compassion* uderza – uświadomiony zresztą przez autora i expressis verbis potwierdzony – eklektyzm (por. np. 116). Nie jest on wadą, zdaje się nawet dodawać książce atrakcyjności, jednocześnie jednak ma swoją cenę. Acampora sygnalizuje bowiem bardzo rozległą lekturę i sięga do różnych tradycji i źródeł; rzecz można, znajduje sprzymierzeńców w różnych miejscach filozoficznego krajobrazu

i od każdego z nich czerpie co najmniej inspirację dla własnych rozważań, myśl żadnego nie wydaje się mu jednak wystarczająca – niekiedy podejmuje porzucony przez innego filozofa wątek i prowadzi go nieco dalej. Czerpie od innych w sposób zdyscyplinowany (wiemy, jakie pojęcie bądź pogląd sobie przyswaja, jakie dostrzega w nich ograniczenia), a jednak pozostawia niedosyt – w miejscach, gdzie oczekuje się, że autor zatrzyma się i poprowadzi dyskusję głębiej albo przynajmniej ją uszczegółowi, on biegnie dalej i wprowadza do dyskusji nowy głos, nową postać. Być może rozległość dyskusji osiągniata jest kosztem jej głębi – albo też głębiej w przyjętych ramach metodologicznych pójść nie można, bo trzeba by wkroczyć na pole rozstrzygnięć metafizycznych, co autor pozostawia poza obszarem swoich zainteresowań.

Tak pomyślana etyka praktyczna, którą autor określa też niekiedy jako „ćwiczenie egzystencjalne” (np. s. 97) przeciwstawiona została również etyce stosowanej (ang. applied ethics), której uprawianie polega na odnoszeniu abstrakcyjnych norm moralnych (rozumianych jako gotowy, wcześniej wytworzony bez związku z ocenianą sytuacją aparat pojęciowy jakiejś teorii moralnej) do konkretnych, wyraźnie określonych – w kontekście bieżących społecznych i politycznych – zwykle kontrowersyjnych i skrajnych przypadków (por. s. 96). Swoją opcję metodologiczną porównuje do dokonanego przez wielu współczesnych etyków „neoarystotelesowskiego zwrotu ku teorii wartości” (s. 97); tym, co ją wyróżnia, ma być późnonowoczesne zabarwienie (por. tamże). I chociaż Acampora odwołuje się również do myśli autorów ponowoczesnych – na przykład do późnych idei Jacquesa Derridy – jego myśl rozwija raczej wątki wcześniejsze, należące do tradycji filozofii fenomenologicznej i egzystencjalnej.

Język *Corporal Compassion* jest równie eklektyczny jak jej metoda, bardzo sprawny, wręcz elegancki: sam autor okreś-

³ Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

la go niekiedy jako poetycki bądź literacki i chętnie posługuje się metaforą. Nie jest to sposób mówienia, do jakiego przyzwyczaili czytelników filozofowie nurtu analitycznego: Acampora pod wpływem swoich „kontynentalnych” lektur, głównie tekstów filozofów niemieckich i francuskich, stara się niejako nakłonić język angielski do wykonania innej niż zazwyczaj pracy, co łączy się na przykład z prowadzeniem słownych i pojęciowych gier angażujących zastaną terminologię obcą (tzn. niemiecką lub angielską) czy tworzeniem neologizmów (por. s. 38n.). Gra słów występuje już w samym tytule, autor wybiera przymiotnik „corporal” zamiast „corporeal”, aby podkreślić subiektywny i egzystencjalny wymiar cielesności, który jest „różny, lecz nie oderwany” (s. xv) – od jej obiektywnego, ujmowanego w poznaniu naukowym aspektu.

Teoretyczny zamysł Ralpha Acampory – i jego ambicje – dobrze charakteryzuje zdanie, które wypowiedział na samym początku swojego studium: „Martin Luther King [...] pozostał w pamięci dlatego, że miał marzenie, nie zaś dowód” (s. 3). Marzenie przedstawione w *Corporal Compassion* jest jednak marzeniem filozofa, rozsądnym i zanurzonym w tradycji, czerpiącym z niej i angażującym się z nią w spór.

PRZECIWNICY I SPRZYMIERZENCY

Acampora sprzeciwia się przede wszystkim wszelkiego rodzaju dualizmom: radykalnemu przeciwstawieniu człowieka innym bytom, oddzieleniu tego, co duchowe, od tego, co materialne (co wyraża się również w jego wyborach terminologicznych: odrzuca na przykład termin „embodiment”, sugerujący w-cielenie pierwiastka psychicznego czy duchowego, a posługuje się słowem „bodiment”), a także skonstruowaniu natury i kultury.

Głównym przeciwnikiem autora *Corporal Compassion* jest więc oczywiście Kartezjusz (i, rzecz można, duch kartezjański). Autor występuje zarówno przeciwko idei „egotycznego” punktu wyjścia refleksji filozoficznej, jak i przeciwko ujęciu żywego ciała jako maszyny, a także przeciw podziałowi świata na osoby i rzeczy, oraz zaliczeniu zwierząt do tej drugiej kategorii. Podejmując krytykę Kartezjusza, znajduje sprzymierzeńca w Alasidarze MacIntyre. Cytat z książki tego ostatniego *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* [„Zależne żywe istoty rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót”], który przytacza Acampora, pomaga również zrozumieć jego własny sposób myślenia: „Interpretujące poznanie innych jest nieodłączne od zaangażowania w związki z nimi, a możliwość kartezjańskiego wątpienia w odniesieniu do uczuć i myśli innych może pojawić się tylko u tych, którzy są takiego zaangażowania pozbawieni, bądź wskutek jakiegoś poważnego psychologicznego defektu, bądź, jak w przypadku Kartezjusza, pod przemożnym wpływem jakiejś teorii filozoficznej”⁴ (s. 28). Tego rodzaju dualizm dostrzega Acampora na przykład u Jean-Paula Sartre’a, którego krytykuje za wprowadzenie radykalnej różnicy ontologicznej między „ciałem-dla-mnie” a „ciałem dla innych” – sam uważa, że nie ma takiego pęknięcia w sposobie, w jaki istnieje ciało, a przynajmniej, że nie jest to różnica absolutna (por. s. 6n.).

Acampora krytykuje również ogólnie nastawienie antropocentryczne: wskazuje je w swoich analizach poglądów wielu filozofów jako podstawową przeszkodę, która nie pozwoliła im właściwie zinterpretować egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Na przykład narzucające się i dostrzegane przez samego autora pokrewieństwo do filozofii Emmanuela Lévi-

⁴ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, s. 14.

nasa jest zasadniczo ograniczone przez skupienie się wyłącznie na człowieku (por. s. 87n., 128) i przyjęcie jego perspektywy jako wyróżnionego, a właściwie jedynego istotnego punktu widzenia. Z podobnego powodu krytykowany jest również Martin Heidegger, któremu autor zarzuca sprowadzenie istot żywych do narzędzi lub przedmiotów (por. s. 118), czy Edmund Husserl postrzegający w zwierzętach zniekształcenie „przypadku normalnego”, jakim jest człowiek (por. s. 16).

Dorobek jednak wielu autorów, których Acampora krytykuje, stanowi dla niego również źródło i inspirację. Proponuje na przykład zastąpić Heideggerowskie „being-in-the-world”, interpretowane przez niego jako bycie w świecie określonym przez podmiot-człowieka, pojęciem „being-in-a-world” – bycia w jakimś świecie, jednym z wielu, konstytuowanym przez podmiotowość różnych istot żywych, nie tylko człowieka, światów przynajmniej częściowo nakładających się na siebie.

Autor *Corporal Compassion* przywołuje wielu sprzymierzeńców (jak na przykład australijsko-aborygeński poeta Bill Neidje), sięgając również do „ubocznych zasobów myśli i uczucia” (s. 109). Nikt jednak, ani spośród znanych filozofów, ani postaci „drugiego planu” nie zdobył się na wystarczający radykalizm ujęcia albo też nie zdołał go odpowiednio rozwinąć.

Jako przykład Acampora wskazuje między innymi Edith Stein, która zastanawiała się nad innym niż ludzkie doświadczeniem cielesności, przypuszczała jednak, że nasza zdolność wczucia, będąca sposobem poznania stanów innych podmiotów, w odniesieniu do zwierząt ograniczona jest do przeżycia bólu (por. s. 77).

Najbliższa jest Acamporze późna myśl Maurice’a Merleau-Ponty’ego⁵ dotycząca

samego cielesnego sposobu bycia. Myśl tę, z jej centralnym pojęciem ciała świata, autor stara się rozszerzyć i zastosować do opisu wspólnej egzystencji zwierząt i ludzi.

Interesującym, mniej znanym odniesieniem jest w *Corporal Compassion* japoński filozof Watsuji Tetsurō, krytyczny czytelnik Heideggera⁶. Wraz z Watsujim Acampora, uzupełniając Heideggerowskie analizy czasowego wymiaru bycia, zwraca uwagę na klimat jako podstawowy doświadczany wymiar przestrzennego bycia w (jakimś) świecie, dostrzeżenie którego pozwala „otworzyć nasze przeżywanie na wspólny kontekst życia” (s. 33) różnych istot przebywających w tych samych środowiskach.

ŚWIAT – WSPÓLNY DOM?

Przebywanie razem w tym samym miejscu, a zwłaszcza zamieszkiwanie tego samego środowiska – a może być nim również dom czy mieszkanie człowieka – jest dla Acampory najważniejszym przedmiotem analizy filozoficznej, pozwalającym dotrzeć do symphysis. Jest to też pozytywny sens deklaracji, że autor nie chce uprawiać filozofii moralności, odnosząc normy moralne do skrajnych i spornych przypadków. Jego etyka ma znaleźć ugruntowanie i zastosowanie w faktycznej codzienności, zwyczajnym byciu z innymi – w tym właśnie ze zwierzętami. Dlatego w swoim docenieniu cielesności i wartości z nią związanych, jak witalność, siła, spontaniczność, współzawodnictwo, Acampora nie do końca zgadza się z Nietzschem i pisze, że „gospodarstwo domowe i społeczeństwo nie są formami życia, które należy natychmiast odrzucić” (s. 69). Me-

⁵ Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

⁶ Zob. T. Watsuji, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, tłum. G. Bownas, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1961.

taforą jego wizji świata – czy też licznych nakładających się światów życia różnych żywych istot – nie jest pole okrutnej walki o przetrwanie, lecz właśnie gospodarstwo, dom czy też park. Nie przeprowadza on radykalnej krytyki cywilizacji czy kultury jako degeneracji naturalnego, dzikiego sposobu życia. Píše nawet, że jeśli do natury człowieka jako bytu ożywionego należy bycie, czy też stawanie się, istotą polityczną, to fakt, że miasto stało się miejscem i sposobem jego życia „należy postrzegać jako proces zoo-naturalny” (s. 120).

Acamporę interesują konteksty, w których w codzienności człowiek spotyka zwierzęta. Jako zasadniczo pozytywny przykład takiej sytuacji wskazuje park miejski, każąc czytelnikowi wyobrazić sobie, że obserwuje hasające w nim wiewiórki, by potem zanalizować doświadczenie człowieka, który dostrzega zwierzątko okrutnie okaleczone. Jako przykłady „moralnie dyskusyjne” (s. 97) podaje laboratorium naukowe i ogród zoologiczny, które analizuje, posługując się zaczerpniętą od Michela Foucaulta kategorią uwięzienia. Rozważania te z jednej strony mają na celu ujaśnienie pojęcia *symphysis*, z drugiej – przybliżają czytelnikowi doświadczenie współodczuwania ze zwierzętami w opisanych sytuacjach.

Chociaż autor prowadzi nas ku zrozumieniu pojęcia *symphysis* za pomocą rozbudowanych analiz filozoficznych, twierdzi jednak, że *symphysis* jako sposób ujmowania relacji człowieka do otoczenia, a zwłaszcza do innych istot żywych, jest pierwotny i to nie tylko w filozoficznym sensie tego słowa (gdyż podmiot niejako wyłania się z ciała świata), lecz także w sensie całkowicie potocznym: doświadczenie takie jest bowiem powszechnie udziałem człowieka w jego rozwoju – tak świat postrzegają dzieci.

Należy jednak dodać, że doświadczenie to nie jest wyłącznie doświadczeniem jedności z innymi istotami żywymi, nie

odslania wyłącznie tego, co wspólne człowiekowi i zwierzętom, lecz także pozwala dostrzec różnicę między nimi.

PYCHA I POZNANIE

Czy koncepcja Ralpha Acampory jest przekonująca? Jeśli przyjąć praktyczny punkt widzenia autora, któremu zależy na przekonaniu czytelnika, że jego propozycja jest spójna, rozsądna i atrakcyjna egzystencjalnie – skłaniałabym się do odpowiedzi twierdzącej. Uważam ją również za atrakcyjną w aspekcie teoretycznym, chociaż nie podzielam przekonania autora o niemożliwości, a przynajmniej egzystencjalnej jałowości metafizyki. O jej atrakcyjności stanowi moim zdaniem – obok pokazania niewykorzystanego wciąż potencjału dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej – wezwanie do powrotu do pierwotnego doświadczenia człowieka jako punktu wyjścia etyki połączone z propozycją pojęciowych narzędzi służących jego opisowi i analizie. Z drugiej strony szkoda, że wobec antymetafizycznej postawy autora, niemożliwe staje się postawienie pytania o prawdziwość jego wizji. Wydaje się, że autor, chociaż deklaratywnie odrzuca dualizm w każdej postaci, nie unika jednak dualizmu poznania teoretycznego i praktycznego: chociaż w życiu praktycznym rzeczywistość odsłania się przed nami, o zgodności z nią naszych sądów, czyli o prawdzie, na poziomie teoretycznym należy po wittgensteinowsku milczeć.

Chcąc podsumować ideowe przesłanie książki, można powiedzieć, że jest ona zwrócona przeciwko arogancji, która właśnie nie pozwala nam właściwie postrzegać rzeczywistości. Nie chodzi przy tym o wspomnianą wcześniej arogancję metafizyki, lecz o postawę bardziej podstawową, którą nazwałabym grzechem poznawczej pychy, uniemożliwiającej właściwe postrzeganie rzeczywistości – w tym także

swojego w niej miejsca. Przykład takiej postawy wskazuje Acampora, gdy analizując relację swoich poglądów do myśli feministycznej, komentuje krytyczne w stosunku do kultury patriarchalnej myśli Marilyn Fry o aroganckim spojrzeniu, które wszystko, co ogarnia, organizuje zgodnie z własnymi interesami; według autora opis ten można odnieść do sposobu, w jaki człowiek spogląda na zwierzęta na przykład w ogrodzie zoologicznym bądź w laboratorium (por. s. 113). Takiemu sposobowi patrzenia przeciwstawia się spojrzenie „kochającego oka”

(s. 114), doceniające wartość innych i dostrzegające różnice oraz granice między patrzącym a widzianym.

Acampora przekonuje nas zatem – racjonalnie, korzystając z różnych środków, jakie wytworzyliśmy w dziejach kultury – do pokornego patrzenia na świat kochającym spojrzeniem i stara się pokazać, na czym takie spojrzenie polega. Zważywszy, że to właśnie grzech pychy miał być przyczyną wygnania człowieka z raju, trudno wezwania autora *Corporal Compassion* nie poprzeć.

Dorota CHABRAJSKA

CZY JESTEŚMY OBCY W PRZYRODZIE?

Etyka postępowania wobec zwierząt jest dyscypliną stosunkową młodą. Zaczęła się rozwijać dopiero w ostatnich dziesięcioleciach i bywa traktowana podobnie jak różnego rodzaju etyki stosowane, które pojawiły się w konsekwencji postępu naukowego i technologicznego oraz jego implikacji dla tych dziedzin życia, na które osiągnięcia nauki i technologii oddziałują w stopniu najsilniejszym. Bioetyka, etyka biznesu czy etyka mediów wykryształizowały przede wszystkim dlatego, że na gruncie istniejących teorii etycznych trudno było się odnieść do zupełnie nowych problemów mających niewątpliwie charakter moralny, a zatem domagających się również refleksji moralnej. Uwarunkowania etyki postępowania wobec zwierząt wydają się jednak nieco inne. Problemy, które dyscyplina ta podnosi, nie wynikają bezpośrednio z rozwoju nauki, chociaż badania nad umysłem zwierzęcym czy zachowaniami społecznymi i subiektywnością zwierząt niewątpliwie dostarczają wiedzy na ich temat, a wiedza ta oczywiście stanowi źródło refleksji. Zasadniczym powodem rozwoju etyki postępowania wobec zwierząt – jak się wydaje – jest natomiast narastająca w kulturze Zachodu wrażliwość na cierpienie, w szczególności cierpienie bezbronnych: niezawinione i niezasłużone. Fenomen cierpienia dotyczy również zwierząt, przy czym w tym wypadku często okazuje się ono skutkiem świadomej

decyzji człowieka, czasami jego nieświadomości czy też po prostu niewiedzy.

Inaczej jednak niż w przypadku wspomnianych etyk stosowanych, potrzeba odrębnej dyscypliny podejmującej refleksję moralną nad postępowaniem człowieka wobec zwierząt nadal często wydaje się nieoczywista, a niekiedy się ją wprost kwestionuje. Podążając za myślą Kanta, niektórzy twierdzą, że skoro zwierzęta nie partycypują w sferze zobowiązań moralnych, to otaczanie ich moralną troską jest ze strony człowieka wyłącznie gestem dobrej woli. Z kolei zwolennicy koncepcji hierarchii bytów podkreślają, że ostateczny cel świata przyrody to służba dobru człowieka, który nad tym światem panuje, a przez to jest również „panem” losu zwierząt. Ponownie więc troska o zwierzęta jako byty okazuje się kwestią dobrej woli człowieka, a nie obowiązku natury moralnej.

Refleksja nad normami postępowania wobec zwierząt wykraczająca poza ramy zarysowane przez te dwa stanowiska rozwija się przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i generalnie prowadzona jest na gruncie filozofii anglosaskiej¹. W Polsce

¹ Warto w tym kontekście wspomnieć o działającym w Wielkiej Brytanii Oxford Centre for Animal Ethics, pierwszym na świecie ośrodku, którego wyjściowym celem było podniesienie rangi dociekań nad aksjologicznym statusem zwierząt. Zob. <http://www.oxfordanimalethics.com/>.

powstało jak dotąd niewiele prac dotyczących etyki postępowania wobec zwierząt, a badania ich dotyczące sytuują się raczej w obszarze etologii i psychologii. O braku ugruntowania tego wymiaru etyki w polskiej myśli świadczą chociażby problemy terminologiczne pojawiające się w dyskusjach: pojęcia zasadnicze dla problematyki postępowania wobec zwierząt często formułowane są na zasadzie bezsensownych kalek z języka angielskiego. I tak termin „animal ethics” tłumaczony bywa jako „etyka zwierząt” czy „etyka zwierzęca”, a kluczowe terminy „human animals” i „nonhuman animals” bywają oddawane w języku polskim jako odpowiednio „zwierzęta ludzkie” i „zwierzęta pozaludzkie” (spotkać też można termin „zwierzęta nieludzkie”). Ignoruje się przy tym mocno ugruntowany w języku polskim pejoratywny sens przymiotnika „zwierzęcy”, tworząc nieintuicyjne połączenia międzywyrazowe i nadając im nieoczywiste sensy. Pomija się też istotny w przypadku angielskiego słowa „animal” fakt, że etymologicznie wywodzi się ono od greckiego „anima”, czyli „dusza”. W tym sensie „animals” to wszystkie byty ożywione: zarówno ludzie, jak i zwierzęta. W tłumaczeniu dosłownym na język polski ten właśnie ontologiczny wymiar, który wspólny jest bytom ludzkim i zwierzęcym i który stanowi podstawę etyki postępowania wobec zwierząt uprawianej przez filozofów anglojęzycznych, po prostu ginie.

W tym właśnie kontekście – zarówno niejasności statusu etyki postępowania wobec zwierząt, jak i trudności, jakie jej terminologia przedstawia w języku polskim – warto przeanalizować zawartość monograficznego tomu zatytułowanego *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics* [Obcy w przyrodzie. Życie zwierząt a etyka człowieka]², zawierającego nowe

i różnorodne teksty z obszaru tej dyscypliny, napisane przez humanistów: filozofów, przede wszystkim etyków, a także socjologów, historyków idei, teologów i politologów. Autorem koncepcji całej pracy oraz jednego z artykułów jest Gregory R. Smulewicz-Zucker, redaktor czasopisma „Logos: A Journal of Modern Society and Culture”, który we wstępie wyjaśnia zamysł oraz strukturę książki. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że nie jest ona przypadkowym zbiorem artykułów ani tak zwanym tomem pokonferencyjnym. Autorzy zostali starannie dobrani ze względu na obszary swoich zainteresowań, jak i filozoficzne nachylenie prowadzonych przez siebie badań. Z założenia nie uwzględniono w książce artykułów opisujących cierpienia zadawane zwierzętom przez człowieka – teksty tego rodzaju mają bowiem charakter raczej dziennikarski niż naukowy, a ich autorzy z reguły nie podejmują analiz z zakresu filozofii moralności (nie wyjaśniają, dlaczego niedobre traktowanie zwierząt jest złem moralnym), lecz opierają się na założeniu, że ujawnianie praktyk złego traktowania zwierząt może – poprzez budzenie współczucia – wpływać na zmianę ludzkiego postępowania (por. s. 3n.). Smulewicz-Zucker podkreśla natomiast, że o wyjątkowości przygotowanego przez niego tomu świadczy zogniskowanie jego problematyki właśnie na teorii etyki i adresowanie go do czytelników już przekonanych o złu tkwiącym w zadawaniu cierpień zwierzętom, a poszukujących filozoficznych uzasadnień tego przekonania. Autorzy artykułów poproszeni zostali, aby

ss. 280. Redaktor książki wyjaśnia, że do nadania jej takiego tytułu zainspirował go esej Ralpha Waldo Emersona zatytułowany *Natura*. Emerson pisze w nim o postępującym wyobcowaniu człowieka ze świata natury a zarazem o jego oddalaniu się od Boga. Por. R.W. E m e r s o n, *Natura*, w: tenże, *Natura. Amerykański uczony*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 41.

² *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, red. Gregory R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2012,

w ich tekstach znalazły się odpowiedzi na konkretne pytania: Przed jakimi dylematami intelektualnymi stają zwolennicy otoczenia zwierząt moralną troską? Które spośród już istniejących teorii etycznych można rozszerzyć i przeformułować w taki sposób, aby na ich gruncie uwzględnić postępowanie wobec zwierząt? Czy teoria etyczna musi opierać się na moralnych możliwościach człowieka, czy raczej na roszczeniach wpływających z natury zwierząt? W jaki sposób i dlaczego należałoby doprowadzić do zmiany postawy człowieka wobec świata zwierzęcego, opartej na historycznych uprzedzeniach? (por. s. 2).

Smulewicz-Zucker wskazuje też na intelektualne zaawansowanie debat nad aksjologicznym statusem zwierząt. Podkreśla, że pionierskie prace Petera Singera, Mary Midgley i Bernarda Rollina znajdują dziś kontynuację w dziele takich myślicieli, jak Jacques Derrida, Martha Nussbaum, Giorgio Agamben, Christine Korsgaard czy Cass Sunstein, a także w twórczości literackiej, na przykład Johna Maxwella Coetzee i Jonathana Safrana Foera.

Tom *Strangers to Nature* tworzą trzy części. W pierwszej, zatytułowanej „Incorporating New Ethical Traditions” [„Wprowadzanie nowych tradycji etycznych”], autorzy analizują istniejące dziś teorie etyczne i ukazują, w jakim wymiarze postulują one otoczenie zwierząt moralną troską. Każdy z autorów koncentruje się na dziele wybranego filozofa i dowodzi, że istnienie moralnych nakazów i zakazów dotyczących postępowania wobec zwierząt jest w jakimś sensie implikacją jego poglądów.

W artykule *Imagining a World without the Violation of Animals* [„Wyobrazić sobie świat bez przemocy wobec zwierząt”] Dru-cilla Cornell analizuje poglądy Jacques’a Derridy, w szczególności jego prace *L’Animal que donc je suis*³ i *Séminaire: La*

*bête et le souverain*⁴, w których głosi on pogląd, że filozofowie prezentujący tak odległe stanowiska, jak Kant, Rousseau, Hobbes, Descartes, Heidegger, Lévinas i Lacan wprowadzają swoimi poglądami ostry podział między ludźmi a zwierzętami, a nawet wrogość wobec wszystkiego tego, co symbolizuje przymiotnik „zwierzęcy”. Próba przewyciężenia tego podziału za pomocą „języka praw”, wewnętrznie związanego z sensem, jaki przypisuje się prawom człowieka, jest, zdaniem Derridy, skazana na porażkę. Język ten okazuje się absolutnie nieadekwatny, jeśli próbujemy nim mówić o uprawnieniach przysługujących zwierzętom, ponieważ jest on oparty właśnie na odróżnieniu człowieczeństwa od zwierzęcości. Analizując myśl Derridy, Cornell wskazuje na alternatywny sposób ujęcia moralnego zobowiązania człowieka wobec zwierząt, oparty na spostrzeżeniu Ernsta Cassirera, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta wyrażają się przez symbole (por. s. 15-19).

Julian H. Franklin w artykule *Animal Rights and Kantian Ethics* [„Uprawnienia zwierząt a etyka Kantowska”] wskazuje na możliwość takiego rozumienia Kantowskiego imperatywu kategorycznego, które zasadą moralną uczyni poszanowanie praw zwierząt. Proponuje przy tym przekształcenie Kantowskiej formuły człowieczeństwa „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu,

t e n ż e, *The Animal That Therefore I Am*, tłum. D. Willis, Fordham University Press, New York 2008; t e n ż e, *Zwierzę, którym więc jestem (dalej idąc śladem)*, tłum. M. Koza, http://www.academia.edu/3316323/Jacques_Derrida_-_Zwierze_ktorem_wiec_jestem_dalej_idac_sladem_.

⁴ Zob. t e n ż e, *Séminaire: La bête et le souverain*, t. 1-2, Éditions Galilée, Paris 2008-2010; zob. też: t e n ż e, *The Beast and the Sovereign*, tłum. G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago 2009-2011.

³ Zob. J. D e r r i d a, *L’Animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006; zob. też:

nigdy tylko jako środka”⁵ w taki sposób, aby stała się ona formułą bytu czującego: „Postępuj tak, byś czucia, które należy do twojej własnej bytowości, jako też czucia należącego do każdej innej bytowości używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (s. 27).

Heather M. Kendrick przedstawia artykuł *A Place for Animals in the Kingdom of Ends* [„Miejsce dla zwierząt w królestwie środków”] i również powraca do etyki Kanta, a w szczególności do jego trzeciej formuły imperatywu kategorycznego, kulminującej w pojęciu „państwa celów”⁶. Twierdzi, że można nią objąć zwierzęta właśnie jako byty posiadające cele (por. s. 47-57).

Eduardo Mendieta w artykule *Inter-species Cosmopolitanism: Animal Rights without Metaphysical Foundation* [„Kosmopolityzm międzygatunkowy. Prawa zwierząt bez założeń metafizycznych”] proponuje przyjęcie kosmopolityzmu jako stanowiska postmetafizycznego, a zarazem epistemologicznego i etycznego, którego najważniejszą cechą jest intelektualna pokora, a konsekwencją poczucie nieuchronności moralnego odniesienia do wszystkich bytów. Sięgając do etyki komunikacyjnej Jürgena Habermasa, Mendieta rozwija szczegółową argumentację na rzecz moralnej powinności wobec zwierząt. Za Habermasem podkreśla, że prawa w sensie uprawnień mają ze swojej istoty chronić to, co bezbronne, bezradne, inne i pozbawione głosu. Przyjmujemy je nie tylko ze względów roztropnościowych czy konsekwencjalistycznych, nie tylko na gruncie „wewnętrznej wartości” bytu, ale również dlatego, że dostrzegamy bezbronność różnych form życia, których ochrona staje się dla nas moralnym wyzwaniem bez

względów na ich metafizyczny status (por. s. 84n.).

Protestancki teolog i autor książki *Teologia zwierząt*⁷ Andrew Linzey, którego artykuł *C.S. Lewis's Theology of Animals* [„Teologia zwierząt według C.S. Lewisa”] zamyka pierwszą część omawianego tomu, w oparciu o twórczość brytyjskiego pisarza rekonstruuje obecne w jego dziele cztery wymiary teologii zwierząt: ból zwierząt, zmartwychwstanie zwierząt, wyższość człowieka i okrucieństwo człowieka, i wskazuje na trudności, których rozwiązania wymaga ta wymaga. Odróżniając problem bólu od problemu cierpienia, Linzey nawiązuje do myśli Lewisa, który twierdził, że cierpienie zwierząt przeraża, a zarazem przynębia, ponieważ bólu odczuwanego przez zwierzęta mimo jego ogromu nie sposób objąć chrześcijańskim sensem cierpienia: skoro nie są one zdolne ani do grzechu, ani do cnoty, nie można twierdzić, że na cierpienie zasłużyły ani że cierpienie je uszlachetnia. Bezsilność wobec ich losu i jego beznadziejność może nawet sprawiać, że argumentacja na rzecz teizmu wydaje się pusta (por. s. 90n.)⁸.

Druga część książki *Strangers to Nature* nosi tytuł „Extending and Critiquing the Discourse” [„Poszerzenie pola dyskursu i jego analiza krytyczna”], a poszczególne autorzy podejmują w niej dialog z konkretnymi stanowiskami w dziedzinie etyki postępowania wobec zwierząt, jak również proponują określone rozwiązania problemów, które się w związku z tymi stanowiskami pojawiają.

W artykule *The Ruses of Reason: Strategies of Exclusion* [„Pułapki rozumu. Strategie wykluczenia”] Paola Cavalieri przedstawia krytyczny przegląd obecnych w filozofii zachodniej sposobów wyklucza-

⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 46.

⁶ Tamże, 433, s. 50.

⁷ Zob. A. L i n z e y, *Teologia zwierząt*, WAM, Kraków 2010.

⁸ Por. C.S. L e w i s, *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Esprit, Kraków 2010.

nia zwierząt z obszaru moralnej troski oraz negatywne skutki tych praktyk dla kondycji etyki jako takiej. Podkreśla, że wykluczenie zwierząt spod ochrony moralnej ze względu na brak u nich określonych cech nierzadko przyczyniało się do kwestionowania człowieczeństwa niektórych istot ludzkich, również pozbawionych cech, których brak dyskwalifikował zwierzęta jako przedmioty moralnej troski. Analizuje w tym aspekcie szkodliwość poglądów Kartezjusza, Schopenhauera (mimo że otwarcie wypowiadał się on w obronie zwierząt) i Claude'a Lévi-Straussa, a także niekonsekwencje w poglądach Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, Kanta, Johna Stuarta Milla, Davida Hume'a, Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre'a. Według Cavalieri zwierzęta odgrywały w historii kultury Zachodu najczęściej rolę negatywnego punktu odniesienia dla człowieka⁹, co przyczyniło się do osłabienia jego wrażliwości moralnej.

Artykuł Roda Preece'a *Ideology in Animal Rights Advocacy: Sound Ethics, Dubious Practices* [„Ideologia w głoszeniu praw zwierząt. Rozsądna etyka, wątpliwe praktyki”] poświęcony został krytyce praktycznych postaw często przyjmowanych przez obrońców praw zwierząt. Postawy te przenika ideologia, hasłowość i poczucie wyższości, brak im natomiast ugruntowania w wiedzy i rzetelnej argumentacji, którą najczęściej zastępują wypowiedzi nacechowane emocjonalnie. Obrońcy praw zwierząt w swoim radykalizmie często nie dostrzegają, że wizja świata zwierzęcego prezentowana przez ich przeciwników, określanych przez nich mianem kantystów czy kartezjańczyków, nie różni się od ich własnej jakościowo, a jedynie stopniem dostrzegania problemu. Nie zauważają też, że mówienie o prawach

poszczególnych gatunków oznacza wprowadzanie różnic między nimi i prowadzi do absurdałnych debat dotyczących kryterium doskonałości (dlaczego na przykład miałyby je stanowić rozum, a nie zdolność do echolokacji – por. s. 132). Z tego samego względu wszelka próba ukazania, że zwierzęta dorównują człowiekowi, stanowi ich umniejszanie, są bowiem wówczas traktowane nie jako „bracia mniejsi”, o których wartości – podobnie jak o wartości człowieka – stanowi ich bytowość, ale jako „bracia niższego rzędu” zyskujący wartość przez spełnienie określonego kryterium. Obrońcy praw zwierząt zapominają też, że aby mówić, jakie prawa ma dany gatunek, trzeba przede wszystkim dysponować wiedzą na jego temat: znać jego potrzeby i umieć stwarzać warunki możliwości ich realizacji. Nie dostrzegają, że najsilniejszym argumentem sprzyjającym dobrostanowi zwierząt jest budzenie empatii wobec ich losu – empatii, której wagę podkreślał Jeremy Bentham, wskazując na siłę, z jaką cierpienie zwierząt oddziałuje na ludzkie postawy. Zamiast koncentrować działania na budzeniu tych podstawowych intuicji moralnych i podkreślać ideę historycznej ciągłości swojego stanowiska, w tych właśnie intuicjach zakorzenionego, zwolennicy ideologii praw zwierząt wolą przedstawiać się jako rewolucjoniści i operować sloganami bądź spektakularnymi przykładami. Sławią Darwina za rzekome przełamanie bariery między gatunkami i twierdzą, że w roku 1990 Jan Paweł II „przełamał” nauczanie Kościoła katolickiego na temat zwierząt, ogłaszając, że mają one dusze czujące. Nie zdają sobie sprawy, że Papież wcale nie zmienił nauczania Kościoła, lecz po prostu je przypomniał. Wszystkie te potknięcia uniemożliwiają obrońcom praw zwierząt nawiązanie rzetelnego dialogu teoretycznego, który pozwoliłby im na wydobywanie intelektualnych racji nadających sens ich stanowisku.

⁹ Można powiedzieć, że pejoratywny sens słów „zwierzę” i „zwierzęcy” w języku polskim przemawia na rzecz słuszności tej tezy.

W innym duchu pisze Ted Benton, który w artykule *Animal Rights and Social Relations* [„Prawa zwierząt i relacje społeczne”] sytuuje genezę ruchu na rzecz wyzwolenia zwierząt w rozwijającym się po drugiej wojnie światowej szerokim nurcie wolnościowym, obejmującym wyzwolenie kolonialne, rasowe czy emancypację kobiet. Ponieważ wszystkie te ruchy wyzwolenicze zmierzają do włączenia możliwie największej liczby podmiotów do wspólnoty moralnej, Benton twierdzi, że przyjęcie Marksowskiego założenia o przyrodniczym pochodzeniu człowieka oraz utylitaryzmu w sensie teorii etycznej stwarza znaczny potencjał pozwalający na uwzględnienie zwierząt we wspólnotcie moralnej i łączy się nie tylko z potrzebą przemyslenia i przewartościowania obecnych relacji społecznych, lecz z koniecznością społeczno-ekonomicznej transformacji. Mówiąc o zwierzętach w sensie „podmiotów życia”, zgadza się z argumentacją Toma Regana, że odmawianie zwierzętom wewnętrznej wartości i określonych uprawnień tylko dlatego, że nie mają one tych samych zdolności umysłowych, co ludzie, prowadzi do odmówienia statusu człowieczeństwa jednostkom ludzkim również niewykazującym pełni rozwoju umysłowego. Podkreśla przy tym, że wiele zwierząt, przede wszystkim trzymanyh dla towarzystwa, zostało już faktycznie włączonych do kręgu relacji społecznych wiążących ludzi; ruchu tego należy więc również dokonać wobec zwierząt wykorzystywanych w różnorodnych eksperymentach oraz intensywniej hodowli (por. s. 153-156).

Redaktor tomu Gregory R. Smulewicz Zucker w tekście *The Problem with Commodifying Animals* („Problem utowarowienia zwierząt”) również nawiązuje do myśli Marksa (ale także Arystotelesa, György’ego Lukácsa i Gary’ego Francione) i przedstawia jeden z problemów, w wyniku których pojawia się etyka postępowania wobec zwierząt. Otóż status towaru, jaki mają

obecnie zwierzęta, prowadzi do niekonsekwencji w traktowaniu ich przez człowieka, który tym samym narusza zasady moralne obecne w Heglowskim pojęciu „życia etycznego”. Traktowanie zwierząt jako towarów, oparte na pogwałceniu ich natury bytów czujących, nie pozwala bowiem człowiekowi na otaczanie ich moralną troską i w ten sposób przeciwdziała jego moralnemu rozwojowi (por. s. 158).

Część trzecia tomu *Strangers to Nature* zawiera artykuły, których autorzy przedstawiają argumenty na rzecz wprowadzenia nowych kategorii moralnych do dyskursu prowadzonego przez filozofów podejmujących namysł nad etyką postępowania wobec zwierząt.

W eseju *Why We Have Ethical Obligations to Animals: Animal Welfare and the Common Good* [„Dlaczego mamy powinności etyczne wobec zwierząt: Dobrostan zwierząt a dobro wspólne”] Michael J. Thompson również powraca do Heglowskiej teorii moralności i interpretuje krzywdę czynioną zwierzętom jako wymierzoną przeciwko dobru społeczeństwa jako całości. W tym sensie zło wyrządzane przez człowieka zwierzętom jest złem moralnym nie tyle dlatego, że godzi w prawa zwierząt i łączy się z odbieraniem im życia bądź zadawaniem bólu, ile z powodu skutków tych czynów i praktyk dla naszej moralnej wrażliwości i dla rozwoju, jakiemu podlegamy jako podmioty moralne. Autor ten podejmuje się obrony antropocentryzmu opartej na społecznym wymiarze życia moralnego, i podkreśla, że jego argumentacja jest wyrazem stanowiska obiektywistycznego w etyce, które stanowi podstawę rozwoju kultury. Świadomie odchodzi on od relatywizmu moralnego i etycznego subiektywizmu, które są jego zdaniem dla kultury destrukcyjne. Uważa, że społeczeństwo pragnące chronić dobro wspólne swoich członków musi dążyć do uchwalenia prawa, które zapewni zwierzętom podstawową ochronę przed działaniami

mi ludzi, a uzasadniając to przekonanie, twierdzi, że moralnym imperatywem dla państwa i prawa stanowionego jest ochrona wspólnego zasobu wartości i praktyk moralnych danej społeczności (por. s. 177n.). Warto zauważyć, że koncepcja rozwoju moralnego, którą prezentuje ten autor, przypomina wykorzystywaną również przez Karola Wojtyłę koncepcję nieprzechodnych skutków czynów.

Michael Allen Fox z kolei prezentuje artykuł *Relating to Animals in Space and Time: An Exercise in Moral Imagination* [„Odnoszenie się do zwierząt w przestrzeni i czasie. Ćwiczenie z zakresu wyobraźni moralnej”], w którym podstawowe znaczenie ma kategoria przestrzeni: ludzie i zwierzęta dzielą ze sobą tę samą przestrzeń fizyczną, a nasz stosunek do niej konstytuuje się za pośrednictwem światopoglądu etycznego. Można zatem powiedzieć, że przestrzeń, którą wraz ze zwierzętami zajmujemy, ma charakter nie tylko fizyczny, ale i moralny. Musimy więc synchronizować wartości sfery moralnej z dobrostanem przestrzeni fizycznej, a konkretnie przeformułowywać je w taki sposób, aby etyka objęła świat przyrody. Konieczne jest wyjście poza tradycję, która ustanawia „moralną hierarchię dziobania” (s. 203), stawiając na jej szczycie człowieka.

Lori Gruen w artykule *Navigating Difference (again): Animal Ethics and Entangled Empathy* [„Zręcznie omijając różnicę (ponownie). Etyka postępowania wobec zwierząt a uwikłana empatia”] podnosi problem szowinizmu gatunkowego oraz normatywności narzucanej przyrodzie przez człowieka i przeprowadza krytykę humanizmu jako prądu intelektualnego wprowadzającego wrogość między światem ludzkim a światem zwierzęcym. W życiu zdominowanym przez tę tendencję człowiek postrzega zwierzęta jako „inne” i „gorsze”. Gruen wskazuje na ograniczenia humanizmu, odnosi się do stanowisk głoszonych w ramach posthumanizmu,

analizując słabości i mocne strony argumentu o identyczności reakcji (ang. *same-ness response*) w społecznościach ludzkich i zwierzęcych. Opatruje swoje wnioski przykładami ze świata zwierząt. Ciekawym elementem tego tekstu jest wprowadzenie do analizy różnych stanowisk prezentowanych w filozofii feministycznej. Zdaniem Gruen „uwikłana empatia” to swoista moralna zdolność normatywnego odnoszenia się do innych bytów ożywionych wywołana przez interakcje z nimi. Jest to forma moralnej troski, która pozwala nam rozumieć inne istoty i ich potrzeby.

Ralph R. Acampora w artykule *Towards Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy* [„Ku właściwemu posthumanistycznemu ethosowi cielesnego współodczuwania”]¹⁰ proponuje zastąpienie kategorii empatii kategorią współodczuwania, która pozwala na bytową solidarność z wszystkimi bytami czującymi.

Bernard Rollin w artykule *Animal Ethics and Recollection* [„Etyka postępowania wobec zwierząt a przypomnienie”] podejmuje krytykę systemów konstruowanych w ramach etyki postępowania wobec zwierząt i „oderwania” jej zwolenników od rzeczywistości. Postuluje, aby podobnie jak Platon, nie „uczyć” etyki, ale ją „przypominać”. Dlatego też uważa, że skuteczna argumentacja na rzecz dobra zwierząt musi odwoływać się przede wszystkim do zdrowego rozsądku. Zwierzęta nie mają tej samej natury co człowiek, więc prawa, których sens istotny jest dla gatunku ludzkiego, nie są im potrzebne. Mają natomiast swoją własną celową naturę (gr. *telos*), z którą łączą się ich żywotne interesy, a uniemożliwianie im realizacji tych interesów jest dla nich tym, czym dla człowieka pogwałcenie prawa do wolności słowa. Powinniśmy więc poprzestać na zdroworozsądkowej intuicji,

¹⁰ Tekst ten publikujemy w całości w niniejszym tomie.

że „ryby muszą pływać, a ptaki latać” (s. 260), a gdy się im to uniemożliwia, cierpią. Zdaniem Rollina pojęcie celowości natury jest znacznie bardziej specyficzne dla etyki postępowania wobec zwierząt niż pojęcie bólu.

W dołączonym do tomu literackim eseju *Voices of Animals: A Fantasy on Animal Representation* [„Głosy zwierząt. Fantazja na temat reprezentacji zwierzęcej”]¹¹ Peter Sloterdijk przypomina różne próby zbudowania „mostu” między światem człowieka a światem zwierząt i podaje w wątpliwość samą możliwość solidności takiej konstrukcji. Nie odrzuca etyki postępowania wobec zwierząt, ale zwraca uwagę, że zanim jeszcze dyscyplina ta się ukształtowała, w historii filozofii na różne sposoby podejmowano już jej problematykę. W szczególnie sposób ceni to jej ujęcie, które zaproponował Pitagoras, i uważa, że może ono być inspiracją dla dzisiejszych myślicieli.

Tom *Strangers to Nature* stanowi bardzo ciekawy przegląd stanowisk dotyczących relacji moralnych łączących człowieka ze światem zwierząt, a także aspektów, w których można ujmować to zagadnienie. Szkoda jednak, że zabrakło

w nim interpretacji personalistycznej – mogłaby ona współbrzmieć z wieloma tezami, które zostały w książce wypowiedziane, a przy tym wzbogacić je nowymi wglądami dotyczącymi porządku i aksjologii bytu oraz nową interpretacją biblijnego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną, który otrzymują pierwsi ludzie (por. Rdz 1, 28). Warta rozwinięcia byłaby również teza, że zwierzęta odsłaniają człowiekowi dobro stworzenia¹².

Zebrane w tomie teksty wskazują, że rozwój etyki postępowania wobec zwierząt prowadzi w wielu kierunkach, a jednym z nich jest oddziaływanie na organy ustawodawcze w celu wprowadzenia regulacji prawnych ograniczających bądź eliminujących okrucieństwo wobec zwierząt. Wyrazem tych tendencji jest też zapewne wprowadzona właśnie w Polsce ustawa zakazująca uboju rytualnego.

Można zaryzykować stwierdzenie, że kultura Zachodu powoli odchodzi od postawy, którą Richard Sorabji, cytowany przez Paolę Cavalieri, określił lapidarnym stwierdzeniem: „Nie posługują się składnią, więc możemy je zjadać” (s. 123). Być może więc stopniowo jednak przestajemy być „obcy” w świecie przyrody, a przynajmniej w świecie zwierząt.

¹¹ Tłum. z języka niemieckiego Lisa M. Anderson.

¹² Zob. C. Nicol, *Do Elephants Have Souls?*, „The New Atlantis”, <http://www.thenewatlantis.com/publications/do-elephants-have-souls>.

Grzegorz JÓZEFCZUK

MINIMALISTYCZNIE O SAMOTNOŚCI
„Lustro”
dwudziesty spektakl Sceny Plastycznej KUL Leszka Mądzika

Po latach „krążenia” wokół tajemnicy osoby i twórczości Brunona Schulza Leszek Mądzik zdecydował się na spektakl dedykowany artyście i pisarzowi z Drohobycza, wystawiając *Lustro*¹ 7 marca 2013 roku na XV Festiwalu „Oblicza Teatru” w Polkowicach na Dolnym Śląsku (a potem w Lublinie 25 maja tegoż roku). To dwudziesty spektakl Sceny Plastycznej KUL – i co ciekawe, pojawia się w nim słowo, składnik, którego wykluczenie z teatru było jednym z fundamentów dotychczasowej stylistyki Mądzika.

„Był mi zawsze potrzebny, przeczuwałem jego stany, nastroje czy rozterki. W tej codzienności szarej, biednej i tragicznej odnajdywałem wielki kapitał o tajemnicy człowieka. Jego czytanie świata przez pryzmat lęku, marzenia i intensywną wyobraźnię w małym miasteczku, jakim był prowincjonalny Drohobycz, dotyka tych pokładów naszego jestestwa, które ukryte są pod warstwą zewnętrznej codzienności” – wyjaśniał Mądzik motywy swego zainteresowania Schulzem. „Ta codzienność to też pejzaż dzieciństwa, fascynacji

prawie nieobecnym ojcem i opiekuńczą matką. [...] Motywy wnętrza domu, z jego kolorytem i zapachem, przekładającymi się na surrealistyczne skojarzenia, zostają bardzo silnie utrwalone w twórczości tego artysty. [...] Fascynacja kobietą, jej tajemnicą i erogennością zostawia trwałe ślad w świadomości i podświadomości Schulza. [...] Ta przestrzeń prywatna, bardzo intymna nawet w tym wątku ma swoją szarość i mroczność. Przeczucie, jakie mam wobec życia i twórczości Schulza, wyzwala we mnie obrazy...”²

Jeszcze przed laty w Galerii Sceny Plastycznej KUL wystawił Mądzik rysunki Schulza, wypożyczone z Muzeum Literatury w Warszawie, ale dopiero w roku 2009 postanowił zmaterializować w Muzeum Narodowym w Kielcach te zrodzone z przeczuć obrazy, o których wspomina w cytowanym tekście. Powstały „Pokoje pamięci”, cykl zatopionych w mroku scenograficznych kompozycji przestrzennych, autonomiczna część zbiorowej wystawy „W stronę Schulza”, następnie prezentowany w Muzeum na Majdanku. Z kolei w roku 2012 podczas czerwcowej Nocy Kultury w Lublinie Mądzik zaanektował

¹ *Lustro*, Scena Plastyczna KUL Lublin, scenariusz, reżyseria, scenografia: Leszek Mądzik, muzyka: Piotr Klimek, fragment opowiadania *Samotność* Brunona Schulza czyta Jerzy Radziwiłowicz, premiera 7 III 2013 na XV Festiwalu „Oblicza Teatru” w Polkowicach na Dolnym Śląsku, pokaz w Lublinie: 25, 26 V 2013.

² *W stronę Schulza. Pokaz kielecki*, katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Kielcach (Kamienica pod Trzema Herbami, 3 VII-IX 2009), red. M. Żarnowska-Maciągowska, E. Zapala, Muzeum Narodowe w Kielcach, Kielce 2009.

ulicę Archidiakońską na Starym Mieście, klatki schodowe i podwórka, aby odtworzyć schulzowski klimat w instalacjach pod wspólną nazwą „Pęknięty horyzont Brunona Schulza”. Niedługo potem, we wrześniu 2012 roku, przygotował inną wersję „Pokojów pamięci Brunona Schulza”, do pierwszej po wojnie wielkiej wystawy rysunków autora *Xięgi Bałwochwalczej* – „Bruno Schulz. Horyzont czasu” w Lwowskiej Narodowej Gallerii Sztuki we Lwowie, odbywającej się w ramach V Międzynarodowego Festiwalu Brunona Schulza (Drohobycz – Lwów, Ukraina). Na festiwal do Drohobycz Scena Plastyczna KUL i Leszek Mądzik przyjechali po raz pierwszy już w 2006 roku z *Bruzdą*³, Mądzik uczestniczył wtedy także w słynnym nocnym pochodzie miejscami życia i twórczości Wielkiego Drohobyczanina. W Drohobyczu był i przy innych okazjach.

Niczym zapowiedź *Lustra* we wspomnianych instalacjach scenograficznych znalazły się – obok zwielokrotnionych manekinów – również obiekty, które ożyją w spektaklu. Należą do nich przede wszystkim figura fruującego Ojca oraz ogromne maski przedstawiające głowy monstualnych ptaków, opalizujące czernią dziobów i piór. Na marginesie warto dodać, że ptaki najróżniejsze, ale też ćmy i karakony, koty i psy, dorożkarskie konie i krab tworzą bogatą i charakterystyczną dla rysunków bądź prozy Schulza grupę zwierzęcych postaci. Ich szczególny, prowokujący niejednoznaczny sens i symbolika, jak i zaskakujące konteksty przenikania się form ludzkich i zwierzęcych, powinny

doczekać się specjalnego schulzoznawczego traktatu.

W pewnym sensie *Lustro* jest spektaklem typowym dla teatru Leszka Mądzika. I jest również spektaklem klasycznym pod względem wykorzystania w teatrze motywów z rysunków Brunona Schulza.

W *Lustrze*, jak zwykle w teatrze Leszka Mądzika, z ciemności wyłaniają się i wędrują w przestrzeni obramowanej ciemnością afabularne sekwencje scen, wraz z towarzyszącą im muzyką. Sceny mają symboliczny i metaforyczny charakter. Są poniekąd i wyraziste, i na tyle nieokreślone, aby ożywić wyobraźnię widza, zmusić go do dopowiedzeń, sięgania w głąb własnego życia, pamięci, emocji. Najbardziej charakterystyczne z tych scen to: zdejmowanie masek i przemiana twarzy w maskę, maska starca, przenikanie postaci przez ciemność i odnajdywanie swego – jakiegoś? czyjegoś? – odbicia w „lustrze ciemności” oraz adoracja, nasycony erotyzmem, powtarzający się gest dotykania kobiety albo futra, skrywającego jej ciało, albo jej stóp i nóg, które przejmują władzę nad ciałem dotykającego mężczyzny. Sceny te w swoich konkretnych układach, figuracjach mają genezę w prozie, a przede wszystkim w rysunkach Brunona Schulza. Wspomniane gesty wyrażane ruchem – dotyk ręki czy stopy, samo ułożenie postaci, to niemal „żywe” cytaty ze znanych rysunków Schulza z postaciami kobiet i mężczyzn (bardzo często: z Schulzem sportretowanym).

Teatr wystawiający adaptacje prozy Schulza lub jedynie czerpiący z niej inspiracje sięga po te rysunki często, bo są one niczym gotowe, a nawet niejako „zadane”, partytury ruchu scenicznego. Wydaje się, jakby Schulz zawarł w nich kierowane do inscenizatorów czytelne, przymuszające żądanie wykorzystania ich do oddania swoistości swej prozy i sztuki. Pozostając w kręgu lubelskim, przypomnijmy, że także Krzysztof Babicki w *Nocy wielkie-*

³ Zob. *Księga wyznawców mitu intrygi Brunona Schulza*, red., oprac. G. Józefczuk, Stowarzyszenie Festiwal Brunona Schulza, Lublin 2011; *Bruno Schulz. Horyzont czasu*, katalog wystawy Brunona Schulza we Lwowskiej Narodowej Gallerii Sztuki, red. N. Filewycz, G. Józefczuk, Stowarzyszenie Festiwal Brunona Schulza, Lwowska Narodowa Galeria Sztuki, Lwów 2012.

go sezonu zrealizowanej na scenie Teatru Osterwy analogicznie, aczkolwiek „po swojemu”, kreował ruch sceniczny niektórych postaci, „ożywiając” rysunki Schulza. Podobnie jest ze wspomnianymi wcześniej Mądzikowymi „Pokojami pamięci Bruno-na Schulza”: w przestrzeni symbolizującej świat realny lub wyobrażony, publiczny lub osobisty rozpoznajemy tematy z rysunków bądź odnajdujemy „odczucia” z lektury prozy. Jednakże mylący jest odruch, aby taki teatr nazywać ilustracyjnym.

Na tle dotychczasowego dorobku Sceny Plastycznej KUL *Lustro* wyróżnia się minimalizmem użytych środków oraz prostotą konstrukcji i estetyzacji scen, jakby Leszek Mądzik nie chciał, aby spektakl w jakikolwiek sposób konkurował pod względem siły wyrazu i tajemniczości z twórczością samego Schulza. *Lustro* jest delikatne w kreowaniu, ekspozycji i ekspansji obrazów, wyciszone. Podobnie jak bardzo ciekawa muzyka Piotra Klimka, umiejscowiona raczej w tle i świadomie pozbawiona angażującej uwagę melodyjności. Wyjątkowego charakteru nabiera wspomniana scena podszytej erotyką gry ciała mężczyzny ze stopami kobiety. Noga kobiety – jak na wielu rysunkach Schulza – to wektor wyznaczający miejsce mężczyzny: jest ono u jej stóp. Taka relacja satysfakcjonuje mężczyznę; który płaci cenę za erogenny dotyk stopy, stając się narzędziem gry kobiety. Widz odnosi wrażenie, że scena ta rozgrywa się w dali, w głębi, jak w odległym telewizorze, i trwa długo, aż zdaje się nużąca. Wówczas – w tym przejawia się siła plastyki teatru Mądzika – obraz zaczyna rosnąć, przybliżając się do pogrążonej w ciemności widowni. Działa coraz mocniej, porusza swą wyrazistą realnością. Umowność tej sceny i jej nużąca teatralność zostają przełamane, ujawnia się i zaczyna dominować jej obezwładniająca zmysłowość. Ale po tej kulminacji wrażenie pryska: kobieta znika, mężczyzna pozostaje sam, skurczony jak niemowlę.

Wtedy pojawia się nad jego ciałem postać Ojca, spływa z góry jak całun, i zbliżają się monstrialne, czarne kruki...

Po raz pierwszy w spektaklu Sceny Plastycznej KUL pada słowo, czytane z offu kilka zdań z opowiadania *Samotność* o tytułowym lustrze. W *Samotności* Schulz pisze: „Jak wyglądam? Czasem widzę się w lustrze. Rzecz dziwna, śmieszna i bolesna! Wstyd wyznać. Nie widzę się nigdy en face, twarzą w twarz. Ale trochę głębiej, trochę dalej stoję tam w głębi lustra nieco z boku, nieco profilem, stoję zamyślony i patrzę w bok. Stoję tam nieruchomo patrząc w bok, nieco w tył za siebie. Nasze spojrzenia przestały się spotykać. Gdy się poruszę, i on się porusza, ale na wpół w tył odwrócony, jakby o mnie nie wiedział, jakby zszedł poza wiele lusterek i nie mógł już powrócić”⁴.

Co jest tak ważnego w tych niewielu słowach, że Mądzik wprowadził je do spektaklu, chociaż nigdy wcześniej tego nie czynił? Odpowiedzi może być kilka, zwróćmy uwagę na jedną. Jak się wydaje, słowa te są klamrą sensu spinającą różnorodne sceny w całość znaczeniową. Albowiem ze względu na swą ogromną pojemność interpretacyjną twórczość Schulza bywa odczytywana na doprawdy wiele uzasadnionych sposobów, na przykład jako wyraz skrajnego masochizmu i wykład ka-bały Izaaka Luri czy jako portret charyzmatycznego Ojca i erotycznej gospodyni Adeli. Schulz zmusił Mądzika do deklaracji, do wyłożenia na stół kart swej teatralnej hermeneutyki. I aby uniknąć nieporozumień, Mądzik odpowiada Schulzowi, a zarazem podpowiada widzom: to spektakl o dramacie samotności oraz o świadomości wal-ki z czasem, którą zwykliśmy uważać za z góry przegraną.

⁴ B. S c h u l z, *Opowiadania, eseje, listy*, oprac. W. Bolecki, Świat Książki–Bertelsmann Media, Warszawa 2000, s. 285.

Bezradność wobec losu, obecność masek (ich ewolucja, zdejmowanie, przenikanie w ciemności), poznawanie siebie, swej uległości wobec czasu, niezaspokojonej starości, i poddaństwo wobec kobiety (niezależnie, czy motyw kobiecości w twórczości Schulza potraktujemy w sposób egzystencjalno-erotyczny, mistyczno-mesjanistyczny czy jako uniwersalny symbol tak zwanych bałwochwalców) – to kolejne, różne odsłony jednej egzystencjalnej opowieści o samotności i o tym punkcie konstrukcyjnym naszej tożsamości, w którym przeglądamy się my sami. Sami, każdy dla siebie.

„To więcej niż odbicie, bardziej potrzeba zajrzenia do wnętrza w sferę emocji, wrażliwości utrwalających silnie piętno obsesji, lęków, fascynacji czy tragicznego losu, które wypełniło krótkie życie Brunona Schulza. Ożywiony obraz [...] pragnie wraz z widzami udać się w tę wędrówkę, u której końca jawi się otchłań z niemymi świadkami, których milczenie potęguje dramat człowieka”⁵ – opisuje swe teatralne intencje Leszek Mądzik w programie spektaklu.

Przytoczone w spektaklu słowa Schulza są apoteozą samotności – człowiek zo-

staje opuszczony nawet przez swe odbicie, przez swój cień. Z drugiej strony, w tej schulzowskiej metaforze odczytać można i coś przeciwnego: odwagę bycia w samotności wobec świata, siłę dźwigania tej skazy istnienia. Zatem nihilizm i egzystencjalizm bez nadziei? Kto zna Schulza, raczej tak nie pomyśli. *Samotność*, to niewielkie, liczące około dwóch stron opowiadanie, ma zaskakujący finał. Bohater opisuje pokój, w którym przebywa od lat, zamurowany w samotności, aby nieoczekiwanie stwierdzić: „Zamurowany? W jaki sposób mógłbym zeń wyjść? Otóż to właśnie: dla dobrej woli nie ma zapory [...]. Muszę sobie tylko wyobrazić drzwi, dobre stare drzwi, jak w kuchni mego dzieciństwa [...]. Nie ma pokoju tak zamurowanego, żeby się na takie drzwi zaufania nie otwierał”⁶.

Minimalizm spektaklu rezonuje w widzach jak głos z tuby. Rezonuje wielością osobistych skojarzeń, jakbyśmy patrzyli w głąb siebie, w swą pamięć o nas samych, w której jawi się obraz niewyraźny i nieostry, acz silny. Dlatego kiedy scena zamiera, a na widowni powoli zapala się żarówka, widzowie doprawdy długo pozostają w milczeniu wpatrzeni w ciemność przed nimi. Jak w lustro?

⁵ L. Mądzik, *Lustro*; folder spektaklu Sceny Plastycznej KUL, Lublin 2013.

⁶ Schulz, dz. cyt., s. 286.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Maciej Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, ss. 208.

Arystoteles twierdził, że jedynym stworzeniem, które potrafi zamknąć oczy i nadal „widzieć” świat, jest człowiek. Dziś teza ta nie jest już oczywista. Zjawisko umysłu i towarzyszącej mu świadomości stanowi jeden z obszarów badań stymulujących rozwój wielu nauk, w tym także psychologii kognitywnej i etologii. Obok badań nad umysłem ludzkim prowadzone są również badania zmierzające do odkrycia mechanizmów działania umysłu zwierzęcego, a także do jego rekonstrukcji i wskazania tych jego obszarów, których funkcjonowanie można by zasadnie porównywać z funkcjonowaniem umysłu człowieka. Szczególnym i unikatowym walorem badań prowadzonych na zwierzętach jest obecny w nich komponent interakcji międzygatunkowych.

Maciej Trojan przedstawia i podsumowuje dotychczasowe rezultaty uzyskane na tym polu; analizuje również wyniki swoich własnych badań, a w konkluzji snuje metarefleksję na temat perspektyw psychologii poznawczej.

Praca Trojana obejmuje osiem rozdziałów. Pierwszy z nich, poświęcony punktowi wyjścia rozważań o umyśle zwierzęcym, opisuje powstanie psychologii zwierząt: rewolucję behawiorystyczną i jej kolejne etapy aż do neoneobehawioryzmu czasów nam współczesnych, a także dokonania psychologii ewolucyjnej i porównawczej oraz „zderzenie” behawioryzmu z psychologią poznawczą (analizującą przede wszystkim proces uczenia się) oraz etologią, pierwszą dyscypliną ujmującą zachowanie ludzi i zwierząt w perspektywie ewolucyjnej (badającą przyczyny i mechanizmy zachowań zwierząt w środowisku naturalnym, ich motywacje, uwarunkowania rozwojowe i historię ewolucyjną). Autor zarysowuje też pierwsze pytania, które stawiali sobie psychologowie badający umysł zwierzęcy: Jaka jest natura umysłu? Jakie są jego funkcje i przeznaczenie? Czym jest uczenie się? Dlaczego umysł działa w taki a nie inny sposób i co o tym zdecydowało? Czy umysł zwierzęcy dostarcza uproszczonego modelu umysłu ludzkiego?

W rozdziale drugim, w którym pojawia się często powracająca w filozofii umysłu metafora chińskiego pokoju, autor odrzuca tezę mechanistyczną i podkreśla, że zwierzęta nie są kartezyjańskimi maszynami: bliżej jest im do czło-

wieka niż do komputera – metaforycznie mówiąc, one również, zamknąwszy oczy, widzą świat. Umysłu zwierzęcego jednak, podobnie jak ludzkiego, nie można badać bezpośrednio, lecz jedynie przez jego przejawy, które Trojan nazywa „oknami” (s. 25) i które dostarczają niezwykle interesujących obszarów badawczych. Obszary te, omawiane w kolejnych rozdziałach, to: komunikacja społeczna i posługiwanie się językiem, teoria umysłu, wytwarzanie i używanie narzędzi, mentalne podróże w czasie, kompetencje numeryczne, świadomość i samoświadomość.

Szczególnie interesujące wydają się refleksje nad fenomenem języka, którego definicję przez długi okres zawężano tak radykalnie, że jej wymogi spełniał tylko język gatunku ludzkiego. Wskutek podejścia antropocentrycznego i antropomorfizującego posługiwanie się językiem ograniczono też do wykorzystywania kanału dźwiękowego. Autor zastanawia się tymczasem nad genetycznymi uwarunkowaniami uczenia się języka, tak w wypadku człowieka, jak i zwierząt (co i w jakim stopniu podlega nauce oraz jaki jest okres krytyczny przyswojenia języka) oraz – w odniesieniu do zwierząt – nad zjawiskiem porozumiewania się jako formą współpracy. Stawia problem, czy zwierzęta „odzywają się” tylko w istotnych sprawach, czy też mogą mówić o czym tylko chcą? Na rzecz tej drugiej możliwości świadczą: fenomen oszustwa pojawiający się wśród zwierząt, ich zdolność do podejmowania międzygatunkowej komunikacji z człowiekiem za pomocą sztucznych systemów symbolicznych, językowa „twórczość” zwierząt (różna intensywność i stopniowalność ich zachowań komunikacyjnych), a także adaptowanie przez nie na swoje potrzeby elementów sposobu porozumiewania się z człowiekiem. Pojawia się pytanie, czy zwierzęta (na przykład psy) rozumieją znaczenie wypowiedzianych przez człowieka dźwięków – czy są w stanie niejako przechodzić od słów do pojęć. Chociaż wiele zachowań zwierzęcych cechuje się instynktem i jest rezultatem wielopokoleniowej transmisji genetycznego przekazu, to badania prowadzą do wniosku, że zwierzęta wykazują również cechy „uczenia się” pojęciowego, a zatem tworzenie pojęć nie jest unikalną własnością ludzkiego mózgu.

Drugim istotnym zagadnieniem, które podejmuje autor, jest kwestia posiadania teorii umysłu przez zwierzęta. Trojan analizuje argumenty przemawiające za zdolnością zwierząt do przypisywania stanów umysłowych innym osobnikom i podkreśla, że zdaniem niektórych badaczy warunkiem koniecznym wykształcenia teorii umysłu jest przejawianie przez osobnika samoświadomości.

Z kolei używanie narzędzi przez zwierzęta jest dowodem możliwości restrukturyzacji przez nie pola świadomości, a także ich myślenia w kategoriach celu oraz zdolności do rozstrzygania agresywnych interakcji.

Trudno też definitywnie stwierdzić, że zwierzęta są „więźniami teraźniejszości”. Wydaje się bowiem, że ich umysły są zdolne do cofania się w czasie, retrospekcji i wspomnień autobiograficznych, oraz do antycypacji, wybiegania myślą do przodu. Mają one zatem zarówno pamięć epizodyczną, jak i jakąś formę pamięci o charakterze semantycznym. Wykazują też umiejętność protoliczenia.

Trojan podkreśla, że analiza subiektywnej świadomości w pewnym sensie kłóci się z postulatami obiektywizmu, i dodaje, że zdaniem wielu badaczy świadomość siebie występuje tylko u ludzi, a jeśli nawet fenomen ten pojawiałby

się w innych gatunkach, to nie byłby on możliwy do zbadania, nie sposób bowiem ująć subiektywnej jakości doświadczenia bez systemu wzajemnego porozumiewania się. Jeśli jednak uznamy, że przynajmniej niektóre gatunki zwierząt posługują się świadomością percepcyjną, to musimy postawić pytanie, jaki zakres przedmiotów i zdarzeń mogą one świadomie postrzegać, a zatem „zupełnie niepostrzeżenie możemy stanąć na cienkiej granicy między świadomością percepcyjną a introspekcyjną” (s. 155).

Bez względu na rozwój psychologii poznawczej – twierdzi autor – czynnikiem warunkującym postęp badań nad świadomością i umysłowością nadal pozostaje podejście behawiorystyczne, które dostarcza warsztatu niezbędnego do tworzenia zrębów metodologicznie spójnych teorii: najistotniejsze pytanie dotyczy bowiem tego, jak zwierzęta używają umysłu i jakie są jego ewolucyjnie zaprogramowane funkcje.

Trojan ukazuje również trudności, przed którymi stają badacze zwierzęcego umysłu. Najpoważniejsza z nich dotyczy skądinąd cennych interakcji międzygatunkowych, a konkretnie wyboru człowieka jako gatunku porównawczego. Jej skutkiem jest bowiem antropocentryzm i antropomorfizm: koncentracja na zachowaniach zwierząt w bezpośredniej interakcji z człowiekiem oraz tworzenie schematów z wykorzystaniem ludzkich „modeli”, a także skupienie uwagi na (najsilniejszych u człowieka, ale nie u zwierząt) zmysłach wzroku i słuchu.

Książkę *Na tropie zwierzęcego umysłu* można czytać na wiele różnych sposobów: jako kompendium wyników dotychczasowych badań nad tytułowym fenomenem, jako zbiór opisów niezmiernie ciekawych eksperymentów z udziałem zwierząt (choćby konia, którego inteligencja zainspirowała behawiorystów, kury, która grała w kółko i krzyżyk, małp wychowywanych w towarzystwie dzieci, a nawet przyrządzających sobie karmę kruków) czy jako zarys ewolucji psychologii zwierząt na tle rozwoju psychologii współczesnej. Warto ją zatem polecić tak czytelnikom zawodowo zajmującym się naukami społecznymi, jak i wszystkim sympatykom naszych „braci mniejszych”, pragnącym coraz lepiej poznawać ich i rozumieć.

D.Ch.

Joel Marks, *Ethics without Morals: In Defense of Amorality*, Routledge, London–New York 2013, ss. 133.

Książka, której tytuł można przetłumaczyć na język polski „Etyka bez moralności. W obronie amoralności”, zawiera siedem rozdziałów: „What Is Morality?” [„Czym jest moralność?”], „Does Morality Exist?” [„Czy moralność istnieje?”], „Would Amorality Be Viable?” [„Czy amoralność jest możliwa?”], „Might Amorality Be Preferable?” [„Czy amoralność może być lepsza?”], „Is Amorality Just Another Way of Being Moral?” [„Czy amoralność jest po prostu innym sposobem bycia moralnym?”], „How Shall We Treat Other Animals? A Case Study in Applied Amorality” [„Jak mamy traktować inne zwierzęta? Analiza przypadku amoralności stosowanej?”], „What Is Ethics?” [„Czym jest etyka?”].

Autor prezentuje w niej obronę amoralności jako pozycji uzasadnionej filozoficznie i możliwej do praktycznej realizacji, dystansując się zarówno do tradycyjnej etyki filozoficznej, jak i etyki uprawianej w obrębie nowego ateizmu. Przyjmując interpretację ludzkiej egzystencji w duchu metafizyki naturalistycznej, autor występuje przeciwko bezkrytycznej akceptacji moralności, zarówno w praktyce życiowej, jak i na płaszczyźnie teoretycznej oraz przedstawia argumenty na rzecz zastąpienia języka moralności, językiem pragnienia (ang. language of desire).

Książka rozpoczyna się analizą pojęcia moralności – jako zespołu uniwersalnych i apodyktycznie obowiązujących norm – oraz próbą uzasadnienia stanowiska, że jego desygnat nie istnieje w rzeczywistości. Następnie autor zastanawia się, jaki wpływ na ludzkie życie wywarłoby przyjęcie poglądu, że moralność nie istnieje i przekonuje, że „świat amoralny” albo nie różniłby się zasadniczo od świata, w którym żyjemy przekonanie o istnieniu moralności (na przykład, nadal staralibyśmy się wychowywać dzieci tak, by nie kłamały i dotrzymywały obietnic), albo też można mieć uzasadnioną nadzieję, że byłby to świat lepszy. Obszerna analiza kontaktu człowieka z innymi istotami żywymi przeprowadzona w duchu amoralizmu stanowi ilustrację tej ostatniej tezy.

Książka jasno i przystępnie, unikając filozoficznego żargonu, wyraża radykalne stanowisko amoralistyczne, i może być pouczającą i pobudzającą do dyskusji (takie dyskusje już wywołała, zarówno na łamach anglojęzycznych czasopism specjalistycznych, jak i popularnych, oraz w Internecie) lekturą również dla tych, którzy są przekonani o istnieniu i doniosłości moralności.

oprac. na podstawie informacji wydawcy

Roger Scruton, *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet*, Atlantic Books, London 2013, ss. 437.

Wydaje się, że Roger Scruton to filozof realizujący w naszych czasach ideał arystotelesowski. Swoją myślą stara się objąć wszystkie obszary doświadczenia, które jest udziałem współczesnego człowieka, i chociaż pisze przede wszystkim o filozofii (choćby o poglądach Kanta, Spinozy czy filozofów współczesnych, o estetyce, filozofii polityki i religii oraz o ideowych podstawach konserwatyzmu), porusza także tematy na pierwszy rzut oka odległe od namysłu typowo filozoficznego, jak dobre życie, sens kultury, polityka kulturalna, piękno, pesymizm i fałszywa nadzieja, rozumienie muzyki i architektury, Anglia i potrzeba istnienia narodów, globalizacja i zjawisko terroryzmu, krajobraz, wolność i cywilizacja, pożądanie seksualne, polowania i prawa zwierząt (zob. *Animal Rights and Wrongs*, Claridge Press 2000), film, nowa lewica czy wino... Można by sądzić, że tak szeroki „rozrzut” zainteresowań sprzyja myśli powierzchownej, niewdającej się w szczegóły, mającej charakter raczej prowizorycznej syntezy, nie zaś głębszej analizy. Nie można przecież „znać się” na wszystkim (ostatnim człowiekiem, który posiadał całą wiedzę swojej epoki, był ponoć Arystoteles). Scruton, jak się jednak wydaje, przeczy temu przekonaniu. Nie jest on po prostu

kolejnym filozofem akademickim realizującym granty i starającym się wpisać w ich ramy swoje dociekania, to wyjątkowy w dzisiejszych czasach myśliciel, w którego naturze leży nieustanne wchodzenie w dialog z rzeczywistością intelektualną obecnego czasu poprzez „przykładanie” zdecydowanego, konserwatywnego światopoglądu do poszczególnych obszarów kultury i kreślenie w ten sposób złożonego, aczkolwiek również niepokojącego obrazu współczesnego świata.

W duchu konserwatywnym została też napisana książka *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet* [„Zielona filozofia. W jaki sposób poważnie myśleć o naszej planecie”], której poprzednie wydanie, opublikowane w roku 2012, nosiło podtytuł: *The Case for an Environmental Conservatism* [„Argument na rzecz konserwatyizmu w podejściu do środowiska”]. We wstępie Scruton zapowiada, że do zagadnienia podejdzie całościowo, co oznacza, że pisząc o kwestii ochrony środowiska naturalnego, odniesie się do jej teoretycznych korzeni, do ustaleń nauk ścisłych i do kontrowersji, które się wokół tych ustaleń pojawiają, a także podejmie etycznofilozoficzną analizę całego zagadnienia.

Konserwatyzm jest jego zdaniem naturalnym sprzymierzeńcem troski o środowisko, której nie można traktować jako idei autonomicznej. Dla myśliciela konserwatywnego jest ona wyrazem ogólnej potrzeby homeostazy jako podstawy bytu społecznego, potrzeby wyrastającej z „zakorzenienia” człowieka – poprzez przywiązanie – w konkretnej ziemi, która staje się w ten sposób jego domem w sensie niemieckiego „Heimat” czy angielskiego „household”. Szczególną formą przywiązania do terytorium jest narodowość, a jej najsilniejszy polityczny wyraz to państwo narodowe, które poprzez pielęgnację podstawy jednostkowej odpowiedzialności z jednej strony stoi na straży tradycji, z drugiej zaś sprzyja rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego i promocji kategorii uczestnictwa. Wbrew ekoetykom Scruton twierdzi, że ponadnarodowe projekty ekologiczne, wdrażane ogólnie przez rządy poszczególnych państw, odstrasza ludzi, zamiast ich jednać, ponieważ nie biorą pod uwagę naturalnej motywacji, którą Scruton określa mianem oikofilii (gr. oikos – domostwo), miłości i sentymentu do tego, co traktujemy jako dom. Zadaniem państwa jest umożliwianie obywatelom podejmowania bezpośredniej odpowiedzialności za środowisko, nie zaś przekazywanie jej ich – często samozwańczym – przedstawicielom.

Bezpośrednia potrzeba ochrony środowiska to – zdaniem Scrutona – fakt wynikający z braku harmonii między ekwilibrium społecznym a ekwilibrium ekologicznym. Potrzeby tej nie należy jednak postrzegać w kategoriach „walki światłości z ciemnością”, co często czynią organizacje ekologiczne, kierując się w swoich działaniach motywacją ideologiczną, znacznie bardziej radykalną niż by tego wymagał cel konkretnej kampanii. Mądry rząd – twierdzi autor książki – stara się jedynie harmonizować przedsięwzięcia obywateli i stroni od „soteriologicznych” uzasadnień swoich decyzji. Korzenie tego politycznego minimalizmu odnajduje Scruton w myśli Davida Hume’a, Edmunda Burke’a i Adama Smitha.

Brytyjski filozof odnosi się też do konkretnych kwestii, które są dziś motorem myślenia proekologicznego. Zarysowuje na przykład całą historię problemu globalnego ocieplenia i relacjonuje toczące się wokół niego debaty, podkreśla-

jąc, że nie bez znaczenia jest w ich przypadku fakt, iż nauka nie przedstawiła do tej pory rozstrzygających argumentów w kwestii „wyzwania klimatycznego”. Wojna ideologiczna, która się wokół niego toczy, ukazuje odejście od fundamentalnej dla stanowiska konserwatywnego idei moralnej, mówiącej, że szkodę powinni naprawić ci, którzy ją spowodowali. Uczestnicy sporów tego rodzaju często natomiast wykraczają poza dyskusję wokół praktycznych rozwiązań problemu, forsując dużo bardziej zaangażowane ideowo, bezkompromisowe postawy, na przykład zjednoczenia ludzkości wokół konkretnego celu praktycznego czy też wokół określonych wartości duchowych. Tego rodzaju rewolucyjny centralizm nie jest – zdaniem Scrutona – drogą utrzymania homeostazy, lecz jej zagrożeniem.

Scruton krytykuje powszechnie dziś przyjmowaną w europejskim prawie zasadę ostrożności (ang. precautionary principle), która decyduje o zmianie jego charakteru: konkretne ustawy są dziś instrumentami regulującymi postępowanie, nie zaś narzędziem rozstrzygania sporów. Nadużywanie tej zasady doprowadziło – jego zdaniem – do tego, że prawodawcza machina Unii Europejskiej wymknęła się spod kontroli, a kolejne przepisy prawne stają się przeszkodą dla wszelkich innowacji. Zapominamy, że ryzyko stanowi wewnętrzny element życia i sprzyja jego rozwojowi. Tendencja do eliminacji ryzyka i bezpiecznych „recept na życie” nie ominęła filozofii, a w szczególności etyki, wobec której coraz częściej pojawiają się oczekiwania, by dostarczała rozwiązań konkretnych problemów. We współczesnej kulturze widoczne jest zatem stopniowe odchodzenie od filozofii pojętej jako namysł (także jako namysł moralny) czy jako poszukiwanie mądrości. W jej miejsce pojawiają się natomiast liczne „szkoły” etyki stosowanej, w szczególności etyki medycznej, etyki biznesu czy właśnie etyki ekologicznej, a istnienie ekspertów w tych dziedzinach pozwala przenosić na nich odpowiedzialność za konkretne trudne decyzje moralne. Czy jednak są oni ekspertami w dziedzinie moralności? – pyta Scruton.

Rozumowanie moralne nie ma, jego zdaniem, związku z ekonomią żadnego rodzaju, nie należy też pojmować go w kategoriach etyki preferencji; stanowi ono raczej wyraz sądu, do jakiego zdolne są jedynie istoty racjonalne. Dlatego też ten konserwatywny filozof deklaruje swoje nieprzekonanie do tego, że zwierzętom przysługują prawa, jeśli nawet obowiązkiem człowieka jest ochrona ich interesów.

Praca Scrutona jest wielopłaszczyznowa i spotykają się w niej wątki w odrębnych aspektach obecne również w książkach, które poświęcił innym tematom. Kluczowe dla niej pojęcie homeostazy wskazuje na filozoficzne przekonanie, że życie należy postrzegać w kategorii systemu naczyń połączonych, a celem ludzkiego działania powinna być nie tyle jakakolwiek gwałtowna zmiana tego systemu, ile jego pielęgnacja. Książkę polecamy czytelnikom zainteresowanym ujęciem kwestii ekologicznej na szerszej, filozoficznej płaszczyźnie, przede wszystkim w kategoriach filozofii kultury. Mamy przy tym nadzieję, że już wkrótce ukaże się polski przekład tej pracy.

D.Ch.

Ks. Tadeusz Kuczyński, *Od poznania świata do poznania Boga*, Petrus, Kraków 2013, ss. 170.

Filozofia realistyczna wyrastająca z nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, ciesząca się pewną popularnością a jeszcze w czasach Gilsona i Krapca, ma obecnie – jak się wydaje – raczej niskie notowania na filozoficznej agorze. Nadal rozwijana jest w niektórych ośrodkach naukowych (między innymi na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim), w znikomym jednak stopniu przenika do świadomości społecznej. Wskazuje się dziś na jej abstrakcyjny charakter i ograniczoną możliwość aplikacji do szczegółowych problemów współczesności, a zapomina o niekwestionowanych zaletach, do których należy przede wszystkim autonomia jej punktu wyjścia i maksymalistyczny cel dyskursu. Książka księdza Kuczyńskiego (który pracę doktorską przygotował pod kierunkiem Mieczysława A. Krapca OP), wyrastająca z tego nurtu filozofowania, zasługuje na rekomendację właśnie dlatego, że w sposób przystępny, popularyzatorski przedstawia racje realistycznej metafizyki i epistemologii. Wskazuje na ich związek z doświadczeniem potocznym i codziennym zachowaniem poznawczym człowieka, przestrzega też przed skutkami intelektualnego rozmiękania się z obiektywną rzeczywistością. Ponadto zawiera liczne odniesienia do nauczania Kościoła, pozwalające czytelnikowi dostrzec paralele między filozofią realistyczną a stanowiskiem Magisterium.

Autor podzielił swój wykład na trzy części: „Oblicza antyrealizmu”, „Filozoficzne podstawy realizmu”, „Bezdroża filozofii antyrealistycznych”. W części pierwszej wprowadza pojęcia realizmu metafizycznego i teoriopoznawczego, antyrealizmu, monizmu i pluralizmu oraz pojęcie prawdy, przedstawia też historycznofilozoficzne uwarunkowania antyrealizmu, koncentrując się na myśli Kartezjusza i Kanta. Następnie omawia z perspektywy filozoficznej zagadnienie nihilizmu i ateizmu oraz problem deifikacji człowieka.

Część druga zawiera ogólny zarys filozofii realistycznej. Na wstępie ksiądz Kuczyński przytacza Gilsonowskie rady dla „początkującego realisty”, wyjaśnia, czym jest filozofia, a w szczególności metafizyka tomistyczna, i na czym polega różnica między realizmem a idealizmem. Na tym tle ukazuje znaczenie przełomu kartezjańskiego i konsekwencje porzucenia filozofii bytu na rzecz filozofii refleksji.

W części trzeciej autor koncentruje się na krytyce antyrealizmu jako nurtu myślowego ograniczającego racjonalność człowieka i prowadzącego do zaniegowania ludzkiej zdolności poznawania świata i możliwości stawiania pytań o istnienie i naturę Boga. Na koniec zaś przedstawia duchowe i moralne implikacje filozofii antyrealistycznych.

Dydaktyczny walor książki (na przykład wprowadzenie do problematyki realizmu, zatytułowane „Czym jest rzeczywistość”, ujęte zostało w formę dialogu między autorem a sceptycznie nastawionym interlokutorem), potoczny język i liczne wyjaśnienia adresowane do czytelnika niemającego filozoficznego przygotowania czynią z niej lekturę dostępną dla szerokiego grona odbiorców, przydatną dla rozpoczynających studiowanie filozofii.

M.Ch.

Mateusz KULCZYCKI

„DWA SKRZYDŁA, NA KTÓRYCH DUCH LUDZKI
UNOSI SIĘ KU KONTEMPLACJI PRAWDY”

LV Tydzień Filozoficzny

„Nauka i wiara – nowe ujęcie dawnego problemu”
KUL, Lublin, 11-14 III 2013

Słowa papieża Jana Pawła II, rozpoczynające encyklikę *Fides et ratio*, można uznać za motto LV Tygodnia Filozoficznego, który miał miejsce w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w dniach 11-14 marca 2013 roku. Jego uczestnicy na nowo rozpatrywali problem współistnienia nauki i wiary. Tegoroczny Tydzień Filozoficzny, zorganizowany przez Koło Filozoficzne Studentów KUL i Koło Naukowe Studentów Filozofii Przyrody poświęcony był bowiem ważkiemu i wciąż aktualnemu problemowi zagadnienia relacji nauk empirycznych do teologii i filozofii w kontekście współdziałania tych dziedzin.

Tegoroczny Tydzień Filozoficzny rozpoczął się – zgodnie z kilkuletnią tradycją – nawiedzeniem grobów zmarłych profesorów Wydziału Filozofii, które znajdują się na cmentarzu przy ulicy Lipowej w Lublinie. Koło Filozoficzne Studentów KUL, główny organizator Tygodni, od kilku lat szczególnie dba o nagrobki zmarłych mistrzów. Studenci z Koła wyrażają w ten sposób nie tylko wdzięczną pamięć o twórcach i nauczycielach z lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, ale także pokazują, jak ważne jest zachowywanie tradycji, bez pielęgnowania której można utracić własną tożsamość.

Zgodnie z duchem uniwersytetu katolickiego aktem otwierającym każde ważne wydarzenie jest Msza Święta. Oficjalne otwarcie obrad Tygodnia poprzedziła zgodnie z tym pięknym zwyczajem Eucharystia sprawowana przez ks. abp. Celestina Migliorego, nuncjusza apostolskiego w Polsce. W homilii, którą wygłosił, zwrócił uwagę, że środowiska akademickie wychowujące młodych katechetów, teologów i filozofów – a takim właśnie środowiskiem jest KUL – zmuszone są dokonywać swego przeglądu swojej wiary i swojego odniesienia do kwestii religijnych. Jest to konieczne, stwierdził Ksiądz Arcybiskup, zwłaszcza w roku wiary, który obecnie przeżywamy. Tylko wtedy bowiem, gdy w centrum życia – tak osobistego, jak społecznego – nieustannie obecny będzie Chrystus, relacje z ludźmi (a tym samym – ze środowiskami przez nich reprezentowanymi) mogą zostać odpowiednio ukształtowane.

Aula im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego (mieszcząca się w Gmachu Głównym KUL) już podczas oficjalnego otwarcia tegorocznego Tygodnia Filozoficznego była wypełniona. Przemówienie inicjujące obrady wygłosił rektor KUL, ks. prof. Antoni Dębiński. Podziękował on organizatorom spotkania za jego przygotowanie

i zwrócił uwagę, że Tygodnie Filozoficzne przyczyniają się do budowania wizerunku Wydziału Filozofii KUL – wydziału prowadzącego kierunek, który w roku 2011 uzyskał wyróżnienie Państwowej Komisji Akredytacyjnej dla najlepszych kierunków studiów w Polsce. Podkreślił, że filozofia – mimo upływu wieków – zawsze stawia aktualne pytania. Z kolei ks. prof. Stanisław Janeczek, dziekan Wydziału Filozofii, zaznaczył, że Tygodnie Filozoficzne od początku gromadziły wybitnych reprezentantów środowisk filozoficznych z całej Polski, a niejednokrotnie i z zagranicy. Ks. dr Jacek Golbiak, przedstawiciel Instytutu Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych, uzasadnił potrzebę podjęcia problemu relacji nauki i wiary podczas Tygodnia Filozoficznego, wskazując na obserwowany w ostatnich latach fakt nadmiernego oddzielania dyskursów i syntez naukowych od ujęć filozoficznych i teologicznych. Oddzielania tego dokonują przedstawiciele nauki, a działanie ich prowadzi w kierunku przeciwnym niż ten, w którym zdążyli myśliciele w ciągu dziejów. Dawne podejście miało bowiem na celu jednolite wyjaśnienie konstrukcji świata, chociaż zmierzano do niego dwiema drogami: wiary i rozumu. W nowożytnej nauce, której spadkobiercami są współcześni uczeni, nie ma miejsca na jednolitą syntezę – obecne są więc różne „projekty”, mające jakoby zagwarantować bezkonfliktowość w uprawianiu nauki. A przecież historia nauki, w szczególności zaś historia filozofii, pokazuje, że te dwie dziedziny mogą uczestniczyć w partnerskim dialogu i wspólnie rozważać najbardziej fundamentalne dla człowieka kwestie.

Po uroczystych słowach: „Pięćdziesiąty Piąty Tydzień Filozoficzny «Nauka i wiara – nowe ujęcie dawnego problemu», uważam za otwarty”, wypowiedzianych przez prezesa Koła Filozoficznego Studentów KUL Dorotę Fijałkowską, nadszedł czas na wykłady.

Pierwszy odczyt, „«Zechciałeś objawić te rzeczy prostaczkom», czyli tym którzy są zdolni widzieć sercem (por. Mt 11, 25)”, wygłosił ks. abp Celestino Migliore. Ukazał w nim podejście Kościoła do ważnego zagadnienia relacji nauki (rozumianej jako nauki empiryczne) i wiary (którą reprezentuje teologia) do siebie nawzajem. Prelegent na wstępie przywołał postać starożytnego cynika Diogenesa, który według legendy chodził po Atenach w słoneczny dzień z zapaloną pochodnią, mówiąc, że szuka człowieka. W odniesieniu do filozofii gest Diogenesa oznacza – według Księdza Arcybiskupa – że właśnie ona stanowi właściwe narzędzie służące do wyjaśniania zawiłych kwestii. Nuncjusz przypomniał słowa Benedykta XVI, który przestrzegał przed izolowaniem wiary od rozumu oraz rozumu od wiary. Wiara bowiem, oddzielona od rozumu, zmierza ku fanatyzmowi, w drugim zaś przypadku – rozum narażony bywa na błędy sceptycyzmu i relatywizmu. Nuncjusz podkreślił, że wspólne owocne działanie wiary i rozumu jest obecnie bardzo ważne na polu polityki, pomnażając „owoce solidarności, miłości i pokoju”. Zwrócił też uwagę, że dzisiaj powszechnie oddziela się działalność polityczną od moralności, co prowadzi do zaniku solidarności w społeczeństwach – a temu należy przeciwdziałać z całą mocą. Arcybiskup Migliore akcentował, że to właśnie Kościół stara się, aby nie zmarnowano wielowiekowego wysiłku wspólnej drogi, wspólnego odkrywania prawdy o świecie i człowieku. Niestety w dzisiejszych czasach wysiłek ten jest częstokroć lekceważony i „szufladkowany” jako konsekwencja poglądów starożytnych, nieprzystających do „nowoczesnej” nauki.

W kolejnym wykładzie zatytułowanym „Relacja rozum–wiara w filozofii klasycznej” ks. prof. Piotr Moskal z KUL zarysował cztery główne problemy związane z tym zagadnieniem: (1) Czy poznanie uzyskane na drodze wiary i na drodze

roзумu są względem siebie konkurencyjne? (2) Czy wiara jest na pewno czymś racjonalnym? Czy można ją w ogóle określać jako coś zasługującego na miano „poznania naukowego”? (3) Czy nie jest tak, że wiara jest typem poznania, który mocno angażuje rozum, co przejawia się w powstaniu różnych dyscyplin naukowych? (4) Czy nie jest tak, że wiara jest dla samego rozumu czymś pozytywnym i ubogacającym?”⁴⁶ W odpowiedzi na te pytania ksiądz profesor Moskał wykazywał, że wiara katolicka dostrzega racjonalność nauk przyrodniczych i nie stanowi ich zaprzeczenia. Ponadto jest ona pewnego typu poznaniem, ponieważ podmiot poddaje ją weryfikacji – i dlatego nie może ona zostać w jakikolwiek sposób narzucona podmiotowi poznającemu. Z drugiej strony natomiast, niektóre prawdy wiary można poznać samym rozumem (nie angażując w to aktu wiary), co jest szczególnym przykładem uzupełniania się tych dwóch płaszczyzn ludzkiego poznania – przekonywał prelegent. Słowa te stoją w sprzeczności z tezami znanych współczesnych filozofów-ateistów, którzy twierdzą, że wiara – a ściślej religia – stanowi zagrożenie dla człowieka. Nie dostrzegają oni tym samym – czy raczej nie chcą dostrzegać – wzajemnego przenikania się i współdziałania tych równorzędnych aspektów przejawiania się ludzkiej myśli.

Stanowisko przeciwne do podejścia księdza profesora Moskała zajmował następny prelegent, prof. Krzysztof Łastowski z poznańskiego Uniwersytetu Adama Mickiewicza. W wykładzie „Spór kreacjonizm–ewolucjonizm jako przykład niemożliwości pogodzenia założeń nauki i wiary” profesor Łastowski starał się udowodnić, że wiara-religia i rozum-nauka to dwie dziedziny o zupełnie różnych podejściach badawczych i przedmiotach. W dyskusji, która rozgorzała po wystąpieniu, adwersarze zwracali uwagę na to, że zaprezentowane przez prelegenta rozumienie kreacjonizmu

nie jest jedynym istniejącym rozumieniem tego stanowiska. Wykazał to zwłaszcza prof. Andrzej Maryniarczyk SDB z KUL, który zwrócił uwagę, że profesor Łastowski swój opis teorii kreacjonistycznej oparł wyłącznie na ujęciu teologicznym, co więcej zaczerpnął on go jedynie z teologii protestanckich. Pomiął tym samym ważną teorię, sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu, która wyjaśnia kreacjonizm z punktu widzenia filozofii. Pomijanie tak doniosłej eksplikacji tego problemu, podkreślał ksiądz profesor Maryniarczyk, przywodzi na myśl dyskusje prowadzone na Zachodzie, w których zwolennicy ewolucjonizmu wybierają tę z wielości teorii kreacjonistycznych obecnych w myśli zachodniej, która będzie najdogodniejsza do obalenia i nie troszczą się o to, jakie dokładnie stanowisko prezentuje strona przeciwna. Niestety, często też w polskich dyskusjach można zauważyć tendencję do takiego stawiania problemów – wynika to nie tylko z podejścia czyniących to osób, ale również z postawy tych, którzy nie potrafią się im skutecznie przeciwstawić. Zjawisko to jest bardzo szkodliwe dla samej nauki, grozi jej popadnięciem w doktrynerstwo czy swoisty dogmatyzm.

Ostatnim z poniedziałkowych referentów był ks. prof. Stanisław Wszolek reprezentujący Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Już sam tytuł jego wystąpienia: „Separacja dyskursów – eksplikacja sensów”, wskazywał, że chce on uwypuklić potrzebę precyzyjnego przedstawiania stanowisk. Prelegent stwierdził, że odróżnienie dyskursów jest konieczne, ponieważ odmienna jest ich historia. Ponadto wskazał dwa rodzaje źródeł konfliktów występujących między nauką a wiarą: usuwalne i nieusuwalne. Zaznaczył przy tym, że nieusuwalne będą zawsze generowały napięcia. Jako przykład takiego źródła konfliktu podał Objawienie: jest ono zapisane w języku ludzkim, chociaż jego autorem jest Bóg. Zaznaczył również, że tego ro-

dzaju napięć ostatecznie nie da się wyeliminować – właśnie z racji różnic między dyskursami. Nie znaczy to jednak, że dialog między nauką a wiarą jest niemożliwy – trzeba jedynie wystrzegać się używania pojęć, które nie zostały uprzednio wyjaśnione. Takie podejście – uzasadniał Profesor – eliminuje na wstępie niepotrzebne dyskusje, które często dotyczą właśnie samego rozumienia terminów, a nie sedna danej problematyki.

Zgodnie z tradycją Tygodnia Filozoficznego nie obyło się również bez wydarzeń kulturalnych. Pierwszy dzień zatem został zakończony projekcją filmu Ridleya Scotta *Prometeusz*.

Wtorkowe obrady rozpoczęli przedstawiciele środowiska filozoficznego KUL. Jako pierwszy wystąpił prof. Zbigniew Wróblewski z referatem „Nauka i transcendentja”. Zwrócił on w tym wystąpieniu uwagę na te aspekty otaczającego nas świata, które przekraczają eksplikacyjne możliwości nauk przyrodniczych. Problemy wykraczające poza kompetencje nauki przekazywane do rozpatrzenia innym racjonalnym typom wiedzy – czyli poddawane wyjaśnieniu właśnie poprzez wiarę. Profesor położył także nacisk na to, że współcześnie naukowcy w sposób nieuprawniony przechodzą od porządku przedmiotowego do metapredmiotowego, to znaczy starają się wyjaśnić fakty bądź zagadnienia nienależące do zakresu nauki, którą się zajmują – nie są oni więc kompetentni, aby te zagadnienia wyjaśniać. Jest to – co podkreślał w swoim wystąpieniu profesor Wróblewski – przejaw nierzetelności naukowej.

Następni filozofowie reprezentujący KUL, którzy prezentowali tego dnia wykłady, to prof. Jacek Wojtysiak i ks. mgr Miłosz Hołda, doktorant w Katedrze Teorii Poznania. Próbowali oni odpowiedzieć na pytanie zawarte w ich wspólnym wystąpieniu „Czy nauka zakłada istnienie Boga?” Profesor Wojtysiak zwrócił na wstępie uwagę, że podejście wiary bywa

częstokroć traktowane jako słabsze (czy wręcz gorsze) od podejścia nauki. Oznacza to, że niejednokrotnie zakłada się z góry, że nauka zajmuje wyższą pozycję, a wiara może ewentualnie stanowić jakieś jej uzupełnienie. Prelegent w swoim referacie odwrócił ten porządek. To wiara – a dokładnie teizm – może zaoferować coś na ucie. Wykład miał na celu pokazanie, że nie zawsze wartość naukowa teizmu jest nieoczywista. Więcej nawet – epistemolog z KUL chcieli udowodnić, że często właśnie dzięki teizmowi nauka zyskuje uprawomocnienie dla swoich teorii. Profesor Wojtysiak kładł jednakże nacisk na to, że celem referentów nie było mieszanie ze sobą odrębnych płaszczyzn nauki i wiary. Wydawało się jednak, że omawiany wykład zawierał w sobie pewną odmianę błędu *petitio principii* – słuchacze odnosili bowiem wrażenie, że prelegenci uważają odpowiedź na zawarte w tytule pytanie za przesądzoną.

Następnie głos zabrał przedstawiciel środowiska wrocławskiego, prof. Damian Leszczyński. W wystąpieniu zatytułowanym „Scjentystyczna eschatologia” podkreślił, że nawet ateista staje wobec fundamentalnych dla człowieka pytań i w wymiarze doczesnym musi odnaleźć na nie odpowiedzi. Jest to niezwykle ważna konstatacja. Bez trudu możemy bowiem zaobserwować lansowany na co dzień ateistyczny model życia. Media propagujące ateistyczny model życia, pomijają zresztą ten fakt. Profesor Leszczyński tendencję do wyjaśniania ostatecznych kwestii w ramach nauki określił mianem scjentystycznej eschatologii: scjentystycznej, to znaczy takiej, która nie przyjmuje podejścia teologicznego właściwego religiom. W rzeczywistości jest to podejście quasi-teologiczne, chociaż naukowcy będący zwolennikami światopoglądu ateistycznego nie potrafią się do tego przyznać.

Ostatnim prelegentem przed przerwą w obradach był dr Andrzej Jastrzębski OMI,

reprezentujący KUL, który przedstawił wykład „Neuroteologia czy neuromitologia?”. Prelegent dyskutował z twierdzeniami neuronauk, które w sposób nieuzasadniony starają się narzucić innym dziedzinom swój punkt widzenia i badania rzeczywistości. Wkraczają w swoich dociekaniach nawet na płaszczyznę teologii, próbując dowodzić istnienia i działania Boga.

Po przerwie głos zabrał dr Stanisław Jaromi OFMConv, przewodniczący Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu, który wygłosił prelekcję zatytułowaną „Herzja inteligentnego projektu”. Uzasadniał on tezę, że projekt naukowy mający na celu pogodzenie teologicznych i naukowych założeń powstania świata jest w zasadzie ujęciem pseudoteologicznym, które nie tylko nie wyjaśnia początków wszechświata, ale również szkodzi wizerunkowi teologii.

Ostatnim punktem programu tego dnia był panel dyskusyjny doktorantów KUL „Czy w racjonalnym świecie jest jeszcze miejsce dla wiary? Program filozoficzny Józefa Życińskiego”. Brali w nim udział ks. Wojciech Kotowicz, ks. Łukasz Michoń, ks. Adam Ziółkowski oraz Jakub Dziadkowiec. Przekonywali oni, że można połączyć zapatrywania teologiczne oparte na Objawieniu z podejściem nauk empirycznych. Przykładem myśliciela, który równoważył te dwie dyscypliny, był właśnie ks. prof. abp Józef Życiński. Paneliści ukazali go jako uczzonego, który potrafił w odpowiedni sposób rozłożyć akcenty w sporze nauki i wiary, unikając zarówno skrajności fanatyzmu religijnego, jak i błędów nauki negującej (w sposób nieuprawniony) stwierdzenia religijne.

Trzeci dzień obrad rozpoczął ks. prof. Adam Świeżyński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego referatem, w którym starał się odpowiedzieć na pytanie: „Czy cud można wyjaśnić naukowo?” W wystąpieniu tym dało się zauważyć jednostronne podejście do zagadnienia. Stanowisko bowiem, które zaprezentował Ksiądz Profesor, uwy-

pukowało punkt widzenia nauk przyrodniczych. W świetle przedstawionych przez prelegenta założeń i argumentów w zasadzie każde cudowne zdarzenie daje się wyjaśnić naukowo. W wykładzie tym nie dało się nie dostrzec pewnych paradoksów, w które popadają naukowcy – zgodnie bowiem z twierdzeniami księdza profesora Świeżyńskiego wyjaśnienie zdarzenia jest jedynie kwestią czasu: fakt, że jakieś wydarzenie zostało uznane za cud teraz, nie implikuje tego, że wydarzenie to pozostanie cudem w przyszłości. Takie ujęcie, negujące zatem cudowną sprawczość Boga w świecie – i prezentowane przez naukowca-księdza, brzmiało zaskakująco.

Następny gość z UKSW, prof. Anna Lemańska, snuła refleksje nad tym, czy nauka zagraża wierze. Jej wykład był trzeźwym spojrzeniem na konflikt nauki i wiary. Prelegentka dobitnie podkreśliła, że problem ten występuje wyłącznie wtedy, gdy mamy do czynienia z nierzetelnym podejściem do owych zagadnień. Chociaż bowiem połączenie w jeden spójny obraz wielu płaszczyzn, takich jak nauki przyrodnicze, antropologiczne i teologiczne, jest zadaniem często niełatwym, to nie jest to zadanie niemożliwe.

Na dzieło zmarłego ks. abp. Józefa Życińskiego powołał się prof. Lech Sokołowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W wystąpieniu zatytułowanym „Czy można być chrześcijaninem w wielkim Wszechświecie?” pokazał, że wiara może pozostawać w pełnej harmonii z nowoczesną kosmologią. Przywołując słowa Arcybiskupa, Profesor Sokołowski przekonywał, że konflikt pomiędzy ustaleniami astronomów a naszą wiarą właściwie nie może zaistnieć. Jeśli bowiem jest się konsekwentnym w wierze, wie się, że nauka odkrywa jedynie to, co powołał do istnienia Bóg, sama niczego nie tworząc. Konstatacja Profesora była bardzo klarowna: problem niezgodności nauk empirycznych i wiary formułują jedynie ci, których wiara jest słabo ugruntowana.

W podobnym tonie wypowiedział się również kolejny prelegent, prof. Andrzej Białas reprezentujący Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Jagielloński, który swojemu wystąpieniu nadał tytuł „Pochwała niespójności”. Stwierdził on, że pogodzenie założeń nauki i wiary w życiu codziennym nie stanowi problemu. Co więcej – wynikające z tych założeń obrazy świata są często bardzo niespójne, a mimo to „nikt się tym nie martwi”. Jak głosił prelegent, przyczynę tej bez troski stanowi przekonanie, że zdroworozsądkowe podejście do zawiloci naukowych jest najlepszą receptą na życie, natomiast pełną wiedzę zdobędziemy w innym, idealnym świecie, po śmierci.

Artystycznym dopełnieniem programu tego dnia obrad był koncert muzyki elektronicznej w wykonaniu Jakuba Zamojskiego.

Niezwykle ciekawe rozpoczął się ostatni dzień obrad. Prof. Andrzej Góźdz z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w wystąpieniu „Czas kwantowy” podał przykłady eksperymentów, które wskazują na „cofanie się” cząstek w czasie¹. Eksperymenty te stawiają pod znakiem zapytania zasadę przyczynowości. Wydaje się jednak, że wyjaśnienie tego złożonego problemu leży w zasięgu możliwości naukowców. Czy tego dokonają, zależy od ich dobrej woli i rzetelności – o którą wielokrotnie podczas tegorocznych obrad apelowano.

¹ Eksperymenty te polegały na przepuszczaniu cząstek elementarnych przez szczeliny w ścianie. Wyniki tych eksperymentów wskazywały, że cząstki w tej samej jednostce czasowej przechodziły jednocześnie przez dwie szczeliny, albo też, że dana cząstka przechodziła przez jedną szczelinę, wracała do poprzedniego momentu w czasie i przechodziła przez drugą szczelinę.

W kolejnym wykładzie ks. prof. Janusz Mączka z UPJPII rozważał argumenty za naturalizmem chrześcijańskim i przeciw niemu, natomiast w ostatnim wykładzie tegorocznego Tygodnia „*Fides et ratio* – Jan Paweł II i abp Józef Życiński” ks. dr Marek Słomka z KUL, ponownie przywołując osobę i dzieło arcybiskupa Życińskiego, dokonał zestawienia myśli tych dwóch wielkich uczonych.

Nie był to jedyny tego dnia akcent związany z dziełem i osobą Arcybiskupa – profesor Zenon Roskał, redaktor naczelny Roczników Filozoficznych, zaprezentował sześćdziesiąty tom czasopisma (nr 4, 2012) w całości poświęcony pamięci zmarłego uczonego.

Podsumowania obrad LV Tygodnia Filozoficznego „Nauka i wiara – nowe ujęcie dawnego problemu” dokonał kurator Koła Filozoficznego Studentów KUL dr Marek Piwowarczyk. Wyraził on nadzieję, że obrady Tygodnia staną się załącznikiem przyszłych nowych idei. Klamrą spinającą Tydzień Filozoficzny była Eucharystia, na uroczyste zakończenie odprawiono bowiem Mszę Świętą w intencji śp. abp. Józefa Życińskiego, wieloletniego Wielkiego Kanclerza KUL i kierownika Katedry Relacji Między Nauką a Wiarą w Instytucie Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych KUL, którą sprawowano pod przewodnictwem ks. prof. Antoniego Dębińskiego.

Należy przyznać, że tegoroczne obrady Tygodnia Filozoficznego cechował wysoki poziom intelektualny. Żarliwe dyskusje, które toczyły się nie tylko na sali obrad, ale również w kuluarach, dowiodły, że tematyka poruszona podczas prelekcji jest dzisiaj tak samo frapująca, jak kilkadziesiąt czy kilkaset lat temu. Pozostaje zatem życzyć organizatorom, aby kolejne Tygodnie Filozoficzne były równie udane – tak pod względem jakości dyskusji, jak i frekwencji słuchaczy.

Filip CIEPŁY

GRANICE EKSPRESJI TWÓRCZEJ
Konferencja „Sztuka czy bluźnierstwo?
Wolność w sztuce a obraza uczuć religijnych”
KUL, Lublin, 12 IV 2013

Katedra Prawa Karnego i Postępowania Karnego Wydziału Zamiejscowego Prawa i Nauk o Gospodarce w Stalowej Woli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II zorganizowała ogólnopolską konferencję naukową „Sztuka czy bluźnierstwo? Wolność w sztuce a obraza uczuć religijnych”, która odbyła się dnia 12 kwietnia 2013 roku w Lublinie w Collegium Iohannis Pauli II. W obradach uczestniczyli reprezentanci różnych dyscyplin i wielu ośrodków naukowych, przedstawiciele adwokatury, dziennikarze, studenci, a także mieszkańcy Lublina zainteresowani proponowanym tematem.

Uczestnicy – już w kulisach – podkreślali, że wybrana przez organizatorów problematyka badawcza jest szczególnie aktualna. W ostatnich latach opinia publiczna dowiaduje się coraz częściej o twórcach, którzy posługują się aktami bluźnierstwa lub profanacji jako środkami wyrazu w ramach prowadzonej przez siebie działalności artystycznej. W tego typu przypadkach dochodzi do kolizji pomiędzy prawem do swobodnej wypowiedzi artystycznej a potrzebą prawnej ochrony wartości i uczuć religijnych. To, co jednym jawi się jako przedstawienie twórcze, dzieło sztuki czy artystyczna krytyka odmiennego światopoglądu, dla innych stanowi niedopuszczalny akt publicznego bluźnierstwa, zbezczeszc-

zenia sfery sacrum. W przestrzeni medialnej akcentuje się przy tym skrajne postawy i opinie, od przesadnie restrykcyjnych, aż do stwierdzeń że „bluźnierstwo jest prawem człowieka”¹. Rozważane w doktrynie prawa karnego zagadnienie tak zwanego kontratypu sztuki, czyli okoliczności usprawiedliwiającej kontrowersyjne działania artystyczne, stanowi kwestię sporną i niedostatecznie opracowaną. Ważkość zagadnienia potwierdza przy tym analiza najnowszego orzecznictwa Sądu Najwyższego, a także uwagi kierowane do władz Rzeczypospolitej Polskiej przez Komisję Europejską w związku z konkretnym przypadkiem (tak zwaną sprawą Nergala).

Obrady otworzył prof. Edward Skrętowicz, kierownik Katedry Prawa Karnego i Postępowania Karnego WZPiNoG KUL w Stalowej Woli, witając gości, przedstawiając prelegentów i uzasadniając wybór tematu spotkania. Część pierwszą konferencji, moderowaną przez dr. Filipa Ciepłego, pracownika tej katedry, poświęcono zagadnieniom aksjologicznym, wskazując na wartości leżące u podstaw obowiązujących przepisów prawa. Jako pierwszy

¹ Są to słowa malarza Wilhelma Sasnala (zob. *Polscy artyści krzyczą: Uwolnić Pussy Riot!*, <http://wyborcza.pl/0,128126.html>).

zabrał głos prof. Henryk Kiereś, kierownik Katedry Filozofii Sztuki KUL, który wygłosił referat „Spór o sztukę – pomiędzy moralnością a prawem”. Autor wyeksponował ścisły związek między przemianami we współczesnej filozofii i kulturze a rozumieniem istoty sztuki i powołania artystów, konstatując przy tym, że sztuka współczesna (także tak zwana antysztuka) często pozostaje w służbie antyfilozofii i destrukcyjnych ideologii. Następnie ks. dr hab. Artur G. Miziński, kierownik Katedry Kościelnego Prawa Karnego KUL, biskup pomocniczy diecezji lubelskiej, wygłosił referat „Przestępstwo bluźnierstwa w prawie kanonicznym”. W swoim wystąpieniu zarysował teologiczne rozumienie aktu bluźnierstwa, przedstawił znamiona przestępstwa kościelnego o takim charakterze, a także zwrócił uwagę na wynikającą z prawa kanonicznego odpowiedzialność z jednej strony artystów katolickich, z drugiej – tak zwanych celebrytów dopuszczających się bluźnierstwa czy profanacji w ramach działalności rozrywkowo-artystycznej. Jako trzeci referat przedstawił o. dr Cyprian Moryc OFM z Katedry Wiedzy o Sztuce KUL, koncentrując się na zagadnieniu odpowiedzialności artysty za przekaz twórczy. Autor zaprezentował wypowiedzi najwybitniejszych przedstawicieli świata sztuki, którzy – w ciągu wieków – prezentowali rozumienie swojej misji i powołania artysty w świecie.

Drugą część konferencji poświęcono zagadnieniom ściśle prawnym. Sesję drugą moderował prof. Krzysztof Wiak, kierownik Katedry Prawa Karnego Wydziału Prawa, Prawa Karnego i Administracji KUL. Otworzyło ją wystąpienie prof. Jarosława Majewskiego, kierownika Katedry Prawa Karnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zatytułowane „Czy istnieje kontratyp sztuki?”. Autor wyjaśnił pojęcie kontratypu i wskazał, że chociaż kwestię wyłączenia odpowiedzialności karnej artysty można także rozstrzy-

gać bez uciekania się do tej instytucji, to jednak pozaustawowy kontratyp sztuki istnieje, aczkolwiek jego granice nie mogą być precyzyjnie wyznaczone bez odniesienia do konkretnego przypadku. Jako drugi wystąpił prof. Wojciech Cieślak, kierownik Katedry Prawa Karnego Procesowego i Kryminologii Uniwersytetu Gdańskiego, który wygłosił referat „Kontratyp sztuki w ocenie pełnomocnika procesowego”. Na kanwie własnych doświadczeń zawodowych prelegent przedstawił praktyczne problemy, które towarzyszą pełnomocnikowi procesowemu w sprawach o obrazę uczuć religijnych. Zwrócił uwagę, że prokuratura i sądy oczekują przede wszystkim argumentów czytelnych, co utrudnia pełnomocnikom skuteczne powoływanie się na niedookreśloną instytucję kontratypu sztuki. Sędzia Wiesław Kozielewicz, przewodniczący Wydziału IV Izby Karnej Sądu Najwyższego, w referacie „Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach o przestępstwo obrazy uczuć religijnych” zaprezentował przegląd przypadków skazań za przestępstwo obrazy uczuć religijnych, poczynając od daty utworzenia Sądu Najwyższego, czyli od 1 września 1917 roku.

Sesję trzecią, której przewodniczył dr Damian Gil z Katedry Prawa Karnego i Postępowania Karnego WZPiNoG KUL w Stalowej Woli, otworzył referat autorstwa dr. Przemysława Czarnka z Katedry Prawa Konstytucyjnego KUL „Wolność twórczości artystycznej i ochrona przed obrazą uczuć religijnych w świetle Konstytucji RP”. Autor podkreślił, że konstytucyjna wolność twórczości artystycznej nie obejmuje obszaru, w którym artysta dopuszcza się obrazy uczuć religijnych, a więc naruszenia konstytucyjnej wolności sumienia i wyznania. Dr Michał Skwarzyński, reprezentujący Katedrę Praw Człowieka KUL, podjął problem bluźnierstwa w świetle standardów ochrony praw człowieka. Powołując się na katalog praw człowieka, a także na orzecznictwo Europejskiego

Trybunału Praw Człowieka, prelegent krytycznie odniósł się do prób konstruowania prawa człowieka do bluźnierstwa. Dr Jan Bury z Katedry Teorii Stosunków Międzynarodowych UKSW wygłosił referat „Przestępstwo bluźnierstwa w doktrynie prawnej islamu”. Wychodząc od religijnych źródeł prawa islamskiego, zwrócił on uwagę na przykłady wysuwania przez środowiska muzułmanów zarzutów dotyczących dopuszczania się bluźnierstw w prasie europejskiej, jak również na polityczne uwarunkowanie tych zarzutów.

Sesja czwarta, której przewodniczył dr Radosław Hałas reprezentujący Katedrę Prawa Karnego WPPKiA KUL, rozpoczęła się od referatu dr. Filipa Ciepłego „Krytyka czy profanacja? Satyra i karykatura wobec wartości religijnych w świetle przepisów prawa prasowego”. Autor podkreślił, że utwór satyryczny czy karykaturalny obrażający uczucia religijne odbiorców ma charakter bezprawny, jeżeli narusza zasady współżycia społecznego. Następnie dr Damian Gil wygłosił referat zatytułowany „Ciężar dowodu w sprawach karnych o czyny z obszaru granicznego sztuki i profanacji”. Wskazał on na liczne trudności dowodowe w zakresie oceny artystycznej dzieła. Udowodnienie popełnienia przestępstwa, jak i wykazanie sytuacji kontratypowej wymaga wielowątkowego i rzetelnego dowodzenia – łącznie z dowodami przeprowadzonymi z urzędu. Jako ostatni wystąpił mgr Mirosław Kopeć z Katedry Prawa Karnego i Postępowania Karnego WZPiNoG KUL w Stalowej Woli, którego referat nosił tytuł „Kontratypy pozaustawowe a zasada trójpodziału władzy”. Prelegent stwierdził, że z uwagi na konstytucyjną zasadę trójpodziału władzy oraz prawnie chronione interesy pokrzywdzonego, przyjęcie istnienia kontratypów pozaustawowych, w tym kontratypu sztuki, należy uznać za niedopuszczalne. Na tej podstawie czyny obrażające uczucia religijne podjęte w ramach działalności artystycznej nie mogą być postrze-

gane jako niestanowiące przestępstwa. Po przedstawieniu referatów rozpoczęła się żywa dyskusja, w którą włączyli się przedstawiciele innych dyscyplin oraz ośrodków naukowych miasta Lublina, a także reprezentanci zawodów prawniczych.

Zgodnie z zapowiedzią organizatorów pokłosie konferencji ma stanowić wydana drukiem publikacja. Przygotowanie do niej artykułów – oprócz wszystkich wyżej wymienionych prelegentów – zapowiedzieli także: Krzysztof Zanussi, reżyser filmowy, profesor na Wydziale Radia i Telewizji im. Krzysztofa Kieślowskiego Uniwersytetu Śląskiego (*Artysta wobec sacrum – granice ekspresji twórczej*), prof. Aleksander Posacki SJ, reprezentujący Akademię Ignatianum w Krakowie (*Konsekwencje duchowe bluźnierstwa w wymiarze indywidualnym i społecznym – perspektywa teologii katolickiej*), dr Dobrochna Bach-Golecka z Katedry Prawa Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego (*Akt bluźnierczy w prawie europejskim*), dr Mateusz Bieczynski z Wydziału Edukacji Artystycznej Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu (*Kontratyp sztuki w ujęciu prawnoporównawczym*), dr Magdalena Budyn-Kulik i dr Marek Kulik, reprezentujący Katedrę Prawa Karnego i Kryminologii UMCS (*Możliwość wyłączenia odpowiedzialności karnej artysty za bluźnierstwo*), dr Lidia Jaskuła, pracownik Katedry Prawa Administracyjnego i rzecznik prasowy KUL (*Obowiązek szacunku dla przekonań religijnych odbiorców na gruncie ustawy o radiofonii i telewizji*) oraz mgr Mikołaj Małecki, doktorant w Katedrze Prawa Karnego Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Kontratyp sztuki de lege lata*).

W podsumowaniu można stwierdzić, że uczestnicy konferencji, uznając wagę gwarantowanej konstytucyjnie wolności twórczości artystycznej, podkreślili, że wolność ta nie ma charakteru absolutnego i podlega ograniczeniom ze względu na ochronę prawną innych wartości, mię-

dzy innymi takich jak wolność sumienia i wyznania, i wynikające z niej prawo do ochrony przed obrazą uczuć religijnych. Deklaracja twórcy czy wystawcy, że dana wypowiedź, obraz, film, instalacja, happening czy innego rodzaju dzieło mają charakter artystyczny, nie stanowi usprawiedliwienia gwarantującego wyłączenie odpowiedzialności karnej za publiczną prezentację zabronionych treści, których

owo dzieło jest nośnikiem. Jednocześnie należy dodać, że precyzyjne wyznaczenie abstrakcyjnych granic pomiędzy dopuszczalnym aktem ekspresji twórczej a przestępczym aktem obrazy uczuć religijnych jest niezwykle trudne, co sprawia, że tym większa staje się rola i odpowiedzialność sędziów, których rozstrzygnięcia muszą być zgodne nie tylko z przepisami prawa, ale także z ich własnym sumieniem.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

SPÓR O UBÓJ RYTUALNY – KOLIZJA RACJI ABSOLUTNYCH

Kiedy przygotowywaliśmy niniejszy tom „Ethosu”, sprawa uboju rytualnego znajdowała się w dalekim tle dyskursu publicznego. Dopiero uchwalenie przez Sejm w lipcu 2013 roku zakazu zabijania zwierząt bez ogłuszania spowodowało w Polsce napięcie pomiędzy wyznawcami tradycyjnego nurtu judaizmu oraz islamu a państwem, którego są obywatelami. Co więcej, miało ono również reperkusje dyplomatyczne i wprowadziło pewien niepokój w relacjach polsko-izraelskich. Spór ogarnął szerokie kręgi międzynarodowe, o czym świadczy debata przedstawicieli światowego judaizmu z politykami Unii Europejskiej. Przez media krajowe przetoczyła się dyskusja, w której – jak zwykle w sprawach ważnych – emocje mieszają się z argumentami.

Cóż można dopowiedzieć „przez pryzmat «Ethosu»”? Temperatura sporu pokazuje, że konieczny jest głębszy namysł nad jego źródłami. W sposób nieuchronny w sporze tym wątki etyczne, prawne i kulturowe, a nawet ekonomiczne nakładają się na siebie i zrastają się w swoistą całość, ale to nie znaczy, że nie można ich oddzielać i porządkować według stopnia doniosłości. To, że sami protagoniści sporu nie widzą sposobu koncyliacji, nie znajdują kompromisu pomiędzy kategorycznym sprzeciwem wobec zadawania cierpienia istotom żywym a bezwzględną wiernością tradycji religijnej, nie oznacza wcale, że racje, do których się odwołują, są naprawdę absolutne.

Etyka postępowania wobec zwierząt, na gruncie której formułowane są ich prawa, nawiązuje do osiągnięć dyscyplin empirycznych – takich jak biologia, psychologia zwierząt i etologia – dzięki którym odrzuca się naiwne postrzeganie zwierząt jako przedmiotów czy maszyn, a dostrzega podmiotowy sposób ich bytowania. Świadomość, uczucia i pamięć stanowią o bogatych treściach podmiotowego życia zwierząt. Wiemy, że przeżywają one lęk i ból. Dążenie do ograniczenia lub nawet całkowitej eliminacji cierpienia naszych „braci mniejszych” stanowi jądro etyki nakazującej ludziom, aby nie wyrządzali krzywdy istotom żywym. Wrażliwość na cierpienie zwierząt trzeba uznać za przejaw moralnego przebudzenia w cywilizacji naukowo-technicznej, która ignoruje aksjologiczny wymiar rzeczywistości.

W swych zasadniczych nurtach etyka postępowania wobec zwierząt pozostaje zawieszona w metafizycznej próżni, co stanowi nie tylko o jej teoretycznej słabości, lecz rodzi również poważne konsekwencje praktyczne. Podkreślanie podobieństw między podmiotowym bytowaniem zwierząt i ludzi, a nawet redukcja człowieka do zwierzęcia wyrażana w deskrypcji human animals i non human animals nie mogą zastąpić ontologicznego namysłu nad sensem podmiotowości ludzkiej i zwierzęcej. Uchwycenie różnicy jest zadaniem dla rzetelnej ontologii realistycznej, odkrywającej pluralizm bytów, ich analogię i zarazem odrębność. Wartość bytu wiąże się z jego ontologiczną rangą, dlatego zasadnicza granica

aksjologiczna przebiega między osobami i bytami nieosobowymi. Normy moralne obejmują stosunek człowieka do zwierząt, ale z uwzględnieniem porządku bytu jako kryterium obiektywnego, chroniącego przed arbitralnością egoizmu gatunkowego.

Unikająca rozróżnień ontologicznych etyka postępowania wobec zwierząt wpada w pułapkę absolutyzmu – przeniesionego z człowieka na wszystkie istoty żywe. Absolutny zakaz zadawania cierpienia zwierzętom nie domaga się nawet uzasadnienia, zastępuje go odwołanie się do współczucia. Nie sposób negować znaczenia postawy współczucia dla obudzenia wrażliwości moralnej, ale z drugiej strony kierowanie się w moralności wyłącznie uczuciami nie wystarcza. Moralność zbudowana na współczuciu może łatwo zagubić kontury realnych faktów oraz wypaczyć zachodzące pomiędzy nimi relacje i proporcje. Może właśnie takim zagubieniem proporcji należy tłumaczyć obecną w tekstach Petera Singera kategoryczną opcję na rzecz wyzwolenia zwierząt i jednocześnie aprobatę aborcji i eutanazji wśród ludzi. Etyka życia w wersji Singera rozbija się ewidentnie o rażąco niekonsekwencji – aborcja powoduje przecież cierpienie nasciturusa.

U podstaw etyki postępowania wobec zwierząt tkwi – jak się wydaje – hedonistyczne kryterium normy moralności sformułowane przez Jeremy'ego Bentham'a, uznającego przyjemność za dobro moralne, a ból i przykrość za moralne zło. Moralnym ideałem byłoby zatem działanie na rzecz świata bez cierpienia. Błąd tego projektu polega jednak na tym, że wysiłek ograniczenia i minimalizacji cierpienia odwraca się w stronę realizacji utopii świata wolnego od cierpienia. Ponadto ten sposób myślenia zaciera różnicę pomiędzy okrucieństwem a koniecznym zadawaniem bólu.

Troska o dobrostan zwierząt nie może się ograniczyć do zapewnienia im bezbolesnej egzystencji i bezbolesnej śmierci. Przyzwolenie na pewną dawkę bólu związanego z hodowlą zwierząt i ich ubojem nie musi oznaczać pogardy i znęcania się nad bezbronnymi istotami. Dotyczy to zresztą nie tylko zwierząt. Gdyby zakaz wyrządzania przykrości polegającej na przeżywaniu bólu psychicznego był absolutny, nie wolno by było powiedzieć komuś prawdy, która może boleć. Owszem, ból jest złem, ale nie jest nim w stopniu absolutnym i wyłącznym. Fakt, że uniknięcie bólu może okazać się bardziej szkodliwe niż jego przeżycie, każe myśleć, że zło bólu nie znajduje się tylko w nim samym. W gruncie rzeczy to nie wzgląd na ból lub jego brak stanowi kryterium moralnej oceny czynu, lecz wartość, którą należy afirmować dla niej samej.

Niepokój o kształt polskiej demokracji budzi zignorowanie przez parlament stanowiska Żydów i muzułmanów. Prawa zwierząt postawiono wyżej niż prawo do wolności religijnej. Spowodowało to nie tylko chaos prawny – ustawa regulująca stosunek Rzeczypospolitej Polskiej do wyznawców judaizmu gwarantuje bowiem prawo do uboju rytualnego zgodnie z tradycją żydowską – ale ustawodawca zachował się tak, jakby prawo religijne wywodzące się z innych źródeł mogło zostać zmienione przez państwo, w którym żyją wyznawcy tej religii. Trudno się dziwić oburzeniu Żydów i muzułmanów, wszak ugodzono w podstawowe prawo ludzkie.

Nowoczesne demokracje stają przed dylematem: Czy afirmacja wolności religijnej pociąga za sobą również prawną legalizację każdej praktyki kultywowanej przez jakąś wspólnotę religijną? Na przykład: Czy należy usankcjonować prawnie poligamię stanowiącą część systemu kultury zakorzenionej w religii? Czy powinno się zezwolić muzułmankom na noszenie czadoru w miejscach publicznych? Czy można tolerować autorytarne praktyki w sektach? Nie ma wcale jednej odpowiedzi, która ukazywałaby słuszne działanie państwa w każdej z tych spraw, należy je traktować jako osobne przypadki uwikłane w odmienne problemy aksjologiczne.

Szlachetna pasja obrony zwierząt przed cierpieniem prowadzi do uprzedzenia wobec uboju rytualnego, któremu przypisuje się inny sens aniżeli ten, o jaki chodzi wyznawcom judaizmu. Potraktowanie racji, na które powołuje się tradycja żydowska, jako przejawu zabobonu religijnego, jest arogancją, u podstaw której może znajdować się ignorancja lub ideologiczne zaślepienie uniemożliwiające wsłuchiwanie się w racje innego.

Nieporozumieniem jest przypisywanie Żydom braku wrażliwości na los zwierząt. Praktyka uboju rytualnego, chociaż nie eliminuje cierpienia zabijanego zwierzęcia, wyraża z troski o minimalizację jego bólu. Już w starożytności, zanim narodziła się współczesna wrażliwość na przeżycia zwierząt, wypracowane zostały takie techniki uboju, które ograniczają czas cierpienia zabijanego zwierzęcia. Trwa ono kilka, najwyżej kilkanaście sekund. Rzeźnik przechodzi przeszkolenie i co roku odnawiana jest jego licencja. Oczywiście troska o to, aby zabijanie odbywało się sprawnie, z daleko posuniętą delikatnością, nie jest tym samym, co postulat zabijania zwierząt bez bólu. Warto jednak zauważyć, że kultura uboju rytualnego wyrasta z podobnej intuicji „podmiotowości zwierzęcia”, ze zrozumienia jego przeżyć i wyraża się w niej zasada szacunku dla stworzenia.

Istoty praktyki uboju rytualnego nie można sprowadzać tylko do jej aspektów technicznych, gdyż zasadniczo wyraża się w niej afirmacja prawdy o wartości życia. Zakaz spożywania mięsa skażonego krwią wiąże się z przekonaniem, że w krwi znajduje się pierwiastek życia. Ponieważ uważa się, że krew jest czynnikiem ożywiającym, traktuje się ją jako element duszy, a właściwie jej części (funkcji) określanej terminem „nefesz”. Praktyka uboju rytualnego chroni bowiem przed spożywaniem czegoś, co uczestniczy w wartości absolutnej. W świadomości religijnego Żyda koszerne mięso nie jest zwierzęciem, bo nie ma w nim nic z życia, jest ono czyste nie tylko w znaczeniu fizycznym, lecz przede wszystkim w znaczeniu metafizycznym. Życie symbolizowane – uobecnianie – przez krew jest zawsze święte i dlatego należy krew oddzielić od mięsa. Paradoksalnie, należałoby przyznać, że praktyka uboju bardziej respektuje godność życia zwierząt aniżeli praktyka wegetarianizmu, ta ostatnia bowiem rzadko odwołuje się do rozważań o obiektywnej wartości życia, przyjmując, że dążenie do eliminacji cierpienia zwierząt jest wystarczającym uzasadnieniem rezygnacji ze spożywania mięsa.

Można wysunąć zastrzeżenie, że tkwiąca w judaizmie metafizyka implikująca związek krwi z czynnikiem duchowym jest archaiczna i należy poddać ją krytycznej interpretacji. W samym judaizmie obecne są różne hermeneutyki, judaizm reformowany godzi się na relatywizację zasad koszerności. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można powiedzieć, że żadna praktyka religijna nie jest sama w sobie absolutna. Jezus Chrystus naruszał szabaty, pokazując, że szabaty jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu, natomiast chrześcijanie świętowanie szabatu zastąpili świętowaniem niedzieli jako dnia Pańskiego. Ale kiedy jako argument za odrzuceniem przepisów koszerności podaje się w judaizmie reformowanym konieczność przystosowania się do współczesności, to uzasadnienie takie ma charakter raczej perswazyjny aniżeli racjonalny; w żaden sposób nie odnosi się ono do metafizycznej głębi tradycyjnego judaizmu, lecz po prostu odsuwa ją na bok.

Opublikowaną przez „Gazetę Wyborczą” wypowiedź protektora judaizmu reformowanego w Polsce Seweryna Aszkenazego dotyczącą uboju rytualnego, cechuje podejście całkowicie antyintelektualne¹. Uważa on, że w ogóle nie warto dyskutować o tej kwe-

¹ Zob. *W Polsce jest mniej niż 20 rodzin ortodoksyjnych Żydów. Rozmowa [Ewy Siedleckiej] z Sewerynem Aszkenazym ze Związku Postępowych Gmin Żydowskich*, „Gazeta Wyborcza” nr 166 z 18.07.2013, s. 4.

stii, ponieważ w Polsce dotyczy ona zaledwie kilkudziesięciu osób. Jest to wewnętrzny spór żydowski, postronny obserwator wołałby jednak, aby nie stosowano presji wobec mniejszości, lecz poważnie traktowano racje tłumaczące jej stanowisko. Taką postawę prezentuje biskup Mieczysław Cisło wyrażający w imieniu Komitetu Episkopatu Polski do spraw dialogu z judaizmem solidarność z Michele Schudrichem jako Naczelnym Rabinem Polski. Intelktualna empatia katolickiego biskupa wobec stanowiska tradycyjnego judaizmu jest wyrazem zarówno szacunku dla religijnej tradycji "starszych braci w wierze", jak i zrozumienia, że nie chodzi tu bynajmniej o tradycjonalizm czy wręcz o ideowe wsteczństwo, lecz o treści konstytutywne dla światopoglądu religijnego, w które nie wolno ingerować z zewnątrz wspólnoty religijnej.

Czy do pomyślenia jest, że judaizm tradycyjny wejdzie w dialog ze współczesną etyką postępowania wobec zwierząt i zrezygnuje kiedyś z uboju rytualnego? Podobnie jak wszystkie religie, judaizm podlega historycznemu rozwojowi. Każda autentyczna religia jest zdolna asymilować nowe intuicje, o ile zgadzają się one z jej pryncypiami. Wydaje się, że to etyka postępowania wobec zwierząt musi więcej przemyśleć, aby uniknąć stania się fanatyczną ideologią. Słuszne dążenie do poprawy doli zwierząt, uwzględniające tajemnicę gradacji form życia, nie musi się utożsamiać z całkowitą eliminacją zadawania im cierpienia.

NOTY O AUTORACH

Ralph R. A c a m p o r a, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Yale University, City University of New York i Emory University.

Wykładowca w Emory Graduate School (1993-1994) i Emory College w Atlancie (1994-1996) oraz na Bowie State University (1996-1997). Obecnie pracownik naukowy New Zealand Centre for Human-Animal Studies na University of Canterbury w Nowej Zelandii i Hofstra University w Hempstead w stanie Nowy Jork.

Członek American Philosophical Association, International Association for Environmental Philosophy i New York Animal Studies Group.

Główne obszary badań: ekofilozofia, bioetyka (w szczególności etyka postępowania wobec innych gatunków, zwłaszcza zwierząt), historia filozofii (szczególnie postmodernizm).

Najważniejsze publikacje książkowe: *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* (współred., 2003); *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (2006); *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2008); *Metamorphoses of the Zoo: Animal Encounter after Noah* (red., 2010).

Wiesław B a t o r, doktor, archeolog, religioznawca. Urodzony w 1952 r. w Krakowie. Studia z zakresu archeologii śródziemnomorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1978 r. pracownik UJ. W latach 1978-1979 pracownik Biblioteki Jagiellońskiej, od 1982 do 1990 r. kierownik Biblioteki Instytutu Religioznawstwa, od 1990 wykładowca (kolejno asystent i adiunkt) w Instytucie Religioznawstwa UJ. W latach 2011-2012 również asystent w Zakładzie Religioznawstwa na Wydziale Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Myśl starożytnego Egiptu* (1993); *Drzewo sięgające nieba. Szamanizm i dyfuzjonizm w węgierskiej baśni magicznej* (1993); *Uśmiech Hathory* (1994); *Religia starożytnego Egiptu* (2004); *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza* (2012).

Marc B e k o f f, profesor, biolog, ekolog. Urodzony w 1945 r. w Nowym Jorku.

Emerytowany wykładowca ekologii i biologii ewolucyjnej na University of Colorado w Boulder.

Współzałożyciel (wraz z Jane Goodall) Ethologists for the Ethical Treatment of Animals: Citizens for Responsible Animal Behavior Studies. Patron Captive Animals Protection Society.

Główne obszary badań: etologia kognitywna i ekologia behawioralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition* (współred., 2002); *Minding animals: Awareness, emotions, and heart* (2002); *The Ten Trusts: What we must do to care for the animals we love* (współautor, 2002); *Animals Matter: A Biologist Explains Why We Should Treat Animals with Compassion and Respect* (2007); *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy and Why They Matter* (2007, wyd. pol. *O zakochanych psach i zazdrośnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*, 2010); *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (współautor, 2009); *The Animal Manifesto: Six Reasons For Expanding Our Compassion Footprint* (2010); *Ignoring Nature No More: The Case for Compassionate Conservation* (red., 2013).

Zbigniew Chojnowski, profesor, historyk literatury. Urodzony w 1962 r. w Orzyszu na Mazurach. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie.

Od 1985 r. pracownik WSP, a od 1999 r. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, obecnie kierownik Zakładu Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza (prezes oddziału olsztyńskiego) i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo, polska poezja XX i XXI wieku, literatura Warmii i Mazur.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Metamorfozy Anny Kamińskiej* (1995); *Poetycka wiara Jarosława Iwaszkiewicza* (1999); *Ku Tajemnicy. Szkice o poezji po 1956 roku* (2003); *Raje i apokalipsy. Studia i szkice o literaturze dwudziestowiecznej* (2011); *Ruiny przeciw wizji. O młodej „niepolitycznej” poezji dziewiętej dekady XX wieku* (2012).

Arkadiusz Gut, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof. Urodzony w 1970 r. w Pucku, studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL.

Dwukrotnie stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, laureat Stypendium Fundacji Fulbrighta, Fundacji Batorego, stypendysta w: Karl-Franzens Universität (Graz, Austria), University of Sheffield (Wielka Brytania), University of Wisconsin (USA), Katholieke Universiteit Leuven (Belgia) oraz Polish Academy of Science.

Główny obszar badań: kognitywistyka, w szczególności zagadnienia wpływu języka na procesy kognitywne (m.in. mindreading w aspekcie poznawczym i społecznym, nabywanie przez dzieci kluczowych pojęć umożliwiających procesy czytania cudzych stanów mentalnych) oraz problematyka badań porównawczych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej* (2005); *O relacji między myślą a językiem* (2009).

Przemysław Gut, doktor habilitowany, historyk filozofii, filozof. Urodzony w 1970 r. w Pucku. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracownik Wydział Filozofii KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, od 2012 również zastępca dyrektora Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistyczno-Społecznych.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Leibniza, Spinozy i Kartezjusza oraz problematyka struktury ludzkiego działania, intencji, wolnej woli i odpowiedzialności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku* (2004, nagroda w konkursie Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej); *Stefan Świeżawski – osoba i dzieło* (2006); *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem* (współred., 2007); *Spinoza o naturze ludzkiej* (2011).

Agnieszka Kaczmarek, studentka psychologii. Urodzona w 1990 r. w Kielcach.

Magistrantka w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Małgorzata Kowalewska, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1960 r. w Lublinie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1986-1990 pracownik Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu KUL. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, w latach 1996-1999 również lubelskiej Akademii Medycznej.

Współpracownik redakcji *Powszechnej encyklopedii filozoficznej* i *Encyklopedii filozofii polskiej*. Członek redakcji naukowej serii wydawniczej „Acta Mediaevalia”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Societ  Internationale pour l'étude de la Philosophie M di vale, Internationaler Bund der Heilige Hildegard von Bingen i Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Hildegardy z Bingen.

G wne obszary badań: historia kultury i filozofii średniowiecznej, historia mistyki, filozofia człowieka.

Autorka książki *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* (2007) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Bohdan K r   l i k o w s k i, pisarz, historyk. Urodzony w 1934 r. w Wilnie. Studia polonistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorskie z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1956 r. pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, w latach 1976-1991 starszy kustosz dyplomowany. Wsp pracownik wielu czasopism naukowych, literackich i społeczno-kulturalnych, m.in. „Przeglądu Humanistycznego”, „Kwartalnika Historycznego”, „Twórczości”, „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi”, „Polski Zbrojnej”. Organizator wystaw dawnych militari  w.

Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL, członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i Stowarzyszenia Mi  nik  w Dawnej Broni i Barwy.

G wne obszary zainteresowa : historia Polski XVII w., dzieje Wojska Polskiego, zwi szcza kawalerii II RP, militaria (mundury i znaki).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Generał artylerii koronnej żywot wlasny* (1979); *Pamięć wrzosu* (1981); *Szable nie rdzewiały* (1983); *Fortalicium Marianum* (1984, nagroda Episkopatu); *Bez amarant  w* (1989); *Wiatr na szablach* (1994); *Generał Mikołaj Bo u *. *Wizerunek  olnierza* (1998); *Listy znad Tamizy* (1998); *Ulańskie lato* (1999); *Wśród Sarmat  w. Radziwi lowie i pamiętnikarze* (2000); *Listy znad Sekwany* (2000); *Grzechy pamięci* (2002), *Ulańska jesień* (2002); *Lekcja pokory* (2003); *Rewolwery z Paryża* (2003); *Kres ula skiej epopei* (2007); *Akt oskar zenia* (2007); *Gawędy o zmierzchu* (2009); *Sny burzliwe* (2010); *Moja Europa* (2013); *Ucieczki nie było* (w druku).

Edytor diariuszy i wspomnie , m.in. Marcina Matuszewicza (1986), Marcina Kańskiego (2003), Jana Fudakowskiego (2005), Teofila Szemberga (2009), Antoniego Kamińskiego (2011).

Jacek L e j m a n, doktor, filozof. Urodzony w 1965 r. w Lublinie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1988-2008 pracownik Zakładu Filozofii Kultury, a od 2008 Zakładu Etyki Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS (obecnie adiunkt).

G wne obszary badań: etyka środowiskowa, etologia i socjobiologia człowieka, filozofia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zwierzc y prześwit cywilizacji. Desmond Morris i etologia wsp czesna* (1999); *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje próśb zdefiniowania relacji człowiek-zwierzc * (2008).

Joel M a r k s, profesor, filozof. Studia z zakresu psychologii na Cornell University, z zakresu filozofii na University of Connecticut.

Wy adowca na University of Connecticut School of Art, w St. John Fisher College, w Portland (w stanie Maine) i na University of Rochester w stanie Nowy Jork. Profesor University of New Haven, obecnie emerytowany. Założyciel i przewodniczc y Animal Ethics Group w ramach Bioethics Center Scholar na Yale University. Obecnie pracownik naukowy tegoż centrum. Wsp pracownik czasopisma „Philosophy Now”.

G wne obszary badań: metaetyka (w szczeg  lno ci problem nihilizmu moralnego), etyka normatywna (kantyzm i konsekwencjalizm), etyka stosowana (w szczeg  lno ci etyka post powania wobec zwierz t), teoria emocji i pragnie , filozofia porównawcza (hinduizm, buddyzm, taoizm, zen).

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Ways of Desire: New Essays in Philosophical Psychology on the Concept of Wanting* (red., 1986); *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy* (współred., 1995); *Moral Moments: Very Short Essays on Ethics* (2000); *Ought Implies Kant: A Reply to the Consequentialist Critique* (2009); *Ethics without Morals. In Defence of Amoralism* (2013).

Jessica P i e r c e, doktor, bioetyk, pisarka. Studia z zakresu teologii na Harvard University, z zakresu etyki religijnej na University of Virginia.

Główne obszary zainteresowań: bioetyka, w szczególności etyka postępowania wobec zwierząt, zagadnienie dobrostanu zwierząt.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Environmentalism and the New Logic of Business* (współautor, 2001); *The Ethics of Environmentally Responsible Health Care* (współautor, 2001); *Morality Play: Case Studies in Ethics* (2005); *Contemporary Bioethics: A Reader with Cases* (2009); *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (współautor, 2009); *The Last Walk: Reflections on Our Pets at the Ends of Their Lives* (2012).

James A. S e r p e l l, profesor, zoolog, etyk. Studia z zakresu zoologii w University College London, doktorat na University of Liverpool.

Początkowo asystent w ośrodku badań nad zachowaniami zwierząt i na wydziale weterynarii klinicznej na Uniwersytecie w Cambridge; założyciel Companion Animal Research Group na tym uniwersytecie (w 1985 r.). Od 1993 r. pracownik naukowy University of Pennsylvania School of Veterinary Medicine, dyrektor Center for the Interaction of Animals and Society.

Główne obszary badań: etyka postępowania wobec zwierząt, zachowania i dobrostan zwierząt, relacje między ludźmi a zwierzętami.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Animals and Human Society: Changing Perspectives* (współred., 1994), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behavior and Interactions with People* (red., 1995); *In the Company of Animals* (1996, wyd. pol. *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, 1999); *Companion Animals and Us* (współred., 2000).

Roger D. S o r r e l l, doktor, działacz na rzecz ochrony środowiska. Studia z zakresu historii współczesnej w Corpus Christi College w Oxfordzie, z zakresu pracy socjalnej w University of Washington, doktorat w Cornell University. Stypendysta Rhodesa.

Początkowo pracownik socjalny i terapeuta. Wieloletni pracownik University of Hawaii Lyon Arboretum oraz instytutu badawczego w San Diego.

Główne obszary badań: ochrona przyrody, w szczególności rzadkich gatunków roślin, reprodukcja w warunkach laboratoryjnych gatunków roślin zagrożonych wyginięciem.

Autor książki *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment* (1998).

Justyna S z y m a ń s k a, studentka psychologii. Urodzona w 1990 r. w Lublinie.

Magistrantka w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Wyróżniona rocznym Stypendium Rządu Indonezji (na pracę związaną m.in. z zachowaniem orangutanów).

Maciej T r o j a n, doktor, psycholog. Urodzony w 1970 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2000 adiunkt w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Członek International Society of Comparative Psychology, Comparative Cognition Society, Sociedad Española de Psicología Comparada, Polskiego Towarzystwa Etologicznego i Polskiego Towarzystwa Nauk o Zwierzętach Laboratoryjnych.

Główne obszary badań: psychologia porównawcza, etologia poznawcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zachowanie się zwierząt. Przegląd wybranych zagadnień z zakresu psychologii porównawczej* (red., 2007); *From rat lab to the future. A tribute to Jan Matysiak* (współred., 2009); *Na tropie zwierzęcego umysłu* (2013).

Zbigniew W r ó b l e w s k i, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1967 r. w Łukowie. Studia z zakresu filozofii przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 r. pracownik KUL, w latach 1993-2001 asystent, a obecnie adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody Ożywionej; od 1996 r. prowadzi zajęcia również na Wydziale Chemii na Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie. W latach 1996-2003 sekretarz redakcji półrocznika „Człowiek i przyroda”. W latach 2007-2008 stypendysta Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Technicznego w Darmstadt.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 2004 r. członek zarządu oddziału lubelskiego).

Główne obszary badań: filozofia przyrody ożywionej, filozofia ekologiczna, etyka ekologiczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Katechezy ekologiczne* (współautor, 1993); *Wokół Mnożnika Cztery* (współred., 2000); *Ekologia a transformacje cywilizacyjne na przełomie wieków* (współred., 2000); *Natura i norma. Kontrowersje filozoficzne* (red., 2010); *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody* (2010).

OUR "LESSER BRETHREN"

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Animal Ethics is a Human Concept (A.M.W.)

Animal ethics is a human concept. It is the human being that asks the questions about the scope of moral obligation: Does it concern exclusively our conduct towards persons or does it apply also to animals? Although the fact that humans cultivate ethical reflection is revealing of the nature of the human being as such, the question of the addressee of moral obligation remains unsettled.

Animal ethics is a relatively new ramification of ethical discourse. It received an enthusiastic welcome from ecological (environmentalist) milieus, whereas in those drawing on traditional humanism, it was often received with a shrug. One might risk an observation that we are witnessing a formation of the two sides of the controversy: their representatives apparently speak the same language, but, on a deeper scrutiny, it turns out that they are using two sharply distinct languages. Is it possible to find any common ground between «human rights» and «animal rights,» between the slogans of «animal liberation» and the ideals of «human emancipation,» between «wild justice» and «political justice»?

In the present volume of *Ethos*, which we have dedicated to our "lesser brethren", the animals, we publish papers by authors representing various traditions of animal ethics. Despite their varying outlooks, different metaethical positions, and discrepancies in the understanding of the relationships between science, ontology and axiology, all of them share the conviction that the issue in question is important in itself. The awareness of the significance of the problem addressed by animal ethics seems, at the present stage of the debate, more feasible than a reconciliation of standpoints. A prematurely reached agreement on some common view might prove, from the vantage point of rationality, equally flawed as a polemical attitude amounting to nothing but defense of one's own position. In order to appreciate the importance of the matters addressed by the proponents of animal ethics, we suggest a hermeneutic approach, that is an attempt to approach animal ethics in the light of personalism, and – conversely – to approach personalism in the light of animal ethics.

In our endeavor, we are not starting from scratch. The inspiration for our quest comes from St. Francis of Assisi, who called animals his "lesser brethren." The Franciscan brotherhood of men and animals stems from the deep roots of the Christian theology of creation. The glory of God, the dignity of man, and the gift of nature are the three pillars of the Franciscan synthesis that unites theism, humanism and ecologism.

A widespread concept in the Christian Middle Ages was that of man as a microcosm, in which the world of spirit and the world of matter coexisted, the element of the Divine and the animal element being interconnected. Developed on the theoretical basis of Neoplatonism, which emphasizes the primacy of the spiritual element, the concept of man as a microcosm did not depart from the theology of creation expressed in the Book of Genesis. Both Biblical descriptions of creation (Genesis 1:1-2:3; 2:4-25), despite presenting the work of creation in different perspectives (the first description adopts a cosmological perspective, the second – an anthropological one), show God as the maker of nature and man. According to the ontology anchored in the Biblical theology of creation, Christian anthropology determined man's ontological status, and placed him between God and animals, which simultaneously served as a warning to him: he must not succumb to the temptation to identify himself either with God or with animal: *nec Deus, nec bestia*.

The originality of St. Francis seems to consist in transforming the traditional Christian doctrine, which expresses the truth on the creation of man and the world by God, into a lifestyle. St. Francis understood Jesus' call to proclaim the Gospel to every creature literally and thus chose birds and wolves as listeners to his sermons. In his vision, the role of animals as beings created by God is not limited to the fulfillment of human needs; being a mystic, St. Francis from Assisi recognized animals' own teleology designed by God in His plan of creation and sharing in the mystery of His glory. In the biography of St. Francis, the lived experience of brotherhood with animals assumed various forms which were both particular and deeply symbolic, as well as expressive of admiration, tenderness and compassion.

Ontological and axiological anthropocentrism emerges together with the development of the modern thought. The paradox of the anthropological turn characteristic of modernity consists in that, on the one hand, it emphasizes the idea of the dignity of the human being rooted in the Christian tradition, stressing the uniqueness and transcendence of the human person in the world, while on the other, it radically separates spirit and nature, man and animals. It is not without significance that the modern anthropological paradigm, which constituted the framework for the concept of the autonomy of the human being and the consequent human rights doctrine, was interpreted in the rationalist vein and accepted a priori the claim of the ontological self-sufficiency of man, devising the *etsi Deus non daretur* vision of morality. The ontological «emancipation» of man resulted also in his loneliness in the world and provided justification – reinforced by the modern rejection of a teleological interpretation of natural beings – for his ruthless dominion over nature. In the world without God, where the natural finality of living creatures was denied, animals were condemned to suffering the truly grim fate of mere objects of production and consumption. Had it not been for this lesson taught by modern humanism, the ideal of care for the welfare of animals might not have emerged in the history of morals. Thus the criticism of modernity must not be targeted at the humanism it promotes; rather, it needs to focus primarily on the rationalist interpretation of the humanist ideas, which, not infrequently, takes the arrogant form of speciesist exclusivism. Such a revision of humanism, in a poetic condensation, can be

found in the poems of Gary Snyder, an outstanding representative of the Beat Generation.

[...]
 Is man most precious of all things?
 – then let us love him, and his brothers, all those
 Fading living beings –

North America, Turtle Island, taken by invaders
 who wage war around the world.
 May ants, may abalone, otters, wolves and elk
 Rise! and pull away their giving
 from the robot nations.

Solidarity. The People.
 Standing Tree People!
 Flying Bird People!
 Swimming Sea People!
 Four – legged, two – legged people!¹

Referring to animals as man's brothers, the contemporary poet resembles St. Francis, yet the dramatic tone of Snyder's poetry differs from the gentleness of the Assisi poet's verse. St. Francis did not have the experience of the world in which numerous animal species have become extinct, and breeding of useful animals has been industrialized, bringing suffering to billions of living creatures treated as products, while others have been subjected to cruel experiments devised to forward the progress of civilization. Snyder's rebellious appeal must resound and be heard because the ideal of St. Francis has been lost, and the modern world has turned into its negation.

Today, however, the rhetoric of rebellion and animal liberation is no longer a humanist one. In contradistinction to some animal ethicists who speak of man exclusively in terms of «animality», dividing living creatures into «human» and «nonhuman» animals, Snyder speaks about living beings: plants, four-legged and two-legged animals, in terms of «humanity.» What he means in both cases is kinship, not identity. The poet seems to be saying that the question of human dignity – “Is man most precious of all things?” – calls, in the first place, for the recognition of the dignity of the realm of life, of which man partakes, his contribution being his ability to ask questions, as well as his solidarity with all creatures and his rebellion against injustice.

The tendency to anthropomorphize animals is present not only in poetry, and expresses the insight into the kinship between man and animals. The anthropomorphizing language, however, turns out a faulty and fallible instrument to grasp the truth about animals. No wonder that animal ethics often moves on a rather unstable ground provided by fuzzy concepts developed by ethology and

¹ Gary Snyder, *Mother Earth: Her Whales*, in: idem, *Turtle Island* (New York: New Directions, 1974), 48.

sociobiology. Thus any attempt at going beyond the anthropomorphizing categories in the study of animal behavior is particularly valuable. Yet the results obtained thanks to breaking off with anthropomorphism in the study of animals should not be projected back on the description of human affairs.

Developing animal ethics in opposition to humanism is an error leading to the elimination of ethics as such. For the sake of cognitive integrity and due to the gravity of ethical challenges posed by contemporary civilization, one must not proceed from stating the kinship between humans and animals to constructing holistic theories that ignore the difference between them. Hannah Arendt argues that a theoretical error in this area may lead to consequences harmful to both people and animals: "Why should we, after having 'eliminated' all anthropomorphisms from animal psychology (whether we actually succeed is another matter), now try to discover 'how «theriomorph» man is'? Is it not obvious that anthropomorphism and theriomorphism in the behavioral sciences are but two sides of the same 'error'? Moreover, if we define man as belonging to the animal kingdom, why should we ask him to take his standards of behavior from another animal species? The answer, I am afraid, is simple: It is easier to experiment with animals, and this not only for humanitarian reasons – that it is not nice to put us into cages; the trouble is men can cheat."²

In the hinterland of animal ethics there is a controversy between ontological monism and ontological pluralism. The fundamental importance of this controversy is beyond dispute. An attempt to abandon humanistic categories in ontology is doomed to failure and error, which the case of ethics has clearly shown. As Robert Spaemann observes, "ontology and ethics – the one as much as the other – are constituted *uno actu* through the intuition of being as being a self."³ Thus the paradigm for the cognition of being as such is the cognition of oneself as person acquired from within through a direct intuitive grasp of the object by the subject, the latter being identical with the former. This cognition of being, grasped in oneself and in others, is the source of benevolence.

The ethics of benevolence towards being proposed by Spaemann goes beyond the limitations imposed on moral philosophy by Immanuel Kant, who believed that moral duty concerns exclusively rational creatures, capable of constituting themselves as moral beings. Kant was actually right emphasizing the fact that morality is a human phenomenon, but erroneously introduced a sharp ontological distinction between persons and other beings, which prevented him from recognizing that also non-personal beings are addressees of moral duty. Spaemann shows that it is unnecessary to respond to Kant's error by setting animal ethics against personalism; however, for cognitive and moral reasons Kant's exclusivist standpoint should be amended. The ethics of affirmation, which Spaemann calls the ethics of benevolence, is a version of axiologism, personalism being its specific and particularly important variety.

² Hannah Arendt, *On Violence* (San Diego–New York–London: Harcourt Brace & Company, 1970), 60.

³ Robert Spaemann, *Happiness and Benevolence*, trans. J. Albergh (Edinburgh: T&T Clark, Edinburgh, 2005), ix.

In his discussion with Kant, Antonio Rosmini recognized the duty to acknowledge being according to its order and considered this recognition as the fundamental moral principle. Thus, he held, the order of love is determined by the order of being and the foundation of moral universalism is pluralistic ontology. The dignity of the human person is rooted in his or her ability to know all being and to encompass every entity with the love proportional to its axiological rank. Such an interpretation of personalism does not fall to the objection that it is a speciesist and self-centered philosophy, unless one might wish to consider all living creatures as one species. In an act of cognition, the knowing subject “disregards himself because his guide, the understanding, prescind[s] of its nature from the subject. The understanding is outside the subject; it is independent, impersonal, absolute; it is truth itself, impartiality itself. It loves all objects, all beings. And because intelligence is formed by the vision of universal being, morality is formed by universal love – the love of all beings, of every good – love which extends as far as knowledge, infinitely.”⁴

Separating animal ethics from personalist ethics and setting them against each other may be compared to taking a dangerous short cut, as both areas of ethics, as theories, owe their coherence to an insight into the value of being; this insight, however, must necessarily be complemented with an understanding of the value hierarchy. Animal ethics can awaken the desire for a better world – the world that only humans, and not animals, can create. This obvious advantage humans have over animals must not justify cruelty towards the «lesser brethren»: the cruelty that both religious and secularised thought that departed from ontological realism have found permissible.

Translated by *Patrycja Mikulska*

JOHN PAUL II – Peace with God the Creator. Peace with All of Creation

In our day, there is a growing awareness that world peace is threatened not only by the arms race, regional conflicts and continued injustices among peoples and nations, but also by a lack of due respect for nature, by the plundering of natural resources and by a progressive decline in the quality of life. The sense of precariousness and insecurity that such a situation engenders is a seedbed for collective selfishness, disregard for others and dishonesty.

Faced with the widespread destruction of the environment, people everywhere are coming to understand that we cannot continue to use the goods of the earth as we have in the past. The public in general as well as political leaders are concerned about this problem, and experts from a wide range of disciplines are studying its causes. Moreover, a new ecological awareness is beginning to emerge which, rather than being downplayed, ought to be encouraged to develop into concrete programmes and initiatives.

⁴ Antonio Rosmini, *Principles of Ethics*, trans. T. Watson, D. Cleary, Chapter 4, Article 5, Item 87 (Durham: Rosmini House, 1989), 53 (http://www.rosmini-in-english.org/Webpe/PE_Ch04A1_10.htm#Art_01).

Many ethical values, fundamental to the development of a peaceful society, are particularly relevant to the ecological question. The fact that many challenges facing the world today are interdependent confirms the need for carefully co-ordinated solutions based on a morally coherent world view.

For Christians, such a world view is grounded in religious convictions drawn from Revelation. That is why I should like to begin this Message with a reflection on the biblical account of creation. I would hope that even those who do not share these same beliefs will find in these pages a common ground for reflection and action.

In the Book of Genesis, where we find God's first self-revelation to humanity (Gen 1-3), there is a recurring refrain: "And God saw that it was good." After creating the heavens, the sea, the earth and all it contains, God created man and woman. At this point the refrain changes markedly: "And God saw everything that he had made, and behold, it was very good (Gen 1:31). God entrusted the whole of creation to the man and woman, and only then – as we read – could he rest "from all his work" (Gen 2:3).

Adam and Eve's call to share in the unfolding of God's plan of creation brought into play those abilities and gifts which distinguish the human being from all other creatures. At the same time, their call established a fixed relationship between mankind and the rest of creation. Made in the image and likeness of God, Adam and Eve were to have exercised their dominion over the earth (Gen 1:28) with wisdom and love. Instead, they destroyed the existing harmony by deliberately going against the Creator's plan, that is, by choosing to sin. This resulted not only in man's alienation from himself, in death and fratricide, but also in the earth's "rebellion" against him (cf. Gen 3:17-19; 4:12). All of creation became subject to futility, waiting in a mysterious way to be set free and to obtain a glorious liberty together with all the children of God (cf. Rom 8:20-21).

Christians believe that the Death and Resurrection of Christ accomplished the work of reconciling humanity to the Father, who "was pleased through (Christ) to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, making peace by the blood of his cross" (Col 1:19-20). Creation was thus made new (cf. Rev 21:5). Once subjected to the bondage of sin and decay (cf. Rom 8:21), it has now received new life while "we wait for new heavens and a new earth in which righteousness dwells" (2 Pt 3:13). Thus, the Father "has made known to us in all wisdom and insight the mystery ... which he set forth in Christ as a plan for the fulness of time, to unite all things in him, all things in heaven and things on earth" (Eph 1:9-10).

These biblical considerations help us to understand better the relationship between human activity and the whole of creation. When man turns his back on the Creator's plan, he provokes a disorder which has inevitable repercussions on the rest of the created order. If man is not at peace with God, then earth itself cannot be at peace: "Therefore the land mourns and all who dwell in it languish, and also the beasts of the field and the birds of the air and even the fish of the sea are taken away" (Hos 4:3).

The profound sense that the earth is "suffering" is also shared by those who do not profess our faith in God. Indeed, the increasing devastation of the world

of nature is apparent to all. It results from the behaviour of people who show a callous disregard for the hidden, yet perceivable requirements of the order and harmony which govern nature itself.

People are asking anxiously if it is still possible to remedy the damage which has been done. Clearly, an adequate solution cannot be found merely in a better management or a more rational use of the earth's resources, as important as these may be. Rather, we must go to the source of the problem and face in its entirety that profound moral crisis of which the destruction of the environment is only one troubling aspect.

Certain elements of today's ecological crisis reveal its moral character. First among these is the indiscriminate application of advances in science and technology. Many recent discoveries have brought undeniable benefits to humanity. Indeed, they demonstrate the nobility of the human vocation to participate responsibly in God's creative action in the world. Unfortunately, it is now clear that the application of these discoveries in the fields of industry and agriculture have produced harmful long-term effects. This has led to the painful realization that we cannot interfere in one area of the ecosystem without paying due attention both to the consequences of such interference in other areas and to the well-being of future generations

The most profound and serious indication of the moral implications underlying the ecological problem is the lack of respect for life evident in many of the patterns of environmental pollution. Often, the interests of production prevail over concern for the dignity of workers, while economic interests take priority over the good of individuals and even entire peoples. In these cases, pollution or environmental destruction is the result of an unnatural and reductionist vision which at times leads to a genuine contempt for man.

On another level, delicate ecological balances are upset by the uncontrolled destruction of animal and plant life or by a reckless exploitation of natural resources. It should be pointed out that all of this, even if carried out in the name of progress and well-being, is ultimately to mankind's disadvantage.

Finally, we can only look with deep concern at the enormous possibilities of biological research. We are not yet in a position to assess the biological disturbance that could result from indiscriminate genetic manipulation and from the unscrupulous development of new forms of plant and animal life, to say nothing of unacceptable experimentation regarding the origins of human life itself. It is evident to all that in any area as delicate as this, indifference to fundamental ethical norms, or their rejection, would lead mankind to the very threshold of self-destruction.

Respect for life, and above all for the dignity of the human person, is the ultimate guiding norm for any sound economic, industrial or scientific progress.

The complexity of the ecological question is evident to all. There are, however, certain underlying principles, which, while respecting the legitimate autonomy and the specific competence of those involved, can direct research towards adequate and lasting solutions. These principles are essential to the building of a peaceful society; no peaceful society can afford to neglect either respect for life or the fact that there is an integrity to creation.

Theology, philosophy and science all speak of a harmonious universe, of a "cosmos" endowed with its own integrity, its own internal, dynamic balance. This

order must be respected. The human race is called to explore this order, to examine it with due care and to make use of it while safeguarding its integrity. On the other hand, the earth is ultimately a common heritage, the fruits of which are for the benefit of all. In the words of the Second Vatican Council, "God destined the earth and all it contains for the use of every individual and all peoples" (*Gaudium et Spes*, Section 69). This has direct consequences for the problem at hand. It is manifestly unjust that a privileged few should continue to accumulate excess goods, squandering available resources, while masses of people are living in conditions of misery at the very lowest level of subsistence. Today, the dramatic threat of ecological breakdown is teaching us the extent to which greed and selfishness – both individual and collective – are contrary to the order of creation, an order which is characterized by mutual interdependence.

The concepts of an ordered universe and a common heritage both point to the necessity of a more internationally coordinated approach to the management of the earth's goods. In many cases the effects of ecological problems transcend the borders of individual States; hence their solution cannot be found solely on the national level. Recently there have been some promising steps towards such international action, yet the existing mechanisms and bodies are clearly not adequate for the development of a comprehensive plan of action. Political obstacles, forms of exaggerated nationalism and economic interests – to mention only a few factors – impede international cooperation and long-term effective action.

The need for joint action on the international level does not lessen the responsibility of each individual State. Not only should each State join with others in implementing internationally accepted standards, but it should also make or facilitate necessary socio-economic adjustments within its own borders, giving special attention to the most vulnerable sectors of society. The State should also actively endeavour within its own territory to prevent destruction of the atmosphere and biosphere, by carefully monitoring, among other things, the impact of new technological or scientific advances. The State also has the responsibility of ensuring that its citizens are not exposed to dangerous pollutants or toxic wastes. The right to a safe environment is ever more insistently presented today as a right that must be included in an updated Charter of Human Rights.

The ecological crisis reveals the urgent moral need for a new solidarity, especially in relations between the developing nations and those that are highly industrialized. States must increasingly share responsibility, in complimentary ways, for the promotion of a natural and social environment that is both peaceful and healthy. The newly industrialized States cannot, for example, be asked to apply restrictive environmental standards to their emerging industries unless the industrialized States first apply them within their own boundaries. At the same time, countries in the process of industrialization are not morally free to repeat the errors made in the past by others, and recklessly continue to damage the environment through industrial pollutants, radical deforestation or unlimited exploitation of non-renewable resources. In this context, there is urgent need to find a solution to the treatment and disposal of toxic wastes.

No plan or organization, however, will be able to effect the necessary changes unless world leaders are truly convinced of the absolute need for this new

solidarity, which is demanded of them by the ecological crisis and which is essential for peace. This need presents new opportunities for strengthening cooperative and peaceful relations among States

But there is another dangerous menace which threatens us, namely war. Unfortunately, modern science already has the capacity to change the environment for hostile purposes. Alterations of this kind over the long term could have unforeseeable and still more serious consequences. Despite the international agreements which prohibit chemical, bacteriological and biological warfare, the fact is that laboratory research continues to develop new offensive weapons capable of altering the balance of nature

Modern society will find no solution to the ecological problem unless it takes a serious look at its life style. In many parts of the world society is given to instant gratification and consumerism while remaining indifferent to the damage which these cause. As I have already stated, the seriousness of the ecological issue lays bare the depth of man's moral crisis. If an appreciation of the value of the human person and of human life is lacking, we will also lose interest in others and in the earth itself. Simplicity, moderation and discipline, as well as a spirit of sacrifice, must become a part of everyday life, lest all suffer the negative consequences of the careless habits of a few.

An education in ecological responsibility is urgent: responsibility for oneself, for others, and for the earth. This education cannot be rooted in mere sentiment or empty wishes. Its purpose cannot be ideological or political. It must not be based on a rejection of the modern world or a vague desire to return to some "paradise lost." Instead, a true education in responsibility entails a genuine conversion in ways of thought and behaviour. Churches and religious bodies, non-governmental and governmental organizations, indeed all members of society, have a precise role to play in such education. The first educator, however, is the family, where the child learns to respect his neighbour and to love nature.

Finally, the aesthetic value of creation cannot be overlooked. Our very contact with nature has a deep restorative power; contemplation of its magnificence imparts peace and serenity. The Bible speaks again and again of the goodness and beauty of creation, which is called to glorify God (cf. Gen 1:4ff; Ps 8:2; 104:1ff; Wis 13:3-5; Sir 39:16, 33; 43:1, 9). More difficult perhaps, but no less profound, is the contemplation of the works of human ingenuity. Even cities can have a beauty all their own, one that ought to motivate people to care for their surroundings. Good urban planning is an important part of environmental protection, and respect for the natural contours of the land is an indispensable prerequisite for ecologically sound development. The relationship between a good aesthetic education and the maintenance of a healthy environment cannot be overlooked.

Today the ecological crisis has assumed such proportions as to be the responsibility of everyone. As I have pointed out, its various aspects demonstrate the need for concerted efforts aimed at establishing the duties and obligations that belong to individuals, peoples, States and the international community. This not only goes hand in hand with efforts to build true peace, but also confirms and reinforces those efforts in a concrete way. When the ecological crisis is set within the broader context of the search for peace within society, we can

understand better the importance of giving attention to what the earth and its atmosphere are telling us: namely, that there is an order in the universe which must be respected, and that the human person, endowed with the capability of choosing freely, has a grave responsibility to preserve this order for the well-being of future generations. I wish to repeat that the ecological crisis is a moral issue.

Even men and women without any particular religious conviction, but with an acute sense of their responsibilities for the common good, recognize their obligation to contribute to the restoration of a healthy environment. All the more should men and women who believe in God the Creator, and who are thus convinced that there is a well-defined unity and order in the world, feel called to address the problem. Christians, in particular, realize that their responsibility within creation and their duty towards nature and the Creator are an essential part of their faith. As a result, they are conscious of a vast field of ecumenical and interreligious cooperation opening up before them.

At the conclusion of this Message, I should like to address directly my brothers and sisters in the Catholic Church, in order to remind them of their serious obligation to care for all of creation. The commitment of believers to a healthy environment for everyone stems directly from their belief in God the Creator, from their recognition of the effects of original and personal sin, and from the certainty of having been redeemed by Christ. Respect for life and for the dignity of the human person extends also to the rest of creation, which is called to join man in praising God (cf. Ps 148:96).

In 1979, I proclaimed Saint Francis of Assisi as the heavenly Patron of those who promote ecology (cf. Apostolic Letter *Inter Sanctos*). He offers Christians an example of genuine and deep respect for the integrity of creation. As a friend of the poor who was loved by God's creatures, Saint Francis invited all of creation – animals, plants, natural forces, even Brother Sun and Sister Moon – to give honour and praise to the Lord. The poor man of Assisi gives us striking witness that when we are at peace with God we are better able to devote ourselves to building up that peace with all creation which is inseparable from peace among all peoples.

It is my hope that the inspiration of Saint Francis will help us to keep ever alive a sense of "fraternity" with all those good and beautiful things which Almighty God has created. And may he remind us of our serious obligation to respect and watch over them with care, in light of that greater and higher fraternity that exists within the human family.

Keywords: peace, creation, ecology, ecological balance, environment, nature

Extracts from the Message of his Holiness John Paul II for the celebration of the World Day of Peace, 1 January 1990. Reprinted from: *L'Osservatore Romano*, the Polish edition, 10:1989, No. 12bis, p. 21f.

For the English text, see http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html

© Copyright 1989 by Libreria Editrice Vaticana

Roger D. SORRELL – Francis' Transcendence of Tradition and Its Major Impact on His Attitude Toward Creation: The Sermon to the Birds (trans. D. Chabrajaska)

The present text comprises an analysis of the background as well as the implications of Francis of Assisi's Sermon to the Birds. The author argues that Francis' ideas expressed in the Sermon can only be understood in their 13th-century context and shows that many of Francis' beliefs concerning the proper relation of humanity to the natural world have their antecedents in scripture and in the medieval monastic orders, while other ideas and practices – his nature mysticism, his concept of familial relationships with created things, and his extension of chivalric conceptions to interactions with creatures – are entirely his own. The Sermon to the Birds is described as an effect of the fusion of wandering evangelism with eremitic ideals, and explained in the context of the emerging Franciscan ideal. The author insists, however, that only by seeing Francis in terms of the Western traditions from which he arose can we appreciate the true originality of this extraordinary figure and the relevance of his thought to modern religious and environmental concerns.

Summarized by *Dorota Chabrajaska*
(based on the information provided by Oxford University Press)

Keywords: Francis of Assisi, the Sermon to the Birds, nature, natural world, mysticism, environmentalism, scripture, monastic orders, the Franciscan ideal

The present article is a Polish translation of Chapter 3 of Roger D. Sorrell's book *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, New York–Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 55-68.

© 1988 by Roger D. Sorrell. By permission of Oxford University Press, USA.

Małgorzata KOWALEWSKA – Hildegard of Bingen on Man and His "Lesser Brethren"

Although ecology began to develop as an independent discipline only in the 19th century, having experienced its most spectacular rise a century later, the study of nature and of the relations obtaining between nature and the human world was undertaken much earlier in history. A notable figure in this respect was St. Francis of Assisi, whom Pope John Paul II, in his Apostolic Letter *Inter Sanctos* of 1974, proclaimed the heavenly Patron of the promoters of ecology. However, the rise of Franciscan ideas did not come unexpectedly; rather, it might be considered as crowning the long process of human interest in nature, which enhanced attitudes of admiration for the natural world and anticipated the ideas of the brotherhood of all creation.

The 12th century seems particularly interesting as far as the study of the «Book of Nature» it concerned, since the thinkers of that time put forward the idea of the analogy between the microcosm and the macrocosm, and clearly articulated

the ideas of friendship between human beings and animals, making use of the concepts of the «golden chain» of beings and of the «ladder of nature.» In numerous allegorical poems written at that time and undertaking cosmological themes, the key figure of «Lady Nature» appears. The «ladder of nature» became a widely shared concept in the Middle Ages, contributing to the vision of the world as the unity of various layers of life which are interconnected and mutually inclusive. The concept in question inspired also Renaissance thinkers, as it provided the basis for their universal vision of the world.

Four basic «perfections» were distinguished in the world: being as such (deprived of life, sentience or rationality), being which manifests life (although deprived of sentience and rationality), being which manifests life and sentience (although deprived of rationality) and being which manifests life, sentience and rationality.

Among the most interesting authors of the period who addressed the themes of the animal world was Hildegard of Bingen (1098-1179), a Benedictine nun, whose views of plants and animals, manifesting a holistic vision of the reality, demonstrate her medical knowledge and keen observation of the surrounding world. Hildegard's views also express her fascination with nature: in her writings, she develops motifs concerning animals and refers to their symbolic meanings, their usefulness to human beings, in particular in medicine, and describes their «attitudes» which she considers as worthy (or unworthy) of being imitated by humans. Hildegard also tells numerous tales of the customs of animals which are partly true to facts and partly imagined. Side by side with actually existing animals, she describes imaginary ones as well as hybrids. Thus, Hildegard's works, which provide a «companion» to the medieval knowledge of man and nature, may be of interest to contemporary researchers studying the history of medicine, as well as to the historians of philosophy.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: St. Francis of Assisi, Hildegard of Bingen, nature, animals, hybrids, microcosm, the chain of being

The research reported in the article was funded with the support of the Polish national budget provisions for science 2010-2013.

The illustrations from the manuscript *Liber de natura rerum* by Thomas de Cantimpré (in the collection of the Jagiellonian Library, catalogue no. Rkp BJ 794) accompanying the article are published courtesy of the Jagiellonian Library, Jagiellonian University, Cracow, Poland.

Contact: Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Collegium Humanicum, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: mem.kowalewska@op.pl
<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-historii-filozofii-starozytnej-i-sredniowiecznej/malgorzata-kowalewska>

Jacek LEJMAN – Philosophical Origins of our Attitudes Towards Animals: On the Axiological Status of Animals and Humans

The author poses the question about the origins of our attitudes to animals. On the basis of numerous source texts and studies, he shows how the axiological status of animals and humans has been perceived in philosophy throughout its history. The author attempts a reconstruction of the contemporary transformation of the manner in which the relation between the human species and the animal world is perceived. Thus he explores the views of both philosophers and modern biologists (oriented ethologically and sociobiologically) regarding the questions of the relation of the *Homo sapiens* to other animal species, as well as the position of humans in the natural world together with their duties towards animals.

The article also discusses the essence of philosophical humanism conceived of as the principle of moral life and points to its impact on the animal world.

In the conclusion, the author points that, despite their apparent originality, most of the currents of thought as well as individual ideas recurring in works by ecologists and environmental ethicists draw on some earlier spiritual sources, which precisely for this reason deserve being recalled.

Keywords: axiology, animal, human, philosophy, ecology, ethology, sociobiology

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Collegium Humanicum, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, room 335, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: lejmanjacek@gmail.com

Phone: +48 81 5372842

<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-etyki/jacek-lejman>

Przemysław GUT, Arkadiusz GUT – Descartes' Arguments against Animal Thought and Reason

The objective of the present article is a discussion of Descartes' arguments against animal thought and reason. The framework of the text is that of a historical analysis primarily intended to describe the main arguments used by Descartes. However, the scrutiny goes beyond purely historical analysis in significant aspects.

The article comprises four sections. In the first one, the contemporary theoretical background of the problems pertaining to animal thought has been outlined. The focus of the second section is the context of Descartes' arguments and the assumptions inherent in them. The third section includes a presentation of the main arguments developed by Descartes, who denies the possibility to attribute the capacity of thought and reason to animals. In the fourth section, the response to the Cartesian standpoint both in modern and in contemporary thought has been described.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: 17th century philosophy, René Descartes, language, thinking, animals

Contact: Przemysław Gut, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland; Arkadiusz Gut, Department of Epistemology, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: (Przemysław Gut) dedo@kul.lublin.pl; (Arkadiusz Gut) kupisa@kul.lublin.pl

<http://www.kul.pl/22620.html>

<http://www.kul.pl/12620.html>

<http://www.kul.pl/1659.html>

http://www.kul.pl/arkadiusz-gut,art_21332.html

Zbigniew WRÓBLEWSKI – Subjectivity and Goodness: Ontological Premises of Kindness to Animals

The aim of the article is the presentation of a general outline of the teleological argument (TA) in favor of moral protection of animals. The main premise of this argument is the thesis about the teleological structure of animate beings, which is used for the purpose of justification of their value. Justification of the ontological premise of TA takes into consideration an analysis of phenomena taken from the organic world (such as subjectivity or internal sphere of animal entities). In the analysis of the axiological premises of TA, the connection between the purposefulness of a natural being and the values with regard to the goal, internal values and the fundamental moral relation with regard to natural being has been presented.

The article comprises an attempt to interpret and develop the philosophical positions of, respectively, Hans Jonas and Robert Spaemann.

Keywords: subjectivity, animal ethics, natural teleology, Hans Jonas, Robert Spaemann

The article is part of the research project entitled “The Evolutionary Peculiarity of the Human Nature: Comparative Anthropological and Ethological Studies in Language, Communication, Mind and Action in Humans and Animals” funded with the support of the National Science Centre, Poland (Contract No: UMO – 2011/01/B/HS1/04462).

Contact: Department of Philosophy of Animate Nature, Institute of the Philosophy of Nature and the Natural Sciences, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Ralph R. ACAMPORA – Of Corporal Compassion

The author addresses the question of how we can sensibly describe, explain, and interpret transhuman morality without, however, attempting to justify it. Instead of asking what justifies inclusion of other animals in the ethical sphere or what gives them moral standing or considerability he proposes an existential, phenomenological approach and the philosophic starting point in the experience of being a live body thoroughly involved in a plethora of ecological and social interrelationships with other living bodies and people. He holds that the ethical upshot or such a gestalt-shift in the ontological background effectively transfers the burden of proof from ethical “extensionism” or “expansion” to ethical isolationism or contraction (i.e., homo-exclusive anthropocentrism). From this perspective, the problem of traction for moral consideration of nonhuman animals dissolves. The author’s goal is then to describe, explain, and interpret the constitution and interspecific implications of the primordial experience of somatic sociability. Drawing on the fact that humans are animate bodies, bodies that are experienced and come to be known through interaction with other animate bodies, he investigates the ontology of animate modes of body as applicable to humans and at least some other nonhuman animals alike. In the author’s opinion, certain historical and methodological orientations lend themselves quite readily to this inquiry, among them some late-modern approaches, in particular those of 19th and 20th century classical continental philosophy, such as phenomenology, existential philosophy and hermeneutics.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: body, being, value, symphysis, somatic sympathy, interspecies ethos, transhuman morality, animal ethics

The present article comprises two texts: The first one comes from Ralph R. Acampora’s book *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006, 1-5, © 2006 by University of Pittsburgh Press). The second is the author’s essay “Toward a Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy,” included in *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, ed. G.R. Smulewicz-Zucker (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: Lexington Books, 2012, 235-247, © 2012 by Lexington Books).

Contact: Hofstra University, 1000 Hempstead Turnpike, Hempstead, New York, 11549, USA

E-mail: Ralph.R.Acampora@hofstra.edu

http://www.hofstra.edu/faculty/fac_profiles.cfm?id=8

Joel MARKS – Amoral Animal Rights

The study of nonhuman animals has proved to be in my own life not only an important topic in its own right but also the undoing of all of my normative commitments and indeed of normativity (of the moralist stripe) itself. This evolution has taken two interesting turns. The first was my sense that animal ethics should be understood not only as a branch of applied ethics but also as integral to ethics as such. Animal ethics speaks to the very nature of ethics; ethics might even itself be better understood as *synonymous* with animal ethics, since human beings are themselves animals and may be ethical beings in virtue of that fact. The second turn was the realization that ethics may be better understood as about desire than about obligation (or morality or right and wrong or inherent value or justification, etc.). This turn did not come about by purely meta-ethical thought but, in equal measure, was midwifed by my growing awareness that the human moral response to the plight of other animals at human hands was a sham. Thus, I ended up facing the philosophical (and personal) challenge of my career and life: How to reconcile two apparently diametrically opposed facts, namely, the amoral basis of ethics and my personal commitment to animal liberation. This essay presents my response to that challenge.

Keywords: animal ethics, amorality, moral nihilism, moral skepticism, meta-ethics, applied ethics, Kant, animal rights

Contact: Interdisciplinary Center for Bioethics, Yale University, PO Box 208293, New Haven, Connecticut, 06520-8293, USA

E-mail: jmarks@newhaven.edu

Phone: +1 203 932 7103

http://www.yale.edu/bioethics/studygrps_animal.shtml

<http://www.newhaven.edu/4566/>

Maciej TROJAN, Agnieszka KACZMARCZYK, Justyna SZYMAŃSKA – How To Read an Animal Mind? Selected Problems of Comparative Psychology as an Example of Research on the Functions of the Mind and Intentionality of Animal Behavior

Recent studies on the minds of other species are associated with a variety of issues, including: social communication, language and numerical skills, production and use of tools, theory of mind, mental time travel, and consciousness.

This text presents the current trends in research in the last three aspects of the functions of the mind – each of which is acquired by a human being in the early ontogeny, while there is a definite relationship between them.

«Theory of mind» is a term for a specific cognitive ability. An individual has a theory of mind when it attributes mental states to itself and to others. Certainly, the lapse in time travel in animals is significantly narrower compared to man. However, it seems that animals have and use some form of personal memory of the past, namely, episodic-like memory.

They also have abilities of anticipation and a planned behavior limited in time based on prospective memory. Finally, consciousness – a condition or ability to be conscious or aware of something but in its most complex form – is recognized by the person through their own actions and feelings, thus being aware of their own thoughts, insights, and other events taking place in their mind.

Based on this kind of definition we can assume the existence of at least two kinds of consciousness. We can talk about perceptual awareness wherever there is a conscious perception, although the content of consciousness may be processing information to anticipate or recall past events. Animals with the ability of perceptual awareness not only react to stimuli, but intentionally select the appropriate response, based on the active processing of information.

The second type is the awareness of self-centered consciousness that allows one to think about thinking, emotions, and perception, referred to as introspective consciousness. It is this kind of awareness that allows you to have a mental representation of yourself and others that has a direct relationship, and for some is even an essential component of mental time travel and theory of mind. Currently, it is believed that many species of animals, including all mammals, birds and other creatures – among them octopuses – use this form of consciousness.

Keywords: comparative psychology, theory of mind, mental time travel, consciousness

Contact: Department of Animal Behaviour, Faculty of Psychology, University of Warsaw, ul. Stawki 5/7, room 13, 00-183, Warsaw, Poland

E-mail: maciej@psych.uw.edu.pl

Phone: +48 22 5549800

<http://psychologia.pl/zpz/concrete/index.php/pracownicy/dr-maciej-trojan/>

<http://etologia.pl/>

Jessica PIERCE, Marc BEKOFF – Wild Justice Redux: What We Know About Social Justice in Animals and Why It Matters (trans. D. Chabrajaska)

Social justice in animals is beginning to attract interest in a broad range of academic disciplines. Justice is an important area of study because it may help explain social dynamics among individuals living in tightly-knit groups, as well as social interactions among individuals who only occasionally meet. In this paper, we provide an overview of what is currently known about social justice in animals and offer an agenda for further research. We provide working definitions of key terms, outline some central research questions, and explore some of the challenges of studying social justice in animals, as well as the promise of the work we are proposing. Finally, we suggest why continued research into animal cognition and social behavior has significant ethical implications for our treatment of nonhuman animals.

Keywords: social justice, animals, wild justice, play, prosocial, captive, fairness, inequity aversion, ethics, empathy, cooperation, morality, primates, canids, cognitive ethology

Originally published as: Jessica Pierce & Marc Bekoff, *Wild Justice Redux: What We Know About Social Justice in Animals and Why It Matters*, "Social Justice Research" 25(2012) nr 2, s. 122-139; DOI 10.1007/s11211-012-0154-y. © Springer Science+Business Media, LLC 2012. With kind permission from Springer Science+Business Media B.V.

Contact: Jessica Pierce, Center for Bioethics and Humanities, University of Colorado Health Sciences, Denver, Colorado, 80540, USA; Marc Bekoff, Department of Ecology and Evolutionary Biology, Ramaley Hall, The University of Colorado, Boulder, Colorado, 80309-0334, USA

E-mail: (Jessica Pierce) jessicapierce.net@gmail.com;

(Marc Bekoff) <http://www.psychologytoday.com/experts/marc-bekoff-phd>

http://jessicapierce.net/?page_id=2

<http://ebio.colorado.edu/index.php/people-faculty/people-emeritus?view=employee&id=41>

<http://www.ethologicaethics.org/>

James A. SERPELL – Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection – Beyond the "Cute Response"

This article explores the origin and evolutionary implications of anthropomorphism in the context of our relationships with animal companions. On the human side, anthropomorphic thinking enables animal companions' social behavior to be construed in human terms, thereby allowing these nonhuman animals to function for their human owners or guardians as providers of nonhuman social support. Absence of social support is known to be detrimental to human health and well being. Therefore, anthropomorphism and its corollary, pet keeping, have obvious biological fitness implications. On the animal side, anthropomorphism constitutes a unique evolutionary selection pressure, analogous to sexual selection, which has molded the appearance, anatomy, and behavior of companion animal species so as to adapt them to their unusual ecological niche as social support providers. Although such species undoubtedly have benefited numerically from the effects of this process, the consequences of anthropomorphism are less benign when viewed from the perspective of individual animals. Indeed, anthropomorphic selection probably is responsible for some of the more severe welfare problems currently found in companion animals.

Keywords: anthropomorphism, evolution, pets, animal welfare

The article was originally published in the journal "Society & Animals" (11: 1,2003, 83-100) published by Koninklijke Brill NV. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003.

Contact: Department of Clinical Studies, School of Veterinary Medicine, University of Pennsylvania, 3900 Delancey Street, Philadelphia, Pennsylvania, 19104-6010, USA

E-mail: serpell@vet.upenn.edu

http://www.vet.upenn.edu/FacultyandDepartments/Faculty/tabid/362/Default.aspx?faculty_id=6361798

Zbigniew CHOJNOWSKI – Roman Brandstaetter’s Bestiary: Animals in the Imagination of the Poet

Animals appear in the texts by Brandstaetter as part of descriptions and narratives. While the human being generates chaos in the poet’s universe, animals increase its harmony. Brandstaetter introduces mostly images of flying creatures, in particular of birds. This animal world helps him read the «book of nature» and recognize the presence of God in it. The poet refers to various traditions, such as Judaism or Christianity, as well as to mythology. Animal images are also evoked by his memories and biography. Their meaning may be reconstructed by reference to the art of counterpoint. Not infrequently is the symbolism of animals inspired by the poet’s stay in a real geographic place. In the works of Brandstaetter, the living beings stimulate new dimensions of imagination and spirituality.

Keywords: bestiary, 20th century poetry, birds, Franciscanism, counterpoint

The opening theses of the article were presented at the conference “Roman Brandstaetter’s Cultural Universe: On the 25th Anniversary of the Writer’s Death” held by the Institute of Cultural Studies at the John Paul II Catholic University of Lublin on 27 November 2012.

Contact: Zakład Literatury Współczesnej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, ul. Kurta Obizta 1, 10-725 Olsztyn, Poland

E-mail: zbigni@gmail.com

Phone: +48 89 5246330

http://www.uwm.edu.pl/polonistyka/index.php?option=com_content&view=article&id=276&catid=78&Itemid=9

Wiesław BATOR – The Sacred – the Cursed – the Soulless: On the Treatment of Animals in the Doctrines and Practices of World Religions

The present article discusses the attitude to animals as exemplified by the religions of the world, both extinct and modern, in their doctrines, cults and morals. The author observes that since ancient times religious doctrines have been marked by the confrontation of anthropocentric views with eco-friendly approaches. According to anthropocentrism, the human being, unlike other creatures, is a special creation of God, endowed with a reflective and immortal soul. The intention of the Creator is that animals should serve human beings as objects of utility or mindless slaves. The opposite current of thought stresses in turn that all living beings are endowed with a soul similar to that of the human

being, and all of them cooperate in maintaining the balance given to the world by its Creator. Both types of views may be traced back already to the Upper Paleolithic and their continued parallel development has marked the history of humanity and religion, not infrequently manifesting extreme attitudes, such as, on the one hand, absolute lack of compassion for animals, conceived of as living “machines” (or even utmost cruelty towards them), and, on the other, zoolatry, or worship of animals.

In the course of the article, some examples of the treatment of animals in extinct as well as contemporary religions are discussed with the objective to show the interdependence between the attitudes towards animals exhibited by a given culture and religion and the impact of particular beliefs on the treatment of animals (for instance, in the prehistoric society, in Mesopotamia, Syria, and Greece, in the Abrahamic religions: Judaism, Christianity, and Islam, in the beliefs of ancient Egypt, India, and the Far East, as well as in contemporary tribal beliefs and in new religious movements).

The author then describes the problem of ritual slaughter, pointing to its origin in the ideas of taboo, sacrifice, ritual purity, and the soul, and proceeds to discuss contemporary attitudes to animals in the Western world, which has traditionally belonged to the realm of anthropocentrism.

The focus of the concluding part of the article is today's significance of environmental beliefs and the strength of the movements advocating them in the face of the ongoing processes of globalization and environmental devastation. The author points to the imminent conflict between environmentalism promoting animal rights and the teachings of the religions of the universalist tradition.

Keywords: world religions, zoolatry, zoomorphism, anthropocentrism, taboo, sacrifice, soul, ritual purification, ritual uncleanness, ritual slaughter (*shechita*), animal burial

Contact: Zakład Historii Religii, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński, ul Grodzka 52, room 6, 31-044 Cracow, Poland
E-mail: dokbat@interia.pl
Phone: +48 12 6631721

Bohdan KRÓLIKOWSKI – The Service of the Polish Lancers

An essay on General Stanisław Skotnicki (1894-1939), a paragon of courage and integrity, who served in Polish Legions in World War I, remained in the Polish army after Poland became an independent state in 1918, and was killed in a battle in the Kampinos Forest (*Puszcza Kampinoska*) on 18 September 1939 soon after the World War II had broken out.

summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: General Stanisław Skotnicki, the Polish Legions, early 20th history of Poland, World War II, cavalry

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Patrycja MIKULSKA – Not a Proof, but a Dream...

Review of Ralph R. Acampora's *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Dorota CHABRAJSKA – Are We Strangers to Nature?

Review of *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, ed. G.R. Smulewicz-Zucker (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: Lexington Books, 2012).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Grzegorz JÓZEFCZUK – On Loneliness, in a Minimalist Way

Review of *Lustro* ["Mirror"], script by Leszek Mądzik, staged and directed by Leszek Mądzik, music by Piotr Klimek, Polkowice, 7 March 2013.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Books recommended by *Ethos*

Maciej Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu* ["Tracing the Animal Mind"] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2013).
Joel Marks, *Ethics without Morals: In Defense of Amoralism* (New York: Routledge, 2013).

Roger Scruton, *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet* (London: Atlantic Books, 2013).

Fr. Tadeusz Kuczyński, *Od poznania świata do poznania Boga* ["From Knowing the World to Knowing God"] (Kraków: Petrus, 2013).

Mateusz KULCZYCKI – "Two wings on which the human spirit rises"

Report on the 55th Philosophical Week "Science and Faith: A New Approach to the Old Problem," KUL, Lublin, 11-14 March 2013.

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: kulczycki.mateusz@gmail.com
Phone: +48 81 4454038

Filip CIEPLY – On the Limits of Artistic Expression

Report on a conference "Art or Blasphemy? Freedom in Art and Abuse of Religious Feelings," KUL, Lublin, 12 April 2013.

Contact: Katedra Prawa Karnego i Postępowania Karnego, Instytut Prawa, Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Gospodarce w Stalowej Woli, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. ks. J. Popiełuszki 4, pokój 32, 37-450 Stalowa Wola, Poland
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/filip.cieply/kontakt>
Phone: +48 15 6426357

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – The Controversy over Ritual Slaughter: A Clash of Absolute Principles

Feuilleton on the ethical presuppositions behind the controversy over ritual slaughter of animals.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 26: 2013 No. 2(102)

OUR “LESSER BRETHREN”

From the Editors – Animal Ethics is a Human Concept (A.M.W.)	5
John Paul II – Peace with God the Creator. Peace with All of Creation (extracts from the Message for the Celebration of the World Day of Peace 1 January 1990)	13

FACING CREATION

Roger D. Sorrell – Francis’ Transcendence of Tradition and Its Major Impact on His Attitude Toward Creation: The Sermon to the Birds (trans. D. Chabajska)	23
Małgorzata Kowalewska – Hildegard of Bingen on Man and His “Lesser Brethren”	43

A CHALLENGE TO PHILOSOPHERS

Jacek Lejman – Philosophical Origins of our Attitudes Towards Animals: On the Axiological Status of Animals and Humans	67
Przemysław Gut, Arkadiusz Gut – Descartes’ Arguments Against Animal Thought and Reason	96

THE SOURCES OF DUTY

Zbigniew Wróblewski – Subjectivity and Goodness: Ontological Premises of Kindness to Animals.	113
Ralph R. Acampora – Of Corporal Compassion (trans. D. Chabajska).	133
Joel Marks – Amoral Animal Rights.	156
Joel Marks – Amoral Animal Rights (trans. D. Chabajska)	168

KNOWLEDGE AND RESPECT

- Maciej T r o j a n, Agnieszka K a c z m a r c z y k, Justyna S z y m a ń s k a – How To Read an Animal Mind? Selected Problems of Comparative Psychology as an Example of Research on the Functions of the Mind and Intentionality of Animal Behavior 185
- Jessica P i e r c e, Marc B e k o f f – Wild Justice Redux: What We Know About Social Justice in Animals and Why It Matters (trans. D. Chabrajka) 206
- James A. S e r p e l l – Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection – Beyond the “Cute Response” (trans. D. Chabrajka). 231

INHERENT IN CULTURE

- Zbigniew C h o j n o w s k i – Roman Brandstaetter’s Bestiary: Animals in the Imagination of the Poet. 249
- Wiesław B a t o r – The Sacred – the Cursed – the Soulless: On the Treatment of Animals in the Doctrines and Practices of World Religions 267

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Bohdan K r ó l i k o w s k i – The Service of the Polish Lancers. 293

NOTES AND REVIEWS

- Patrycja M i k u l s k a – Not a Proof, but a Dream... (review of R.R. Acampora’s, *Corporal Compassion*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania, 2006) 307
- Dorota C h a b r a j s k a – Are We Strangers to Nature? (review of *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics*, ed. G.R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2012) 313
- Grzegorz J ó z e f c z u k – On Loneliness, in a Minimalist Way (*Lustro*, script by L. Mądzik, staged and directed by L. Mądzik) 321
- Books recommended by *Ethos* (M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar; J. Marks, *Ethics without Morals: In Defense of Amoralism*, Routledge; R. Scruton, *Green Philosophy: How to Think Seriously about the Planet*, Atlantic Books; Fr. T. Kuczyński, *Od poznania świata do poznania Boga*, Petrus). 325

REPORTS

Mateusz Kulczycki – “Two wings on which the human spirit rises” (LV Philosophical Week “Science and Faith: A New Approach to the Old Problem,” KUL, Lublin, 11-14 March 2013).	333
Filip Cieplý – On the Limits of Artistic Expression (Conference “Art or Blasphemy? Freedom in Art and Abuse of Religious Feelings,” KUL, Lublin, 12 April 2013)	329

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Fr. Alfred M. Wierzbicki – The Controversy over Ritual Slaughter: A Clash of Absolute Principles.	343
Notes about the Authors.	347
Abstracts	353
Contents	375



Fot. Maciej Rajewski



Fot. Maciej Rajewski

„ETHOS”

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego

przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume’a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L’Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy:

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
Via Cassia 1200, 00189 Rzym
telefon: +390630365181, faks: +390630310399
E-mail: info@jp2doc.org
<http://www.jp2doc.pl/>

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, błogosławionego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy ks. kard. Stanisław Rylko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki**prenumeraty:**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2013: rocznie 60,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w PKO BP II O. Lublin nr 38 1020 3150 0000 3502 0002 8936 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin, nr 51124023821787000039262150 (USD), nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż:

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka)
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217
e-mail: eth-kolp@kul.lublin.pl

W poprzednich numerach:

Cena netto: 20 zł

VAT: 5 %

O twórczości i twórcach (8)
Mickiewicz nasz współczesny (13-14)
Kryzys teologii moralnej (15-16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)

W najbliższych numerach:

- * Przyjaźń
 - * Ethos przestrzeni
 - * O przemocy
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl