

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 społeczными 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 anglosaskiej<sup>1</sup>. W Polsce

<sup>1</sup> 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.oxfordanimaletics.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]<sup>2</sup>, 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 przekonanym 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 Ralphi 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 uczoney*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 41.

<sup>2</sup> *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”] Drucilla Cornell analizuje poglądy Jacques’a Derridy, w szczególności jego prace *L’Animal que donc je suis*<sup>3</sup> i *Séminaire: La*

<sup>3</sup> Zob. J. D e r r i d a, *L’Animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006; zob. też:

*bête et le souverain*<sup>4</sup>, 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”, wewnątrz zwanego 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\\_](http://www.academia.edu/3316323/Jacques_Derrida_-_Zwierze_ktorem_wiec_jestem_dalej_idac_sladem_).

<sup>4</sup> 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.

nigdy tylko jako środka<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>. Twierdzi, że można nią objąć zwierzęta właśnie jako byty posiadające cele (por. s. 47-57).

Eduardo Mendieta w artykule *Interspecies 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*<sup>7</sup> 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 widać 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.)<sup>8</sup>.

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-

<sup>5</sup> I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 46.

<sup>6</sup> Tamże, 433, s. 50.

<sup>7</sup> Zob. A. L i n z e y, *Teologia zwierząt*, WAM, Kraków 2010.

<sup>8</sup> 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 człowieka<sup>9</sup>, 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, określaną 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

<sup>9</sup> Można powiedzieć, że pejoratywny sens słów „zwierzę” i „zwierzęcy” w języku polskim przemawia na rzecz słuszności tej tezy.

poszczególnych gatunków oznacza wprowadzanie różnic między nimi i prowadzi do absurdalnych debat dotyczących kryterium doskonałości (dlaczego na przykład miałby 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 wydobycie intelektualnych racji nadających sens ich stanowisku.

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 wywołujące zmierzają do włączenia możliwe 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 wspólnoty 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 intensywnej 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 Hegłowskim 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 przeciwdziałania 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 Hegłowskiej 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 przeformułować 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 wrogłość 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 post-humanistycznemu ethosowi cielesnego współodczuwania”]<sup>10</sup> 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,

<sup>10</sup> 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”]<sup>11</sup> 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 szczególny 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 stworzenia<sup>12</sup>.

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.

<sup>11</sup> Tłum. z języka niemieckiego Lisa M. Anderson.

<sup>12</sup> Zob. C. Nicol, *Do Elephants Have Souls?*, „The New Atlantis”, <http://www.thenewatlantis.com/publications/do-elephants-have-souls>.