

Edukacja Etyczna

REDAKTOR TOMU: DR MARCIN URBANIAK

ISSN 2083-8972

15/2018

Recenzenci:

prof. dr hab. Ignacy S. Fiut, dr hab. Mariusz Wojewoda, dr hab. Bogna Choińska, dr hab. Ewa Nowak, dr Konrad Szocik, dr hab. Maciej Woźniczka, prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński, dr hab. Maria Gołębiowska, prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, dr hab. Joanna Hańderek, dr Tomasz Cyrol, dr hab. Grzegorz Francuz, dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. dr hab. Jacek Filek, dr hab. Tomasz Czakon, dr hab. Leszek Pyra, dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon, dr Dorota Maj, dr hab. Maria Kostyszak, dr hab. Arkadiusz Żychliński, dr Paul Neiman, dr Maciej Sosnowski, dr Radosław Strzelecki, dr hab. Wojciech Torzewski, dr hab. Barbara Grabowska, dr hab. Hanna Mamzer, dr hab. Karol Chrobak, prof. dr hab. Marta Kudelska, dr hab. Paweł Sajdek, dr Ewa Chudoba, dr hab. Dorota Pietrzyk-Reeves, prof. dr hab. Aldona Pobojevska, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr hab. Piotr Belcerowicz, dr hab. Jacek Jaśtał, prof. dr hab. Paweł Łuków, dr hab. Mirosław Górecki, dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probuca
Sekretarz redakcji: dr Maciej Kałuża

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny
dr Anna Szklarska – redaktor merytoryczny i statystyczny
dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny
dr Tibor Máhrík redaktor merytoryczny i językowy
dr Marcin Urbaniak – redaktor merytoryczny, opiekun działu scenariuszy zajęć
mgr Adrian Biela – opiekun działu recenzji

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
pokój 242
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2018

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.15

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego

tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56

<http://www.wydawnictwoup.pl>

e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

JADWIGA MIZIŃSKA

ORCID 0000-0003-4979-4035

DOI 10.24917/20838972.15.1

Ludzkie prawa zwierząt

1.

Ludzkie prawa zwierząt to tytuł celowo dwuznaczny. W pierwszym przypadku może chodzić po prostu o prawa przyrody skonkretyzowane w stosunku do organizmów żywych (w tym szczególnie najwyżej zorganizowanych), w drugim natomiast rzecz dotyczyłaby praw zwierząt przyznanych im przez ludzi na drodze legislacyjnej. Mielibyśmy więc do czynienia albo z podejściem teoretycznym, polegającym na przedstawianiu teorii ewolucji i kreacjonizmu, albo na odkrywaniu wewnętrznej struktury i sieci powiązań pomiędzy typami, gatunkami czy rodzajami, zatem sondowaniu holistycznego funkcjonowania całości przyrody pod kątem jej ochrony przed zniszczeniem.

Od czasu gdy pojawiło się pojęcie ekologii (już nie tylko teorii, ale nade wszystko praktyki ratowania zagrożonych wyginięciem gatunków), na pierwszy plan wysunął się moralny aspekt praw zwierząt. Tak sama ekologia, jak i specyfika ekologicznego nastawienia mają bowiem ewidentnie aksjologiczny, nie zaś abstrakcyjny i obiektywny charakter. Są nasycone wartościowaniem moralnym, za czym idą wysiłki i próby jurdycznej legislacji przez uświadomionych specjalistów ekologów i ich rzeczników.

Nie bez znaczenia jest to, w jakim okresie pojawiła się owa postawa aksjologiczna, rozszerzająca perspektywę moralną nie tylko na ludzi, ale również na zwierzęta. Wszak jeszcze Kartezjusz, definiujący człowieka jako *homo sapiens*, przyznawał mu wprawdzie rozum i duszę, lecz samo ciało traktował jak automat. Odmawiał zwierzętom wrażliwości, nie mówiąc już o psychice. Ów dualistyczny rozróż trwał przez stulecia; skrajny racjonalizm wycisnął piętno na lekceważeniu i ignorowaniu emocji

i uczuć, również w stosunku do żywych organizmów. Jednocześnie wciąż trwała wcześniejsza tradycja grecka oparta na aksjomacie ciągłości Bytu. Główny jej promotor, Arystoteles, zakładał hierarchiczną strukturę i uwzględniał obecność poszczególnych jego warstw: mineralnej, roślinnej, zwierzęcej, a wreszcie – ludzkiej (*zoon politikon*). Jego zdaniem są one hierarchicznie uporządkowane; najwyższe opierają się kolejno na coraz niższych. Twórca traktatu *O duszy ludzkiej* twierdził ponadto, iż oprócz niej istnieją też „dusza roślinna” i „dusza zwierzęca”, w pewien sposób spokrewnione.

Tak więc historia filozofii oferuje nam dwa różne paradygmaty Bytu: organiczny i mechanistyczny – Arystotelesowski i Kartezjański. W różnych epokach dominuje ten, który implikuje pokrewieństwo wszystkich żywych stworzeń bądź też ten, który je dzieli na opozycyjne, a nawet wrogie „obozy”. Jak się wydaje, podstawowym kryterium jawi się wrażliwość – względnie niewrażliwość – na ból i cierpienie żywych stworzeń.

Gdyby ktoś zapytał, skąd wziął się współczesny trend zwany ekologicznym, należałoby prześledzić literaturę powstałą wokół problemu, jak doszło do „rewolucji ekologicznej”, kiedy w ogóle zrodziła się potrzeba radykalnej zmiany optyki, a zatem odrzucenia paradygmatu panowania nad przyrodą na rzecz jej obrony przed ludźmi. Z pewnością istnieje taka bibliografia, jednak z braku stosownej wiedzy poprzestanę na pewnym własnym domyśle i propozycji wyjaśnienia. Wzorem Kanta zapytam mianowicie, jak możliwa i konieczna jest ekologia. Inaczej mówiąc: W jakich warunkach mogła ona w ogóle zaistnieć? Przecież był taki czas – i to całkiem niedawny – kiedy nauka całkowicie obywatela się bez ekologii. Co więcej, nie istniało jeszcze jej pojęcie!

2.

Zacznijmy od tego, że ekologia jako „nauka o środowisku” była zgoła zbędna wtenczas, gdy w kulturze egipskiej i żydowskiej układano hymny głoszące pochwałę wszelkiego stworzenia. Przytoczmy następujący psalm Amona:

Ty sam jeden, który uczynił (wszystko), co jest,
 samotny jeden, który uczynił to, co istnieje,
 z którego oczu wyszła ludzkość
 i na którego ustach bogowie zaczęli istnieć.
 Ten, który uczynił trawę dla bydła
 i drzewo owocowe dla ludzkości.
 Ten, który sprawił to, na czym mogą żyć ryby w rzece
 i ptaki wznoszące się w niebo,
 Ten, który daje tchnienie temu, co jest w jajku,

daje życie synowi ślimaka
 i sprawia, że żyć mogą komary,
 Podobnie jak robaki i muchy.
 Ten, który zaspokaja potrzeby myszy w ich norach
 i daje życie ptakom na wszystkich drzewach.
 Pozdrowienie Tobie, który to wszystko zrobiłeś!
 Samotny jeden, z licznymi rękami¹.

Wczytując się w przytoczony egipski hymn, przedstawiający treści mityczne, a zarazem przemawiające do ludzkich serc, z zaskoczeniem konstatajemy jego wprost „nowatorski” wydźwięk. Uderza jego uniwersalność opiewająca wszystko, co istnieje, bez względu na to, czy jest wielkie czy małe, pożyteczne czy szkodliwe, piękne czy ohydne, a co więcej – nieprzyznająca decydującej roli człowiekowi jako rzekomej „koronie” czy „królowi” stworzenia. Najwyższą wartością jest tu bowiem anonimowy Absolut, „sam jeden, który uczynił (wszystko), co jest”, a który „daje tchnienie temu, co jest w jajku” i „zaspokaja potrzeby myszy w ich norach”².

Przytoczony tekst można postrzegać dwojako: albo jako archaiczny zabytek piśmienniczy, albo też jako poetycko wyrażoną praideę ekologii. Gdyby wyabstrahować go z kontekstu religijnego, brzmiałby jak pochwała, apologia czy wręcz uwielbienie wszelakiego istnienia. Motywem przewodnim jest tu powiązanie wszystkiego ze wszystkim, ale ponadto – opiekuńczość Wyższej Istoty troszczącej się o każdy pojedynczy element świata, jego potrzeby i trwanie. Teleologiczne, czyli celowościowe, i – chciałoby się powiedzieć – „czułe” nastawienie wyraża się w trosce o potrzeby najmniejszej muszki, myszy, a nawet komara! Dzisiejsza mentalność nie dorasta do takiej wzajemnej „opatrnościowej” postawy. Przeciwnie, pojawia się w niej niechęć do pewnej negatywnie wyróżnionej sfery przyrody, wykluczającej stwory „groźne”, „brzydkie” czy „szkodliwe”, jak stonki, krokodyle lub koczodany. Swoista estetyka, a raczej quasi-estetyka, dominuje tu nad etyką, co prowadzi do półświadomej obłudy i hipokryzji.

3.

Zestawmy przeto obie wspomniane postawy wobec zwierząt: pierwszą, autentycznie uniwersalistyczną, zilustrowaną hymnem Amona, i drugą, partykularną, przejawiającą się w swoistym estetyczno-etycznym wykluczeniu niektórych żywych stworzeń. Owo „wykluczanie” jest podyktowane po części nieświadomą ich antropomorfizacją. Doskonałą tego ilustracją są zarówno biblijne, jak i bajkowe czy literackie stereotypy.

¹ J. St. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 81.

² Tamże.

I tak: wąż jest podstępny i kusicielski; lew – groźny i dumny; wilk – okrutny; mrówka – pracowita i zapobiegliwa; komar – złośliwy; mucha – natrętna. Tego rodzaju stereotypy często mają postać idiomów: uparty jak osioł, ślepy jak kura, dumny jak paw, itp.

Jak wobec tego można uprawiać nauką ekologii, skoro ludzka wyobraźnia przesiąknięta jest mnóstwem negatywnych uprzedzeń bądź też pozytywnych nastawień? W szczególności: Co zrobić z wielowiekową tradycją literacką, zwłaszcza baśniową? Czy ją zanegować (lub zgoła wyeliminować) w imię jakiejś „hiperpoprawności politycznej”, aby utrzymać swoistą „demokrację” między wszystkimi gatunkami? Wyobraźmy sobie jednak kanon klasycznej literatury okrojonej z takich pozycji, jak utwory Marii Konopnickiej, Henryka Sienkiewicza, Bolesława Prusa, Adolfa Dygasińskiego, nie mówiąc już o ponadczasowym Homerze czy Szekspirze, nie wspominając o Ezopie! Przychodzi mi na myśl pewne rozwiązanie zainspirowane twórczością literacką, a zwłaszcza poezją Williama Blake’a. Jeden z jego wierszy nosi tytuł *Czerw*, a jego treścią jest głęboka empatia wobec tego uchodzącego za obrzydliwe stworzenia, odkrywanie jego roli w procesie rozkładu ludzkich ciał, generalnie – w procesie przemiany materii. W oczach artysty czerw jawi się jako swego rodzaju pomocnik i współpracownik. Sugerując się tym metafizycznym poetą, można zaproponować akcję odczarowywania i odstereotypizowania istot „wyklętych” z racji swej „brzydoty” i „ohydy” związanej ze „szpetnym” wyglądem. W tym celu należałoby podjąć wielki trud walki ze zohydżaniem, a nawet piętnowaniem zwierząt „niepoprawnych estetycznie”. Trzeba by nawiązać tu do fenomenu antropomorfizacji, poniekąd odpowiedzialnej za budzenie odrazy wobec wszelkiego rodzaju „wstrętnych ropuch”. Gdyby taki projekt się powiódł, należałoby spowodować radykalne „przewartościowanie całej aksjologii” w kierunku zwalczania przesądów i uprzedzeń w stosunku do stworzeń budzących – rzekomo – „instynktowny wstręt”.

Mimo wszystko pozostaje problem, jak sobie poradzić z tradycją nakładania na zwierzęta ludzkich masek. Wszak w całej kulturowej tradycji natykamy się na bestiariusze, czyli albumy dziwacznych i okrutnych istot budzących grozę, choć zarazem fascynację. Jak potraktować taki rodzaj sztuki, gdzie aż roi się od bazylijszków, smoków, dusiołków i innych „potworów”? Wyrugować je czy też zastosować wobec nich taryfę ulgową, pomnąc na prawa literackiej fikcji?

Kolejny wymagający namysłu punkt to specyficzny słownik pełen takich pojęć, jak: „zezwierżenie”, „bestialstwo”, „kreatura”, „monstrum” etc. Wyraża się w nim zjawisko pograniczności, czyli odstępstwa od normy zarówno zwierzęcej, jak i ludzkiej. Pomysłowo obchodzili się z nim Grecy, twórcy mitycznej idei hybrydyzacji. Potrafili genialnie pomieszać

ze sobą elementy zwierzęce, ptasie, gadzie, człowiecze, uzyskując przy tym zachwycające kompozycje w rodzaju pegaza, centaury, syreny czy Minotaura. Jedne z nich były przyjemne i miłe, inne – groźne, odstręczające i przerażające. Czy można się jednak obejść bez tego bogactwa wyobrażeń wcielonych w przedstawienia malarskie albo rzeźby, jak choćby dwugłowy orzeł? Wiele z nich staje się symbolami, z których „wyparował” moment metaforyczny i symboliczny: pod sztandarem opatrzonym dwugłowym, a nawet trójgłowym orłem ginęli ludzie za takie wartości, jak niepodległość czy wolność. W tej sytuacji nasuwa się potrzeba zbudowania jakiegoś interdyscyplinarnego obszaru zajmującego się relacjami między stricte naukowym, neutralnym opisem występujących w przyrodzie zwierząt a ich metaforycznymi i symbolicznymi obrazami. Pozwoliłoby to na rozróżnienie i oddzielenie podejścia naukowego od artystycznego: mitologicznego, bajkowego, legendarnego.

4.

Do listy problemów domagających się pogłębionej analizy należy zaliczyć również zagadnienie „okrucieństwa zwierząt”. Samo okrucieństwo jest bez wątpienia fenomenem przynależnym do sfery zachowań ludzkich, a raczej „niehumanicznych”, w naturze nieistniejących. Tym niemniej upowszechniło się przekonanie, iż niektóre gatunki są „okrutne”, podczas gdy inne – „przyjazne”, „miłe”, a nawet „urocze”. Wydawałoby się, że kres takim ocenom kładzie literatura etologiczna na czele z jej twórcą Konradem Lorenzem. Mimo to nawet tak wielcy myśliciele i artyści, jak Czesław Miłosz czy Wisława Szymborska, a nawet Leszek Kołakowski, zastanawiają się na serio, czy zabawa kota z myszką, prowadząca do zabicia jej, nie jest wyrafinowanym okrucieństwem. Ponadto: jak ma się zachować właściciel kota, któremu jego ulubieniec co rano przynosi „dary” w postaci złowionej myszy, kreta, a co gorsza – ptasich piskląt?

Ogólnie mówiąc, okrucieństwo stanowi cały syndrom problemów osnutych na wątku zła. Zła niejako nadmiarowego. Kłopot w tym, że granica zła dopuszczalnego i niedopuszczalnego ma charakter relatywny i zideologizowany. W odniesieniu do ekologii odnosi się do stanu indywidualnej wrażliwości. Dla wegetarian lub wegan złem jest hodowanie i zabijanie zwierząt w celach spożywczych, jak również polowanie na nie. Skrajni wegetarianie protestują przeciwko zabijaniu wszelkich zwierząt; niekiedy prowadzi to do swoistego „sentymentalizmu”, polegającego na większej trosce o nie niż o ludzi, zwłaszcza tych cierpiących prawdziwy głód. Nawiasem mówiąc, nie reagują oni na „krzyk sałaty” czy innych roślin, którymi sami się odżywiają. I znowu trzeba spytać, co

zrobić z „etyką polowania”. Czy ocenzurować Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza* i pozbawić go opisu fragmentu *Polowanie na niedźwiedzia*?

Moim zdaniem postawa sentymentalna ma wydźwięk równie przesadny, jak tzw. okrucieństwo. Obydwie są równie skrajne i zajadłe. Warto próbować między nimi mediować, szukając złotego środka. W przeciwnym wypadku radykałowie ekologii wpadają w pułapkę antyhumanizmu. Tak się na przykład stało w czasie wielkiej powodzi na Wiśle w roku 2001, kiedy to ekolodzy walczyli ze strażakami i żołnierzami o bobry. Mianowicie okazało się, iż nadmiar bobrów i robionych przez nie otworów spowodował zrujnowanie wałów. Zagrożeni powodzią mieszkańcy Powiśla oburzeni byli na niewczesnych ich ratowników i obrzucali ich inwektywami.

5.

Konkludując: postawa ekologiczna, stanowiąca znamię współczesnej dramatycznej cywilizacji, niesie w sobie dziedzictwo bardzo wielu antynomii i przeciwieństw. Dopóki dominował wzorzec walki człowieka z naturą oraz etos podporządkowywania człowiekowi przyrody, nikogo nie raziło zabijanie dzikich zwierząt w drodze polowania czy uśmiercanie zwierząt hodowlanych celem masowej konsumpcji mięsa. Dopiero dostatek pokarmu, czy wręcz jego nadmiar i marnotrawstwo, uruchomiły nową wrażliwość i nową świadomość polegającą na zharmonizowaniu stosunków między „prawami człowieka” a „prawami zwierząt”. Do tego doszła obawa o bezpowrotne wyginiecie niektórych gatunków i walka o ich ochronę.

Byłoby czymś niemądrym rywalizować o to, czy człowiek jest „wyrzutkiem przyrody” jako jej szkodnik i wróg („wrzód na ciele kosmosu”), czy też – „królem stworzenia”. Zasada homeostazy, równowagi postępu technicznego, implikuje, że niezbędny jest również postęp moralny: rozwój człowieka sprzężony z rozwojem i pogłębianiem wrażliwości i na zagrożone zwierzęta, i na zagrożoną ludzkość wskutek nieumiarkowania jej własnych roszczeń. Słowem, ucłowieczenie samych ludzi tak, by nie niszczyli i nie zużywali przyrody ponad konieczność. Oczywiście jest to proces dramatyczny i dialektyczny, wymagający ostrożności, by nie popadać w fanatyzm prowadzący do znieczulicy na „dusze roślinne” i „dusze zwierzęce”, względnie w pychę wobec „mniejszych braci”. Najgorszym, co może się przydarzyć ludziom, jest bezduszość, zarówno w stosunku do nich, jak i samego człowieka – traktowanie go jako automatu do mnożenia korzyści i pieniędzy, władzy nad wszelkimi słabszymi istotami.

Wracając do tytułu artykułu, powtarzam swoje wstępne rozterki: czy naprawdę chodzi o prawa, czy też o przywileje człowieka w zakresie

ustanawiania granic tego, co uznaje on za „okrucieństwo”, a co za realistyczny obraz stosunku między mięsożernymi (roślinnymi) gatunkami przyrody? Grozi nam w tej mierze pułapka sentymentalizmu i utopijnego pojednania między „podstępny wężem” a „niewinnym barankiem”. Ostatecznie: to nie zwierzęta decydują o tym, jakie im przysługują prawa czy przywileje. To sami ludzie gotują im taki czy inny los! Ludzie, aby nie wpaść w pułapkę „hiperekologizmu” w imię nadopiekuńczości w stosunku do zwierząt, popadają we wrogość wobec innych ludzi. Pozwolę sobie tu przytoczyć wątpliwości Leszka Kołakowskiego zawarte w eseju *Udręczenie*:

Bertrand Russell wspomina, iż jako młody człowiek doszedł do takiego oto wniosku: ludzie tak okropnie cierpią, że należałoby możliwie jak największą ilość ludzi zabijać, aby zmniejszyć, jak tylko można, masę cierpienia [...].

Prawie cała literatura, prawie cała poezja, prawie cała sztuka wyrosły z ludzkiego bólu; w niebie chyba sztuki nie ma. Duchem dzielni niechaj zmierzają i porównają „straty” i „zyski”.

Chrześcijaństwo głosi naukę o odkupieniu i życiu wiecznym, lecz nawet szczęśliwość wieczna cierpienia tutejszego nie wymazuje.

Znany filozof z Cambridge, C.B.S. Broad, sądził, że jest życie pośmiertne, lecz że pociechy nie ma co w tym szukać, bo ten drugi świat jest jeszcze gorszy niż nasz [...].

Rad jestem samolubnie, że nie przyszło mi być kapłanem i nie mam obowiązku innym ludziom tych rzeczy tłumaczyć³.

Mając przed sobą alternatywę: „kto bardziej cierpi – zwierzęta czy ludzie?”, można samemu sobie próbować tłumaczyć to, co świadomie pozostawił nierozwiązane polski filozof. Mianowicie uznać za aksjomat wrażliwość na jakiegokolwiek i czyjekokolwiek cierpienie i starać się je minimalizować. Jeśli nawet jesteśmy zmuszeni zadawać śmierć żywej istocie (choćby dlatego, by samemu przeżyć), niech to będzie ofiara złożona w najlepszej wierze. Tak jak to czynili Indianie wznoszący modły za upolowanego bizona.

Jeśli w łańcuchu istnień zachodzi ciągłość, to jej podstawą jest Święte Życie.

3 L. Kołakowski, *Udręczenie*, „Dekada Literacka” 1994, nr 6(89), s. 1, 3.

TOMASZ TUROWSKI

ORCID 0000-0002-0828-033X

DOI 10.24917/20838972.15.2

Status moralny zwierząt a kryterium antropologiczne. Rozważania wokół welfarystycznej propozycji Witolda Koehlera

Tematem tekstu jest kryterium antropologiczne i jego wpływ na definiowanie statusu moralnego, a wszystko to w kręgu moralnej refleksji Witolda Koehlera.

Mówiąc o tak zwanym kryterium antropologicznym, mam na myśli taki sposób definiowania, np. wartości, którego punktem wyjścia jest określona wizja człowieka. Przy czym nie chodzi o zwyczajny fakt antropomorfizacji, charakterystyczny dla gatunku, ale o takie definiowanie, które dookreśla pojęcia w odniesieniu do antropologii na mocy *per analogiam*.

Obecnie antropocentryzm jest w odwrocie i bywa stosunkowo często w filozofii prozwierzęcej nadmiernie upraszczany i krytykowany. Autorzy zwykle pokazują negatywne implikacje praktyczne przyjęcia antropocentryzmu, który ukształtował moralną tradycję Zachodu. W pismach Singera, Regana, Rydera czy Francione roi się od interpretacji antropocentryzmu w duchu wartościującym: przez wywyższenie wartości (np. prawno-naturalnej godności) człowieka i tylko gatunku *homo sapiens* doprowadzono do deprecjacji innych gatunków¹. Samo w sobie nie jest to błędne, takie interpretacje tradycyjnej, zachodniej filozofii są cenne i dla tematyki samej filozofii prozwierzęcej ważne. Jednak nie mogę nie zauważyć, że rozumienie antropocentryzmu (i także interpretacja kryterium antropologicznego) w ramach „homocentryzmu, ludzkiego szowinizmu, gatunkowizmu czy etyki humano-centrycznej”² jest zasadniczo zbyt pobieżne. Moim zdaniem w ten sposób zamazuje się pozytywne strony antropocentryzmu, co często skutkuje niepotrzebnym

1 Zob. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, red. M. Bekoff, Greenwood Press, Westport, Connecticut 1998, s. 66–68.

2 Tamże, s. 66.

zrównywaniem nieporównywalnych ze sobą istot. Dlatego ważnym jest podkreślanie istotnych międzygatunkowych różnic, których dostrzeżenie prowadzi do uchwycenia piękna ludzkiego punktu widzenia przyrody i istot pozaludzkich, gdyż nie ma „podstaw, by oczekiwać, że relacje człowieka z innymi zwierzętami mogą powielać wymiar międzyludzkich. To nie są tylko relacje międzyludzkie. Na tym polega ich szczególna wartość. Próba traktowania ich w analogiczny sposób byłaby spłaszczeniem i niewykorzystywaniem ich potencjału”³. Antropocentryzm może mieć wiele pozytywnych implikacji, choćby takową, jak definiowanie relacji międzygatunkowych przy przyjęciu kryterium antropologicznego jako punktu wyjścia do sposobu ich określania i co za tym idzie do uchwycenia statusu moralnego istot pozaludzkich.

Cochrane w *Animal Rights Without Liberation* potwierdza dość powszechnie znany fakt, że punktem wyjścia dla określenia praw, jak i interesów zwierząt jest jakoś rozumiane kryterium antropologiczne.

Prawa zwierząt są często przyjmowane w analogii do praw człowieka. Dla praw ludzi nie jest istotny postulat zakazu bicia naszych niewolników, czy to jak uregulujemy kwestię lepszego traktowania kobiet; zamiast tego żąda się by te formy wyzysku zostały zniesione, a ich ofiary wyzwolone⁴.

Nie jest to oczywiście nowe spostrzeżenie, ponieważ w teorii praw zostało sformułowane w 1983 roku przez Regana, natomiast w nurcie poszanowania interesów w latach 70. ubiegłego wieku przez Singera. Pomijając różnice między Tomem Reganem a autorem *Animal Liberation*, jedno jest wspólne – dla podkreślenia istnienia praw (Regan), interesów (Singer), panowie odwołują się do jakiejś wizji człowieka i jego statusu moralnego. Regan przeprowadza analizę uprawnień moralnych, podkreślając wspólność praw naturalnych, które jako takie nie przysługują tylko przedstawicielom *homo sapiens*. Peter Singer natomiast kreśląc w *Wyzwoleniu zwierząt* zasadę równego poszanowania interesów, zaproponował odrzucenie (lub osłabienie) antropocentryzmu na rzecz patocentryzmu, jednak przy zachowaniu słabej wersji kryterium antropologicznego.

Welfaryści – utylitaryści, Singer przede wszystkim nie wiążą filozofii prozwierzęcej z żadną ideą prawa czy godności. Autor *Animal Liberation* proponuje status moralny zwierząt i ludzi odnosić do przejętej od Benthamu kategorii interesów, w przypadku Singera poszerzonej o pojęcie

3 D. Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 29.

4 A. Cochrane, *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*, Columbia University Press, New York 2012, s. 3.

preferencji. Singerowski konsekwencjalizm wolny jest od metafizycznych przesłanek dotyczących wrodzonych wartości naturalnych, a proponowana przezeń zasada równości interesów „nie opisuje domniemanej rzeczywistości równości (...), ale nakazuje pewien sposób ich traktowania”⁵. Status moralny według Singera przypisany jest wyłącznie tym istotom, które mają zdolności sensoryjne, zatem mogą odczuwać (stany negatywne i pozytywne)⁶. Stąd każda istota wyposażona w ową zdolność objęta jest statusem moralnym, natomiast u Singera problemem jest zakres owego statusu. Bo choć aby go mieć, wystarczy mieć interes w doznawaniu przyjemności bądź cierpienia, jak sam autor stwierdza: „zdolność doznawania cierpienia i przyjemności jest wstępnym warunkiem posiadania interesów, który musi być spełniony, abyśmy mogli sensownie o nich mówić”⁷, natomiast interesy to jeszcze nie preferencje. Choć by mieć preferencje, należy wprzód mieć interesy, to jednak preferencje to interesy wyższego rzędu zarezerwowane dla osób⁸. Singer twierdzi, że w interesie każdego zwierzęcia leży unikanie bólu, ale osoby (niektórzy ludzie i niektóre zwierzęta) mają szczególne preferencje w kontynuacji swego życia.

Według Singera status moralny związany jest ze zdolnością odczuwania, która przynależy do *wszystkich* (w sensie niektórych ludzi i niektórych zwierząt) w związku z czym jest pozagatunkowa. I tym jest *interes*, natomiast preferencje przynależą istotom wyższego rzędu, osobom w lockowskim sensie tego słowa i też są pozagatunkowe, ponieważ również przysługują niektórym ludziom i niektórym zwierzętom, w znaczeniu bytów osobowych. Tutaj prym wie dzie gatunek *homo sapiens* i poszczególne przejawy poza nim.

5 P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004, s. 37.

6 Słynny cytat z *Animal Liberation*: „Nonsensem byłoby twierdzić, że interesy kamienia narusza kopanie go przez jakiegoś uczniaka. Kamień nie może mieć interesów, ponieważ nie może cierpieć. Obojętne, co z nim zrobimy, nie będzie to miało dla niego znaczenia”. Tamże, s. 40.

7 Tamże.

8 Singer korzysta z empirycznej definicji osoby zaproponowanej przez Johna Locke’a, co pozwoliło mu wprowadzić do etyki stosowanej kryterium oceniające życie ludzi i zwierząt na podstawie cech jakościowych. Tym samym dokonuje desubstancjalizacji personalistycznej, która wyrugowuje z pojęcia osoby kryteria metafizycznie istotne, jak choćby przekonanie o osobowej, wrodzonej godności czy jakichkolwiek cechach wewnętrznych danych tylko ludzkiej naturze. Asubstancjalna definicja Locke’a oparta jest na tożsamości i jakościowej zmienności. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* autor osobę definiuje jako „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, tom I, s. 471–472.

Podczas pracy nad artykułem dotyczącym stanu badań nad filozofią moralną dotyczącą praw zwierząt w Polsce⁹ zetknąłem się z książką Witolda Koehlera pod tytułem *Zwierzęta czekają*¹⁰. Zdumiało mnie to, że na niemal rok przed publikacją słynnego 18 numeru „Etyki”¹¹ Koehler napisał pierwszą – moim zdaniem – monografię poświęconą idei welfarystycznej. Autor był profesorem zwyczajnym, światowej sławy leśnikiem, hilopatologiem, entomologiem oraz twórcą nowatorskich kierunków w ochronie lasu. Na temat jego życia niewiele wiadomo poza tym, że urodził się na Wołyniu w 1909 i zmarł w Warszawie w 1988 roku¹². W swej pracy o tematyce prozwierzęcej postuluje idee, które w tamtym czasie głosił Peter Singer czy Richard Ryder, ale w żadnym fragmencie Kohler nie powołuje się na te uznane nazwiska. W ogóle książka Kohlera jest pracą, która można uznać za nienaukową – nie opatrzył jej żadnymi przypisami, bibliografią czy innymi odsyłaczami (poza cytatem z nauk Buddy i fragmentem z Deklaracji Praw Zwierząt UNESCO z 1979 roku). Nie podał też nigdzie źródeł inspiracji, co moim zdaniem szkodzi tej bardzo interesującej książce. Nadał jej formę eseistyczną, co można uznać za usprawiedliwienie braku odsyłaczy. W *Zwierzęta czekają* znajdziemy pomysły, które przypominają metody charakterystyczne dla Singerowskiego welfaryzmu. I tak mamy tendencję do antropomorfizacji zachowań zwierząt, czyli perswazyjne działanie na emocje odbiorcy, czy (co prawda *implicite*) przekonanie o równości gatunków. Nade wszystko jednak Koehler wychodzi od typowo welfarystycznych założeń o zdolności do cierpienia, jako fundamentu etycznych rozważań w ogóle. Pyta:

czy nadejdzie kiedyś czas, w którym człowiek rozumny – *Homo sapiens* – przez wieki swego bytowania na Ziemi – najokrutniejszy drapieżnik i nieustrudzony siewca bólu, obróci swój geniusz przeciw cierpieniu?¹³.

Koehler ufa w możliwość osłabienia przekonania o antropocentrycznych źródłach etyki, etyki wzajemności, co bardzo przypomina dzielone przez wszystkich etyków prozwierzęcych przekonanie o konieczności odrzucenia szowinizmu gatunkowego. Kohler atakuje typowo antropocentryczne przekonanie o wyjątkowości gatunku *homo sapiens* z wielu płaszczyzn i poziomów, co wówczas było *novum*.

9 Zob. T. Turowski, *Problematyka filozofii pro-zwierzęcej w Polsce*, (w:) *W kręgu twórczości Marii Ossowskiej: analiza – inspiracje – alternatywy*, red. J. Dudek, T. Turowski, P. Walczak, J. Zegzuła-Nowak, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2018.

10 W. Koehler, *Zwierzęta czekają*, KAW, Warszawa 1981.

11 „Etyka”, nr 18, 1980.

12 Więcej na ten temat na: <http://plock.wyborcza.pl/plock/1,35681,3661480.html?disableRedirects=true>, data dostępu: 3.10.2006.

13 W. Koehler, *Zwierzęta czekają...*, s. 5.

Koehler pisze o idei „walki z cierpieniem wykraczającym poza ramy sfery odczuć, zakreślonych przez ludzki egoizm”¹⁴. Jest to zadziwiająco zbieżne z fragmentami *Animal Liberation* Singera, który w motcie książki pisał o sile argumentacji etycznej, która ma zdołać „przezwyciężyć egoizm naszego gatunku”¹⁵. Jednocześnie ze strony abolicjonistów Singer bywa oskarżany o to, że jego utylitarystyczne nastawienie nacechowane jest pewnymi formami instrumentalizmu w traktowaniu zwierząt. Szczególnie Tom Regan i Gary Lawrence Francione krytykują za to stanowisko Singera. Dla przykładu Francione, omawiając Singerowski utylitaryzm zalicza go do utylitarystyki aktów¹⁶, przy czym podkreśla, że „Singer sprzeciwia się większości eksperymentów na zwierzętach, ale tylko dlatego, że niektóre nie przynoszą korzyści, które wystarczają by móc usprawiedliwić cierpienie zwierząt, które powodują”¹⁷. Innymi słowy dla Francione Singerowska propozycja ochrony czy wyzwolenia zwierząt jest tylko reformistyczna i nie wyklucza wszystkich form wyzysku¹⁸. Ten ukrywany instrumentalizm jest z pewnością centrum krytyki ze strony prawnego abolicjonizmu. Nie chcę tu wchodzić w spór, czy ten zarzut w stosunku do welfaryzmu typu Singera jest całkowicie słuszny, ale jednocześnie jest autorowi *Animal Liberation* najczęściej stawiany.

Tymczasem już pod koniec lat 70. Koehler odrzucał instrumentalizm, gdy krytykował tak zwane *humanitarne wykorzystywanie zwierząt*, obwarowane przepisami prawa:

Humanitarne traktowanie zwierząt zabezpieczają i normują w określonych granicach przepisy prawne. Kwestia ta nabiera jednak zgoła innego wyrazu wówczas, gdy zjawisko, które w potocznej mowie uzyskało już sugestywne miano *znieczulicy* zostaje kultywowane i przekazywane w drodze programowego nauczania. Czołową zasadą przekazu wiedzy przyrodniczej powinno być propagowanie szacunku dla zjawiska życia¹⁹.

Koehler w swym podejściu do filozofii prozwierzęcej postuluje wprost ochronę życia nacechowanego sensytywnością. Status moralny jest tu uzależniony od zdolności do odczuwania, co w przypadku Koehlera nie oznacza, że ta oczywista empiryczna cecha jest dla ochrony zwierząt wystarczająca. Widać to, gdy Koehler krytykuje zoologiczne i medyczne eksperymenty na zwierzętach. Jego zdaniem niektórzy uważają, że:

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt...*, s. 5.

¹⁶ G.L. Francione, *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia 1996, s. 13.

¹⁷ Tamże, s. 14.

¹⁸ Zob. tamże, s. 112.

¹⁹ W. Koehler, *Zwierzęta czekają...*, s. 20.

1) znaczna grupa doświadczeń, niekiedy nawet o charakterze, który można by nazwać drastycznym, jest jednak nieunikniona ze względu na potrzebę wprowadzenia przyszłych naukowców w metodykę prac eksperymentalnych, praktyków zaś w biegłość ograniczającą ilościowe i jakościowe rozmiary cierpień (...). Rzecz w tym, by odbiorcy tego rodzaju przekazu wiedzy byli głęboko przekonani o konieczności i wadze doświadczeń jak również o tym, że zostały one zaprogramowane z uwzględnieniem postulatu możliwie maksymalnego ograniczenia dręczenia eksperymentalnego zwierzęcia; 2) że część doświadczeń może i powinna być zmodyfikowana właśnie pod kątem widzenia minimalizacji elementu bólu; 3) że niemała liczba uprawianych doświadczeń musi być bez szkody dla sprawy, a z pożytkiem dla etyki i człowieczej godności, kategorycznie zakazana pod odpowiednimi rygorami²⁰.

Mamy w tych punktach postulaty prozwierzęcego reformizmu oparte na empiryzmie, które np. zdaniem Francione charakteryzują welfaryzm, ale z drugiej strony Koehler odrzuca lub osłabia taki punkt widzenia, podkreślając: „Istnieją wszakże gałęzie wiedzy, w których empiryzm nie ma zastosowania. Nie ma powodu do założeń, że biolog ma wyobraźnię i pamięć mniej sprawne niż np. humanista”²¹. Zatem choć empiryczne kryterium sensytywności jest istotne i z naukowego punktu widzenia niefalsyfikowalne, to według Koehlera ochrona zwierząt nie może opierać się na kryteriach naukowych, gdyż musi mieć przede wszystkim charakter moralny. I ta kwestia, choć *implicite*, u Koehlera pada. Koehler podobnie jak Singer, uważa, iż niebranie pod uwagę cierpienia zwierząt (Singer powiedziałby – ich interesów) jest arbitralne i nie może być etycznie usprawiedliwione. Ponadto jako zoolog autor *Zwierzęta czekają* jest przekonany, że układ sensytywny nie jest gatunkowo zależny. Zdaniem Koehlera problemem jest to, że z naukowego przekonania o zdolności do odczuwania u zwierząt nie wynika nic dobrego w sposobie ich traktowania. Gdyż trudno „pogodzić się z objawami uczuciowego oziębnia u dojrzałych, doświadczonych biologów, zdających sobie, oczywiście, sprawę z nasilenia cierpień nie tylko fizycznych, lecz także psychicznych u zwierząt”²². Kwestią nadrzędną zatem jest status moralny istot pozaludzkich

Jak wiadomo można mówić o przynajmniej trzech znaczeniach praw zwierząt, które wymienia choćby David DeGrazia, od najsłabszego do najsilniejszego. Są to prawa: „w znaczeniu statusu moralnego”²³, „w zna-

20 Tamże, s. 22–23.

21 Tamże, s. 23.

22 Tamże, s. 18–19.

23 D. DeGrazia, *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Polak, Nomos, Kraków 2014, s. 36.

czeniu równego poszanowania”²⁴ i „w znaczeniu przebijającym wartość użyteczności”²⁵. Znaczenie najsłabsze przyjmuje, że zwierzęta mają status moralny i to nie będący relacyjnym, co oznacza, że ich dobre traktowanie jest wymagane przez wzgląd na nie same, a nie np. w odniesieniu do człowieka. To znaczenie jest i tak silniejsze od proponowanego w tradycyjnym antropocentryzmie *dobrego obchodzenia się*, co proponował św. Tomasz, David Hume, a co znalazło pełnię wyrazu u Kanta. Równe poszanowanie to z kolei stanowisko welfarystyczne, w tym Singerowskie, gdyż tu bierzemy pod uwagę równoważność porównywalnych interesów ludzi i zwierząt. „Na przykład, cierpienie zwierzęcia liczy się tak samo jak cierpienie człowieka”²⁶. Wreszcie znaczenie najsilniejsze, które przyjmuje, że zwierzęta jak i ludzie mają interesy, których nie można uchylić, nawet gdy miałyby to oznaczać korzyść dla człowieka. „Na przykład zwierzęta mają prawo do wolności, co oznacza, że nie powinniśmy ich zamykać, nawet jeżeli zrobienie tego mogłoby przypuszczalnie przynieść liczne korzyści przy niewielkich kosztach”²⁷. Trzecie znaczenie (obecnie najbardziej popularne, szczególnie w Stanach Zjednoczonych) ma swoich rzeczników w postaci Toma Regana czy Gary’ego Francione.

Znaczeniowo najsłabsze prawa dotyczące statusu moralnego wydają się najmniej kontrowersyjne. Skoro uzgodniono w tradycji, że człowiek posiada moralny status, to dlaczego ów status nie miałby przysługiwać zwierzętom? Odmowa przyznania im takiego statusu w tym przypadku jest równoznaczna z przyznaniem się do szowinizmu gatunkowego. Oczywiście należy podkreślić, że ten status moralny mogą posiadać tylko istoty, które są moralnie znaczące, czyli mogące doświadczać bólu i cierpienia²⁸. Dziś nie ma wątpliwości, że należą do nich wszystkie kręgowce i w tym względzie pomiędzy stanowiskami welfarystycznymi i prawnymi panuje zgoda. Sądzę ponadto, że kwestia statusu moralnego jest również sprawą godzącą zwolenników równego poszanowania i najsilniejszego jakim jest odejście od wartości użytkowej. Gdyż zarówno jedni, jak i drudzy przyjmują, że jeśli zwierzęta odczuwają, to tym samym statusu moralnego odmówić im nie można. Widzimy zatem, że obecny spór o prawa zwierząt w gruncie rzeczy dotyczy znaczenia najsilniejszego i pośredniego.

24 Tamże.

25 Tamże.

26 Tamże.

27 Tamże.

28 „Zdolność cierpienia i odczuwania przyjemności jest warunkiem wstępnym posiadania jakichkolwiek interesów, warunkiem, który musi być spełniony, zanim zaczniemy mówić o interesach w jakikolwiek sensowny sposób. Byłoby nonsensem powiedzieć, że nie było w interesie kamienia być kopniętym przez chłopca wracającego ze szkoły. Kamień nie ma interesów, ponieważ nie może cierpieć”. P. Singer, *Etyka praktyczna...*, s. 67.

Status moralny jest swego rodzaju dyrektywą normatywną, to znaczy, że jego przyznanie stanowi o szczególnym sposobie traktowania danego bytu²⁹. Mieć status moralny to tyle, co być wyróżnionym. Posiadanie statusu moralnego mówi nam też wobec kogo mamy obowiązki moralne. Status moralny „nie jest identyczny ani z naturalnymi ani też nadnaturalnymi cechami posiadających go istot, nie wynika z właściwości fizycznych czy wprost z metafizycznej struktury bytu”³⁰. Można inaczej niż David DeGrazia szeregować status moralny, według odmiennego klucza jego przyznawania, „można umieścić w ramach dwóch podstawowych strategii: równego rozważania oraz nierównego rozważania dobra i szacunku dla wszystkich istot żywych”³¹. Singer np. bierze pod uwagę strategię pierwszą opartą „na ukazywaniu relewantnych etycznie podobieństw istot, stosowaniu zasady równego traktowania interesów”³². W ramach tej strategii idzie „o rozpoznanie podobnych potrzeb oraz interesów niepodobnych do siebie istot i o pozbawione stronniczości porównanie owych interesów”³³. Strategia druga jest oparta na hierarchicznym uzasadnianiu moralności, gdzie status moralny istoty „zależy od miejsca, jakie zajmuje ona w hierarchii moralnej”³⁴.

Koehler z kolei wychodzi od pozycji podważającej użyteczność zwierząt: „Tam, gdzie w grę wchodzi kwestia użyteczności zwierzęcia dla człowieka, dyskusja nad etyczną stroną pozbawiania wolności zwierząt jest bezprzedmiotowa”³⁵. Owa bezprzedmiotowość ma wynikać z faktu, że nadrzędność *homo sapiens* została powszechnie uznana: „Ludzkie potrzeby od najdawniejszych czasów uznane zostały przez wszystkie kultury i niemal wszystkie systemy religijne za nadrzędne. Zostały one niejako włączone do kodeksu praw natury”³⁶. Koehler wyraża tym samym to, co jest cechą wspólną stanowisk reformistycznych i abolicjonistycznych – przekonanie o typowo ludzkim szowinizmie gatunkowym jako schemacie wiodącym, który w dość ciekawy sposób jest przez niego wyeksplikowany:

„Warto przypomnieć ten istotny i brzemienny w fatalne konsekwencje fakt, że wśród gatunków tak licznie zasiedlających naszą planetę – jedynie czło-

29 Zob. G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Wyd. UO, Opole 2011, s. 66.

30 Tamże.

31 Tamże, s. 67.

32 Tamże.

33 Tamże.

34 Tamże.

35 W. Koehler, *Zwierzęta czekają...*, s. 74.

36 Tamże, s. 74-75.

wiek ma, lub raczej może mieć ten swoisty układ psychicznych właściwości, dla określenia których sformułowało się pojęcie – chamstwa”³⁷.

W relacji człowiek–zwierzę „cham ma absolutną przewagę, a zwierzę jest pozbawione jakichkolwiek szans”³⁸. Ten rodzaj relacji przez Koehlera nazywany jest *zoochamią*, która jest główną cechą myśliwych, hodowców i treserów zwierząt. Przeciwstawić się zoochamii można tylko poprzez mozolną edukację moralną, którą według Koehlera należy zacząć już u dzieci, czyli bardzo wcześnie. Wyedukowane przyrodniczo i moralnie dziecko nie będzie postrzegać relacji człowiek–zwierzę jako antagonistycznej, ale jako konsekwencję praw natury, zgodnie z którymi żyjemy obok siebie i żaden gatunek nie jest nadrzędny. Problemu statusu zwierząt Koehler zatem upatruje nie tylko w szowinizmie gatunkowym, ale w źle prowadzonej edukacji, gdyż często wpajanie ludziom do głowy etycznych relacji ludzie–zwierzęta „daje mierne wyniki”³⁹, a jednak zastany stan rzeczy należy reformować poprzez wychowanie. Ten reformistyczny element jest w *Zwierzęta czekają* widoczny. Koehler nie ma wątpliwości, że wprowadzenie praw zwierząt analogicznych do praw ludzi nie jest obecnie (w końcu lat 70.) możliwe, ale poprzez metodę małych kroków będzie możliwe w przyszłości. Podobne elementy – reformizm – znajdziemy w koncepcjach welfarystycznych. Dla Koehlera status moralny zwierząt określony jest przez kryterium antropologiczne, co wcale nie oznacza arbitralności w określaniu tego, czym ten status ma być. Rzecz w tym, że to my ludzie przesądzamy co jest dobre, a co złe. Z tego punktu widzenia przyroda nie jest domeną moralności ale człowieka „jesteśmy (...) ludźmi (...), reprezentujemy bowiem jedyne na Ziemi istoty, obdarzone świadomością swych czynów. Stworzyliśmy obce przyrodzie pojęcia dobra i zła, moralności, etyki, szlachetności i podłości, piękna i szpetoty, miłosierdzia, uczciwości, honoru. To obowiązuje...”⁴⁰. Ergo: zoologia kontra zoochamia, która ugruntowała przepaść między nami a innymi gatunkami. Zoocham wie, że zwierzę czuje, żyje, ale arbitralnie wskazuje na szczególne własności bycia człowiekiem: godność, honor, szczególna natura, etc. Przypomina to pytania stawiane przez Francione, który wiele lat później pytał: czemu to zdolność do werbalizacji, a nie do echolokacji ma być czymś aż tak szczególnym?

Koehler jest zatem welfarystą, który przeciwstawia postawę zoologa – moralisty, zoochamowi, odrzuca instrumentalny sposób traktowania zwierząt, ale nie jest skłonny do abolicjonizmu. Choć był przekona-

37 Tamże, s. 55.

38 Tamże.

39 Tamże, s. 156.

40 Tamże, s. 175.

ny o doniosłości przyjęcia w 1978 roku *Deklaracji Praw Zwierząt*, to był sceptyczny co do tego, czy zmieni ona *status quo*:

„Zawarta w Karcie lista występów człowieka przeciw miłosierdziu, precyzująca dziś ciągle jeszcze uprawiane, codzienne praktyki dręczenia dla zysku, z głupoty lub z okrucieństwa, stwarza pewną gwarancję, że postanowienia jej nie będą martwą literą. W realizacji jej zajmie niewątpliwie stanowisko opinia publiczna, ta zaś ma w arsenale swych środków broń nader skuteczną, mianowicie – pogardę”⁴¹.

W *Zwierzęta czekają* autor pisze o sile wyobraźni ludzkiej, która jego zdaniem jest dowodem empatii. Ludzie powinni się wczuć w innych, postawić w sytuacji cierpienia i odpowiedzieć sobie na pytanie czy muszą i czy warto cierpienie zadawać. Jednocześnie Koehler poza koniecznością ochrony innych gatunków, która wynika z faktu doznawania przez nie określonych stanów, które muszą być skorelowane z ich statusem moralnym, nie podaje *explicite* żadnych dyrektyw postępowania. Poza niewątpliwie deprecjonującymi postawy neologizmami, które Koehler wprowadził do języka polskiego, a które są moim zdaniem bardzo ciekawe, gdyż mają charakter aksjologiczny, pozwalają bowiem na wartościowanie postaw praktycznych. Takim neologizmem oprócz rzeczzonej zoochamii jest niechybnie określenie *zwierzobójca*.

Zwierzobójcy nie cieszą się uznaniem społeczeństwa. Przeciwnie, z wyjątkiem myśliwców, zabijających nie z zawodu i – jak z naciskiem twierdzą – nie z potrzeby, lecz sportowej rozkoszy, na pojęciu *rzeźnik* spoczywa pejoratywny, jeśli nie wręcz obelżywy akcent. I rzecz szczególna, że właśnie ci, którzy odnoszą się z pogardliwym lekceważeniem do tego zawodu, nie interesują się zazwyczaj losem zabijanych zwierząt”⁴².

Kategorię zwierzobójcy, można obecnie rozszerzyć i podstawić pod nią, poza myśliwymi i rzeźnikami, również marketowych, *wózkowych drapieźców*, którzy działają przez zaniechanie. Ich zdaniem niebranie udziału czynnego, a jedynie wtórny poprzez kupowanie i zjedanie mięsa, jest usprawiedliwione brakiem działania bezpośredniego (wszak to nie oni zabili i oprawili). To czystej wody hipokryzja, która wynika z tego, że człowiek jest „jedynym na Ziemi gatunkiem, w czynach którego nader często brak jest – biologicznego sensu”⁴³. Według Koehlera jesteśmy jedynym gatunkiem zdolnym do myślenia abstrakcyjnego, jednakże

41 Tamże, s. 167.

42 Tamże, s. 24.

43 Tamże, s. 25.

brakuje nam wyobraźni, co implikuje to, że z myślenia i tworzenia pojęć abstrakcyjnych nie czynimy właściwego, etycznie odpowiedzialnego użytku, ponieważ w „uwarunkowaniach owych specyficznych właściwości rodzą się co pewien czas nieodręczne potworki w poglądach, wierzeniach i obyczajach, nie zanikające, lecz przedziwnie trwałe, wzrastające w systemy kulturotwórczych poglądów i tradycji”⁴⁴. Dlatego zwierzębostwo jest etycznie nie do usprawiedliwienia, a każda jego forma jest utylitarna⁴⁵ i na szczęście „budzi pogardę”⁴⁶.

Witold Koehler wymaga, by czytelnik sam odnalazł się w sytuacji, którą zastaje w świecie, stąd na przykład wprost nie żąda przejścia na vegetarianizm. Podaje *implicite* możliwości: człowiek ma mieć świadomość, że nie jest jedyną istotą zdolną do cierpienia i wyciągnąć z tego wnioski. Jako welfarysta marzy o redukcji cierpienia w świecie, która może być zminimalizowana poprzez powstanie oddolnych ruchów obywatelskiego nieposłuszeństwa:

Czy nie należałoby najostrzej protestować przeciw męce ostatniej drogi zwierząt do śmierci, przeciw nieludzkim warunkom transportu bydła do miejsc uboju? Czy wyroki śmierci, niekiedy konieczne, nie powinny być realizowane w sposób najbardziej humanitarny?⁴⁷

Zadaniem Witolda Koehlera zwierzęta nie mają wartości użytkowej dla człowieka i nie powinny być traktowane instrumentalnie, jednocześnie ich status moralny jest według niego relacyjny, tzn. jest dookreślony przez przyjęte kryterium antropologiczne: jeśli ludzie są zdolni do sensytywności, to powinni brać pod uwagę, że zwierzęta też. Kiedyś nadejdzie dzień, gdy świadomość gatunku *homo sapiens*, empatii wzrośnie na tyle, że zwierzęta zostaną wyzwolone:

Życie ludzkie jest zjawiskiem bardzo skomplikowanym. Można by rzec, że każdy człowiek ma w swojej osobowości własny i niepowtarzalny ogródek, w którym dojrzewają owoce czynów, rozwijają się kwiaty marzeń i plenią się chwasty słabości⁴⁸.

Tymczasem zwierzęta czekają...

44 Tamże.

45 Tamże.

46 Tamże.

47 Tamże, s. 178.

48 Tamże, s. 179.

The moral status of animals and the anthropological criterion. Reflections around the welfarist proposal of Witold's Koehler

Summary

In the paper I try to determine the moral status of animals using the so-called anthropological criterion.

Abstrakt

W artykule staram się określić moralny status zwierząt wykorzystując tzw. kryterium antropologiczne.

Key words: animal rights, welfare, morality, anthropology, ethics, moral status

Słowa kluczowe: prawa zwierząt, dobrostan, moralność, antropologia, etyka, status moralny

Tomasz Turowski – born in Poznan, he graduated from the University in Poznan.

Tomasz Turowski – urodzony w Poznaniu, ukończył filozofię na UAM.

MAŁGORZATA ROESKE

ORCID 0000-0003-0986-0835

DOI 10.24917/20838972.15.3

Paradoksy „dobrej śmierci”. Etyczne i społeczne aspekty eutanazji zwierząt towarzyszących

W ciągu ostatnich kilku lat wzrosła liczba Polaków, którzy zdecydowali się na współdzielenie życia ze zwierzęciem towarzyszącym. Odsetek domów zamieszkiwanych przez te zwierzęta przekracza obecnie 50% wszystkich polskich gospodarstw¹. Ze względu na statystyczną długość życia zwierzęcia takiego jak pies czy kot, przeważająca większość tych osób prędzej czy później stanie przed koniecznością konfrontacji z chorobą, starzeniem i śmiercią swojego pupila. Co więcej, z podobnych względów, dla wielu spośród opiekunów śmierć zwierzęcia nastąpi wcześniej niż członka ich bliskiej rodziny, będąc dla nich tym samym pierwszym doświadczeniem utraty bliskiego². Badania przeprowadzone w takich krajach, jak: Stany Zjednoczone, Irlandia i Hongkong, zarówno przez przedstawicieli nauk społecznych, jak i lekarzy weterynarii, dowodzą, że reakcje człowieka na utratę zwierzęcia towarzyszącego i kolejne etapy przeżywania żałoby po nim bywają analogiczne do tych, które występują w przypadku śmierci członka rodziny bądź innej bliskiej osoby. Jednocześnie, pomimo tych emocjonalnych korelacji, istnieją poważne różnice w kulturowo usankcjonowanych modelach reakcji na zwierzęcą śmierć w odniesieniu do śmierci ludzkiej oraz praktykach z nimi związanych. W przypadku śmierci zwierząt wskazać należy przede wszystkim brak legitymizacji żałoby oraz ry-

1 Według badań opublikowanych w maju 2017 r. 52% Polaków posiada zwierzęta towarzyszące. W większości są to psy (42%) lub koty (26%) bądź obydwa gatunki jednocześnie (18%). Odnotowany został w tym zakresie czteroprocentowy wzrost w stosunku do roku 2014 (*Zwierzęta w polskich domach*, raport Kantar Public (dawniej Zespół Badań Społecznych TNS Polska)) <http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/2017/05/22/zwierzeta-w-polskich-domach-2/> dostęp: 29.09.2018.

2 T.A. Wrobel, A.L. Dye, *Grieving Pet Death: Normative, Gender and Attachment Issues*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (47/4) 2003, s. 386.

tuałów związanych z pochówkiem, a także powszechną dostępność eutanazji³.

W niniejszym tekście chciałabym rozważyć zarówno etyczne, jak i społeczne aspekty ostatniego z wymienionych zjawisk – eutanazji zwierząt towarzyszących. Dlaczego uważam, że problematyka ta jest warta refleksji? Otóż u podstaw etyczno-prawnych regulacji oraz kulturowych wyobrażeń dotyczących tej praktyki kryje się szereg paradoksów, spośród których zasadniczy opiera się na dwóch kontradiktorycznych kwestiach: 1) eutanazja w większości krajów świata nie jest dostępna dla ludzi, będąc równocześnie dostępną dla zwierząt, 2) wedle przekonani właściwych dla zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego, zwierzę nie jest zdolne podjąć świadomej decyzji o zakończeniu swojego życia, kierując się instynktem przetrwania – leży ona zatem w gestii opiekuna. Powyższa rozbieżność, a także fakt, że umieranie i związane z nim cierpienie, choć wspólne dla nas, ludzi, oraz pozostałych zwierząt pozaludzkich, w przypadku tych ostatnich jest doświadczeniem do którego nie mamy bezpośredniego dostępu, ponieważ nie może zostać wyrażone przez język, nakłada na nas moralny obowiązek przyjrzenia się etycznym aspektom eutanazji zwierząt towarzyszących.

Nie mniej istotnym problemem są społeczne i emocjonalne implikacje tego zjawiska. Głębia i siła relacji pomiędzy człowiekiem oraz zwierzęciem towarzyszącym, relacji wszak często opartej na stałej i intensywnej współobecności, nie została dotychczas w należyтым stopniu rozpoznana. Konsekwencją tego jest niedostateczne zrozumienie społeczne i brak akceptacji traumatycznych reakcji opiekunów po śmierci zwierzęcia, co skutkuje powstaniem zjawiska nieuprawnionej żałoby⁴. Przyczynę tego zjawiska stanowi przekonanie, że życie zwie-

3 L.C. King, P.D. Werner, *Attachment, Social Support, and Responses Following the Death of a Companion Animal*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (64/2) 2011–2012, s. 125; C. Hewson, *Grief for pets*, Part 1: *Overview and update on the literature*, „Veterinary Ireland Journal”, vol. 4, no. 7, s. 380; T.A. Wrobel, A.L. Dye, *Grieving Pet Death...*, s. 386; P.W.C. Wong, K.C.T. Lau, L.L. Liu i in., *Beyond Recovery: Understanding the Postbereavement Growth from Companion Animal Loss*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (75/2) 2017, s. 104–105.

4 Termin ten (*disenfranchised grief*), wprowadzony przez Kennetha J. Doka, odnosi się do sytuacji, gdy żałoba doświadczana przez jednostkę nie jest społecznie akceptowana. Brak usankcjonowania żalu po czyjejs śmierci może mieć miejsce m.in. wtedy, gdy: 1) relacje ze zmarłym wykraczają poza normy danej kultury; 2) strata nie zostaje przez społeczeństwo rozpoznana jako znacząca; 3) osoba przeżywająca żałobę uważana jest za niezdolną do doświadczania takich emocji. Przypadek śmierci zwierzęcia towarzyszącego mieści się w drugim z powyższych przykładów (K.J. Doka, *Disenfranchised grief in historical and cultural perspective*, [w:] *Handbook of bereavement research and practice: Advances in theory and intervention*, red. M.S. Stroebe, R.O. Hansson i in., Washington 2008, s. 223–240; za: W. Packman, B.J. Carmack, R. Katz i in., *Online Survey as Emphatic Bridging for the Disenfranchised Grief of Pet Loss*, „Omega – Journal of Death

rząt jest mniej wartościowe, a tym samym ich śmierć jest mniej warta współczucia⁵. W rezultacie tego cierpienie opiekuna zostaje zatrzymane na płaszczyźnie „prywatnej”. Pozbawiony zostaje on wsparcia otoczenia, możliwości usytuowania swojego doświadczenia w szerszym wymiarze społeczno-kulturowym, czy przeprowadzenia odpowiednich rytuałów pomagających przejść kolejne stadia żałoby. W przypadku gdy zwierzę zostaje poddane eutanazji, dochodzi problem poczucia winy ze strony opiekuna – na niego wszak spada ciężar odpowiedzialności za podjęcie decyzji oraz wybór optymalnego momentu.

W dalszej części tekstu postaram się rozważyć kilka kluczowych pytań w ramach proponowanego zagadnienia, m.in. skupić się na prawnych i bioetycznych podstawach praktyki usypiania zwierząt, sposobach w jaki dyskurs o eutanazji odzwierciedla nasze wyobrażenia o zwierzęcej śmierci, przyjrzeć się temu, jakie są emocjonalne konsekwencje decyzji o uspieniu zwierzęcia, a także zastanowić się nad kwestią w jaki sposób i czy w ogóle możliwe jest określenie odpowiedniego momentu zakończenia jego życia? Rozważania te chciałabym częściowo oprzeć na perspektywie opiekunów zwierząt towarzyszących, jako grupy z jednej strony reprezentującej społeczne wyobrażenia na temat zwierzęcej śmierci, z drugiej źródło pozwalające nam zaobserwować ludzkie reakcje na śmierć czworonożnego przyjaciela. Te zaś, wobec opisywanej już sytuacji niedostatecznej społecznej akceptacji żałoby po zwierzęciu, nie zawsze są w bezpośredni sposób ujawniane. Obserwacji zatem postanowiłam poddać dwa największe w Polsce fora internetowe, skupiające miłośników psów i kotów: Dogomania oraz Miau. Owe wirtualne wspólnoty pełnią rolę swoistego katalizatora emocji, przestrzeń, w której pogrążeni w bólu opiekunowie znajdują zrozumienie oraz wsparcie. Dla badacza społecznego stanowią tym samym soczewkę skupiającą i odzwierciedlającą rzadko ujawniane w świecie rzeczywistym perspektywy, stając się wartościowym źródłem poznania problematyki relacji pomiędzy ludźmi i zwierzętami.

and Dying”, (69/4) 2014, s. 334; U. Bielecka, B. Mirucka, *Psychologiczna analiza przeżyć osób po stracie zwierzęcia towarzyszącego*, „Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal”, (20/2) 2014, s. 275.

5 B. Meyers, *Disenfranchisement grief and the loss of an animal companion*, [w:] *Disenfranchised grief*, red. K. Doka, Champaign 2002, s. 252–253; za: W. Packman, B.J. Carmack, R. Katz i in., *Online Survey...*s. 335.

Etyczno-prawny wymiar eutanazji zwierząt towarzyszących

Pojęcie „eutanazja” pochodzi z języka greckiego i oznacza „lekką, szczęśliwą śmierć”⁶. Termin ten po raz pierwszy został użyty przez Francisca Bacona i oznacza „powodowane współczuciem pozbawienie życia nieuleczalnie chorego człowieka na jego żądanie”⁷. Warunkiem określenia danego czynu mianem eutanazji jest przeprowadzenie go przez osobę będącą lekarzem, jako posiadającą odpowiednie do tego kompetencje⁸. Rozróżnia się sześć form eutanazji, spośród których czynniki różnicujące dotyczą zarówno osoby przeprowadzającej, jak i poddającej się eutanazji: czynną (śmierć spowodowana określonym działaniem), bierną (śmierć spowodowana zaniechaniem terapii), bezpośrednią (gdy podjęte jest działanie lub zaniechanie działania mające na celu uśmiercenie pacjenta), pośrednią (gdy śmierć jest skutkiem ubocznym podjętych lub zaniechanych działań), dobrowolną (gdy chory wyraża świadomą prośbę o skrócenie życia) oraz niedobrowolną (kiedy nie jest zdolny do wyrażenia takiej prośby)⁹. Warto zauważyć, że w przypadku ostatniego rozróżnienia, eutanazja zwierząt spełnia warunki definicyjne jedynie w drugim przypadku.

Według American Veterinary Medical Association eutanazja stanowi „działanie na zwierzęciu powodujące humanitarną śmierć”¹⁰. Natomiast Jerrold Tannenbaum, profesor bioetyki weterynaryjnej Uniwersytetu Kalifornijskiego w Davis, stawia trzy warunki dla sytuacji, którą możemy określić mianem eutanazji:

- pacjent cierpi z powodu choroby, której w żaden sposób ani żadnym kosztem nie można wyleczyć,
- zwierzę cierpi z powodu silnego bólu, na który nie działają środki paliatywne,
- opiekun jest emocjonalnie zdolny podjąć dobrowolną i racjonalną decyzję¹¹.

Jak wynika z powyższych ustaleń, uwzględnione zostają zarówno względy medyczne, czyli diagnoza lekarza, jak i subiektywne życzenie opiekuna. Odpowiedzialność leży zatem po obydwu stronach i obie stro-

6 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960; za: A. Alichniewicz, *Eutanazja i lekarska pomoc w samobójstwie*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 284.

7 <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/eutanazja;3899253.html>, dostęp: 17.09.2018.

8 A. Alichniewicz, *Eutanazja i lekarska pomoc...*, s. 284.

9 <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/eutanazja;3899253.html>, dostęp: 17.09.2018.

10 M. Reuelto, *Ethical Dilemmas in Euthanasia of Small Companion Animals*, „The Open Ethics Journal”, (2) 2008, s. 22.

11 J. Pierce, *The Last Walk. Reflections on Our Pets at the End of Their Lives*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2012, s. 167-168.

ny mogą dopuścić się na tym tle nadużyć: eutanazja może zostać przeprowadzona przedwcześnie lub wręcz bezzasadnie, albo zbyt późno bądź wcale, narażając zwierzę na niepotrzebne cierpienia. Bernard Rollin proponuje kodeks etycznego postępowania dla lekarzy weterynarii, znajdujących się w sytuacjach spornych: gdy opiekun, mimo bardzo złego stanu zwierzęcia odmawia poddania go eutanazji, weterynarz, używając wiedzy medycznej, powinien starać się go do tego przekonać, niemniej nie wolno mu uśpić zwierzęcia bez zgody właściciela. W odwrotnym przypadku, gdy klient nalega na eutanazję pomimo braku medycznych wskazań¹², Rollin uważa, że lekarz pod żadnym pozorem nie powinien być do tego zmuszony, jeśli takie działanie jest wbrew jego etycznym przekonaniom. Argumentuje zatem za „pediatrycznym” (*pediatrician*), nie „mechanicznym” (*garage mechanic*) modelem działań. W każdym przypadku decydujące zdanie powinien mieć weterynarz, kierujący się imperatywem dobra zwierzęcia i zasadą minimalizowania krzywdy¹³.

Na czym polega eutanazja zwierząt? Jak czytamy w opisie udostępnionym na stronie jednej z klinik weterynaryjnych:

technicznie eutanazja polega na podaniu zwierzęciu dożylnie dużych dawek barbituranów (leków używanych do normalnej narkozy, ale w większych stężeniach). Po iniekcji kora mózgowa ulega natychmiastowemu wyłączeniu, któremu towarzyszy utrata przytomności, następnie pojawia się bezdech, będący następstwem stłumienia ośrodka oddechowego, i wreszcie śmierć zwierzęcia wskutek zatrzymania akcji serca. Utrata przytomności następuje szybko, bezboleśnie i bez działań ubocznych. Czasami u zwierząt nadmiernie agresywnych lub niespokojnych, wcześniej podaje się środki uspokajające, po których zwierzę nie reaguje lękiem na wkłucie dożylnie. U zwierząt, u których istnieją trudności w podaniu dożylnym barbituranów, leki te podaje się dosercowo po uprzedniej premedykacji, czyli znieczuleniu.¹⁴

W jaki natomiast sposób kwestię eutanazji reguluje polskie prawo? Otóż ustawa o ochronie zwierząt z dnia 21 sierpnia 1997 r. z późniejszymi zmianami określa zarówno okoliczności, jak i sposoby uśmiercania

¹² Mowa tutaj o przypadkach, gdy opiekunowie uważają eutanazję za alternatywę wobec oddania zwierzęcia do schroniska, np. gdy przysparza im problemów, nie spełnia oczekiwań bądź dalsza opieka nad nim jest utrudniona ze względu na bytowo-materiałną sytuację opiekunów. Jessica Pierce ten rodzaj eutanazji określa mianem „eutanazji z wygody” (*convenience euthanasia*) (J. Pierce, *The Last Walk...*, s. 179–180).

¹³ B.E. Rollin, *The use and abuse of Aesculapian authority in veterinary Medicine*, „Journal of the American Veterinary Medical Association” (220) 2002, s. 1144–1149; za: M. Reuelto, *Ethical Dilemmas...*, s. 23; A. Passantino, C. Fenga, C. Morciano i in., *Euthanasia of Companion Animals: A Legal and Ethical Analysis*, „The Annali dell’Istituto Superiore di Sanità” (42) 2006.

¹⁴ <http://www.weterynariaradomsko.pl/eutanazja-zwierzat.html>, dostęp: 19.09.2018.

zwierząt¹⁵. Ustawodawca wprowadza zapis o „konieczności bezzwłocznego uśmiercenia”, przez który rozumieć należy „obiektywny stan rzeczy stwierdzony, w miarę możliwości, przez lekarza weterynarii, polegający na tym, że zwierzę może dalej żyć jedynie cierpiąc i znosząc ból, a moralnym obowiązkiem człowieka staje się skrócenie cierpienia zwierzęcia”¹⁶. Przeprowadzona może zostać m.in. przez lekarza weterynarii poprzez podanie środka usypiającego¹⁷. Jeżeli chodzi o zwierzęta towarzyszące, oprócz przypadków, których stan wymaga wykonania ustawowego obowiązku „konieczności bezzwłocznego uśmiercenia”, eutanazji mogą zostać poddane również takie, które stanowią zagrożenie sanitarne oraz tzw. ślepe mioty.

Perspektywa opiekunów: decyzja i wybór optymalnego momentu

Najtrudniejszą kwestią związaną z praktyką eutanazji jest niewątpliwie podjęcie pozytywnej decyzji o zabiegu i wybór momentu odpowiedniego do jego przeprowadzenia. Zarówno wśród weterynarzy, jak i opiekunów, najczęstszy jest pogląd, który można określić utylitarnym, zdradzający jednocześnie nasze wyobrażenia o podejściu zwierząt do umierania. Przedstawia się on następująco: zwierzę nie posiada konceptu śmierci i nie czuje przed nią lęku, żyje „tu i teraz”; najistotniejsze dla niego jest to, czy życie sprawia mu przyjemność, czy też przykrość¹⁸. Momentem zatem, w którym mamy moralny obowiązek zakończyć je, jest ten, w którym bilans pozytywnych i negatywnych wrażeń przedstawia się ujemnie, a jakość życia zwierzęcia spada i nie ma nadziei na poprawę tego stanu:

No właśnie, gdzie zaczyna się cierpienie psa... myślę, że wtedy gdy pies nie ma radości w sobie, gdy nie cieszy się ze spaceru, gdy nie ma sił pobawić się piłeczką, a zawsze to była jego ulubiona zabawa... gdy leży większość dnia smutny i osowiał... a ból? Pies nigdy nam nie powie że go boli...¹⁹.

Podstawowa zasada propagowana na forach Dogomania i Miau brzmi: lepiej chwilę za wcześnie niż zbyt późno. W jaki sposób jednak określić tak subiektywną rzecz, jaką jest jakość czyjegoś życia, biorąc

¹⁵ Warto zauważyć, że w tekście ustawy nie używa się pojęcia „eutanazja”.

¹⁶ Dz.U. 2017 poz. 1840, art. 4., pkt. 3.

¹⁷ A także, w przypadku zwierząt dzikich, z użyciem broni palnej, przez uprawnioną do jej użycia osobę.

¹⁸ M. Rebuelto, *Ethical Dilemmas...*, s. 23.

¹⁹ <https://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uspienie-p-sa/?page=3>, dostęp: 25.09.2018.

na siebie jednocześnie odpowiedzialność za nieodwracalną w skutkach decyzję? Zajmująca się etyką weterynaryjną Marcela Reuelto proponuje kilkustopniowy schemat postępowania, który uwzględnia ogólną ocenę sytuacji (czynniki takie, jak: prognozowana długość życia i stan zdrowia pacjenta oraz stan emocjonalny i możliwości finansowe opiekuna), ocenę własnych przekonań co do słuszności decyzji, ocenę przekonań opiekuna, a także ewentualne alternatywy dla eutanazji (np. znalezienie nowego domu, wdrożenie leczenia paliatywnego)²⁰. Tak więc w sytuacji idealnej decyzja powinna być podjęta zgodnie przez obydwie strony: lekarza oraz opiekuna. W tym miejscu możemy postawić pytanie: co w takim razie z głównym bohaterem dramatu, czyli zwierzęciem? Czy ono w jakimkolwiek stopniu może uczestniczyć w procesie podejmowania decyzji o jego życiu i śmierci? Otóż wypowiadający się na forach opiekunowie uważają, że zwierzę może nam dać odpowiedni sygnał:

Swoje zwierzę zna się najlepiej i uważam, że nawet w obliczu bardzo ciężkiej, śmiertelnej i zaawansowanej choroby należy wstrzymać się z uśpieniem do momentu, w którym zwierzę ewidentnie cierpi, okazuje to, czy przestaje jeść i pić. Zwierzęta doskonale wyczuwają kiedy nadchodzi „ten” czas i przygotowują się same do odejścia i wtedy można im to ułatwiać, jeśli ich życie kończy się przez chorobę, która przynosi cierpienie²¹.

Kiedy nadejdzie ten ostateczny moment powinnaś porozmawiać z Twoim weterynarzem i z Twoim psem. To ważne, żeby w ciężkich chwilach uważnie się wsłuchiwać w to, co pies ma nam do powiedzenia...²²

Narracje ukazują z jednej strony wyobrażenia o wyjątkowej intuicji zwierząt, z drugiej o możliwości komunikacji między człowiekiem a zwierzęciem. Przekonania te wydają się stanowić próbę przeniesienia odpowiedzialności za decyzję na zwierzę, a tym samym uwolnić opiekuna od poczucia winy, które, jak dowodzą badania, jest częstą reakcją osób decydujących się na takie rozwiązanie²³. Niekiedy wręcz pojawiają

20 M. Reuelto, *Ethical Dilemmas...*, s. 24.

21 <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psy/?page=8>, dostęp: 25.09.2018.

22 <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psy/>, dostęp: 25.09.2018.

23 K.A. McCutcheon, S.J. Fleming, *Grief Resulting from Euthanasia and Natural Death of Companion Animals*, „Omega - Journal of Death and Dying”, (44/2) 2001–2002, s. 169–188; C. Hewson, *Grief for pets*, Part 1..., s. 381; W. Packman, B.J. Carmack, R. Katz i in., *Online Survey...*, s. 346–347; H. Davis, P. Irwin, M. Richardson, A. O'Brien-Malone, *When a pet dies: Religious issues, euthanasia and strategies for coping with bereavement*, „Anthrozoös”, (16/1) 2015, s. 66. Jak zauważa Reuelto, świadczyć o tym może również używanie eufemizmu „uśpić” (M. Reuelto, *Ethical Dilemmas...*, s. 22).

się opinie, że zwierzę, aby oszczędzić nam bólu, potrafi nas w tej kwestii wyręczyć:

Jeszcze po drodze do domu byłam kupić dla niego przeciery Gerbera bo nic już nie jadł, jak wróciłam podniósł głowę, zamierdał ogonkiem i położył się w aucie. Kilka minut potem chrapnął westchnął i wyzionął duszyczkę... Nasz Skarb i tym razem wziął wszystko na siebie i w drodze od weta odszedł...²⁴

Warto w tym miejscu podkreślić, że prezentowane na omawianych forach postawy opiekunów, dla których decyzja o eutanazji była traumatycznym doświadczeniem, stanowią zaledwie jedną stronę medalu. Dostępność tego rozwiązania, jak już była mowa, stwarza okazje do mniej lub bardziej celowych nadużyć. O ile uśpienie cierpiącego i nie rokującego poprawy zwierzęcia, któremu nie pomagają środki paliatywne, nie rodzi większych wątpliwości natury etycznej, o tyle praktyka pokazuje, że istnieje cały szereg przypadków „z pogranicza”. Do tych zaliczyć należy zwierzęta niepełnosprawne, agresywne bądź tzw. ślepe mioty²⁵. W tych przypadkach, choć istnieje możliwość interpretacji przepisów prawnych na korzyść przeprowadzenia eutanazji, ocena etyczna działania pozostaje sprawą subiektywną i często dyskusyjną. Natomiast czynniki, które wpływają na nieuzasadnioną decyzję o eutanazji, związane są z jednej strony z niezgodną z etyką lekarską praktyką, polegającą na braku skierowania pacjenta do specjalisty bądź placówki posiadającej większe możliwości diagnostyczne, z drugiej z brakiem możliwości finansowych opiekuna lub trudnościami wynikającymi z konieczności transportu zwierzęcia. Wówczas dochodzi do ważenia potencjalnych korzyści i strat, na jakie narażony zostaje zarówno zwierzę, jak i opiekun, a konsekwencją tego bilansu bywa decyzja o zakończeniu życia zwierzęcia.

Rola forum – jak przeżyć eutanazję zwierzęcia?

Społeczności skupione wokół obserwowanych forów, rozumiane jako wspólnoty osób, które łączy doświadczenie i podzielany system wartości, odgrywają w odniesieniu do opiekunów rozważających eutanazję bądź przeżywających żałobę potrójną rolę: 1) kształtują wzorce postępowania wobec zwierząt oparte na etyce wypracowanej wśród społeczności; 2) stanowią emocjonalne wsparcie dla osób przeżywających stra-

²⁴ <https://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-pa/?page=3>, dostęp: 25.09.2018.

²⁵ Moralna kategoryzacja ostatniej grupy zwierząt oparta jest na domniemanym ograniczeniu doświadczeń sensorycznych, dlatego pozbawienie ich życia oceniane jest przez zwolenników tej praktyki jako wybór mniejszego zła wobec perspektywy bezdomności i chorób, na jakie zapewne byłyby skazane.

tę, dostarczając równocześnie modeli dla wyobrażeń, strategii i praktyk związanych z doświadczeniem zwierzęcej śmierci; 3) pełnią funkcję informacyjną, propagując wysokie standardy przeprowadzenia zabiegu eutanazji. Rozważmy te poszczególne aspekty opierając się na wypowiedziach użytkowników forów.

Skrócenie cierpień zwierzęcia będącego w stanie terminalnym oceniane jest przez forumowiczów nie tylko jako jedyna słuszna z etycznego punktu widzenia decyzja, ale wręcz powinność opiekuna, przejaw prawdziwej, nieegoistycznej miłości, ostateczny „gest miłosierdzia”, poprzez który człowiek może zrewanżować się za lata przywiązania i uczucia, jakimi zwierzę go darzyło:

Kiedy usypialiśmy Atosa też myślałam, że nie dam rady, ale to nie jest prawda – jest taki moment, kiedy zbiera się wszystkie siły i wie się, że RAZEM trzeba tę ostatnią drogę pokonać. Za miłość, jaka pies obdarzył Cię za życia, teraz Ty nie możesz pozwolić na to, by cierpiał, czy odchodził sam²⁶.

Jak widać na podstawie powyższego cytatu, z przekonaniem tym wiąże się również postulat towarzyszenia podopiecznemu w ostatniej drodze, oparty na wyobrażeniu, że zwierzęta, podobnie jak ludzie, nie powinny umierać same²⁷.

Wypowiedzi opiekunów wskazują na silną ambiwalencję uczuć związaną z podjęciem decyzji o eutanazji. Do negatywnych emocji zaliczyć na pewno należy poczucie winy, jakie opiekunowie odczuwają za, jak to określają, „wydanie wyroku” na ukochane zwierzę oraz niepewność, czy wybrali odpowiedni moment. Częstym przypadkiem są próby poszukiwania potwierdzenia wśród osób współdzielących to doświadczenie, że postąpili słusznie, że nie są „katami”. Decydując się na towarzyszenie zwierzęciu, obawiają się również własnej reakcji w momencie przeprowadzania zabiegu. Z drugiej strony po wykonaniu eutanazji pojawia się również poczucie ulgi i niejako dumy, że udało się sprostać temu najtrudniejszemu bodaj sprawdzianowi, przed jakim staje opiekun zwierzęcia, i odkładając na bok własny lęk i chęć przedłużenia wspólnych chwil, postawić jego dobro na pierwszym miejscu:

26 <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uspienie-psa/>, dostęp: 26.09.2018.

27 Na początku września 2018 r. Internet obiegł udostępniony na Twitterze tekst amerykańskiej weterynarz Jessi Dietrich, w którym ujawnia ona, że 90% opiekunów decyduje się opuścić gabinet w momencie eutanazji i apeluje o towarzyszenie zwierzętom w ich ostatnich chwilach: <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/vets-pet-put-down-final-moments-reality-twitter-facebook-euthanasia-a8532926.html>, dostęp: 27.09.2018.

Brawo!!! Choć to bardzo smutne doświadczenie, ale jestem również dumna z tego, że nie pozwoliłam, aby moje Szczęście cierpiało, kiedy nie było już dla Niego ratunku. Myślę, że na tym polega świadoma opieka nad zwierzęciem. Jesteśmy z nimi na dobre i złe²⁸.

Kolejną funkcją, jakie pełnią fora, jest upowszechnianie informacji na temat szczegółów zabiegu, a także standardów właściwej przeprowadzonej eutanazji. Brak powszechnego dostępu do takiej wiedzy podnoszony jest przez użytkowników forum, podkreślających znaczenie wymiany doświadczeń. Osoby te jednocześnie wskazują na nieodpowiednie podejście lekarzy weterynarii do przeprowadzenia zabiegu i niedostateczne umiejętności psychologicznego radzenia sobie z cierpieniem opiekuna²⁹:

Kiedy usypiałam Lalę, szukałam tu informacji – bezskutecznie. To co się działo potem, wspominam jako wielki koszmar, wynikający w dużej części z mojej niewiedzy jak to powinno wyglądać. Popełniłam błędy ja (już nigdy nie będę usypiać w lecznicy), popełniła je też doktor która usypiała (mam na myśli błędy raczej w odniesieniu do właściciela, niż do kota). Nie byłam w stanie zareagować, bo to był mój pierwszy raz, a stres i szok były zbyt wielkie.³⁰

Zabrakło prywatności, czasu poświęconego na wyjaśnienie tego co nas czeka i czasu na pożegnanie. Morbital był prosto w żyłę bez wstępnego uspienia – poświęciłam potem masę czasu na poszukiwanie informacji i upewnienie się, że kotu to nie robiło wielkiej różnicy. Jeszcze dziś nie umiem tego wspominać bez emocji. Dlatego sądzę, że trzeba o tym pisać. Dla tych, którzy jeszcze przez to nie przeszli.³¹

Nieco rzadziej zdarzają się głosy odwrotne, twierdzące, że przytaczanie negatywnych opisów zabiegów może skutkować niechęcią do poddania zwierzęcia eutanazji, a tym samym przedłużeniem jego cierpienia.

Wnioski

Wracając do problemu zasygnalizowanego na wstępie, podkreślić należy, że zarówno dyskurs o eutanazji, jak i sama praktyka, nie są wolne od paradoksalnych założeń oraz niespójności. Podstawową kwestią jest fakt prawnej dopuszczalności eutanazji zwierząt przy jednoczesnej koniecz-

²⁸ <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uspienie-psa/>, dostęp: 26.09.2018.

²⁹ Por. H. Davis, P. Irwin, M. Richardson, A. O'Brien-Malone, *When a pet dies...*, s. 58-59.

³⁰ <https://forum.miau.pl/viewtopic.php?f=1&t=123729&start=15>, dostęp: 23.09.2017.

³¹ <https://forum.miau.pl/viewtopic.php?p=7079451>, dostęp: 23.09.2017.

ności podjęcia decyzji przez człowieka. Konsekwencją tego wydaje się wypracowanie przez opiekunów szeregu mechanizmów obronnych, polegających m.in. na poszukiwaniu emocjonalnej rekompensaty traumatycznego przeżycia w satysfakcji z wykonanego obowiązku, a także na próbie przeniesienia odpowiedzialności za decyzję na zwierzę. Ta strategia skądinąd również opiera się na niespójnym wyobrażeniu na temat podejścia zwierząt do śmierci, które z jednej strony mają nie doświadczać przed nią lęku (co z kolei legitymizuje podejście „użyteczne”), a z drugiej być zdolne do zakomunikowania opiekunowi gotowości do zakończenia swojego życia.

Sprzeczności dotyczą również samej praktyki eutanazji, wskazując na potencjalne zagrożenia płynące z jej dopuszczalności. Nie kwestionując niewątpliwych korzyści, jakie daje prawna możliwość zakończenia cierpień terminalnie chorego zwierzęcia, należy pamiętać o potencjalnych nadużyciach płynących z możliwości szerokiej interpretacji przepisów prawnych w tym zakresie. Dotyczy to zwłaszcza całego spektrum przypadków „pośrednich”, w których medyczna ocena stanu zdrowia pacjenta jest niejednoznaczna.

Nie mniej istotną kwestią są nasze wyobrażenia na temat stosunku zwierząt do śmierci, które znajdują odzwierciedlenie w późniejszych decyzjach i działaniach. Należy w tym miejscu zadać pytanie, czy mamy prawo „zgadywać” w jaki sposób umierają zwierzęta? Problem bowiem w tym, że, jak zauważa bioetyk Jessica Pierce:

myślmy o zwierzęciem umieraniu w taki sam sposób, w jaki zdrowa osoba myśli o własnej śmierci, nie w sposób, w jaki myśli osoba umierająca – tej perspektywa będzie zupełnie odmienna i oczywiście, w znacznym stopniu, bardziej autentyczna. I rzecz jasna nie potrafimy postawić się w pozycji umierającego zwierzęcia – jego tajemnic nigdy w pełni nie poznamy³².

Iluzją jest także założenie, że jesteśmy w stanie precyzyjnie określić optymalny moment, kiedy należy zakończyć życie cierpiącego zwierzęcia. W rzeczywistości nigdy nie będziemy mieć co do tego pewności, a wszelkie próby uzasadniania naszego wyboru stanowią jedynie psychologiczne strategie radzenia sobie z poczuciem winy. Możliwe jedynie jest określenie czasowego obszaru pomiędzy „zbyt wcześnie” a „za późno”³³. W każdym przypadku jednak, rozważając eutanazję zwierząt, powinniśmy dążyć do spojrzenia bardziej uważnego, indywidualnego, mając świadomość wszelkich naszych ograniczeń oraz poznawczych i emocjonalnych przesłoneń, które mają wpływ na naszą decyzję. Bo to

³² J. Pierce, *The Last Walk...*, s. 193.

³³ Tamże, s. 168.

my, w ostatecznym rozrachunku, jako jedyni decydujemy o jakości życia naszych zwierząt oraz o tym, kiedy i w jaki sposób się ono zakończy.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960.
- Alichniewicz A., *Eutanazja i lekarska pomoc w samobójstwie*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 282-294.
- Bielecka U., Mirucka B., *Psychologiczna analiza przeżyć osób po stracie zwierzęcia towarzyszącego*, „Czasopismo Psychologiczne – Psychological Journal”, (20/2) 2014, s. 273-279.
- Davis H., Irwin P., Richardson M., O'Brien-Malone A., *When a pet dies: Religious issues, euthanasia and strategies for coping with bereavement*, „Anthrozoös”, (16/1) 2015, s. 57-74.
- Doka K.J., *Disenfranchised grief in historical and cultural perspective*, [w:] *Handbook of bereavement research and practice: Advances in theory and intervention*, red. M.S. Stroebe, R.O. Hansson i in., Washington 2008, s. 223-240.
- Hewson C., *Grief for pets Part 1: Overview and update on the literature*, “Veterinary Ireland Journal”, (4/7) 2014, s. 380-385.
- King L.C., Werner P.D., *Attachment, Social Support, and Responses Following the Death of a Companion Animal*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (64/2) 2011-2012, s. 119-141.
- McCutcheon K.A., Fleming S.J., *Grief Resulting from Euthanasia and Natural Death of Companion Animals*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (44/2) 2001-2002, s. 169-188.
- Meyers B., *Disenfranchisement grief and the loss of an animal companion*, [w:] *Disenfranchised grief*, red. K. Doka, Champaign 2002, s. 251-264.
- Packman W., Carmack B.J., Katz R. i in., *Online Survey as Emphatic Bridging for the Disenfranchised Grief of Pet Loss*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (69/4) 2014, s. 333-356.
- Passantino A., Fenga C., Morciano C. i in., *Euthanasia of Companion Animals: A Legal and Ethical Analysis*, „The Annali dell’Istituto Superiore di Sanità” (42) 2006, s. 491-495.
- Pierce J., *The Last Walk. Reflections on Our Pets at the End of Their Lives*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2012.
- Rebuelto M., *Ethical Dilemmas in Euthanasia of Small Companion Animals*, „The Open Ethics Journal”, (2) 2008, s. 21-25.
- Rollin B.E., *The use and abuse of Aesculapian authority in veterinary Medicine*, „Journal of the American Veterinary Medical Association” (220) 2002, s. 1144-1149.
- Wong P.W.C., Lau K.C.T., Liu L.L. i in., *Beyond Recovery: Understanding the Postbereavement Growth from Companion Animal Loss*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (75/2) 2017, s. 103-123.
- Wrobel T.A., Dye A.L., *Grieving Pet Death: Normative, Gender and Attachment Issues*, „Omega – Journal of Death and Dying”, (47/4) 2003, s. 385-393.

Źródła internetowe

- <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psa/?page=8>, dostęp: 25.09.2018.
- <http://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psa/>, dostęp: 25.09.2018.
- <http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/2017/05/22/zwierzeta-w-polskich-domach-2/>, dostęp: 28.09.2018.
- <http://www.weterynariaradomsko.pl/eutanazja-zwierzat.html>, dostęp: 19.09.2018.
- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/eutanazja;3899253.html>, dostęp: 17.09.2018.
- <https://forum.miau.pl/viewtopic.php?f=1&t=123729&start=15>, dostęp: 23.09.2017.
- <https://forum.miau.pl/viewtopic.php?p=7079451>, dostęp: 23.09.2017.
- <https://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psa/?page=3>, dostęp: 25.09.2018.
- <https://www.dogomania.com/forum/topic/5296-na-czym-polega-uśpienie-psa/?page=3>, dostęp: 25.09.2018.
- <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/vets-pet-put-down-final-moments-reality-twitter-facebook-euthanasia-a8532926.html>, dostęp: 27.09.2018.

„Good Death” paradoxes. Ethical and social aspects of companion animals euthanasia

Summary

The article focuses on the problem of the ethical, legal and social aspects of euthanasia of companion animals. It considers the paradoxes that underlie both the discourse and practice and concerns, among other things, fact that euthanasia of animals is legally acceptable while the owner is the one who make the decision for an animal. Based on the observation of pet owners forums, it analyzes the strategies associated with the emotional consequences of the decision on euthanasia, putting the question of the ability to precisely determine the optimal moment of the end of life of the animal.

Abstrakt

Artykuł porusza problem etycznych, prawnych oraz społecznych aspektów eutanazji zwierząt towarzyszących. Rozważa paradoksy, na jakich opiera się zarówno dyskurs, jak i praktyka, dotyczące m.in. faktu prawnej dopuszczalności eutanazji zwierząt, przy jednoczesnej konieczności podjęcia decyzji przez opiekuna. Opierając się na obserwacji wypowiedzi użytkowników forów internetowych, skupiających miłośników psów i kotów, analizuje strategie związane z emocjonalnymi konsekwencjami decyzji o eutanazji, stawiając również pyta-

nie o możliwość precyzyjnego określenia optymalnego momentu zakończenia życia zwierzęcia.

Keywords: companion animal euthanasia, animal ethics, animal studies, death studies, virtual community

Słowa kluczowe: eutanazja zwierząt, etyka zwierząt, studia nad zwierzętami, studia nad śmiercią, wirtualna społeczność

Małgorzata Roeske – cultural anthropologist, PhD student.

Małgorzata Roeske – antropolog kultury, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Przygotowuje rozprawę na temat społecznej recepcji umierania zwierząt towarzyszących. Publikowała m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Kulturze Popularnej”, „Zoophilologica” oraz „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Muzealnej”. Autorka książki pt. „*Piwnica bliżej śmierci, strych bliżej nieba*”. *Etnografia ukrytych przestrzeni domu*.

ZDZISŁAWA PIĄTEK

ORCID 0000-0001-9831-6115

DOI 10.24917/20838972.15.4

Czy włączenie zwierząt do universum moralnego stanowi przełom w rozwoju etyki?

Uwagi wstępne

Żeby odpowiedzieć na tytułowe pytanie przywołam idee, które stanowiły filozoficzne podłoże uzasadniające odseparowanie człowieka i ładu ludzkiego świata od świata przyrody, a w szczególności od pozaludzkich istot żywych. Będą to fundamentalne idee tradycyjnej filozofii, które utwierdzały dominującą panującą pozycję gatunku ludzkiego w stosunku do przyrody i które w koncepcji Immanuela Kanta zaowocowały podziałem na osoby posiadające godność i rzeczy posiadające cenę, zwierzęta i pozaludzkie istoty żywe zostały zaliczone do rzeczy. Godność osoby ludzkiej, która wyróżnia człowieka spośród innych bytów i sprawia, że człowiek nie jest rzeczą wynika ze spełniania i poszanowania prawa moralnego. Jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego głosi, że człowieczeństwo w ludzkiej osobie zawsze powinno być celem, a nigdy środkiem. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pisał:

W całym stworzonym świecie można wszystkiego czego się chce i nad czym ma się jakąś władzę, używać także jako jedynie środka; tylko człowiek a [wraz] z nim każde rozumne stworzenie jest celem samym w sobie. Jest on mianowicie dzięki autonomii swej wolności podmiotem prawa moralnego, które jest święte¹.

Zatem zwierzęta jako istoty bezrozumne nie mogą być podmiotem prawa moralnego (nie mogą działać na podstawie rozumienia prawa) i podobnie jak rzeczy pozostają poza granicami wspólnoty moralnej. W rezultacie ludzie nie mają żadnych bezpośrednich obowiązków moralnych wobec nich a to znaczy, że mogą je wykorzystywać używając ich „jedynie jako środka” czyli w sposób czysto instrumentalny do zaspoka-

¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 144.

jania własnych potrzeb i upodobań. Właściwie do końca XIX wieku były powszechnie akceptowane poglądy utwierdzające przekonanie, że tylko człowiek jako byt samoświadomy, rozumny oraz wolny posiada wartość *per se* i jest „tytułarnym Panem przyrody”, gdyż od samego Stwórcy otrzymał polecenie aby ją doskonalić i czynić sobie poddaną. Tak więc czysto instrumentalne traktowanie przyrody w tym zwierząt i wszystkich pozaludzkich istot żywych leżało u podstaw rozwoju cywilizacji zachodniej. W ten sposób dokonywała się ekspansja terytorialna gatunku *homo sapiens* na wszystkich kontynentach. Filozofowie, tworząc tradycję humanizmu, podobnie jak Kant, skupiali swoją uwagę na wyjątkowym statusie człowieka jako „stworzenia rozumnego” i do czasu pojawienia się kryzysu środowiskowego nie rozważali przyrodniczych ograniczeń w ludzkich sposobach wykorzystywania środowiska. Tworząc nowy porządek ludzkiego świata, nie rozważali jak człowiek powinien żyć i rozwijać się razem z innymi gatunkami, lecz przekonywali, że nakaz zerwania z Naturą² i uwolnienie się od konieczności przyrodniczych, to jest istota ucłowieczenia, a cywilizacja jest tym doskonalsza im bardziej jest antynaturalna, gdyż człowiek w istocie swojej jest bytem antynaturalnym. Zatem, jak to określił Hans Jonas, ucłowieczenie odbywało się na zasadzie gwałtu zadawanego Naturze³. Twierdzono, iż człowiek stał się wolny dlatego, że wymknął się zależnościom przyrodniczym i może się przeciwstawiać zarówno siłom przyrody, jak i skłonnościom swojej biologicznej natury. W tradycyjnym humanizmie ludzki zmysł moralny jest rozpatrywany jako całkowicie niezależny od przyczynowości przyrodniczej, a godność osoby ludzkiej wynika z poszanowania prawa moralnego, które we wspólnocie istot rozumnych powszechnie obowiązuje i nadaje im wyjątkowy status moralny. Tak więc człowieczeństwo i ludzka godność zostały osadzone na nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej osoby ludzkiej i w tradycyjnej etyce były określone przez wskazanie cech, które nie miały nic wspólnego z biologicznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Zaspokajanie biologicznych potrzeb związanych z podtrzymaniem życia, czyli tych, które dzielimy z innymi istotami żywymi pozostawało na zewnątrz istoty człowieczeństwa, a biologiczne przetrwanie gatunku ludzkiego wydawało się niezagrażone, nikt tego nie rozważał. W ten sposób w tradycyjnych systemach etyki człowiek został odseparowany od przyrody i jako obcy Naturze nie może wskazać żadnych racji żeby podzielać wartości (znaczące moralnie) z innymi gatunkami istot żywych. Zarówno biosfera, jak i przyroda nieożywiona były postrzegane

2 Określenie „Natura” będę pisała dużą literą ze względu na szacunek jaki żywie dla jej zdolności stwórczych.

3 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.

jako „skład” albo niewyczerpany zasobnik surowców do ludzkiej dyspozycji, a filozofowie na rozmaite sposoby uzasadniali twierdzenie, że moralny nakaz poszanowania dla Natury ze względu na jej wartość *per se* trudno byłoby uzasadnić. Przekonywali oni, że nie do pomyslenia jest taki ład moralny ludzkiego świata aby uniwersum moralne zawierające prawa obowiązujące na zasadzie wzajemności obejmowało także pozaludzkie istoty żywe, gdyż prawa są sprzężone z obowiązkami i tylko w szczególnych przypadkach można posiadać prawa, nie posiadając obowiązków. Pragnę podkreślić, że wykluczenie zwierząt i innych gatunków pozaludzkich istot żywych ze wspólnoty moralnej i wykorzystywanie ich „jak się chce”, to nie jest tylko kwestia filozoficznych poglądów i moralnych zasad, ale także sposób organizacji ładu ludzkiego świata i odpowiednich struktur społecznych, takich jak systemy prawne, edukacyjne, a także organizacja sfery ekonomicznej ludzkich społeczeństw dotycząca zarówno sposobów hodowli, jak i przetwórstwa oraz konsumpcji. Dlatego uznanie statusu moralnego zwierząt i przyznanie im praw podmiotowych oznacza nie tylko zerwanie z tradycją w wymiarze filozoficznym oraz światopoglądowym, ale także pociąga za sobą konkretne przemiany w wymiarze społeczno-politycznym. Sądzę, że obecnie faktycznie dokonują się wielkie przemiany w przebudowie porządku ludzkiego świata, ale jesteśmy dopiero na początku drogi. W teorii obserwujemy wielką ekspansję nowej filozofii środowiskowej określającej na nowych zasadach kohabitację gatunku ludzkiego z biosferą. Świadczą o tym przemiany w wymiarze politycznym związane z wkroczeniem problemów ochrony środowiska i praw zwierząt do polityki, czyli tak zwana „zielona polityka” i wysyp różnorodnych organizacji walczących zarówno o prawa zwierząt, jak i ekologów spod znaku Green Pace walczących o zachowanie naturalnych ekosystemów ważnych ze względu na funkcjonowanie biosfery jako całości. Dużym osiągnięciem, niejako symptomem tych przemian, są mozolne negocjacje na Światowych Szczytach Ziemi dotyczące ochrony tych ekosystemów oraz prace nad wielką ideą historiozoficzną, jaką w moim przekonaniu stanowi koncepcja zrównoważonego rozwoju.

Wyliczone powyżej wielkie przemiany w myśleniu o świecie i miejscu człowieka w nim zostały zainicjowane przez Karola Darwina, który stworzył nową ewolucyjną wizję świata zrywającą ze skrajnie antropocentrycznym przekonaniem, że to gatunek ludzki ze względu na swój wyjątkowy status moralny stanowi „koronę stworzenia”, a przyroda została stworzona lub wyewoluowała właśnie dla niego. W perspektywie ewolucyjnej przyroda nie jest już postrzegana jako antropomorficznie uporządkowany hierarchiczny zespół bytów przedstawiany jako „drabina jestestw”, lecz jako sieć bytów współzależnych, indywiduów two-

rzących struktury wyższego rzędu i powiązanych łańcuchami troficznymi, które w biegu przełajowym (a nie sztafetowym) ścigają się w walce o przeżycie. E.O. Wilson nazywa filozoficzne konsekwencje tej nowej wizji świata ewolucyjną metafizyką naszych czasów⁴. Jest to metafizyka, która jest zdolna operować całokształtem wiedzy o świecie i w oparciu o rozpoznane uniwersalne mechanizmy ewolucji działające od Wielkiego Wybuchu do czasów współczesnych zdolna jest zbudować jednolitą teorię rzeczywistości. Wilson jest przekonany, że w przyrodzie nie ma zjawisk izolowanych, a podział wiedzy na poszczególne dyscypliny naukowe jest sztuczny, bo wyrósł z konieczności podziału pracy pomiędzy nimi. Jednakże w miarę rozwoju poznania zbieżność wiedzy z różnych dziedzin sprawia, że rezultaty badawcze poszczególnych nauk zbiegają się w jedną wspólną teorię wyjaśniającą sprawiającą, że zarówno problemy filozoficzne, jak i problemy naukowe ulegają transformacji i przybierają inną, nową postać. W ramach pojęciowych tej nowej metafizyki można uzasadnić twierdzenie o potrzebie włączenia zwierząt do universum moralnego zachowując jednocześnie twierdzenie o wyróżnionym statusie moralnym gatunku ludzkiego. Nowo powstająca metafizyka ewolucyjna umożliwi zarówno uzasadnienie przyznania podmiotowych praw zwierzętom, jak i taką przebudowę porządku ludzkiego świata, żeby te prawa w odniesieniu do zwierząt „dzikich”, żyjących w naturalnych ekosystemach nie były fikcją. Ponadto, zasypując przepaść pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką, metafizyka ewolucyjna głosi nowy, ekologicznie oświecony humanizm skoncentrowany wprawdzie na człowieku ale wzbogacony wiedzą o naturze świata, w którym człowiek jawi się nie **ponad** światem przyrody, lecz jako jego integralna część. W kontekście tej metafizyki podbój przyrody nie jest już powołaniem człowieka, powołaniem człowieka jako istoty rozumnej okazuje się bezinteresowny szacunek a także podziw dla stwórczych możliwości przyrody i poszukiwanie warunków harmonijnej koegzystencji ludzkiego świata (antroposfery) ze światem biosfery.

Tezą mojego artykułu będzie twierdzenie, że w ramach pojęciowych nowej metafizyki ewolucyjnej można uzasadnić status moralny zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach. Można im przyznać wartość wewnętrzną *per se* oraz prawa podmiotowe, a tym samym realizować rzeczywistą ochronę ich dobra bez względu na interesy ekspandującej ludzkiej populacji, które należy zaspokajać w obrębie antroposfery. Taki stan rzeczy proponuje scenariusz „pół Ziemi”, który przedstawię na zakończenie tych rozważań. Sądzę, że biblijny nakaz panowania i dominowania nad wszelkim stworzeniem należy ograniczyć do świata ludz-

⁴ E.O. Wilson, *Konsilientcja, jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002.

kiego, czyli do roślin i zwierząt hodowlanych, które nie tylko zaistniały dzięki doborowi sztucznemu, ale ich dobrostan zależy od ludzkich zabiegów pielęgnacyjnych i większość z nich w świecie bez nas nie mogłaby przetrwać. Natomiast w obrębie Natury, czyli w wymiarze biologicznym, człowiek podobnie jak wszystkie inne gatunki uczestniczy w skomplikowanych cyklach krążenia materii i energii, gdyż jako gatunek heterotroficzny jest konsumentem energii. Zatem podobnie jak wszystkie inne organizmy nie posiadające zdolności fotosyntezy, musi czerpać energię potrzebną do życia od producentów energii, czyli od roślin, dla których światło słoneczne „jest pożywne”. Będąc konsumentem energii gatunek ludzki uczestniczy w łańcuchach troficznych, w których życie toczy się „z żołądka do żołądka”, gdyż po to, aby podtrzymać biologiczne procesy życia ludzie z konieczności muszą wykorzystywać zwierzęta i rośliny jako źródło energii i muszą je traktować instrumentalnie. Stąd wywodzą się kontrowersje związane z uznaniem statusu moralnego zwierząt i trudności w urzeczywistnieniu *de facto* praw przyznanych im *de jure* w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt, gdyż jak sądzę prawa podmiotowe dotyczą zwierząt zdolnych do życia na miarę własnego gatunku niezależnie od ludzi, czyli zwierząt „dzikich” żyjących w naturalnych ekosystemach.

Dlaczego nakaz poszanowania dla Natury ze względu na jej wartość wewnętrzną (*per se*) tak trudno uzasadnić?

W ramach pojęciowych ewolucjonizmu zostaje sformułowane twierdzenie zrywające z wiodącą ideą tradycyjnej etyki, że nie tylko człowiek ale także pozaludzkie istoty żywe oraz przyrodnicze stany rzeczy mają nieinstrumentalną wartość wewnętrzną, czyli wartość *per se*. Uznanie i uzasadnienie tego twierdzenia przyznającego pozaludzkim istotom żywym wartość wewnętrzną określa ich status moralny, a to znaczy, że ich potrzeby i interesy powinny być brane pod uwagę w naszych działaniach w środowisku ze względu na nie same, a nie tylko ze względu na interesy ludzi. W świetle wiedzy przyrodniczej jaką obecnie dysponujemy wiadomo, że nie tylko zwierzę nie jest rzeczą, ale każda istota żywa nie jest rzeczą, gdyż ma wbudowany wewnętrzny cel (zawarty w języku informacji genetycznej), który określa sposób jej samorealizacji (czyli życie na miarę własnego gatunku, zgodne ze swoją naturą). Ten wbudowany wewnętrzny cel zapisany w uniwersalnym języku informacji genetycznej określa właściwy dla danego gatunku zespół potrzeb i interesów. Każdy gatunek jest zaprogramowany do realizacji swojego cyklu życiowego, wie jak zdobywać pożywienie, rosnąć, rozmnażać się i jak rozpoznawać wroga, którego należy unikać. W pewnym sensie organizmy żywe posiadają cel same w sobie i potrafią ten cel realizować niezależnie od lu-

dzi. Mimo że te potrzeby i interesy w przypadku ogromnej liczby istot żywych nie są uświadamiane w sensie wiedzy dyskursywnej *knowing that*, to jednak w trakcie ich życia zespoły tych naturalnych potrzeb są realizowane w sensie wiedzy proceduralnej *knowing how*. Filozoficzne spory dotyczące tego, czy istoty nie posiadające świadomości i nie posiadające przekonań mogą posiadać potrzeby oraz interesy i czy pod tym względem są podobne do rzeczy czy do ludzi jest nieporozumieniem⁵. Nieporozumieniem jest poszukiwanie analogii pomiędzy zwierzęcą potrzebą posiadania pożywienia a potrzebą posiadania pełnego baku benzyny przez samochód. Sądzę, że ta błędna analogia wynika z nieznamości istotnej różnicy między istotą żywą a rzeczą. Samochód (rzecz) bez kierowcy nie ma żadnego wewnętrznego celu, który miałby on realizować w swoim istnieniu i do realizacji którego potrzebowałby baku benzyny, nie ma więc sensu twierdzenie, że samochód posiada potrzeby lub że coś jest w jego interesie. Zatem w przeciwieństwie do istot żywych nie możemy go krzywdzić ani faworyzować. Potrzeby i interesy samochodu określa jego kierowca. Samochód, z którego wysiądzie kierowca nie ma żadnego celu, i nie ma żadnych potrzeb, lecz jest kupą złomu, dlatego czysto instrumentalne traktowanie samochodu jest zgodne z jego naturą. Samochody podobnie jak wszystkie inne rzeczy są dla ludzi, zaistniały po to, żeby służyć do realizacji ludzkich celów, mają cenę i właścicieli, mimo że niektóre z nich ze względu na ich wyjątkową wartość możemy cenić dla nich samych i obejmować je ochroną prawną. Zatem istnieje nie arbitralna różnica pomiędzy przyrodą ożywioną (biosferą) a przyrodą nieożywioną i światem rzeczy stanowiącym wytwory człowieka. Rzeczy powstają jako wynik celowej ludzkiej działalności są użyteczne i posiadając właścicieli mogą być przedmiotem obrotu handlowego. Do specyficznych wytworów człowieka – zgodnie z propozycją P. Taylora⁶ – zaliczam także zwierzęta i rośliny hodowlane, czyli organizmy żywe, które zostały zabrane z biosfery, wyselekcjonowane przez ludzi w procesach doboru sztucznego i włączone do antroposfery gdzie funkcjonują podobnie jak rzeczy ze względu na to, że są użyteczne, mimo iż w przeciwieństwie do rzeczy posiadają wrażliwość i wewnętrzny program określający ich potrzeby. Jednakże natura zwierząt hodowlanych, podobnie jak natura rzeczy została wyselekcjonowana przez ludzi ze względu na ich użyteczność, lub ze względu na to, że spełniają ludzkie upodobania. W rezultacie zabiegów hodowlanych niektóre z nich, jak np. brojlery zatraciły instynkt wysiadania jaj i mogą się wykluć tylko w inkubatorach, inne

5 Rzetelna, merytoryczna analiza tych sporów jest zawarta w książce Doroty Probućkiej, *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Universitas, Kraków 2013.

6 Paul W. Taylor, *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton Univ. Press, N. Jersey 1986.

np. wysokomleczne krowy wymagają odpowiedniego pożywienia czyli ludzkich zabiegów pielęgnacyjnych, a to znaczy, że bez udziału człowieka ani nie zaistniałyby, ani w konkurencji ze zwierzętami w stanie dzikim nie potrafiłyby przeżyć⁷. Dobrostan zwierząt hodowlanych w przeciwieństwie do zwierząt dzikich wymaga żeby miały swojego właściciela. Tak więc zasadnicza różnica pomiędzy zwierzętami hodowlanymi a zwierzętami żyjącymi w naturalnych ekosystemach uzasadnia przyznanie tym drugim nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej i określa ich status moralny. To znaczy, że w przeciwieństwie do roślin i zwierząt hodowlanych powinny one być traktowane podmiotowo, a ich potrzeby i interesy powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, nie tylko ze względu na interesy człowieka. W przekonaniu zwolenników tradycyjnej etyki nie odróżniających zwierząt i roślin hodowlanych od zwierząt i roślin żyjących w stanie dzikim i przynajających obu rodzajom organizmów status rzeczy, uznanie nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej pozaludzkich istot żywych budzi sprzeciw, gdyż w ich przekonaniu jest sprzeczne z naturą i interesami człowieka. Argumentują oni, że ludzie, traktując zwierzęta podmiotowo, nie mogliby w pełni rozwijać swojego człowieczeństwa ani tworzyć świata kultury, gdyż ten rozwija się poprzez gwałt zadawany Naturze, zwłaszcza przez gwałt zadawany przyrodzie ożywionej. Przyznanie nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej pozaludzkim istotom żywym oznaczałoby powrót do stanu barbarzyństwa, twierdzą krytycy ekologii głębokiej, a Leszek Kołakowski w krótkim eseju *O szacunku dla Natury*,⁸ argumentuje, powołując się na tradycję chrześcijańską oraz na Kanta, że Natura sama w sobie bez względu na ludzkie szkody i pożytki na żaden szacunek nie zasługuje. Twierdzi on, że postulowanie szacunku dla przyrody ze względu na przyznanie jej wartości wewnętrznej jest oszustwem, wprawdzie niewinnym oszustwem, gdyż nie ma w nim nic złego ani przeciwnego rozumowi, ale bezwzględny nakaz poszanowania Natury dla niej samej trudno uzasadnić. Naturę mamy szanować ze względu na nasze zdrowie i życie, oraz życie przyszłych pokoleń, a po to nie potrzeba uznawać jej wewnętrznej wartości nieinstrumentalnej, wystarczy rozumna kalkulacja strat i zysków. Ta kalkulacja pokazuje, że niszczenie naturalnego środowiska jest złem dlatego, że obraca się na szkodę ludzkości. Warto podkreślić, że zarówno w tradycyjnej filozofii, jak i w różnych odmianach tradycyjnej etyki wartością nadrzędną jest dobro człowieka a szacunek dla przyrody jest pośredni i wynika z szacunku dla ludzkości oraz dla ludzkich interesów. Szanujemy przyrodę i pozaludzkie istoty żywe dlatego, że są dla nas

7 Niezwykle interesującą wizję świata bez nas przedstawia Alain Weisman, *Świat bez nas*, tłum. J. Mrzigod, wyd. CKA, Gliwice 2008.

8 L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Zak, Kraków 1999.

użyteczne. W zgodzie z tradycją, Kołakowski argumentuje, że przyznanie pozaludzkim istotom żywym wartości *per se* prowadziłoby do sytuacji absurdalnych, oznaczałoby bowiem, że mamy szanować komary, prątki gruźlicy i wirusy ospy. Jest to następny argument oparty na nieporozumieniu⁹ i na nieznaności mechanizmów, zgodnie z którymi toczy się życie na Ziemi. Mimo że jest on często przytaczany przez filozofów w sporach o nieinstrumentalną wartość przyrody, nie daje się utrzymać. Faktem jest, że przez tysiące lat gatunek ludzki żył w taki sposób jakby był jedynym wyjątkowym gatunkiem,¹⁰ który ze względu na swoje dostojenie i przysługujący mu status moralny bez żadnych ograniczeń może zaspokajać swoje potrzeby zawłaszczając przestrzeń życiową i wszystkie zasoby surowcowe planety. Odkrycie, że tak nie jest okazało się zdezonizowaniem gatunku ludzkiego i wielkim wezwaniem do określenia na nowych zasadach zarówno stosunku do zwierząt jak i stosunku do biosfery jako całości. Przyznanie praw zwierzętom jest jednym z tych wielkich wyzwań.

O potrzebie odróżnienia statusu moralnego zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach w stosunku do statusu moralnego zwierząt hodowlanych

Dorota Probuca¹¹, podsumowując swoje rozważania dotyczące praw zwierząt, zwraca uwagę na to, że wprawdzie w wielu krajach na świecie proklamacja praw zwierząt staje się faktem, ale wcielenie ich w życie jest fikcją i zastanawia się co należałoby uczynić aby respektowanie praw zwierząt stało się rzeczywistością. Uważam, że wielką zaletą przeprowadzonych rozważań jest sformułowanie przez Autorkę tej zasadniczej rozbieżności i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie co należałoby uczynić aby ją zlikwidować, aby prawa przyznane zwierzętom *de jure* stały się prawami *de facto*.

9 Każda istota żywa ma prawo do samoobrony, zatem niszczenie komarów atakujących człowieka, czy bakterii gruźlicy nie jest sprzeczne z przyznaniem im wartości *per se*. Szanujemy komary na bagnach, bakterie w glebie i w ściółce leśnej, lecz zwalczamy wirusy ospy, podobnie jak bakterie zwalczają atakujące je wirusy wykorzystując w tym celu odpowiednie enzymy restrykcyjne. Usuwanie chwastów w ogródku, czy na polach uprawnych nie jest złem, bo to jest dziedzina gdzie człowiek określa co jest użyteczne a co nie, ale niszczenie chwastów w Naturze jest złem, bo jest niszczeniem (nie respektowaniem) zasobów materiału genetycznego, i zmniejszaniem stwórczych możliwości przyrody.

10 Wyjątkowy status gatunku ludzkiego i dostojenie człowieka były uzasadniane na rozmaite sposoby: człowiek jest wyjątkowy, bo stworzony na obraz i podobieństwo Boga, wyjątkowy, bo rozumny i obdarzony zdolnością działania według wartości dobra i zła, wyjątkowy, bo zdolny do działania na postawie rozumienia prawa... itp.

11 D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*.

Sadzę, że próba odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Dorotę Probuską wymaga spełnienia dwóch postulatów:

– pierwszy to wspomniane już odróżnienie statusu moralnego zwierząt żyjących w naturalnych ekosystemach, czyli zwierząt „dzikich” posiadających nieinstrumentalną wartość wewnętrzną, w odniesieniu do których prawa mogą być faktycznie respektowane od statusu zwierząt hodowlanych użytecznych dla człowieka i posiadających wartość instrumentalną, w odniesieniu do których obowiązkiem człowieka jest zapewnienie im życia w dobrostanie i nie zadawanie zbędnych cierpień;

– natomiast drugi wspomniany warunek, to spełnienie postulatu „pół Ziemi”. Został on sformułowany przez E.O.Wilsona i polega na tym, żeby wydzielić część terenów ziemskiej biosfery z ludzkiej eksploatacji i zachować je w postaci ścisłych rezerwatów przyrody do dyspozycji innych gatunków¹². To na tym obszarze „pół Ziemi” obejmującym naturalne ekosystemy mogłyby żyć i ewoluować, obok gatunku ludzkiego, także pozaludzkie istoty żywe posiadające wartość *per se* i prawa podmiotowe, a ludzie byliby zobowiązani chronić ich interesy niezależnie od swoich potrzeb i interesów, czyli cenić je dla nich samych, a nie ze względu na ich użyteczność dla ludzi. Zakaz ludzkiej ingerencji na terenach wydzielonych do dyspozycji gatunków pozaludzkich oznacza, że człowiek nie mogąc naruszać ich egzystencji respektowałby *de facto* prawa przyznane im *de jure*. Do zaspokajania swoich potrzeb i do rozwoju kultury (bogatej w cele, ubogiej w środki, jak proponował Arne Naess w swojej wizji ekozofii) ludzie zagospodarowaliby w sposób zrównoważony tereny, które już zajmują. Spełnienie tego postulatu oznaczałoby zahamowanie ekspansji przestrzennej gatunku ludzkiego połączonej z wypieraniem gatunków pozaludzkich ze swoich habitatów, co stanowi zasadniczą przyczynę naruszania ich prawa do życia na wolności i powoduje wymieranie gatunków.

Pierwszy postulat stanowiący warunek urzeczywistnienia praw przyznanych zwierzętom jest już zawarty w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt ogłoszonej przez UNESCO w roku 1978. Artykuł 4. tej Deklaracji zawiera wytyczne określające prawo gatunków dzikich do życia na wolności w swym naturalnym otoczeniu i głosi, że „Każde pozbawienie wolności chociażby w celach edukacyjnych, jest z tym prawem sprzeczne”. Natomiast artykuł 5. i 6. Deklaracji odnosi się do zwierząt hodowlanych, które zazwyczaj żyją w środowisku ludzkim i to właśnie człowiek ma obowiązek dbać o ich dobrostan. O ile pozbawienie wolności zwierząt dzikich jest złem i jak orzeka art. 4. jest sprzeczne z prawem, to zgodnie z art.6. porzucenie zwierzęcia, czyli pozostawienie na wolności zwierzęcia

¹² E.O. Wilson, *Pół Ziemi, walka naszej planety o życie*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

udomowionego, które człowiek wybrał na swego towarzysza „jest aktem okrutnym i nikczemnym”. W przeciwieństwie do zwierząt dzikich, dobrostan zwierząt udomowionych (hodowlanych) polega na tym, że mają właściciela, który je otacza opieką i dba o ich potrzeby. W stosunku do zwierząt hodowlanych i udomowionych, wykorzystywanych przez człowieka w sposób instrumentalny wytyczne zawarte w Deklaracji zabraniają krzywdzenia ich, zadawania im zbędnych cierpień w czasie hodowli oraz w czasie transportu i uboju, ale nie zabraniają wykorzystywania tych zwierząt do zaspokajania ludzkich potrzeb. Artykuł 9. Deklaracji stwierdza, że „Jeżeli człowiek hoduje zwierzę w celach żywnościowych, należy je karmić, hodować, przewozić i zabijać nie narażając na niepokój i ból”.

W Preambule omawianej Deklaracji zawarte jest także stwierdzenie, że „uznanie przez gatunek ludzki prawa innych gatunków zwierzęcych do egzystencji stanowi podstawę współistnienia wszystkich istot żywych”, a pierwszy artykuł tej Deklaracji brzmi: „Wszystkie zwierzęta rodzą się równe wobec życia i mają te same prawa do egzystencji”. Jednakże trudno nie zauważyć, że w rzeczywistości przyznanie prawa do egzystencji lwom zawiera prawo lwów do uśmiercania antylop. Zatem z uwagi na reguły, zgodnie z którymi toczy się życie w ziemskiej biosferze sformułowanie tego artykułu także zawiera fikcję. Albert Schweitzer, który zgodnie ze swoją etyką szacunku dla wszelkich przejawów życia leczył w Gabonie ludzi i zwierzęta przeżywał dylematy moralne, kiedy po to żeby uratować orła ze złamanym skrzydłem musiał zabijać małe ssaki (a więc pozbawiać je życia) żeby go nakarmić. Tego typu fikcją jest również twierdzenie zawarte w drugim artykule Deklaracji, że „Człowiek jako gatunek zwierzęcy nie może sobie rościć prawa do tępienia innych zwierząt lub ich wyzyskiwania. Ma natomiast obowiązek wykorzystywania całej wiedzy w służbie zwierząt”. Jest rzeczą oczywistą, że podobnie jak lwy, człowiek nie mógłby przeżyć gdyby nie **wykorzystywał** zwierząt¹³. Ten postulat może być urzeczywistniony tylko wtedy, kiedy odniesiemy go do zwierząt dzikich i może być wcielony w życie dopiero od czasów rewolucji neolitycznej, kiedy to nauczyliśmy się uprawiać rośliny i hodować zwierzęta. Instrumentalne wykorzystywanie zwierząt hodowlanych może być ceną za podmiotowe traktowanie zwierząt żyją-

13 To prawda, że w przeciwieństwie do lwów człowiek jest istotą wszystkożerną, ale przejście naszych przodków z roślinożernego trybu życia na wszystkożerny, włączenie do ich diety spożywania zwierząt odegrało istotną rolę w procesie ucłowieczenia. Zanim ludzie nauczyli się hodować zwierzęta, polowania i organizacja polowań rozwijały ludzką wyobraźnię i współpracę w grupie. Jest także prawdopodobne, że spożywanie białka zwierzęcego miało korzystne działanie na kondycję biologiczną ludzkich organizmów. Doświadczenia z weganami są zbyt krótkotrwałe, żeby mogły wykluczyć niekorzystny wpływ braku zwierzęcego białka na kondycję organizmów. Na to potrzebna jest ewolucyjna skala czasu.

cych w naturalnych ekosystemach, które na etapie zbieracko łowieckim były głównym źródłem pożywienia, a więc były wtedy wykorzystywane czysto instrumentalnie.

Zapewne ze względu na zaistniałą sprzeczność pomiędzy prawem do życia lwa i prawem do życia pożeranej przez niego antylopy, w Deklaracji Praw Zwierząt z roku 1990 pierwszy artykuł został zmodyfikowany i brzmi: „Wszystkie zwierzęta mają te same prawa do egzystencji w **ramach biologicznej równowagi**. Równość praw nie przesłania różnorodności gatunków i jednostek” (podkreślenie moje – Z.P.) Ta dodatkowa fraza odnosząca prawo do życia do „biologicznej równowagi” zmienia wszystko, bo poszerza dyskurs o prawach zwierząt na rozważanie podstaw współistnienia wszystkich istot żywych (łącznie z człowiekiem) w stanie biologicznej równowagi we wspólnocie biosfery. Pokazuje bowiem, że problemu praw zwierząt nie można rozwiązać bez odwołania się do wiedzy na temat biologicznej równowagi w biosferze jako całości. Ekolodzy, badając podstawy współistnienia wszystkich gatunków tworzących ziemską wspólnotę życia stwierdzili, że z punktu widzenia biosfery jako całości najistotniejszym elementem ziemskiego życia są rośliny, które w procesie fotosyntezy wiążą energię słoneczną krążącą we wszystkich skomplikowanych kanałach troficznym stanowiących rdzeń ziemskiego życia. Zatem wiedza z dziedziny ekologii w istotny sposób zmieniła wartościowanie organizmów żywych i dostarczyła argumentów, aby w ocenie cech ważnych moralnie zastąpić psychocentryczne kryterium doznawania bólu i przyjemności przez kryterium posiadania potrzeb i interesów, które stosuje się do wszystkich istot żywych, także do roślin. Możemy krzywdzić organizmy żywe nie tylko zadając im ból, ale także uniemożliwiając im zaspokajanie ich naturalnych potrzeb. Zawężenie dyskusji o prawach zwierząt do zwierząt odczuwających wynika z racji historycznych, a nie z racji merytorycznych. Wynika bowiem z historycznego faktu, iż postulat poszerzenia uniwersum moralnego o wszystkie istoty zdolne odczuwać przyjemność i ból został sformułowany przez Jeremy’ego Benthama¹⁴ w ramach filozofii utilitarystycznej, gdzie o statusie moralnym decyduje wrażliwość. Kryterium to nie pozwala różnicować statusu moralnego zwierząt hodowlanych i zwierząt dzikich, gdyż pod względem wrażliwości zwierzęta hodowlane nie różnią się od zwierząt dzikich. Mimo to, w ochronie prawnej zwierząt hodowlanych na plan pierwszy wysuwają się ich wartości użytkowe gdyż w tym celu zostały wyselekcjonowane i podobnie jak rzeczy są

14 Biografowie Benthama piszą, że ze swojego mieszkania miał widok na rzeźnię i był poruszony cierpieniem zwierząt przeznaczonych na rzeź. Wykazując empatię dla cierpienia zwierząt, Bentham zainicjował trwającą do dzisiaj dyskusję o statusie moralnym zwierząt i przyczynił się do zwycięstwa w walce o prawa zwierząt.

nadal przez ludzi udoskonalane ze względu na pożądane wartości użytkowe (GMO) spełniające różnorodne ludzkie potrzeby. Zapewne dlatego, mimo że wytyczne zawarte w Deklaracji Praw Zwierząt uznają, iż zwierzę nie jest rzeczą, to *de facto* ustawy uchwalone na ich podstawie traktują zwierzęta hodowlane jak rzeczy, gdyż, podobnie jak rzeczy, te zwierzęta są własnością człowieka, można je sprzedawać lub kupować, zabijać na mięso lub poddawać tresurze podobnie jak psy myśliwskie lub policyjne. Jeżeli w celu uniknięcia fikcji prawnej zwierzęta należy personalizować i chronić je ze względu na to czym są same w sobie uwzględniając ich interesy, to sądzę, że ten postulat należy odnosić do zwierząt i roślin żyjących niezależnie od człowieka i posiadających właściwy im otwarty potencjał rozwojowy. Nowy etap ochrony prawnej ze względu na ich rolę we współistnieniu wszystkich istot żywych (niezależnie od wartości użytkowych dla ludzi) można odnieść do ziemskich rezerwatów przyrody, zabraniając ludzkiej interwencji w przyrodniczy bieg zdarzeń na ich terenie. Prawna ochrona ścisłych rezerwatów na terenie całego globu zabrania bezpośredniego wykorzystywania ich przez ludzi. Prawo własności staje się wobec nich bezprzedmiotowe, nie można powiedzieć, że rafy koralowe, lasy tropikalne czy kolonie żurawi wędrownych są własnością ludzi albo że są towarem, mimo że ludzie żyją obok nich i są im winni szacunek. Odwołanie się do biologicznej równowagi w określaniu praw zwierząt zawarte w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt z roku 1990 oznacza potrzebę zrozumienia zasad współistnienia wszystkich istot żywych posiadających potrzeby i interesy, a więc także roślin tworzących ziemską wspólnotę życia. W perspektywie ewolucyjnej, kryterium wrażliwości i spory o to, które istoty żywe są zdolne odczuwać ból i przyjemność okazuje się niewystarczające do rozwiązania problemu praw zwierząt, gdyż na jego podstawie nie można odróżnić zwierząt dzikich od zwierząt hodowlanych.

Osobliwość gatunku ludzkiego polega na tym, że nie tylko podlega on prawom zgodnie z którymi toczy się ewolucja ziemskiego życia, ale także rozpoznaje te prawa jest ich świadomy i w pewnym zakresie może je transcendować. Człowiek może sprzyjać życiu, nakładając na siebie dobrowolne ograniczenia, a przyznanie praw zwierzętom jest przykładem takich ograniczeń, gdyż prawa przyznane zwierzętom na zasadzie symetrii nakładają ograniczenia na ludzkie zachowanie wobec nich. Prawo do życia i rozmnażania się na wolności przyznane zwierzętom dzikim ogranicza antropopresję. Wielkim wyzwaniem naszych czasów staje się wezwanie do zbudowania cywilizacji przyjaznej środowisku, czyli takiej organizacji ludzkiego świata, aby rozumny gatunek ludzki mógł współistnieć i ewoluować na błękitnej planecie **razem** z innymi gatunkami. Raporty o stanie świata wykonane na zamówienie Klubu Rzymskiego

pokazują, że destrukcja środowiska zagraża śmiercią nie tylko pozaludzkim istotom żywym, ale też człowiekowi i w tym kontekście wiedza o środowisku zyskuje sens etyczny, stając się obowiązkiem moralnym istot rozumnych. Ostatni, 14 artykuł zawarty w Światowej Deklaracji Praw Zwierząt orzeka, że *Prawa zwierząt powinny być rozpowszechniane na równi z prawami człowieka*, to znaczy, że ludzie podjęli trudne zadanie zbudowania globalnej wspólnoty życia, w której potrzeby innych gatunków są stawiane na równi z ludzkimi potrzebami. Wykorzystując wiedzę o środowisku, mozolnie uczymy się żyć w równowadze razem z nimi. Istnieją różne projekty takiej kohabitacji. Jeden z nich przedstawia Bruno Latour, proponując zbudowanie kolektywu ludzi i pozaludzkich istot żywych, w którym to kolektywie reguły współżycia obowiązują na zasadzie negocjacji¹⁵. Prawa pozaludzkich istot żywych w kolektywie mają być negocjowane *per procura* za pośrednictwem „ludzi w białych kitlach”, którzy na Szczytach Ziemi przemawiają w imieniu słoni, nosorożców czy dżungli nad Amazonką. Jednakże propozycja Latoura także zawiera fikcje, jest bowiem sformułowana w duchu postmodernizmu bez odwołania się do wiedzy o stanie biologicznej równowagi zagrożonej przez nasilającą się przestrzenną ekspansję gatunku ludzkiego. W celu ograniczenia tej ekspansji konieczne jest spełnienie wspomnianego już drugiego postulatu nazwanego przez E.O. Wilsona propozycją „pół Ziemi”¹⁶. Warto podkreślić, że obok Wilsona potrzebę ograniczenia ekspansji terytorialnej gatunku *homo sapiens* głosi także wielu wybitnych przyrodników, a nawet polityków¹⁷. Jednak ze względu na zadaną objętość tego tekstu tych poglądów nie mogę tutaj przedstawić.

Realizacja scenariusza „pół Ziemi” a prawa zwierząt

Scenariusz „pół Ziemi” zaproponowany przez Wilsona w przywołanej książce dotyczy utworzenia globalnego rezerwatu przyrody obejmującego pół Ziemi, na który składałyby się tereny zajmowane przez ściśle rezerwaty różnych typów. Wydzielony system terenów chronionych byłby objęty globalnym projektem ochrony bioróżnorodności pod patronatem ONZ i International Union for Conservation of Nature. Projekt ten nie wymaga wytyczenia nowych granic rezerwatów, wymaga jedynie skorygowania i zachowania obszarów już istniejących rezerwatów obej-

15 B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, wyd. Krytyka Polityczna, Warszawa 2009.

16 E.O. Wilson, *Pół Ziemi, Walka naszej planety o życie*, tłum. B. Baran, wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

17 N. Eldredge, *Życie na krawędzi, rozwój cywilizacji i zagłada gatunków*, tłum. J. Szacki, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003. A. Gore, *Ziemia na krawędzi, człowiek a ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, wyd. Ethos, Warszawa 1996.

mujących naturalne ekosystemy różnych typów takie jak lasy deszczowe, tajga, rafy koralowe, sawanny, szelfy przybrzeżne i inne. Tereny te byłyby całkowicie wyłączone z ludzkiego gospodarowania i stanowiłyby bezpieczną strefę ochrony bioróżnorodności. Gatunek ludzki miałby do dyspozycji pozostałą część Ziemi, którą mógłby „czynić sobie poddaną” i wykorzystywać do zaspokojenia swoich potrzeb. Natomiast na wydzielonych terenach: „Biosfera i 10 mln składających się na nią gatunków nie będą traktowane jako towar, lecz jako coś o wiele ważniejszego – tajemniczy byt nadal poza granicami wyobraźni, lecz niezbędny do długiego trwania ludzkości”.¹⁸ Na tych terenach wyłączonych z ludzkiej ingerencji prawa przyznane zwierzętom *de jure* obowiązywałyby *de facto*. W ten sposób, twierdzi Wilson, „żywa Ziemia cała będzie mogła nadal oddychać”¹⁹. Przy realizacji scenariusza „pół Ziemi” prawa zwierząt i szacunek dla przyrody bez względu na jej użyteczność dla człowieka przestaje być fikcją i oszustwem. Zwierzęta żyjące w naturalnych ekosystemach, w przeciwieństwie do zwierząt hodowlanych, nie są własnością człowieka, ich wartość nie zależy od ich użyteczności ani też natura i sposób ich funkcjonowania nie zostały wyselekcjonowane przez ludzi. Są one podmiotami życia, które w zależności od sytuacji w ich naturalnym siedlisku może być lepsze lub gorsze. Żyjąc na miarę własnego gatunku, realizując własne dobro i możemy zasadnie uznać, że posiadają nieinstrumentalną wartość wewnętrzną *per se*. Propozycja „pół Ziemi” oznacza, że gatunek ludzki będzie trwał i rozwijał się równoległe obok innych gatunków, zachowując różnorodność form życia i szacunek dla nierozpoznanych jeszcze mechanizmów biologicznej równowagi. W nowej ewolucyjnej perspektywie ucłowieczenie dokonuje się nie na zasadzie gwałtu zadawanego Naturze, lecz polega na współdziałaniu gatunku ludzkiego w zachowaniu biologicznej równowagi i bioróżnorodności. Autonomia i nieinstrumentalna wartość gatunków żyjących w naturalnych ekosystemach stanowią rację uzasadniającą przyznanie praw zwierzętom, gdyż uchylają wszystkie zastrzeżenia, które filozofowie kierowali pod ich adresem. Wilson twierdzi, że walka o uratowanie całego życia na Ziemi jest powinnością moralną człowieka i realizacją człowieczeństwa w najszlachetniejszym wydaniu. „Przebyliśmy bardzo długą drogę przez barbarzyński okres, w którym nadal tkwimy, a teraz, wierzę, nauczyliśmy się dość, by przyjąć nadrzędną zasadę moralną dotyczącą całego pozostałego życia. Jest ona prosta i łatwa do wypowiedzenia: **przestań szkodzić biosferze**”²⁰. Wiedza o środowisku potrzebna po to, żeby człowiek przestał szkodzić biosferze zyskuje sens etyczny, gdyż destrukcja przyrodniczego środowi-

18 E.O.Wilson, *Pół Ziemi...*, s. 214.

19 Tamże, s.206.

20 Tamże, s. 232. Podkreślenie moje – Z.P.

ska zagraża nie tylko pozaludzkim istotom żywym, ale także grozi zagładą gatunku ludzkiego, zatem jeżeli ludzkość chce przetrwać, to ochrona przyrody i zachowanie gatunkowej bioróżnorodności jest naszym podstawowym obowiązkiem moralnym. Warto zauważyć, że gatunek ludzki, mimo utraty wyróżnionej pozycji jako „korony stworzenia” zachowuje jednak swój wyróżniony status moralny, bo tylko człowiek zdolny działać na podstawie rozumienia prawa jest zdolny rozpoznać zasady biologicznej równowagi, czyli podstawy współistnienia wszystkich gatunków i może działać **w interesie dobra wszystkich istot żywych** tworzących ziemską wspólnotę życia. Rozumny podmiot moralny w filozofii Kanta działał w interesie elitarnej wspólnoty moralnej obejmującej wszystkie byty rozumne. Włączenie do tej wspólnoty pozaludzkich istot żywych, to jest wielki przełom w rozumieniu teorii moralności.

Niezwykle trudne problemy związane z realizacją scenariusza „pół Ziemi” polegają na tym, że w Naturze nie ma ścisłych granic i prawa chroniące potrzeby i interesy istot żywych na terenach naturalnych ekosystemów często kolidują z prawami i interesami ludzi na terenach przez nich zagospodarowanych. Dzieje się tak np. w czasie sezonowych wędrówek zwierząt dzikich, gdyż muszą one korzystać z zasobów pożywienia na szlaku swoich wędrówek. Zasady tej ochrony powinny uwzględniać zarówno interesy ludzi, jak i interesy wędrujących gatunków. Niezależnie od tego czy te konflikty udaje się w pełni rozwiązać, to niezwykle ważny jest fakt, że potrzeby i interesy pozaludzkich gatunków są brane pod uwagę na równi z interesami ludzi, a to znaczy, że są one traktowane podmiotowo. Świadczy o tym obserwowana współcześnie wielka emigracja ludności zamieszkującej kontynent afrykański, która jest wynikiem tego, że społeczność międzynarodowa ogranicza antropopresję w celu zachowania przestrzeni życiowej dla słoni, antylop, zebra i wszystkich gatunków wielkich ssaków, które się tam jeszcze zachowały. Mając na względzie interesy zwierząt, organizacje międzynarodowe ograniczają obszary pastwisk i pól uprawnych potrzebnych do wyżywienia coraz większej liczby ludzi zamieszkujących na tych terenach. Takich ograniczeń nie było w czasie podboju cywilizacyjnego pozostałych kontynentów. Nikt nie ochraniał interesów bizonów żyjących na kontynencie amerykańskim ani interesów torbaczy w Australii i Nowej Zelandii, czy licznych gatunków ptaków na wyspach Pacyfiku. Zostały one potraktowane jak rzeczy, jak towary o określonej wartości rynkowej i wyeksportowane głównie do Europy.

Z mojego punktu widzenia próba ograniczenia antropopresji w Afryce jest rezultatem faktycznego przełomu w etyce, który się dokonuje od połowy ubiegłego wieku pod wpływem nowej filozofii środowiskowej. Ludzie rozpoznając mechanizmy ziemskiego życia stopniowo dojrzewają

do tego, żeby interesy pozaludzkich gatunków, a zwłaszcza dużych ssaków stawiać ponad własnymi interesami i traktować je podmiotowo. Świadczą o tym wszystkie ograniczenia nakładane na ekspansję przestrzenną naszego gatunku w interesie gatunków pozaludzkich. Są to zarówno prawa zwierząt uchwalane przez organy ustawodawcze różnych krajów, jak i eliminowanie różnorodnych czynników zanieczyszczających środowisko, nawet takich jak spektakularny zakaz przelotu Concordów nad Alaską i nad biegunami, czy burzenie tam utrudniających wędrówkę ryb albo nakaz budowania przejść dla zwierząt pod autostradami i wiele innych ograniczeń, które mając na względzie interesy zwierząt i naturalnych ekosystemów (ochrona raf koralowych) zwiększają koszty gospodarowania w środowisku. Nakładając ograniczenia na ekspansję przestrzenną w celu zachowania bezcennej bioróżnorodności, uczymy się jak żyć razem z innymi gatunkami, jak żyć **obok nich** we wspólnocie biosfery. Tego nie było jeszcze sto lat temu i to jest wielka zdobycz zarówno nowych teorii z dziedziny ekologii i ekofilozofii, jak i różnorodnych organizacji „zielonych”, które z determinacją walczą o ochronę przyrody. Zmiany jakie się obecnie dokonują w sposobach wartościowania środowiska są przykładem tego, w jaki sposób wielkie idee zmieniają świat, a włączenie zwierząt do uniwersum moralnego jest dobrym przykładem takiej zmiany.

Bibliografia

- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Kraków 1958.
- Eldredge N., *Życie na krawędzi, rozwój cywilizacji a zagłada gatunków*, tłum. J. Szacki, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Gore A., *Ziemia na krawędzi, Człowiek a ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, Wyd. Ethos, Warszawa 1996.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- Kołąkowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wyd. Znak, Kraków 1999.
- Probućka D., *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Wyd. Universitas, Kraków 2013.
- Schweitzer A., *Życie*, tłum. J. Piechowski, Wyd. PAX, Warszawa 1974.
- Taylor P., *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Wyd. Princeton Univ. Press, New Jersey 1986.
- Weisman A., *Świat bez nas*, tłum. J. Mrzigod, Wyd. CKA, Gliwice 2008.
- Wilson E.O., *Konsiliencja, jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Wilson E.O., *Pół Ziemi, walka naszej planety o życie*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2017.

Does including the animals into the moral universum consist a breakthrough in the development of ethics?

Summary

The paper analyses the arguments

Abstrakt

Przedmiotem rozważań jest analiza argumentów uzasadniających pozytywną odpowiedź na tytułowe pytanie oraz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Dorotę Probućką: Co należało by uczyni, aby prawa przyznane zwierzętom *de jure* obowiązywały *de facto*?

Key words: moral universum, inherent value, instrumental value, animal rights, biosphere, anthroposphere

Słowa kluczowe: uniwersum moralne, wartość wewnętrzna, wartość instrumentalna, prawa zwierząt, biosfera, antroposfera

Zdzisław Piątek – Professor emerita in the Department of Philosophy, Jagiellonian University.

Zdzisław Piątek – profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii UJ.

BARBARA GRABOWSKA

ORCID 0000-0002-1184-2380

DOI 10.24917/20838972.15.5

„Człowiek to ssak a nie zwierzę” – akceptacja naszej zwierzęcości a status moralny zwierząt

Tytułowe stwierdzenie pojawiło się w 2017 roku na facebookowej stronie Polskiego Związku Łowieckiego w trakcie dyskusji dotyczącej noszenia naturalnych futer. Jedna z dyskutantek w odpowiedzi na zarzut, że przeciwnicy futer zrównują ludzi i zwierzęta, napisała, iż człowiek to też zwierzę, a zwierzęta są istotami czującymi ból i strach. Administrator strony odpisał: „...człowiek to ssak a nie zwierzę, ale jak Pani uważa inaczej to Pani sprawa”¹. Natychmiast wytknięto mu nieznamość biologii, a przytoczony wpis nominowany został do *Biologicznej bzdury roku 2017*². Uwagę internautów przyciągnęło, jak sądzę nie samo zaprzeczenie naszej zwierzęcości, ale jego niefortunne sformułowanie, z którego wynika, że gromada ssaki nie należy do królestw zwierząt. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że prawie 160 lat po opublikowaniu przez Karola Darwina dzieła *O powstawaniu gatunków* nadal pojawiają się sprzeczności wobec włączenia człowieka w obręb świata zwierzęcego³.

Nie dziwią nas zapewne reakcje współczesnych Darwinowi, gdyż:

ukazanie się drukiem dzieła *O powstawaniu gatunków* zaszokowało społeczeństwo. W sobotę 30 czerwca 1860 roku, zaledwie sześć miesięcy po opublikowaniu dzieła, odbyła się słynna debata poświęcona ewolucji na zebraniu British Association for the Advancement of Science w Oksfordzie. Biskup Oksfordu, Samuel Wilbefoce, chciał się „dowiedzieć”, czy pochodzi od małpy ze strony babki, czy ze strony dziadka⁴.

1 <https://imgur.com/wWPyex2>, dostęp 31.05.2018.

2 <https://www.totylkoteoria.pl/2017/12/biologiczna-bzdura-roku-2017.html>, dostęp 31.05.2018. Ostatecznie wpis PZŁ zajął zaledwie szóste miejsce wobec silnej konkurencji.

3 Co ciekawe we wspomnianym plebiscycie na *Biologiczną bzdurę roku 2017* jednym z kontrkandydatów PZŁ był Marian Kowalski zaprzeczający teorii ewolucji, jako lewackiej ideologii.

4 M. Bragg, R. Gardiner, *Na barkach gigantów. Wielcy badacze i ich odkrycia od Archimedesza do DNA*, przeł. J. Kuryłowicz, Pruszyński i s-ka, Warszawa 2004, s. 116.

O ile można zrozumieć oburzenie XIX-wiecznego biskupa, o tyle dziwi kwestionowanie naszej przynależności do królestwa zwierząt wobec odkryć z dziedziny biologii, fizjologii czy etologii dokonanych w ciągu ponad stu pięćdziesięciu lat dzielących nas od wspomnianej debaty. Oprócz komentarzy kpiących z ignorancji autora przywołanego na początku wpisu w dyskusjach na różnych forach internetowych pojawiały się też głosy poparcia (choć zdecydowanie mniej liczne). Oto pewien anonimowy komentator 28 lutego 2008 roku napisał: „To, że biolodzy w XVIII/XIX w. tak między sobą ustalili, to ich sprawa. W moim przypadku czyjaś autorytarna opinia na szczęście niczego nie zmienia, nie jestem zwierzęciem. Można sobie nawet uważać małpę za przodka i modlić się do niej...”⁵. Z pewnością znalazłby on wspólny język z Wilberofcem. Co zatem sprawia, że dyskusje dotyczące szeroko pojętej teorii ewolucji ciągle budzą emocje?

Być może rację ma Richard Rorty, który w artykule *Świat bez substancji i esencji* pisał:

spór społeczny i moralny rozgrzały wskutek publikacji Darwinowskiego *O pochodzeniu człowieka* popadał dziś w zapomnienie. Zdaje mi się jednak, że filozofia wciąż nie nadrobiła zaległości względem Darwina – wciąż jeszcze nie sprostала rzuconemu przezeń wyzwaniu. Wiele trzeba jeszcze uczynić dla pogodzenia wartości ucieleśnionych w naszych tradycjach z darwinowską wizją relacji łączących nas z innymi zwierzętami”⁶.

Trudna do zaakceptowania dla niektórych jest zatem nie sama teoria ewolucji jako teoria naukowa, lecz jej konsekwencje wykraczające poza debaty naukowców. Akceptacja naszej zwierzęcości stanowi wyzwanie dla moralności, religii, języka, a nawet zwyczajów żywieniowych czy sposobu ubierania się (nieprzypadkowo kwestia ta została przywołana w dyskusji na temat noszenia futer). Darwin jest niekiedy uznawany, obok Mikołaja Kopernika i Zygmunta Freuda, za tego, który przyczynił się do zdeprecjonowania człowieka. Jak twierdzi chociażby Rorty: „Słynne *dictum* Freuda obarcza Kopernika, Darwina i jego samego odpowiedzialnością za stopniowe, katastrofalne decentracje – odpowiednio: Ziemi, gatunku ludzkiego i świadomości”⁷. Podobnie Hannah Arendt analizując rolę postępu naukowo-technicznego w ludzkim życiu dochodzi od wniosku, że:

5 <https://www.totylkoteoria.pl/2017/01/czowiek-to-ssak-nie-zwierze-zwiazek-lowiecki.html>, dostęp 31.05.2018.

6 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s.118.

7 Tamże, s. 324.

czyż nie było tak, że wszystkie postępy nauki od czasów Kopernika niemal automatycznie powodowały umniejszenie rangi człowieka? Czy wielokrotnie powtarzane twierdzenie, że człowiek poszukując prawdy, zdeprecjonował sam siebie, ale dowiódł tym samym swojej wielkości, nie jest zwykłym sofizmatem? Być może tak właśnie się okaże. W każdym razie człowiek jako naukowiec nie troszczy się o swą rangę we wszechświecie czy o pozycję na drabinie ewolucyjnej życia zwierzęcego...⁸.

Rozwój nauki prowadzi zatem do poważnych problemów, z którymi musimy się zmierzyć. Tym bardziej, że: „narracja Darwina, gdy tylko dopełniła ją genetyka Mendla oraz wysyp badań paleontologicznych, była tak przekonująca, że stanowiła zagrożenie dla całej zachodniej tradycji teologicznej i filozoficznej”⁹. Poradzić sobie z tym wyzwaniem można, jak sądzę, na dwa sposoby zaakceptować naszą zwierzęcość ze wszystkimi tego konsekwencjami (w tym także z koniecznością odrzucenia czy przeinterpretowania wspomnianych tradycji) lub bronić szczególnej i uprzywilejowanej pozycji człowieka we wszechświecie poszukując nowych (bądź odnowionych) podstaw jego ontycznej odrębności. Pierwszą strategię przyjmuje chociażby cytowany już Rorty, przykładem zastosowania drugiej jest koncepcja katolickiego filozofa i etyka księdza Tadeusza Ślipki.

Rorty, odwołując się do pragmatyzmu i neopragmatyzmu, dowodzi, że nowe usytuowanie człowieka wewnątrz świata zwierząt może być postrzegane przez nas wręcz jako szansa dla naszego gatunku. Człowiek jako tylko „bardzo mądre zwierzę”¹⁰ musi wprawdzie uznać, że od innych gatunków dzieli nas jedynie różnica stopnia złożoności naszych zachowań. Oto bowiem nawet język, mający być wyznacznikiem ludzkiej odrębności też okazuje się wytworem ewolucji biologicznej, która następnie płynnie przechodzi w ewolucje kulturową. Wprawdzie: „dzięki wynalazkowi języka ludzie mają bardziej rozbudowany repertuar behawioralny niż zwierzęta, a tym samym także dużo różnorodniejsze i bardziej interesujące sposoby radowania”¹¹, ale różnica pomiędzy chrząknięciami i szturchnięciami, które zapewne stanowiły język pierwszych hominidów, a niemieckim traktatami filozoficznym pozostaje nadal jedynie różnicą stopnia złożoności. Podobnie jak: „różnice pomiędzy zwierzętami

⁸ H. Arendt, *Podbój kosmosu a ranga człowieka*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 329–330.

⁹ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 325.

¹⁰ Rorty używa tego określenia za F. Nietzschem, którego nazywa zdolnym uczniem Darwina. Zob. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 120.

¹¹ R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 126.

niemymi, a tymi używającymi języka”¹². Taka animalizacja człowieka powoduje, że musi on odtąd postrzegać siebie jako żyjącego w tym samym świecie co zwierzęta. Pozbawia go perspektywy transcendencji oraz kontaktu z bóstwem. Wcześniej ludzie jako jedyne byty zdolne do poznania ponadnaturalnej, boskiej istoty zyskiwały dzięki temu swój szczególny i uprzywilejowany status, a: „istnieniu takiej siły zawdzięczaliśmy to, że nie żyliśmy jak zwierzęta”, jednak:

od czasu Darwina możliwe stało się przekonanie, że natura nie zmierza w żadnym konkretnym kierunku – nie przyświeca jej żaden cel. Idea ta skutkowałą tezą, że różnice dzielące zwierzęta od ludzi nie dowodzą istnienia niematerialnego bóstwa. Sugerowała ona dalej, że ludzie muszą samodzielnie znaleźć sens swego żywota¹³.

Zamknięcie w materialnym świecie wraz ze wszystkimi innymi gatunkami zwierząt, skazanie na jedynie doczesną egzystencję tylko pod względem stopnia różniąc się od egzystencji zwierzęcej postrzegane może być jako upokorzenie człowieka i pozbawienie go godności. Jednakże dla pragmatystów okazuje się szansą na autokreację bez ograniczeń narzucanych przez dotychczasowe, oparte na boskim autorytecie, wzorce człowieczeństwa. Począwszy od XIX wieku człowiek zyskał wiarę we własne siły, los jego i całej ludzkości znalazł się w jego własnych rękach. Sprzyjały temu także rewolucje antymonarchistyczne i antyklerykalne, które zakwestionowały werterykalne struktury władzy i dotychczasowe autorytety. Teoria Darwina trafiła wówczas na podatny grunt, wcześniej nie zyskałaby akceptacji. W nowej sytuacji społecznej i politycznej okazała się jednak przydatnym narzędziem budowania nowej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Zdaniem Rorty’ego doprowadziło to w konsekwencji do pojawiania się możliwości radykalnego pluralizmu.

Gdy człowiek zwolniony został z obowiązku realizowania boskiego planu oraz posłuszeństwa władzy i autorytetom mógł skupić się na poszukiwaniu swojego szczęścia na swój własny sposób. Tych sposobów zaś mogło być wiele. Jako że brak uniwersalnego wzorca człowieczeństwa, z którym można by je porównywać, nie tworzą one hierarchii lepszych i gorszych, czy też bardziej i mniej ludzkich. Dążenie do prawdy nie ma już pierwszeństwa przed dążeniem do szczęścia. W ten sposób kształtuje się „pluralizm filozoficzny”, głoszący, iż: „istnieje potencjalna nieskończoność równowartościowych dróg życiowych”¹⁴. Każdy z nas może próbować się ze zwierzęcości wyzwolić tak, jak sam uważa za słuszne.

12 Tamże, s. 126.

13 Tamże, s. 325.

14 Tamże, s. 329.

Uczyniwszy to zaś, może czuć się dumny i czerpać poczucie dumy ze swej własnej pomysłowości i siły, nie odwołując się do wsparcia i szczególnej opieki boskiej istoty. Tak oto zdaniem Rorty’ego:

jakieś sto lat chłonięcia i doskonalenia empirycznych poglądów Darwina uniewrażliwiły nas, jak sądzę i na co mam nadzieję, na transcendentalne bajania¹⁵.

Uwolnieni od transcendentnych bająn tworzymy własne wzorce człowieczeństwa, bo choć godzimy się z przynależnością do królestwa zwierząt, to mimo wszystko chcemy dowieść, że jesteśmy zwierzęciem szczególnym i wyjątkowym. Czy zatem akceptacja naszej własnej zwierzęcości w jakikolwiek sposób przekłada się na zmianę naszego stosunku do istot innych gatunków? Rorty uważa, że w nowej sytuacji potrzebujemy nie tylko nowej koncepcji naszej jaźni, ale też i nowej wizji ludzkiej wspólnoty – specyficznie ludzkiej wersji stada¹⁶.

Ludzkie stado powstaje na zasadzie identyfikacji „my-oni”. Nie jest to zatem wspólnota obejmująca całą ludzkość i odwołująca się do jakiejś koncepcji ludzkiej natury czy specyficznie ludzkiej cechy. Powstaje ono na zasadzie solidarności z tymi, w których widzimy istoty podobne do nas. Ludzka wspólnota zawsze: „oznacza grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki”¹⁷, ponieważ:

uczucia solidarności są w sposób nieunikniony zależne od tego, które podobieństwa i odmienności narzucają się nam jako znamienne¹⁸.

W innych ludziach nie widzimy „człowieka jako takiego” czy „istoty rozumnej”. Podobieństwa, które okazują się istotne to przynależność do tej samej grupy etnicznej, mieszkanie w tym samym mieście, czy wykonywanie jednego zawodu. Czujemy się solidarni wobec ludzi pod jakimś względem takich jak my, podobnych do nas. Dzięki temu zostają oni włączeni w obręb naszej wspólnoty moralnej. Ich krzywda i cierpienie ma dla nas znaczenie, ponieważ mogłaby to być nasza krzywda czy cierpienie. Dlatego jesteśmy gotowi przyjść im z pomocą. Nie pozostajemy wobec nich obojętni. Odmiennie traktujemy tych, których uznaliśmy

¹⁵ Tamże, s. 121.

¹⁶ Pisząc o demokracji w ujęciu Deweya, Rorty stwierdza: „Demokracja jawiła mu się nie jako ufundowana na naturze człowieka, rozumu lub rzeczywistości, ale jako obiecujący eksperyment podjęty przez pewne konkretne stado konkretnego gatunku zwierząt – przez nasz gatunek i nasze stado”. (R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s.172–173).

¹⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 258.

¹⁸ Tamże, s. 259.

za „tamtych”. To „ludzie niewłaściwego rodzaju”, czy wręcz „nieludzie”. To, co ich spotyka nie obchodzi nas, bo postrzegamy ich jako na tyle od nas różnych, że nie potrafimy się postawić w ich położeniu. Sądzymy, że ich cierpienie nigdy nie stanie się naszym udziałem. Nie wiemy nawet czy faktycznie cierpią, może nie są do tego zdolni, czy też są mniej wrażliwi. Możemy odnosić się do nich z obojętnością, a nawet z wrogością.

Jeśli nasza wspólnota moralna, nasze stado obejmuje tylko pewną grupę podobnych do nas, to w jaki sposób w obręb tej wąskiej i powstałej na zasadzie wykluczenia, wspólnoty moralnej można by włączyć zwierzęta innych gatunków? Zdaniem Rorty’ego dzieje ludzkości pokazują, że mamy do czynienia z postępem moralnym polegającym na stopniowym poszerzaniu wspólnoty moralnej. Bazuje on na:

zdolności do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolności do myślenia o ludziach zdecydowanie różniących się od nas jak o objętych zasięgiem „my”¹⁹.

Czy wśród tych różnic, które przestały być dla nas istotne mogłaby znaleźć się również różnica gatunkowa? Wprawdzie Rorty w książce *Przygodność, ironia i solidarność* pisze o odróżnieniu ludzi od zwierząt, roślin i maszyn, lecz zauważa, iż „jeden z nas ludzi” nie ma wielkiej siły konstituowania wspólnoty moralnej, w przeciwieństwie do takich określeń, jak „ludzie naszego pokroju”, „Grek taki ja my” czy „brat katolik”. Odrzucając poszukiwanie metafizycznych czy religijnych podstaw naszej wspólnoty moralnej, dochodzi do wniosku, że tym co nas jednoczy:

z pozostałymi przedstawicielami gatunku jest nie wspólny język, lecz *jedynie* podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie²⁰.

Choć nadal pojawia się tu próba wskazania jakieś cechy, która ma być specyficznie ludzka, to potencjalnie można opisać mechanizm poszerzania wspólnoty moralnej wykorzystać, chcąc nadać status moralny zwierzętom pozaludzkim. Trudno obecnie zaprzeczać, że zwierzęta cierpią. Jeśli zatem najważniejsze pytanie według Rorty’ego brzmi „Czy cierpisz?”, to można je zadać także w odniesieniu do innych gatunków zwierząt. Niektóre z nich, na przykład szympansy, mogą też doznawać upokorzenia. Skoro podatność na cierpienie wyznacza ostatecznie grani-

19 Tamże, s. 259.

20 Tamże, s. 132.

ce naszej wspólnoty moralnej, a postęp polega na włączaniu w jej zakres wszystkich istot zdolnych do cierpienia, niezależnie od tego, jak bardzo wydawały nam się wcześniej różne od nas, to kolejnym krokiem może być odjęcie zwierząt pozaludzkich poczuciem solidarności.

Sam Rorty przyznaje, że:

Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości polegają na odtwarzaniu Ja ukierunkowanym na potęgowanie mnogości relacji konstytuujących owo Ja. Punk docelowy takiego procesu stanowi Ja kreślone w chrześcijańskich i buddyjskich wizjach świętości – idealne Ja cierpiące ból z powodu głodu i cierpienia k t ó r e g o k o l w i e k człowieka (a nawet zwierzęcia)²¹.

Jeśli zatem stale apeluje on o wytwarzanie „bardziej ekspansywnego poczucia solidarności aniżeli to, które mamy obecnie”²², to można nieć nadzieję, iż w końcu obejmie ono przynajmniej niektóre gatunki zwierząt poza *Homo sapiens*. Rorty nie wyklucza takiego przebiegu wydarzeń. W artykule *Sprawiedliwość jako szersza lojalność* stwierdza:

Idea, że powinność moralna rozciąga się poza nasz gatunek, staje się ideą lojalności wobec wszystkich zdolnych, tak jak my, doświadczyć bólu – nawet wobec krów i kangurów – lub może nawet wobec wszystkich żywych organizmów, także drzew²³.

Jeśli bowiem przyjmujemy, że różnice pomiędzy ludźmi mają charakter jedynie ilościowy, oraz że zwierzęta pozaludzkie zdolne są do odczuwania cierpienia, to dążąc do poszerzenia naszej wspólnoty moralnej tak, aby objęła wszystkie cierpiące istoty powinniśmy na pewnym etapie włączyć je do niej. Pozostaje też ona potencjalnie otwarta dla innych organizmów, u których odkrylibyśmy w przyszłości zdolności doznawania bólu.

Krok taki wymaga umiejętności wczucia się w cierpiące zwierzę, dostrzeżenia w nim „istoty czującej tak, jak my”. Dotychczasowe etapy włączania grup wcześniej wykluczonych, na przykład ludzi o innym kolorze skóry czy innego stanu, do naszej wspólnoty moralnej też poprzedzone były przekroczeniem barier mentalnych, z powodu których nie potrafiliśmy dostrzec istotnych podobieństw pomiędzy nami a nimi. Pomocna była tutaj przede wszystkim wyobraźnia i indywidualna wrażliwość moralna. Zdaniem Rorty’ego to wcale nie rozum jest w tym procesie najważniejszy, liczy się przede wszystkim: „zdolności zauważania bólu i upokorzenia, i

21 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 130-131.

22 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, s. 264.

23 R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 84.

utożsamiania się z nimi”²⁴. Czy jesteśmy zdolni utożsamić się z cierpiącą krową, kangurem czy koniem? Nasza wyobraźnia z pewnością to potrafi. Inspiracji dostarczyć nam może literatura.²⁵ To literatura piękna, a zwłaszcza powieść, ukazując indywidualne przeżycia, rozwija naszą moralną wrażliwość. Kluczem do stawania się lepszym: bardziej współczującym, solidarnym i skłonny do pomocy nie jest rozum, lecz serce. Bowiem: „wyobraźnia to źródło nowych, naukowych wizji wszechświata materialnego, ale też nowych ujęć wspólnot możliwych”²⁶. Być może taka możliwa wspólnota obejmie zarówno ludzi, jak i przynajmniej niektóre inne gatunki zwierząt. Posługując się opisanym przez Rorty’ego sposobem nadawania statusu moralnego dzięki dostrzeżeniu podobieństw i objęciu poczuciem solidarności, jesteśmy w stanie tego dokonać, pomimo trudności.²⁷ Możemy też czerpać z tego dumę, postrzegając siebie jako gatunek zdolny do wytworzenia ponadgatunkowej solidarności. Odważne zmierzenie się z własną zwierzęcością nie musi zatem prowadzić do obniżenia rangi *Homo sapiens*. Przeciwnie może otwierać przed ludźmi nowe możliwości w dziedzinie autokreacji, a także tworzenia bardziej inkluzywnych, nawet multigatunkowych wspólnot. Bycie „wyjątkowo mądrym zwierzęciem” nie ogranicza, a wręcz poszerza nasze horyzonty.

Zupełnie inaczej kwestię relacji człowieka z innymi gatunkami zwierząt przedstawia Tadeusz Ślipko. Podkreśla on, w oparciu o myśl chrześcijańską, zasadniczą, ontyczną odrębność naszego gatunku. Powołuje się na naczelną tezę antropologii chrześcijańskiej:

która głosi, że istotową treść człowieczeństwa określa substancjalna jedność pierwiastka niematerialnego (duchowego) z pierwiastkiem materialnym (cielesnym).²⁸

24 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, s. 260.

25 Wendy Doniger wymienia kilka przykładów: „«Czarny książę» Anny Sewell (czasami zwany «Chatą Wuja Toma» z krainy zwierząt; 1877), «Kot maltański» Rudyarda Kiplinga (1898 – kot to w rzeczywistości kucyk pony), oraz «Wiatronogi» Lwa Tołstoja (1894) opowiedziane są z punktu widzenia koni (ostatnie tak wyraziście, że podobno Maksym Gorki zawołał kiedyś do Tołstoja: «W poprzednim wcieleniu musiał pan być koniem»).” (J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, Świat książki, Warszawa 2004, s. 140).

26 R. Rorty, *Filozofia a nadzieja...*, s. 140.

27 Proces poszerzania wspólnoty moralnej nie jest nieodwracalny. W sytuacji zagrożeni czy niedostatku nasza lojalność może zostać zawężona do grupy nam najbliższej. Jako przykład Rorty podaje właśnie: nasze zachowanie wobec innych gatunków. Większość z nas da się przynajmniej częściowo przekonać, że jarosze mają rację i że zwierzęta mają pewne prawa. Załóżmy jednak, że krowy lub kangury okazują się nosicielami nowo zmutowanego wirusa, który chociaż dla nich nieszkodliwy, jest niezmiernie zgubny dla ludzi. Podejrzewam, że odrzucilibyśmy oskarżenia o «szowinizm gatunkowy» i wzięlibyśmy udział w wybijaniu stad.” (R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna...*, s. 80).

28 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 129.

Pierwiastek duchowy posiada jedynie człowiek. Dzięki temu nie tylko posiada on bogate życie psychiczne, ale też tworzy i rozwija kulturę. To nadaje mu wewnętrzną wartość nie przysługującą żadnym innym gatunkom. W konsekwencji:

człowiek jest więc bytem nie tylko innym, ale ponadto istotowo innym u samych korzeni ukonstytuowanym jako byt autonomiczny, samowiedzy i samowładny, działający we własnym imieniu (*sui iuris*) i na własną odpowiedzialność, jest – krótko mówiąc – *osobą*²⁹.

Człowiek i tylko człowiek jest osobą – specyficznym bytem obdarzonym wolną wolą i zdolnym do ponoszenia moralnej odpowiedzialności. Pierwiastek duchowy – unikalna cecha gatunku ludzkiego – sprawia, że człowiek: „stanowi zgoła odrębny gatunek w obrębie widzianego świata”.³⁰ Owa odrębność decyduje też o przyznaniu mu naczelnego miejsca w hierarchii bytów światowych. Zdaniem Marcina Klimskiego:

Człowiek przedstawiony został jako byt psychofizyczny usytuowany na szczycie piramidy wszystkich stworzeń. Autor zwraca uwagę, że niematerialny pierwiastek ducha, związany z określeniem jego rozumnej natury, pozwala, aby człowiek zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród wszystkich stworzeń, przez co może władać światem³¹.

Pomiędzy człowiekiem a innymi zwierzętami istnieje zatem nieprzekraczalna granica. Zwierzęta pozaludzkie przynależą do świata przyrody i stanowią jedynie część środowiska naturalnego. Ślipko uważa, że nie ma powodu wyodrębniać ich z całości przyrody i traktować odmiennie od innych bytów przyrodniczych. Rozważania na ten temat podejmuje tylko ze względu na to, że czynią tak inni myśliciele, których stanowiska krytykuje. Określa ich mianem filoanimalistów bądź filozoonistów (w odróżnieniu od filohoministów, czyli zwolenników podejścia antropocentrycznego) i oskarża o filozoficzną „kurzą ślepotę”³² czy też „filozoficzny daltonizm”³³ polegający na niedostrzeganiu czy ignorowaniu ontycznej odrębności człowieka. Nie odmawia zwierzętom pozaludzkim życia psychicznego, czy też pewnych zdolności poznawczych. Nie prze-

29 Tamże, s. 129.

30 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, https://opoka.org.pl/biblioteka/FE/bioetyka_petrus_03.html, dostęp: 5.06.2018.

31 http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Rocznik_Tomistyczny/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s187-203/Rocznik_Tomistyczny-r-2014-t3-s187-203.pdf, dostęp: 7.06.2018.

32 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy...*

33 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii...*, s. 132.

czy, iż posiadają on takie uzdolnienia, jak: „doznania uczuciowe, swoista celowość zachować, wrażliwość na ból i cierpienie³⁴”. Kluczowe jest jednak słowo „swoiste”, zdolności te są mocno ograniczone, a to, co nazywa psychizmem zwierzęcy zasadniczo różni się od ludzkiego życia psychicznego i duchowego.

Zwierzęta poznają tylko za pomocą zmysłów i dlatego ich poznanie nie wykracza poza konkretne cechy przedmiotów materialnych. W oparciu o taki proces poznawczy zdolne są jedynie do wytworzenia reakcji instynktownych sprowadzających się do określonych odpowiedzi na bodźce mechaniczne³⁵. Człowiek natomiast posługuje się przede wszystkim poznaniem umysłowym, które pozwala docierać do samej istoty przedmiotów i tworzyć pojęcia ogólne. Dzięki temu uwolniony zostaje od ograniczeń świata materialnego i konkretnych, jednostkowych przedmiotów. Może poznać prawdę, dobro i piękno. Ma też zdolność autorefleksji i może poznawać siebie samego. Jest, w przeciwieństwie do innych gatunków, obdarzony samoświadomością, a także wolną wolą. Cechy te konstytuują podmiotowość człowieka. Dotyczy to także podmiotowości moralnej, dla której najważniejsze są dwie właściwości bytu ludzkiego: „jego aktualna, a przynajmniej potencjalna samoświadomość i wolność wyboru”³⁶. Są one zarazem podstawą prymatu człowieka nad resztą świata materialnego, w tym innymi gatunkami zwierząt.

Tymczasem zwierzęta:

nie wykazują wewnętrznego, ani zewnętrznego postępu dokonanego mocą swych własnych aktów poznawczo - dążeniowych. Zwierzęta nie rozwijają więc własnym wysiłkiem swego życia psychicznego, nie dochodzą do zauważalnego stopnia jakiegóż duchowej samoświadomości, nie uzewnętrzniają też twórczych procesów swego psychizmu w budowie odrębnej, zwierzęcej kultury³⁷.

Życie psychiczne zwierząt było by zatem wyjątkowo nieskomplikowane i polegające chyba przede wszystkim na rejestrowaniu bodźców pochodzących z otoczenia oraz doznawaniu emocji. Dlatego też, z powodu braku „rozumnej wolności” będącej warunkiem koniecznym bycia pomiotem moralnym, nie są one w stanie wyjść poza świat przyrody, są jedynie odczuwającymi bytami materialnymi. Zatem fundamentalna:

³⁴ Tamże, s. 131.

³⁵ Ślipko przyznaje wprawdzie, że trudność stanowi brak bezpośredniego wglądu w psychikę zwierząt i konieczność polegania tylko na obserwacji ich zachowań, ale wszelkie podobieństwa do zachowań ludzkich poprzedzonych procesami myślowymi jest czysto zewnętrzne. (T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii...*, s. 131).

³⁶ T. Ślipko, *Bioetyka - najważniejsze problemy...*

³⁷ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii...*, s. 131.

opozycja ludzkiego i zwierzęcego psychizmu u samych korzeni podcina filozoficzną zasadność idei podmiotowości moralnej całego zwierzęcego świata³⁸.

Warto zwrócić uwagę na te słowa, gdyż dobitnie wskazują one na to, że człowiek nie przynależy do świata zwierząt, sytuuje się poza i ponad nim. Nie jest zwierzęciem, lecz innym rodzajem bytu. Nie może wprawdzie zaprzeczyć swej przynależności do świata materialnego, ale wspomniany wcześniej pierwiastek duchowy i rozumność w pewien sposób wyłączają go spod podlegania regułom tego świata. Człowiek jest wolny podczas, gdy: „świat zwierząt stoi na tym samym poziomie co reszta materialnej rzeczywistości”, a zwierzęta: „w stosunku do człowieka pełnią rolę środka umożliwiającego realizację zadań dyktowanych jego moralną naturą”³⁹. Zwierzęta są całkowicie podporządkowane człowiekowi. Ślipko pisze wręcz o bezbronności zwierząt wynikającej ze słabości ich władz poznawczych.⁴⁰

Zwierzęta nie są i nie mogą być podmiotami moralnymi, nie mają „wartości wewnętrznej”, w hierarchii bytów stoją znacznie niżej od człowieka, a w relacji z nim są traktowane instrumentalnie. Człowiek nie jest zwierzęciem i nie jest możliwa moralna wspólnota z innymi gatunkami, twierdzić tak mogą jedynie osoby dotknięte filozoficznym daltonizmem czy kurzą ślepotą. Czy oznacza to, że zwierzęta pozaludzkie znajdują się całkowicie poza moralnością, a nasz stosunek do nich nie podlega żadnym ograniczeniom? Nie, ale należy pamiętać, że: „źródła moralnych normatywów regulujących stosunek człowieka do świata zwierząt nie tkwią w zwierzęciu, ale poza nim, właśnie w człowieku”⁴¹.

Jakie są tego konsekwencje? Na jaką ochronę mogą liczyć zwierzęta pozaludzkie? Zdaniem Ślipki naczelną zasadą w naszych relacjach ze zwierzętami jest: „powinności traktowania zwierząt z maksymalną dozą *humanitaryzmu*, proporcjonalnie do roli jaką pełnia one w życiu człowieka”⁴². Humanitarne traktowanie daje im pewną ochronę przed okrucieństwem, ale jest ona jedynie warunkowa, skoro zależy od tego na ile ważne są dla nas. Wprawdzie autor *Rozdroży ekologii* pisze o konieczności zrozumienia „immanentnych walorów świata zwierzęcego”, ale nie chodzi tu raczej o wewnętrzną wartości samych istot innych gatunków, lecz raczej o zachowanie bioróżnorodności i piękna tego świata, aby chronić środowisko, w którym żyjemy, a także zachować jego walory estetyczne. Nieprzypadkowo, jak sądzę, wspomina o konieczności zhar-

38 Tamże, s. 165.

39 Tamże, 169.

40 Tamże, s. 131. Można by uznać, że panowanie człowieka bazuje zatem na prawie silniejszego, a tzw. podstawy filozoficzne są tylko próba usprawiedliwienia tego.

41 Tamże, s. 169.

42 Tamże, s. 170.

monizowania ze sobą postulatów kontemplacji, symbiozy i produkcji, a także o konieczności zachowania roztropności i umiaru. W efekcie:

człowiek, nie tracąc z oczu instrumentalnego charakteru i właściwej między człowiekiem a zwierzęciem hierarchii wartości, afirmuje jednocześnie odrębność i bogactwo świata zwierzęcego⁴³.

Tym bardziej, że w sytuacji konfliktu pomiędzy podstawowymi interesami człowieka a jakiegoś innego gatunku, mamy prawo zniszczyć ten gatunek, czy to likwidując go, czy też pozbawiając warunków do egzystencji. Wolno nam to zrobić chociażby z powodu: „konieczności poszerzenia arealu rolnego społeczeństwa kosztem zmniejszenia obszarów leśnych”⁴⁴. Przykład ten dobrze pokazuje jak słaba i warunkowa jest ochrona całych gatunków, nie mówiąc o pojedynczych osobnikach niemających znaczenia z punktu widzenia równowagi ekosystemu. Tym bardziej, że o niezbędności pewnych działań i braku alternatywnych, uwzględniających interes zwierząt rozwiązań zawsze decyduje człowiek. Perspektywa antropocentryczna zaś daje mu możliwość nadużywania swojej pozycji.

Nasze relacje ze zwierzętami powinny zawsze opierać się na podkreślaniu ich bytowej odrębności i niższej pozycji w hierarchii bytów, dobre traktowanie innych gatunków służy tak naprawdę przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, ludziom. Chronimy, na przykład, zagrożone gatunki, aby także przyszłe pokolenia mogły je oglądać, a także korzystać z ich roli w ekosystemie. Troszczymy się chociażby o pszczoły, bo odgrywają one ważną rolę także dla przetrwania naszego własnego gatunku. Poza tym, według Ślipki, właściwe traktowanie zwierząt służy doskonaleniu naszej osobowości. Jest to nawiązanie do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, zgodnie z którą okrutne obchodzenie się ze innymi gatunkami wypacza ludzki charakter, łagodne zaś ich humanitarne traktowanie pozwala rozwijać takie cnoty, jako łagodność, opiekuńczość czy wspaniałomyślność.

W tym kontekście nie dziwi teza, że nie można kategorycznie stwierdzić, iż: „zadawanie zwierzętom cierpienia stanowi działanie samo w sobie moralne złe”⁴⁵. Staje się ono złe jedynie wtedy, gdy może mieć zły wpływ, bezpośrednio lub pośrednio, na ludzi. Jest dopuszczalne w celu zabezpieczenia interesów człowieka takich, jak zdobycie żywności czy odzieży. Tym bardziej, że należy do kategorii zła fizycznego wynikającego z niedoskonałości bytów materialnych. Zło fizyczne samo w sobie jest moralnie nieokreślone, jego ocena zależy od okoliczności i intencji

43 Tamże, s. 170.

44 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy...*

45 Tamże, s. 171.

sprawcy. Dlatego należy się powstrzymać przed zadawaniem zwierzętom cierpień: „z powodu braku opanowania, z chęci wyładowania pasji, z lekkomyślności, czy tym bardziej z pobudek sadystycznych”⁴⁶. Samo zwierze i jego doznania nie mają tu właściwe znaczenia, liczy się tylko człowiek. Wprawdzie Ślipko, analizując problem dopuszczalności bolesnych eksperymentów na zwierzętach, przywołuje wspomniany już postulat symbiozy, który „nakłada na człowieka obowiązek zachowania zwierzęcia w nienaruszonym stanie jego biopsychicznej struktury”⁴⁷, lecz łączy go z postulatem produkcji dającym człowiekowi prawo do wykorzystywania istot im mych gatunków dla swoich potrzeb. Zwierzęta pozaludzkie traktowane są tutaj przede wszystkim jako zasób, a zatem symbioza oznacza racjonalne gospodarowanie tym zasobem, tak aby go nam nie zabrakło. W podobny sposób powinniśmy podchodzić do innych elementów świata przyrody – roślin czy bogactw naturalnych. W kwestii wiwisekcji Ślipko stwierdza, że moralnie usprawiedliwione są tylko doświadczenia faktycznie konieczne z punktu widzenia postępu nauki. Zatem nie dopuszczałyby takich eksperymentów w celu doskonalenia receptury kosmetyków, czy wprowadzenia na rynek nowego produktu chemii gospodarczej. Czy jednak te ograniczenia wynikają z troski o zwierzęta, czy o człowieka? W kwestii metod hodowli autor *Rozdroży ekologii* nie daje jednoznacznej odpowiedzi i uważa, że moralna ocena na przykład chowu przemysłowego zależy od sytuacji i kontekstu. Można usprawiedliwiać praktyki hodowlane służące zaspokojeniu zapotrzebowania na żywność, ale nie te, realizujące luksusowe upodobania smakowe potencjalnych konsumentów. Podobnie niedopuszczalne są niektóre krwawe rozrywki ze zwierzętami, na przykład walki byków, gdyż: „uchybiają one godności człowieka jako osoby”⁴⁸. Los i doznania zwierzęcia mają zatem przy ocenie moralnej różnych, także bolesnych dla nich praktyk, znaczenie raczej marginalne. Pod uwagę należy brać przede wszystkim motywację człowieka. Na potępienie zasługuje wykorzystywanie zwierząt wynikając z zamięłowania do luksusu, próżności, chęci rozrywki, jak również nadmierna eksploatacja zasobów zwierzęcych. Ślipko przytacza za Tomem Reganem kilka przykładów cierpienia zwierząt wykorzystywanych przez człowieka⁴⁹. Niektóre z nich, na przykład hodowlę cieląt w wymuszonej pozycji ciała, uznaje za niedopuszczalne, bo służące zaspokojeniu luksusowych upodobań. Jednak troszczy się przy tym przede wszystkim o ludzi, którzy nie powinni nabierać zbyt- niego zamięłowania do luksusu i zbytku.

46 Tamże, s. 172.

47 Tamże, s. 172.

48 Tamże, s. 173.

49 Zob. T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, „Etyka” 18 (1980).

Stanowisko Ślipki to próba obrony wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji człowieka we wszechświecie poprzez konsekwentne zaprzeczanie naszej zwierzęcości. Jest to zarazem prób obrony wszystkich, nawet okrutnych, praktyk eksploatacji istot innych gatunków dla wygody człowieka. Jedyne ograniczenia w traktowaniu zwierząt pozaludzkich nakładane są bowiem także z ludzkiej perspektywy – mają chronić przed wyczerpaniem się zasobów, czy naruszeniem równowagi ekosystemu, lub przed psuciem ludzkiego charakteru.

Krótkie i z konieczności skrótowe omówienie stanowisk Rorty’ego i Ślipki pokazuje, jakie są konsekwencje akceptacji bądź braku akceptacji naszej własnej zwierzęcości. Pierwszy z omawianych autorów przyjmuje fakt, że człowiek jest zwierzęciem, a nawet stara się pokazać zalety animalizacji człowieka. Chociaż skupia się przede wszystkim na konsekwencjach tego dla naszego gatunku, a pozostając wiernym tradycji filozoficznej, nadal poszukuje sposobu odróżnienia ludzi od innych gatunków zwierząt, to jednak ostatecznie dochodzi do wniosku, że wszelkie różnice mogą być tylko ilościowe. Zarysowane przez niego stale poszerzająca się wspólnota moralna oparta na zasadzie solidarności okazuje się zaś być potencjalnie otwarta także dla zwierząt pozaludzkich. Sam Rorty w swoich późniejszych tekstach dostrzega i akceptuje tę możliwość.

Ślipko natomiast poszukuje sposobu utrzymania zasadniczej, ontycznej różnicy pomiędzy człowiekiem a innymi gatunkami zwierząt, pomimo przyjęcia w swoich pracach perspektywy ekologicznej. Wprawdzie człowiek przynależy do świata przyrody, ale tylko do pewnego stopnia. Jako byt osobowy nie tylko wykracza on poza ten świat, ale też nim włada. Dotyczy to także królestwa zwierząt. Zwierzęta traktowane są instrumentalnie, a wszelkie ograniczenia nakładane na nas w relacji z nimi wynikają z troski o człowieka i kształtowanie jego moralnej doskonałości, a także o zachowanie zasobów zwierzęcych. Człowiek nie ma w stosunku do zwierząt jako takich żadnych obowiązków. Przepaść między tymi dwoma rodzajami bytu jest zaś tak duża, że nie ma możliwości włączenia żadnych innych gatunków do naszej wspólnoty moralnej. Tym bardziej, że zwierzęta przedstawiane są jako element świata przyrody nie wyróżniający się z niego pod względem istotowym. Ich sensytywność okazuje się nie mieć znaczenia wobec braku wymiaru duchowego. Ślipko zapewne podzielałby oburzenie z powodu nazwania człowieka zwierzęciem, jako deprecjonujące i sprowadzające nas do bytów jedynie materialnych.

„A man is a mammal, not the animal” – the acceptance of our animality and the moral status of animals

Summary

That fact the man belongs to the animal kingdom as one of many other species still evokes controversies.

Abstrakt

To że człowiek przynależy do krlestwa zwierząt jako jeden z wielu gatunków nadal wzbudza kontrowersje.

Key words: animals, animals’s right, animality

Słowa kluczowe: zwierzęta, prawa zwierząt, animality

Barbara Grabowska – pracuje jako adinkt w Zakładzie Filozofii Polityki w Instytucie Filozofii UMK; zainteresowania: liberalizm, feminizm, filozoficzna refleksja na tenat zwierząt.

Barbara Grabowska – a Lecturer at the Department of Philosophy in Nicolas Copernicus University in Toruń. Interests: political philosophy (liberalism), feminism, animal rights.

KINGA RAGAN

ORCID 0000-0001-5285-4049

DOI 10.24917/20838972.15.6

Sytuacja zwierząt klatkowych w rodzinach z dzieckiem

Wstęp

Moja praca traktować będzie o niewielkich zwierzętach, najczęściej trzymany w klatkach, oraz o warunkach, jakie należy spełnić, by ich życie było przynajmniej znośne.

Wielu ludzi, bo około 52%¹, staje w swoim życiu przed decyzją, czy stworzyć swój dom dla zwierząt. W momencie, gdy do rodziców przychodzi dziecko, mówiąc, że chce pupila, przed tym wyborem staje właśnie dorosły. Zanim podejmie decyzję, zastanawia się nad kilkoma sprawami, a mianowicie: Czy ma miejsce na zwierzę? Chęć na posiadanie go? Czas na zajmowanie się nim?² Rodziców nieraz odpycha wizja psa, którego trzeba trzy razy dziennie wyprowadzać na spacer czy kota, który drapie firanki i nowo kupioną kanapę. Dlatego, pod pretekstem „nauczania dziecka odpowiedzialności”, często decydują się na pozornie mniej wymagające zwierzę. Na takie, którego posiadanie nie będzie przeszkodą kolidującą z planami urlopowymi. W ten oto sposób przedstawia się smutny obraz rzeczywistości. Gdy rodzic decyduje się na kupno zwierzaka, wybiera się do sklepu zoologicznego, gdzie pod naciskiem dziecka decyduje się na jedno z wielu zwierząt.

Królik, świnka morska, szynszyla, szczur i chomik. To im właśnie poświęć swoją pracę. Rodzic, kuszony kolorowymi klatkami, pełnymi plastikowych tuneli czy też tymi większymi, idealnie wpasowującymi się w dziurę między komodą a ścianą, wybiera zwierzęciu jego własne więzienie, w którym spędzi całe swoje życie. Następnie jedzenie – kolorowe dropsiki, pełne spulchniaczy i barwników, obklejone miodem kolby, naj-

1 KANTAR PUBLIC (dawniej: Zespół Badań Społecznych TNS Polska), badanie z 2017 r, http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/files/2017/05/K.021_Zwierzeta_domowe_004a-17.pdf (dostęp: 12.02.2019).

2 <https://royalcanin.pl/blog/adopcja-psa-decyzja-na-cale-zycie/> (dostęp: 12.02.2019).

tańsze siano, najzwyklejsze trociny i równie kolorowa jak dropsy, karma z wizerunkiem zadowolonego zwierzaka. Tak wyposażone zwierzę kończy w domu swoich nowych właścicieli, a po przeminięciu początkowego zachwytu i podrośnięciu, staje się niepotrzebnym balastem. Dożywa więc swego żywota, jedząc śmieci i produkty nieraz wręcz trujące, nie widząc na oczy weterynarza lub zostaje, mówiąc delikatnie, wypuszczony na wolność, gdzie, jeśli ma szczęście, zostanie szybko zabity lub zabrany do fundacji³. Stowarzyszeń i fundacji jest wiele, rozsianych po całej Polsce. Każda zajmuje się albo danym gatunkiem, albo kilkoma wybranymi.

Zaczynając od początku, czy czegoś brakowało, podczas rozważania czy kupić dziecku zwierzę? Według mnie, przede wszystkim pytań: Czy stać mnie na zapewnienie zwierzęciu odpowiedniej opieki lekarskiej, gdy zachoruje? Czy w ogóle mam świadomość, że każde zwierzę choruje i obowiązkiem właściciela jest je leczyć? Czy mogę zapewnić mu chociażby minimalne wymagania dotyczące jego potrzeb gatunkowych? I przede wszystkim, czy zdaję sobie sprawę, że to na mnie, a nie na dziecku, będzie spoczywać odpowiedzialność za zapewnienie mu godnego życia. Są to pytania bardzo istotne, ponieważ to od odpowiedzi na nie, zależy czy damy zwierzęciu godne, przyjemne życie czy skażemy go na nędzną imitację życia.

Wymagania gatunkowe

Każde z pięciu gatunków zwierząt, które wybrałam do prezentacji ma zupełnie inne wymagania, stadność, pożywienie i choroby. Zacznę jednak od stadności. Świnki morskie⁴, szynszyle⁵ i szczury⁶ są zwierzętami o wysokich potrzebach społecznych. Trzymając je pojedynczo, skazujemy je na samotność i depresję. Każde z tych zwierząt potrzebuje towarzysza tego samego gatunku. Zwierzęta żyjące stadnie, potrzebują pewnej hierarchii, grupy, której nie mogą stworzyć z przedstawicielem innego gatunku, chociażby dlatego, że każdy gatunek ma inny sposób komunikacji. Wszystkie chomiki są absolutnymi samotnikami. Każdy z nich musi przebywać samotnie, ze względu na ich terytorializm, który objawia się głównie walką z innymi osobnikami. Oczywiście, zdarzają się przypadki zwierząt, które nie walczą, co możemy zauważyć w sklepach zoologicz-

3 Twierdzenie to wynika z rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami fundacji, stowarzyszeń i domów tymczasowych. Gryzonie nie mają dedykowanych sobie schronisk, w związku z czym wyłapywaniem ich zajmują się wolontariusze pracujący dla organizacji pozarządowych. Według danych z Chomiczej Dzielnicy w 2017 roku uratowano 101 chomików, z czego 92 zostały adoptowane, a 9 zmarło.

4 Polski Klub Rasowych Świnek Morskich: Cavies Club of Poland (www.cppklub.pl).

5 Stowarzyszenie Miłośników Szynszyli Małej – „Z szynszylą pod jednym dachem”.

6 K. Kant, *Szczury w hodowli domowej*, EscapeMagazine.pl, 2010.

nych. Należy jednak pamiętać, że zwierzęta w sklepach są sprzedawane bardzo młodo, a terytorializm nie zdążył się jeszcze wykształcić w pełni. W dodatku małe, śliczne, puchate zwierzątka najłatwiej się sprzedają, a zwierzęta dorosłe, duże nie są pożądanym produktem.

Jakie są fatyczne konsekwencje trzymania zwierząt stadnych pojedynczo? Otóż świnki morskie, które są samotne mogą cierpieć na stres izolacyjny, który objawia się tym, że ich organizm zaczyna wytwarzać dużą ilość kortykosterydów. W dużych ilościach negatywnie wpływa on na narządy i mięśnie, powoli niszczy nadnercza, co ostatecznie prowadzi do niewydolności nerek, a w konsekwencji do śmierci zwierzęcia⁷.

Króliki są zwierzętami towarzyskimi, dlatego chociażzymanie ich samotnie nie powoduje problemów natury zdrowotnej, może jednak sprawiać, że zwierzę nie będzie szczęśliwe. Dlatego należy zapewnić mu kompana do zabaw, a najlepszym wyborem jest po prostu drugi królik. A ponieważ wszystkie króliki powinno się kastrować (aby uniknąć np. raka jąder), można trzymać je w dowolnym stadzie: samiczki, samce, stada mieszane. Świnki morskie najlepiej czują się w systemie haremu, to znaczy, że na jednego, wykastrowanego samca może przypadać jedna lub więcej samiczek. Szynszyle z kolei czują się świetnie w parach jednopłciowych, tak jak szczury. Szczury w naturalnym środowisku tworzą całe kolonie, o dosyć rozbudowanej hierarchii socjalnej. Dwa szczury są więc absolutnym minimum. Najlepiej mieć stado co najmniej trzech, czterech szurków. Jest to o tyle ważne, że zwierzę nie cierpi tak bardzo, po odejściu jednego z kompanów. Oczywiście każde zwierzę o stadnym trybie życia najlepiej trzymać w większym, np. trzyosobowym stadzie, jednak dwa osobniki jednego gatunku to absolutne minimum.

Klatka czy więzienie?

Skoro wiadomo już, które zwierzęta są stadne, a które nie, można przejść do ich lokum. Ustawa o ochronie praw zwierząt jasno mówi w Art. 6.1.9)2: „przez znęcanie się nad zwierzętami należy rozumieć zadawanie albo świadome dopuszczanie do zadawania bólu lub cierpień, a w szczególności: (...) utrzymywanie zwierząt w niewłaściwych warunkach bytowania, w tym utrzymywanie ich w stanie rażącego niechlujstwa albo w pomieszczeniach albo klatkach uniemożliwiających im zachowanie naturalnej pozycji.” Istnieją minimalne wymiary klatek, w jakich powinny być trzymane zwierzęta dla ich komfortu psychicznego, a do zachowania go niezbędne jest, aby zwierzę mogło nie tylko zachować naturalną pozycję, ale i móc zrobić kilka kroków, położyć się, mieć własne miejsce na kuwetę czy poidło i miskę z karmą. W prawie polskim istnieją przepisy

⁷ <https://vege.com.pl/2017/03/14/zwierzece-oblicze-depresji/> (dostęp: 12.02.2019).

dotyczące minimalnych rozmiarów klatek zwierząt laboratoryjnych, hodowlanych i dostawców. Przedstawiają się one następująco:

Tabela 1. Minimalne rozmiary klatek zwierząt laboratoryjnych, hodowlanych i dostawców dla pojedynczego osobnika⁸

Gatunek	Powierzchnia [cm ²]	Wymiary [cm]
Szczur	350	~ 18.7 x 18.7
Chomik syryjski	180	~ 13.4 x 13.4
Świnka morska	600	~24.5 x 24.5
Szynszyla ⁹	1800	40 x 45 x 34
Królik ¹⁰	1400-3600	~ 37.4 x 37.4 - ~60 x 60

Wymiary przedstawione w tabeli są absolutnym minimum, którego muszą przestrzegać hodowcy i laboranci. Należy jednak pamiętać, że te zwierzęta nie są domowymi pupilami. Są one materiałami do badań lub czymś, co zostanie przetworzone na produkt (futro, mięso). Hodowle rodowodowych zwierząt, fundacje czy domy tymczasowe wyznaczają zupełnie inne minimalne wymiary klatek, w których powinny być trzymane zwierzęta. I tylko do domów z klatkami o takich wymiarach zwierzęta są wydawane. Chociaż nieraz, właśnie te minimalne wymiary, są nawet niewystarczające.

Tabela 2. Minimalne wymiary klatek wg fundacji i stowarzyszeń, w których mogą mieszkać zwierzęta

Szczur	2800cm ²	70cm x 40cm x 60cm
Chomik syryjski	3200cm ²	80cm x 40 cm
Chomik karłowaty ¹¹ i chiński	2400cm ²	60cm x 40cm
Świnka morska	5000cm ²	100cm x 50cm
Szynszyla	2800cm ²	40cm x 70cm x 100cm
Królik	5000cm ²	100cm x 50cm

Przy szczurach i szynszylach klatki mają zaakcentowany trzeci wymiar. Jest to oczywiście wysokość. Oba gatunki zwierząt skaczą lub

⁸ Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt.

⁹ Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 28 czerwca 2010 r. w sprawie minimalnych warunków utrzymywania gatunków zwierząt gospodarskich innych niż te, dla których normy ochrony zostały określone w przepisach Unii Europejskiej.

¹⁰ Zależnie od wagi królika, która waha się między 1kg a 5 kg.

¹¹ Chomik dzungarski, roborowskiego.

wspinają się, dlatego trzeba im tę możliwość zapewnić. Szynszyle są urodzonymi skoczkami, szczury natomiast dzięki długim ogonom, pozwalającym utrzymać równowagę nie mają sobie równych we wspinaczce, przynajmniej pośród zwierząt domowych. Pozostałe zwierzęta są typowo naziemne, nie mają potrzeby wspinania się ani nie są do tego przystosowane. Nawet chomiki, które nieraz można zaobserwować podczas wspinania się po szczebelkach klatki nie są do tego stworzone¹². Notabene, samo to jest przykładem, co jest w stanie zrobić zwierzę w zbyt małej klatce i w dodatku zwierzę znudzone. Trzeba również pamiętać, że im więcej zwierząt w stadzie tym odpowiednio większa powinna być ich klatka.

Minimalne wymiary klatek różnią się w zależności od kraju. Na przykład w Niemczech minimalne wymiary klatki dla chomików to 100 cm x 50 cm, i są zatwierdzone przez German Hamster Club¹³. Dodatkowo wymiary 100 cm x 50 cm są według polskich domów tymczasowych i hodowli rodowodowych optymalne, a osoby z klatkami minimalnymi są, w przypadku adopcji, brane pod uwagę na samym końcu.

Wiele osób decyduje się na niestandardowe rozwiązania, o których chęć opowiedzieć. Dobrym, niestandardowym rozwiązaniem, zapewniającym wysoki dobrostan chomika jest trzymanie go w akwarium. Stwierdzenie, że w akwarium mają zbyt mały dostęp powietrza jest zwykłym mitem. Akwarium jest dla nich idealne ze względu na fakt, że chomik, szczególnie znudzony, będzie wspinał się po prętach, a naturalną tego konsekwencją jest to, że może spaść. Upadek zaś zawsze może doprowadzić do urazów, a nawet do śmierci. W akwarium nie ma prętów, więc ryzyko upadku z wysokości jest praktycznie zniwelowane do zera. Te małe stworzenia większość swojego życia spędzają na spaniu, poszukiwaniu pożywienia i kopaniu tuneli, w których mieszkają w środowisku naturalnym¹⁴. Akwarium pozwala zapewnić zwierzęciu naprawdę wiele centymetrów ściółki. Oczywiście zwykle trociny nie są tu wskazane. Pył, co może nie tylko podrażnić drogi oddechowe chomika, ale i uczulić ludzi. Dlatego najczęściej poleca się ściółkę lnianą, konopną lub odpylone trociny. Zmieszanie ściółek z sianem zapewni trwałość chemicznych konstrukcji, tak samo jak użycie rolek po papierze toaletowym bez nadruków czy bezzapachowych chusteczek. No i oczywiście naturalnie ozdobione, duże akwarium będzie wyglądać dużo bardziej imponująco w salonie niż mała, kolorowa klatka.

12 <https://kakadu.pl/chomik-syryjski/> (dostęp: 12.02.2019).

13 <https://forum.e-chomik.pl/topic/12556-mimimalne-wymiary-klatek-nie-tylko-w-polsce/> (dostęp: 12.02.2019).

14 <https://e-chomik.pl/chomik-syryjski/> (dostęp: 12.02.19).

Kolejnymi wyjątkowymi zwierzętami jest królik i świnka morska. Króliki są zwierzętami bardzo czystymi, które niezwykle dbają o swoją higienę. W dodatku można nauczyć je korzystać z kuwety. To sprawia, że króliki można trzymać poza klatką, trzeba jednak pamiętać o zabezpieczeniu mieszkania, czyli pochowaniu kabli czy usunięciu trujących i niebezpiecznych roślin. Nawet wolnowybiegowy królik potrzebuje kryjówki dla siebie. Musi mieć tam kuwetę, nieograniczony zapas siana, poidło, miejsce do spania np. kocyk, dywanik łazienkowy. Rozwiązań jest naprawdę wiele. Zdecydowanie króliki są też bardziej otwarte i przyjazne, gdy nie są ograniczone prętami. Oczywiście przystosowanie mieszkania do potrzeb królika jest dosyć dużym poświęceniem, dlatego trudno tego wymagać od każdego opiekuna. Królikom w zupełności wystarczy kojec lub odpowiednio duża klatka. W tym wypadku należy jednak pamiętać o odpowiednio długich, codziennych wybiegach.

Przy śwince morskiej najlepiej sprawdzi się duża klatka lub kojec z zabezpieczonym dołem, by mocz i kał miał gdzie się gromadzić. Świnki najczęściej nie korzystają z kuwet, dlatego powinny mieć zapewnione podłoże np. z odpylonych trocin, pelletu, podkładów higienicznych czy mat łazienkowych. Umożliwi to łatwe i szybkie czyszczenie oraz ograniczy roznoszenie się nieczystości pod domu. Pellet, chociaż praktyczny, jest również twardy i ostry i może prowadzić do urazów. Trzymając zwierzę w klatce, należy więc pamiętać o wymieszaniu pelletu z trocinami lub ułożeniu na niego czegoś, po którym świnka będzie mogła się bezpiecznie poruszać. W przypadku królików pellet powinien być tylko w kuwecie. Zwierzęta te mają tendencję do chorowania na pododermatitis. Popularnie choroba ta zwana jest odgniotkami, oznacza ona jednak stan zapalny podeszw stóp i opuszków palców. Jedną z przyczyn jest właśnie podłoże twarde lub wilgotne. Mocz królików ma odczyn zasadowy, co jest silnie drażniące dla podatnych na zranienia łapek. Oczywiście chorować mogą króliki, które nie mają żwirku, choroba może mieć podłoże genetyczne lub wynikać ze złego dbania o zdrowie królika np. z nieodpowiedniego przycinania pazurów.

Szynszyle są zwierzętami skocznymi. Ich woliera powinna być przede wszystkim wysoka, pozwalająca na swobodne skakanie i bieganie. Klatka powinna być wyposażona w drewniane półki i kuwetę. Szynszyle zazwyczaj załatwiają się w jedno miejsce, dlatego właśnie tam powinna stać kuweta z pelletem. Niestety, zwierzęta te również mogą dostać odgniotków od twardego podłoża, dlatego należy zadbać o ich delikatne łapki przez wyłożenie części półek czymś miękkim.

W przypadku szcurów miłośnicy i hodowcy zalecają wręcz wypełnienie wysokiej klatki hamakami, układając je w taki sposób, by zwierzę nie było w stanie spać z samej góry klatki aż na dół. Szczury są naprawdę

dobrze we wspinalce dzięki długim ogonom, które pozwalają zachować równowagę, jednak nie są to do końca zwierzęta przystosowane do skoków, tak jak szynszyle. Bardziej naturalna jest dla nich wspinalczka, stąd ważne jest rozłożenie hamaków.

Zwierzęta też się nudzą

Mówiąc o wyposażeniu, trzeba pamiętać, że dom zwierzęcia to nie tylko klatka, ściółka i jedzenie. Nie można się okłamywać, wiele zwierząt stanowczą większość swego życia spędza w klatce, powinno się więc zapewnić im jakieś dodatkowe rozrywki, czyli zabawki i urozmaicone wyposażenie. Dla wszystkich tych zwierząt odpowiednie są różnego rodzaju drewniane zabawki. Gryzoniom i zajęczakom zęby zazwyczaj rosną całe życie, muszą więc je na czymś spiłować. Za długie zęby w oczywisty sposób uniemożliwią zwierzęciu pobieranie pokarmu, a także ranią delikatne tkanki, wywołując ropnie, stany zapalne i tworząc rany. Trzeba też powiedzieć tutaj o bardzo popularnym micie, jakim jest stwierdzenie, że suchy chleb jest idealny dla zwierząt. Chleb łamie się pod wpływem nacisku, jest chrupki, a nie twardy, a w połączeniu ze śliną zamienia się w papkę. Oczywistym jest więc, że chleb niczego nie ściera. Mało tego, zawiera wiele składników szkodliwych i niewłaściwych dla zwierząt, np. mąkę, spulchniacze, konserwanty.

Jak powiedziałam – drewno. Jest to najbardziej naturalny z dostępnych materiałów, można kupować zarówno drewniane domki, mostki, równoważnie, ciężarki, jak i stworzyć coś samemu. Wystarczą patyczki po lodach, kołki drewniane, deski i wikol – klej nieszkodliwy dla zwierząt. Co zostanie zbudowane jest ograniczone tylko przez naszą wyobraźnię. Oczywiście można też wyposażyć klatkę w naturalne gałęzie drzew (po sprawdzeniu czy nie są szkodliwe i wykluczając drzewa iglaste), pod warunkiem, że są to rośliny nie przyskane i rosnące z dala od dróg.

Gdy mowa o wyposażeniu trzeba też pamiętać o kołowrotku, który jest wręcz niezbędny do funkcjonowanie niektórych zwierząt. Najczęściej kołowrotki spotyka się u posiadaczy chomików. Mało ludzi zdaje sobie sprawę jak niewłaściwy kołowrotek wpływa na zdrowie zwierząt. Szukając go, należy zwrócić uwagę, przede wszystkim, na jego rozmiar i sposób zbudowania. Dla chomików syryjskich minimum średnicy kołowrotka to 27 cm, natomiast dla chomików karłowatych i chińskich jest to 20 cm. Dzięki zapewnieniu tego rozmiaru chomik podczas biegania zachowuje naturalną, prostą pozycję ciała. Czemu jest to takie ważne? Chomik, który biega w za małym kołowrotku może poważnie wykrzywić sobie kręgosłup. Choroby kręgosłupa są bolesne, co widać nawet u ludzi, stąd tak bardzo pilnuje się, by dzieci się nie garbiły. Trzeba pamiętać,

że chomiki w naturalnym środowisku mogą w nocy przemierzyć nawet kilka kilometrów. Kołowrotek pomaga im więc rozładować energię, zapewnia odpowiednie zdrowie fizyczne, psychiczne i spalanie pokarmu. Kolejną rzeczą jest zapewnienie kołowrotka, który nie będzie posiadał szczebelków. Chomikowi bardzo łatwo może wpaść między nie łapka, a rozpedzony kołowrotek może ją złamać niczym gałązkę. Złamania u wszelkich gryzoni są poważnymi kłopotami zdrowotnymi. Są ciężkie do leczenia, niewielu lekarzy jest w stanie wykonać operację na tak małym zwierzęciu, no i przede wszystkim są bolesne dla samej ofiary.

Pragnę dodać, że kołowrotek nie jest zabawką tylko dla chomików. Odpowiedni rozmiar może zapewnić zabawę szynszylom i szczurom. Kołowrotki te są jednak robione na zamówienie, gdyż niestandardowy rozmiar, około 40 cm średnicy, uniemożliwia jego sprzedaż w sklepach zoologicznych. W dodatku mało kto w ogół wie o takim rozwiązaniu. Szynszyle muszą mieć właśnie tak duże kółko ze względu na swój duży, jak na gryzonia, rozmiar, natomiast szczury ze względu na ogon. Zbyt mały kołowrotek może doprowadzić do jego złamania. Co ciekawe, kołowrotek o metrowej średnicy może być wykorzystany nawet przez koty!

Podobne zastosowanie do kołowrotka ma także dysk do biegania. Jest dobrym rozwiązaniem dla szynszyli, i tylko dla nich, musi mieć jednak minimum 30 cm średnicy. Jest dużo tańszy niż kołowrotek, co jest dodatkowym plusem. Jednak jest to tylko dodatek, niektóre szynszyle w ogóle z niego nie korzystają. Małe, plastikowe dyski, przeznaczone dla chomików są zbyt niebezpieczne. Przez swoją małą wagę chomiki mogą zostać z niego łatwo wyrzucone przez siłą odśrodkową (jak na karuzeli), co również prowadzi do kontuzji.

Kolejnym ważnym elementem wyposażenia jest piasek. Szynszyle oraz chomiki zażywają kąpiele piaskowych, niezbędnych do utrzymania odpowiedniego stanu futerka. Szynszyle mają bardzo gęste futro, w jednego mieszka włosowego potrafi wyrosnąć nawet 120 włosków, podczas gdy u człowieka jest ich tylko 3–4. Sprawia to, że szynszyle prawie nie łapią pasożytów zewnętrznych. Wadą ich futra jest to, że bardzo łatwo chłonie wodę, stąd absolutnie nie wolno ich kąpać bez zalecenia lekarza. Mokre zwierzę jest narażone na zachorowanie, w końcu woda na futrze schnie długo, a przez to, że robi się zimna to spada również temperatura ciała zwierzęcia. Człowiek, wychodząc z wanny, mimowolnie zaczyna się nieraz trząść, starając się ogrzać. Zwierzęta reagują podobnie, z tym, że one nie mogą się ubrać. Należy więc odpowiednio zadbać o zwierzę, które zostanie mocno zmoczone. Należy wytrzeć jak najwięcej wody i otulić je np. ręcznikiem. Nie powinno się ich też zostawiać samych sobie do czasu wyschnięcia, suszyć suszarką ani nie pozwalać na kontakt z piaskiem czy trocinami, które zwierzę po prostu oblepią.

Każde zwierzę gromadzi w sobie energię, zupełnie jak ludzie, czasem więc musi ją po prostu rozładować. Każdemu z tych zwierząt trzeba, oprócz odpowiedniej klatki, zapewnić też wybiegi. Oczywiście zwierzęta w tym czasie należy nadzorować, a pokój zabezpieczyć. Jest w końcu wiele sytuacji, gdy zwierzę wciśnie się w jakąś dziurę między meblami i nie będzie w stanie wyjść, lub dobierze się do kabli czy innych niebezpiecznych przedmiotów. O ile więc króliki, świnki, szynszyle czy szczury są na tyle duże, że można puścić je w pokoju i nadzorować, o tyle chomiki raczej potrzebują czegoś więcej. Nie trudno jest zbudować samemu wybieg z płyt hdf, który można następnie złożyć i schować. Jest on o tyle dobry, że chomik nie powinien zbyt łatwo z niego uciec, a jednocześnie nie dopuszczamy go do niewielkich szczelin w pokoju, które mogą być wręcz niemożliwe do zabezpieczenia. Zwierzęta nie rozumieją przecież związków przyczynowo-skutkowych jak ludzie. Dla nich szczelina będzie potencjalną kryjówką, czymś ciekawym, wygodnym miejscem, a nie przypadkową dziurą, z której się już nie wydostanie. W dodatku, udomowione zwierzęta zatraciły część swojego instynktu i nie rozpoznają ozdobnej rośliny trującej od zwykłej. W tym miejscu trzeba całkowicie wykluczyć z użycia kule do biegania, które są tylko plastikową pułapką. Zwierzę nie może się z niej wydostać, chociaż szuka wyjścia z całych sił, stąd efekt „radosnego biegania”. Kule są nowoczesnymi narzędziami tortur, które nie powinny mieć kontaktu z żadną żyjącą istotą.

Znamy już wymagania zwierząt dotyczące stadności, lokum, wyposażenia i wybiegów. Pozostaje więc już tylko do omówienia żywienie, leczenie i wpływ na wychowanie dzieci.

Dieta

Jak wiadomo zwierzę może być roślinożerne, mięsożerne lub, jak człowiek, wszystkożerne. Króliki, świnki morskie i szynszyle są zdecydowanie roślinożercami. Podstawą ich diety jest przede wszystkim siano. Króliki i szynszyle w gruncie rzeczy nie potrzebują nawet karmy, ale siano wzbogacone o odpowiednio zbilansowane zioła, surowe lub suszone warzywa i owoce, różnego rodzaju gałązki drzew liściastych. Istnieją zioła podstawowe i dodatkowe. Te pierwsze możemy podawać codziennie, a pozostałe okazjonalnie, co kilka dni. Tak samo warzywa i owoce są tylko dodatkiem, urozmaiceniem diety. Główna różnica między dietą szynszyli i królików jest taka, że szynszyli należy podawać warzywa i owoce w formie wysuszonej. Ich układy trawienne nie są przystosowane do wodnistych produktów, gdyż naturalnie występują w środowisku półpustynnym. Niestety, bardzo popularne pozostają niezdrowe kolby, obklejone miodem i pełne zboża, które niestety szybko otłuszcza wątrobę,

prowadzi do otyłości, jest wysoko kaloryczne. Wystarczy wziąć pierwszą, lepszą tanią karmę i pierwsze co się rzuca w oczy po kolorowych chrupkach, to właśnie ilość ziarenek zboża. Króliki i świnki morski mogą jeść zboże tylko pod jedną postacią – jest to świeżo wyrosnięta, zielona trawka. Szynszyle – wcale. Kolby, dropsy, kolorowe karmy można porównać do ludzkich fast-foodów. Każdy wie, że są niezdrowe, dlatego powinno się je całkowicie wyeliminować z diety zwierząt, a zastąpić czymś naturalnym. Jeżeli jednak ktoś nie chce przepłacać i wydawać pieniędzy na stosunkowo niewielkie paczki suszonych przysmaków to większość rzeczy każdy może wysuszyć w domu – wkładając je do specjalnej suszarki lub zostawiając na słońcu czy kaloryferze. Oczywiście zwierzętom można lub należy podawać karmę, która jest dodatkiem lub uzupełnieniem diety. W wypadku jednak, gdy postanowimy tym zwierzętom podawać karmę trzeba pamiętać, że powinien być do bezzbożowy granulatu, który zazwyczaj jest sprzedawany w formie pelletu. Główną zaletą tej karmy jest właśnie to, że jest sprasowana co uniemożliwia zwierzęciu wygrzebanie tylko rzeczy, które bardziej mu smakują.

Chomiki z kolei są zwierzętami wszystkożernymi. Siano nie należy do ich diety, służy, jak pisałam wyżej, do urozmaicenia życia w akwarium i zapewnieniu większej stabilności tuneli. Chomiki mogą jeść ziarna, warzywa, owoce, zioła, ale potrzebują też białka. Kawalek gotowanego kurczaka bez przypraw, mączniki, ugotowane białko jajka, krewetki. Wszystko to można im podawać, by uzupełnić ich dietę w niezbędne składniki. Można je ugotować samemu albo kupić w postaci karmy dla kotów. Puszki z samym mięsem kurczaka czy indyka, larwy mączników czy suszone krewetki są jak najbardziej wskazane i dostępne w niemal każdym sklepie zoologicznym. Dodatkową ciekawostką jest to, że chomiki świetnie się bawią, szukając jedzenia rozrzuconego po ściółce. Miska nie jest więc koniecznym elementem wyposażenia, chociaż na pewno się przydaje i pomaga zachować klatkę czy akwarium w czystości. Wbrew kolejnemu dziwnemu mitowi, chomiki nie trawią laktozy w związku z czym podawanie im produktów nabiałowych, np. sera jest niewskazane i może być szkodliwe.

Dieta szczura jest praktycznie identyczna jak dieta chomika. Szczurowi wolno podawać jednak więcej produktów, szczególnie tych odzwierzęcych. Surowe mięso ze sprawdzonego źródła, surowe żółtko jajka, gotowane na miękko jajko. Niektóre warzywa, jak np. ziemniaki należy ugotować przed podaniem, jednak dieta tych zwierząt jest naprawdę urozmaicona i można podawać im większość warzyw i owoców.

Większość karm ze sklepów jest bardzo nieodpowiednia. Źle zbilansowana, zawierająca wręcz odpadki przemysłowe, zubożona o składniki odżywcze i wzbogacona o spulchniacze, barwniki czy sól. Najlepszym

tego przykładem są chociażby czekoladowe dropsy. Czekolada czy inne produkty specjalnie przetworzone dla ludzi kompletnie nie nadają się dla zwierząt, np. słodczyce, paluszki, precelki, chleb. Stąd ważne jest czytanie składów i etykiet. Po dokładnym zapoznaniu się z odpowiednią dietą gryzonia bądź zajęczaka i porównaniu jej ze składem karmy, łatwo wybierzemy tę najlepszą – bez ziaren, barwników i innych szkodliwych produktów.

Przejdźmy jednak do leczenia. Jest zbyt dużo chorób, by je wszystkie opisać, ale na wszystkie jest jedna, uniwersalna rada. Należy regularnie kontrolować stan zwierzęcia – ważyć go, sprawdzać futro, zęby, uszy, łapki, pazury. Każda gwałtowna zmiana wagi może być związana z jakąś chorobą. Większość tych rzeczy możemy nadzorować w domu, do weterynarza chodzić tylko na ogólne kontrole i w wypadkach, gdy coś nas zaniepokoi. Wiele chorób łatwo jest zauważyć np. przerost zębów, pasożyty zewnętrzne, grzybica, ropnie. Każde z tych schorzeń bywa bolesne, uciążliwe bądź potencjalnie śmiertelne dla zwierząt. Trzeba też pamiętać, że u małych stworzeń trzeba działać jak najszybciej. Ich ciała są niewielkie, a więc i choroby postępują znacznie szybciej niż chociażby u psów czy kotów. Oprócz monitorowania stanu fizycznego trzeba obserwować zachowanie domowych pupili. Każda zmiana w zachowaniu może być objawem choroby – trwającej lub dopiero rozwijającej się. A przy odpowiednio szybkiej reakcji można uratować zwierzęciu życie, oszczędzić cierpienia i nawet zaoszczędzić. Łatwiej jest podać leki niż przeprowadzić operację. I należy pamiętać o najważniejszej maksymie! Lepiej pojechać do lekarza o dziesięć razy za dużo niż raz za mało.

Zwierzęta i ludzie

Teraz, gdy znamy już mniej więcej jak wielkim obowiązkiem jest utrzymywanie zwierzęcia należy zająć się kolejnym zagadnieniem, którym będzie wpływ posiadania zwierząt na ludzi, w tym szczególnie na dzieci. Już na samym początku pisałam, że zwierzęta często daje się dzieciom pod pretekstem nauki odpowiedzialności. Jednak łatwo można dojść do wniosku, że to rodzice odpowiadają za życie zwierzęcia, a nie dziecko. Jednak muszę stwierdzić, że często rodzice działają całkowicie nierozważnie. Ludzie decydują się na zwierzę spontanicznie, kierowani sentymentem (jak byłam mała to miałam chomika), zachcianką (ale to jest puszyste!), czy jakąś dziwną zazdrością (Zosia z klasy mojej córki chwali się królikiem. Kupię mojej córce szczura, żeby też się miała czym pochwalić). Tak naprawdę nie bywa to decyzja przemyślana. Wiele osób nie myśli o wymaganiach, dobrobycie czy szczęściu zwierząt. W końcu każdemu wystarczy klatka, karma i woda. Można zauważyć, że małe

zwierzęta pełnią bardziej rolę wyposażenia czy zabawki niż faktycznie żywej, wymagającej istoty. W dodatku prawo samo w sobie nie określa jak należy je traktować. Psy dla przykładu mają określony zbiór praw. Powinny być ochipowane, mieć obrozę, nie mogą być trzymane na łańcuchu, a żeby wejść z nimi do środków komunikacji miejskiej muszą być zaszczepione. W przypadku mniejszych zwierząt nie ma sprecyzowanych wymagań. Nie wiele osób wie, że na przykład króliki powinno się regularnie szczepić. Pisałam już wyżej, że łatwiej jest zapobiegać niż leczyć.

Aby napisać tą pracę musiałam wejść w środowisko miłośników zwierząt. Odwiedziłam więc popularne grupy zrzeszające ludzi z pasją i miłością dla zwierząt. Niemal od razu przytłoczyła mnie ilość postów na temat tego, jak rodzice nie chcą zmienić warunków życia zwierząt, gdy dziecko o to prosi, albo gdy nie chcą zabrać go do weterynarza. Za zwierzę odpowiedzialny jest rodzic, to on ma nad nim największą władzę i to w jego rękach leży jego los. Dziecko, nawet jeśli ma się nim zajmować – karmić i czyścić klatkę – jest zależne od finansów rodziców, więc jeżeli nie ma pieniędzy, to jak ma zmienić warunki życia pupila? No i jak ma się czuć dziecko, które widzi obojętność rodziców? Jaki w ogóle dają oni przykład? Jaki to ma wpływ na młodą, kształtującą się dopiero istotę, dla której największym autorytetem są rodzice?

Przedstawię więc jedną, szablonową sytuację dotyczącą zwierzęcia. W domu jest chomik syryjski. Minimalne rozmiary klatki dla niego to 80 x 40 centymetrów, a więc całkiem sporo. Chociaż należy pamiętać, że jest to absolutne minimum i klatka 100 x 40 byłaby dużo lepsza. Zostańmy jednak przy tej mniejszej. Klatka taka kosztuje ponad 100 złotych. Oczywiście można szukać akwarium na stronach internetowych, nieraz da się znaleźć takie, używane, o odpowiednich wymiarach i za dużo mniejszą cenę. Trzeba mieć jednak jeszcze na nie miejsce. Założmy jednak, że wszystkie poboczne wymagania są spełnione. Mamy osobę sprzedającą, miejsce, chęci. Przychodzi więc dziecko do rodziców i co słyszy? „To tylko chomik, po co mu taka duża klatka”, „jak byłam dzieckiem to trzymałam chomiki w wiaderku i żyły po trzy lata” albo inne odpowiedzi tego rodzaju. Rodzice myślą tutaj kategoriami „małe zwierzę = małe wymagania” oraz usprawiedliwiają swoją ignorancję i brak wiedzy. Dziecko, nie mając własnych pieniędzy nie może kupić klatki, bo po prostu go na to nie stać. Jednak ma świadomość, że zwierzę męczy się w takich warunkach, a jednocześnie jego rodzice są nieustępliwi. Powstaje więc pewien dysonans między posłuszeństwem rodzicom a pragnieniem polepszenia bytu innej, żywej istoty. Sytuacja to pokazuje, że rodzice nie tylko nie zapoznali się z podstawowymi wymaganiami chomików, ale i nie dopuszczają do siebie sytuacji, gdy to dziecko „wie lepiej”. Często w swoim życiu kierujemy się przekonaniem, że to ja mam rację i staram

się ją usprawiedliwić, stosując tutaj np. uprzedzenie wspierające wybór. „Podjąłem wybór, więc musi być on najlepszy, nie chcę słuchać krytyki”. Oczywiście może działać tutaj wiele innych uprzedzeń czy mechanizmów, wszystko zależy od danej jednostki.

Mamy więc drugą sytuację: dziecko zauważyło, że królik inaczej się zachowuje. Siedzi skulony, mało je, prawie nie pije. Może to być objaw wielu chorób. Od „zatkania się” po choroby organów wewnętrznych. W przypadku tak małych zwierząt liczą się minuty, należy więc szybko reagować. Dziecko idzie do rodziców i co usłyszy? „Nie chce mi się z nim jechać, wytrzyma do jutra”, „jest już za późno”, „lekarz jest za daleko, nie będę z nim jechał”, „zapłacę za wizytę dużo pieniędzy, a dostanie tylko jakąś tabletkę. Niech zdechnie, kupię ci nowego, taniej wyjdzie”.

Leczenie zwierząt bywa naprawdę drogie. Korespondowałam z jedną z polskich hodowczyń rodowodowych chomików syryjskich, która przyznała, że leczenie jednego z jej reproduktorów pochłonęło trzy tysiące złotych. Trzy tysiące złotych można przełożyć na około trzysta chomików ze sklepu zoologicznego. Jednak nie można takim rozumowaniem usprawiedliwiać braku udzielenia pomocy, gdyż kwalifikuje się to jako znęcanie się nad zwierzętami – „kto umyślnie skazuje zwierzę na ból i cierpienie...” jak mówi ustawa o ochronie praw zwierząt z 21 sierpnia 1997 roku.

Co więcej, szczur kosztuje w sklepie zoologicznym około 34 zł, chomik między 10–20 zł, sklepowa cena królika to 80–120 zł, szynszyli 300–600 zł, a świnki morskiej 80–200 zł. Jak widać, ceny zwierząt w sklepach zoologicznych dużych polskich miast nie są wygórowane, więc można dojść do wniosku, że kupno nowego zwierzęcia jest bardziej opłacalne niż leczenie starego. O ile w ogóle mamy moralne prawo do przeliczania życia na pieniądze. Nie wiele jednak osób wie, że nawet posiadanie chomika czy myszki, sprawia, że odpowiadamy przed wyżej wskazaną ustawą. Pierwszy artykuł ustawy o ochronie praw zwierząt jasno mówi, że: „Zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę...”

Jednak wracając do sedna, czego dziecko uczy się, gdy rodzice odmawiają leczenia jego przyjaciela? Uczy się, że życie jest bezwartościowe. Że nie ma sensu leczyć istot małych, słabych, chorych. Że każdą jednostkę można zastąpić. Wielu psychologów i lekarzy przypomina, że rodzice mają ogromny wpływ na dziecko. W końcu to w domu ma miejsce pierwszy etap socjalizacji – socjalizacja pierwotna. To właśnie wtedy dziecko chłonie najwięcej wiedzy i uczy się, jak należy żyć w społeczeństwie, powoli internalizuje wartości i zasady tego świata, stając się jednostką odpowiednio przystosowaną do życia wśród ludzi i innych istot zdolnych

odczuwać cierpienie. Skąd mamy więc wiedzieć, że potem dziecko, któremu pokazano, że życie słabszej istoty nie ma znaczenia, będzie chciało leczyć na przykład swoich rodziców? Skoro są starzy i schorowani, to po co mają żyć? Po co ma płacić? Nie łatwiej, żeby po prostu umarli? Każde życie jest cenne ponieważ każdy tak samo odczuwa ból! Strach, panika, cierpienie, pragnienie bezpieczeństwa – te uczucia dzielimy ze zwierzętami, które przebywając w naszym domu stają się członkami rodziny. Nie są niewolnikami lub, jak mówił Arystoteles, żywymi narzędziami. Są najlepsze, by nauczyć dziecko szacunku, miłości, delikatności, czułości, współczucia, a jednocześnie najgorsze do tego zadania. Wszystko zależy jednak od tego jaki przykład dzieci dostaną od rodziców. Musimy pamiętać, że w rękach rodziców nie leży tylko życie zwierząt, ale i własnych dzieci.

Dziecko nie rozumie jeszcze zasad otaczającego go świata. Nie zdaje sobie sprawy z faktu, że gdy nie będzie jeść i pić to umrze. Nie zdaje sobie sprawy, że ktoś inny odczuwa ból czy strach. Świat dziecka ograniczony jest na początku do samego JA. Jestem ja, są moje zachcianki i pragnienia. Dlatego dziecko nie zrozumie, że jeżeli nie nakarmi zwierzęcia to je straci, skazując je przy okazji na ogrom cierpienia związanego ze śmiercią głodową. Dlatego to rodzic musi wyjaśnić dziecku zasady kierujące życiem. Uświadomić mu jego wartość.

Chcę więc zadać jedno z najważniejszych pytań, jakie przyszło mi do głowy podczas pisania tej pracy: Jak dziecko ma nauczyć się szacunku do drugiej, żywej, zdolnej do cierpienia istoty, skoro od najmłodszych lat, wmawiamy mu, że drugie życie jest nic nie warte? Mało tego, jak możemy wymagać od drugiego człowieka, że będzie darzył innych szacunkiem, którego go nie nauczyliśmy, pokazując mu że łatwiej drugie życie zastąpić, skazać inną istotę na śmierć ze zwykłej próżności i skąpstwa? Zastanówmy się jak my czulibyśmy się, gdyby umarł nasz najlepszy przyjaciel, brat, siostra, rodzic. Zapewne sama myśl o stracie takiej osoby jest bolesna. Gdy taka osoba umiera nagle albo gdy jest źle leczona czujemy wściekłość i obwiniamy innych ludzi. Dla małego dziecka, które nie ma tak dużego kontaktu z rówieśnikami, to zwierzę może być pewną ostoją bezpieczeństwa, przyjacielem, powiernikiem. Co więc poczuje dziecko, gdy rodzice odmówią leczenia chorego zwierzęcia i przyczynią się do jego śmierci? Dziecko będzie obwiniać siebie czy rodziców? Wstrząsające przeżycia z dzieciństwa pozostawiają w nas ślad na zawsze, a jestem pewna, że śmierć zwierzęcia jest takim przeżyciem. Możemy albo nauczyć dziecko, że życie przemija, więc trzeba cieszyć się każdą chwilą. Pokazać mu, że na wszystko i na każdego nadejdzie pora, ale jednocześnie uświadomić mu, że to naturalne. Albo wręcz przeciwnie. Przedstawiać śmierć jako okrutną, straszną, odbierającą nam bez powo-

du wszystko to, co kochamy najbardziej. Tutaj również wybór należy do rodzica i tylko do niego. Bo nie ma żadnej instytucji, która nadzoruje życie zwierząt w domach. Ludzie mogą nawet nie wiedzieć, że ktoś w ogóle zwierzę posiada! Nawet Schopenhauer, XVIII wieczny filozof, mówił, że „kto nie jest dobry dla zwierząt, nie może być dobry dla ludzi”.

Co do źródeł informacji do większość z nich należy podejść z odpowiednim dystansem. Pisałam już wyżej, że gdy poznamy podstawową dietę zwierząt, powinniśmy być w stanie sami domyślić się, które składniki nie powinny być podawane zwierzętom, a w razie potrzeby można zwrócić się do specjalisty, polecanego weterynarza czy zrzeszonego hodowcy. Postanowiłam podać jednak kilka najbardziej wiarygodnych źródeł informacji z grup na facebooku. Chomiki – nasza pasja, na której można znaleźć właścicielkę hodowli Podrik Hamstery, Króliki <3, Świnki Morskie – gdzie również można znaleźć właścicieli hodowli, chociażby tej, która miała największy wkład w powstanie tej pracy: Z Szalonego Chlewika – hodowla świnek morskich CH Teddy, szczury – z przedstawicielami hodowli Incredible Rats oraz Szynszyle – dla szynszylomaniaków. Każda z tych grup jest prawdziwą skarbnicą bezcennej wiedzy, w dodatku przedstawionej w bardzo prosty i przystępny sposób. Artykuły, infografiki, przydatne linki. Znajdziemy tam odpowiedź na każde nasze pytanie, od żywienia, przez pielęgnację aż po listy polecanych weterynarzy dla każdego województwa.

Podsumowanie

Ostatnią kwestią jest zastanowienie się czy posiadanie zwierzęcia faktycznie wpływa na rozwój człowieka. Odpowiedź nasuwa się sama. Jest wiele sposobów w jakie dziecko może traktować zwierze. Może mieć je za zabawkę, przyjaciela, przykry obowiązek czy nawet jako konkurencję, jeśli wymaga szczególnej uwagi ze strony rodziców. Jednak niewątpliwie kategoria zwierzęcia istnieje już w młodym, kształtującym się umyśle. Niewątpliwym jest iż strata wartościowej rzeczy jest bolesna, nie mówiąc już nawet o stracie przyjaciela czy powiernika. Niestety, małe dzieci często nie są przygotowane do pełnienia obowiązków, a zwierzę zdecydowanie do takowych należy. Sama potrzeba karmienia go może już stwarzać problem dla małego dziecka, gdy wiąże się to z przerwaniem jakiegoś przyjemnego zajęcia – zabawy, gry. Jesteśmy na pewno świadomi jak sami reagujemy na sytuację, gdy musimy coś przerwać. Denerwujemy się, irytujemy, jednak jako dorośli jesteśmy świadomi, że ciąży na nas obowiązki i nie możemy robić w życiu zawsze tylko tego, co chcemy. Dzieci nie mają świadomości że mogą być za coś odpowiedzialne. A tym bardziej, że odpowiadają za coś takiego jak życie innej istoty!

Dla zwierzęcia jesteśmy bogiem, bo to tylko od nas zależy jego dalsze życie i jego jakość.

Dziecko nie jest w stanie tego zrozumieć. Cierpienie innej osoby jest abstrakcyjne, odległe od nas samych i takie nierealne. To wyjaśnia stosunek czysto rzeczowy do zwierzęcia, tak jak to, że nie możemy powierzyć dziecku takiej odpowiedzialności. Za życie odpowiada rodzic, nigdy dziecko. Tak samo rodzic odpowiada za to jaki stosunek wykształci dziecko do życia. Będzie pełne szacunku dla innych? Będzie aroganckie i egoistyczne, skupione tylko na swoich potrzebach? I chociaż uważam, że dzieci powinny od początku obcować z naszymi braćmi mniejszymi, to trzeba pamiętać, że to na nas spoczywa wszelka odpowiedzialność za ich życie. Poglądy, współczucie, miłosierdzie, empatia, chęć niesienia pomocy, wrażliwość. Cała gama cech może wykształcić się u młodego człowieka w trakcie obcowania ze zwierzęciem. Jednak wszystko ma też ciemną stronę. Nienawiść, zawiść, chęć zemsty, złość, egoizm... Z pozoru mogą być bez związku w stosunku do posiadani zwierzęcia, ale w praktyce każda ta cecha ma równą szansę, by zakorzenić się w umyśle nieukształtowanej istoty ludzkiej. To od dorosłych zależy czy wychowamy i ukształtujemy ten młody byt tak, by był wartościową jednostką społeczeństwa. Zwierzęta mogą w tym jak najbardziej pomóc, ale nigdy nie możemy traktować ich tylko jako środka do osiągnięcia celu.

W pracy tej powoływałam się w głównej mierze na specjalistów – hodowców, domy tymczasowe, fundacje i ich wiedzę oraz doświadczenie. Przede wszystkim podziękowania należą się hodowlom: Z Szalonego Chlewika, Incredible Rats, Podrik Hamstery, ShiningChinchillas oraz Chomicza Dzielnica i Adoptuj Szynszyla.

Bibliografia

- Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt.
Fundacja Królewska (www.fundacjakrolewska.pl) (dostęp: 29.10.2018).
Polski Klub Rasowych Świnek Morskich: Cavies Club of Poland (www.cppklub.pl) (dostęp: 29.10.2018).
Stowarzyszenie Pomocy Świnkom Morskim (www.swinkimorskie.eu) (dostęp: 29.11.2018).
Podrik Hamstery (www.podrikhamstery.weebly.com) (dostęp: 29.10.2018).
www.szynszyle.info (dostęp: 29.10.2018).
Alderton D., *Małe zwierzęta domowe. Praktyczny poradnik właściciela*, Diogenes, Warszawa 2002.
Beck A., *Chomiki*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2014.
Stowarzyszenie Miłośników Szynszyli Małej, *Z szynszylą pod jednym dachem*, 2017.
Kant K., *Szczury w hodowli domowej*, EscapeMagazine.pl, 2010.

http://www.tnsglobal.pl/archiwumraportow/files/2017/05/K.021_Zwierzeta_domowe_Oo4a-17.pdf (dostęp: 12.02.2019).

<https://royalcanin.pl/blog/adopcja-psa-decyzja-na-cale-zycie/> (dostęp: 12.02.2019).

<https://vege.com.pl/2017/03/14/zwierzece-oblicze-depresji/>

Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 28 czerwca 2010 r. w sprawie minimalnych warunków utrzymywania gatunków zwierząt gospodarskich innych niż te, dla których normy ochrony zostały określone w przepisach Unii Europejskiej

<https://kakadu.pl/chomik-syryjski/> (dostęp: 12.02.2019).

<https://e-chomik.pl/chomik-syryjski/> (dostęp: 12.02.19).

Situation of small pets in families with kids

Summary

The article is about necessary, minimal living condition of popular, small animals which should be ensured.

Abstrakt

Artykuł jest na temat niezbędnych, minimalnych warunków życia popularnych zwierząt domowych, jakie należy im zapewnić.

Key words: animals, rabbits, gwinea pigs, hamsters, rats, chinchillas, family, child

Słowa kluczowe: zwierzęta, króliki, świnki morskie, chomiki, szczury, szynszyle, rodzina, dzieci

Kinga Ragan – studentka trzeciego roku na kierunku Etyka – mediacje i negocjacje, zainteresowana prawami zwierząt, ochroną środowiska, rozwojem osobistym oraz sztuką wystąpień publicznych.

Kinga Ragan – student of third year course majoring in Ethics – mediations and negotiations, interested in animals right, environment protection, self development and the art of public speaking.

JACEK BRECKZO

ORCID 0000-0002-8862-9721

DOI 10.24917/20838972.15.7

Cierpienie zwierząt w teodycei Isaaca Bashevisa Singera i Czesława Miłosza

Pod twoim ubawionym spojrzeniem cierpiełem
jak liszka żywcem wbita na kolec tarniny.
Otwierała się przede mną straszność tego świata.
Czesław Miłosz, *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*

Istnieje zdumiewające podobieństwo zarówno życiorysów, jak i światopoglądów Isaaca Bashevisa Singera oraz Czesława Miłosza. Urodzeni na początku XX wieku w rozbiórze rosyjskim, zakorzenieni w kulturze i obyczajach dawnej wielonarodowej Rzeczypospolitej, emigranci mieszkający w Stanach Zjednoczonych zostali – mimo że kroczyli pod prąd literackim modom i dochowali wierności swoim „peryferyjnym” rodzinnym stronom i językom – znanymi pisarzami oraz (w odstępnie dwóch lat) laureatami literackiej nagrody Nobla. Obydwojcie też obdarzeni byli „temperamentem religijnym” o silnym rysie indywidualistycznym (niechętnym religijności płytkiej, obrzędowej) oraz wrażliwością na obecność w świecie bólu, cierpienia, okrucieństwa, zła.

Na owe duchowe pokrewieństwo wielokrotnie zwracał uwagę sam Miłosz (Singer – o ile mi wiadomo – raczej na ten temat się nie wypowiadał). Oto trzy przykłady z jednej tylko książki.

Kiedy myślimy o historii, o dramatach historii, to kluczowe pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy zła... Pod tym względem jestem bardzo podobny do innego laureata Nagrody Nobla, mojego kolegi Isaaca Bashevisa Singera, który także pochodzi z Polski i z którym rozmawiam po polsku. On wychodzi od judaizmu, ja wychodzę od katolicyzmu, ale obaj zadajemy to samo pytanie, na które nie znamy odpowiedzi: skąd bierze się zło i cierpienie. Być może również cierpienie Boga¹.

¹ Cz. Miłosz, *Rozmowy zagraniczne, część druga 1980–1994*, WL, Kraków 2017, s. 160–161.

Tak też mówił Witold Gombrowicz. „Posiada on [Miłosz] coś na wagę złota, co nazwałbym «wolą rzeczywistości»”. Mieć wolę rzeczywistości to znaczy zachować trzeźwość umysłu, zachwycać się, ale też być świadomym zła i cierpienia, być świadomym uniwersalnego zła. Bliski jest mi Isaac Bashevis Singer, inny noblista, który wspomina w swoich autobiograficznych zapiskach, że problem metafizyczny jako taki odkrył w okresie, kiedy miał pięć czy sześć lat. Jego ojciec był rabinem, jednak widząc kłusujące się kury i gęsi, zastanawiał się: „Jeśli Bóg jest dobry, jak może zgadzać się na coś takiego?”².

Określenie „heretyk” zawiera w sobie wiele trudnych do zdefiniowania odieni. Czuję głęboką więź duchową z pisarzem Isaakiem Singerem, który w swoich pismach autobiograficznych wyznaje, że pojął istnienie zła, kiedy miał pięć lat i zobaczywszy, jak zarzyna się gęś, zadał sobie pytanie: jak to możliwe, że Bóg pozwala na coś takiego? Problem zła jawi się jako nierozwiązalny. To właśnie jest przykład heretyckiego rozumowania³.

Wydaje się, że należy od razu, na wstępie, wyodrębnić z powyższych cytatów trzy wątki. Po pierwsze, dostrzeżenie cierpienia zwierząt jest tu potraktowane jako dziecięca inicjacja w problem wszechobecności zła; po drugie, próba stworzenia teodycei – jako że zazwyczaj się nie udaje – skłania do różnych poglądów heretyckich (na przykład odrzucania albo dobroci, albo wszechmocy Boga, albo i jednego, i drugiego); po trzecie, „wola rzeczywistości” to odrzucenie złudnej optymistycznej perspektywy (niejako „różowych okularów”) w patrzeniu na świat, co nie niszczy zachwyty, ale dodaje cierpką świadomość ogromu cierpienia. Zachwyt zostaje przeto wymieszany z przerażeniem i grozą. Nieźle oddaje to angielskie słowo „awe”, które z trudem tylko można przełożyć na polski.

*

Zacznijmy od tego ostatniego wątku. Otóż duchowa bliskość Singera i Miłosza wiąże się – w sposób, jak sądzę, najbardziej fundamentalny – z owym pomieszaniem zachwyty i przerażenia bytem. Miłosz wspominał o tym pomieszaniu wielokrotnie: „No cóż, jestem rozdarty między uniesieniem, radością, zachwytem nad wspaniałością świata – a świadomością

² Ibidem, s. 186.

³ Ibidem, s. 262–263. Dorzucmy jeszcze jedno spostrzeżenie z pamiętnika Miłosza: „Prawowanie się z Bogiem, żywe poczucie obecności diabła, wiara w Opatrzność – jak u mnie. Kiedy przeczytałem *The Penitent*, powiedziałem sobie, że przecież Singer ma taki sam stosunek do chasydzkiej ortodoksji jak ja do ortodoksyjnego katolicyzmu. Stąd prawdziwe pokrewieństwo z Singerem, silniejsze niż z jakimkolwiek żyjącym prozaikiem polskim czy amerykańskim”. Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Znak, Kraków 1991, s. 13.

istniejącego w tym świecie zła. To ciągła, nieustająca walka”⁴; „zupełny pesymizm i zarazem zachwyty, hymn ekstatyczny?”⁵, „gorycz i ekstaza, rozpacz i emfaza”⁶. Albo takie wyznanie: „Właściwie całe moje życie, cała moja twórczość jest przeciwko Naturze: działanie przeciwko tak zwanej «mamie Naturze». Próba wyzwolenia się z jej demonicznych objęć. Nie mogę, nigdy nie mogłem, starałem się...”⁷.

Singer również przyznawał, że były tylko krótkie chwile, kiedy zapominał o otaczającym go cierpieniu i potrafił radować się życiem. „W tej właśnie chwili, gdy ja wertuję gazetę, tysiące ludzi dogorywa w szpitalach i więzieniach. W rzeźniach zwierzętom ucina się głowy, obdziera ze skóry i wypruwa flaki”⁸. Z jednej strony, świat jest – jego zdaniem – „kombinacją rzeźni, burdelu i domu wariatów”⁹, z drugiej strony „fakt, że niemal wszystkie stworzenia rodzą się z połączenia tego, co męskie i tego, co żeńskie, był dla mnie – powiada – dowodem, iż życie jest eksperymentem w boskim laboratorium wolności”¹⁰. Oto napięcie: między rzeźnią i burdelem a boskim laboratorium wolności! A zatem – spuentujmy to jeszcze jednym cytatem z Miłosza – „Nie na moje siły uznanie świata za zwyczajny. Dla mnie jest i wspaniały i straszny, nie do zniesienia”¹¹. Singer zaś powiadał – półżartem – że jest najbardziej zdumioną istotą, jaka kiedykolwiek chodziła po Ziemi¹².

Ujmując rzecz w schemacie platońskim, obydwaj byli skłonni przypisać światu piękno oraz prawdę (realizm, świat nie jest produktem podmiotu), ale nie dobro.

Idźmy dalej. Taka oscylacja między zachwytem i przerażeniem wskazuje (w przypadku ludzi obdarzonych „temperamentem religijnym”) na typ umysłu „spontanicznie mistyczny”. Kiedy bowiem mamy do czynienia tylko z zachwytem, pojawia się „bezchmurny panteizm”, kiedy zaś zdecydowanie dominuje przerażenie, pojawia się „mroczny” manicheizm. Jednolity pryzmat prowadzi zatem do – optymistycznego lub pesymistycznego – „spokoju wiary”. Oscylacja zaś rodzi „niepokój wiary”, wewnętrzne rozedrganie, chęć „zajrzenia za kurtynę”, pragnienie odkrycia, co się za tym kryje, jaki sens; a zatem – innymi słowy – chęć bezpośred-

4 Cz. Miłosz, *Rozmowy zagraniczne...*, s. 62.

5 Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Znak, Kraków 2000, s. 63.

6 Cz. Miłosz, *Rozmowy zagraniczne...*, s. 15.

7 Cz. Miłosz, *Czesława Miłosza autoportret przekorny, rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, WL, Kraków 1988, s. 217.

8 I.B. Singer, *Meszuge*, przeł. A. Zbierska, Atext, Gdańsk 1995, s. 47.

9 I.B. Singer, *Mitość i wygnanie*, przeł. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 345.

10 I.B. Singer, *Meszuge...*, s. 209.

11 Cz. Miłosz, *Piesek przydrożny*, Znak, Kraków 1997, s. 160.

12 Jeden z jego literackich alter ego wykrzykuje w uniesieniu: „Urodziłem się pijany. Pif, paf! Świat jest pełen cudów”. *Meszuge...*, s. 44.

niego wglądu w boskość, pragnienie przeniknięcia logosu, oczekiwanie na moment olśnienia. I to jest być może najważniejsze źródło wysublimowanego, filozoficznego mistycyzmu (nie należy go mylić z mistycyzmem sensualnym, w którym bóstwo – jakoby – komuś się pokazuje lub doń przemawia). Z kolei taki wysublimowany mistycyzm wiąże się zazwyczaj – i jest to też przypadek Singera i Miłosza – ze skłonnością do ujęć emanacyjnych, neoplatońskich. Zważmy bowiem, że ani katolicka, ani żydowska ortodoksyjna teologia nie współgra z ową oscylacją między zachwytem i przerażeniem, nie zaspokaja „głodu epifanii” i nie daje zadowalającej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Katolicki Bóg jest absolutem, jest więc od razu (poza czasem) gotowy, skończony i samowystarczalny, a skoro tak, świat nie jest mu do niczego potrzebny, jest całkowicie od niego zależny, a On jest całkowicie niezależny od świata. Tworzy świat z nicości na podstawie niedocieczonego, tajemniczego aktu woli (wolnego, arbitralnego, całkowicie przekraczającego nasze pojmowanie), ale gdyby tego nie uczynił, nie byłby ani odrobinę mniej boski, słabszy, uboższy, mniej absolutny. Absolut to absolut, koniec kropka¹³. Co więcej, w filozofii augustyńskiej i tomistycznej nie istnieje zło metafizyczne. Skoro doskonały Bóg stworzył świat, to wszystko, co istnieje (każdy byt, każde coś, każda rzecz) jest dobre, piękne i prawdziwe (tak zwane transcendentalia). Dlaczego? Albowiem wolny boski podmiot afirmuje świat; w ten sposób następuje utożsamienie bytu i dobra. Dobry, piękny i prawdziwy jest więc i motyl, i kleszcz, i zarazek dżumy, i komórka rakowa. Rzecz można, że cały nasz świat i wszystkie jego cierpienia i dramaty są jak krótko paląca się zapałka wobec potężnej lodowej góry. Nie mogą nic w niej zmienić. W teologii żydowskiej dominuje z kolei nurt apofatyczny. Już Filon z Aleksandrii twierdził, że możemy tylko stwierdzić, że Bóg istnieje i nic więcej. Inny filar tej teologii, Majmonides, uważał, że o Bogu nie możemy niczego powiedzieć, rozum wskazuje nam tylko, czym Bóg nie jest. Ową skłonność do teologii negatywnej Gershom Scholem – wybitny znawcy tematu – wyjaśnia następująco:

„uwaga [żydowskich] filozofów i teologów zwrócona była na czystość pojęcia Boga, na jego coraz wyraźniejsze wyodrębnienie się i odcięcie od wszelkich kontekstów mitycznych oraz antropomorficznych. Ta tendencja do obrony transcendentnego Boga przed wpleceniem w wątek mityczny... prowadzi jednak do wyjałowienia pojęcia Boga. Wszak da się o tym Bogu coraz mniej powiedzieć, kiedy decydującym czynnikiem staje się lęk przed dotknięciem jego dostojności obrazami właściwymi stworzeniom. Krótko mówiąc, czy-

13 Pomijam wielki problem, jak owa absolutność ma się do tego, że jest On osobowy, co – jak się zdaje – zakłada pewne uszczegółowienie, rys indywidualny oraz jak owa absolutność – w więc i pozaczasowość – ma się do jego ingerencji w historię.

stość okupuje się zagrożeniem żywotności. Żywy Bóg nigdy nie pojawia się w czystym pojęciu”¹⁴.

Reakcją na to była kabała i chasydzki mistycyzm. Podobnie Singer i Miłosz – targani „nie-spokojem wiary” i pytaniem o sens cierpienia – nie poszukiwali czystego pojęcia Boga, nieskazitelnej i spójnej logicznej budowli teologicznej, ale – powtórzmy za Scholemem – „Boga żywego”, czyli jakoś zindywidualizowanego i działającego. Pociągały ich zatem teologie z fabułą, które zawierały w sobie ruch, historię, dramat, napięcie. Miłosz nazywał je teologiami poetyckimi lub baśniowymi. Nie miał jednak na myśli różnych bajdurzeń, wymóg ścisłości i spójności powinien być zachowany. Otóż – powtórzmy – krainą takich zarazem wyrazistych, fabularnych oraz możliwie ścisłych i spójnych wizji był emanacjonizm, szeroko rozumiany neoplatonizm, również w jego odmianie żydowskiej. I w tym miejscu Miłosz i Singer ponownie się spotykają; obaj bowiem cenią koncepcję Isaaca Lurii, rozwijaną przez luriańskich kabalistów, zgodnie z którą w momencie stworzenia świata nastąpiła katastrofa; światło tworzące było zbyt potężne i popękały „naczynia” (pierwotne struktury świata).

*

W czym jednak problem? Stąd to przerażenie? Skąd tak silne odczuwanie zła, prowadzące do pytania teodyceowego w wersji rozszerzonej, uwzględniającej ból i cierpienia zwierząt: „Dlaczego ludzie i zwierzęta muszą cierpieć?”. Pomijam rzecz oczywistą: obaj byli ludźmi wrażliwymi, o tak zwanej „cienkiej skórze” (nieźle oddaje to neologizm Miłosza „ranliwymi”), zdolnymi do współczucia i współodczuwania¹⁵. Chciałbym zwrócić uwagę na trzy inne sprawy.

Po pierwsze. Pozbawieni byli poczucia wyższości oraz snobizmów związanych z obcowaniem z tak zwaną „kulturą wysoką” (szczególnie w jej odmianie nowoczesnej). Nie mieli też poczucia, że opuszczając swoje prowincjonalne „chmurne powiaty” i wkraczając w świat Zachodu, stają się „barbarzyńcami w ogrodzie”, którzy powinni w zachwycie kontemplować cuda w nim zawarte¹⁶. Interesował ich nie tylko ogród („kokon” kultury, sztuki, literatury), ale i to, co poza ogrodem. Byli –

14 G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996, s. 99.

15 Weźmy choćby takie spostrzeżenie: „Jeszcze przed chwilą istniał karaluch – skrzydlaty, z oczyma, zmysłem słuchu, odwłokiem, strachem przed śmiercią, popędem rozrodczym. Nagle miażdżyłem go obcasem i był niczym”. I.B. Singer, *Miłość i wygnanie...*, s. 398.

16 Miłosz miał to poczucie w czasie swoich pierwszych młodzięcych wizyt w Paryżu, ale potem się tego pozbył. Być może owo doświadczenie podrzędności, przezwyjęzione, zadziałało jak szczepionka. Warto w tym kontekście przeczytać wiersz *Rue Descartes*.

w związku z tym – „za tzw. przeciętnym człowiekiem, przeciw arogancji intelektualistów”¹⁷. Skoro zatem nie patrzyli przede wszystkim w górę – na kulturę wysoką, zazwyczaj obecnie relatywizującą i awangardową – to zerkali w dół. Miłosz był zadziwiony bytem, esse; że jest coś, nie nic. Byt jednak rozpada się na byty pomniejsze; na przykład twarz kobiety w metrze, albo „palce w sandale, pierś dziewczyny..., pot, oliwę na twarzy człowieka z okrętów”¹⁸. Podobnie Singer; zachwyty wzbudzają w nim – wymieńmy przykłady z różnych ksiązek – pajak na strychu, woda w studni, chmury na niebie, książka na kolanach, kamień na ulicy, mucha na ścianie i buty na nogach, czy choćby „mysz, córka myszy, wnuczka myszy, produkt milionów, miliardów myszy, które kiedyś żyły, cierpiały, rozmnażały się, a potem odeszły na zawsze, ale zostawiły następczynię”¹⁹. Ten pryzmat, zrzucający z siebie kokon „kultury”, skłania do zrozumień zogniskowanych na obiektach przyrody. Miłosz pisze, na przykład, „Ode do ptaka”. „Kwiat – powiada Singer – jest większym arcydziełem niż kompozycje Beethovena”²⁰. Stąd tylko krok do współczucia rozszerzonego na te bolejące, cierpiące i ginące arcydzieła.

Po drugie. Obydwaj w dzieciństwie mocno przeżyli drapieżność i bezlitosność natury (a urazy z dzieciństwa podobno głęboko zapadają w pamięć). Nie chodziło jednak o atak jakiegoś dzikiego zwierza, ale o pewne spostrzeżenia, zrozumienia (dziecięce olśnienia). W przypadku Singera było to – cytowane już – przerażenie na widok dziobiących się, a następnie zarzynanych, kur i gęsi (nie tylko człowiek zadaje cierpienie zwierzętom, ale też one same sobie je zadają). Dziecięcy przypadek Miłosza był

17 Cz. Miłosz, *Widzenia nad zatoką San Francisco*, Instytut Literacki, Paryż 1988, s. 165. Por. następujące wyznanie Miłosza: „Marcuse (wyjaśniam: niemiecki marksista sławny w latach sześćdziesiątych jako teoretyk studenckiego ruchu). Raz zdarzyło mi się w San Diego u znajomych poznać Herberta. Otóż Marcuse stanął w oknie i rzekł: «Całe to miasto jest zamieszkane przez zwierzęta». Doskonale rozumiałem jego pogardę dla istot nie-ufilozoficznych, które tylko żyją, ale też ta jego pogarda dla ludzi i arogancja intelektualisty pomogła mi uświadomić sobie, ile we mnie samym siedzi podobnych brzydot. Przydeptałem gardło mego gniewu”. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro...*, s. 50. Rzecz można, że arogancki intelektualista patrzy na ludzi jak na bydło, Singer zaś i Miłosz patrzą na bydło jak na ludzi. Zacytujmy – w tym kontekście – następującą sentencję Singera: „Dla zwierząt wszyscy ludzie to naziści, a ich życie to wieczna Treblinka”. Skojarzenia z obozem koncentracyjnym pojawiają się również w twórczości Miłosza: „Natu! Politycznie jesteś podejrzana./ Dachau koników polnych! Mrówek Oświęcimie!/ Próżno zbrodnie maskujesz zieloną peruką. (Cz. Miłosz, *Przyrodzie – pogróżka*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2018, s. 151.

18 Por. wiersz *Esse* i wiersz *Heraklit*. Ibidem, s. 392, s. 498. Miłosz cenił twórczość mimetyczną, wrażliwą na konkret; na przykład malarstwo holenderskie, poezję chińską i japońskie haiku.

19 I.B. Singer, *Seans i inne opowiadania*, przeł. G. Kurzątkowska, Phantom Press International, Gdańsk 1993, s. 204.

20 Por. R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, przeł. E. Petraitis-O'Neill, Atext, Gdańsk 1992, s. 141.

bardziej złożony. Otóż był on – jak to półżartem sam określał – młodym ekologiem, pasjonatem przyrody, wprowadzanym w arkany tej dziedziny przez ojca, doświadczonego myśliwego (polował wraz z ojcem; nad czym później ubolewał). Jego zainteresowanie florą i fauną, marzenie o zamieszkaniu w krainie lasów i jezior, bez dróg i ludzkich osad, doprowadziło go do lektury książek o darwinizmie, które odsłoniły drapieżny mechanizm ewolucji, walkę o byt, triumf silnych i przegraną słabych. Odtąd natura, „piękna niestety”, jawiła mu się jako natura devorans et natura devorata, „dzień i noc czynna rzeźnia dymiąca od krwi”. I kto wymyślił ten mechanizm? „Czyżby dobry bozia?”²¹. Przypomina to raczej – jak notował na starość – „program diabła”. Również Singer mocno przeżył wczesne wtajemniczenie w darwinizm. W swoim młodzieńczym manifeście filozoficznym, którego tylko fragment zgodził się opublikować, pisał: „zarówno wilk, jak i owca umierają nieszczęśliwi, ale nikt nie dba o to, co się z nimi dzieje. Sam Bóg, nasz Pan, tak urządził świat, że zasada przemocy i mordu jest w nim zasadą naczelną”²².

Po trzecie: niewinność zwierząt. „One są niewinne: pająki, modliszki, rekiny, pytony”²³. Zwierzęta robią, to co muszą robić, napędzane instynktem, wplecione w ciągi przyczyn i skutków. Zwierzęta nie są też okrutne, albowiem – jak twierdzi Miłosz – okrucieństwo pojawia się wraz ze zdolnością do współodczuwania, umiejętnością wnikania „w to inne”. Co więcej, zwierzęta nie są dwulicowe, są szczerze, autentyczne. A zatem – uwaga – zwierzęta są jak dzieci. Cierpienie niewinnych i szczerych dzieci jest być może najtrudniejszych kazusem w teodycei; najtwardszym orzechem do zgryzienia. Fiodor Dostojewski, ustami swego bohatera, chciał – nieco przesadzając – z powodu jednej łzy dziecka zwrócić Bogu bilet do rajju.

Tak czy inaczej, Singer i Miłosz postrzegają ból i cierpienie zwierząt podobnie jak ból i cierpienie dzieci. Dramatyzm niezawinionego cierpienia w świecie wzrasta więc niezmiernie, wzmagając przerażenie bytem.

Wraz z przyswojeniem darwinizmu i współczesnej wiedzy o długości ewolucji życia na Ziemi wzrasta również skala tego cierpienia. To już nie kilka tysięcy lat historii biblijnej (jak uczono Singera, a bodaj i Miłosza, w dzieciństwie), ale otchłań czasu ewolucyjnego, niezliczone pokolenia zwierząt pojawiające się i ginące – zazwyczaj w bolesnych agoniach – na tej planecie. Życie zakiełkowało na Ziemi 4 miliardy lat temu, życie zdolne odczuwać ból przed – mniej więcej – miliardem lat, życie zdolne

21 Por. Cz. Miłosz, *Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1115.

22 R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem...*, s. 140.

23 Cz. Miłosz, *Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1115.

cierpieć („naczelnie”) to zapewne kilkadziesiąt milionów lat. Człowiek w sensie ścisłym („kromaniończyk”) pojawia się jakieś 200 tysięcy lat temu, a zatem owe wcześniejsze – trudne do wyobrażenia cierpienia – zadawały zwierzęta zwierzętom i „natura” zwierzętom. Ból i cierpienie, jakie zadaje zwierzętom człowiek to – w skali ewolucji – kropla w morzu bólu. Nie można zatem wszystkiego zrzucić na człowieka, na tego być może najbardziej przebiegłego drapieżnika. Odpowiedzialność za ów ogrom bólu niewinnych zwierząt-dzieci nie może być przeto scedowana tylko na człowieka. Powtórzmy: zarówno Singer, jak i Miłosz nie są naturalistami ontologicznymi (metafizycznymi); wierzą w transcendencję; wierzą w osobowego Boga, który stworzył ten świat i jakoś kieruje jego sprawami; wpływa na ten świat. Singer powiadał nawet, że z każdym dniem wierzy w Boga coraz bardziej (albowiem – w wielkim skrócie – coraz lepiej zdawał sobie sprawę ze złożoności kosmosu, mikrokosmosu i biosfery, a gdyby nie było projektanta, to trzeba by przyjąć, że „rozlał się atrament i napisała się księga pełna mądrości”). Podobnie przebiega rozwój duchowy Miłosza (od historiozofii zabarwionej heglizmem przechodzi coraz bardziej do teologii). Pytanie zatem o przyczynę i sens owego ogromu bólu i cierpienia zwierząt – a w ostatnich sekundach czasu ewolucyjnego również ludzi – zostaje przeniesiony do tej wyższej instancji.

*

Czas więc przejść do teodycei. Obydwaj skłaniają się – powtórzmy – do szeroko rozumianego emanacjonizmu; inaczej jednak rozkładają akcenty. Singer porusza się po heretyckich obrzeżach judaizmu; Miłosz katolicyzmu²⁴. W pierwszy przypadku – ujmując rzecz w wielkim skrócie – akcent położony jest na mocy Boga, w drugim przypadku na jego dobroci, miłości, miłosierdziu.

Zacznijmy od tego drugiego przypadku. Metafizyczne stanowisko Miłosza można określić jako „katastrofizm eschatologiczny”. Trudno roz-

24 „W sam raz dla mnie – powiada Miłosz – wędrowanie po obrzeżach herezji”. Por. Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1282. Singer jest jeszcze bardziej dosadny i zarazem dowcipny: „Nie wierzę w dogmaty jakiegokolwiek rodzaju, są one tylko dziełem człowieka. Człowiek jest stworzony do wolnego wyboru, do wiary, do wątpienia, albo do zaprzeczenia. Ja wybieram wiarę. Wierzę również w moc osobistych modlitw. Mimo, że unikam zorganizowanych modlitw i religii, mógłbym nazwać siebie człowiekiem religijnym. Siła Najwyższa, jestem przekonany, jest zawsze z nami, w każdym momencie, wszędzie, z wyjątkiem, być może, zjazdów marksistów i innych lewicowców. Tam nie ma Boga; podjęli oni w tym celu uchwałę”. J. Blocker, R. Elman, *An interview with IBS*, [w:] I. Malin (ed), *Critical views of I.B. Singer*, New York University Press, New York 1969, s. 26. (przekł. J.B). Logik mógłby zarzucić Singerowi błąd w rozumowaniu; wszak zakłada to, co ma dowieść; powiada „że człowiek jest stworzony”, co zakłada stwórcę, a następnie powiada, że niektórzy są stworzeni do negacji, do bycia ateistami, a on został stworzony do akceptacji, do wiary, i zarazem jedni i drudzy mieli wolny wybór.

strzygnąć, czy świat był wolnym dziełem Boga (ortodoksja), czy też rodzajem „wewnętrznej konieczności” (jak w emanacjonizmie Plotyna); niemniej jednak w momencie tworzenia, sprawy – by tak rzecz – wymknęły się spod boskiej kontroli. „Nie potrafię – powiada – uwierzyć, że Ty tego chciałeś. To musiała być jakaś przed-kosmiczna katastrofa, zwycięstwo inercji silniejszej niż Twoja wola”²⁵.

W efekcie tej katastrofy w stworzonym świecie pojawia się śmierć i drapieżność; drapieżny mechanizm ewolucji i zwierzęta drapieżne. Drapieżniki są jednak niewinne; nie posiadają wolnej woli (ich zachowania to tylko ciągi skutków i przyczyn w ramach żelaznej konieczności przyrody), nie są również okrutne; okrucieństwo – powtórzmy – pojawia się bowiem wraz ze zdolnością do współodczuwania; wraz z człowiekiem. Miłosz idzie dalej; jest skłonny uznać, że za owym zimnym mechanizmem natury kryje się jakieś diabelstwo; nie Bóg, a szatan. Bóg – czy to z powodu inercji silniejszej niż jego wola, czy z powodu niepojętej dla nas kalkulacji – świat mu „wydzierżawił”. Pojawia się zatem rozwiązanie semi-manichejskie. Miłosz próbuje łączyć to z „miękką” apokatastazą. Bóg nie może zlikwidować śmierci, bólu i cierpienia; nie wszyscy też zapewne będą zbawieni, ale wszystko będzie zapamiętane i w ten sposób uratowane. Pisze o boskim „nadkomputerze wszechświata”, każda chwila tego świata, każde zdarzenie, każda twarz, liść, płatek śniegu zostanie zapamiętany i utrwalony w owym „nadkomputerze”; „żaden szczegół nie przepadnie”. Kropką nad „i” w teodycei Miłosza jest wizja współczującego Boga. Nie tylko wszystko widzi i wszystko zapamiętuje, ale też – skoro jest dobry – współcierpi: a zatem „Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie”²⁶.

U Singera akcent położony jest zaś – powtórzmy – nie na dobroci, ale na mocy Boga oraz na jego „kreatywności”; powiązanej – jak to u genialnego twórcy – z nieobliczalnością, kapryśnością, a nawet mściwością i zazdrością. Singera obraz Boga to mieszanka Boga Starego Testamentu i teologii Spinozy. Próbuje on moc Boga – wbrew jego nieobliczalności – „stabilizować”, posługując się spinozjańskim panteizmem (logika i nieskończoność zawierająca w sobie wszystkie nieskończoności), ale ostatecznie dodaje do nieskończonej liczby atrybutów substancji – wbrew Spinozie, a w zgodzie z Biblią – ludzkie atrybuty: osobowość, działanie

25 Cz. Miłosz, *Ksiądz Seweryn*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1277. *Wiersze*, tom 5, s. ??, Miłosz – przywiązany do tradycji biblijnej – rozważa wariant z „buntem aniołów” w przed-świecie. „...anioł wielkiej piękności i siły zwrócił się przeciwko niepojętej Jedności, ponieważ powiedział «Ja», co oznaczało rozłączenie”. Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1289. Owa wola oddzielnego istnienia, czyli „Nie” powiedziane przez stworzenie Bogu, sprowadziła na świat skazę, cień – czyli śmierć.

26 Ibidem.

celowe, twórczość, a nawet poczucie humoru. Starotestamentowy obraz Boga łączy również z ewolucją; wszak Jahwe podejmował dziwne i mroczne działania; sprawdzał wierność Abrahama, nakazując mu zabić syna; sprawdzał wierność Hioba, przekazując go Szatanowi, aby go poddawał próbom, na różne sposoby torturował, ale nie pozbawiał życia; topił całą ludzkość, zachowując jedną rodzinę; palił zdemoralizowane miasta. I tak dalej, i tak dalej. Owe „eksperymenty” na Abrahamie czy Hiobie doskonale pasują do miliardów i miliardów eksperymentów ewolucyjnych²⁷: kto się sprawdzi, kto wygra i będzie miał potomstwo liczne – w przypadku Abrahama – jak gwiazdy na niebie; czy też – jak w przypadku Hioba – bardziej udane. Również zagłada całych gatunków, a nawet ekosystemów – w wyniku wielkich katastrof – pasuje do „świętej historii”. Pojawia się zatem – wspomniana już – wizja boskiego laboratorium wolności. Bóg jest eksperymentatorem, nie cierpi – jak u Miłosza – ale raczej bawi się światem (ma wszak poczucie humoru)²⁸. Przypomina więc „heraklitejskiego chłopca” bawiącego się kamykami. W Singera teologicznej wizji pojawia się jednak – podobnie jak u Miłosza – „miękką apokatastazą”; i to jest wątek „budujący”. Ów Bóg zapamiętuje całą historię; zostaje ona przez to niejako utrwalona. Księgę świata – powiada Singer – możemy czytać tylko do przodu, ale na wcześniejszych stronach zostaje utrwalone wszystko, co było²⁹.

Teodyceę Miłosza można więc uznać – od strony subiektywnej – raczej za udaną; chociaż do końca życia miał wątpliwości i dręczyło go pytanie „unde malum?”. Z kolei teodyceę Singera należy uznać – od strony subiektywnej – raczej za nieudaną (choć miał momenty panteistycznego zespolenia z całością i odczucia iluzoryczności zła).

27 Miłosz posługuje się podobną skalą. Zwracając się do Boga w proteście powiada: „Jak możesz patrzeć na równoczesny, miliardokrotny ból?”. Cz. Miłosz, *Alkoholik wstępuje w bramę niebios*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 1220.

28 Miłosz również wyobraża sobie Boga jako eksperymentatora, ale jest to hamowane przez tomistyczną wizję Boga wszechwiedzącego, widzącego od razu całą przeszłość i przyszłość. Owa sprzeczność – niezbyt chyba przez Miłosza uświadamiana – pojawia się na przykład w następującym fragmencie: „To musi być okropne, mieć taką świadomość, w której są równoczesne jest, będzie i było [...]. Ty z Księgi Genów wybierasz mnie na nowy eksperyment, jakbyś nie dosyć miał na to dowodów, że tak zwana wolna wola nic nie poradzi wbrew przeznaczeniu”. Ibidem.

29 Miłosz był zachwycony tym pomysłem. Tak pisał w swoim pamiętniku filozoficznym: „Tak, trudno uwierzyć, że następujące cytaty z powieści Szosza Singera nie są mego pióra, że pisaliśmy o tym samym równocześnie, nie umawiając się przeciw: «Wynalazłem dla Szoszy teorię, że historia świata jest księgą, którą człowiek może czytać tylko wprzód. Nigdy nie może przewracać stronic tej księgi świata w odwrotnym kierunku. Ale wszystko co kiedykolwiek było, nadal jest. Yippe gdzieś tam żyje. Kury, gęsi i kaczki, które w Zaulku Jonasza co dzień mordują rzeźnicy, dalej żyją. Gdaczą, kwaczą i pieją na innych stronach księgi świata – tych z prawej strony. Bo księga świata jest napisana w jidysz, czyta się więc z prawa na lewo»”. Cz. Miłosz, *Rok myślowego...*, s. 13–14.

Skoro zaś teodycea okazała się nieudana, wymyśla swoją indywidualną (z jednym kapłanem i zarazem wyznawcą) „religię protestu”. Singer – potomek wielu pokoleń pobożnych rabinów (zarówno po stronie ojca, jak i matki) – przyjmuje wobec majestatu Boga dumną postawę; nie tylko się modli³⁰, ale też protestuje i to nie we własnym imieniu. Podkreśla zarazem, że jest to „protest”, a nie „bunt” (wobec wszechmocnego Boga bunt nie ma sensu). Nie jest więc „rewolucjonistą teologicznym”, ale raczej reformistą, skłonny do negocjacji z bożym władztwem i porządkiem. Konsekwencją religii protestu – jej główną liturgią związaną z codziennym życiem – był wegetarianizm³¹. Singer zatem – ujmując rzecz sentencjonalnie – wierzył w Boga, ale nie wierzył Bogu. Przejawy tej niewiary, nieufności i zarazem protestu rozsiane są po całej jego twórczości. Ułożyłem z nich – tych najbardziej związanych i przejmujących – coś, co można nazwać „psalmem protestu” .

Singer znał najważniejsze dzieła literatury polskiej. Można odnieść wrażenie, że w momentach religijnego uniesienia i wzburzenia podążał podobnym tropem jak Mickiewicz w „Wielkiej Improwizacji”:

Odezwij się, – bo strzelę przeciw Twej naturze;
Jeśli jej w gruzy nie zburzę,
To wstrząsnę całym państw Twoich obszarem;
Bo wystrzelę głos w całe obręby stworzenia:
Ten głos, który z pokoleń pójdzie w pokolenia:
Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale...

Kordian – czy też Mickiewicz – w tym kulminacyjnym momencie „zawiesza głos” i mdleje. To diabeł dopowiada: „carem”. Byłoby to bowiem bluźnierstwo zbyt wielkie. Singer nie zawiesza głosu i niejednokrotnie rzecz dopowiada. Podnosi też sprawę na wyższy poziom; Mickiewicz

³⁰ Przyznawał, że modlił się, jak był w tarapatkach, a że był prawie cały czas w tarapatkach, to prawie cały czas się modlił.

³¹ Inaczej Miłosz. Skoro – jak sądził – stał po stronie Boga i prawdziwej wiary (co prawda, w swoim długim życiu oddalał i przybliżał się do katolicyzmu; niemniej jednak od połowy lat pięćdziesiątych do śmierci był praktykującym katolikiem) oraz skonstruował udaną teodyceę, czyli wygłosił w miarę przekonującą mowę obrończą, to mógł sobie pozwolić na pewną – wobec siebie – pobłażliwość. Nie był ascetą ani wegetarianinem; lubił „ciemną słodycz kobiecego ciała”, „wódkę mrożoną”, „śledzie w oliwie” . „Jakiż więc ze mnie prorok?” – pytał. „Skąd by duch miał nawiedzać takiego? Tyłu innych słusznie było wybranych... , a mnie kto by uwierzył? Bo widzieli jak rzucam się na jadło, opróżniam szklance, i łakomie patrzę na szyję kelnerki”. Cz. Miłosz, *Wyznanie*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie...*, s. 936. A jednak, w ostatniej dekadzie życia, coraz niecierpliwiej oczekiwał – takie można odnieść wrażenie, czytając ostatnie jego teksty i relacje bliskich – koleżanie nagrody za stanięcie po stronie Boga; czekał mianowicie na jakieś mistyczne wglądy, czyli aby prawdziwie „duch go nawiedził”.

zmagał się z Bogiem o pewien naród szlachetny i pobity, a nawet – konkretnie – o kilkunastu młodzieńców niesłusznie osadzonych w celi i skazanych. Singer zaś zмага się o wszechświat, o dzieje biosfery: o całą cierpiącą ludzkość i wszystkie bolejące i cierpiące zwierzęta. Rzec można, że Singer zaczyna tam, gdzie Mickiewicz w „Wielkiej Improwizacji” kończy. Oto „psalm protestu”.

*

Czego żąda Najwyższy Imperator, Stwórca nieba i ziemi?
Czy chce nadal przyglądać się żołnierzom ginącym na polach bitew? [...]
Czy to wszystko dla twojej chwały, Niebieski Morderco? [...]
Jak po Hitlerze można wierzyć w Jego miłosierdzie? [...]

Boże, jak długo jeszcze będziesz przyglądał się temu Swojemu piekłu,
zachowując spokój?
Na co Ci ten ocean krwi i ciała, którego odór roznosi się po Twoim wszechświecie?
Może wszechświat to nic innego, jak tylko kupa gnoju?
Czy na innych planetach też dręczy się tryliony i kwadryliony stworzeń?
Czy powołałeś do życia
tę nieskończoną rzeźnię, aby okazać nam Swoją moc i Swoją mądrość? [...]

Siedzi w swoim piątym niebie, patrzy, jak jego dzieci wloką do komór gazowych.
A aniołowie wyśpiewują Mu pieśni i On rozkoszuje się niebiańską chwałą.
On nie jest Bogiem. On jest diabłem. On jest Hitlerem. I taka jest gorzka prawda. [...]

Bóg to Pan świata, a na tym świecie ubodzy cierpią głód.
Pozwała On silnym pokonywać słabych.
Nie istnieje żadne piekło jako kara dla rekinów pożerających drobne rybki.
[...]

„Bóg nie stworzył pluskwy”. A zatem kto? Kto stworzył okrutników, omamionych
i szaleńców? Kto stworzył Petlurę, Dzierżyńskiego, złodziei, bandytów i morderców? [...]
Jak długo będziesz milczał, Wszechmocny Sadysto? [...]
Bóg? Czyj Bóg? Żydów? Faraona? [...]

To On wyposażył dzikie zwierzęta w szpony i kły.
To On uczynił z człowieka
krwiożercze stworzenie gotowe do zadawania gwałtu na każdym kroku.
Świat to jedna wielka rzeźnia, jedno olbrzymie piekło. [...]

Czy kot ma wybór? A mysz? Czemu muszą cierpieć z powodu naszego wyboru?

A dzieci, czym one zawiniły?
Słyszałem, że dusze zmarłych wcielają się w bydło
i kiedy rzezak zarzyna je koszerem nożem i wypowiada błogosławieństwo,
powoduje to oczyszczenie.
A co z krowami i kurami, które trafiają w ręce gojowskich rzeźników? [...]

Czy ktokolwiek dostaje zadośćuczynienie za swoje smutki?
Czy istnieje raj dla zarżniętego bydła, dla Żydów, których torturował Petlura,
dla sześćdziesięciu tysięcy żołnierzy spod Verdun? [...]

Czy możesz dostrzec jego mądrość, kiedy patrzysz
na torturowane dzieci pokryte wszami? [...]
Czemu zarzyna się kurczęta, cielaki i koźleta i wychowuje ludzi? [...]
Co daje twoja wielkość musze, która wpada w sieć pająka...
Nagroda w raju? Zwierzęta nie mogą z niej skorzystać. [...]

On, wszechświatowy morderca, kosmiczny Dżyngis-chan albo Napoleon -
wieczny, nieskończony, wszechmocny, tak mądry i potężny wiedzą i techniką,
że może śledzić każdy elektron, każdego komara, muchę. [...]

Słyszałem o ofiarach, jakie kapłani składali na ołtarzach:
owcach, baranach, kozach i synogarlicach, którym ukręcali łebki
i których krew rozlewali jak słodkie wonności przed Panem.
Czemu Bóg, Stwórca wszystkich ludzi i stworzeń,
miałby znajdować upodobanie w tych potwornościach? [...]

Widziałem dwa jelenie walczące o samice.
skoro Bóg wpaja taką nienawiść w niewinne zwierzęta,
to nie ma dla nas nadziei³².

32 I.B. Singer, *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, „bis”, Warszawa 1992, s. 215; I.B. Singer, *Przyjaciel Kafki*, przeł. E. Petrajtis-O’Neill, „bis”, Warszawa 1994, s. 328; I.B. Singer, *Meszuge...*, s. 73; ibidem, s. 47; I.B. Singer, *Korona z piór*, przeł. P. Śpiwak, Rebis, Poznań 1994, s. 101; I.B. Singer, *Dwór*, przeł. I. Wyrzykowska, PIW, Warszawa 1982, s. 49; I.B. Singer, *Certyfikat*, przeł. E. Petrajtis-O’Neill, Marabut, Gdańsk 1993, s. 55; I.B. Singer, *Wrogowie, opowieści o miłości*, przeł. L. Melchior-Yahil, Punkt, War-

*

Po tej emocjonalnej mowie oskarżycielskiej, po tym poetyckim crescendo, czas na nieco bardziej spokojne wnioski.

Duża rola zwierząt w teodycei obydwu myślicieli wpływała nie tylko z ich wrażliwości (współczującej empatii wykraczającej poza gatunek ludzki), ale też z odrzucenia zarówno różnych odmian szowinizmu wewnątrzgatunkowego (z wielką niechęcią odnosili się do nacjonalizmu i rasizmu), jak i szowinizmu gatunkowego. To ostatnie było z kolei powiązane z ogólnymi rysami ich wizji świata, ich filozofii. Należy podkreślić dwie takie cechy. Metafizyczny status zwierząt – a przeto również ich status moralny – jest szczególnie wysoko postawiony w panteizmie emanacyjnym (panenteizmie), który można uznać za ich główny pogląd filozoficzny. W dualizmie, szczególnie kartezjańskim, istnieje przepaść między ludźmi posiadającymi duszę i bezdusznymi zwierzętami; w monizmie naturalistycznym zarówno ludzie, jak i zwierzęta z „prochu powstają i w proch się obracają” (mamy więc – rzecz można – równość w „marności”); w emanacyjnym panteizmie mamy zaś równość „w dostojności”, albowiem i zwierzęta, i ludzie są z „ciała Boga”, ze „stężałego” boskiego światła; wyższy status można odnaleźć już tylko w monizmie spirytualistycznym; w którym to zwierzęta i ludzie są – po prostu – ciałem Boga (Singer zresztą trafności tego poglądu nie wyklucza, szczególnie w momentach – ujmijmy to w skrócie – „epifanii spinozjańskich”).

Druga cecha to przychylny stosunek do apokatastazy. W jej miękkiej odmianie, wszystko zostanie przez Boga zapamiętane (wszyscy ludzie i zwierzęta) i w ten sposób uratowane; w jej twardej odmianie wszystko wypłynęło z czystego boskiego źródła i wszystko – po oczyszczeniu – do niego powróci; zbawieni będą więc nie tylko wszyscy ludzie, ale wszystkie boskie stworzenia, w tym zwierzęta. Z sympatią odnosząc się do apokatastazy – akcentującej eschatologiczne szanse zwierząt – zdają się sądzić, że niebo bez zwierząt byłoby puste, a w każdym razie posiadałoby skazę, cieniem kładącą się na „szczęśliwości wiecznej”. Miłosz – nawiązując do Wiliama Blake’a – marzył o niebie jako o „wiecznych intelektualnych łowach”; a co to za łowy bez zwierząt.

szawa 1992, s. 172; ibidem, s. 206; I.B. Singer, *Miłość i wygnanie...*, s. 51; ibidem, s. 52; I.B. Singer, *Certyfikat...*, s. 216; I.B. Singer, *Rodzina Muszkatów 2*, przeł. J. Borowik, Dom Księgarski i Wydawniczy Fundacji Polonia, Warszawa 1992, s. 288; I.B. Singer, *Miłość i wygnanie...*, s. 136; I.B. Singer, *Przyjaciel Kafki...*, s. 328; I.B. Singer, *Miłość i wygnanie...*, s.138; ibidem, s. 21; I.B. Singer, *Wrogowie, opowieści o miłości...*, s. 35.

Bibliografia

- Burgin R., *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Atext, Gdańsk 1992.
- Malin I. (ed), *Critical views of I.B. Singer*, New York University Press, New York 1969.
- Miłosz Cz., *Czesława Miłosza autoportret przekorny, rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, WL, Kraków 1988.
- Miłosz Cz., *Piesek przydrożny*, Znak, Kraków 1997.
- Miłosz Cz., *Rok myśliwego*, Znak, Kraków 1991.
- Miłosz Cz., *Rozmowy zagraniczne, część druga 1980-1994*, WL, Kraków 2017.
- Miłosz Cz., *Widzenia nad zatoką San Francisco*, Instytut Literacki, Paryż 1988.
- Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2018.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Znak, Kraków 2000.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996.
- Singer I.B., *Certyfikat*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Marabut, Gdańsk 1993.
- Singer I.B., *Dwór*, przeł. I. Wyrzykowska, PIW, Warszawa 1982.
- Singer I.B., *Meszuge*, przeł. A. Zbierska, Atext, Gdańsk 1995.
- Singer I.B., *Korona z piór*, przeł. P. Śpiewak, Rebis, Poznań 1994.
- Singer I.B., *Miłość i wygnanie*, przeł. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991.
- Singer I.S., *Przyjaciel Kafki*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, „bis”, Warszawa 1994.
- Singer I.B., *Rodzina Muszkatów 2*, przeł. J. Borowik, Dom Księgarski i Wydawniczy Fundacji Polonia, Warszawa 1992.
- Singer I.B., *Seans i inne opowiadania*, przeł. G. Kurzątkowska, Phantom Press International, Gdańsk 1993.
- Singer I.B., *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, „bis”, Warszawa 1992.
- Singer I.B., *Wrogowie, opowieści o miłości*, przeł. L. Melchior-Yahil, Punkt, Warszawa 1992.

Suffering of animals in Isaac Bashevis Singer and Czesław Miłosz theodicy

Summary

There is an amazing similarity between the biographies and worldviews of Singer and Miłosz. They were born in the early 20th century in the Russian partition, emigrated to America and became laureates of the literary Nobel Prize (although they remained loyal to their native “parties” and languages). And at the same time, Plato’s supporters (convinced that nature is not everything), tendencies to emanationism and panentheism, with a strong blend of ecstasy with beauty and horror of the cruelty of nature. What both leads to the main

question of the theodicy “unde malum?”. In other words: how to reconcile faith in the God-creator with the enormity of evil in the world. Both of them accented – thinking about evil – animal suffering and the cruel mechanism of evolution. This leads Miłosz to the concept of a suffering God (“The Universe for Him as the Crucifixion”). Singer, in turn, proclaimed the “religion of protest”, of which vegetarianism was an essential ingredient.

Abstrakt

Istnieje zdumiewające podobieństwo zarówno życiorysów, jak i światopoglądów Singera i Miłosza.

Keywords: Isaac Bashevis Singer, Czesław Miłosz, theodicy, animal suffering, nature, apocatastasis, protest religion

Słowa kluczowe: Isaac Bashevis Singer, Czesław Miłosz, teodycea, cierpienie zwierząt, natura, apokatastaza, religia protestu

Jacek Breckzo – Ph. D. employe on the Medical University of Białystok (Department of Human Philosophy and Psychology). Scientific interests: history of ideas, historiosophy, philosophy of politics, ethics.

Jacek Breckzo – dr hab., pracownik Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku (Studium Filozofii i Psychologii). Zainteresowania naukowe: historia idei, historiozofia, filozofia polityki, etyka.

HANNA MAMZER

ORCID 0000-0002-2251-7639

DOI 10.24917/20838972.15.8

Transplantacja organów u zwierząt jako przedmiot namysłu etycznego¹.

Wykorzystywanie zwierząt nie-ludzkich przez ludzi, jest przedmiotem humanistycznego namysłu od XIX wieku (za datę graniczną można uznać rok powołania do życia w Wielkiej Brytanii pierwszej organizacji działającej na rzecz zwierząt – Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, RSPCA). Stowarzyszenie powstało jako konsekwencja działań świadomych i empatycznych jednostek i było wynikiem długotrwałej intelektualnej pracy, realizowanej pośród zupełnie nieprzychylnego odbioru społecznego. Dziewiętnastowieczna świadomość opinii publicznej (ale przede wszystkim jej elity intelektualnej) była bowiem pod silnym kartezjańskim wpływem: co oznaczało myślenia o świecie przyrody w sposób bardzo specyficzny. Kartezjański dualizm psycho-fizyczny, a szczególnie rozdzielenie umysłu od uczuć, jako dwóch niezależnych sfer funkcjonowania człowieka, z ustaleniem prymatu racjonalnego myślenia, tak uporządkowało obowiązujące strategie poznawcze, że nie było w nich miejsca na zastanawianie się nad cierpieniem zwierząt. Szczególnie dlatego, że z uznaniem przyjęła się propozycja Kartezjusza definiowania zwierząt jako maszyn, które nie cierpią, a jedynie wydają mechaniczne dźwięki. Tego rodzaju myślenie sprzyjało utylitarnemu, a przede wszystkim przedmiotowemu traktowaniu zwierząt jako urządzeń czy maszyn właśnie, a nie jako czujących i świadomych organizmów żywych. Filozofia Kartezjusza stanowiła ukoronowanie wcześniejszych propozycji niesionych przez religie monoteistyczne szczególnie, a koncentrujących się na konstruowaniu hierarchii bytów. Spośród wszystkich wyróżnianych, byty boskie zajmowały szczyt hierarchii, byty ludzkie odwzorowujące byty boskie, stawiane były na piedestale dominujących

¹ Wstępna wersja niniejszego tekstu została opublikowana pod tytułem *Dylematy etyczne wobec transplantacji organów u zwierząt*, „Życie Weterynaryjne” 2018 nr 1.

na ziemskim padole. Wreszcie na samym dole hierarchii umieszczane były zwierzęta, jako byty całkowicie odmienne od ludzkich i tym ludzkim poddane. Takie rozumowanie sankcjonowało wykorzystywanie zwierząt do celów wyznaczanych przez człowieka.

Powolne zmiany, podnoszące empatię wobec zwierząt, na gruncie filozofii zapoczątkowane zostały przez Artura Schopenhauera ale nade wszystko Jeremiego Banthama, który wprowadził do refleksji humanistycznej kategorię możliwości doświadczania cierpienia i jego odczuwania, jako podstawowej kategorii służącej definiowaniu podmiotowości danego bytu. Zdolność do odczuwania cierpienia powinna być podstawową kwestią rozważaną przy podejmowaniu jakichkolwiek decyzji moralnych. Te głosy inspirujące ku empatycznemu traktowaniu zwierząt nie-ludzkich, zderzone zostały z falą myślenia generowaną przez rewolucję przemysłową, a w szczególności jeden z jej zasadniczych wynalazków udoskonalających produkcję, czyli taśmę montażową. Ten pomysł stał się bezpośrednią inspiracją dla tworzenia przemysłowych ubojni, a potem zakładów produkujących mięso. Masowa konsumpcja przyczyniła się więc w sposób bezpośredni do przeistoczenia zwierząt w przedmioty konsumpcji. Rozrost tego przemysłu wymusił jego przestrzenną, wizualną, a dalej mentalną marginalizację, co pozwoliło na zaniechanie namysłu nad losem zwierząt, jako że przeciętny obywatel nie miał (i do dziś nie ma) relacji ze zwierzętami innego rodzaju niż konsumpcyjny. W XXI wieku, jako gatunek najczęściej mamy styczność z innymi zwierzętami, po prostu je zjadając.

Dodać należy, że pozytywistyczne myślenie o tym jak należy uprawiać naukę, w tym jak należy postępować ze zwierzętami, poszerzyło zakres wykorzystywania zwierząt w eksperymentach. Te – w wielu przypadkach stały się rzeczywiście milowymi krokami w postępie medycyny, szczególnie ludzkiej, ale zostały okupione cierpieniem i śmiercią wielu istot żywych. Eksperymenty na zwierzętach bowiem od zawsze (odkąd jako gatunek ustanowiliśmy naszą nad innymi supremację) służyły w pierwszej kolejności rozwojowi metod leczenia ludzi. Jest więc pewnego rodzaju paradoksem, że ofiary z cierpienia i życia, poniesione przez zwierzęta, w zasadzie nie są wykorzystywane do leczenia ich samych. Są wykorzystywane do leczenia ludzi.

Dyskusje nad tym, by zmienić status przypisany przez ludzi innym zwierzętom nabrały spektakularnego rozpędu po publikacji Petera Singera *Wyzwolenia zwierząt* (2004). Najważniejsza cecha ludzka, która dała nam możliwość tak znaczącej antropopresji – kreatywność, jest jednak dla zwierząt nie-ludzkich przekleństwem. Wraz z postępowaniem technologicznym, człowiek doświadcza bowiem na zwierzętach nie-ludzkich, traktując je jako uprzedmiotowione „modele” pozwalające na wstępne

testowanie rozlicznych pomysłów, na mniej etycznie kontrowersyjnych „obiekтах”. Tego rodzaju doświadczenia obejmowały wszystkie procesy wiwiskcyjne inicjowane przez kartezjański sposób percepcji świata, dotyczyły behawiorystycznego testowania relacji pomiędzy bodźcami a reakcjami (między innymi realizowane przez takich naukowców, jak: Burrhus Frederik Skinnera, Edward Thorndike itd.), fizjologicznych eksperymentów Ivana Pawłowa, licznych eksperymentów psychologów (np. Harry’ego Harlowa czy Martina Seligmana), ale też technologicznie motywowanych eksperymentów radzieckich wynalazców (pracujących nad podbojem kosmosu i wysyłających w przestrzeń kosmiczną kolejne zwierzęta, z których większość w tych doświadczeniach poniosła śmierć), w tym medyczne doświadczenia Vladimira Demikova (1962).

Szczególnie działalność tego ostatniego badacza radzieckiego ciągle budzi kontrowersje. Uznawany za pioniera transplantacji, pomiędzy 1930 a 1950 rokiem doświadczał na zwierzętach w zakresie przeszczepu serca, płuco-serca oraz przeszczepu głów, w ten sposób, że przeszczepiał głowy mniejszego psa na ciało psa większego. Te eksperymenty pozwalały mu utrzymać nowo powstałe hybrydy przy życiu nawet przez kilka dni. Stały się one bezpośrednią inspiracją dla doświadczeń amerykańskiego neurochirurga Robert Joseph White’a, który w 1970 roku przeszczepił głowę jednej małpy na ciało drugiej. Z powodu konieczności przecięcia kręgosłupa i rdzenia kręgowego, powstała hybryda była sparaliżowana od szyi w dół, jednak jej zmysły funkcjonowały sprawnie. Małpa zmarła jednak po dziewięciu dniach z powodu odrzucenia przeszczepu (2003). Eksperymenty te były szeroko komentowane i krytykowane także przez PETA (People for Ethical Treatment of Animals- por. <http://www.nytimes.com/1995/08/26/opinion/1-cruel-and-unneeded-324295.html>).

Ocena tego rodzaju doświadczeń, ale też ocena doświadczeń na zwierzętach w ogóle, pozostaje poważnym wyzwaniem etycznym (por. Singer 2004, Żukowski 2017). Zwolennicy tych działań, upatrują w nich miłowych kamieni dla postępu medycyny ludzkiej. Przeciwnicy podkreślają uprzedmiotowienie zwierząt, ich cierpienie i bezsensowną śmierć. Tym bardziej bezsensowną, że z tych śmierci nie korzystają zwierzęta. Korzystają z nich ludzie.

Dzisiaj doświadczamy na zwierzętach w sposób wydawałoby się bardziej kontrolowany. Pozostaje jednak pytaniem otwartym, na ile jednak jest to kontrola, a na ile jej złudzenie, zapewnione przez fasadowe rozwiązania, w których pozostawione są liczne luki prawne. Wedle obecnych regulacji prawnych dotyczących doświadczeń na zwierzętach mogą one być realizowane przez zarejestrowane instytucje i ośrodki, bezpośrednio wykonywane przez osoby ze stosownymi uprawnieniami, nabytymi w trakcie szkoleń, w oparciu o zgodę uzyskana na podstawie złożonego

wniosku od Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach (Żukowski 2017; Malinowska 2015; Walczak, Bonczar 2015). Tak realizowane doświadczenia podlegają jako takiej kontroli: poziom tej kontroli jest bardzo powierzchowny i w zasadzie odnosi się jedynie do tego, co znajduje się w dokumentacji doświadczenia. Sama realizacja procedur i czynności w ramach doświadczenia podlegają jedynie etycznej ocenie i kontroli samych osób eksperymentujących. Nie ma obecnie żadnych narzędzi, które pozwalałyby na kontrolowanie eksperymentu *de facto*. W zasadzie więc, sama kontrola nie ma nic wspólnego z nadzorowaniem dobrostanu zwierząt użytych w eksperymencie.

Co jednak w przypadku działań, które nie podpadają pod prawne definicje doświadczenia, instytucji naukowo-dydaktycznej, gdzie personel jest wykształcony w kierunku medycyny weterynaryjnej lub jako personel pomocniczy? Powstaje tutaj ważki problem tak etyczny, jak i prawny. Mianowicie rodzi się pytanie o to, jak klasyfikować na przykład metody leczenia, które nie są powszechnie stosowanymi metodami, mają pionierski charakter a jednak nie są przedmiotem kontroli Lokalnych Komisji Etycznych.

Jak wskazałam wyżej, wszystkie badania naukowe, zmierzające do wypracowania standardów medycznych realizacji zabiegów transplantacji u ludzi, poprzedzone były eksperymentami na zwierzętach. W pierwszej kolejności stawiane było zdrowie i życie ludzi, i takie skonstruowanie hierarchii sankcjonowało wykorzystywanie zwierząt w eksperymentach. Zwierzęta służyły jako modele do opracowywania procedur, które mogłyby być realizowane u ludzi, ale też były wykorzystywane jako dawcy organów² w procesie ksenotransplantacji. Dopiero niedawno pojawiły się koncepcje wykorzystania tych, opracowanych na modelach zwierzęcych procedur dla ludzi, do leczenia samych zwierząt. Tak jak eksperymenty z zakresu transplantacji organów są realizowane od dawna z różnym powodzeniem (1946 pierwsza na świecie transplantacja serca, 1947 transplantacja płuco-serca, 1948 transplantacja wątroby, 1954 transplantacja głowy), tak leczenie zwierząt poprzez transplantację jest zjawiskiem nowym, szczególnie na gruncie polskim. Podejmowane są próby takiego leczenia dla kotów i psów. Największym wyzwaniem w tych procedurach jest utrzymanie przeszczepu (ze względu na konieczność podawania leków immunosupresyjnych obniżających odporność organizmów oraz jednocześnie- znacząco niższe, niż w przypadku ludzi, standardy higieniczny utrzymania pacjentów).

Kwestia pobrania organu w celu ratowania życia od zwierzęcia, czy to bezdomnego, czy mającego właściciela, zawsze pozostanie kwestią nie-

2 Przypadek Baby Fae, noworodka, któremu w dniu urodzenia przeszczepiono serce szympansa, i który przeżył z nim 32 dni (1984 rok).

wyjaśnioną i etycznie wątpliwą – będą decydowali ludzie, a nie same zwierzęta – i to stoi w jawnej sprzeczności z interesem zwierząt w tym sensie, że podejmujący jakiegokolwiek decyzje ludzie stawiają siebie samych na lepszej, dominującej pozycji co jest odzwierciedleniem szowinizmu gatunkowego (gatunkizmu). Pojęcie to zostało ukute przez Richarda D. Rydera (<https://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare>, dostęp: 6 lutego 2018), psychologa brytyjskiego. Termin ten ma być odzwierciedleniem sposobu myślenia o świecie przyrodniczym, w którym obowiązuje hierarchia uznawania gatunków za „lepsze” i „gorsze” – mniej lub bardziej uprawnione do wykorzystywania innych gatunków. Samo określenie w sposób oczywisty nawiązuje do terminów takich jak szowinizm, seksizm czy ateizm, opisujących dyskryminowanie jednej kategorii społecznej, przez drugą.

Wiedza medyczna na temat przeszczepu nerek pozwala na stwierdzenie, że jest możliwe komfortowe życie organizmów bez jednej nerki, o ile wcześniej organizm nie chorował i dobrostan ich życia po zabiegu, jest zapewniony na wysokim poziomie (choć to subiektywne określenie). Wiadomo także, że jeśli organizmy żyją tylko z jedną nerką, przejmuje ona funkcje drugiej, co z czasem prowadzi do dużego obciążenia tego organu. Ważną więc rolę odgrywa styl życia i monitorowanie czynności nerki – w przypadku ludzi szczególnie istotne jest nieobciążanie pozostawionej nerki substancjami neurotoksycznymi (np. alkoholem). Kolosalną różnicą jaka odgrywa jednak ważną rolę w akceptowalności zabiegów oraz w szansach na ich powodzenie, jest wykorzystywana infrastruktura, w tym poziom sterylności i zapewnienia standardów higienicznych w trakcie ich realizacji. O ile odgrywa to mniejszą rolę w przypadku dawcy, to w przypadku biorcy, który musi zostać poddany procedurom zmierzającym do immunosupresji, jest to bardzo ważne (Hopper, Mehl Kass, Kyles, Gregory 2012). Jest oczywiste, że poziom tych standardów jest znacząco niższy w klinikach weterynaryjnych (<https://magwet.pl/mw/25744,transplantacja-nerki-u-psa-opis-przypadku#>, Magazyn Weterynaryjny 2014 (8), dostęp: 3 lutego 2018.), niż w wyspecjalizowanych oddziałach transplantologicznych dla ludzi. To stanowi istotny argument oponentów transplantacji u zwierząt.

Niektórzy autorzy podnoszą, że proces pobierania organów od zwierząt jest jednak źródłem dyskomfortu wynikającego z poddania zwierzęcia procedurom przedoperacyjnym takim jak transport, hospitalizacja, *handling*, nakłuwanie żył, sedacja. A z kolei same procedury chirurgiczne są źródłem cierpienia w trakcie gojenia się ran. Także późniejsze choroby nerek, które mogą się pojawić będą znacząco pogarszać jakość życia zwierzęcia co może przyczynić się do skrócenia jego życia (Yeates 2014).

Zagadnienie transplantacji organów u zwierząt jest przedmiotem namysłu etycznego lekarzy weterynarii na świecie. W kwietniu 2016 roku, stało się ono także przedmiotem rozważań brytyjskiego Royal College of Veterinary Surgeons, gdzie podkreślano, że przy wykonywaniu tego rodzaju zabiegów istnieje dużo ryzyko nadużyć i powodowania nieuzasadnionego cierpienia, szczególnie w przypadku pobierania organów od żywych dawców: „However, the opinion was clear that, in all jurisdictions, there would be a significant risk that an offence of unnecessary suffering would be committed if a living source was used” (<http://veterinaryrecord.bmj.com/>, dostęp: 6 lutego 2018). Podnoszono, że RCVS nie powinno wspierać wykorzystywania żywych dawców dla pozyskiwania organów, jako że w pierwszym rzędzie jest to niezgodne z brytyjskimi ustaleniami legislacyjnymi. Z drugiej jednak strony wskazano, że: „nie ma naukowych ani etycznych powodów aby RCVS nie pozwalało, przy zachowaniu odpowiednich standardów, na transplantację nerek u kotów, pobranych od dawców bezpośrednio przed eutanazją – chociaż w niektórych częściach Wielkiej Brytanii, ze względu na różnice prawne, takie procedury mogą być uznawane jako przyczynianie się do cierpienia zwierząt” (tłumaczenie H.M.). Podkreślano też, że zwierzęta nie powinny być określane mianem dawcy, bowiem to nie zwierzę podejmuje decyzję, co nawiązuje do uwzględnienia podmiotowego traktowania zwierząt nie-ludzkich. Pobieranie organów od żywych zwierząt jest bardzo kontrowersyjne – można sobie wyobrazić sytuację, kiedy zwierzę z urazem głowy, w celu wykorzystania jako dawca organów, będzie transportowane na duże odległości jeszcze żywe, tylko po to, by móc od niego pobrać organy. Rozwiązanie, które sugerowałyby, żeby pobierać organy od zwierząt bezpośrednio przed eutanazją w świetle brytyjskich ustaleń legislacyjnych są nielegalne. Z kolei pobieranie organów *post mortem* może być zaburzone lub wręcz niemożliwe, np. poprzez oddziaływanie na organ środków wykorzystanych do eutanazji. Podkreślano także niejednoznaczność efektów osiągniętych w transplantacji nerek u kotów. Ważnym głosem była sugestia brania pod uwagę opinii publicznej oraz zaufania do zawodu lekarza weterynarii. Konkludując, Royal College of Veterinary Surgeons, sugeruje żeby kierować się jednak ku transplantacji organów pobranych pośmiertnie, pomimo tego, że mogłoby to być rozwiązanie mało efektywne lub trudne do zastosowania.

W piśmiennictwie z zakresu medycyny weterynaryjnej znaleźć można przeglądowe doniesienia na temat efektywności transplantacji organów. Hopper, Mehl Kass, Kyles, Gregory (2012 s. 319–327), dokonując oceny 26 przypadków psów poddanych transplantacji nerek wskazują następujące wyniki: mediana długości życia psów wynosiła 24 dni (od pół dnia do 4014 dni), przy czym prawdopodobieństwo przeżycia 15 dni wynosiło

50%, zaś 100 dni – 36%. Przyczyny śmierci zdiagnozowano jako zakrzepowo-zatorowe (8 psów), infekcje (6 psów), odrzucenie przeszczepu (1 pies). Czynnikiem zdecydowanie podnoszącym ryzyko zejścia śmiertelnego był wiek. Jako konkluzje autorzy wskazali: „Transplantacje nerek u psów są związane z wysoką śmiertelnością a rosnący wiek psa ma związek z niepowodzeniem zabiegu. Ponieważ komplikacje zakrzepowe są główną przyczyną śmierci, stosowanie leczenia w kierunku obniżenia krzepliwości krwi może znacząco pozytywnie wpłynąć na powodzenie zabiegów” (tłumaczenie H.M.). Autorzy wskazują, że u psów występuje znacznie silniejsza niż u kotów reakcja immunologiczna, utrudniająca wykonywanie przeszczepów. Ponadto u kotów znacząco rzadziej występują zakrzepy (Hopper, Mehl Kass, Kyles, Gregory 2012, s. 324).

Dnia 14 stycznia w Internecie, a potem w TV POLSAT, pojawiły się doniesienia z kliniki weterynaryjnej Lancet z Warszawy o przeprowadzonym pierwszym w Polsce, udanym przeszczepie nerki u psa (<http://www.lancet.waw.pl/zespol-kliniki-lancet-wykonal-pierwszy-udany-przeszczep-nerki-u-psa/>, dostęp: 3 lutego 2018). Kwestia ta poruszyła opinię publiczną (co uwidocznione zostało przede wszystkim w komentarzach internautów), ponieważ pies dawca był psem bezdomnym, który w bliżej niewyjaśnionych okolicznościach znalazł się w klinice i został wykorzystany jako dawca. Wywołało to liczne pytania etyczne i dopiero po ich skierowaniu przez internautów do firmy Lancet, klinika ujawniła informacje na temat psa dawcy (<iframe src="https://www.facebook.com/plugins/post.php?href=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fmedia%2Fset%2F%3Fset%3Da.1265875343514072.1073741830.272761062825510%26type%3D3&width=500" width="500" height="774" style="border:none;overflow:hidden" scrolling="no" frameborder="0" allowTransparency="true"></iframe>, dostęp: 3 lutego 2018). Informacje te są niespójne – w jednym miejscu wskazują, że pies dawca był własnością tych samych właścicieli, co pies biorca: „Jest nim dwuletnia suczka Tosia, której właścicielami są opiekunowie psa Bubu”. W innym zaś miejscu podano, że pies dawca: „Tosia była półdziką suczką, nieufną ludziom, zapewne dotkliwie skrzywdzoną w przeszłości. Po niecałych trzech miesiącach obserwujemy znaczny postęp”. Opis tego zabiegu ma charakter antropomorfizowanej, emocjonalnej wypowiedzi psa biorcy, który skierowany jest do szerokiego odbiorcy treści umieszczanych na profilu typowym dla portalu społecznościowego facebook: „Nieźmiernie miło nam poinformować, iż w dniu 16 listopada 2017 r., zespół Kliniki Lancet wykonał pierwszy w Polsce udany zabieg transplantacji nerki u psa. Zabieg przebiegł bez powikłań, a dziś dwa miesiące po zabiegu pacjent czuje się dobrze. Decyzja o zbiegu została podjęta ze względu na wrodzoną nieuleczoną dysfunkcję nerek. Ze względu na brak skutecz-

ności klasycznych metod leczenia, powyższy zabieg stanowił ostatnią szansę na uratowanie życia pacjenta, o to jego historia. Jestem niespełna trzyletnim Welsh Corgi Pembroke. Mimo, że jestem młody, moje dotychczasowe życie nie było lekkie i wesołe tak jak innych młodych szczeniąt. Zawsze byłem zmęczony i smutny, nigdy nie miałem siły żeby bawić się jak większość moich kumpli. (...). Ale wiosną ubiegłego roku całkiem opadłem z siły i wtedy okazało się, że mam bardzo złe wyniki badań. Moi Państwo bardzo zmartwieni moim stanem przywieźli mnie do Kliniki Weterynaryjnej Lancet w Warszawie. Po dokładniejszych badaniach okazało się, że urodziłem się z wadą nerek. To dlatego zawsze byłem słaby i smutny.” (<http://www.lancet.waw.pl/zespol-kliniki-lancet-wykonanal-pierwszy-udany-przeszczep-nerki-u-psa/>, dostęp: 3 lutego 2018). Z punktu widzenia etycznego jest to przypadek wymagający pogłębionej refleksji, która zostanie poniżej przedstawiona w postaci pytań.

Zespół lekarzy weterynarii reprezentujący klinikę Lancet już w roku 2014 opublikował doniesienie na temat podobnego zabiegu wykonanego w listopadzie 2013 w klinice (<https://magwet.pl/mw/25744,transplantacja-nerki-u-psa-opis-przypadku#>, Magazyn Weterynaryjny 2014 (8), dostęp: 3 lutego 2018). Siedemnaście dni po przeszczepie nastąpiło zejście śmiertelne psa biorcy, spowodowane infekcją *Staphylococcus intermedius*. Autorzy piszą: „Pomimo takiego zakończenia naszej pierwszej próby przeszczepienia nerki u psa, uważamy że odnieśliśmy umiarkowany sukces. Podjęliśmy się niezwykle trudnego zadania, rozwiązaliśmy wiele związanych z tym problemów oraz wprowadziliśmy nowe procedury. (...) Z oczywistych względów trudniej utrzymać standardy sanitarne w oddziale stacjonarnym kliniki weterynaryjnej niż w oddziale kliniki transplantologii ludzkiej, ale nie jest to nieosiągalne”. Opis tego zabiegu ma charakter medycznego sprawozdania, kierowanego do specjalistów z zakresu medycyny weterynaryjnej. Szczegółowo opisuje samą wykonaną procedurę, jak i działania poprzedzające procedurę i następujące po niej. Poziom obszerności i szczegółowości opisu jest odmienny w stosunku do psa biorcy oraz do psa dawcy (stan zdrowia dawcy przestał być monitorowany w pierwszym dniu po zabiegu, kiedy to pacjent został wypisany do domu). Stan psa biorcy był monitorowany do dnia zejścia śmiertelnego, po czym dokonano sekcji zwłok, co pozwoliło na ocenę przeszczepionej nerki.

Jak wskazują reakcje internautów, omawiany przypadek raportowany w styczniu tego roku w Internecie wzbudził emocje o rozbieżnych znakach. U części internautów wywołał entuzjazm, związany z postrzeganiem transplantacji nerek jako metody ochrony życia chorych zwierząt. U innej zaś u części obserwatorów, zdarzenie to wywołało niepokój, a nawet w niektórych przypadkach werbalną agresję, połączoną z oskar-

zeniami kierowanymi pod adresem lekarzy weterynarii. Emocjonalna rozbieżność tych reakcji jest duża.

W kontekście powyżej opisanych praktyk społeczno-kulturowych pojawiają się pytania natury etycznej, ale i prawnej, które są zasadnie stawiane przez opinię publiczną, ale powinny także stanowić pole namysłu samych lekarzy weterynarii. Pośród tych pytań na pewno postawić można takie:

1. Czy etycznym jest podejmowanie decyzji za pacjenta (w ogóle) co do tego, czy powinien być poddawany leczeniu?

2. Powiązane z pierwszym jest pytanie o to, w jaki sposób podjęte leczenie powinno przebiegać. Te dwa pytania w zasadzie w równej mierze dotyczą ludzi i nie-ludzi, w sytuacjach kiedy pacjent nie może/nie jest w stanie podejmować decyzji sam. Właśnie już samo decydowanie o poddawaniu leczeniu lub nie, stanowi poważny dylemat moralny, wobec którego stają tak opiekunowie pacjentów, jak i lekarze weterynarii oraz lekarze leczący ludzi. Dotyczy to szczególnie tzw. uporczywego leczenia. W omawianym przypadku psa, któremu przeszczepiono nerkę, sprawa się jednak komplikuje o tyle, że pojawiają się pytania kolejne.

3. Czy jest etycznym wykorzystanie jednego zwierzęcia do procedur medycyny weterynaryjnej, w celu podjęcia leczenia drugiego zwierzęcia? Rysuje się tutaj możliwość przedmiotowego traktowania zwierząt, tylko jako dawców organów przeznaczonych do transplantacji. Można wyobrazić sobie swoiste „fabryki”, stanowiące rezerwuar organów niezbędnych do przeszczepów.

4. Czy jest etycznym wykorzystanie zwierzęcia bezdomnego do procedur medycyny weterynaryjnej, w celu podjęcia leczenia drugiego zwierzęcia? To szczególnie ważne pytanie, wzbudzające znaczne emocje. W polskim prawie w przypadku wykonywania doświadczeń naukowych i dydaktycznych z wykorzystaniem zwierząt nielegalne jest wykorzystywanie zwierząt bezdomnych (wg ustawy z dnia 21 stycznia 2005 r. o doświadczeniach na zwierzętach, której art 7., pkt 2 stanowi „Zabrania się wykorzystywania do doświadczeń zwierząt bezdomnych” oraz ustawy z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych – art. 8.1., pkt 3.: Nie wykonuje się procedur z wykorzystaniem: 1) małp człekokształtnych; 2) zwierząt dzikich; 3) zwierząt bezdomnych w rozumieniu art. 4 pkt 16 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt, z wyłączeniem zwierząt gospodarskich).

Wyzwanie stanowi jednoznaczne zdefiniowanie procedury weterynaryjnej oraz eksperymentu (doświadczenia). Realizacja jakichkolwiek doświadczeń z udziałem zwierząt podlega restrykcyjnym procedurom (może być wykonywana tylko w zarejestrowanych ośrodkach, przez wy-

kwalifikowane osoby i z użyciem precyzyjnie określonych zwierząt, przy zachowaniu szczególnych warunków bytowania). Na doświadczenia naukowe trzeba uzyskać zgodę Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach.

Nawet gdyby omawiany zabieg nie byłby uznany za doświadczenie, to pojawia się wątpliwość co do możliwości wykorzystania zwierzęcia bezdomnego, a więc czy opisywany przypadek nie podpada pod złamanie ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt.

5. Czy jest etycznym wykorzystanie zwierzęcia do eksperymentów weterynaryjnych?

6. Czy jest etycznym wykorzystanie zwierzęcia bezdomnego do eksperymentów weterynaryjnych?

7. Jakie warunki musiałyby być spełnione by wykorzystanie jednego zwierzęcia w celu leczenia drugiego nie tworzyło wątpliwości etycznych lub by przynajmniej je osłabiało? Wydaje się, że szczególne kontrowersje budzi wykorzystanie jako dawców organów zwierząt bezdomnych. W przywoływanym wcześniej piśmiennictwie zagranicznym, wszędzie wskazuje się na konieczność adopcji zwierzęcia, które będzie użyte jako dawca. Znane są jednak przypadki, kiedy dawca został zaadoptowany i w instrumentalny sposób wykorzystany, a potem przekazany dalej. To wysoce nieetyczne zachowanie godne jest wszelkiej krytyki.

8. Nawet adopcja zwierzęcia bezdomnego, wyselekcjonowanego jako dawca, jest etycznie niejasna: zwierzę nie zostaje bowiem adoptowane jako ono samo (podejście podmiotowe) ale jako dawca organów (podejście przedmiotowe).

9. Czy etyczne (i czy jest legalne) wykorzystanie psa własnego (posiadanego „od dawna” a nie zaadoptowanego w celu pozyskania organów) jako dawcy (szczególnie w świetle Ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt).

10. Czy etyczne jest niepodjęcie leczenia zwierzęcia, któremu transplantacja uratowałaby życie zwierzęcia?

11. Czy etyczne jest pozbawienie możliwości adopcji zwierzęcia bezdomnego, nawet za cenę wykorzystania jako dawcy organów, czyli czy jest etyczna odmowa życia u właścicieli, w warunkach domowych i skazanie zwierzęcia na bytowanie w schronisku?

12. Czy etyczne jest wykorzystywanie zwierząt do ksenotransplantacji u ludzi?

Powyżej sformułowany katalog pytań zapewne można poszerzyć o kolejne. Te, które wydają się szczególnie trudne, to pytania o możliwość wykorzystywania zwierząt bezdomnych jako dawców organów dla ratowania zdrowia zwierząt mających opiekunów/właścicieli. Kwestia ta jest szczególną, przywołującą na myśl odpowiedzialność za życie in-

nych stworzeń. Jak pisze Hans Jonas: „Nowoczesna technika, inspirowana coraz głębszą penetracją natury i napędzana siłami rynku i polityki, wzmocniła ludzką potęgę, do skali dotychczas nieznanej. (...) Podążając w tym czy innym kierunku można dojść do kresu, z którego nie ma już powrotu, gdy zainicjowane przez nas procesy wymkną się nam siłą własnego impetu ‘i poprowadzą do katastrofy’” (1996 s. 16–17). Uwaga ta, ukierunkowuje myśl na konsekwencje działania człowieka, które nie są konsekwencjami tylko dla niego samego. I o ile każdy z gatunków kieruje się swoistym rodzajem egoizmu, zmierzającego ku umożliwieniu bezpośredniego przetrwania, o tyle na człowieku jako gatunku spoczywa odpowiedzialność wynikająca z jego zdolności intelektualnych (por. Jonas 1996 s. 248–255). W tym sensie, szczególnie lekarz weterynarii jest odpowiedzialny za swoich pacjentów (tak za dobrostan dawcy, jak i za dobrostan biorcy). Problematycznym pozostaje jednak zapis w „Kodeksie etyki lekarzy weterynarii”, który stanowi w art. 1: „Powołaniem lekarza weterynarii jest dbałość o zdrowie zwierząt oraz weterynaryjna ochrona zdrowia publicznego i środowiska. Celem nadrzędnym wszystkich jego działań jest zawsze dobro człowieka w myśl dewizy: *‘Sanitas animalium pro salute homini’*”. Stawianie dobra człowieka ponad dobrem zwierzęcia nie-ludzkiego, zrzuca je do pozycji podrzędnej. Takie sformułowanie odpowiedzialności nacechowane jest myśleniem wskazującym na sankcjonowanie „różnych wartości przyznawanych różnym życiom”. To stwierdzenie jeszcze dobitniej sformułowano w innym miejscu: „Weterynaria jest *per omnia* służbą człowiekowi, a więc ten cel nadrzędny powinien organizować i nadawać klimat całości jej w obszarze nauki, jak i obowiązków zawodowych” (Tarczyński 1990 s. 257).

Aktualny Kodeks etyki lekarzy weterynarii, w artykule 22 stanowi:

1. „Lekarzowi weterynarii przysługuje swoboda wyboru metod rozpoznawczych, leczenia i profilaktyki, jeśli przepisy nie stanowią inaczej.
2. Lekarz weterynarii w swej pracy zawodowej stosuje naukowo uznane metody rozpoznawcze i lecznicze.
3. Lekarz weterynarii powinien ograniczyć swoje postępowanie wobec zwierząt do czynności niezbędnych. Zasada ta nie dotyczy przeprowadzania eksperymentów.
4. W razie zamiaru zastosowania nowych, niesprawdzonych metod postępowania, lekarz weterynarii powinien poinformować o tym właściciela lub opiekuna zwierzęcia i uzyskać jego zgodę.”

Arykuł ten wydaje się rozmywać odpowiedzialność za wybrane formy leczenia: decyduje właściciel/opiekun zwierzęcia. Jednak w praktyce, decyzje te są najczęściej podejmowane w oparciu o informacje uzyskane od lekarza weterynarii – opiekunowie dysponują bowiem znacznie niższym poziomem wiedzy medycznej. W tym sensie decyzyjność lokowa-

na jest w ludziach mających mniejszą merytoryczną wiedzę niż osoby pełniące funkcje wykonawcze (lekarze weterynarii). Pomijam tu wątek werbalnego lub niewerbalnego, wprost lub w podtekście, świadomego lub nieświadomianego sugerowania decyzji przez lekarza weterynarii. Tak artykuł 22, szczególnie w aspekcie stosowania metod leczenia „nowatorskich”, jak i cały kodeks etyki lekarza weterynarii pomijają kwestie odpowiedzialności za inne zwierzęta, stanowiące kontekst dla bezpośrednich działań lekarza weterynarii. Szczególnie dobitne wydaje się to ze względu na „brak negatywnych konsekwencji dla człowieka”. W tym sensie pobieranie nerki od bezdomnego psa dawcy w celu leczenia psa mającego opiekuna/właściciela jest w zasadzie etycznie wskazane: lecząc czyjeś zwierzę, nawet kosztem niczyjego zwierzęcia, lekarz weterynarii dba o dobrostan człowieka, *de facto*. To bowiem emocjonalnie zaangażowanemu w relację ze zwierzęciem człowiekowi, zależy na jego leczeniu, także na przykład poprzez transplantację.

Realizacja rzymskiej zasady znajdującej się w centrum deontologii lekarskiej *Primus non nocere* (po pierwsze nie szkodzić) staje pod znakiem zapytania w przypadku transplantacji organów pobranych od żywych zwierząt. Obojętnie jak bowiem by nie argumentować dla zwierzęcia, od którego pobierane są organy, proces ten jest procesem obniżającym dobrostan (poprzez samo doświadczenie zabiegów przygotowawczych, transportu, badań, sedacji, aż po sam przebieg zabiegu, rekonwalescencję i ewentualne skutki pozabiegowe).

Konkluzja

Celem niniejszego tekstu było wskazanie merytorycznego kontekstu dla dyskusji nad etycznością procedur transplantacji organów u zwierząt, a szczególnym ich przykładem miała być, transplantacja nerek u psów. W świetle przytoczonego piśmiennictwa, leczenie niewydolności nerek przez wykorzystanie transplantacji w modelu psim nadal jest niejednoznaczne pod względem skuteczności. Jest to nowy sposób leczenia i nadal wymaga dopracowania – tak w zakresie utrzymania bardzo wysokich standardów higienicznych, jak i opracowania procedur (Ayala-Garcia, Soel-Encalada, Rios Zambudio, Rodea-Montero, Gonzalez-Yebra, 2016). Wydaje się, że szczególnie w codziennej praktyce weterynaryjnej w Polsce jest to rodzaj zabiegu wysoce ryzykownego, ze względu na konieczność stosowania u zwierząt immunosupresji, która naraża je na szczególną wrażliwość na infekcje mogące powodować zejście śmiertelne. Stan prawny wykorzystania dawców organów do transplantacji, jest powszechnie nieznanym. Ale największe wątpliwości wywołują kwestie

etyczne związane z wykorzystaniem zwierząt jako dawców organów, co zostało odzwierciedlone w medialnej dyskusji z udziałem internautów w odniesieniu do przypadku opisywanego przez klinikę Lancet. W tych rozważaniach należy uwzględnić specyfikę kulturową polskiego społeczeństwa, która może znacząco wpływać na poziom przestrzegania regulacji prawnych. Wydaje się, że w obliczu upubliczniania informacji na temat realizowania zabiegów transplantacji nerek u psów w Polsce, warto aby środowisko weterynaryjne zajęło oficjalne stanowisko. Jest to szczególnie istotne dla pielęgnowania wizerunku lekarza weterynarii a także wynika z faktu, że zawód lekarza weterynarii jest zawodem zaufania publicznego.

Bibliografia

- Ayala-Garcia M.A., Soel-Encalada J.M., Rios Zambudio A., Rodea-Montero E.R., Gonzalez-Yebra B., (2016). *Establishing the Number of Procedures for Optimal Renal Transplantation Training With the Use of a Canine Model*. *Transplant Proc.* 2016 Nov;48(9):3053–3058 (dostęp: 6 lutego 2018).
- Demichov V.P. (1962). *Experimental transplantation of vital organs. Authorized translation from the Russian by Basil Haigh* / New York: Consultant's Bureau.
- Hopper K., Mehl M.L., Kass P.H., Kyles A., Gregory C.R. (2012). *Outcome after Renal Transplantation in 26 Dogs*. *Veterinary Surgery* 41 (2012) s. 319.
- Janeczek M., Chrószcz A., Ożóg T., Pospieszny N. (2012). *Historia weterynarii i deontologia*. Warszawa. Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Jonas H. (1996). *Zasada odpowiedzialności*. Kraków. Wydawnictwo Platan.
- Malinowska T. (2015). *Doświadczenia i procedury z wykorzystaniem zwierząt w nowych regulacjach prawnych*. *Życie Weterynaryjne* 90(6) s. 358–360
- McCrone, John (Dec 2003). „Monkey Business” *Lancet Neurology*. 2 (12): 772 (dostęp: 22 lutego 2018).
- Singer P. (2004). *Wyzwolenie zwierząt*. PIW. Warszawa.
- Tarczyński S. (1990) (red.). *Zarys historii polskiej weterynarii z podstawami deontologii*. PWN Warszawa.
- Walczak M., Bonczar Z. (2015). *Etyczne i prawne aspekty doświadczeń na zwierzętach*. *Wiadomości Zootechniczne*, R. LIII (2015), 4: 147–154.
- Yeates J.W. (2014). *Ethical considerations in feline renal transplantation*. *The Veterinary Journal* 202 (2014) 406.
- Żukowski Ł. (2017). *Etyczne i prawne aspekty dopuszczalności przeprowadzania doświadczeń na zwierzętach*. *Przegląd Prawa i Administracji CVIII* nr 108, s. 141–156.
- <http://www.nytimes.com/1995/08/26/opinion/1-cruel-and-unneeded-324295.html>, (dostęp: 22 lutego 2018).
- <https://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare>, (dostęp: 6 lutego 2018).
- <http://veterinaryrecord.bmj.com/>, (dostęp: 6 lutego 2018).

<https://magwet.pl/mw/25744,transplantacja-nerki-u-psa-opis-przypadku#> (Magazyn Weterynaryjny 2014 (8), (dostęp: 3 lutego 2018).

<http://www.lancet.waw.pl/zespol-kliniki-lancet-wykonal-pierwszy-udany-przeszczep-nerki-u-psa/>, (dostęp: 3 lutego 2018).

```
<iframe src="https://www.facebook.com/plugins/post.php?href=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fmedia%2Fset%2F%3Fset%3Da.1265875343514072.1073741830.272761062825510%26type%3D3&width=500" width="500" height="774" style="border:none;overflow:hidden" scrolling="no" frameborder="0" allowTransparency="true"></iframe>
```

, (dostęp: 3 lutego 2018).

Organ transplantation in animals. Ethical dilemmas

Summary

Text discusses ethical dilemmas arising around animal organ transplantation procedures. Major ethical dilemmas are identified based on two sources: 1) some scientific sources documenting renal transplantations in cats and dogs, 2) recent information on successful renal transplantation in dog- procedure conducted in Poland, 3) public discussion presented in media around this recent Polish transplantation case. There is a quite significant number of ethical questions around organ transplantation in animals, and they are worth to be considered prior actual procedures being conducted and legally framed. Such discussion will prevent legal misinterpretations but also it will ensure highest ethical standards in performed procedures. This is extremely important for both animal welfare and maintaining status of veterinary doctors as profession of public trust.

Abstrakt

Wykorzystanie zwierząt nie-ludzkich przez ludzi jest przedmiotem humanistycznego namysłu przynajmniej od XIX wieku.

Słowa kluczowe: Isaac Bashevis Singer, Czesław Miłosz, teodycea, cierpienie zwierząt, natura, apokatastaza, religia protestu

Hanna Mamzer – Ph. D., got her MA degree in Psychology in 1998.

Hanna Mamzer – profesor UAM, doktor habilitowany w Zakładzie Socjologii Kultury i Cywilizacji Współczesnej.

KATARZYNA WALCZY

ORCID 0000-0003-2038-6695

DOI 10.24917/20838972.15.9

Krytyka myślistwa i łowiectwa z perspektywy etyki Alberta Schweitzera

Myśl Alberta Schweitzera

Współczesne myślistwo i łowiectwo jest przedmiotem sporów i wywołuje wielorakie wątpliwości. Rodzi wiele pytań dotyczących obszarów swojej działalności od ochrony i hodowli zwierząt łownych począwszy, poprzez racjonalną gospodarkę leśną i zarządzanie populacjami, po kształtowanie środowiska naturalnego, ale też może ważniejsze pytania związane z postawą człowieka w stosunku do otaczającego go świata.

Pomocą w zrozumieniu problemu będzie Albert Schweitzer i jego teoria rozwoju moralnego człowieka, która pozwala może choć trochę wyjaśnić, dlaczego argumenty dotyczące praw wszystkich istot żywych do życia, wolności i do bycia niekrzywdzonym, są dla niektórych ludzi niezrozumiałe. Jak przywiązanie do tradycji, wychowanie, chęć przynależności do elity dla osób związanych z myślistwem jest ważniejsze niż cokolwiek życie czy cierpienie.

Siła oddziaływania Alberta Schweitzera – filozofa, muzyka, lekarza i pisarza, który jako jeden z nielicznych darzony jest moralnym uznaniem o międzynarodowym zasięgu, polegała przede wszystkim na dawaniu własnym życiem przykładu innym. Uznanie dla humanitarnej działalności tego wybitnego lekarza znalazło swoje potwierdzenie w przyznaniu mu Pokojowej Nagrody Nobla. Schweitzer pisał:

Oddziałali na mnie tacy, z którymi nigdy nie zamieniłem słowa, i nawet tacy, których znałem tylko ze słyszenia. Wniknęli w moje życie i stali się w nim siłą. W wielu wypadkach nie odczuwałbym tak jasno i nie postępował tak zdecydowanie, jak odczuwam i postępuję, gdybym nie znajdował się pod pewną presją tych ludzi¹.

¹ A. Schweitzer, *Człowiek wobec człowieka*, przeł. Krzemień K., I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 76.

Zasada czci dla życia Schweitzera zrodziła się już ponad 100 lat temu i nadaje właściwą hierarchię światu, człowiekowi oraz wszystkim stworzeniom. Ma ona duże znaczenie, zwłaszcza dla współczesnej ekologii, stanowiąc podstawę moralną dla jej idei i praktyki, a także – przyspieszając zmiany w stosunku człowieka do świata zwierząt i przyrody.

Dominująca w czasach Schweitzera wiara w postęp była przez niego pesymistycznie oceniana. On sam uważał, że powiększają się dysproporcje między osiągnięciami w sferze cywilizacji technicznej, a stanem kultury moralnej. Mówił nawet o kryzysie moralnym, którego źródło widział w niemożności rozwinięcia się człowieka w dojrzałą, autonomiczną jednostkę z powodów społecznych. Uważał, że zbiorowość podporządkowuje, manipuluje i narzuca opinie, a społeczeństwo całkowicie zawiadnęło jednostką. Potrafi nawet wyegzekwować od niej najbardziej bezsensowne, niesprawiedliwe i okrutne działania, jeśli to służy jego doraźnym interesom. Schweitzer uważał, że przeciwstawić się temu można tylko zmieniając ludzkie postawy, przez świadome kierowanie życiem społecznym tak, by służyło ono rzeczywistym wartościom, co możliwe jest przez intelektualne i moralne udoskonalenie ludzkich osobowości. Postawa moralna powinna wyrastać z idei *czci dla życia*. Według niego, tylko zmiana świadomości jest najpotężniejszą siłą sprawczą. Swoją etykę Schweitzer opiera na autentycznym przeżyciu solidarności ze wszystkimi stworzeniami, co według niego na trwałe przeobraża osobowość. Życie wbrew tej etyce jest życiem człowieka nieobudzonego moralnie. Filozof twierdził, że gdy człowiek zastanowi się rzetelnie nad swoją sytuacją w świecie i wszelkich innych stworzeń, to dojdzie do stwierdzenia, że „Jest życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć”. Co w konsekwencji doprowadzi do przekonania, aby cudzą wolę życia uszanować na równi ze swoją własną, a cześć dla życia pojawi się w człowieku w sposób naturalny. Moralność człowieka, który widzi siebie w oderwaniu od innych stworzeń, jest moralnością wyuczoną, którą bardzo łatwo odrzucić, bo nie jest zakorzeniona. Człowiek dobry wytyczne dla swojego życia czerpać musi nie z praw rządzących światem, bo egzystencja każdego popada w konflikt z innymi, ale ze świadomości czci dla każdego życia. Człowiek w każdym stworzeniu powinien dostrzegać siebie, a każde stworzenie w sobie. „Wszystkie materialne i duchowe wartości są wartościami o tyle, o ile służą maksymalnemu zachowaniu i popieraniu życia”².

Program moralny Schweitzera mówi nie tylko o obowiązkach człowieka wobec bliźniego, którego rozumie jako każdą istotę obdarzoną życiem, ale także o obowiązku podnoszenia własnej moralności na jak najwyższy poziom. „Im większą dojrzałość ktoś reprezentuje, tym szer-

2 I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer...*, s. 44.

szy jest zakres istot, z których dobrem pragnie się liczyć w działaniu”³. Schweitzer uważał, że pojęcie człowieka nie istnieje, bo ludzie są dla siebie Niemcami, Polakami, Francuzami i brak jest uczucia przynależności do ogółu, a bycie człowiekiem, według niego, oznacza współdoznawać i współcierpieć z innymi. Nie wystarczy działać tylko indywidualnie, ale należy to robić także w sferze publicznej. Powodować to może czasami konieczność odejścia od osobistych zasad dla dobra interesu zbiorowego, niekiedy trzeba poświęcić jedno dla drugiego, i choć jest to bolesne przeżycie, nie powinno ono być rozgrzeszone. Czynny moralnie dobre według Schweitzera to zawsze tylko przysparzanie komuś dobra. Przysparzanie komuś zła, dla takiego lub innego celu bywa konieczne, ale gdy człowiek wybiera to, co konieczne, nie wybiera tego co moralnie dobre. Twierdził również, że dobro moralne może ograniczać tylko humanizm, że nigdy jednostki nie poświęca się dla celu, a odejście od tego jest zawsze złem, choćby była to obrona przed złem większym.

Człowiek powinien poczuwać się do solidarności i płynących z niej obowiązków wobec wszystkich istot żywych i wszelkie życie powinno być dla niego święte. Dobro zwierząt powinno być dobrem autonomicznym, a nie czynionym ze względu na dobro człowieka. Ludzie muszą mieć świadomość tego, że nasze pragnienia nie czynienia zła, nie są prawami rządzącymi światem. Istnieje głęboki rozdźwięk między prawem natury a prawem moralnym, a nasz rozum, gdy zrozumie istotę dobra odkrywa zupełnie inne prawa niż te, które rządzą światem. Schweitzer mówił: „człowiek niechaj będzie inny, niż świat”⁴. Podstawową zasadą etyczną jest cześć dla życia. Trzeba szanować cudzą wolę życia, zaś szkoda wyrządzana zwierzętom nie powinna być czyniona bezmyślnie, ale tylko z konieczności. Osoba reprezentująca *cześć dla życia* będzie musiała borykać się z dylematami wyboru jednego życia kosztem drugiego, a wybór będzie zawsze arbitralny i nie do usprawiedliwienia. Etyka taka naraża ludzi na tragiczne konflikty, zmuszając do wybierania między cudzimi dobrami, a także między własnym a cudzym dobrem. Pamiętać należy, że zło nie staje się przez to dobrem, że jest konieczne; należy zawsze odczuwać je i nazywać złem. Schweitzer przeciwny był rutynie w rozwiązywaniu konfliktów i uważał, że człowiek staje się lepszy przez coraz większe pragnienie by nikomu nie wyrządzać zła oraz przez coraz większą niezgodę na niemożliwość spełnienia tego pragnienia, a nie przez powielanie gotowych rozwiązań dotyczących wyboru między tym co dobre a tym co konieczne. Każdy przypadek należy rzetelnie rozważyć, czy odstępowanie od dobra jest rzeczywiście konieczne. Autorytet moralny może mieć tylko taki człowiek, który nie kieruje się zimno ustalonymi

3 Tamże, s. 49.

4 Tamże, s. 56.

regułami, lecz ten który w każdym przypadku walczy o swój humanizm, pamiętając, że właściwym i ostatecznym celem jest dobro jednostki. Nikt nie może być zdegradowany do roli utylitarnie traktowanej rzeczy.

Etyka i moralność to, ogólnie rzecz biorąc, właściwe postępowanie człowieka, a koniecznym warunkiem ewolucji życia moralnego jest uaktywnienie dwóch czynników ludzkiej psychiki: empatii i sympatii. Przedmiotem empatii, jako umiejętności odczuwania stanów psychofizycznych innych ludzi i istot, jest rozumienie czyjegoś bólu i wyobrażenie cudzej sytuacji. Sympatia natomiast, to dobro drugiego człowieka obejmujące konkretne, pozytywne działania wobec innych. Moralna dojrzałość wymaga przejścia od empatii w aktywną troskę o dobro drugiego człowieka.

Etyka szacunku do życia, sformuowana przez Schweitzera, nie tworzy granic między luźmi i innymi istotami. Wola życia jest rzeczą fundamentalną nie tylko dla naszego istnienia, lecz także dla istnienia wszystkich innych istot. Schweitzer pisał:

Etyka powstaje dzięki temu, że doprowadzam do końca myślenie o afirmacji świata, jaka w sposób naturalny dana jest wraz z afirmacją życia w mojej woli życia i że próbuję tę afirmację życia urzeczywistnić. Stać się etycznym – znaczy stać się naprawdę myślącym⁵.

Im większa dojrzałość człowieka, tym szerszy jest zakres istot, z których dobrem pragnie liczyć się w działaniu. Schweizer mówił „jestem życiem, które chce żyć pośród życia, które również chce żyć”. Jeśli szanujemy własne życie i uznajemy je za wartość, to powinniśmy szanować również życie, które nas otacza. „Kto się trzyma etyki czci dla życia, szkodzi innym stworzeniom tylko z konieczności, nigdy z bezmyślności”⁶. Zabijanie zwierząt dopuszczalne jest tylko z istotnych powodów i nigdy nie można go usprawiedliwiać. Jest to złem i złem ma być nazywane.

Zasada *czci dla życia* jest najprostszą receptą na to, w jaki sposób powinni ludzie postępować z otaczającym ich światem. Z podobieństwa układu limbicznego ludzi i zwierząt wynikać muszą powinności normatywne, dotyczące niezadawania cierpień. Przynależność człowieka do gatunku ludzkiego arbitralnie oznacza wyższą wartość jego życia. Z biologicznego punktu widzenia człowiek również jest zwierzęciem, niewiele wyróżniającym się z szeregu innych, a posiadanie rozumu przestało być moralnie pozytywnym wyróżnikiem, gdy używany jest on do uzasadniania niegodnych człowieka czynów⁷.

5 Tamże, s. 181–182.

6 Tamże, s. 56.

7 D. Probuca, *Etyczne potępienie myślistwa*, <https://www.youtube.com/watch?v=PXLuv5t6rcM>, (dostęp: 2.06.2018).

Zwierzęta – perspektywa myśliwych

Terminy łowiectwo i myślistwo często używane są zamiennie, ale nie oznaczają tego samego. Myślistwo wchodzące w zakres łowiectwa, to całokształt działań związanych z wykonywaniem polowania, a więc wiedza i umiejętności zgodne z prawem oraz etyką. Natomiast łowiectwo, to dziedzina gospodarki, obejmująca planowane i skoordynowane gospodarownie zwierzyną łową, przy zachowaniu zasad ekologii, gospodarki leśnej i rolnej⁸. Jego celami przede wszystkim są: ochrona i dbanie o zachowanie różnorodności gatunków dzikich zwierząt; kształtowanie i ochrona środowiska dla poprawienia warunków bytowania zwierzyny; utrzymanie i uzyskanie możliwie najwyższej kondycji poszczególnych gatunków; pozyskiwanie zwierząt do obrotu gospodarczego; kultywowanie tradycji, kultury oraz przestrzeganie zasad etyki łowieckiej⁹. Cele te realizowane są przez dokarmianie (zwłaszcza zimowe) zwierząt, redukcję zagęszczenia i odstrzał selekcyjny (obejmujący osobniki chore); jak również przez sadzenie drzew; zakładanie wodopojów i kąpielisk; introdukcje; walkę z chorobami i pasożytami; wyznaczanie i przestrzeganie okresów ochronnych oraz walkę z kłusownictwem.

Polowanie to zabijanie, więc „etyka łowiecka” poddawana jest pod wątpliwość, lecz myśliwi twierdzą, że działanie to nie narusza praw etycznych zwierzęcia, a głównym jego celem jest ćwiczenie ludzkich umiejętności i jest to wystarczająco dobry powód, aby zrekompensować zło, które wynika ze śmierci. Uważają, że polowanie zapewnia bezpośrednio uczestnictwo w procesie życia i śmierci, które jest istotą funkcjonowania ekosystemu, a tym samym bezpośrednio przyczynia się do korzystania z jego dóbr przez społeczność ludzką.

Dobry myśliwy to taki, który zna i szanuje tradycję łowiecką, posiada odpowiednią wiedzę, zna zwyczaje zwierzyny. Stosuje się również do zasad etyki, którą najprościej zdefiniować możemy jako zbiór zasad moralnych, który zawiera informacje o tym jak myśliwy powinien się zachować względem zwierzyny, kolegów, pomocników, środowiska naturalnego i społeczeństwa. Początkowo etyka łowiecka była ściśle związana z kulturą, a jej przestrzeganie wynikało z tradycji. W wyniku zachodzących zmian społecznych powstały pierwsze regulacje dotyczące myśliwych. Nałożono na nich obowiązki: dbania o liczebność zwierząt; troszczenia się o lasy; pokrywania szkód wyrządzonych przez zwierzynę łowną.

⁸ Ustawa z dn. 13 X 1995, Prawo Łowieckie, Rozdz.1, art 1, prawo.sejm.gov.pl (dostęp: 2.11.2018).

⁹ Ustawa z dn. 13 X 1995, Prawo Łowieckie, Rozdz.1, art 3, prawo.sejm.gov.pl (dostęp: 2.11.2018).

Do najważniejszych zasad, których musi przestrzegać myśliwy, należy m.in.: polowanie wyłącznie na gatunki uznawane za łowne; przestrzeganie okresów ochronnych, metod polowania i terenów do tego przeznaczonych; rozpoznanie zwierzyny przed oddaniem strzału; wstrzymanie się przed pozyskaniem zwierzyny, której populacja jest zagrożona; polowanie dla przyjemności, wynikające z obcowania z przyrodą, a nie dla zysku.

Myśliwi zastępują naturalne drapieżniki, których brakuje w przyrodzie, bo człowiek niemal wyeliminował naturalnych wrogów wielu gatunków łownych, a ponadto wskutek antropopresji szybko niszczone są naturalne siedliska zwierząt. Myśliwi muszą zatem zredukować liczebność populacji, aby nie przekroczyły one pojemności środowiska w celu zapewnienia równowagi w ekosystemie.

Łowiectwo w Polsce opiera się na gospodarce rewirowej (obwodowej) i na planowaniu hodowlano-łowieckim. W obwodach, które dzierżawią myśliwi od państwa, dbają o żyjące w nich populacje, dokarmiając je zimą i latem, by nie niszczyły pól uprawnych. Zakładają poletka łowieckie, aby zwiększyć i urozmaicić bazę żerową zwierząt, a jednocześnie zredukować szkody na uprawach rolnych i leśnych. Zajmują się eliminacją samowalęsających się psów. Myśliwi polepszają także warunki bytowe zwierząt, wykonując remizy śródpolne, zakładając wyspy na wodzie, układając kosze lęgowe dla kaczek.

Z urzędowego punktu widzenia, myśliwstwo jest więc dziś sposobem na kontrolowanie liczebności zwierząt wolnożyjących, a prawo do polowania jest formą wynagrodzenia za pracę wykonaną w rewirze. Wśród wypowiedzi myśliwych spotkać można także argumenty ekonomiczne: myśliwstwo jest ważnym elementem życia niektórych ludzi i ich rodzin, jak też gospodarek niektórych krajów. Polowania dla zysku czy komercyjne podlegają prawom ekonomii, gdzie dąży się do maksymalizacji dochodów przy minimalizacji kosztów. Skóry, futra, kość słoniowa, składniki „leków” czy pióra rzadkich ptaków, są bardzo pożądane. Organizownie komercyjnych polowań dla bogatych zagranicznych myśliwych jest dużym zastrzykiem finansowym również dla polskich kół łowieckich.

Dumą każdego myśliwego są trofea, jako dowody osiągniętego sukcesu i powodzenia w rywalizacji z innymi. Trofea poddawane są ocenie i eksponowane w domach, siedzibach kół łowieckich i w lokalach gastronomicznych serwujących dania z dziczyzny. W leśniczówkach, jak i innych miejscach, myśliwi podchodzą do trofeów z pietyzmem i dumą. Dla nauki trofea są przedmiotem badań i zbiorem informacji o poszczególnych zwierzętach i o środowisku, w którym żyły.

Należy także pamiętać o ludziach pracujących w różnych gałęziach gospodarki, pośrednio lub bezpośrednio związanych z myśliwstwem.

Mowa tu o producentach broni, właścicielach restauracji i specjalistach od oprawiania trofeów. Dla większości z nich praca ta to nierzadko jedyne źródło utrzymania. Choć struktura społeczna zmieniła się, to nadal wśród myśliwych są głównie przedstawiciele elit: prawnicy, lekarze, politycy, przedsiębiorcy, a nawet księża.

Potwierdzeniem zasadności istnienia polowań na zwierzęta dla chrześcijańskiej części myśliwych jest wiara w dominującą pozycję człowieka wśród istot żywych. W Księdze Rodzaju możemy przeczytać:

To człowiek został przecież stworzony na obraz i podobieństwo Stwórcy, obdarzony duszą, przeznaczony do wiecznego zbawienia i panowania nad rybami morskimi, nad ptactwem niebios, bydłem i nad całą ziemią i nad wszystkim płazem, pełzającym po ziemi¹⁰.

Wobec tak wyróżnionej istoty „niech bojaźń i lęk padnie na wszystkie zwierzęta ziemii”¹¹. Powołują się przy tym na Księgę Mądrości, w której napisane jest: „Wszystko co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm”¹².

Myśliwi uważają, że przyroda sama nie wyreguluje liczebność zwierząt. Nie jest to możliwe, bo człowiek za bardzo zmienił ich środowisko naturalne, a bez ingerencji ludzi liczebność niektórych gatunków będzie lawinowo rosła. Leśnicy wraz z myśliwymi czują się też w obowiązku dokarmiać dzikie zwierzęta. Uważają, że w czasie ostrych zim przez warstwę śniegu i lodu zwierzęta mają utrudniony dostęp do naturalnego pokarmu i wody, a dodatkowym powodem dokarmiania jest zatrzymanie zwierząt w lesie, by nie czyniły szkód w uprawach.

Z myślistwem i łowiectwem związane są Ośrodki Hodowli Zwierząt, które wdrażają nowe osiągnięcia z zakresu łowiectwa; prowadzą wzorcowe zagospodarowania łowisk; prowadzą badania naukowe; zajmują się odtwarzaniem populacji zanikających gatunków zwierząt dziko żyjących; hodowlą zwierząt łownych w celach zasiedlania łowisk i prowadzeniem szkoleń z zakresu łowiectwa.

W każdej grupie społecznej znajdują się jednostki, które będą psuły jej opinię, zaś społeczność powinna je sprawnie eliminować, bo inaczej będzie to działało na niekorzyść całej grupy. Przestanie być istotne jak wielu z myśliwych kocha i dba o przyrodę, a zapamiętane będą jednostki, które negatywnie wpływają na wizerunek całej reszty. Myśliwi powinni

10 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1990, *Księga Rodzaju Rdz1,26*

11 T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Sonia Draga, s. 17–18.

12 *W biblii*, <https://wbiblii.pl/>, Rozdział 9, *Przymierze Boga z Noem*, (dostęp: 2.05.2018).

poprawić relacje z niewtajemniczonymi, starać się edukować i poszerzać wiedzę w społeczeństwie, bo wiedza z zakresu fauny i flory jest znikoma nie tylko wśród uczniów, ale także wśród reszty społeczeństwa. Dlatego według nich tak ważne jest uświadamianie i propagowanie wiedzy na temat tego, jaką rolę pełnią myśliwi w dzisiejszych czasach.

Przez zwolenników myślistwa przywoływanych jest szereg argumentów ekologicznych, etycznych, ekonomicznych, a także tych związanych z kulturą i tradycją, które mają przemawiać za koniecznością aprobowania polowań. Są to argumenty, których wspólnym mianownikiem jest założenie, że konsekwencje wprowadzenia zmian wiązałyby się z bardzo negatywnymi skutkami, zarówno dla człowieka, zwierząt, jak i dla przyrody. Duża część argumentów opiera się na przekonaniu myśliwych o konieczności wspierania przyrody, potrzebie dokarmiania i regulowania populacji zwierząt, bo człowiek powinien zarządzać światem przyrody, której równowagę już wcześniej naruszył.

Zwierzęta – perspektywa przeciwników myślistwa

Ludzie zajmujący się myślistwem przekonują siebie i innych, że łowiectwo - jako racjonalne zarządzanie populacjami zwierząt - jest działalnością bardzo potrzebną. Społeczna opinia o myśliwych ostro kontrastuje jednak z wyobrażeniami ich samych. Sposób, w jaki uprawiane jest łowiectwo, stosunek myśliwych do zwierząt i przyrody, postawa samych myśliwych, ale też nierzetelne statystyki i sprawozdawczość łowiecka, ostro kontrastują z wizerunkiem kreowanym przez samych zainteresowanych. W społeczeństwie coraz częściej myśliwy kojarzony jest z zabijaniem, snobizmem, kompleksami rekompensowanymi polowaniem i kłusownictwem, a Polski Związek Łowiecki z sektą. Myśliwym z coraz większym trudem przychodzi bronienie swojego stanowiska, jak i zasadności istnienia myślistwa w ogóle.

Wraz z upływem czasu zmienia się świadomość społeczna. Zniesiono niewolnictwo, zrezygnowano z palenia na stosach heretyków, zrównano w prawach ludzi różnych ras, płci i różnych religii, a w większości krajów świata zrezygnowano ze stosowania kary śmierci. Dlatego też współcześnie przez część społeczeństwa oczekiwany jest kres myślistwa jako procederu niegodnego człowieka.

W Prawie Łowieckim nie można znaleźć jakiegokolwiek wzmianki o najbardziej drażliwych, niehumanitarnych okolicznościach zabijania wolnych zwierząt przez myśliwych, mimo że jest to istotą łowiectwa. Autorzy *Zbioru Zasad Etyki, Tradycji i Zwyczajów Łowieckich* nie określają swojego moralnego stosunku do zabijania, nie pochyłają się nad kwestią

czy zabijać, a rozważają tylko.... jak to robić? Trafnie zauważa więc Zenon Kruczyński, że zdanie: „zabić etycznie, zgodnie z zasadami humanitaryzmu, jest całkowicie pozbawione sensu i wewnętrznie sprzeczne [...] Nie ma żadnej możliwości, aby te dwa elementy współistniały – są skrajnie spolaryzowane”¹³.

Ochrona, zachowanie różnorodności i gospodarowanie populacjami zwierząt odbywać się musi na podstawie wiedzy popartej badaniami naukowymi, jaką powinni posiadać ludzie do tego typu zadań powołani. Poziom wiedzy osób polujących bywa jednak zwykle bardzo niski, a wymagania formalne stawiane kandydatom na myśliwych, w praktyce są często zaniżane i lekceważone. Warto przywołać opinię Rafała Kowalczyka z Instytutu Biologii Ssaków PAN w Białowieży, który od ponad dwudziestu lat zajmuje się ekologią ssaków drapieżnych i kopytnych, według którego

poziom ich wiedzy nie odbiega szczególnie od ogólnego poziomu wiedzy przyrodniczej polskiego społeczeństwa – a ta jest niska (...). Chodzi mi o wiedzę o zjawiskach przyrodniczych, o zależnościach istniejących w świecie zwierząt czy też o konsekwencjach pewnych postępowania w stosunku do populacji zwierząt¹⁴.

Według niego wiedza myśliwych często budowana jest na podstawie pojedynczych obserwacji, nie uprawniając do zarządzania populacjami¹⁵. Na myśliwych spoczywa obowiązek kształtowania i ochrony środowiska przyrodniczego, lecz nie da się tego osiągnąć bez specjalistycznej wiedzy i bez przedkładania własnych interesów nad dobro ogólnospołeczne. Twierdzenia myśliwych, że są w stanie kontrolować pewną grupę zwierząt nie jest uprawnione. Wiedza biologiczna o zwierzętach i sposobach ich życia jest coraz bogatsza. Z najnowszych badań wynika, że zwierzęta obdarzone są dużo bardziej rozwiniętymi zdolnościami poznawczymi i społecznymi niż przyjmowano:

Współczesne badania ekosystemów wykazują, że stosunki między organizmami żywymi są w większości oparte na współpracy, zasadzie współistnienia i wzajemnych zależnościach, oraz że stosunki te mają mniej lub bardziej symbiotyczny charakter¹⁶.

13 Z. Kruczyński, *Farba znaczy krew*, Wyd. Czarne sp. z o.o., Wołowiec 2017, s. 105.

14 R. Kowalczyk, *Poziom wiedzy przyrodniczej myśliwych jest niski*, „Dzikie życie” 2017, nr 6, s. 6.

15 Tamże, s. 6.

16 P. Skubała, *Moralny wymiar polowania, Problemy współczesnego łowiectwa w Polsce*, O. Wyd. G&P Gościański&Prętnicki, Poznań 2012, s. 151-168.

Opinie myśliwych na temat zachwianej równowagi (spowodowanej działalnością człowieka) i to, że przyroda bez interwencji człowieka sobie nie poradzi, sankcjonują praktyki dokarmiania i odstrzały regulacyjne. Badania pokazują, że przyczynia się to do naruszenia naturalnej równowagi ilościowej oraz jakościowej populacji zwierząt.¹⁷ Jednym z czynników decydujących o liczbie zwierząt jest ilość dostępnego na danym obszarze jedzenia. W kontekście opracowań naukowych, które wykazują wyjątkową szkodliwość dla środowiska praktyki dokarmiania, pozbawionym podstaw jest twierdzenie, że czynność ta jest przejawem dbałości i wyrazem troski o przeżycie zwierząt w warunkach niedostatku pożywienia naturalnego (szczególnie podczas zimy). Zwłaszcza, gdy przyjrzymy się dokładniej, jakiego typu pokarmem dzikie zwierzęta są dokarmiane, szybko stwierdzimy, że nie jest to pokarm dostosowany do ich potrzeb żywieniowych. Dzikie zwierzęta uczone są jedzenia pokarmów nie występujących naturalnie w ich jadalospisach, a nauczone przez dokarmiających je myśliwych, wchodzą potem „w szkodę” na pola rolników. W lasach wyklada się w dużych ilościach buraki, kukurydź, ziarna zbóż, ziemniaki, kapustę, kalafiory i siano.

Dokarmianie zwierząt na taką skalę jest stosunkowo niedawnym pomysłem, którego konsekwencje widoczne są już w paru aspektach. Przede wszystkim dokarmianie powoduje przyrost ilościowy „lepszych” zwierząt do zabicia, co zwiększa dochód z zabitych sztuk i pojawia się więcej pieniędzy na kolejne dokarmiania. Większa liczba oznacza nadpopulację, którą trzeba zredukować dla zachowania równowagi. W konsekwencji jest zatem więcej osobników do zabicia, a to wydaje się być głównym powodem całego procederu. Przy okazji, zdobywa się większe ilości trofeów, które nie są częściami „starannie wyselekcjonowanych, chorych i najsłabszych osobników”. Przede wszystkim zabijane są najsilniejsze i największe okazy, ponieważ tylko ich poroże otrzymuje najwyższe oceny i warto się nimi chwalić.

Człowiek nie jest w stanie pełnić funkcji, jaką spełnia drapieżnik w przyrodzie, chociaż może usunąć taką samą, a nawet znacznie większą liczbę zwierząt w krótkim czasie. Drapieżniki eliminują osobniki w słabej kondycji, często młode, a ich obecność jest wpisana w życie dzikich zwierząt i jest czynnikiem przewidywalnym w odróżnieniu od różnej intensywności i okresowości oddziaływania na nich człowieka. Natomiast odstrzał jest losowy, powoduje większy stres i ma wpływ na fizjologię. Naturalna śmiertelność jest najlepszym czynnikiem doboru naturalnego w populacji zwierząt. Sprawia ona, że są usuwane z populacji najgorzej przystosowane i najsłabsze osobniki.

¹⁷ R. Jurszo, *Lobby łowieckie przegrało w Parlamencie*, „Dzikie Życie” 4/286, s. 6.

Współczesna ekologia ukazuje główne i centralne znaczenie środowiska naturalnego dla wszystkich organizmów żywych, a szczególnie dla ludzi i zwierząt. Stabilność składników przyrody zależy od unikania intensywnej i niszczyielskiej ingerencji człowieka, który przecież jest tak samo uzależniony od ekosystemu, ponieważ jest jego częścią. Wbrew propagandzie prołowieckiej, myślistwo w poważnym stopniu dewastuje środowisko naturalne. Każdego roku w Polsce myśliwi pozbawiają życia około miliona zwierząt, według oficjalnych danych PZŁ¹⁸, a według nieoficjalnych jest to półtora miliona sztuk¹⁹. Gospodarka łowiecka oparta jest w dużej mierze na ekonomicznej kalkulacji, a nie na ochronie zwierząt i dbaniu o dużą różnorodność gatunkową, a rozumienie jej mija się jenak z racjonalnymi i naukowymi zasadami gospodarki rolnej i leśnej. Dzisiejsze myślistwo to przede wszystkim interes. Wprowadzie myśliwi to tylko grupa licząca 0,5%²⁰ obywateli naszego kraju, ale gospodarka łowiecka, to przede wszystkim pokaźne interesy nie tylko myśliwych, ale i parokrotnie większej liczby ludzi pracujących na rzecz myślistwa.

Zauważyć także trzeba fakt używania przez myśliwych specyficznego języka, który odgrywa ważną rolę, gdyż usiłuje łagodzić opisy okrucieństwa i drastyczności zabijania. Píše o tym Marcin Urbaniak:

Tak więc, konające zwierzę nie umiera w agonii, ale „dochodzi”; rana w ciele zwierzęcia, to „postrzał”, zwierzę nie broczy krwią, lecz „farbą”; miejsce w którym zwierzę dogorywa, to „łoże”; a dobiecie rannego zwierzęcia w gwarze myśliwskiej jest oddaniem „strzału łaski”²¹.

Różnice między językiem naturalnym, opisującym rzeczy „po imieniu” a myśliwską „nowomową”, powoduje kontrowersje w przyswajaniu przez przeciętnego odbiorcę treści wypowiedzianych przez myśliwych. Język, w którym nie występuje słowo „zabijanie” jest pełen fałszerstw wynikających z nienazywania rzeczy takimi jakimi są, wręcz pozbawiony jest ludzkiej wrażliwości, usiłując deprecjonować wartość życia zwierząt. Taki jest jednak cel tego specyficznego języka, o którego rozwijanie i kultywowanie walczą myśliwi.

Życie wszystkich istot żywych jest nadrzędną wartością, a każda istota pragnie za wszelką cenę zachować swoje życie i uniknąć śmierci nie-

18 Polski Związek Łowiecki, *Odstrzał ważniejszych zwierząt łownych w sezonie 2015/2016*, <https://www.pzlow.p>, (dostęp: 2.03.2018).

19 B. Aksamit, *Nienawiść w Puszczy*, „Gazeta Wyborcza”, Duży Format, 4 luty 2016, (dostęp: 15.04.2018)

20 *Myśliwi w Polsce*, dane GUS, 2015, <http://wiadomości.onet.pl/kraj/myśliwi-w-polsce>, (dostęp: 2.06.2018).

21 M. Urbaniak, *Etyka i etykieta łowiecka jako narzędzia maskowania przemocy*, „Edukacja Etyczna”, Kraków 2018.

naturalnej. Uśmiercanie istot żywych jest dla myśliwych nienaruszalnym składnikiem ich tradycji. Jest jednak pewna niekonsekwencja, a dotyczy ona pogoni za nowościami w zakresie środków i sposobów uśmiercania zwierząt. Myśliwi odwołują się często do pielęgnowania tradycji i kultury łowieckiej sięgającej czasów pierwotnych, co nie przeszkadza im używać coraz to doskonalszej broni, z coraz bardziej skutecznymi nabojami, opatrzoną coraz lepszymi przyrządami optycznymi, przydatnymi za dnia i w nocy. Wabić przyszłe ofiary wyrafinowanymi wabikami głosowymi i zapachowymi. Nie znaczy to, że zabijanie przy pomocy kuszy czy łuku jest lepsze, ale tego rodzaju argumentacja podawana przez myśliwych świadczy o wyraźnej niekonsekwencji. Z polowaniem nie wiąże się już dzisiaj żadne ryzyko, a myśliwy ma bezpośredni kontakt tylko z martwym zwierzęciem. Zresztą gdy przyglądnąć się tzw. kulturze łowieckiej, traktowanej przez to środowisko jako przejaw tradycji, to widać, że jest ona coraz bardziej lekceważona przez samych myśliwych. Ogranicza się ona do otrzymania uprawnień łowieckich, zdaniu egzaminu, niekiedy odbyciu stażu i otrzymaniu pozwoleń na odstrzał. Prawdą jest też, że we współczesnym świecie przeważają amatorzy myślistwa, uprawiający je okazjonalnie, w czasie wolnym od pracy, a zawodowi myśliwi są już bardzo nieliczną grupą.

Polowania uzasadniane są przez myśliwych opacznie rozumianą tradycją. Dla współczesnych rozwiniętych społeczeństw, myślistwo straciło funkcje użytkowe, natomiast myśliwi w zabijaniu nadal widzą tradycyjny styl życia; przejaw ludzkiej natury, elementy sportu, realizację męskości i niezapomniane widowisko. Nie chcą zauważyć, że ludzie porzucili wiele przejawów okrucieństw, należących kiedyś do tradycji, bo dostrzegają zmniejszenie znaczenia treści tradycji w miarę upływu czasu. Odrzucając z niej to, co aktualnie już nie znajduje społecznego uzasadnienia. Obecnie uzasadniony sprzeciw budzi także zadawanie cierpienia zwierzętom w przemysłowych hodowlach, eksperymentach naukowych i wykorzystywanie ich w cyrkach.

Od wielu lat myśliwym udaje się utrzymać przekonanie, że są niezbędni. Przez lata powoływali się na uzasadnienia: użytkowością, tradycją, biologią, religią, wspólnotowością, rozrywką i wieloma innymi, wpajają kolejnym pokoleniom fałszywe przekonanie o konieczności istnienia myślistwa. Przeciętny człowiek przekonany jest o tym, że myśliwi są potrzebni, bo istnieje konieczność regulowania, dokarmiania, zastępowania drapieżników oraz ochrony ludzi i pól uprawnych przed dzikimi zwierzętami. Mało kto podchodzi do tematu myślistwa krytycznie i zastanawia się, co mogłoby się stać, gdyby myśliwi zaprzestali swojej działalności. Nikt też nie myśli o tym, dlaczego zabijane są kaczki, dzikie

gęsi, bażanty, zające i wszystkie inne drobne zwierzęta, których ani nie trzeba dokarmiać, ani nie są dla nikogo zagrożeniem.

Powoli rośnie świadomość społeczeństwa i opór przeciwko takiemu traktowaniu zwierząt i przyrody. Dzięki wielu organizacjom pozarządowym, ruchom antyłowieckim, książkom i artykułom podnosi się poziom wiedzy ludzi oraz zmniejsza się akceptacja myślistwa. Myśliwi zaczynają być postrzegani jako anachroniczne, kurczowo trzymające się przestarzałej tradycji osoby, wobec których zaczyna się stosować ostracyzm. Drogą do ograniczenia polowań we współczesnym świecie, wydaje się być jedynie rosnąca świadomość ludzi, którzy zabijanie zwierząt dla hobby czy rozrywki będą traktować jak wstydliwą przypadłość i będą przekonani o bezrozumności i niewrażliwości działań myśliwych.

Zakończenie

Skonfrontowanie myślistwa z podstawowymi założeniami etyki Schweitzera jaskrawo pokazuje jak bardzo myśliwi nie rozumieją deklarowanych przez siebie zasad i reguł; jak bardzo starają się zamaskować to co robią i jak stosują erystykę w sporze z przeciwnikami. Wszystkie ich deklaracje mają charakter wyłącznie fasadowy i dotyczy to zarówno stosunku do zwierząt jak i przyrody, która ich otacza. Ubieranie w górnolotne słowa nic w rzeczywistości nie znaczących dla nich treści jest potwierdzeniem wyrafinowania i nastawienia na osiągnięcie przez nich zaplanowanego celu (którym jest dalsze, uprawomocnione uprawianie myślistwa) albo potwierdzenie ułomności polegającej na moralnym niedorozwoju spowodowanym brakiem empatii każdego z osobna.

Jak twierdził Schweitzer celem jego etyki (traktującej obowiązki ludzi względem istot pozaludzkich i roślin) jest zmiana perspektywy myślowej i schematów – przyjęcie innego punktu widzenia, poszerzenia kręgu istot, które obejmujemy respektem moralnym. Przemiana moralno-duchowa u człowieka nastąpić może tylko w wyniku poczucia „na własnej skórze” cierpienia, jakie odczuwają jego ofiary i uświadomienia sobie tego. Mówimy o łowiectwie i myślistwie, ale tak naprawdę powinniśmy rozmawiać o ludziach, bo to każdy człowiek, z osobna podejmuje decyzje dotyczące swojego postępowania. W postępowaniu i postawach myśliwych nie widać empatii, miłosierdzia, wrażliwości i uznania prawa do życia innych istot, za to bardzo wyraźnie widać z premedytacją czynione zło.

Albert Schweitzer apeluje do człowieka, wierząc w to, że potęga ludzkiego ducha może być silniejsza od potęgi okoliczności, w których ten człowiek funkcjonuje. Każdy z osobna powinien poczuć się w swym czło-

wieczeństwie na tyle mocny i zdeterminowany, że nie ugnie się pod presją czynników zewnętrznych.

Etyka, która pozostawia poza obrębem zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna. Walkę przeciw nieludzkości trzeba prowadzić systematycznie i na całej linii. Musi dojść do tego, że zabijanie dla zabawy będzie odczuwane jako hańba naszej kultury²².

The criticism of hunting in XXI century Poland from the perspective of Albert Schweitzer's ethics

Summary

The article is one of the many voices on the topic of changing the people's approach to hunting in modern world.

Abstrakt

Artykuł jest jednym z wielu głosów na temat zmiany podejścia ludzi do myślistwa i łowiectwa w obecnym świecie.

Key words: Schweitzer

Słowa kluczowe: krytyka myślistwa, Schweitzer

Katarzyna Walczy – 1st year master's student at the Institute of Philosophy and sociology at the Pedagogical University of Cracow. Works with mentally disabled people as an occupational therapist. Her area of interests concerns the subjects of animal rights and environmental protection.

Katarzyna Walczy – studentka pierwszego roku socjologii SUM Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Pracuje z osobami z niepełnosprawnością umysłową na stanowisku terapeuty zajęciowego. Jej obszar zainteresowań związany jest z prawami zwierząt i ochroną środowiska.

²² A. Schweitzer, *Problem etyki...*, s. 230.

AGNIESZKA POTOCKA

ORCID 0000-0002-3034-7879

DOI 10.24917/20838972.15.10

Prozwierzęca edukacja etyczna w kontekście psychologicznych koncepcji postaw

Postawa a zachowanie

Tradycyjny, herbartowski model szkoły zakłada wiodącą rolę nauczyciela oraz podporządkowanych mu i uległych uczniów. Edukacja etyczna, w takim rozumieniu, realizowana jest jako wskazywanie wartości i związanych z nimi koncepcji etycznych, które mają wpływać na kształtowanie postaw, a w dalszej kolejności na zachowania uczniów. Model taki wskazuje na dość proste i jednokierunkowe zależności oraz centralną rolę postaw.

Rzeczywistość jednak jest znacznie bardziej skomplikowana. Po pierwsze, postawy mogą być konsekwencją uznawanych wartości lub odwrotnie¹. Możliwe jest że dana osoba ma postawę prozwierzęcą ze względu na fakt, że życie i autonomia zwierząt zajmują wysoką pozycję w jej hierarchii wartości lub odwrotnie – w związku z tym, że ma prozwierzęcą postawę uznaje, że życie zwierząt i ich autonomia są cennymi wartościami. Po drugie, związek postaw z zachowaniem nie jest taki oczywisty i bezpośredni². Eckes i Six w metaanalizie badań z lat 1927–1990 wskazują, że siła korelacji postawy wobec danego zachowania i samego zachowania może być różna dla poszczególnych sfer życia³. Od słabej korelacji dla postaw wobec altruizmu, poprzez umiarkowaną dla studiowania, konsumpcji i głosowania aż do silnej dla działalności społeczno-politycznej. Jedną z przyczyn tak dużego rozrzutu może być kwestia określenia co rozumiane jest jako postawa. W klasycznym ujęciu

1 D.J. Bem, *Self-perception theory*1, „Advances in experimental social psychology”, (6), 1972, s. 1–62, Fishbein, Ajzen 1975 za: B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiana*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*. T 3, red. J. Strelau, GWP, 2005.

2 D.J. Bem, *Self-perception theory*1..., s. 1–62.

3 Za: G. Bohner, M. Wänke, *Postawy i zmiana postaw*, GWP, 2004, s. 232–233.

opisywana i badana jest w oparciu o osobiste deklaracje i przekonaniach oraz definiowana jest przez różnych badaczy jako:

– Thomas i Znaniecki: „cecha psychiczna jednostek, która wiąże je ze światem otaczających je wartości kulturowych, a także proces indywidualnej świadomości, określający rzeczywistość lub możliwą działalność jednostki wobec społecznego świata”⁴,

– Thurstone: „pozytywny lub negatywny afekt wobec pewnego przedmiotu psychologicznego”⁵,

– Nęcki: „tendencja do pozytywnego lub negatywnego reagowania na dany obiekt; przedmiot, osobę lub wydarzenie” ujmując ją w kategoriach aktywnych, a nie jedynie pasywnych⁶,

– Tesser, Tourangeau i Rasinski: konstrukt tymczasowy tworzony w konkretnej sytuacji na potrzeby dokonania oceny wartościującej⁷,

– Fazio: „skojarzeniem w pamięci pomiędzy obiektem i jego ewaluacją”⁸,

– Wojciszke: „względnie stała skłonność do pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się człowieka do tego obiektu⁹” (AP: przedmiotu, zdarzenia, idei, innej osoby).

Nieco inne światło na kwestie związku postaw z zachowaniem rzuca współczesne, dualne podejście do postaw. Zaproponowana przez Greenwalda i Banaji¹⁰ koncepcja postaw utajonych pozwala dostrzec postawy jako „zapis przeszłego doświadczenia, który wpływa na przychylne lub nieprzychylne odczucia, myśli czy działania wobec obiektów społecznych, choć zapis ten pozostaje introspekcyjnie niezidentyfikowany lub jest identyfikowany nietrafnie”.

W takim rozumieniu postawy mogą być rozpatrywane jako utajone - uwarunkowane kulturowo, związane z wychowywaniem i dorastaniem w środowisku prezentującym określone normy i nawyki oraz postawy jawne – deklaracje związane z myśleniem refleksyjnym.

4 W. Thomas, F. Znaniecki, (1919). *The Polish peasant in Europe and America: Monograph of an immigrant group*. The University of Chicago Press, 1919, s. 19.

5 Za: A.L. Edwards, *Techniques of attitude scale construction*. Ardent Media, 1983 s. 2.

6 Z. Nęcki, *Postawy i ich zmiana*, [w:] *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Fundacja INNOWACJA, Warszawa 1998, s. 425.

7 A. Tesser, A. (1978). *Self-Generated Attitude Change*, „Advances in Experimental Social Psychology”, 11(C), 1978, s. 289–338; R. Tourangeau, K.A. Rasinski, *Cognitive Processes Underlying Context Effects in Attitude Measurement*, „Psychological Bulletin”, 103(3), 1988, s. 299–314.

8 R.H. Fazio, *Multiple process by which attitudes guide behavior: The MODE model as an integrative framework*, „Advances in Experimental Social Psychology”, 23, 1990, s. 81.

9 B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiana...*, s. 79.

10 A.G. Greenwald, M.R. Banaji, *Utajone poznanie społeczne: postawy, wartościowanie siebie i stereotypy*, „Przegląd Epidemiologiczny”, 35(1/2), 1995, s. 11–63.

Zgodnie z modelem APE (*Associative-Propositional Evaluation*) Gawronskiego i Bodenhausena, kształtowanie postaw utajonych odbywa się poprzez współwystępowanie obiektów i powstawanie skojarzeń¹¹. Tak więc, atrakcyjne wizyty dzieci w cyrku, w którym są zwierzęta tworzą skojarzenia cyrku i zwierząt, o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym i sprzyjają postawie instrumentalnej wobec zwierząt. Dość podobnie sytuacja wygląda w przypadku udziału dzieci i młodzieży w polowaniach. Pozytywne emocje i rytuały dorosłych wskazują dzieciom, że zabijanie zwierząt jest akceptowane, w związku z czym skojarzenie polowanie i zwierzęta ma walencję dodatnią i kształtuje postawę utajoną akceptującą takie praktyki. Przykładem znaczenia współwystępowania jest moc skojarzenia krowy i mleka czy psa i budy. Dzieci z miasta pytane „gdzie mieszka pies?” odpowiadają, że „w budzie” – mimo iż wiele z nich budy nawet nie widziało. Powszechne jest jednak powielanie tego skojarzenia w wielu przekazach kulturowych: bajkach, filmach, opowiadaniach, rysunkach i kolorowankach dla dzieci. Temat ten podjęła Paul w badaniu dotyczącym 364 programów brytyjskiej telewizji dla dzieci¹². Ujawniono, że zwierzęta pojawiały się zarówno w programach fikcyjnych jak i niefikcyjnych. Towarzyszące prezentowane były jako postacie pierwszoplanowe, gospodarskie jako drugoplanowe, a dzikie najczęściej jako złe. Zachowania związane z okrucieństwem wobec ssaków były jawnie strofowane, podczas, gdy ryby i bezkręgowce zostały w znacznym stopniu wyłączone z obaw moralnych. Druga widoczna tendencja, to unikanie prezentowania wykorzystania zwierząt, szczególnie ssaków, na mięso, a jeśli już miało to miejsce, było mocno maskowane lub wyolbrzymiane jako żart, unikano też dyskusji na ten temat.

Można więc wnioskować, że przekaz kulturowy instrumentalizacji zwierząt oraz doświadczenia, w tym uczestnictwo w różnego rodzaju praktykach jak polowanie, hodowla, tresura, cyrk i inne formy wykorzystywania będą mieć wpływ na kształtowanie postawy utajonej antyzwierzęcej – utylitarnej i przedmiotowej. Analogicznie działania o przeciwnym kierunku – troska, opieka, wolontariat i pomoc zwierzętom jako istotom wrażliwym, czującym i rozumnym będą wpływać na postawy utajone prozwierzęce i podejście podmiotowe. Ogólnounijne badanie Cembalo i współpracowników¹³ wskazuje, że wśród badanych krajów

11 B. Gawronski, G.V. Bodenhausen, *Associative and propositional processes in evaluation: An integrative review of implicit and explicit attitude change*, „Psychological Bulletin”, 132(5), 2006, s. 692-731.

12 E.S. Paul, *The representation of animals on children's television*, „Anthrozoös”, 9(4), 1996, s. 169-181.

13 L. Cembalo, F. Caracciolo, A. Lombardi, T. Del Giudice, K.G. Grunert, G. Cicia, *Determinants of individual attitudes toward animal welfare-friendly food products*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics”, 29(2), 2016, s. 237-254.

Europejskich uczestnicy z Polski mieli najniższy wynik AU (*Animal Utility*), co oznacza, większą niż w innych krajach zgodę na wykorzystywanie zwierząt¹⁴. Co więcej, kwestie dobrostanu zwierząt hodowlanych były mało ważne przy wyborach konsumenckich – mniej ważne były tylko dla uczestników z Grecji. Te słabe wyniki jeśli chodzi o prozwierzęce nastawienie współistnieją z najwyższym wynikiem AT (*Animal Treatment*) wskazującym na brak szacunku do zwierząt oraz potrzebę poprawy i uznania kwestii etycznych jako istotnych w hodowli i zakupach.

Widać więc, że prozwierzęca edukacja etyczna ma wiele zadań do zrealizowania by los zwierząt zarówno tych hodowlanych, towarzyszących jak i dzikich uległ w Polsce poprawie. Obecnie same postawy są słabo prozwierzęce, nie sposób więc oczekiwać, by zachowania były znacząco inne.

Deklaracje – postawy jawne

Szkolny model nauczania etyki związany jest z systemem lekcyjnym. Nawet jeśli dla nauczyciela zagadnienia dotyczące etyki zwierząt wydają się ważne, to w zależności od sposobu prowadzenia, lekcje mogą być odbierane jako protekcyjne i nudne lub interesujące i ważne. Zbyt fachowy, akademicki język, skupienie na powinnościach uczniów oraz brak odniesienia do realiów przez wielu uczniów będzie odbierane jako niezrozumiałe lub wrogie, a tym samym efekty nauki będą słabe i tymczasowe. Oprócz nauczania opartego o wykład ważne jest więc zaangażowanie uczniów w debaty i dyskusje. Kluczowa jest aktywność uczniów, szukanie argumentów, ważenie ich i sprawdzanie logiki wnioskowania oraz szukanie rozwiązań dla konfliktów interesów. Pozwala to na osobiste przemyślenia i aktywizację systemu refleksyjnego a zatem kształtowanie postawy jawnej – deklaratywnej. Tematy dyskusji lub debaty mogą być różne: „czy zwierzęta mają umysły, świadomość i zdolności poznawcze?“, „czy cyrk jest dla zwierząt?“, „kim są zwierzęta, jakie mają prawa? lub „czy powinniśmy kontrolować populacje dzikich zwierząt?“. Poprawność i sposób wnioskowania można sprawdzać dla różnych wypowiedzi zarówno potocznych jak i zaczerpniętych z mediów – poniżej przykłady:

Przykład I – Instrumentalne traktowanie zwierząt.

Przesłanka 1: zwierzęta nie mają umysłu.

¹⁴ AU – wysokie AU to brak zgody na wykorzystywanie zwierząt dla korzyści ludzi („Dopóki zwierzęta nie cierpią, ludzie powinni móc je wykorzystywać w dowolnym celu”; „Dopuszczalne jest wykorzystywanie zwierząt do testowania produktów konsumpcyjnych, takich jak mydła, kosmetyki i środki czystości gospodarstwa domowego”; i „Polowanie na zwierzęta dla sportu jest dopuszczalną formą rekreacji”)

Przesłanka 2: człowiek może instrumentalnie traktować te istoty, które nie mają umysłu.

Wniosek: człowiek może instrumentalnie traktować zwierzęta.

Analiza wnioskowania: błąd materialny dotyczący przesłanki 1 – przynajmniej niektóre zwierzęta posiadają umysł.

Przykład II. Kontrola populacji dzików.

Przesłanka 1: dziki wołą jeść ziemniaki i kukurydzę niż naturalny pokarm dostępny w lesie.

Przesłanka 2: powiększająca się populacja dzików zagraża uprawom ziemniaków i kukurydzy.

Wniosek: dla zapewnienia bezpieczeństwa upraw rolników, konieczna jest kontrola populacji dzików poprzez ich odstrzał przez myśliwych.

Analiza wnioskowania: wnioskowanie jest indukcyjne (zawodne), z podanych przesłanek wniosek nie jest pewny. Inny prawdopodobny wniosek: Myśliwi powinni zaprzestać zimą dokarmiać dziki kukurydzą i ziemniakami.

Przykład III. Zgoda na przemysłowy chów zwierząt. Współczesna hodowla zwierząt jest etyczna ponieważ ludzie zawsze hodowali zwierzęta.

Analiza wnioskowania: błąd logiczny: *non sequitur* – nie wynika. Z faktu, że ludzie w przeszłości hodowali zwierzęta nie wynika, że współcześnie jest ona etyczna.

Przewidywanym efektem podejmowanych działań edukacyjnych powinny być umiejętności ucznia dotyczące wskazywania praw jakie mają zwierzęta, wartości jakie są z nimi związane, etycznej oceny wykorzystywania zwierząt dla różnych celów oraz poprawnej, logicznie argumentacji tych twierdzeń. Mogą to być stanowiska uznawane za docelowe jak na przykład uznanie zwierząt jako istot całkowicie wolnych, których człowiek nie powinien w żaden sposób niewolić i wykorzystywać lub pośrednio, jako postawy związane z troską i obowiązkiem ludzi zapewnienia zwierzętom wysokiego/dobrego dobrostanu, przyznania im pewnych praw do decydowania o sobie i praw do dobrego traktowania.

Nie jest jednak klarowne na ile postawy te przełożą się na zachowanie – czy analogicznie do altruizmu – czyli słabo, czy działalności społeczno-politycznej czyli silnie? Fazio w modelu MODE (*Motivation and Opportunity as Determinants*) wskazuje, że silne i łatwo dostępne myślowo postawy (jawne) będą miały znaczenie głównie dla zachowań przemyślanych i sytuacji, w których jest czas, uwaga oraz powód do rozważania

decyzji¹⁵. Przykładem może być wybór diety: jarskiej, wegetariańskiej lub wegańskiej jako stylu odżywiania się. Takie decyzje ludzie podejmują zwykle w spokoju i bez pośpiechu. Postawy jawne są więc dominujące o ile są dostępne myślowo. W innych przypadkach, gdy sytuacja wymagać będzie natychmiastowego działania - zachowania będą spontaniczne lub automatyczne, a postawa będzie słaba lub tymczasowa - nie będzie miała ona większego wpływu. Przykładem jest zakup futrzanego breloczka - słabo utrwalona postawa prozwierzęca i szybki zakup ładnego drobiazgu nie stwarzają okazji do aktywizacji systemu refleksyjnego. Zapewne większość posiadaczy takiego breloczka nie zastanawiała się nad jego związkiem ze zwierzęciem. Dzieje się tak, ponieważ myślenie oparte na wiedzy wymaga czasu: wydobywania z pamięci, namysłu, rozważenia alternatyw, na co w niektórych przypadkach zwyczajnie ma czasu lub decyzje wydają się zbyt błahę. Mając na względzie, że wiele zachowań w relacjach ze zwierzętami, których skutki dotyczą życia i zdrowia zwierząt (jak na przykład: zakupy produktów spożywczych, ubrań i galanterii skórzanej, wizyty w zoo lub cyrku) są nawykami i związane są z rutyną, a więc nie są działaniami przemyślanymi, widać, że klasyczne nauczanie etyki i postawy deklaratywne to o wiele za mało by poprawić los zwierząt w relacjach z ludźmi

Schematy działania i postawy utajone

Ponad naukę wyrażania poprawnych deklaracji i wskazywania obowiązków ludzi wobec zwierząt, ważne jest kształtowanie postaw utajonych, a więc skojarzeń, schematów postępowania i nawyków, które mogą być szybko dostępne i wpływać na sposób zachowania. Szczególnie jest to ważne w edukacji dzieci i młodzieży, gdyż okres dzieciństwa i dorastania to okres budowania tej postawy¹⁶. Jej walencja jako pro- lub antyzwierzęcość, orientacja podmiotowa lub przedmiotowa będą mieć wpływ na wiele różnych zachowań w dalszym życiu. Jeżeli w dorosłym życiu osoba ma postawę utajoną antyzwierzęcą to jej zmiana może być trudna i wymagać wielu działań, a nie tylko przemyśleń. Przykładem długotrwałego efektu postawy utajonej jest przywołane wcześniej skojarzenie mleko-krowa, pies-buda. Silne pozytywne skojarzenie koń-wóz jest być może jedną z przyczyn zgody na zaprzęgi konne - fiaszy w drodze nad Morskie Oko, nawet przy dość oczywistym przeciążaniu koni.

¹⁵ R.H. Fazio, *Multiple process by which attitudes guide behavior...*, s. 75-109.

¹⁶ N. Maliszewski, *Dynamiczna teoria postaw: o relacji postaw jawnych i utajonych*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011, s. 36-58.

Ponieważ ze zwierzęcego punktu widzenia liczy się przede wszystkim to jak człowiek się zachowuje wobec zwierząt, jakie decyzje podejmuje, nie można poprzestać na nauce poprawnych i gładkich wypowiedzi. Kluczowe jest wypracowywanie etycznych nawyków postępowania opartych na szacunku do zwierząt, skojarzeń dotyczących przeżywanych przez zwierzęta emocji, ich empatii i zdolności poznawczych. Elementem tego procesu jest rozpoznawanie i kojarzenie zwierząt jako istot autonomicznych, posiadających życie wewnętrzne, potrzeby gatunkowe i indywidualne, które w znacznej mierze dzielą z ludźmi jako innymi istotami żywymi. Obrazuje to przykład porównywania ekspresji bólu u ludzi i innych ssaków. W obu wypadkach będzie to ochrona uszkodzonej części ciała (ręki, łapy, nogi), przymknięcie powiek związane z doznawaniem bólu, opuszczenie lub zwieszenie głowy, wolniejsze ruchy¹⁷. Dla skutecznej nauki konieczne są porównania rzeczywiste – postaci realnych lub zdjęć, nagrań wideo, właściwa ich analiza, tak by obrazy analogicznych doznań ludzi i zwierząt mogły być wspólnie utrwalone. W niektórych wypadkach słowa są wręcz zbędne, jako zakłócające ten proces. Innym przykładem jest prześledzenie historii krowy-bohaterki, która uciekła z transportu do rzeźni i przyłączyła się do stada żubrów¹⁸. Krowa stała się postacią ikoniczną jako, że uciec przed śmiercią może tylko bohater – istota rozumna, czująca i myśląca, a nie bezwolny przedmiot do użytku. Ta historia ma wymiar symboliczny i przede wszystkim tak należy ją rozumieć. Będzie ważna dla poznania utajonego, ale bezużyteczna w naukowym podejściu.

Model FMA

Kształtowanie postaw dualnych: jawnych i utajonych jest ważnym elementem prozwierzęcej edukacji etycznej. Dla lepszego ich przełożenia na zachowanie warto przeanalizować, jaka jest ich dynamika w sytuacji

17 D. Broom, *Sentience and animal welfare*, CABI, 2014, s. 98–101; A.C.C. Williams, *Facial expression of pain: an evolutionary account*, „Behavioral and brain sciences”, 25(4), 2002, s. 439–455; C. Häger, S. Biernot, M. Buettner, S. Glage, L.M. Keubler, N. Held, S.R. Talbot, *The Sheep Grimace Scale as an indicator of post-operative distress and pain in laboratory sheep*, „PloS one”, 12(4), 2017; S.G. Sotocinal, R.E. Sorge, A. Zaloum, A.H. Tuttle, L.J. Martin, J.S. Wieskopf, J.J. McDougall, *The Rat Grimace Scale: a partially automated method for quantifying pain in the laboratory rat via facial expressions*, „Molecular pain”, 7(1), 2011, s. 55.

18 Krowa na gigancie. Miała być przeznaczona na mięso, ale uciekła i dołączyła do stada żubrów, <http://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2018-01-22/krowa-na-gigancie-miala-byc-przeznaczona-na-mieso-ale-uciekla-i-dolaczyla-do-stada-zubrow/>; A. Angelika Swoboda, *Dlaczego krowa uciekła do żubrów? ,Nie można wykluczyć zauroczenia*”, <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22984861,dlaczego-krowa-uciekla-do-zubrow-nie-mozna-wykluczyc-zauroczenia.html>.

konfliktu wartości prozwierzęcych i ludzkich. Konflikt dotyczyć może wartości autotelicznych w tym praw zwierząt do życia, wolności jako takiej, wolności od chorób i cierpienia z wartościami ludzkimi – hedonistycznymi lub utylitarnymi – jak prawo do zjadania, niewolonia i hodowli zwierząt lub wartościami dotyczącymi zdrowia i życia ludzi.

Cohen, Brom i Stassen proponują model FMA (*Fundamental Moral Attitudes*) jako dynamiczną, dwuwarstwową koncepcję postaw moralnych wobec zwierząt¹⁹. Pierwsza warstwa zdefiniowana jest jako najbardziej podstawowe, głęboko odczuwalne przekonania moralne na temat zwierząt, ukształtowane na bazie wiedzy o ich naturze i emocjach poprzez wpływ społeczny, religię, kulturę i technologię oraz w indywidualne osobiste doświadczenia.

Autorzy w pierwszej warstwie wyróżniają cztery składowe. Każdy element składa się z wielu wymiarów, przekonań moralnych, które odzwierciedlają opinie na temat tej składowej. Do powyższych filarów FMA należą przekonania na temat:

- hierarchii istot – w tym poglądy na temat tego czy ludzie są najważniejsi czy równi ze zwierzętami, lub odwrotnie - zwierzęta ważniejsze niż ludzie,

- wartości zwierząt – w tym stanowiska odnoszące się do wartości zwierząt: jako wartości wewnętrznej, wartości instrumentalnej lub wartość dla ekosystemu,

- robienia dobra na rzecz zwierząt – którym zwierzętom należy się troska ludzi o ich dobrostan, zdrowie, ochrona przed zranieniem - wszystkim, wybranym czy żadnym zwierzętom?

- praw zwierząt – które zwierzęta mają prawo do życia, a tym samym nie należy ich zabijać – wszystkie, wybrane czy żadne?

W zależności od stanowiska zajmowanego w tych czterech obszarach, jednostki w społeczeństwie będą mieć różne postawy moralne. Jedne z nich mogą uważać, że zwierzęta są równe ludziom, stanowią wartość samą w sobie, wszystkie mają prawo do życia, a ludzie powinni troszczyć o ich dobrostan, inne zaś, w opozycji do tego poglądu mogą uważać, że zwierzęta są istotami niższymi, są od człowieka zależne, stanowią jedynie wartość instrumentalną jako produkty do użycia lub spożycia – człowiek zatem, nie musi się o nie troszczyć jeśli nie ma w tym własnego interesu, a żadne ze zwierząt nie ma niezbywalnego prawa do życia. Pomiędzy tak skrajnymi poglądami może być pełne spektrum postaw pośrednich, których poszczególne elementy wcale nie muszą być ze sobą spójne.

¹⁹ N.E. Cohen, F.W. Brom, E.N. Stassen, *Fundamental moral attitudes to animals and their role in judgment: An empirical model to describe fundamental moral attitudes to animals and their role in judgment on the culling of healthy animals during an animal disease epidemic*, „Journal of agricultural and environmental ethics”, 22(4), 2009, s. 341-359.

Napięcia powstają w sytuacjach konfliktu interesów ludzi i zwierząt oraz konieczności podjęcia decyzji. W konkretnej sytuacji postawy i wartości z pierwszej warstwy ważone są w stosunku do innych rzeczy z drugiej warstwy, które są cenione również przez innych ludzi, w tym:

- życie ludzi – na przykład zagrożenie atakiem ze strony zwierząt,
- zdrowie ludzi – na przykład choroby odzwierzęce,
- wartości ekonomiczne – w tym hodowla zwierząt,
- wartości hedonistyczne – w tym jedzenie zwierząt.

FMA jest zaproponowany jako model dynamiczny – przekonania z pierwszej warstwy używane są w dyskusji publicznej, gdy występuje konflikt wartości i interesów z wartościami w drugiej warstwy. Pojedyncza osoba może myśleć, że zwierzęta mają prawo do życia w każdej sytuacji przez cały czas. Jednak w społeczeństwie jako całości, wszystkie wartości są zmienne – nawet wartość ludzkiego życia. Niemożliwe byłoby funkcjonowanie społeczne, gdyby wszystkie przekonania miały niezmienną wartość. Przykładem takiego ważenia może być stanowisko iż, że nie można hodować i zabijać krokodyli dla ich skóry, ale można to zrobić, gdy krokodyl zaatakuje.

Model ten podążą za koncepcją, że postawy są konstruktami tymczasowymi i dynamicznymi, a pomiędzy postawa a zachowaniem jest etap namysłu i podjęcia decyzji. Wskazuje to, że autorzy odwołują się do postaw jawnych, deklaracyjnych, których jednostka jest świadoma. Ważny składnik jaki dodają wobec klasycznych koncepcji związku postawy z zachowaniem to etap dyskusji – zaproponowanej tu jako dyskusja publiczna, która skutkuje nie tylko intencją behawioralną, ale podjęciem decyzji opartej o refleksję²⁰.

Koncepcja FMA została tu przywołana jako praktyczny model, który można zastosować w edukacji prozwierzęcej. Uczniowie ustalając stanowiska z warstwy przekonań na temat zwierząt powinni uczyć się jak je ważyć w przypadku konfliktu z wartościami z warstwy drugiej – związanej z interesami ludzi. Nauka podejmowania decyzji w takich przypadkach powinna być prowadzona w oparciu o poszukiwanie merytorycznych argumentów, ustalania ich wagi, kosztów i strat po obu stronach konfliktu co pozwoli uczniom na rozumowe i logiczne ich rozstrzygnięcie. Uczniowie zmierzają się ponadto z takimi sytuacjami, w których straty po jednej ze stron lub po obu stronach są nieuniknione, jako że brak decyzji to zgoda na opcję domyślną, tradycyjne czy łatwe do przeprowadzenia rozwiązanie²¹. Przykładem konfliktu może być kwestia hodowli

20 I. Ajzen, *The Theory of Planned Behavior*, „Organizational Behavior and Human Decision Processes”, 50, 1991, s. 179–211.

21 R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Impuls: jak podejmować właściwe decyzje dotyczące zdrowia, dobrobytu i szczęścia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo 2012, s. 31–107.

kur dla pozyskania jaj. Tani, klatkowy sposób hodowli jest w kontrze z ich dobrostanem. Nie można hodować szczęśliwych kur tanio – to wymaga nakładów finansowych. Albo rolnik straci część dochodów, albo kury będą cierpieć. Zadaniem uczniów jest ustalenie granic i ważenie wartości prozwierzęcych wobec wartości ludzkich związanych z finansami. Rozwiązaniem są drogie ekologiczne jajka lub dieta z wyłączeniem jajek. Zupełnie inne wartości są brane pod uwagę, gdy życie człowieka wprost zależy od życia, a często śmierci zwierzęcia. Jednym z przykładów jest polowanie na zwierzęta tak, jak to miało miejsce w przeszłości – wśród grup łowców-zbieraczy. Społeczność przeżyła, gdy upolowała i zjadła zwierzę lub głodowała, jako, że samo zbieractwo było niewystarczające. Zupełnie inaczej wygląda to obecnie - współczesne łowiectwo i polowania nie są zachowaniami tego samego rodzaju. W tym przypadku konflikt dotyczy wartości życia zwierzęcia i czystej przyjemności, rozrywki z jego zabijania, a więc wartości hedonistycznych. Rozstrzygnięciem tego konfliktu jest zaprzestanie polowań jako uznanie wyższości wartości związanych z życiem. Widać więc, że wartość życia zwierzęcia może być niezmienna w stosunku do interesów ekonomicznych lub hedonistycznych, ale może być zmienna, gdy chodzi o życie ludzkie.

Cele edukacji

Mając na uwadze psychologiczne uwarunkowania postaw, sposób podejmowania decyzji i zachowania z nich wynikające, porozwierzająca edukacja etyczna powinna obejmować następujące cele przedstawione poniżej.

1. Budowanie hierarchii istot w ujęciu biocentrycznym, jako wynikającym ze zdolności poznawczych, zdolności do odczuwania, posiadania umysłu i świadomości u zwierząt.

Edukacja prowadzona powinna być jako warsztaty z zakresu etologii, psychologii zwierząt i neuronauki w oparciu o najnowsze wyniki badania tych dyscyplin. Ostatnie 20 lat to okres intensywnych badań i prac naukowców, które zasadniczo zmieniły nasze myślenie kim są zwierzęta i jakie mają zdolności do odczuwania i myślenia. Zajęcia oparte o wiedzę jedynie z zeszłego stulecia będzie miała efekt żaden lub wręcz przeciwny. Zatwierdzający programy winni zwracać uwagę na daty publikacji proponowanej literatury przedmiotu. Ponadto, w ujęciu praktycznym pomocne będą zadania związane z rozpoznawaniem emocji, umysłowości i sposobów rozwiązywania problemów przez zwierzęta (np. zdobywania lub odnajdywanie zasobów), obserwacja metod komunikacji, działań intencjonalnych i planowanych oraz używanie narzędzi przez zwierzęta. Niedoceniana w nauce postaw wydaje się kwestia rozpoznawania i zrozumienia zabawy u zwierząt.

Często jest to zachowanie niefunkcjonalne stanowiące wartość samą w sobie, czego przykładem może być koń bawiący się piłką²². Dla zabawy międzygatunkowej jest zaś świadectwem porozumienia i ustalenia konwencji, pozwalającej nie traktować zachowań partnera dosłownie. Te praktyczne zadania mogą być realizowane w terenie lub poprzez analizę nagrań video sytuacji i zachowań konkretnych zwierząt. Nie powinny natomiast ograniczać się do przekazów werbalnych. Dodatkowo, ważne jest poszerzenie wiedzy o kwestie ewolucyjnego pochodzenia moralności i świadomości jako wzmacnianie podejście biocentrycznego i prozwierzęcego nastawienia²³.

2. Uznawanie praw zwierząt do wolności i dobrego życia, w tym niezależności i szczęścia, jako wynikających z koncepcji praw zwierząt lub utylitaryzmu jako etyki konsekwencjonalistycznej skoncentrowanej na dobrostanie zwierząt. Ponadto, wskazane są poszukiwania w innych etykach: etyce cnoty, obowiązku, troski.

To najbardziej klasyczne rozumienie edukacji etycznej związanej z poznawaniem idei etycznych. Dla tematu zwierzęcego, w zależności od wieku uczniów i etapu nauki, pomocne będą prace Petera Singera, Toma Regana, Marka Rowlandsa, Bernarda E. Rollina, Lewisa Gompertza, Alberta Schweitzera, Stevena M. Wisea, Charlesa Patersona oraz zbiorcze opracowania dotyczące etyki zwierzęcej²⁴.

3. Rozpoznawanie wartości jaką reprezentują zwierzęta – jako wartości autotelicznych, wartości dla środowiska i ekosystemu.

Na bazie wiedzy z zakresu ekologii oraz zrealizowania dwóch modułów opisanych powyżej uczniowie samodzielnie mogą dociekać, analizować i wskazywać jaką wartość reprezentują zwierzęta. Znając ich zdolności do odczuwania, dostępne poziomy świadomości dla różnych gatunków oraz teoretyczne wskazania zawarte w ideach etycznych uczniowie powinni nabyć umiejętności argumentacji dotyczącej podmiotowości zwierząt i wartości jaką one stanowią: wartość samą w sobie, dla ekosystemu i środowiska. Bez zrealizowania modułu związanego z poznaniem doznaniowości zwierząt oraz etyki, uczniowie będą odnosić

22 G.M. Burghardt, *The genesis of animal play: Testing the limits*, Mit Press, (2005), s. 5–20.

23 F. de Waal, *Małpy i filozofowie*, Copernicus Center Press, 2013; M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013, s. 146–160.

24 D. Probuca, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2013; J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Lublin, Wydawnictwo UMCS, 2008; D. Dzwonkowska, M. Latawiec, D. Gzyra, J. Lejman, M. Twardowski, J. Tymieniecka-Suchanek, *Filozofia wobec świata zwierząt*, UKSW, 2015; J. Majcherek, *Człowiek, przyroda, moralność*, Księgarnia Akademicka, 2018.

się do egocentryzmu i przedmiotowego wartościowania zwierząt jako specyficznego dla postaw utylitarnych w Polsce²⁵.

Nie mniej ważna jest nauka podejmowania decyzji oraz wyrabianie nawyków zachowania. Może ona obejmować:

- Działania pomocowe na rzecz zwierząt jako wyrabianie nawyków troski o dobrostan zwierząt poprzez właściwą opiekę nad zwierzętami towarzyszącymi, wolontariat w schroniskach, programy obejmujące dokarmianie i budowę budek dla kotów wolnożyjących, wytwarzanie wyposażenia na potrzeby domów tymczasowych lub schronisk i azylów dla zwierząt, w tym wybiegów dla psów i wolier dla kotów, wiat dla kóz czy koni. Nagrodą dla uczestników takich działań będzie podniesienie własnej samooceny, poczucia sprawczości i użyteczności społecznej²⁶.

- Rozpoznawanie zysków i strat w przypadku konfliktów interesów ludzi i zwierząt.

- Rozpoznawanie wartości jakie stoją za konfliktem interesów: hedonistycznych, finansowych, autotelicznych, instrumentalnych, utylitarnych, czego klasycznym przykładem jest kwestia pracy zwierząt, ich hodowli, udomowienia i zniewolenia, diety mięsnej i wegańskiej.

- Przewidywanie konsekwencji po stronie zarówno ludzi jak i zwierząt oraz podejmowanie decyzji w sytuacjach konfliktów interesów. Od prostych rozstrzygnięć: wyjść z psem na długi spacer czy spędzić ten czas na własnych przyjemnościach?, poprzez trudniejsze: kupować buty ze skóry, które są trwałe i ładniejsze czy wytwarzanych z materiałów roślinnych lub syntetycznych, o dużo niższej estetyce i jakości?, aż do bardzo trudnych dotyczących testowania leków na zwierzętach.

- Powtarzanie schematów rozwiązywania konfliktów w celu ich zautomatyzowania w tym: wyborów produktów spożywczych wegańskich lub pochodzących z hodowli spełniających warunki wysokiego/dobrego dobrostanu zwierząt – jak na przykład jajek czy mleka (zerówki – hodowla ekologiczna czy trójki – hodowla klatkowa?, mleko krowie czy roślinne?).

Edukacja powinna być prowadzona równoległe w obszarze behawioralnym jako wypracowanie zachowań oraz poznawczym – dotyczącym postaw jawnych, wiedzy i zrozumienia zjawisk. Programy dla dzieci

25 Cembalo i in., *Determinants of individual attitudes...*, s. 237-254.

26 R. Leonardi, H.M. Buchanan-Smith, G. McIvor, S-J. Vick, *Paws for Progress: The development of evaluation of a prison-based dog training programme in the UK*, IAHA-IO Conference Handbook, Unveiling a new paradigm: HAI in the mainstream, Paris 2016; A.K. Fournier, E.S. Geller, E.V. Fortney, *Human-animal interaction in a prison setting: Impact on criminal behavior, treatment progress, and social skills*, „Behavior and social issues”, 16(1), 2007, s. 89; H. Finkler, J. Terkel, *Dichotomy in the emotional approaches of caretakers of free-roaming cats in urban feeding groups: findings from in-depth interviews*, „Anthrozoös”, 24(2), 2007, s. 203-218.

młodszych w przedszkolu i klasach 1-3 powinny głównie dotyczyć wyrobienia prawidłowych – prozwierzęcych nawyków i bezpiecznego kontaktu ze zwierzętami oraz rozpoznawania podstawowych emocji i doznań zwierząt: radości i smutku, lęku i zaufania, cierpienia i bólu, poczucia zagrożenia lub bezpieczeństwa.

Podsumowanie

Dwutorowe, poznawczo-behawioralne, prowadzenie edukacji powinno mieć wpływ na postawy wobec zwierząt, zarówno te jawne, jak i utajone. Prozwierzęce nawyki i wypracowane zachowania automatyczne będą aktywizować się w zachowaniach szybkich i spontanicznych, wykonywanych bezwiednie, poza uwagę i świadomą intencją. Spójne z nimi prozwierzęce deklaracje będą stanowiły właściwe uzasadnienie takich decyzji post factum, a dla działań przemyślanych i planowanych będą wyznaczać kierunek działania i racjonalnego ważenia zysków i strat przed podjęciem decyzji, tak by prospołeczność działań ludzi obejmowała także pozaludzkie zwierzęta jako, że tworzymy z nimi wspólnotę istot zdolnych do odczuwania.

Ethical education about treatment of animals in the context of psychological concepts of attitudes

Summary

The article presents issues related to education in field of animal ethics.

Abstrakt

W artykule przybliżone są kwestie dotyczące edukacji w zakresie etyki zwierząt. Przedstawiony jest związek pomiędzy sposobem nauczania, postawami wobec zwierząt, a zachowaniami w relacjach ludzi z innymi zwierzętami. W odniesieniu do postaw dualnych zaproponowany jest model edukacji dwuścieżkowej. Pierwsza ścieżka dotyczy poznania koncepcji filozoficznych i stojącymi za nimi wartościami, druga – wypracowania zachowań prozwierzęcych odnoszących się do życia i dobrostanu zwierząt.

Key words: dual attitudes, animals, pro-animal education, ethics

Słowa kluczowe: postawy dualne, zwierzęta, edukacja prozwierzęca

Agnieszka Potocka – is a PhD student at the Faculty of Psychology of SWPS University of Social Sciences and Humanities in Warsaw. The subject of her research interest are dual attitudes toward animals and related behaviors.

Agnieszka Potocka – jest doktorantką na Wydziale Psychologii SWPS Uniwersytetu Humanistycznospołecznego w Warszawie. Tematem jej zainteresowań badawczych są postawy dualne wobec zwierząt oraz związane z nimi zachowania.

ANNA SZKLARSKA

ORCID 0000-0003-4424-2143

DOI 10.24917/20838972.15.11

Teodycea w obliczu Zagłady: wspólny problem filozofii i teologii

Bóg skoro jest dobry wielu rzeczom nie jest winien
Platon

W niniejszym tekście autorka podejmie się próby zarysu problemu teodycei¹, czyli próby usprawiedliwienia Boga z zarzutu istnienia zła i niesprawiedliwości w świecie, ale w szczególnym kontekście zbrodni totalitaryzmu, jakich najdotkliwiej doświadczył naród żydowski. Pytanie o genezę zła samo w sobie problematyczne, dla teologii (zwłaszcza związanej z religią monoteistyczną) jest wyzwaniem. Zgodnie z wykładnią chrześcijańską wolna wola, jaką człowiek został obdarzony jest warunkiem doskonałości świata, choć ma to swoje upiorne konsekwencje (moralny upadek), jednak dla wielu wyjaśnienie to okazuje się niewystarczające. Napięcie pomiędzy wolnością a odpowiedzialnością wydaje się dotyczyć nie tylko człowieka, ale i Boga. Czy rzeczywiście?

Jest szczególną ironią, iż sympatyzujący podczas wojny z nazistami, uwikłany w ruch narodowosocjalistyczny Heidegger w słynnym wywiadzie udzielonym w 1966 roku powiedział o tamtym czasie: „Tylko Bóg mógłby nas uratować”². Kiedy analizujemy dzieje Izraelitów, nasuwa nam się niepokojące pytanie: naród wybrany, ale ku czemu, czy aby nie ku wyjątkowo bolesnym prześladowaniom? Jak dobry i wszechmocny Bóg mógł się im spokojnie przyglądać? Richard L. Rubenstein uważa, że problem statusu Boga i jego relacji do Szoah jest zasadniczym zagadnieniem współczesnej teologii żydowskiej.³ Punkt wyjścia niniejszego artykułu stanowić będą wybrane wątki studiów nad totalitaryzmem filozo-

1 Słowo teodycea pochodzi z języka greckiego. Etymologicznie na pojęcie to składają się dwa człony: *theos* – Bóg i *dike* – sprawiedliwość, zwycięstwo, a zatem obrona Boskiej doskonałości wobec niekwestionowanego faktu istnienia zła w świecie.

2 Cytat za: J. Galarowicz, *Martin Heidegger: genialny myśliciel czy szaman?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 43.

3 R.L. Rubenstein, *Jak zostałem rabinem*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, przeł. A. Musiał, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 263.

fów współczesnych takich jak Hannah Arendt, Jonathan Sacks i Giorgio Agamben, następnie uzupełnione o rozważania Hansa Jonasa, stanowiące centralny punkt odniesienia omawianej problematyki. Niewątpliwie obóz koncentracyjny jest miejscem szczególnej ciszy. Odwiedzając je po niemal ośmiu dziesięcioleciach od wydarzenia się koszmaru, możemy jedynie stanąć bezradni w milczeniu, co najwyżej wypowiadać słowa modlitwy za zmarłych, stanowiące paradoksalnie znak cichej zgody („Niech będzie wola Twoja...”).

Nie każdy jednak jest w stanie to zrobić, ponieważ dla wielu owo miejsce kaźni stanowi przejmującą swą dobitnością przestrzeń nieobecności Boga na Ziemi. Nie mogło Go tam wtedy być – podobne głosy słyszymy wśród rodzin ofiar, w tym zarówno ludzi prostych, niewykształconych, jak i najwybitniejszych teologów oraz filozofów. Jak wytłumaczyć milczenie Boga w tym strasznym miejscu? Jeśli jednak uznamy, że Boga tam wtedy nie było, że Holocaust wydarzył się wbrew jego planom, musimy być przygotowani na to, że nie będzie go znowu, kiedy człowiek postanowi zrealizować kolejny szatański projekt. Prowadzi nas to do zaniegowania wszechmocy Boga albo do odmówienia mu innych, istotnych przymiotów takich jak: miłosierdzie, sprawiedliwość, doskonałość, dobroć. Bóg swym milczeniem wobec Auschwitz wystawił człowieka na okrutną próbę lojalności. Przez długi czas wydawało się, że przypadek Hioba będzie najdramatyczniejszym sprawdzianem wierności, najtrudniejszym do wyobrażenia testem na całkowite oddanie Bogu, a jednak zdobyliśmy wiedzę, że spektrum sytuacji granicznych okazuje się niewyczerpalne. Na przestrzeni wieków szczególnie doświadczeni byli Żydzi. Obecnie, jak w początkach istnienia pierwszych wspólnot, chrześcijanie na Bliskim Wschodzie są przymuszani do najbardziej spektakularnych ofiar i niezawinionych dramatów.⁴ W świetle tych wydarzeń zupełnie zrozumiałym jest fakt, iż pytamy o to dlaczego Bóg nie obejmuje ochroną swoich wyznawców i przygląda się ich cierpieniu. Jednak tak postawione pytanie, odpowiedzialność za zło przenosi na stronę Boga jako niekwestionowanego pomysłodawcy i projektodawcy dziejów świata, albo przynajmniej niemego obserwatora, dysponującego wystarczającą siłą, by ingerować w bieg ziemskich wydarzeń, a jednak powstrzymującego się od takiej ingerencji. A skoro tak – czy moc ta jest iluzoryczna, czy też Bóg nie interesuje się nami? A może, wbrew forsowanej dziś przez teologów chrześcijańskich wykładni o miłosierdziu Boga jako jego pierwszym

4 Rzecz sprawozdaje odwołując się do konkretnych danych np. monografia Paula Marshalla, Leli Gilbert i Niny Shea, *Prześladowani: przemoc wobec chrześcijan*, przeł. R. Zajączkowski, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 2014. Zob. także *Prześladowani i zapomniani: raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2013–2015*, red. W. Wcisło, Wydawnictwo Bernardinum, Pelpin 2015.

i najważniejszym atrybucie, jest on jednak przede wszystkim surowym sędzią sprawiedliwym, który postanawia doświadczyć swój lud?⁵ Te pytania musieli sobie stawiać już ludzie minionych wieków, nie są to dylematy jedynie współczesnych pokoleń, gdyż długa jest historia ludzkiego cierpienia. Teodycea Leibniza czy rozważania o wolnej woli św. Augustyna to jedne z pierwszych prób odpowiedzi na powyższe wątpliwości. Przy czym stanowisko wymienionych filozofów wydaje się być na tyle spójne, a odpowiedź wyczerpująca, że niewiele można byłoby do niej dodać.⁶ Hansowi Jonasowi udało się jednak ją uzupełnić, poszerzyć nieco horyzont myślowej drogi, dodać doń kilka rozwidleń. Filozof podjął się próby symbolicznego opisanego w jaki sposób Bóg scedował ciężar tworzenia świata na ramiona słabego człowieka. Opowieść Jonasa to opowieść o cenie, jaką musimy płacić za wolność. Na rachunku wypisane jest: *zło* i wymowna adnotacja: *all inclusive*. Nie ma ono granic, dlatego musimy przygotować się na wszystko: że nigdy się nie wyczerpie, nie skończy, nie nasyci i zawsze będzie ludzkości towarzyszyć. Wszystkie próby analizy zła prowadzą w gruncie rzeczy do jednego celu: wymyślić jak je okiełznać, spróbować powstrzymać, ostatecznie zwyciężyć. Skoro jednak zło pojawia się zawsze na skutek wolności, to czy walka z wyeliminowaniem zła to walka z wolnością w człowieku? To walka z niewłaściwym użyciem tej dyspozycji, ale czy jakakolwiek próba narzucenia jak nią rozporządzać nie prowadzi nas do jej pomniejszenia? Takie argumenty wysuwają zwolennicy absolutnej wolności. Nie wszyscy się z nimi zgadzają. Na gruncie etyki Immanuela Kanta czy antropologii filozoficznej Arnolda Gehlena wolność ma granice, samowola stara się je unieważnić. Absolutyzowanie wolności jest sprawą niezmiernie niebezpieczną, czego świadom był już Platon, który pisał: „Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo (...). Nadmierna wolność zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę (...) z wolności bez granic powstaje niewola najzupełniejsza i najdziksza.”⁷ Jesteśmy skłonni zgodzić się, że potrzeba pewnych regulacji tj. ograniczeń w zakresie pełnego korzystania z wolności. Stąd nie możemy jechać samochodem 200 km/h na terenach zabudowanych ani słuchać głośno arii Pucciniego w środku nocy na osiedlu mieszkaniowym. Idea rządów prawa, jak również sam instytucjonalny wymiar sprawiedliwości stanowią bufor przed pełną, nieokiełznaną swobodą wykorzystania wolności,

5 Zob. np. Papież Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Tornielim*, przeł. J. Ganobis, Znak, Kraków 2016.

6 Zob. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953 oraz G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

7 Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 357.

zwłaszcza na rzecz czynienia zła, a jednak i te zabezpieczenia czasem zawodzą. Najbardziej ponurą formę upadek ten przybrał w III Rzeszy, z jej prawomocnie ustanowionymi, drobiazgowymi kodeksami i świetnie zorganizowanymi instytucjami państwowymi.⁸ Być może porażka wzięła się stąd, że bufor miał charakter wyłącznie formalny, zewnętrzny, nie był skorelowany z obiektywnymi wartościami, które dochodzą do głosu w jednostkowym sumieniu, zamiast tego wypełniały go treści godzące w fundamentalne prawa człowieka.⁹ Oznacza to, że prawo może być złe, despotyczne i prowadzić do złowrogich skutków. Prawo zawodzi tam, gdzie zawodzi człowieka rozum. Z drugiej zaś strony – pobudzana niezmierną pomysłowością intelektu wola jest w stanie zrealizować najdziksze fantazje. Rozum i wola stanowią swoistą jedność wewnętrznej zapory wobec zła w człowieku. Separowanie tychże stwarza sztuczną sytuację, bo nie ma czystych aktów wolicjonalnych czy intelektualnych. Jest za to sumienie, które człowieka ocala, jednak nie dzieje się to automatycznie. Rozum i wola mogą bowiem działać na rzecz realizacji różnych wartości, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Nie jesteśmy w żaden sposób zdeterminowani w tych wyborach. Im wyższa wartość, tym większa wolność – przekonywał Max Scheler. Dobro nie mogłoby nim być poza wolnością. Na gruncie aksjologii Schelera wartości najwyższe są wartościami, tylko jeśli są realizowane w wolności.

Możemy także wybrać nihilizm lub upijać się wolnością, nie ukierunkowując jej na żadną z wartości, w zamian czyniąc z niej fetysz i ją absolutyzując. Zbyszek Dymarski podsumowuje problem samowoli (rozumianej jako pycha i brak dojrzałości do wolności) następująco: „Jednym z efektów budowania rzeczywistości według własnych recept jest według Tischnera system totalitarny. Symbolizują go nazwy Auschwitz i Kołyma. (...) Świat obozów zagłady był miejscem radykalnego przestawienia zasad rządzących rzeczywistością.”¹⁰ Było to możliwe, ponieważ człowiek uznał, że świat jest w pełni od niego zależny, że nie istnieją żadne ograniczenia, może go zatem urządzać podług najbardziej szalonych idei, stanowiących odwrócenie dotychczasowego ładu. Eksperyment nadspodziewanie udał się i nie udał zarazem. Skąd ta ambiwalencja w ocenie? Okazało się, że człowiek może uczynić naprawdę wszystko (jest do tego zdolny, w tym sensie złowieszczy eksperyment się powiódł) i nie może uczynić wszystkiego (nie ma moralnego prawa odmawiać części ludz-

⁸ Ustawy norymberskie zostały wydane przez władzę, której legitymizacja pochodziła z demokratycznych wyborów.

⁹ Podobna perspektywa byłaby bliska zarówno Sokratesowi, jak etyce personalizmu Karola Wojtyły.

¹⁰ Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kotakowskiego*, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2009, s. 222.

kości statusu istot ludzkich, organizując zbrodnie ludobójstwa niczym przemysłowy kompleks).

Pytanie o sens Holocaustu

Giorgio Agamben zwraca uwagę na fakt, że Zagłada była tak straszliwa również za sprawą swojej bezsensowności. Filozof wyśmiewa próby interpretowania Zagłady jako kary za grzechy: „doktryna męczeństwa kształtuje się po to, by usprawiedliwić skandal bezsensownej śmierci, rzezi, która musi wydawać się absurdalna.”¹¹ W innym miejscu pisze: „To co wydarzyło się w obozach, ma jednak niewiele wspólnego z męczeństwem (...) Określanie ofiar nazizmu mianem męczenników zafałszowuje ich los.”¹² Podkreśla, że sami ocalali z Zagłady pozostają zgodni, iż nie sposób jej przypisać żadnego metasensu. Za Primo Levim termin Holocaust uznaje za wyjątkowo nieszczęśliwy, gdyż ten „narodził się właśnie z owej nieświadomej potrzeby uzasadnienia śmierci, przywrócenia sensu temu, co zdaje się sensu pozbawione.”¹³ Z wyraźnym dystansem odnosi się do wszelkich doktryn ofiary: „w przypadku terminu Holocaust zakładanie jakiegoś związku, choćby nawet odległego między Auschwitz (...), między śmiercią w komorach gazowych a całkowitym oddaniem się sprawom świętym i wyższym musi zakrawać na kpinę.”¹⁴ Włoski filozof przeciwstawia się nadawaniu Zagładzie jakiegokolwiek mistycznej rangi. Nie oznacza to jednak, iż nie zgadza się z określeniem nazistowskiego systemu obozów jako absolutnie wyjątkowego.

Na pytanie o sens Holocaustu próbowano udzielać różnych odpowiedzi. Żadna z nich nie jest przekonująca, wszystkie one są dość wydumane. Pierwsza możliwa odpowiedź, która wyszła od samych Żydów jest taka, że zostali oni ukarani za swoje grzechy, np. za polityczny aktywizm, oddawanie się politycznym ideologiom, kiedy Talmud tego zabrania. Kolejna odpowiedź sugeruje, iż Holocaust jest karą za antysyjonizm, asymilację, usiłowanie włączenia się w życie społeczeństw i utratę odrębności, zaniechanie dążenia do utworzenia, czy odnalezienia własnego państwa. W oświeceni i w XIX w. Żydzi próbowali się asymilować z narodami, wśród których żyli. Ortodoksyjni Żydzi uznają, że wiara jest ważniejsza niż biologiczne przetrwanie. W ich przekonaniu klęską jest właśnie zachowanie życia, jeśli ceną miałyby być asymilowanie się narodu wybranego z innymi. Inny możliwy sens Holocaustu ujawnia się wówczas,

¹¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2008, s. 26.

¹² Ibidem, s. 25.

¹³ Ibidem, s. 27.

¹⁴ Ibidem, s. 30.

gdy dopatrujemy się w nim kary za bogobójstwo. Założenie jest następujące: przetrwanie ludu żydowskiego jest obietnicą, na której wspiera się przymierze. Złamanie przymierza musi mieć swoje konsekwencje. Niektórzy teologowie, jak Karl Barth nie wykluczają, że los Żydów to także świadectwo sądu Boga, przeprowadzonego z całą surowością. Nasuwa się pytanie – a co z niewinnymi dziećmi, ginącymi na ulicach gett i w piecach krematoriów? Przecież ich także dotyczy ludobójstwo, jeśli miałyby ono stanowić karę za bogobójstwo, jaka była ich wina? Gershom Scholem wyjaśnia, że „mesjanizm żydowski jest w swojej genezie i istocie, co należy jak najdobitniej podkreślić, teorią katastrofy”¹⁵, elementy apokaliptyczne i obrazy zagłady są weń wplecione. Choć świat zostaje wstrząśnięty w posadach i całe pokolenia, bez wyjątku doświadczają końca historii, jest to konieczne dla odkupienia, które nie dokonuje się jednorazowo i daje nam pewien przebłysk wiedzy o końcu, o Sądzie Ostatecznym, który kiedyś nadejdzie. Natura odkupienia ma charakter destruktywny, w kręgu judaizmu toczą się zażarte spory co do przyjęcia lub odrzucenia apokaliptyki, jak również tego jak osobliwie można by ją charakteryzować.

Nazizm był ideologią świecką, ale nie wykluczał wiary w Boga. Dla samych Żydów po Zagładzie wiara w Boga taka, jak przed nią, jest szalenie trudna do wyobrażenia, ale niewiara weń okazuje się także niemożliwa. Za konsekwencje Holocaustu można uznać: zmianę charakteru przymierza, które odtąd staje się dobrowolne, radykalne odrzucenie wiary, bądź odwrotnie – gorliwe odrodzenie studiów religijnych czy niechęć do asymilacji z resztą narodów Europy. Powstanie państwa Izrael jest argumentem za nawrotem do świadomości Żydów jako narodu wybranego, do solidarności i do odnowienia tradycji. W poszukiwaniach racjonalistycznych wyjaśnień tego, co stało się w Auschwitz, najczęściej dochodzi się do punktu, w którym stwierdza się, że cierpienie ofiar jest niezrozumiałe z ludzkiej perspektywy. Jest to zgodne z tradycją Hioba. Inne możliwe wytłumaczenie kładzie nacisk na wolną wolę człowieka i podkreśla fakt, iż boskość wiąże się z gotowością pozostawienia biegu historii ludzkiej wolności, a człowiek wybiera zło. Można także uznać, iż Boska Opatrzność nie jest ponadczasowa i ma miejsce tylko wtedy, gdy umiłowany przez Boga lud jest mu posłuszny. Gdy następuje sprzeniewierzenie się Bogu, gdy Żydzi nie słuchają Boskiego słowa – ten wycofuje się z opieki nad nimi i zostawia ludzi samym sobie. W ramach pewnych nurtów mistycznych pojawiały się nawet głosy, iż Bóg cierpi z tymi, których każe, bo jest miłosierny. Przetrwanie ludu żydowskiego jest obietnicą, na której wspiera się przymierze. Po tym, co stało się w Auschwitz, pojawia

¹⁵ G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 125.

się pytanie: czy Holocaust unieważnia przymierze? Żydzi nie widzą wyraźnie sensu Holocaustu i żaden sens nie może być wspólnym udziałem Żydów. Holocaust nie rozróżnił Żydów na zasymilowanych czy ortodoksyjnych i wzbudził poczucie ich odrębności. Jedni Żydzi uważają, że przymierze jest nienaruszone, inni natomiast, że już nie działa. Niewątpliwie po Zagładzie na niespotykaną w dziejach skalę miało miejsce wśród samych Żydów odrzucenie typowo żydowskich cnót, jak: bierność, pokora, zawierzenie Bogu. Chasydzi z kolei uznali, iż asymilacja była wielką pomyłką i odrzucili przetrwanie jako samozachowanie stricte biologiczne uznając, że trzeba głęboko wierzyć i tylko taka pobożna, głęboko religijna postawa ma sens. Uznano, iż Holocaust rodzi moralny nakaz przetrwania Żydów. Zdaniem Jonathana Sacksa samo biologiczne przetrwanie Żydów byłoby klęską, bowiem wiara jest najważniejsza. Agamben zwraca uwagę, iż prorocy obwieszczali przetrwanie jedynie tzw. *reszty* swego narodu: „Wedle ksiąg prorockich Starego Testamentu, ocalony zostanie nie cały lud Izraela, lecz jedynie reszta.”¹⁶ Niełatwo przyjąć spokojnie fakt, iż proroctwo poniekąd się wypełniło i zaledwie owa *reszta* została ocalona. Sacks z kolei podkreśla, że wielką pomyłką jest sądzić, że Żydzi zostali przeznaczeni do Holocaustu za swoje winy. Stało się tak tylko dlatego, że byli Żydami. To zrozumiałe, że Żydzi po Auschwitz chcą mieć swoje państwo i instytucje, które działałyby w ich interesie i broniły ich tożsamości. Być może w ogóle oddalone powinno zostać pytanie – gdzie wtedy był Bóg? Wielu jednak przeciwko temu protestuje, pytając: niby dlaczego dociekania te miałyby zostać zawieszane? Czy w istocie są one filozoficznie jałowe? W pewnym sensie tak, ponieważ nieuchronnie popadamy w paradoksy. Jeśli Bóg był obecny w Auschwitz, Dachau czy Treblince – to bluźnierstwo, jeśli Go tam nie było – to jeszcze większe! Mimo całej panoramy rozmaitych (czasem dość naiwnych) wyjaśnień, Żydzi nie potrafią wytypować, wyróżnić jednego sensu, który łączyliby z Holocaustem.¹⁷

Muzułman jako miejsce niezróżnicowania życia i śmierci. Sytuacja skrajna

Arendt podkreśla „absolutną niewinność ofiar: żaden człowiek nie zasłużył nigdy na coś takiego.”¹⁸ O samych więźniach pisze następująco: „nie pozostaje wówczas nic poza upiornymi marionetkami o ludzkich

¹⁶ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 163.

¹⁷ Zob. artykuł J. Sacksa pt. *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, przeł. P. Śpiewak, „Znak” nr 8/1997, s. 9–28.

¹⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tom II, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 211.

twarzach, które wszystkie reagują jak pies z eksperymentów Pawłowa, reagują bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidzieć nawet wtedy, kiedy idą na śmierć i których życie składa się wyłącznie z odruchów.”¹⁹ Ludzie wycuci z jakichkolwiek przeblysków spontaniczności, przypominający manekiny, zdolne co najwyżej do odruchów warunkowych, „ludzie-mumie, istoty na wpół martwe”²⁰ wypełniają przestrzeń, nad którą nadzór sprawuje władza totalna. Oto obraz piekła. Agamben stosuje wyrażenie z obozowego slangu: „muzułman” na określenie więźnia, który „podał się rezygnacji i z którego zrezygnowali też towarzysze niedoli, nie dysponował już żadną przestrzenią świadomości, w której mogłaby zachodzić konfrontacja dobrego ze złym, (...) był on po prostu ledwie trzymającym się na chwiejnych nogach trupem.”²¹

Muzułman jest miejscem niezróżnicowania życia i śmierci, zjawiskiem wyrażającym ich ambiwalencję. Muzułman jest kimś zawieszonym między życiem a śmiercią, jest istotą nieżywą, jakąś upiorną formą pustki i cierpienia, ponieważ trudno uznać jego egzystencję za życie. Maszeruje i męczy się w milczeniu, jest zbyt wyczerpany, aby zrozumieć nadchodzącą śmierć – powiada włoski myśliciel. To półczłowiek, który został ograbiony z wszystkich ludzkich cech, zabrano mu jego godność, tożsamość, pozostawiając jedynie „nagie” życie. Ci, z którymi tak postąpiono – zostają wydani na pastwę życia ograniczającego się do aspektów fizjologicznych. Wydawało się, że muzulmanie wyrażali niemą zgodę na wszystko, co im uczyniono, jednak taka postawa nie była przejawem woli, lecz dowodem jej utraty. Muzułmaństwo może być uznawane za szczególną postać choroby głodowej. Nazwa wzięła się stąd, iż grupki takich więźniów przypominały modlących się Arabów. Byli oni niezdolni do obrony, gdyż ztratili nie tylko człowieczeństwo (którego wyznacznikiem jest rozumna i wolna natura) czy szacunek do samego siebie, ale przede wszystkim instynkt życia. Od momentu, gdy więzień stawał się muzulmanem, stawał się zarazem niewidzialny dla świata, przestawał być dostrzegany przez współwięźniów, strażników i funkcyjnych: „Więźniowie nigdy nie podejmowali próby nawiązania rozmowy z muzulmanami, jak gdyby milczenie i ich niedostrzeżenie były, przynajmniej tymczasowo, jedyną właściwą postawą, jaką można przyjąć wobec tych, którym niepodobna już udzielić jakiegokolwiek pomocy.”²² Nawet tym, którzy nie doświadczyli traumy obozu, również trudno jest zrozumieć to zjawisko, gdyż wymyka się ono naszemu pojmowaniu, w przeciwieństwie do klasycznych zbrodni, powodowanych racjonalnym motywem:

19 Ibidem, s. 223.

20 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 41.

21 Ibidem, s. 42.

22 Ibidem, s. 63.

„stos trupów jest obrazem o antycznym rodowodzie, radującym oko tyranów – widok mużulmanów jednak jest obrazem całkowicie nowym, widokiem, którego nie mogą znieść ludzkie oczy.”²³

Agamben uważa, że to mużulmanie czynią sytuację obozów koncentracyjnych skrajną: „to, czego człowiek nie chce za żadną cenę oglądać na własne oczy, stanowi jednak jądro obozu.”²⁴ Sytuacja skrajna paradoksalnie łatwo przeistacza się w sytuację, która może przestać za taką uchodzić, a nawet stać się w oczach wielu prozaiczna i banalna. „Obóz Auschwitz był tym właśnie miejscem, w którym stan wyjątkowy staje się regułą, a sytuacja skrajna przeistacza się w paradygmat codzienności.”²⁵ Wykluczenie poszczególnych grup następowało stopniowo przy niemal całkowitej obojętności większości obywateli III Rzeszy.

Dlaczego Bóg milczał czyli czy zło przeczy Opatrzności Bożej?

Wreszcie należy także, za Hansem Jonasem, postawić pytanie o to czy po Zagładzie pojęcie Boga zostało nieodwracalnie przeformułowane. A może dopiero teraz zaczęliśmy je pojmować właściwie? Jonas pyta retorycznie: co Auschwitz dodało do naszej wiedzy o bezmiarze podłości, jaką ludzie mogą sobie wyrządzać?²⁶ Wydaje się, że piekło i trauma obozowych doświadczeń musiały spowodować jakąś fundamentalną zmianę samowiedzy Żydów, którą gromadzą i jaką dysponują w wyniku przeżytej na przestrzeni stuleci historii cierpienia. Wiedza o przebytych prześladowaniach konstytuuje wszak ich tożsamość oraz pamięć zbiorową. Jonas celnie zauważa, że pytanie Hioba stanowiące naczelną problemat teodycei, możemy postawić zarówno w wymiarze ogólnym, odnośnie samej obecności zła w świecie, jak i szczegółowym, dotyczącym tajemnicy wybrania dokonującego się za sprawą przymierza Żydów i Jahwe.²⁷

Rozważania wokół kwestii teodycei dla Hansa Jonasa miały osobisty kontekst. Jego matka była więźniarką obozu koncentracyjnego, w którym zginęła. Jonas zauważa, iż początkowo narracje wyjaśniające milczenie Boga wobec Auschwitz koncentrowały się na samym fakcie przymierza. Twierdzono po prostu, iż Bóg milczał, gdyż lud przestał mu być wierny. A jednak dla tych, którzy nie dostrzegali podobnej niewierności punktem odniesienia nie mogła być kategoria winy, dlatego zastąpiła ją idea męczeństwa i dawania świadectwa. W tej perspektywie to właśnie niewinni

23 Ibidem, s. 51.

24 Ibidem.

25 Ibidem, s. 49.

26 Zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003, s. 32.

27 Ibidem.

uczestniczą w dramatycznych wydarzeniach, a dzieje się tak dlatego, że są najsprawiedliwsi. Bestialsko mordowani zostają okrzyknięci świętymi ofiarami. Jednakże wszelkie próby tego rodzaju wyjaśnień, bazujące na cnocie wierności i jej braku, wierze i jej porzuceniu oraz karze za to, czy wreszcie odwołujące się do ostatecznego sprawdzianu, konieczności dania świadectwa okazują się zawodne w obliczu Auschwitz, którego groza nie ominęła nikogo, włączając najbardziej niewinnych.²⁸ Śmierć w obozie „poprzedzała dehumanizacja poprzez skrajne poniżenie i niedostatek”.²⁹ W istocie ani ofiary, ani prześladowcy w doświadczeniu obozowego koszmaru niemal nie odwoływali się do paradygmatu przymierza. Druga interpretacja jest następująca: dokonano się straszliwe odwrócenie wybrańców w potępionych, „wybrania w przekleństwo, które szydziło z wszelkiej sensowności”³⁰. Zarazem jednak próbowano doszukiwać się związku z dawnymi prorokami, „których potomkowie zostali wydobyć z rozproszenia i zjednoczeni przez wspólną śmierć”³¹.

Stawiając pytanie o ideę Boga po Auschwitz pytamy po prostu jak to możliwe, że Bóg zezwolił na ludobójstwo? Wydaje się, że rozpatrując problem na poziomie teologicznym, Żydzi są w bardziej kłopotliwym położeniu niż chrześcijanie, na co zwraca uwagę sam Jonas. Dla chrześcijan doczesny świat to miejsce, w którym toczy się walka między siłami dobra i zła, a zatem może się zdarzyć, iż w pewnym zakresie będzie on podlegał wpływom szatana, któremu udaje się zwodzić ludzi, tak jak zdołał to uczynić z pierwszym człowiekiem. Tymczasem dla Żydów świat ten jest przestrzenią, gdzie realizuje się Boża sprawiedliwość. Bóg pisze dzieje i za nie odpowiada. Dlatego Auschwitz w świetle tradycyjnego wizerunku Boga jest rodzajem skandalu, gwałtem na klasycznej wykładni teologicznej judaizmu.

Jonas opowiada pewien wymyślony przez siebie mit. Boska podstawa rzeczywistości zechciała powierzyć siebie przypadkowi, ryzyku wielorakości form. Tak się stało – podstawa i źródło bytu oddała się przygodzie czasu i przestrzeni. Świat otrzymał autonomię, co jednak także oznacza, że został „pozostawiony samemu sobie”, jego prawa nie zakładały boskiej ingerencji. Innymi słowy – ścisła przynależność do ziemskiego świata jawiła się jako niezależna od jakiegokolwiek pozaświatowej siły.

Jaka jest zatem relacja Boga i bytu? Nie idzie tu o panteistyczną immanencję, Bóg i świat nie są bynajmniej tożsame. Bóg, aby świat powstał, wyrzekł się swej omnipotencji na rzecz nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego w formie przemienionej, zniekształconej. Jak pisze Jonas: „Bóg

28 Por. *ibidem*, s.33.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

wydał swą sprawę, gdy się wyzbył siebie dla świata.”³² Dokonał samopoprzucenia własnej istoty, którą stanowiła nienaruszalność. Jonas z emfazą opowiada historię życia, które dzięki falowaniu odczuwania, postrzegania, dążenia i działania wzniosło się ponad niemymi wirami materii i sprawiło, że wieczność została przepełniona autoafirmacją. W wyniku tego procesu Bóg wyraził aprobatę stworzenia określając je mianem dobrego. Wraz z życiem nadeszła śmierć.³³ Jest ona niezbędna dla sensu samego życia, które jest czymś odrębnym niż niezmiennie trwanie Absolutu. Życie ze swej istoty musi mieć charakter niszczytelny, skończony, wikłać się w przygodę śmiertelności. Wieczność materii przyjęła kształt indywidualnych istnień. Wszelkie doświadczenie, włączając działanie, twórczość, a nawet cierpienie skończonego indywiduum dopiero prężności skończoności zawdzięcza swój sens i intensywność. Spektrum wielorakości form, namiętność życia, wyostrzenie się popędów, poczynając od przyjemności i bólu, triumfu i nędzy, miłości i bezwzględności, ich świeżość i spontaniczność ma charakter twórczy i afirmatywny, stanowi materiał, na którym boskość od nowa siebie buduje, osiągając nową formułę. Mit ten wskazuje na pewne ryzyko podjęte przez Boga. Impet rozwoju „przekracza próg, za którym kończy się niewinność”³⁴. Pojawienie się człowieka w świecie oznacza pojawianie się w nim rozwiniętej świadomości i wolności, która pociąga za sobą odpowiedzialność. Transcendencja nie wpływa na losy ziemskiego widowiska. Możemy sobie jedynie wyobrażać, jak pełen nadziei Bóg towarzyszy z radością i smutkiem, zadowoleniem i rozczarowaniem człowiekowi w jego wyborach. Przyjrzyjmy się najpierw implikacjom teologicznym wynikającym z opowiedzianego przez Jonasa mitu. Po pierwsze Bóg cierpi razem ze stworzeniem. Nie chodzi nam tu oczywiście o chrześcijańskie cierpienie na Golgocie lecz o to, że relacja Boga do świata od chwili stworzenia nie wyklucza Bożego cierpienia, a nawet zatrwożenia. Fakt, że samo stworzenie cierpi jest dla teologii oczywiste. Ale Bóg cierpiący na skutek powierzenia świata człowiekowi? Możemy się zastanawiać czy nie uderza to w biblijny obraz Bożej chwały i potęgi. Niekoniecznie, wszak również w Starym Testamencie czytamy, że Bóg czuł się ignorowany, odrzucony przez człowieka, że rozczarowuje się swoim narodem wybranym. Luigi Pareyson proponuje przyjąć, że wolność ma charakter źródłowy, jest początkiem i warunkiem bycia i dotyczy to także samego Boga. Najpierw Bóg chce siebie, a dopiero potem owo chcenie ukierunkowuje na świat. Początek jest nagły i nie wyklucza wynurzenia się z nicości, jest czystym chceniem. Pareyson konstatuje, że wolność istnieje, o ile człowiek może pójść za tym, co szlachetne i piękne, tak samo jak za tym, co nijakie lub

32 Ibidem, s. 35.

33 Por. ibidem.

34 Ibidem, s. 36.

paskudne. Nie jest ukierunkowany na żadną z opcji. Wolność ma i mieć musi swój negatywny warunek. Pareyson w duchu Schellinga³⁵ uznaje, że nawet sam Bóg niewątpliwie otarł się o zło, doświadczył tego, co negatywne, że boskość jako triumf wolności – to znaczy zwycięstwo nad nicością i złem zawiera w sobie potencjalność nicości i zniszczenia, jakie zostają w nim odrzucone. Zło w Bogu jest uśpione, nierzeczywiste, powstrzymane, zastygłe w niegroźnej potencjalności.³⁶ Przychodzi człowiek i je rozbudza, urzeczywistnia. Wolność ludzka i boska w istocie mają ten sam warunek: zło, ale w obydwu paradygmatach ma on różny charakter: dla Boga czysto możliwościowy, nigdy nie wykraczający ponad nią, w przypadku człowieka obłądnie rzeczywisty, lub domniemany. Bóg nie protestuje, przygląda się upadkowi człowieka, respektuje jego wolność, która ze swej istoty nie dopuszcza zewnętrznej ingerencji. Tej fatalnej sile zła przeciwstawić można jedynie cierpienie. Nie ma innej zapory, innego sposobu przeciwwagi. Zdaniem Pareysona tylko ono jest silniejsze od zła.³⁷

Kolejny wniosek, jaki za Jonaszem możemy wyprowadzić z przywołanej przypowieści to teza, iż Bóg nie jest bytem dokonany, wewnętrznie tożsamym, lecz staje się, wyłania w czasie. Mit przedstawia nam jak boskość emanuje i ewoluuje zarazem. Zgodnie z tradycją starożytnej Grecji aczasowa niezmiennosc stanowiła nieodłączny, pierwszy spośród przymiotów Boga. Jednocześnie stawanie się, zmienność charakteryzowały byty zmysłowe, cielesne, niższego rzędu. Jeśli jednak Bóg i świat łączy jakaś relacja, to w micie Jonasa ten pierwszy uczasowił się i poddał zmienności w ramach kosmicznego procesu. Bóg to odtąd już nie bezruch, ale ruch, to nie *constans*, ale zmiana. Podlega dynamice przeobrażeń, co więcej nie jest już sam, lecz w relacji do stworzonej rzeczywistości. Bóg towarzyszy światu i jest nim zainteresowany. Wreszcie – uwikłany w świat Bóg nie jest niedostępny i odgradzony, nie jest poza światem, ale w nim, Wizja Boga zatroskanego o świat stanowi podstawę wiary żydowskiej. Jednakże mit o stworzeniu świata podkreśla ryzyko na jakie wystawił się Bóg, powierzając stworzeniu władzę współdecydowania o wszystkim. Powodowany mądrością, miłością lub ufnością w człowieka zrezygnował z możliwości sterowania nim. Czy zatem Bóg jest nadal wszechmocny? Można dorzecznie wyprowadzić pewne logiczne i ontologiczne zarzuty przeciwko idei absolutnej mocy Boga. Pojęcie absolutnej mocy jest w istocie paradoksalne i wewnętrznie sprzeczne. Wszechmoc okazuje się być tożsama z pustką. Jonas objaśnia to następująco: aby moc mogła oddziaływać, koniecznym

³⁵ Wcześniejsze tradycje wyraźnie oddzielały Boga i zło, Friedrich W. J. von Schelling z tym zrywa.

³⁶ L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling*, [w:] *Grande antologia filosofica*, vol. XVIII, 1971, s. 34.

³⁷ L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, „Annuario Filosofico” nr 2/1986, s. 7–69.

jest, aby istniało coś odrębnego, przedmiot oddziaływania mocy, jednak wraz z pojawieniem się tego warunku moc nie jest już wszechmocna – wszak oprócz niej istnieje coś innego. Moc ma charakter relacyjny i oparta jest na występowaniu co najmniej dwóch członów, z których każdy wyposażony jest w pewną zdolność interakcji.

Przeciw wszechmocy Boga możemy także wysunąć argument teologiczny. Zdaniem Jonasa Boża wszechmoc może występować z Bożą dobrocią tylko o ile zgodzimy się uznać, że połączenie to wymyka się naszemu rozumieniu, że Bóg wyposażony w sprzężenie tych dwóch cech jest dla nas tajemnicą.³⁸ Absolutna dobroć i absolutna wszechmoc Boga w świetle dziejącego się zła jest dla umysłu człowieka nie do pogodzenia. Możemy się jedynie zastanawiać z której z tych cech przypisywanych Bogu skłonni jesteśmy zrezygnować, by nie popadać w sprzeczność. Trudno wyobrazić sobie, byśmy mogli chcieć wyrugować sprawiedliwość z pojęcia Boga. Zgodnie z judaistyczną wykładnią nie możemy też przystać na ideę Boga całkowicie niezrozumiałego. Również chrześcijanom absurdalny wydałby się pogląd, że o Bogu nie wiemy nic. Nie tylko teologowie, ale i sami filozofowie religii przyznają, jak np. Pascal, że możemy podejrzeć karty w tej grze, dzięki czemu nie jest ona dla nas absolutną zagadką. Mamy objawienie, Ewangelię, przykazania, katechizmy, świadectwa ponadnaturalnych wydarzeń, relacje mistyków, itd. Dlatego Jonas wysuwa wniosek: niezmierna dobroć Boga wyklucza Jego wszechmoc, tym bardziej po tym, co wydarzyło się w Auschwitz. Zaprzeczając temu musielibyśmy uznać Go za całkowicie niezrozumiałego. Bóg w jakimś zakresie musi być dostępny i zrozumiały, z tym się zgadzamy, musi także być dobry, a jednocześnie nie sposób zanegować istnienia zła. Jonasowi najbardziej sensowne wydaje się podważenie Jego nieograniczonej mocy, zwłaszcza, że sama idea wszechmocy, jak uprzednio wykazano, jest ze wszech miar kłopotliwa. Tylko w ten sposób zdołamy zachować spójność myśli o współistnieniu dobrego i bynajmniej nie totalnie zagadkowego Boga oraz realnego zła. Wszechmoc zatem jest tą cechą, z której rezygnujemy, myśląc o Bogu. A może Bóg jest wszechmocny, ale dobrowolnie i konsekwentnie nie ingeruje w sprawy świata, daremnie wyczekującego na cud? Ale czy wówczas byłby dobrym Bogiem? Stale powracające pytanie: czy Bóg jest odpowiedzialny za piekło obozów, urzeczywistnione ludzkimi siłami pozostaje bez odpowiedzi. Możemy tylko z goryczą stwierdzić: „Lecz żaden taki cud się nie wydarzył, przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał. Cuda, które się wydarzały pochodziły tylko od ludzi”³⁹ Tu zło systemu okazało się skondensowane, a wariacje na temat

38 Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 42.

39 Ibidem, s. 43. Autor ma na myśli heroizm wszystkich Sprawiedliwych wśród narodów, którzy wykazując się miłosierdziem gotowi byli podzielić los Żydów. Dodajmy,

metod poniżania godności człowieka wydawały się nie mieć kresu. Jonas przedstawia obraz Boga, który na czas kosmicznego procesu „zrzekł się wszelkiej władzy ingerowania w fizyczny przebieg spraw świata”⁴⁰.

Takie ujęcie nie jest oczywiście zgodne ani z wykładnią judaistyczną, ani z chrześcijaństwem. Jeśli rezygnujemy z dogmatu władzy Boga nad światem, Jego opieki i sprawiedliwości wyrażającej się w nagradzaniu dobrych i karaniu złych, wątpliwe stają się pozostałe, podstawowe prawdy wiary. Założenie to, choć zaprzecza mocy Boga w przestrzeni świata fizycznego nie prowadzi do manichejskiego dualizmu, jako walki dwóch równorzędnych, aktywnych, realnych sił, lecz raczej do konkluzji, iż zło pojawia się za sprawą człowieka, a następnie umacnia swą obecność w świecie. Umożliwienie realizacji ludzkiej wolności spowodowało skazę na wszechmocy Boga. Faktem jest, iż problemem dla teologów, jak i nas wszystkich nie jest zło fizyczne, rozmaite straty i dzieła zniszczenia nieokiełzanych siły przyrody, lecz problemem jest triumf intencjonalnego, wyrafinowanego zła, który ma słodkawy zapach krematoriów Auschwitz i Dachau. Oto wyraz autonomii ludzkiego świata, a nie jest to jedyny ślad jego suwerenności. Jonas znany jest jako filozof odpowiedzialności: zasady odpowiedzialności (*Das Prinzip Verantwortung*), której analogonem jest imperatyw odpowiedzialności na określenie przymiotów, jakie powinny cechować ludzkie działanie. W zasadzie tej chodzi o zadośćuczynienie wewnętrznej celowości natury, jak i o umożliwienie rozwoju samemu życiu, które jest źródłem wartości i odpowiadających im pewnych roszczeń. Etyka odpowiedzialności Jonasa oznacza moralny system wyborów, decyzji, działań, których podmiotem jest człowiek dysponujący władzą nad światem. Wydaje się, że owa władza człowieka domaga się kontroli, podporządkowania jej pewnym obiektywnym celom. Władza ta może być realizowana dobrze bądź przeciwnie, wolność musi bowiem odkryć swój właściwy przedmiot, kiedy to człowiek dokonuje weryfikacji swej wewnętrznej siły, aby ocalić sens samej wolności. Jej zagrożenia są rozmaite, począwszy od utraty kontaktu z rzeczywistością, jaką stwarzają wszystkie utopie po utratę własnej godności. Jonas stawia pytania nie tylko o podmiot odpowiedzialności, czyli o osobę, która jest odpowiedzialna, oraz o przedmiot odpowiedzialności, czyli o to, za co konkretnie jesteśmy odpowiedzialni, ale dopytuje także o to przed kim jesteśmy odpowiedzialni – odsyłając nas do więzów odpowiedzialności. Odpowiedzialność za stanowi bowiem zarazem odpowiedzialność przed: samym światem, który tworzymy, naszymi przodkami i tymi, którzy przyjdą po nas, historią, naturą, bytem jako takim, wreszcie – w świetle

że w Polsce było ich aż 6620, wśród nich cała rodzina Ulmów z Markowej, zastrzelona przez Niemców za ukrywanie Żydów w 1944 r.

⁴⁰ Ibidem.

aktu samowyrzeczenia Boga jesteśmy odpowiedzialni przed Bogiem i za Niego. Należy także zastanowić się nad zakresem odpowiedzialności, to znaczy postawić pytanie w jakiej mierze jesteśmy odpowiedzialni, biorąc pod uwagę chociażby naszą skończoność, czasową i przestrzenną ograniczoność. Czy jesteśmy odpowiedzialni za śmierć syryjskich dzieci, które giną w toczącej się obecnie wojnie? Możemy wyodrębnić odpowiedzialność za swoje już zrealizowane czyny, jak i za to co jest do zrobienia, za nasze przeszłe, obecne i przyszłe inicjatywy, jak również zaniedbania. Dwudziestowieczny filozof jest wyczulony na problem moralnego niedbalstwa, braku czujności, które może mieć równie dramatyczne konsekwencje, co wyrafinowane, zamierzone zło. Niedbalstwo zwykle oznacza unik i wynika z aksjologicznego lenistwa, które skutkuje cichym przyzwoleniem na zło. Jak pisze Jonas: „Istnieje jednak jeszcze całkiem inne pojęcie odpowiedzialności, które nie dotyczy zdania ex-post-facto rachunku z tego, co zostało uczynione, lecz determinowania tego, co jest do-uczynienia; zgodnie z tym pojęciem czuję się przeto odpowiedzialny nie głównie za swoje zachowanie i skutki, lecz za sprawę, która domaga się mojego działania.”⁴¹ Wszystkie te problemy zakładają szczególnie wymiar wolności. Jednakże, miara odpowiedzialności za byt, na gruncie refleksji Jonasa, w przypadku człowieka jest nieskończona, ponieważ większa władza nad czymś skutkuje większą odpowiedzialnością za to. Oczywiście tak pojmowana odpowiedzialność uderza w założenie obecności Boga w świecie, ale też nakłada na człowieka wielkie brzemię.

Wśród najwybitniejszych umysłów judaizmu nie ma pełnej zgodności odnośnie założenia omnipotencji Boga. Gershom Scholem, reprezentujący odłam kabały, akcentuje konsekwencje powierzenia się losowi przez Boga w chwili stworzenia świata. W kabalistycznym paradygmacie *cim-cum* nieskończony dotąd Bóg, aby światu nie zabrakło miejsca, musiał się samoograniczyć, zwinąć, skurczyć na rzecz pustki, z której wyłonił się świat. Ale mit Jonasa, w którym agnostycyzm i mistyka wzajemnie się dopełniają, mówi więcej – skurczenie się jest bowiem absolutne i nieodwracalne, Bóg wydaje się światu, byt jest uwarunkowany uprzednią negacją wieczystej podstawy przez nią samą. Jonas proponuje ideę Boga, który w pełni oddał siebie na rzecz bytu, stąd nie możemy oczekiwać Jego dalszej hojności. Nadszedł czas, by to człowiek działał. Niech rozporządza swą wolnością (i odpowiedzialnością) tak, by Bóg mógł się radować, że pozwolił światu powstać, niezmiennie ponawiając osąd, że jego stworzenie było dobre.

⁴¹ H. Jonas, *Teoria odpowiedzialności: podstawowe rozróżnienia*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, WUJ, Kraków 2004, s. 207–208. Zob. także H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 79.

A skoro Bóg nie jest wszechmocny oznacza to, że potrzebuje człowieka, ponieważ losy świata, także losy odróżnienia dobra od zła od nas zależą. Dla świadomości żydowskiej, jak już wykazano, koncepcja niezrozumiałego Boga jest trudna do utrzymania, ale czy dla chrześcijańskiej równie niemożliwa do przyjęcia? Już boskość w trzech osobach jest konceptem, który wielu wydaje się niezrozumiały, podobnie idea poczęcia Boga przez kobietę, która sama była niepokalana, aż do ofiary Jednego wypełnionej dla ocalenia wszystkich. Chrześcijanie oswojeni są z tym, co irracjonalne i trudne do przyjęcia dla trzeźwego, zdroworozsądkowego myślenia, dlatego dużo łatwiej jest im odmówić Bogu cech zrozumiałości i konkluzywności, nie mają takich roszczeń, co implikuje możliwość utrzymania innych Boskich atrybutów, mianowicie wszechmocy i dobroci Boga. Zagadkowy, niezrozumiały, niepojęty, może nadal być wysławiany jako wszechmocny, a zarazem sprawiedliwy i pełen dobroci. Czczony jako niepojęty, co uznawane jest za pozytywną własność, gdyż świadczy na rzecz Bożego majestatu i dystansu między potężnym, nieodgadnionym umysłem Boga i maluczkim człowiekiem, niezdolnym rozwikłać paradoksy, jakie napotyka. Jednocześnie niezmiernie ważny staje się postulat wyrzeczenia się intelektualnej pychy, której przejawem są ambicje i roszczenia, by nierozwiązywalną ze swej istoty zagadkę rozwiązać. Zostają one zastąpione apologią pokory i prostoty, czystego serca w miejsce pełnej wyzwania wędrówki myśli. Dla starożytnych byłoby to nie do przyjęcia, wyzwolenie z kajdan było uwarunkowane poszukiwaniem prawdy, zdecydowaniem się na myślenie, w ich ujęciu zło było konsekwencją defektu intelektualnego, a warunkiem czynienia dobra była wiedza o tym czym ono jest. Skądinąd wiemy, że ta ostatnia nader często nie wystarcza. Czy zło jest zatem z intelektualnego pobłądzenia, braku myślenia (Sokrates), czy ze słabości woli (Augustyn)? Z wszechmocy Boga (Leibnitz), czy z jego niemocy (Jonas)? Wpisuje się w kosmiczny porządek i harmonię świata (stoicy) czy przeczy jego sprawiedliwości i dowodzi absurdu (Camus)? Józef Życiński powiada: „Świat musi mieć sens.”⁴² Czy jest on immanentnie weń wpisany, czy człowiek sam mu go nadaje, o ile zechce, tj. czy powracamy do sporu Protagorasa i Sokratesa? Jak wiele tych sensów może współistnieć, czy czeka nas walka na sensory w ramach konkurujących ze sobą dyskursów, jak prognozowali sofiści, a nieco później Jean-Francois Lyotard czy Richard Rorty? Czy spór o teodyceę jest jednym z jej przejawów? Czy miałyby to oznaczać, że i teologia nie jest wolna od założeń, lub choćby wpływów postmodernizmu? Wydaje się jednak, że chodzi o coś więcej niż intelektualne potyczki, filozoficzne laboratoria, w których prowadzi się eksperymenty myślowe. W

⁴² Józef Życiński, Aleksandra Klich, *Świat musi mieć sens. Ostatnia rozmowa*, Znak, Kraków 2018, s. 13.

kontekście Zagłady chodzi o z powagą stawiane pytanie o istotę Boga, czy jest On troskliwy czy odwrotnie, czy daje się objąć umysłem czy kpi sobie z człowieka przekonując go, że są sobie podobni, kiedy wcale tak nie jest, czy cieszą Go powyższe pytania, czy nie słyszy ich wcale. Są to w znakomitej mierze kwestie teologiczne, wobec których filozofia pozostaje bezradna. Rozum teoretyczny nie podejmuje tego rodzaju rozważań. Jedyne etyka inspirowana religijnie (nie tylko judaistyczna czy chrześcijańska) nie może pominąć ich milczeniem. Etyka jako racjonalizowanie moralności nigdy nie jest jednolita. Nie ma jednej etyki, są różne rodzaje etyk, każda ma za zadanie przedstawić swoje racje, uzasadnienie wybranego kryterium dobra i zła na gruncie przyjętych założeń. Dlatego problem teodycei okazuje się istotny dla filozofów podlegających wpływom danej religii, a tych jak wiadomo było całkiem wielu, by wymienić tylko Gabriela Marcela, Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera czy Karola Wojtyłę. Możemy jednak postawić pytanie czy te propozycje etyczne mogą mieć charakter uniwersalny, jak choćby projekt Kanta? Etyka Kanta nawet jeśli nie jest wiążąca dla większości, potencjalnie mogłaby taka być i wydaje się, że słusznie ma pretensje uniwersalistyczne. Dla Kanta problem czy Bóg jest sprawiedliwy i wszechmocny nie ma charakteru filozoficznego, co nie oznacza, że nie warto się nim zajmować. Jest to jednak spekulacja w wymiarze teologicznym. Szukając genezy zła, zwłaszcza analizując problem historycznie, nieuchronnie wkraczamy na pole rozważań teologicznych, które mogą być inspirujące dla samej filozofii. Mając świadomość, że nadziei na ostateczne rozstrzygnięcie problemów metafizycznych mieć nie należy być może zechcemy przez chwilę tam pozostać. Zetknąwszy się z Hansem Jonasem, rozpoczęliśmy niezwykle interesującą, intelektualną przygodę, w której pytania o teodyceę, jak również odpowiedzialność za Szoah okazały się wiodące. Są to kwestie trudne i bolesne, ale nie należy się tym zrażać. Zagadnienia te wydawały się przyzywać filozofów, którzy żyli w cieniu Auschwitz. Arendt miała świadomość, że organizatorzy zbrodni byli cyniczni i czuli się bezkarni. Ze względu na rozmiar, a właściwie bezmiar okrucieństw udało im się wytworzyć swoistą nierealność tych, których odgradzono od świata kolczastym, obozowym drutem. Jak pisze filozofka: „Wszystko, co zrobiono w obozach, jest nam znane ze świata perwersyjnych, chorobliwych przywidzeń.”⁴³ Co więcej, w opinii Arendt „przerażenie, jakie budzą obozy koncentracyjne i obozy zagłady, wynika w rzeczywistości z tego, że więźniowie, nawet jeśli uda im się utrzymać przy życiu, są odcięci od świata żywych skuteczniej, niż gdyby umarli, ponieważ terror wymusza zapomnienie”⁴⁴ Następuje całkowita i nieodwracalna utrata wiary w sens

43 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 209.

44 Ibidem, s.206.

i sprawiedliwość. Ci, którzy przeżyli, by powrócić do świata żywych, niejednokrotnie muszą podważyć autentyczność dramatu, który przeszli, wymazać z pamięci traumatyczne wydarzenia. Należy także wskazać na drugą reakcję ocalałych – mianowicie wejście w rolę świadków tragicznych wydarzeń, powołanych do zdania relacji z tego, co wydawałoby się niemożliwe do przekazania w ludzkim języku. Jest to osobliwe zadanie. Byli więźniowie dając świadectwo usprawiedliwiają niejako fakt, iż przeżyli piekło obozu, tłumaczą tym samym przyczynę, dla której nie odebrali sobie życia, aby zachować możliwość opowiedzenia światu o przeżytym koszmarze. Stale powraca problem odpowiedzialności.

Świadectwo jako łącznik między ocalałym a głosem z Piekła

Zdaniem Agambena mużulmani są jedynymi autentycznymi świadkami: „Ocalali jako pseudoświadkowie przemawiają zamiast nich, w ich imieniu: dają świadectwo brakującemu świadectwu.”⁴⁵ Jednak świadectwo jest nieprzechodnie, nie może się go podjąć nikt poza tym właśnie świadkiem, który jest nie do zastąpienia. Świadectwo jest swego rodzaju relacją czy procesem angażującym dwie istoty – ocalałego, zdolnego mówić, choć nie mającego wiele do przekazania i tego, który mimo, iż jako jedyny mógłby wiele przekazać – nie jest w stanie tego uczynić. Świadectwo jest swego rodzaju łącznikiem między żywą osobą, a niemym głosem z przeżytego piekła. Dlatego też w tym miejscu należy postawić pytanie: kim jest podmiot świadectwa? Kto naprawdę daje tutaj świadectwo? Trudno za autentycznego świadka uznać kogoś świadczącego o stanie, którego osobiście nie doświadczył (to jest o odpodmiotowaniu). Kryzys świadectwa wynika stąd, iż przyjąć na siebie jego ciężar zmuszony jest ten, kto przeżył, choć jego świadczenie o Zagładzie nie jest w pełni wiarygodne, ponieważ opowiada z pozycji osoby, której udało się ująć z życiem. W ścisłym sensie zatem podmiot świadectwa nie istnieje. Prawdziwym świadkiem jest zatem ten, kto nie może świadczyć, ów stapiający w sobie podstawowe różnice, życie i śmierć, to, co ludzkie i to, co upiorne. Dramatem samego świadectwa jest niewysławialność sensu tego, co chce się przekazać. Szalenie trudno jest wziąć na siebie obowiązek wypowiedzenia tego, co wypowiedziane być nie może. Zdaniem Agambena jest to rola samego języka – jedyne, który pozostaje ze świata sprzed obozów.

45 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 33.

Theodicy in Face of Shoah: a common problem of philosophy and theology

Summary

In the article the author, following the thoughts of Hans Jonas, discusses the issues of omnipotence, justice and comprehension of God in the context of atrocities committed by the Nazis on Jewish people. Is there a possibility of other solution of the problem of theodicy than the one Jonas proposes? Is it a strictly theological problem or a philosophical one as well? The context for author's own reflections in this field will be provided by evoking analysis of thinkers such as Giorgio Agamben, Jonathan Sacks and Hannah Arendt.

Abstrakt

W artykule, podążając szlakiem myśli Hansa Jonasa, autorka podejmuje namysł nad kwestią wszechmocy, sprawiedliwości i zrozumiałości Boga w kontekście zbrodni popełnionych przez nazistów na narodzie żydowskim. Czy możliwe jest inne niż proponuje Jonas rozstrzygnięcie problemu teodycei? Czy jest to problem wyłącznie teologiczny, czy także filozoficzny? Kontekst dla prezentacji własnych refleksji w tym obszarze stanowią będą przywołane analizy współczesnych myślicieli takich jak Giorgio Agamben, Jonathan Sacks, czy Hannah Arendt.

Keywords: Theodicy, evil, responsibility, Jonas, Agamben, Holocaust

Słowa kluczowe: teodycea, zło, odpowiedzialność, Jonas, Agamben, Holocaust

Anna Szklarska – Ph.D., adjunct, Department of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow, and PhD Candidate in Faculty of International and Political Studies at Jagiellonian University, Poland.

Anna Szklarska – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, a także doktorantka w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

WOJCIECH ZALEWSKI

ORCID 0000-0002-1150-7339

DOI 10.24917/20838972.15.12

Czy filozofia dialogu jest filozofią nadziei?

Stoimy w obliczu nicości, która oblewa świat
jak ciemny ocean i nasycza nas trwogą. Jesteśmy samotni...
– Szukajcie wobec tego ratunku w bliźnich.

Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*¹

Wydaje się, że filozofia dialogu jest jednym z najbardziej niedocenionych i zmarginalizowanych XX-wiecznych prądów intelektualnych. Rzecz nawet nie w tym, że filozofia ta nie cieszy się specjalnym zainteresowaniem na uniwersytetach i w kręgach intelektualnych. Zasmucające jest przede wszystkim to, że w tzw. świadomości powszechnej nie utrzymało się dostatecznie zasadnicze przesłanie tego nurtu, zgodnie z którym każdy człowiek jest ze swej istoty odniesiony do innych osób, że jesteśmy zatem za siebie wzajemnie odpowiedzialni².

Praca na rzecz poszerzania formuły dialogu jest pracą na rzecz nadziei. Nadziei na lepsze, pełniejsze człowieczeństwo, w którym k a ż d y człowiek, niezależnie od swojej kondycji intelektualnej, moralnej czy duchowej zasługuje na uznanie i troskę. Nadziei, która nie tylko uwzględnia „mnie” i „ciebie”, Ja i Ty, ale także „Trzeciego”, kogoś innego niż „my”, obcego, dalekiego, który jednakowoż dopomina się o uwzględnienie. Dlatego zadaniem niniejszego artykułu jest dopełniająca interpretacja filozofii dialogu jako filozofii nadziei, w której t r z e c i m dialogu jest nie tyle absolut, Bóg, co przede wszystkim inny, być może także „niechciany” człowiek.

Plan artykułu jest następujący: na początku pokrótce przedstawię podstawowe założenie filozofii dialogu, którym jest tzw. zasada dialogiczna – odniesienie Ja do Ty. Filozofami, których będę tu chciał przywołać będą reprezentatywni dla całego kierunku: Ferdinand Ebner, Martin Buber i Emmanuel Lévinas, a także – w nieco innym charakte-

1 Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*, [w:] tenże: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2001, s. 364.

2 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009, s. 507–508.

rze – Gabriel Marcel, filozof, który wprost kojarzy odniesienie Ja o do Ty z nadzieją. Następnie polemicznie odniosę się do pewnej jednostronności filozofii dialogu, która, akcentując bezpośredniość relacji między podmiotem a innym oraz swoistą „obecnością” transcendencji w tej relacji, deprecjonuje trzeciego człowieka, sprowadzając go do dwuznacznej roli quasi-przedmiotowej. W ostatniej części artykułu zechcę podkreślić – za Józefem Tischnerem – nieredukowalną rolę trzeciego w dialogu jako tego, który dokonuje wewnętrznej transformacji dialogu w uniwersalizujący t r i a l o g – „przedmiot” nadziei.

Czym jest nadzieja dialogu?

Fundamentalnym założeniem filozofii dialogu jest zasada dialogiczna, odniesienie Ja do Ty. Chociaż między poszczególnymi myślicielami tego nurtu trwał spór o rozumienie natury tego odniesienia, to jednak wszyscy zgadzali się co do tego, że Ja, indywidualny podmiot, istnieje – ze swej istoty – w relacji do drugiego, do Ty³.

Ferdinand Ebner, jeden z pierwszych dialogików, rozumie zasadę dialogiczną następująco:

Sprawa jest bardzo prosta: egzystencja Ja zawarta jest nie w jego relacji do samego siebie, lecz – i to jest okoliczność o decydującym znaczeniu – w jego stosunku do Ty. (...) Poza tym stosunkiem nie ma w ogóle Ja. Samotność Ja nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi wynik jego duchowego aktu, czyn Ja, a mianowicie jego zamknięcie się przed Ty.

Ja i Ty to duchowe realności życia⁴.

Według Ebnera odniesienie Ja do Ty jest źródłem wszelkiego sensu, tak punktem wyjścia, jak i celem. Istotną rolę w odniesieniu międzyludzkim pełni mowa⁵, która, zdaniem filozofa, jest nośnikiem pierwiastka transcendentnego, miłości. Miłości, która choć wydarza się na planie międzyludzkim, kojarzona jest z absolutnym punktem odniesienia, Bogiem⁶. Dlatego Ebner stwierdza: „W najgłębszych podstawach naszego duchowego życia Bóg j e s t p r a w d z i w y m T y p r a w d z i w e g o J a c z ł o w i e k a (rozstrz. – W.Z.). To ostatnie konkretyzuje się dopiero w swoim stosunku do Boga (...)”⁷. W tym sensie zatem wtórne będzie odniesienie owego „prawdziwego Ja człowieka” do Ty, którym jest

3 Tamże.

4 F. Ebner, *Fragmety pneumatologiczne*, tłum. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 83.

5 Tamże, s. 85.

6 J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005, s. 46.

7 F. Ebner, *Fragmety pneumatologiczne...*, s. 84–85.

konkretny, drugi człowiek „z krwi i kości”. Wtórne, gdyż Ebner wprost przyznaje, iż zasada odniesienia Ja do Ty jest niemożliwa do rozumienia tak długo, jak długo nie zostanie zapośredniczona w wierze religijnej, w myśl zasady *fides quaerens intellectum*⁸.

Martin Buber, bodajże najbardziej radykalny z myślicieli dialogicznych, zdecydowanie twierdzi, że człowiek w ogóle nie może istnieć poza relacją. Jest to bądź relacja dialogiczna, w której Ja odnosi się do Ty, bądź relacja do świata przedmiotów, który w odróżnieniu od Ty zostaje określony przez Bubera mianem To (Es)⁹. Lecz dla Bubera Ty nie ogranicza się do rzeczywistości osobowej, bowiem w relację dialogiczną można wejść także ze światem przyrody. W *Ja i Ty* czytamy m.in. opis dialogicznego odniesienia do drzewa¹⁰. Nastawienie dialogiczne od przedmiotowego nie różni zatem jakość korelatu tego odniesienia, ale nastawienie po stronie podmiotu, Ja.

Istotne jest to, co zachodzi między Ja a Ty (bądź To). Czynnikiem decydującym jest tutaj miłość lub jej brak. Tylko w miłosnym odniesieniu można bowiem powiedzieć Ty¹¹. Co więcej, miłosne, dialogiczne odniesienie do Ty, z konieczności odsyła do absoliutu. Jak pisze Buber: „(...) przez wszystko, co się nam uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Ty wieczne, w każdej sferze w odpowiedni dla niej sposób”¹². To zaś rodzi poważne konsekwencje. Bóg, wkraczając między Ja a Ty – obojętne czy jest to Ty drugiego człowieka, zwierzęcia czy czegośkolwiek innego, w jakimś sensie zagarnia całość spojrzenia po stronie Ja. Innymi słowy, Ty wieczne, prześwitując w każdym konkretnym, „ziemskim” Ty, sprawia w końcu, że owo Ty – już nie pierwszoplanowe – schodzi na dalszy plan, stając się To. Buber stwierdza:

Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono [To – W.Z.]. Nawet jeśli jego obecność w bezpośredniej relacji była wyłączna, z chwilą zakończenia oddziaływania lub skalania przez pośrednictwo, staje się ono przedmiotem pośród przedmiotów, być może najbardziej dostojnym, lecz mimo to jednym z nich, zmierzonym i zamkniętym granicami¹³.

8 Tamże, s. 87.

9 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 40.

10 Tamże, s. 42.

11 Tamże, s. 47.

12 Tamże, s. 41.

13 Tamże, s. 48–49.

Jedynie Ty absolutne nie może zostać nigdy sprowadzone do rzędu przedmiotu, jako że pozostając transcendentnym, uobecnia się w każdym Ty konkretnym¹⁴. Zatem, intencją dialogu rozumianego jako bezpośrednia, niepodzielna relacja Ja do Ty, jej ostatecznym celem i kresem jest odnalezienie Boga.

Myślicielem odosobnionym, a jednak powszechnie zaliczanym w poczet myślicieli dialogicznych jest Emmanuel Lévinas, kojarzony przede wszystkim z szeroko pojętym nurtem fenomenologicznym¹⁵. Lévinas, w odróżnieniu od pozostałych dialogików, nie uznaje symetryczności relacji Ja do Ty¹⁶. Przeciwnie, według filozofa, Toż-Samy¹⁷, Ja jest od samego początku kwestionowane przez drugiego, który nie jest Ty bezpośrednio, „cieplej” relacji, lecz kimś, kto wzywa do radykalnej, nieznoszącej sprzeciwu odpowiedzialności. Odpowiedzialności, która jest tak radykalna, że poprzedza samą relację do Innego¹⁸, samą możliwość odniesienia się do niego¹⁹. Inaczej mówiąc, człowiek, Ja, jest odpowiedzialny za drugiego „aż po śmierć”, niezależnie od tego, czy ów drugi jest dobry czy zły, bliski czy daleki, znany czy nieznan.

Inny jest bowiem niewyraźnym ś l a d e m Nieskończoności. Ów ślad daje o sobie znać w jego twarzy²⁰. Twarzy, której – paradoksalnie – nie można ujrzeć ani dotknąć, gdyż jest ona tym, co melduje porządek całkowicie odmienny od tego, który można objąć na sposób racjonalny²¹. Precyzując, twarz jest tym, co mówi, nakazuje, dlatego jej przesłanie daje się streścić w prostocie przykazania: „Nie zabijaj!”²², które ustanawiając granicę interwencji w życie Innego, stając na straży jego absolutnej, osobowej odrębności, jednocześnie wzywa pierwszoosobowy podmiot, jakiegoś „mnie” do radykalnej, bezinteresownej dobroci. Dobroci zaświadczejacej o Nieskończoności, radykalnej transcendencji.

Lecz transcendencja wzywa, nie pozwalając się „dotknąć”, zatrzymać. Nie można powiedzieć, że jest ona celem relacji dialogicznej. Na odwrót, im bardziej Ja – Toż-Samy daje się pochłonąć w relacji dialogicznej, im

14 T. Gadacz, „Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”. *Spór o relację dialogiczną (Ja-Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 195.

15 J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 72.

16 E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 66.

17 W terminologii Lévinasa Toż-Samy (lub w innych tłumaczeniach Ten Sam) oznacza podmiot.

18 Lévinas, w zależności od kontekstu, określa mianem Innego tak drugiego człowieka jak i samego Boga. Tutaj, pisząc o Innym, mam na myśli wyłącznie drugiego człowieka.

19 T. Gadacz, „Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”..., s. 200.

20 K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 227–231.

21 E. Lévinas, *Całości Nieskończoność...*, s. 227.

22 Tamże, s. 234.

bardziej służy wzywającemu Innemu, degradując własną podmiotowość, tym bardziej pragnie transcendencji, której i tak nigdy nie osiągnie. Bóg nie jest więc w najmniejszym stopniu obecny w dialogicznym odniesieniu Ja do Ty. Więcej, obecny, obecny-dla-mnie nie jest także sam Inny. Więż, łącząca Ja z Innym, to więż asymetrycznej odpowiedzialności, nie zaś ocalającej wszystkich miłości... Bóg nie jest zatem nigdy bliskim Ty, lecz dalekim, niedosiężnym On²³.

Chociaż wszyscy przedstawieni powyżej myśliciele podkreślają dialogiczność relacji, która jest, na pierwszym planie, relacją człowieka do człowieka, to jednak widać wyraźnie, że – mimo różnic – tym, o co ostatecznie „rozbija się” cała problematyka zasady dialogicznej jest Bóg. Właśnie ten wymiar, wymiar transcendencji, podkreślany przez wszystkich dialogików, pozwala wysunąć przypuszczenie, że dialog jest „mieszkaniami” nadziei. Filozofem, który wprost kojarzy relację między Ja a Ty z wymiarem nadziei jest Gabriel Marcel²⁴. Francuski myśliciel w swojej rozprawie poświęconej fenomenologii i metafizyce nadziei²⁵ wielokrotnie podkreśla dialogiczny charakter wszelkiej nadziei. Wszędzie tam, gdzie uprzednio zachodzi pełne troski i gotowości do działania odniesienie do innego człowieka, tam pojawia się – choćby załączkowa – postać nadziei. Nadziei na co? Na przewycięzenie negatywnej konieczności ostatecznie wyrażającej się w śmierci, w stronę *pleromy* miłości, miłości Ja do Ty, Ty do Ja – miłości My, która nie jest przeciwko nikomu, która nigdy nikogo nie uprzedmiotawia i nie wyklucza²⁶. Przeciwnie, dąży do czegoś, co można by nazwać absolutną personalizacją, do komunii, która choć nie jest możliwa w świecie doczesnego doświadczenia, to jednak – jako horyzont nadziei – wzywa do realizacji. „Nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając jednocześnie procesu miłości”²⁷, podkreśla stanowczo Marcel. Innymi słowy, nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając procesu dialogu. Lecz dialogu, który nie tylko wydarza się w modelu Ja-Ty, ale – o ileż bardziej²⁸ – w modelu, Ja, Ty, Trzeci. W imię nadziei, która rozbraja ograniczenia relacji Ja-Ty, należy zatem

23 Trzeba podkreślić, że „Oność” w filozofii Lévinasa nie oznacza ani wymiaru przedmiotowości ani trzeciego człowieka spoza relacji Ja-Ty. Przeciwnie, „On” to oddzielony nieskończonym dystansem Bóg.

24 Marcel najczęściej jest określany mianem egzystencjalisty. Wątki dialogiczne są jednak silnie obecne w jego twórczości, dlatego – za Tadeuszem Gadaczem – uważam, że można zaliczyć tego francuskiego filozofa w poczet myślicieli dialogicznych. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku...*, s. 503.

25 G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 29–70.

26 G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 389–390.

27 Tamże, s. 60.

28 P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. S. Cichowicz, tłum. różni, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 285.

odnaleźć zapomnianego Trzeciego, kimkolwiek on jest. Nie jest on Bogiem, ale nie jest również przedmiotem. Zanim postaramy się „odnaleźć” Trzeciego, przyjrzyjmy się jeszcze raz omawianym powyżej filozofom w krytycznym świetle.

Nieobecność T r z e c i e g o

Trzeci nie tyle jest nieobecny w filozofii dialogu, co raczej, jak się wydaje, jego rola jest zapoznana bądź niedoceniona. Bowiem Trzeci, rozumiany jako zewnętrzny względem relacji Ja-Ty człowiek, jako ktoś w niej niepożądany, „ustąpił” miejsca Absolutowi, który – z racji swojej transcendencji – jest najwłaściwszym, wszechobecnym Ty – „drugim”, ale także właśnie „trzecim”, jako że w uprzywilejowany sposób wkracza między jedyną w swoim rodzaju relację między ludzkimi Ja i Ty. Tylko czy jednostronne uznanie Boga za „jedynego” Trzeciego nie jest drogą na skróty?

Według Ferdinanda Ebnera, Ja i Ty podniesione są do rangi *reálności* *duchowych*²⁹. Nie sztuka, nie nauka, nie kody kulturowe i religijne, ale właśnie odniesienie Ja do Ty jest tym, co – w ostatecznym rozrachunku – jedynie ma znaczenie. Wszystko, co w życiu ważne, co dotyczy sensu i osobistego szczęścia, czy, o wiele mocniej, wszystko, co dotyczy problematyki zbawienia, rozgrywa się między mną, konkretnym podmiotem, a Ty, przede wszystkim Boga oraz poszczególnych Ty innych osób, które wchodzi z Ja w każdorazowo niepowtarzalne relacje. Tak więc, relacja Ja do Ty ma, wyłącznie, charakter *duchowy*. Zapytajmy więc, gdzie, według Ebnera, i czy w ogóle w świecie jest miejsce dla Trzeciego, tzn. tego, który nie będąc z Ja w aktualnej relacji, nie zapada się przecież w nicość?

W swoich pismach Ferdinand Ebner nigdzie nie mówi o figurze Trzeciego. Może powstać zatem przypuszczenie, że, zgodnie z koncepcją Ebnera, liczy się tylko ten, kto odnosząc się do Ja, znajduje się w kręgu jego świadomości. A co począć z tymi, których Ja nigdy nie spotka, którzy nigdy nie staną się Ty aktualnego odniesienia? Co z tymi, których Ja nie chce spotykać? Czy „zapomnienie o Trzecim” nie prowadzi w konsekwencji do subtelnej formy egoizmu? Rzecz przecież w tym, że Ty odnosi się do Ja i wtedy, by tak rzec, „nabiera wartości”. A co, jeśli drugi człowiek, z jakiegoś bliżej nieznanego powodu nie chce bądź nie może stać się dla mnie Ty i na zawsze pozostanie obcym? Czy powinienem na tym poprzestać? Czy obcość Trzeciego usprawiedliwia brak jego uwzględnienia? A może Ja i Ty są samowystarczalne i nie potrzebują Trzeciego, który burzy osiągniętą przez nich harmonię? Podobne pytania należałoby, jak się wydaje, zadać Martinowi Buberowi, który – przypomnijmy raz

²⁹ F. Ebner, *Fragmety pneumatologiczne...*, s. 86.

jeszcze – mówi, „że w naszym świecie każde Ty musi stać się To”. Czy na pewno? Czy nie ma czegoś niemoralnego w następującym spostrzeżeniu Bubera: „Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, j e s t p r z e z n a c z o n e s t a w a ć s i ę r z e c z ą l u b w c i ą ż o d n o w a z a n u r z a ć s i ę w p r z e d m i o t o w o ś ć [rozstrz. – W.Z.]”³⁰? Słowem, czy jakkolwiek człowiek, choćby tylko konceptualnie, może zostać „zreifikowany” bez poważnego, r e a l n e g o uszczerbku?

Buber, nie wprowadzając figury Trzeciego, który względem bezpośredniości relacji Ja i Ty musiałby zostać ujęty jako pozytywnie rozumiany On, podkreśla, że poza aktualnym odniesieniem Ja i Ty wszystko inne traci na znaczeniu, stając się nieznacząca sferą przedmiotową. W miejsce dawnego idealistycznego solipsyzmu gloryfikującego Ja, Buber stawia Ja-Ty, które „zapomina” o Trzecim. Nawet jeśli nie zapomina, to u p r z e d m i o t a w i a, a zatem, tak czy inaczej, należy wyciągnąć wnioski, że Trzeci nie ma żadnego znaczenia. Bo nawet jeśli wydobędę go z „mroku przedmiotowości”, to wówczas – z konieczności – tracę zainteresowanie „uprzednim Ty”, który w tym samym momencie „staje się” dla Ja przedmiotem.

Emmanuel Lévinas, inaczej niż pozostali dialogicy, wprowadza figurę trzeciego³¹, lecz – jak się wydaje – nie docenia jej wagi. Trzeci bowiem nie tyle stanowi „cel sam w sobie”, ile raczej „widownię” pozostającą obiektywną miarą odniesienia Toż-Samego do bezpośrednio danego Innego. Czytamy:

Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) (...). Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny i wspólny – ale także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną³².

Przede wszystkim, zwróćmy uwagę, iż nie bez znaczenia dla rozumienia trzeciego (a także Innego) pozostaje to, jak Lévinas pojmuje Toż-Samego. Filozof, podkreślając prymat „drugiego” i – na dalszym planie – „trzeciego”, konsekwentnie depreczuje i umniejsza „pierwszego”. Etyczny podmiot, na którym spoczywa odpowiedzialność, Ja, nie ma bowiem dla Lévinasa znaczenia w tym sensie, że pozbawiony jest – z etyczno-meta-

³⁰ M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 49.

³¹ Świadomie piszę w tym miejscu „trzeci” z malej litery, ponieważ tak też – w odrożnieniu od pisowni „Inny” – czyni w swoich pismach Lévinas.

³² E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność...*, s. 253.

fizycznego punktu widzenia – wszelkich praw. Ma być bezwarunkowo oddany. A skoro tak, to pod znakiem zapytania należy także postawić niewinność Innego i trzeciego. Czy nie są oni, z perspektywy uwzględniającej osobiste dobro podmiotu etycznego, rozumiani na sposób negatywny? Sam Lévinas mówi, że twarz k w e s t i o n u j e Toż-Samego. Kwestionuje, a zatem stosunek Innego do Toż-Samego jest zagarniający i, paradoksalnie, agresywny w swojej bierności. Znacznie więcej, skoro Lévinas wprost stwierdza, że Inny wraz z trzecim kwestionują Ja w jego wolności, to znaczy to dokładnie tyle, że odbierają mu jego człowieczeństwo, sprowadzając do rangi funkcjonalnego przedmiotu.

Lecz prócz idealnego porządku metafizyczno-etycznego, w którym Ja pełni rolę całkowicie podrzędną, Lévinas dostrzega jeszcze twardy porządek rzeczywistej codzienności: codzienności życia społecznego wraz ze wszystkim, co mu przynależy. Filozof przyznaje, że między Toż-Samym, Innym a trzecim, czyli wszystkimi ludźmi, musi dojść do swoistej gry ustanawiającej rodzaj kompromisu, który Lévinas nazywa braterstwem³³. I choć równość braterstwa w żadnym wypadku nie znosi odpowiedzialności Toż-Samego, to jednak nadaje jej konieczną miarę, wpisując w logikę porządku społecznego: rodziny, instytucji, norm prawnych, obyczajów *etc.*³⁴. Dlatego Toż-Samy nie może bez reszty zatracić się we wzywającym Innym: ten odsyła bowiem do powszechności, której źródłem jest właśnie ów trzeci³⁵.

Zapytajmy zatem, czy trzeci, rozumiany jako m i a r a „niewolniczego” odniesienia do Innego, nie zostaje przez Lévinasa na swój sposób zreifikowany? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Broniąc francuskiego filozofia przed takim zarzutem należałoby podkreślić pewną niejednoznaczność trzeciego, który, by tak się wyrazić, sprowadzając Toż-Samego na ziemię, w tzw. codzienność, otwiera przed nim jednocześnie głęboki sens sprawiedliwości³⁶ jako wymogu etycznego. Bowiem Trzeci „zawiera się” już w spojrzeniu Innego, który wzywając do odpowiedzialności, p o s y ł a do trzeciego ustanawiając i warunkując zasadę sprawiedliwości³⁷. Ta zaś, stanowiąc społeczne przedłużenie odpowiedzialności, podkreśla metafizyczną godność trzeciego, jego nieredukowalność i ważność. „Sprawiedliwość polega na tym, że w Innym widzę nauczyciela, mistrza”³⁸.

Można powiedzieć, że w sprawiedliwości trzeci zostaje rozpoznany jako „inny” Inny. Dlatego, dostrzegając mistrza tak w „drugim”, jak i w

33 Tamże, s. 254–255.

34 Tamże, s. 338.

35 Tamże, s. 252.

36 J. Migasiński, *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka” 49 (2014): 83-96 (dostęp: 11.02.2019).

37 E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność...*, s. 252.

38 Tamże, 70.

trzecim, Toż-Samy nie pozostaje bezwolny, lecz nabiera cech aktywnego podmiotu, który może ważyć środki bądź dokonać odmowy. Jest tak, ponieważ etycznie-metafizyczna postać rozkazu twarzy nie jest rozkazem arbitralnym, rozkazem Innego jako takiego, lecz zasadza się na wymogu upowszechnionej odpowiedzialności – sprawiedliwości, która nieograniczona do relacji między „mną” a „drugim”, domaga się trzeciego. Zatem, etyczna zasada sprawiedliwości zdaje się przyświadczać na rzecz „pozytywności” trzeciego, który nie tylko równoważy bezpośrednio odniesienie etyczne na linii Toż-Samy – Inny, ale znacznie je pogłębia i „upraktycznia”; czyni możliwym i przekonującym, nie tracąc przy tym swojego zakorzenienia metafizycznego. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, iż – w świetle niniejszych analiz – zasada sprawiedliwości jako fundament etycznych odniesień międzyludzkich nie jest zadowalająca. Relacja człowieka z człowiekiem to coś znacząco większego niż relacja sprawiedliwości. Sam Lévinas przyznaje, że zasada sprawiedliwości zawiera w sobie element „niehumaniczny”: „Pierwotna relacja społeczna to stosunek osobowy powstający w surowej sprawiedliwości, która mnie sędzi, a nie w miłości, która mi wybacza”³⁹. Innymi słowy, relacja zasadzająca się na kategoryczności wezwania, czyni z innego człowieka kogoś a-indywidualnego; przestaje on być imiennym człowiekiem „z krwi i kości”, stając się rzecznikiem powszechnej, wyższej, osądzającej zasady.

Dlatego powyższa uwaga dotycząca etycznego wymogu sprawiedliwości nie zmienia jednak tego, że trzeci jest tym, który „przeszkadza” Toż-Samemu w podjęciu wyjściowej, radykalnej, „zatracającej” odpowiedzialności za Innego. Bowiem Lévinasowski trzeci, wkraczając w bezpośrednią relację między Ja a Innym, zaburza jej wyłączność, łagodzi jej wyjściowy radykalizm – jakkolwiek go skądinąd oceniać – a zatem, w moim przekonaniu, pełni w swej istocie przedmiotową funkcję czynnika pośredniczącego. Dlatego, jak się wydaje, można wyciągnąć wniosek, iż trzeci – tak jak rozumie go Lévinas – „odgrywa rolę” ograniczającą, nie zaś wyzwalającą.

Trzeci, jeśli ma być rozumiany w sposób pozytywny, nie może stanowić miary odniesienia do drugiego. Stosunek Ja do Trzeciego powinien być w pełni afirmatywny, nie zaś względny. Bowiem Trzeci, „wkraczając” w bezpośrednio odniesienie na linii Ja – Ty, niczego mu nie ujmuje, nie znosi bez-pośredniości. Przeciwnie, należy raczej podkreślić, że Trzeci stanowi pozytywne wyzwanie dla relacji bliskości; pojawiając się w jej horyzoncie, otwiera wymiar n i e s k o ń c z o n y c h możliwości. „Domagając” się zauważenia, ustanawia próbę dla tego, co zasadnicze: dla miłości, która, ze swej istoty, nikogo przecież nie wyklucza. Nie ogranicza się zatem do napięcia Ja-Ty, ale wykracza w stronę On – Trzeciego.

³⁹ Tamże, s. 367.

Triálogos – horyzont spełnionej nadziei

Figura Trzeciego symbolizuje uniwersalizm fenomenu miłości. Trzecim jest każdy człowiek, niezależnie od tego, czy jest bliski⁴⁰ czy daleki. Może być dzieckiem, rodzicem, przyjacielem, ale także tzw. człowiekiem obojętnym, oponentem czy nawet – w skrajnych sytuacjach – wrogiem. Wrogość Trzeciego nie znosi jednak prawdy o tym, że pozostaje on człowiekiem, a zatem ma swoją godność, poniżej poziomu której zejść nigdy nie można⁴¹. Są tacy Trzeci, którzy mogą wejść z Ja w sytuację bezpośredniości. Bliskość zakłada obydwa odniesienia: zarówno Ty, jak i On. Przejście od Ty do On nie musi być równoznaczne z degradacją bliskości. O ile odniesienie do Ty zakłada jednak z a w s z e wymiar bliskości, o tyle odniesienie do On – wzięte *in abstracto* – akcentuje raczej dystans. Dlatego podkreślmy, że to właśnie człowiek daleki jest przede wszystkim modelowym przykładem Trzeciego i na nim skupmy naszą dalszą uwagę.

Dystans może być w pewnych przypadkach nieprzewycięzalny: istnieje Trzeci, który nigdy nie stanie się bliski, tzn. nigdy nie stanie się dla Ja Ty. Przyczyn jest wiele: ograniczenia kulturowe, tzw. różnice interesów, poziom świadomości, wykształcenie, spojrzenie na kwestie zasadnicze, a także nieprzewycięzalne ograniczenia przestrzenne, np. fakt, że jesteśmy od siebie oddzieleni nieraz dziesiątkami tysięcy kilometrów.

Trzeci nie daje się sprowadzić do Ty. Czy dążenie do zniesienia Trzeciego nie należy uznać za naiwne i utopijne? Czy nie na tym polega właśnie zasadniczy błąd myślicieli dialogicznych, którzy zamiast dążyć do afirmacji Trzeciego, pragną zredukować go do bezpośredniego Ty? Ewentualne odniesienie do Trzeciego pozostaje dla nich czymś wtórnym, dlatego też, jak wskazano powyżej, ma on charakter przedmiotowy lub quasi-przedmiotowy. Z Trzecim, jako takim, nie można się nigdy bezpośrednio porozumieć. Gabriel Marcel uważa nawet, że tam, gdzie mamy do czynienia z On⁴², tam nie może być mowy o darze⁴³ czy miłości⁴⁴. Istotnie, miłość do bliskiego jest czymś innym niż miłość do dalekiego.

40 Znakomite analizy fenomenu bliskości przedstawia Adam Hernas w swojej najnowszej książce. A. Hernas, *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, IMJT, Kraków 2017.

41 Wyjątkami są tutaj sytuacje skrajne, domagające się tzw. stanu „wyższej konieczności”. Może się bowiem zdarzyć, że pozbawieni wyboru, w samoobronie czy obronie innych osób bądź zasadniczych wartości zmuszeni jesteśmy zastosować przemoc – tak werbalną, jak i fizyczną. Pozytywnego odniesienia do Trzeciego nie należy zatem utożsamiać z postawą skrajnie pacyfistyczną.

42 Marcel rozumie „On” zgoła inaczej niż Lévinas. Marcelowskie „On”, podobnie jak Buberowskie „To”, odsyła wprost do wymiaru przedmiotowego.

43 G.I. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 136.

44 Tamże, s. 137–138.

Czy jednak „maksymalizm” tej pierwszej czyni niemożliwym „minimalizm” tej drugiej? Czy fakt, iż między Ja a On „nic nie zachodzi” ma prowadzić do opatrzenia Trzeciego wskaźnikiem obojętności?

Gra między Ty a On jest grą między bliskością a dystansem. W relacji między Ja i Ty dystans, jeśli występuje, to w stopniu minimalnym. Na antypodach takiej szczególnej relacji znajduje się sytuacja radykalnego dystansu między „mną” a Trzecim. Rzecz w tym, że Trzeci, nawet ten najdalszy, nie może być niezauważony, skreślony. Dlatego Józef Tischner, jedyny myśliciel bliski paradygmatowi dialogicznemu, który dostrzegł pozytywną i niezbywalną „funkcję” Trzeciego, celnie zauważa:

On nie ma przesłanek. (...) W pełnym rodowodzie Onego rolę kluczową odgrywa przeżycie bezinteresowności. (...) Samo słowo „bezinteresowność” nie jest jednak najszcześniejsze, ma bowiem sens negatywny, oznacza odstępstwo od siebie (...). I n n y jest inny i dlatego trzeba wciąż podchodzić do niego inaczej, porzucając własny punkt widzenia i własny „interes”. Sama bezinteresowność nie tłumaczy jednak jeszcze genezy Onego. (...) Aby napotkać Onego, muszę wyłonić z siebie coś więcej niż bezinteresowność, muszę wznieść się do poziomu wspaniałomyślności. Do tego potrzebny jest jednak ktoś trzeci – On.⁴⁵

Czym innym może być wzbudzenie w sobie wspaniałomyślności, którą – w odniesieniu do Trzeciego – postuluje Tischner, jeśli nie właśnie cudem wydarzenia miłości, doświadczenia rodzącego się z samego faktu przyjęcia Innego – Trzeciego jako takiego? Czy właśnie takie przyjęcie Trzeciego nie jest źródłem, a zarazem przesłanką dla nadziei rozumianej jako nieustępliwe przekraczanie wszelkich ograniczeń w stronę transcendentnego, absolutnego Dobra?

Lecz Tischner przyznaje: On, z racji swej obcości, może przynieść ze sobą również zagrożenie⁴⁶. Zwłaszcza, jeśli jest to Trzeci nie-obliczalny, to znaczy Trzeci spoza kręgu naszej potencjalnej możliwości zrozumienia go: Trzeci z innej kultury, religii, z innego „świata”. Ryszard Kapuściński słusznie formułuje następującą diagnozę, stanowiącą zarazem otwarcie horyzontu nadziei:

Problem Innego i relacji z nim, stosunku do niego, filozofia spotkania rozważała dotychczas na ogół w sytuacji naocznej bezpośredniości i w obrębie tej samej kultury. Przed tym kierunkiem filozoficznym stoi jeszcze otworem pole dociekań nad relacją Ja-Inny, kiedy jedna ze stron należy do innej rasy, religii lub kultury. W jakim stopniu będzie to

⁴⁵ J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017, s. 26–27.

⁴⁶ Tamże, s. 29–30.

komplikowało tok naszej refleksji, czyniło ją bardziej złożoną, trudną i wieloznaczną?⁴⁷

Czy zatem zagrożenie, które – nie jest to wykluczone – może wraz ze sobą przynieść Trzeci, oznacza, że mamy przestać go zauważać lub, co gorsza, aktywnie się przed nim bronić? Czy brak choćby próby, nawiązania relacji z Trzecim może zostać jakkolwiek usprawiedliwiony? Jeśli opowiemy się za nadzieją rozumianą jako dążenie do przewycięzania międzyludzkich granic, odpowiedź na to pytanie musi przybrać postać negatywną.

Próby poszerzania formuły dialogu o tak rozumianego Trzeciego, do której wzywa m.in. przywołany Kapuściński, chociaż są, w niewielkiej mierze, podejmowane na poziomie rozważań filozoficznych⁴⁸, to jednak nie są dostatecznie wcielane, o czym może świadczyć choćby skrajnie niechętny i podbudowany ideologicznie stosunek do ludzi uciekających z krajów objętych wojną⁴⁹. Strach przed Trzecim – przed obcym, innym, dalekim ciągle pozostaje tym, co dominuje, zarówno na poziomie relacji międzyludzkich, jak i na poziomie społeczeństw i podmiotów politycznych. Jak go przewyciężyć? Być może wystarczy uświadomienie, że Trzeci jest człowiekiem, tzn. jak pisze dalej w przywoływanym już eseju Tischner:

(...) uśmiecha się, płacze, wyraża życzenia, pragnienia, żale i oczekiwania, smutki, radości, tęsknoty. I n n y tym różni się od rzeczy, że rzecz się „zjawia”, a i n n y się „wyraża”. Poza ciągiem wyrazów – ekspresji – ukazuje mi się wnętrze i n n e g o. I n n y ma swoje wnętrze, swoją „głębnię”. W swej głębi jest on niewyczerpywaną „pełnią”, jest „bogactwem”, które się „przelewa”⁵⁰

Uznanie c z ł o w i e c z e ń s t w a Trzeciego, wydobyć go z mroku przedmiotowości – oto warunki *sine qua non* nadziei, która otwierając na Innego człowieka, otwiera na horyzont Transcendencji rozumianej jako absolutne Dobro⁵¹.

47 R. Kapuściński, *Inny w globalnej wiosce*, Znak 584 (2004): 33.

48 K.f Mech, *O możliwości poznania Innego*, [w:] tenże, *Człowiek – natura – transcendencja*, IMJT, Kraków 2014, s. 291–348.

49 „CBOS: 63 proc. badanych Polaków nie zgadza się na przyjmowanie uchodźców”, dostęp 13.06.2018, <https://www.gosc.pl/doc/4363636.CBOS-63-proc-badanych-Polakow-nie-zgadza-sie-na-przyjmowanie>

50 Tischner, *Inny*, 31.

51 Karol Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Znak, Kraków 2017, s. 280–283.

Trzeci, kimkolwiek i gdziekolwiek jest, ma zatem dla Ja niezbywalne znaczenie. Dlatego „przedmiotem” nadziei jest to, iż *Dia-logos* zdoła przeistoczyć się w *Tria-logos*, że – w końcu – ważni staną się nie tylko ci, którzy znajdują się w kręgu naszego bezpośredniego zainteresowania, nie tylko „nasi”(Ty), ale także obcy, dalecy, inni. Słowem, że ważni staną się w s z y s c y.

Gabriel Marcel stwierdza: „Ukochać jakąś istotę (...) to powiedzieć: ty nie umrzesz”⁵². Ta myśl stanowi, zdaniem francuskiego myśliciela, przesłankę dla nadziei. Rzecz jednak w tym, że nie tylko Ty jest tym, kto nie powinien umierać. Trzeci z racji swojego człowieczeństwa również „domaga się” w Ja uznania dla swojej niepowtarzalnej nieśmiertelności. Autentyczna nadzieja polega zatem na pragnieniu *pleromy*, w której nie tylko Ja i Ty, ale Ja-Ty-On stają się sobie bliscy, łamiąc „ziemską” konieczność oddalającego dystansu⁵³. Lecz, co bardzo ważne, jedność nie oznacza monizmu ani redukcji do modelu Ja-Ty, który „wchłaniałby” Trzeciego. Przeciwnie, „cud”, którego domaga się nadzieja to zbudowanie jedności przy równoczesnym utrzymaniu nieredukowalnej różnicy każdej osoby: Ja, Ty oraz On. „Cud” ten nie ogranicza się tylko do postulatu metafizyczno-religijnego, lecz może, a z filozoficzno-etycznego punktu widzenia nawet m u s i zostać co najmniej uwzględniony i przemyślany jako prawomocna możliwość.

I ostatnia, krótka uwaga, stanowiąca materiał na osobną wypowiedź. Skoro pozostajemy na gruncie nadziei, która nie boi się pytać o transcendencję, to czy może ująć naszej uwadze analogia, jaka występuje między trialogicznym modelem relacji międzyludzkich oraz chrześcijańską ideą Boga jako Trójcy Osób?

Bibliografia

- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.
- Ebner F., *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb. B. Baran, Znak, Kraków 1991.
- Gadacz T., „Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”. *Spór o relację dialogiczną (Ja-Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009.
- Herbert Z., *Egzystencjalizm dla laików*, [w:] tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2001.

⁵² G. Marcel, *Homo viator...*, s. 152.

⁵³ W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Znak, Kraków 2002.

- Hernas A., *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, IMJT, Kraków 2017.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei*, Znak, Kraków 2002.
- Kapuściński R., *Inny w globalnej wiosce*, Znak 584 (2004): 30–36.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995.
- Mech K., *O możliwości poznania Innego*, [w:] tenże, *Człowiek – natura – transcendencja*, IMJT, Kraków 2014.
- Migasiński J., *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka” 49 (2014), 83–96 (dostęp: 11.02.2019).
- Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. S. Cichowicz, tłum. różni, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000.
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Znak, Kraków 2017.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017.
- „CBOS: 63 proc. badanych Polaków nie zgadza się na przyjmowanie uchodźców”. Dostęp 13.06.2018. <https://www.gosc.pl/doc/4363636.CBOS-63-proc-badanych-Polakow-nie-zgadza-sie-na-przyjmowanie>.

Is the philosophy of dialogue a philosophy of hope?

Abstract

The article is an attempt to present the philosophy of dialogue as a philosophy of hope. The object of hope is the triologue, namely the formula of dialogue is extended to include the Third, who, without being directly involved in dialogue, can not be identified with either transcendence or the subjective dimension. At the beginning of the article the dialogical principle (Ebner, Buber, Lévinas) is presented. It is emphasized that each of the philosophers of dialogue associates the reference of Man to Man with the dimension of vertical transcendence, which allows to colligate dialogue with hope (Marcel). Then the dialogical principle is criticized because of the lack or insufficient role of the Third, who is external to the dialogical relation. The last part of the article is an attempt to positively outline the figure of the Third - a distant, foreign, unknown Man, who, however, by power of love, can not be unnoticed. Therefore, hope is the hope of overcoming the divisions which, by fulfilling themselves in the divine pleroma of love, can (and must) take place in the current interpersonal reality.

Abstrakt

Artykuł jest próbą ukazania filozofii dialogu jako filozofii nadziei. Przedmiotem tej nadziei jest trialog, tzn. poszerzenie formuły dialogu o Trzeciego, który, nie będąc Ty bezpośredniej relacji dialogicznej, nie może być utożsamiony ani z transcendencją ani z wymiarem przedmiotowym. Na początku artykułu zostaje przedstawiona zasada dialogiczna (Ebner, Buber, Lévinas). Podkreślone zostaje to, iż każdy z dialogików kojarzy odniesienie człowieka do człowieka z wymiarem wertrykalnej transcendencji, co pozwala na skojarzenie dialogu z nadzieją (Marcel). Następnie zasada dialogiczna zostaje poddana krytyce ze względu na brak bądź niedostateczną rolę Trzeciego – człowieka, zewnętrznego względem relacji dialogicznej. Ostatnia część artykułu jest próbą pozytywnego zarysowania figury Trzeciego – dalekiego, obcego, nieznanego człowieka, który jednakowoż – na mocy miłości – nie może zostać niezauważony. Dlatego nadzieja jest nadzieją na przewyżczenie podziałów, które – w nadziei – spełniają się w Boskiej *pleromie* miłości, może (i musi) dokonywać się już w aktualnej rzeczywistości międzyludzkiej.

Key words: I, Thou, Third, dialogue, trialogue, hope, love, man, God

Słowa kluczowe: Ja, Ty, Trzeci, dialog, trialog, nadzieja, miłość, człowiek, Bóg

Wojciech Zalewski – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ. Przygotowuje doktorat poświęcony fenomenologii nadziei. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Filozofii Religii”, „Więzi” i „Znaku”. Jest współredaktorem książki *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Kraków, 2018).

Wojciech Zalewski – MA, PhD student at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Jagiellonian University. He prepares a doctorate devoted to the phenomenology of hope. He published, among others in „Kwartalnik Filozoficzny”, „Filozofia Religii”, „Więź” and „Znak”. He is a co-editor of the book *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Krakow, 2018).

Chrześcijaństwo *versus* obrona praw zwierząt. Wrogowie czy przyjaciele?

Wprowadzenie

Zanim przejdę do głównych tez wystąpienia i spróbuję połączyć temat Kościoła, chrześcijaństwa, Biblii czy teologii zwierząt, ich praw i ogólnie tego co każda z nich ma ze sobą wspólnego oraz tego czy w ogóle mają elementy wspólne, serdecznie dziękuję władzom Uniwersytetu Pedagogicznego, że przychyliły się do mojej prośby i wyraziły zgodę na obecność zwierząt i ich opiekunów podczas obrad konferencji. Uważam obecność zwierząt wraz z opiekunami za wyjątkowo administracyjnie rzadką i niezwykle cenną dla treści obrad i klimatu rozmów nad zwierzętami. To bardzo dobry i ważny krok w słusznym kierunku. Wydaje mi się, że dobrze jest mówić o zwierzętach w ich obecności. Innymi słowy „ja nie chce mówić o nich, bez nich”. Kierując się daleko posuniętą empatią, uważam że dobrze jest unaocznic obecność innych żywych istot wśród nas szczególnie wtedy, kiedy dyskutujemy o ich krzywdzeniu i występujemy w obronie ich praw. Dyskusja o zwierzętach to nie to samo co rozmowy o przedmiotach czy jakichś egzemplarzach, przypadkach czy suchych statystykach. Mówię o zdolnych do odczuwania istotach, takich jak każdy z nas tu obecnych i o ich prawie, niezbywalnym prawie do tego by być wolnym i szczęśliwym. Prawie do życia bez śmiertelnego lęku.

Czy chrześcijaństwo ma w temacie obrony praw zwierząt naprawdę tak niewiele do powiedzenia, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje i jak sam Kościół sugeruje? obrońcy praw zwierząt zarzucają Kościołom absolutną obojętność. Twierdzą, że one mogłyby dla będących w potrzebie, cierpiących zwierząt zrobić bardzo wiele, natomiast wydaje się że robią niewiele albo nie robią właściwie nic. Moim zdaniem Kościoły bronią się że znają ich powołanie a ono dotyczy najpierw człowieka lub w szczególności tylko człowieka. Podstawową tezę różnych kościołów

jest, powoływanie się na to, że tylko człowiek został powołany na obraz i podobieństwo Boga, że to on znajduje się w centrum zainteresowania Boga, że on jest w dziele stworzenia i odkupienia najważniejszy i dlatego jemu poświęcają całą uwagę. Ale czy takie twierdzenia wykluczają możliwość dyskusji i obrony świata zwierząt na gruncie Kościołów? Kierując się wieloma wspólnymi wartościami tych kościołów, zniechęca się obrońców praw zwierząt do zmiany stanowiska w którym kluczowe i zasadnicze miejsce zajmuje najpierw człowiek, któremu wszystko jest podporządkowane. Argumentacja wydaje się uzasadniona, bo to do niego właśnie Bóg skierował swoje słowa, wybrał na swojego namiestnika na ziemi, powierzył mu całe dzieło i obwołał ukoronowaniem całego stworzenia. To właśnie w człowieka zainwestował, a nie „podporządkowanym człowiekowi” zwierzętom. Trywializując i uproszczając powyższe sformułowania można doprowadzić do luźno sformułowanej i ogólnej konkluzji: świat zwierząt jest podporządkowany człowiekowi i człowiek jest tu najważniejszy, o zwierzętach można mówić w następnej kolejności, jeśli starczy na to czasu, jak ureguluje się wszystko to co związane jest z istnieniem człowieka. Należy przez to rozumieć spór o historię i pochodzenie człowieka jak i inne elementy związane z rozwojem człowieka. Moim zadaniem pewnym jest, że jakby ten argument nie próbować oceniać i klasyfikować, nie należy on na pewno do tych należących do rzędu wiary czy teologii. Przypomina to trochę zasadę odpowiedzi jaką dałby nauczyciel niewygodnemu uczniowi, stawiającemu niewygodne pytania. Odpowiedź byłaby wówczas pewnie tego rodzaju: przepraszam, ale teraz nie mam na to czasu, możemy do tego wrócić jak już się czegoś nauczysz a poza tym, jak ci w naszej szkole coś bardzo nie pasuje, to zawsze możesz ją zmienić, jest ich przecież tyle, różnych. Parafrazując odpowiedzi, którą zresztą i ja sam niejednokrotnie otrzymywałem: - Animalpastor, jest tyle innych Kościołów, są buddyści na przykład, idź pan do nich, tam będzie się pan lepiej czuł. Problem polega jednak na tym, że ja się w chrześcijaństwie całkiem dobrze czuję i mnie tu niczego nie brakuje poza dobrą wolą tych, którzy nim kierują.

Czy naprawdę chrześcijaństwo w temacie obrony praw zwierząt ma tak niewiele do powiedzenia, do zaoferowania a może w ogóle nic nie ma?

Nie sądzę. Jestem wręcz absolutnie o tym przekonany, że nie tylko ma w tym temacie wiele do powiedzenia i do zaoferowania, ale że jest to jeden z istotnych punktów a wręcz elementów jego powołania. Nie podejmując tego wyzwania, szeroko rozumiane chrześcijaństwo podcina skrzydła samej istocie chrześcijaństwa i tym do czego się często odwołuje w przesłaniach tak zwanej Dobrej Nowiny, która jej została powierzona.

Ujmując to bardziej opisowo - skazuje tym samym Boga na oddychanie w jego własnym Kościele jedynie jednym płucem, bo tylko ludzkim.

Obiektywnie rzecz biorąc chrześcijaństwo posiada ogromny kapitał, dysponuje wręcz nieograniczonymi zasobami i może wiele zaoferować dzisiejszemu światu, stworzeniu, który w bólu rodzenia ciągle „oczekuje pojawienia się synów Bożych” (por. Rz 8, 19nn).

Biblia

Powstanie Biblii jako księgi dla ludu jest największym dobrodzieństwem w dziejach rodu ludzkiego. Wszelkie próby jej zdyskredytowania [...] są zbrodnią przeciwko ludzkości.

Emmanuel Kant

Trudno nie zacząć od Biblii, bo – jakby na to nie spojrzeć – to właśnie ona od samego początku do dziś kształtuje, serca, sumienia i wiarę wyznawców Chrystusa. Tworzy poza tym teologię. Nie jest moim zamiarem zapuszczać się w obszary hermeneutyki biblijnej – nie jest to głównym celem w dyskusji – jedno natomiast jest dla mnie oczywiste a mianowicie, nie wolno jej rozumieć dosłownie i przyjmować wszystkiego jak leci. (Gdyby to było takie proste, i jednoznaczne to gdzie byłaby ta tajemnica objawienia, lata studiów, na których krok za krokiem człowiek uczy się ją rozumieć. Co zatem robiły przez setki lat szeregi biblistów, filozofów, teologów a nawet archeologów biblijnych czy egzegetów szukających klucza do zrozumienia, skoro wystarczyłoby tylko umieć czytać?)

Pinchas Lapide, (niestety nie żyjący już żydowski teolog, religioznawca) powiedział kiedyś, że de facto istnieją jedynie dwa sposoby czytania biblii (parafrazując w dużym uproszczeniu): albo czyta się ją dosłownie – moim zdaniem bezkrytycznie słowo w słowo, albo na poważnie – ze zrozumieniem przesłania (do czego usilnie zachęcam).

Dla osób które upierają się stosować słowo Boże w sposób dosłowny proponuję do przemyślenia pewien również dosłowny eksperyment biblijny. Stosując dosłownie rozumienie zapisu biblii jako natchnionego słowa Bożego w bardzo wielu przypadkach otrzymamy coś z czym bardzo trudno będzie nam się zgodzić. Bez odpowiedniego rozumienia i bez szerszego kontekstu zestawione ze sobą cytaty są zupełnie niezrozumiałe. Aby nie być gołosłownym przyjrzyjmy się treściom kilku przykładów. (Umieszczone w końcu w kanonie ksiąg natchnionych, czyli Słowa Bożego spisane w Biblii.) Proponuję czytać je i spróbować nie stracić z oczu ani pryncypiów ludzkiej etyki czy też zasady sprawiedliwości a w szczególności obrazu Boga miłości, – który w Biblii, czyli swoim słowie jakby samego siebie prezentuje:

Iz 13

16 Dzieci ich będą roztrzaskane w ich oczach, ich domy będą splądrowane, a żony – zgwałcone.

Kpł 20

Ktokolwiek obcuje cieleśnie ze zwierzęciem wylewając nasienie, będzie ukarany śmiercią. Zwierzę także zabijecie.

16 Jeśli kobieta zbliży się do jakiegoś zwierzęcia, aby z nim się złączyć, zabijesz i kobietę, i zwierzę. Oboje będą ukarani śmiercią, sami śmierć na siebie ściągnęli.

1 Sm 15

3. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły.

„Czyńcie sobie ziemię poddaną!”

Najczęściej pojawiającym się cytatem biblijnym w odniesieniu do obrońców praw zwierząt w polemice chrześcijańskiej, różnych Kościołów czy też ogólnie rozumianej teologii to właśnie ten poniższy.

Czyńcie sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28).

W pierwszym odczuciu – to znaczy kiedy czyta się go tak jak on brzmi – wydaje się, że jest argumentem dla wszystkich tych, którzy podkreślają przewagę człowieka nad całą resztą stworzenia i oddają mu absolutną władzę nad nim. Według zasady: to wszystko należy do ciebie, rób z tym na co masz ochotę. Jesteś panem stworzenia, jego ukoronowaniem.

Jeśli czytać go i interpretować przy pomocy uprzednio wybranego narzędzia, to może i nawet przekonywać. Nie przekonuje jednak jeśli chce się to potraktować uczciwie. Uczciwie wobec tekstu i jego przesłania, uczciwie wobec teologii, uczciwie wobec Boga.

W Księdze Rodzaju czytamy:

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. (...) Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (1,26.28).

Pytanie tylko jak rozumieć słowo panować? Uczciwie, to moim zdaniem w pewnym kontekście a nie wyrwanych dla własnych potrzeb. Widzimy ludzi i rzeczy nie takimi, jakimi są, ale takimi, jakimi my jesteśmy – twierdził Anthony de Mello. Dokładnie to samo dotyczy interpretacji tego co postrzegamy, czytamy, co nas w życiu spotyka.

Czyńcie sobie ziemię poddaną, wypowiedziane zostało przez Boga miłości, a w tym teologia jest zgodna. Niewyobrażalne jest więc, by ów Bóg zachęcał człowieka do totalnej samowoli czy wręcz niszczenia środowiska życia, którego on, Bóg jest przecież najważniejszym i ostatecznym reżyserem. Poza tym, w pewnym teologicznym znaczeniu, to wszystko co otrzymał człowiek nie jest jego własnością. Właścicielem wszystkiego pozostaje dalej Bóg, człowiek otrzymał według przesłania biblijnego jedynie zaszczyt uczestniczenia w tym, Bożym projekcie i nic więcej.

Powołanie człowieka w dziele stworzenia Boga jest dokładnie określone. On został powołany by „uprawiać go i doglądać” (Rdz 2,15) – boskie dzieło stworzenia. Jan Paweł II pisał: „Stwórca chciał, aby człowiek korzystał z przyrody jako rozumny i szlachetny pan i stróż, a nie jako bezwzględny eksploatator” (enc. *Redemptor hominis* 15).

W koncepcji Boga, człowiek został powołany do tego by być w planach Bożych ogrodnikiem. To jest zarazem też człowieka najgłębsze i największe powołanie. W tym sensie też jedyne w sobie, nadzwyczajne, odpowiedzialne i z tego ma prawo być dumny. I za to biblię, Boga kocham. Moim zdaniem to naprawdę najgłębszy wymiar, definicja tego, jak być człowiekiem, jak nim się stać.

Nie bez powodu bardzo często przedstawiano w sztuce Jezusa jako ogrodnika. Na przykłady tacy malarze jak Jacob Cornelisz van Oostsaenen, Tycjan, Jeronimo Cosida, Abraham Janssen, Hans Baldung czy też Coebergher, Wenzel. I sam mistrz W. Stwosz nie przeszedł obok tego motywu obojętnie umieszczając go w swoim ołtarzu w Kościele Mariackim w Krakowie. Inspiracją tych obrazów było spotkanie Jezusa z Marią Magdaleną (J 20, 11 nn), pierwszej osoby, która spotkała Jezusa po jego zmartwychwstaniu.

Nie można też zapomnieć, że pierwsze obrazy przedstawiające Jezusa ukazywały go jako Dobrego Pasterza, świadectwem tego są freski Katakumbów rzymskich pochodzące z III wieku.

Jestem przekonany, że ten sam człowiek, – dzisiejszy Adam – zamieniając grabie, łopatę czy motykę na broń, zamiast budować karmniki dla zwierząt strzela do nich np. z procy – to nie ma prawa powoływać się tym samym na wolę czy słowo Boga! To jest nie fair, to jest podłe, to jest nieuczciwe także wobec samego Boga. Miał w zamyśle Boga być ogrodnikiem a nie mordercą czy oprawcą.

Przesłanie biblijne jest więc tak naprawdę bardzo przyjazne idei obrony, ochrony praw zwierząt. W tym sensie i antropocentryzm nie jest żadną barierą - wręcz przeciwnie. Jeśli zdefiniuje się człowieka nie swawolnie, narcystycznie - czyli dla własnych celów - lecz teo- czy chrystocentrycznie - a tak być powinno bo do tego nawołuje biblia - to staje się on wręcz przyjacielem obrońców praw zwierząt i ich sojusznikiem, bo przecież tak, według myśli Boga powołany do życia został homo sapiens.

Kolejnym wielkim kontrowersyjnym zagadnieniem dyskutowanym przez lata jest temat "posiadania" czy właśnie „nie posiadania” przez zwierzęta duszy. W dużym uproszczeniu, wszystko sprowadza się do następującego toku rozumowania: tylko człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, więc tylko on posiada duszę nieśmiertelną, tylko on może pójść do nieba, to on jest ukoronowaniem stworzenia, w związku z czym tylko on zasługuje na szczególną troskę. Cała reszta powinna mu służyć. Ale czy istotnie tak jest? Postaram się odpowiedzieć w kilku punktach:

- Nie człowiek był ukoronowaniem stworzenia, lecz szabat (dzień, święto szabatu, w którym odpoczywać miał, według Boga i człowiek i zwierzę).

- Nakładanie człowiekowi korony, jest manipulacją słowa Bożego dla własnych celów.

- Biblia w ogóle nie mówi o nieśmiertelności duszy człowieka. Temat ten wprowadziły dopiero rozważania teologiczne.

- Jeśli człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, znaczy to że Bóg wybrał go do szczególnego zadania jakby własnej prawej ręki i to moim zdaniem jest właściwe. Lecz w żaden sposób nie było zaproszeniem do próżnej dumy czy gospodarki rabunkowej, lecz do odpowiedzialności za powierzone mu zadanie.

Wracając zatem do biblii - pojęcie „duszy” pojawia się w niej bardzo często. W samej Torze (Pentateuch) ponad 200 razy. Nie w tym znaczeniu jednak jakie nadała jej z czasem filozofia czy teologia. W języku hebrajskim można spotkać ją zwłaszcza w dwóch określeniach (poza Ruah) mianowicie w hbr. **nefesh** czy **neshama**. Pojęcie duszy, które na nieszczęście dla zwierząt zakotwiczyło się w filozofii i kulturze zachodniej odnosi się do kartezjuszowskiego **cogito ergo sum**. Kartezjusz utrzymał i ugruntował dualistyczną koncepcję człowieka mówiąc że ten posiada ciało i duszę. A ponieważ, zdaniem Kartezjusza, to tylko on, (homo sapiens) posiada zdolność myślenia i wolnego wyboru, co jest atrybutem posiadania duszy, cała reszta jej mieć po prostu nie może czy mieć nie ma prawa. Nie on pierwszy oczywiście (Kartezjusz) próbował w tym temacie wprowadzić klasyfikację. Wielki uczeń Platona, na którym wzorował się później twórca scholastyki św. Tomasz z Akwinu, ojciec do obowiązku-

jącej do dziś w Kościele teologii scholastycznej, Arystoteles wprowadził dość precyzyjną w tym temacie klasyfikację przypisując jej jednocześnie odpowiednie formy życia. Jej najniższa forma to dusza wegetatywna, **anima vegetativa** (rośliny), bardziej rozwinięta to dusza zmysłowa, odczuwająca: **anima animalis** oraz ta właściwa jedynie człowiekowi: **anima rationalis**, czyli zdolna do posługiwania się rozumem. Można tę klasyfikację przyjąć lub nie, zaufać jej lub nie, jednego zrobić jednak nie można a mianowicie powołać się przy tym na Słowo Boże czyli na Biblię. Biblia takiego filozoficznego pojęcia, takiej klasyfikacji nie zna. Ona spostrzega człowieka kompleksowo. I o tym świadczą oba przytoczone przed chwilą pojęcia zaczerpnięte z biblii, języka hebrajskiego: **nefesh** oraz **neshama**.

Nazywana przez nas dusza, to w języku biblijnym pierwiastek życia, oddech życia, który nota bene Bóg daruje zarówno człowiekowi jak i zwierzęciu.. Biblia nie klasyfikuje. Jeśli więc pozostaniemy przy biblijnej a nie filozoficznej czy teologicznej koncepcji duszy, to Biblia jest przekonującym argumentem na rzecz pełnego szacunku traktowania istot zwierzęcych. W końcu i one i my nosimy w sobie ten sam Boży pierwiastek życia, jego życiodajny oddech.

Tradycja

Kościół odwołuje się do tradycji bardzo często i równie chętnie odsyła. Twierdzi, że to jakby drugi, obok Biblii filar, na którym zbudowany jest Kościół Chrystusowy (znaczy Kościół katolicki). W tradycji Kościół odnajduje nie tylko mądrość i nauczanie Ojców Kościoła, którzy mieli istotny wpływ na rozwój myśli chrześcijańskiej ale i wskazania pastoralne. Niemalą rolę w tym kontekście odgrywały zawsze (i dalej odgrywają) życiorysy kanonizowanych przez Kościół świętych. Były i w dalszym ciągu są podawane jako wzór do naśladowania i wpływają znacząco na kształtowanie duchowości chrześcijańskiej. I oni w końcu współtworzyli tradycję.

W nich jak się jednak okazuje całkiem niemało przykładów dotyczących bardzo pozytywnych relacji człowieka w stosunku do zwierzęcia. Szkoda tylko, że tak skrętnie przechowywane w skarbcu tradycji, a nie dopuszczane do świadomości wyznawców Chrystusa.

By nie pozostać gołosłownym przytoczę kilka przykładów takich „pozytywnych tradycji”:

Św. Bazyl (330–379), który miał duży wkład w rozwój myśli Kościoła Wschodniego, modlił się do Boga, by ten poruszył serca swoich wiernych, a ci z kolei nie wyrządzali z kolei krzywdy zwierzętom. Sformułowania takie odnaleźć można w tzw. liturgii św. Bazylego.

Św. Antoni pustelnik (251–356) pochylony nad chorą swinia i próbujący przywrócić jej zdrowie.

Założyciel świętego Oratorium, św. Filip Neri (1515–1595) wegetarianin.. Z głębokim żalem mówił o rzeźniach. Jak twierdzą jego biografowie uwalniał myszki z pułapek oraz ptaki z klatek. (Moim zdaniem mógłby być ogłoszony dziś z powodzeniem patronem ekoterrorystów).

Św. Hubert (656–727) w paradoksalny, absurdalny wręcz sposób ogłoszony patronem myśliwych. Święty, który w czasie jednego z polowań ratując życie napotkanemu jeleniowi, dzięki temu spotkaniu stał się uczniem Chrystusa i głęboko wierzącym chrześcijaninem. W następstwie czego został kapłanem a w końcu biskupem w Liege. Uczynienie go patronem myśliwych jest świadectwem nie tylko braku wiedzy teologicznej ale i totalnego, absurdalnego nieporozumienia.

Św. Roch (1295–1327) który posługując śmiertelnie chorym ludziom w Rzymie i okolicach sam popadł w chorobę i w związku z tym musiał pozostać poza miastem. Nie przeżyłby, gdyby nie odwiedzał go przynoszący mu jedzenie i wylizujący (dezynfekujący) rany psiak. Nic dziwnego że bardzo szybko ogłoszony został patronem psów ale i tych wszystkich, którym zwierzęta pomagają, jak choćby niewidomym, niepełnosprawnym czy niesłyszącym.

Św Kieran z Clonmacnoise (516–544) który zaprzyjaźnił się z dzikiem. Dzik rozpoznał pokojowe zamiary świętego, więc postanowił pomóc mu w budowie jego celi, jak głosi legenda. A że był to mocny dzik, budowa postępowała w dużym tempie. Wkrótce do tej małej wspólnoty, jak mówi legenda dołączyły i zamieszkały w niej i inne zwierzęta jak wilk, borsuk, jelen i ptaki. Ciaran mówił o nich wszystkich jako o swoich braciach i siostrach.

Św Jan Chryzostom (ok. 350–407), wielki autorytet Kościoła bizantyjskiego, doktor Kościoła, święty Kościoła katolickiego i prawosławnego, podkreślał, że jednym z atrybutów bycia świętym są przyjazne relacje z dzikimi zwierzętami. Zapewne nawiązanie do sceny ewangelicznej (zob: Mk 1,13) w której Jezus przygotowujący się do działalności publicznej przebywał jedynie w otoczeniu aniołów i dzikich zwierząt. Ludzi najwyraźniej mieć w okół siebie nie musiał, (albo co bardziej prawdopodobne nie chciał).

Św. Marcina de Porres (1579–1639) wielu uważa za założyciela pierwszego w świecie schroniska dla bezdomnych zwierząt. Legenda mówi, że kiedy otrzymał od przeora polecenie rozsypania trutki na szczury w klasztorze, bo te wyrządzały tam systematycznie szkody, miał do nich przemówić słowami: „Kochane szczury, napsociłyście w naszym klasztorze i przeor kazał wam podrzucić trutki. Dlatego naprawdę idźcie stąd,

poszukajcie sobie takiego miejsca, gdzie nie będziecie nikomu przeszkadzały”.

Ksiądz Bosko (1815–1888) charyzmatyczny wychowawca dzieci i młodzieży, założyciel słynnego Oratorium w Turynie, ośrodka wychowawczego dla zaniedbanej młodzieży poruszał się w obecności psa Grigio, przyjaciela, który zapewniał mu nie tylko głęboką przyjaźń ale i bezpieczeństwo.

I w bratnim kościele prawosławnym, wyrosłym bądź co bądź na tej samej Dobrej Nowinie ewangelii nie brak przykładów podobnej postawy wobec zwierząt. Św. Sylwan zmarły ok. roku 350, twierdzący że nawet mucha jest Bożym stworzeniem. Święty Starzec Porfiriusz błogosławiący zwierzęta czy święty Starzec Amfilochiusz z Patmos i wielu innych odczuwało podobnie.

Wiernym w duchu Kościoła katolickiego chciałbym wskazać zwłaszcza jedną postać – i to nie bez przyczyny – gdyż owa postać zapisała się w Kościele w sposób całkiem szczególny i jest do dziś traktowana z ogromnym szacunkiem i autorytetem. Mowa o św. Hieronimie. Św. Hieronim ze Strydonu (345 lub 347–419 lub 420), święty Kościoła katolickiego, doktor Kościoła, erudyta, teolog – tytan pracy jak o nim mówiono – znawca Biblii. To właśnie jemu Kościół i całe chrześcijaństwo zawdzięcza tłumaczenie biblii z języków oryginalnych a więc języka hebrajskiego i greckiego na język łaciński (Vulgata). Hieronim, starożytny tłumacz i egzegeta twierdził, że „człowiek został posłany na świat jako pracownik i gość” (Komentarz do Księgi Eklezjastesa 3,12–13). To on jest autorem poniższego tekstu, tekstu, który powinien Kościołowi dać szalenie dużo do myślenia.

Jedzenie mięsa zwierząt było nieznanne do czasu potopu. Jednak po potopie wepchnięto nam w usta strzępy zwierzęcego mięsa i jego cuchnące soki... Jezus Chrystus, który pojawił się kiedy wypełniły się czasy, znowu połączył koniec z początkiem, tak że nie mamy teraz pozwolenia na jedzenie mięsa zwierząt.

(Adversus Jovinianum I,18) św. Hieronim (331–420), egzegeta, teolog, Ojciec Kościoła.

Nie wspominałem jak dotąd o świętym, który cieszy się w kręgach Kościoła, szczególną sympatią w temacie ochrony praw zwierząt – o biedaczynie z Asyżu, świętym Franciszku (1182–1226). Świętym, którego Bóg obdarował szczególną misją: „Franciszku, idź i napraw mój Kościół, który, jak widzisz, cały jest w ruinie” usłyszał Franciszek w Kościele św. Damiana. I jak wiemy, Franciszek podjął owo wezwanie – jest uznawany za jednego z reformatorów Kościoła. Przypomniał Kościołowi co tak na-

prawdę jest jego misją – wskazywał na najuboższych i potrzebujących, tych maluczkich jak nazywa ich Ewangelia. Także w temacie obrony praw zwierząt zajął jednoznaczne stanowisko. Mówił o nich jako o naszych braciach i siostrach – mówił o miłości do nich. Nie nazwałbym tego radykalizmem, to raczej konsekwencja wiary w Ewangelię, zrozumienie jej w prosty i dostępny sposób i wyciągnięcie przy tym słusznych wniosków. Gdyby Kościół choć raz wyciągnął wnioski z jego słów, nie musiałby dalej zastanawiać się co ma robić. Braci i sióstr cierpiących nie zostawia się w potrzebie co wydaje się w tym kontekście oczywiste. Moim zdaniem Kościół zdaje sobie z tego sprawę. Przyznanie zwierzętom statusu naszych braci i sióstr – jak tego najwyraźniej domagał się święty z Asyżu – miałoby jeszcze jeden szalenie istotny aspekt, na wskroś ewangeliczny. Dosadnym uzupełnieniem tego stwierdzenia byłyby słowa Jezusa skierowane do jego uczniów: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,6). Połączenie znaczenia zwierząt jako braci i sióstr w teorii św. Franciszka z ostatnim cytatem miałyby potencjał istotnej rewolucji w relacji człowiek zwierzę. czego ciągle brakuje.

Podsumowując

Historia chrześcijaństwa to też historia niepyłkich relacji pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Nie jest przypadkiem, że zwierzęta niejednokrotnie pojawiają się w hagiografii świętych.. Harmonijne relacje pomiędzy świętymi a zwierzętami wydają się być probierzem osiągnięcia przez człowieka stanu świętości. Izajaszowa wizja czasów mesjańskich (Iz 11,6nn), czyli wyśnionych przez lud wybrany czasów w których dzięki Mesjaszowi na ziemi panuje harmonia tak pomiędzy ludźmi jak i ludźmi i zwierzętami znajduje swojego sojusznika w Ewangelii. W przekazie tym św. Franciszek odgrywa kolosalną rolę. On tę wizję moim zdaniem niejako ucieleśnia.

Oficjalna Nauka Kościoła dotycząca relacji człowieka i zwierzęcia

Trudno o lepsze i wiarygodniejsze świadectwo tego jak Kościół spostrzeżga zwierzęta, jakie prawa i miejsce im przyznaje jak Katechizm Kościoła Katolickiego (w skrócie KKK). Oficjalna wykładnia doktryny wiary i zasad moralności Kościoła Katolickiego. Z pomysłem jego powstania zwrócił się w roku 1985 do ówczesnego papieża Jana Pawła II nadzwyczajny synod biskupów. Katechizm miał być rodzajem uczczenia jubileuszu Soboru Watykańskiego II (1962–1965) soboru, który z hasłem

„Aggiornamento”, nadanym mu przez papieża Jana XXIII, inicjatora tego soboru, przeszedł - i słusznie - do historii jako progresywny, otwarty i dialogiczny. Katechizm miał być więc nie tylko uczczeniem tego Soboru ale podsumowaniem, kompendium tego jak Kościół naucza, w co wierzy i wiernym do wierzenia podaje. Papież Jan Paweł II określił później ów Katechizm jako największy dar Kościoła dla jego biskupów i wiernych. Podkreślił więc tym samym i jego niepodważalny autorytet. Jego pierwsza wersja w języku francuskim ukazała się w roku 1992, ostateczna, w języku łacińskim w roku 1997, dokładnie 35 lat od zakończenia obrad Soboru. Zaprezentował ją światu nie kto inny jak kard. Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, koordynujący pracę komisji roboczych przygotowujących ów dokument.

Oto stanowisko Kościoła zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego dotyczące jego stosunku do zwierząt.

Zwierzęta są stworzeniami Bożymi. Bóg otacza je swoją opatrnością i troską. Przez samo swoje istnienie błogosławią Go i oddają Mu chwałę. Także ludzie są zobowiązani do życzliwości wobec nich (2416).

Sprzeczne z godnością ludzką jest niepotrzebne zadawanie cierpień zwierzętom lub ich zabijanie (2418).

Zwierzęta, jak również rośliny i byty nieożywione, są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości w przeszłości, obecnie i w przyszłości 2415;

Bóg powierzył zwierzęta panowaniu człowieka, którego stworzył na swój obraz. Jest więc uprawnione wykorzystywanie zwierząt jako pokarmu i do wytwarzania odzieży. Można je oswajać, by towarzyszyły człowiekowi w jego pracach i rozrywkach. 2417

dalej:

Doświadczenia medyczne i naukowe na zwierzętach, jeśli tylko mieszczą się w rozsądnych granicach i przyczyniają się do leczenia i ratowania życia ludzkiego, są praktykami moralnie dopuszczalnymi.

Podsumowując:

Wypowiedzi Kościoła na temat zwierząt zawierają w sobie niewątpliwie elementy, które poważnie i z całą konsekwencją potraktowane stanowią potencjał, który mógłby zdecydowanie posłużyć jako motywacja, by stanąć w obronie ich praw np.:

- są **stworzeniami Bożymi**, a więc to Bóg określa jak mamy je traktować i to przed nim samym człowiek będzie musiał się kiedyś tłumaczyć a to moim zdaniem zobowiązuje.

- **Bóg sam się o nie troszczy**, to znaczy zadawanie im bólu jest policzkiem wymierzonym także i zatroskanemu Bogu (!).

- **Samą obecnością oddają Bogu chwałę** – odbieranie im życia jest więc i odbieraniem Bogu blasku (chwały).

- **Ludzie zobowiązani są do życzliwości wobec zwierząt** – jest domaganiem się względem nich zasad etycznych.

- **Sprzeczne z godnością ludzką jest zabijanie ich czy zadawanie im bólu** – teza, którą uważam za kluczową i właściwie całkowicie wystarczającą. Cała reszta jakby z niej później już tylko wypływa.

Przy całym szacunku do umieszczonych powyżej wypowiedzi nie sposób nie dostrzec kryjącej się za nimi hipokryzji. Nie mamy prawa zadawać im bólu, mamy być dla nich życzliwi ale mogą nam służyć do rozrywki, za odzież, czy pokarm. W praktyce takie zestawienia są niekompatybilne i alogiczne. Nie mamy prawa zadawać im bólu, mamy być dla nich życzliwi, ale możemy ich poddać długotrwałym nawet mękom jeśli to mieści się w rozsądnych granicach. Moim zdaniem w takim powyższym zestawieniu rozsądnych granic nie ma (nie zostają też w żaden sposób sprecyzowane), de facto pozostawia te działania manipulacjom i określa obszar dla totalnych nadużyć.

Nic dziwnego, że KK spotkał się z tego powodu z dużą krytyką ze strony obrońców praw zwierząt. Zupełnie inaczej niż w wypadku ostatniej encykliki papieża Franciszka ogłoszonej 24 maja 2015 roku, zatytułowanej *Laudato si*, encyklice poświęconej „trosce o wspólny dom” jak głosi jej podtytuł.

Poniżej kilka przykładów tego, jak papież i obecna encyklika postrzega obecność i miejsce zwierząt w naszym życiu.

W punkcie 2: „Przemoc, jaka istnieje w ludzkich sercach zranionych grzechem, wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych. Z tego względu wśród najbardziej zaniedbanych i źle traktowanych znajduje się nasza uciskana i zdewastowana ziemia, która «jęczy i wzdycha w bólach rodzenia»” (Rz 8, 22)

Powołując się na słowa patriarchy ekumenicznego Bartłomieja w punkcie 8 :

zbrodnia przeciw naturze jest zbrodnią przeciw nam samym i grzechem przeciw Bogu

Dalej:

Ponadto my, chrześcijanie, jesteśmy także powołani do «zaakceptowania świata jako sakramentu komunii, jako sposobu współodczuwania z Bogiem i bliźnim w skali globalnej. Jest to nasze pokorne przekonanie, że to, co Boskie, i to, co ludzkie, spotykają się w najdrobniejszych szczegółach zawartych w niepodzielnej szacie stworzenia Bożego, aż do ostatniego ziarna pyłu naszej planety. Punkt 9.

W punkcie 216:

Chciałbym zaproponować chrześcijanom pewne wskazania duchowości ekologicznej wynikające z przekonań naszej wiary, bo to, czego uczy nas Ewangelia, ma wpływ na nasz sposób myślenia, odczuwania i życia.

Aby zaproponować zdrowe relacje ze stworzeniem, jako wymiar integralnego osobistego nawrócenia, przypomnijmy wzór świętego Franciszka z Asyżu. Wymaga to również rozpoznawania własnych błędów, grzechów, wad lub zaniedbań i nawrócenia się całym sercem, wymaga przemiany wewnętrznej. Punkt 218.

Dalej w punkcie 221:

Kiedy czytamy w Ewangelii, jak Jezus mówi o ptakach, że «żaden z nich nie jest zapomniany w oczach Bożych» (Łk 12, 6), to czy będziemy zdolni do znęcania się nad nimi i wyrządzania im zła? Zachęcam wszystkich chrześcijan, aby ukazali jasno ten wymiar swojego nawrócenia, pozwalając, by moc i światło otrzymanej łaski obejmowały także relacje z innymi istotami i otaczającym światem, budząc owo cudowne braterstwo z całym stworzeniem, którym tak wspaniale żył święty Franciszek z Asyżu.

Podsumowując:

Dokument może rozczarowywać w sensie braku bardzo wyraźnego i konkretnego stanowiska w obliczu morza cierpienia istot zwierzęcych. Zarzuca mu się, że posługując się bardzo ostrożnym, dyplomatycznym stylem tak naprawdę niczego nie zmienia. Może co najwyżej naprowadza. Trudno nie przyznać temu też racji. Papież nie rzuca wezwania ani obowiązującej teologii ani praktyce życia Kościoła. Dlatego wielu zarzuca mu faryzeizm. Co zatem w tym dokumencie jednak cieszy to to, że podchodzi do tematu już nie tyle dogmatycznie co pastoralnie, a to znaczy z troską. Pozostaje sobie jednak życzyć by ta troska podtrzymana i rozwinięta w przyszłości doprowadziła także do zmian dogmatycznych

a w efekcie do autentycznej zmiany paradygmatu relacji chrześcijanin - zwierzę.

Do czego Kościół jest zobowiązany?

W konstytucji soborowej *Gadium et Spes*, konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, regulującej postawę Kościoła Katolickiego wobec świata i ludzi współczesnych, jego zadania i rolę we współczesnym świecie stwierdza Kościół, iż jego zadaniem jest badanie znaków czasów i wyjaśnianie ich w świetle Ewangelii (zob. KDK 11). O tym mówił wyraźnie także papież Paweł VI „Kościół ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii” (Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, 13). Tylko w ten sposób Kościół nie straci zdolności przekładania ewangelii na język czasów współczesnych no i sam lepiej zrozumie ewangelię. Jezus obiecał uczniom iż po swojej śmierci pośle im Ducha Świętego, który w Jego imieniu poprowadzi ich dalej do „całej prawdy” (por.: J 14, 16 nn; 16, 7nn; J 15,26) Znaczy to, że jest jeszcze wiele do spraw do poznania i zrozumienia. Kościół w przesłaniu Ewangelii niejednego jeszcze może się dowiedzieć, jeśli na owego Ducha Świętego się nie zamknie i nie popełni błędu faryzeuszy i uczonych w Piśmie, którzy ze względów dogmatyczno-politycznych niejako zamknęli się na Chrystusa (prawdziwego, przez Boga posłanego Mesjasza).

Jestem absolutnie po stronie Johanna Rau, znanego polityka niemieckiego, który twierdził, że „Powinno czytać się i gazetę i biblię równocześnie. Powinno się czytać biblię by zrozumieć gazetę“. Ja dodałbym: powinno się też czytać gazetę, by zrozumieć biblię, więc powinno się czytać obie.

Zainteresowanym polecam w temacie obrony praw zwierząt by zaglądnął do działu nauki zatytułowanej Behawioryzm (ang. *behavior* lub *behaviour* – zachowanie). Jeśli Kościół naprawdę zainteresowany jest odczytywaniem znaków czasu w duchu ewangelii chcąc się uczyć i lepiej zrozumieć przesłanie ewangelii, która została mu powierzona, to koniecznie musi tam zaglądnąć. Behawioryzm to kierunek w psychologii, który powstał na początku XX w. Zakłada on, że przedmiotem badań psychologicznych może być tylko zachowanie się ludzi lub zwierząt, a nie niemożliwe do poznania procesy psychiczne. Proponuję Kościołowi, by sięgnął do ich dorobku naukowego i zapoznał się z wynikami ich długoletnich i wnikliwych badań. Jestem absolutnie przekonany o tym, że po zapoznaniu się z nimi nie będzie mógł już dalej twierdzić, że Kartezjusz miał rację, że liczy się jedynie *cogito ergo sum* a zwierzęta *de facto* to nic innego jak jedynie „bezduszne automaty“.

Na zorganizowanej w 2012 r. na Uniwersytecie Cambridge konferencji nt. świadomości, w której wzięli udział czołowi neurologrzy, neuropsycholodzy, neuroanatomieści oraz inni specjaliści, wydane zostało oświadczenie mówiące, że „ludzie nie są wyjątkiem pod względem posiadania struktur odpowiadających za powstawanie świadomości”. Wspomniana deklaracja neurologów nt. świadomości zwierząt stwierdzała między innymi i uznała za kluczowe to, że wiele z nich (w tym niektóre ptaki) wykazują taki sam rytm snu jak ludzie. Czas więc, by Kościół podjął to wezwanie. Byłoby to uczciwe wobec Ewangelii, nauki dokumentów soborowych, Boga Stwórcy no i oczywiście samych zwierząt, stworzenia, które „z upragnieniem oczekują objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19nn).

Podsumowując:

co prezentuje chrześcijaństwo?

- wręcz heroiczne wyzwanie: “Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się Bogiem”, Atanazy z Aleksandrii, ojciec Kościoła, jeden z najbardziej znanych i wpływowych teologów drugiego stulecia. - To, by być jak Bóg zobowiązuje.

- Powołanie do współpracy nad Nową Ziemią i Nowym Niebem Ap 21, 5; Iz 11, 6-9; KKK 1043, KKK 1046 oraz KKK 1060

- J 14, 2; Kol 1, 16-17; 2 P 3:13;

A te mają być wolne od jakiegokolwiek formy przemocy, agresji czy cierpienia.

- Powołanie, by człowiek porzucił to co stare, zrzekł się starego człowieka i stał się nowym, stworzonym na obraz Boga, wolnym od pożądliwości, od śmierci por.: Gal 5,25; Ef 4,16nn; 4, 24; Ga 6,8; Ef 4,18; Rz 12,2; Ga 5,13; Kol 3,10-11; Flp 3, 20;

- Z przykładaniem ręki do zła, cierpienia czy uleganiu (hołdowaniu) starym, złym nawykom, jak choćby spożywania ciał zwierzęcych jest absolutnie nie do pogodzenia.

- Nowy Adam, ma być człowiekiem siejącym pokój, nie strach.

- Jezusa, Ciesłę z Nazaretu, Boga ogromnej empatii: zapłakał nad śmiercią swego przyjaciela Łazarza (J 11,35), miał łzy w oczach prorokując zniszczenie miasta Jerozolimy (Łk 19,41-44), Boga, który pochylał się nad trędowatymi, niewidomymi, chorymi, Boga leczącego, uzdrawiającego (Łk 6, 6nn; Mk 1, 40 nn; Lk 5,12 Mk 10, 46), gotowy zostawić 99 owiec, by pójść za tą jedną zagubioną (Lk 15, 4nn), poszerzający obowiązek miłości bliźniego nawet i na wrogów (Łk 10, 25 nn) nawołujący by dobrem za zło odpłacać i dobrem zło zwyciężać (Mt 5, 38 nn), stawiający dziecko w pośrodku społeczności (Mk 9,33nn; Mt 18, 1nn; Łk 9, 46 nn), a więc istotę pozbawioną ochrony prawnej, skazana na łaskę i nie-

łaskę innych, i każący od nich uczyć się jak wejść do Królestwa Niebieskiego, Boga człowieka, który kazał przyprowadzać do siebie dzieci (Mk 10, 13 nn) (!), by je błogosławić; z jego kazaniem na górze (zob: Mt 5,1-7,28; Łk 6,17-49) konstytuującym etykę nowej społeczności, w której najprościej mówiąc **margines staje się ośrodkiem zainteresowania, pozbawieni prawa, najważniejszym podmiotem prawnym** i wieloma innymi wypowiedziami Chrystusa, które świadczą o jego wewnętrznej, głębokiej, bosko-ludzkiej wrażliwości na odrzucenie, krzywdę, cierpienie. Wrażliwości o której homo sapiens tylko – pewnie dość zamglone pojęcie – mieć może, chrześcijanina nie wyłączając.

Czy można sobie w związku z tym choć przez chwilę wyobrazić, że temu właśnie Bogu obojętne byłoby cierpienie milionów męczonych i na śmierć skazanych, niewinnych istot?

Na zakończenie:

Chrześcijaństwo zawiera w sobie wszystko, czego potrzebuje, by z troską i odpowiedzialnością pochylić się nad cierpiącym światem istot zwierzęcych. W tym zawiera się zarazem jego ewangeliczne powołanie.

Wy chrześcijanie dysponujecie dokumentem mającym siłę rażenia dynamitu, mogącym wysadzić całą cywilizację, zrewolucjonizować świat, przynieść targanej wojnami ziemi pokój. Podchodzicie do niego jednak jakby był tylko elementem wielkiej spuścizny literackiej ludzkości i niczym więcej.

twierdził Mohandās Karamchand Gāndhī i moim zdaniem miał rację.

Pozostaje jednak zasadnicze pytanie, czy chrześcijaństwo zechce z tego zrobić właściwy użytek, czy raczej z uporem będzie obstawał przy tym, że jedynie człowiek zasłużył w oczach Boga, by się nim troskliwie zająć. Jakkolwiek wypadnie jego odpowiedź, przesłanie ewangeliczne nigdy nie straci na ważności:

I rzekł do nich:

Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! (Mk 16,15)

wszelkiemu a nie jedynie ludzkiemu!