



Dylematy i paradoksy etycznego ekstensjonalizmu

Janusz A. MAJCHEREK*

ABSTRACT

Dilemmas and paradoxes in ethical extensionalism

The principal postulate of environmental ethics is to include animals, or even all living entities, in the moral universe. However, questions include: Does this equally concern rats, mice, mosquitoes, bugs, parasites and other creatures which are dangerous for people's health and life? If not, what are the criteria for selecting protected living beings and unprotected ones? Aren't such criteria anthropocentric, and contrary to the biocentric assumptions of environmental ethics? Do the differences between the assumptions of environmental ethics and human ethics affect the particular rules of these two kinds of ethics, demanding different kinds of behaviour (towards human and towards nonhuman beings)? How should we appraise people who respect one kind of ethics, but break the other? Could we recognize those who live and act accordingly to the ethics of respect for nature, but don't respect human rights, as ethically good? And do animals have rights in the same way as human beings? Are they the same rights, or different rights? And if they are different, should they nonetheless have ethical sources and foundations? These are some of the main dilemmas of environmental ethics which are considered in this article.

KEYWORDS

speciesism; moral universe; animal rights; environmental ethics; biocentric perspective

* Profesor Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, kierownik Katedry Socjologii Kultury. E-mail: janumaj@ists.pl.

Punktem wyjścia dla większości odmian etyki środowiskowej jest przekonanie, że ograniczenie zobowiązań moralnych tylko do osób ludzkich jest wyrazem egoizmu gatunkowego, który kłóci się z altruistycznymi podstawami etyki (motywacje egoistyczne przez niemal wszystkie systemy etyczne, poza hedonistycznymi, uważane są za pozbawiające czyny etycznej wartości). Jeśli etyka jest systemem powinności wobec innych ludzi, to ogranicza się tylko do jednego rodzaju żyjących i czujących istot, wykluczając pozostałe (co po angielsku określane jest jako *speciesism* [Ryder, 1989])¹. Dlatego „twórcy etyki środowiskowej proponują przyznanie statusu moralnego pozaludzkiemu istotom żywym i tym samym uczynienie tych istot przedmiotem moralności” (Piątek, 1996: 43). Postulat taki określany jest przez Petera Singera „poszerzeniem uniwersum moralnego”, nazywany jest też niekiedy „etycznym ekstensjonalizmem”. Wykroczenie poza wewnątrzludzki krąg zobowiązań etycznych prowadzi jednak do wywołania dylematów przybierających niekiedy postać paradoksów.

1. KONTROWERSYJNY ZASIĘG UNIWERSUM MORALNEGO

a. Podstawowym problemem staje się wyznaczenie zasięgu owej operacji poszerzania uniwersum moralnego, rozciągania zakresu zobowiązań moralnych i powinności etycznych. Niewyznaczenie takich granic oznaczałoby bowiem objęcie etyczną troską także wszy, pcheł, gzów, komarów, korników, karaluchów, szarańczy, stonki ziemniaczanej, szczurów, tasiemców, laseczek wąglika, przecinkowców cholery, prątków gruźlicy, gonokoków itd. Prowadziłoby to w rezultacie do zakwestionowania norm etyki nakazujących eliminowanie lub przynajmniej ograniczanie ludzkiego cierpienia poprzez zwalczanie jego źródeł, a zatem także pasożytów, insektów, bakterii i drobnoustrojów chorobotwórczych, gryzoni, roztoczy, mikrobów i innych żywych organizmów przysparzających istotnej części owych cierpień, chorób i zagrożeń ludzkiego życia. Objęcie zobowiązaniami etycznymi wszystkich innych niż ludzkie żywych istot oznaczałoby zatem wyeliminowanie z zasięgu owych zobowiązań części ludzkich istot (zarażanych, zakażanych, zainfekowywanych, kłasnanych itp.); rezygnacja ze zwalczania niektórych żywych istot oznaczałaby rezygnację z ochrony przed nimi niektórych ludzkich istot. Tymczasem, jak stwierdziła Ija Lazari-Pawłowska, „poza indyjską społecznością dżinistów, nawet najbardziej życzliwi zwierzętom ludzie przyjmują, że trzeba niszczyć życie innych stworzeń tam, gdzie jest to niezbędne dla ocalenia życia ludzi” (Lazari-Pawłowska, 1992: 40)².

¹ Jako polski odpowiednik stosowane jest niekiedy określenie „gatunkowizm”, ale bodaj częściej „szowinizm gatunkowy”.

² Skądinąd John Passmore zwraca uwagę, że różne nurty filozofii czy religii Wschodu, propagujące szacunek dla wszelkich form życia, są bezradne wobec problemów ekologicznych, a stan środowiska naturalnego jest na tych obszarach katastrofalny (Piątek, 1996: 46).

Zakwestionowanie owej powinności niszczenia żywych istot, których samo istnienie jest zagrożeniem dla życia i zdrowia osób ludzkich, byłoby zakwestionowaniem jednej z elementarnych powinności etycznych. Jak zarzucają krytycy, „konsekwencją postulatu radykalnej ochrony wszelkich form życia byłoby nie tylko zahamowanie wielu procesów cywilizacyjnych, ale także np. powstrzymanie się od niszczenia bakterii, wirusów i innych drobnoustrojów wywołujących choroby i epidemie, a tym samym wydawanie na [ich] łup organizmów ludzkich i zwierzęcych” (Tyburski, 2013: 135).

b. Do rozmaitych kontrowersji wiedzy wprowadzenie niektórych spośród możliwych do zastosowania kryteriów wyznaczania zasięgu owych zobowiązań etycznych, na przykład proponowana przez samego Singera czy Davida DeGrazia kategoria osoby, oderwana od cech *stricte* ludzkich (a więc rzywająca znaczeniową więź zawartą w określeniu „osoba ludzka” [DeGrazia, 2011]). Pozwala to na włączenie w zakres uniwersum moralnego osobników z rodzaju naczelnych, ale eliminuje z niego niektóre osobniki ludzkie (aby uniknąć tej kłopotliwej konsekwencji DeGrazia proponuje kategorię „osób granicznych”, do której przesuwaliby się ludzie niespełniających kryteriów osób *par excellence*, ale to i tak degraduje ich w stosunku do zwierząt zaliczonych do kategorii osób „pełnych” czy „wzorcowych”). Podobnie z postulowaną przez Toma Regana kategorią „podmiotu życia” czy przez innych teoretyków „sensytywnością” (*sentience*), zdolnością doznawania wrażeń. Tego rodzaju kryteria selekcyjne nie tyle poszerzają zasięg zobowiązań etycznych, co przesuwają go — obejmując jedne osobniki (zwierzęce), wykluczają inne (ludzkie). Selekcję i separację międzygatunkową zastępują selekcją i separacją wewnątrzgatunkową. Zatem „jedne właściwości za wąsko wyznaczają zbiór istot o statusie moralnym, wykluczając niektóre kategorie ludzi, inne zaś — za szeroko, wprowadzając do wspólnoty moralnej istoty, które trudno nam zaakceptować” (Francuz, 2011: 15).

Procedura taka dokonuje się często w oparciu o wysoce problematyczny tak zwany argument z marginalnych przypadków. Wskazuje on, że wykluczając spod etycznej troski istoty inne niż ludzkie ze względu na brak u nich pewnych cech występujących tylko u ludzi, musimy stawić czoła wyzwaniu, jakim jest brak którejs z tych cech także u niektórych osobników ludzkich: niedorostłych, niedojrzałych, niedorozwiniętych, niepełnosprawnych, niedołączonych, starych itd. (Dombrowski, 1997). Singer zapewnia, że „porównując poważnie upośledzonego ludzkiego noworodka ze zwierzęciem, na przykład psem lub świnią, często możemy stwierdzić, że zwierzę ma większą, zarówno potencjalnie, jak i aktualnie, zdolność myślenia, samoświadomości, porozumiewania się i jeszcze inne cechy, które można by zasadnie uznać za etycznie istotne” i dodaje: „zwierzęta o najwyższym stopniu inteligencji mają życie umysłowe i emocjonalne pod każdym względem takie samo lub nawet przewyższające życie najbardziej upośledzonych umysłowo ludzi” (Singer, 1997: 218, 219).

Następnie wywodzi, że wyznaczenie granic uniwersum etycznego w oparciu o kryterium gatunkowe jest więc tak samo niedopuszczalne jak wyznaczenie go w oparciu o kryterium rasy czy płci, a więc *speciesism* jest tak samo niedopuszczalny jak rasizm czy seksizm. Ale William Paton podważa ten argument przez odwrócenie go: porównywanie niedojrzałych, upośledzonych, chorych lub słabych osobników jednego gatunku z normalnymi, a zwłaszcza ponadprzeciętnie rozwiniętymi osobnikami innego gatunku jest tak samo niedopuszczalne jak porównywanie niedorozwiniętych czy ułomnych osób jednej rasy czy płci z normalnymi osobami innej rasy czy płci (Paton, 1997: 43). Można i warto też zauważyć, że powinności etycznej troski w etyce humanistycznej obowiązują przede wszystkim wobec słabych, ułomnych, chorych czy niedojrzałych i nieporadnych, a nie silnych, sprawnych, zdrowych, dobrze rozwiniętych i samodzielnych. Tymczasem stanowisko Singera prowadzi do znanych kontrowersji wynikających z pozbawienia przez niego niektórych istot ludzkich (na przykład upośledzonych niemowląt) statusu moralnego i dopuszczenia do ich eliminacji. W tym aspekcie koncepcja Singera i jej podobne podlegają zarzutowi Luca Ferry'ego, że niektóre odmiany etycznej troski o istoty żywe prowadzą do pozbawienia etycznej troski istot ludzkich.

c. Zastosowanie innych kryteriów prowadzi do innych paradoksów. Dotyczy to zwłaszcza tych opartych na podobieństwie gatunkowym lub bliskości rodzajowej z człowiekiem, jako wyznaczających stopień etycznych zobowiązań (tym silniejszych, im podobieństwo do człowieka bliższe). Po pierwsze, jest to kryterium antropomorficzne, a więc niezgodne z wyjściową zasadą biocentrycznych odmian etyki środowiskowej (nakazującą powinności wobec środowiska przyrodniczego i żyjących w nim osobników ze względu na ich samoistną wartość; „podstawową tezę etyki środowiskowej, powszechnie przyjmowaną przez wszystkie jej kierunki, jest stwierdzenie, że istnieją byty nieosobowe będące przedmiotami moralności” [Bonenberg, 1992: 18]). Po drugie, nie jest jasne, o jaki rodzaj podobieństwa chodzi. Pod względem komórkowej budowy ciała do człowieka podobne są pierwotniaki; pod względem posiadania kończyn — torbacze (ale nie delfiny); pod względem dymorfizmu płciowego — gryzonie (na przykład szczury); pod względem oddychania tlenem atmosferycznym — ptaki (ale nie ryby) itd. Po trzecie, przy pewnych kryteriach szczur i mysz, jako ssaki, są bliższe człowiekowi niż pszczoła czy jedwabnik jako owady, a tym bardziej niż bakterie. Tymczasem na przykład flora bakteryjna ludzkiego organizmu zawiera wiele takich kolonii, których zniszczenie prowadzi do poważnych komplikacji zdrowotnych i związanych z tym cierpień lub co najmniej niedogodności. Selekcjonowanie zaś ssaków, owadów czy bakterii w oparciu o kryterium użyteczności lub szkodliwości dla człowieka wprowadza jeszcze silniejszy motyw antropocentryczny, kłóący się z biocentrycznymi przeważnie założeniami etyki środowiskowej.

Jednym z najważniejszych obszarów potencjalnej aplikacji norm etyki środowiskowej i praw zwierząt są laboratoryjne eksperymenty na zwierzętach,

które to eksperymenty po zastosowaniu tych norm i praw miałyby zostać wyeliminowane lub przynajmniej ograniczone. Jednym z argumentów wysuwanych przeciw takim eksperymentom jest ich nieprzydatność, wynikająca z odrębności gatunkowej zwierząt i ludzi, czyniącej zawodnymi wszelkie ekstrapolacje³. Eksponowanie tych różnic między ludźmi i zwierzętami unieważnia jednak argumenty powołujące się na ich bliskość: albo zakaz eksperymentów na zwierzętach ma się oprzeć na ich bliskości wobec człowieka i związanym z tym podobieństwie odczuwania przez nie bólu i cierpienia (jak wywodzi na przykład Ryder), albo na różnicach między nimi i wynikającej z nich odmienności procesów fizjologicznych i psychicznych, czyniącej te eksperymenty nieprzydatnymi, więc zbędnymi. Te dwa rodzaje argumentacji są wzajemnie sprzeczne.

d. Niektóre nurty etyki środowiskowej usiłują stosować kryterium poniekąd antyantropocentryczne, nakazując objęcie etyczną troską istot ukształtowanych przez samą naturę, bez udziału człowieka, natomiast wyłączenie z niej zwierząt hodowlanych. Zgodnie z tą typologią normy etyki środowiskowej mają określać zachowania ludzi w stosunku do naturalnych ekosystemów, natomiast w hodowlach i uprawach w obrębie antroposfery muszą obowiązywać inne normy (Piątek, 1998: 10–11).

Niektórzy obrońcy przyrody traktują zwierzęta hodowlane wręcz identycznie jak inne wytwory ludzkie (maszyny, urządzenia i narzędzia agrotechniczne, środki chemiczne), przy pomocy których człowiek w nią ingeruje i ją zakłóca, dlatego według nich powinny być również wyeliminowane: „z punktu widzenia etyki holistycznej i mającej na względzie dobro naturalnych ekosystemów, owce, króliki czy krowy są tak samo niebezpieczne dla środowiska jak pojazdy mechaniczne” (Piątek, 1998: 69).

Takie stanowisko prowadzi jednak do wniosku, że powinności etyczne obowiązują ludzi wobec kleszczy, gzów, komarów, meszek, hien, szakali, skorpionów czy rekinów, ale nie wobec psów, kotów, krów, koni, wielbłądów, osłów czy mułów. Tymczasem wiele postulatów ochrony praw zwierząt odnosi się właśnie do tych hodowlanych. Biocentryczne odmiany etyki środowiskowej (nakazujące ochronę dzikich istot żyjących w naturalnych ekosystemach) popadają więc w konflikt z etyką praw zwierząt (nakazującą ochronę osobników żyjących w systemach biokulturowych, stanowiących ingerencję człowieka w naturalne ekosystemy) (Liszewski, 2006). Konflikt ten wynika z przyjęcia różnego zakresu etycznej ekstensji (ograniczonej do istot dziko żyjących lub wszystkich żywych istot), a zatem bez uzgodnienia tego zakresu konflikt ów jest trudny do przezwyciężenia.

³ Obszerny przegląd publikacji potwierdzających takie stanowisko zawiera strona internetowa stowarzyszenia przeciw wiwisekcji „Againess”: <http://eksperymentnazwierzetach.wikidot.com/efektywnosc-eksperymentow-na-zwierzetach>; por. Tyburski, 2013: 129.

e. Jeśli zobowiązania etyczne wobec istot innych niż ludzkie nie byłyby stopniowalne w zależności od gatunkowego podobieństwa czy pokrewieństwa wobec człowieka, lecz jednolite w obrębie pewnego uniwersum moralnego wyznaczonego granicą opartą na kryterium owej bliskości, wówczas (oprócz pozostającego problemu antropocentryzmu) powstaje kwestia, jak duża bliskość lub oddalenie wyznacza ów zasięg, poza którym owe zobowiązania nie występują (przestają obowiązywać). Czy ograniczają się one do prymatów, ssaków, kręgowców, strunowców...? Można się wówczas narazić na identyczny do egoizmu gatunkowego zarzut szowinizmu prymatów czy kręgowców i zarzut taki jest stawiany (Piątek, 1998: 129).

Jednym z proponowanych (na przykład przez Petera Singera czy Richarda Rydera, twórcy pojęcia *painism*) kryteriów jest zdolność odczuwania bólu i cierpienia (co daje Ryderowi podstawę do postulatu zrównania praw człowieka i praw zwierząt, a Singerowi do sformułowania etycznej dyrektywy pomniejszania oraz eliminowania cierpienia i bólu u zwierząt, według zasad negatywnego utilitaryzmu cierpienie jest bowiem cierpieniem, czyimkolwiek by nie było, zatem „podstawowym moralnym powodem uśmierzenia bólu jest po prostu niepożądanie bólu jako takiego” [Singer, 2007: 35]). Jest ono jednak odrzucane przez niektórych rzeczników praw zwierząt, twierdzących, że doznawanie lub niedoznawanie bólu i cierpienia nie może być podstawą aksjologicznej kwalifikacji życia, a tym samym jego ochrony (Yarri, 2005: 243; Probuska, 2013: 12). Gdyby ze zdolności odczuwania bólu uczynić kryterium przynależności do uniwersum moralnego, wówczas pozbawiając tej zdolności, można byłoby z tego uniwersum wykluczyć. Tom Regan argumentuje, że gdyby to zadawanie cierpienia (odczuwanie go przez ofiarę) miało decydować o kwalifikacji moralnej czynu, wówczas bezbolesne zabijanie byłoby dopuszczalne, a skoro jednak je potępiamy (i karzemy), gdy dokonywane jest na ludziach, powinniśmy potępiać je również w przypadku dokonywania na zwierzętach, ponadto nie upatrywać w cierpieniu źródła moralnego zła i podstawy etycznego potępienia. Bernard Rollin stwierdza, że skoro pozbawienie zwierzęcia zdolności odczuwania bólu (na przykład przez ogłuszenie) nie tylko pozwala w powszechnym mniemaniu na pozbawienie go życia, lecz nawet uchodzi za humanitarne, a jednocześnie niedopuszczalne wobec ludzi, zatem to nie w odczuwaniu bólu tkwią podstawy do włączania w zakres uniwersum moralnego (obejmowania etyczną ekstensją) i nie może ono stanowić kryterium włączania. Wskazanie takiego kryterium jednak pozostaje problemem spornym.

Na gruncie etyki humanistycznej także istnieje sporna kwestia źródeł oraz uprawomocnienia powinności etycznych. Ale nie odnosi się ona do kryterium włączania w zakres owych powinności, bowiem na gruncie tej etyki obejmują one (z założenia) wszystkich ludzi. Etyka środowiskowa ma problem z rozstrzygnięciem, które gatunki czy osobniki mają być nimi objęte i w oparciu o jakie kryterium.

2. ROZBIEŻNOŚĆ ETYCZNYCH ZOBOWIĄZAŃ

a. Wyznaczenie zasięgu zobowiązań etycznych nie przesądza, jakie miałyby to być zobowiązania, a w szczególności czy takie same jak wobec istot ludzkich.

Źródłem problemu jest zasadnicza niezgodność, a nawet sprzeczność norm etyki z prawami natury. John Stuart Mill poddał wnikliwej analizie występujący od starożytności postulat życia zgodnego z naturą, demaskując jego sens, dostrzegalny tym wyraźniej po odkryciu i sformułowaniu przez Karola Darwina podstawowego prawa rządzącego przyrodą ożywioną, jakim jest przetrwanie najlepiej przystosowanych, czyli eliminacja słabiej przystosowanych (ułomnych, niepełnosprawnych, niedorozwiniętych, niezaradnych itd.), których etyka nakazuje właśnie objąć szczególną troską. „Zatem albo prawdą jest, że powinniśmy zabijać, ponieważ Natura zabija, torturować, ponieważ Natura torturuje, rujnować i niszczyć, ponieważ Natura czyni podobnie, albo też w ogóle nie powinniśmy brać pod uwagę, co czyni Natura, a jedynie to, co jest dobre” (Mill, 2008: 45)

Przyjęcie darwinowskich praw natury (walki o byt) jako regulatorów życia społecznego wewnątrz wspólnot ludzkich i pomiędzy nimi (tak zwany darwinizm społeczny) uchodzi powszechnie za niehumanistyczne i nieetyczne. Czyni zresztą etykę zbędną, skoro normy utożsamia z prawami przyrody, zatem nie nakazuje niczego, co nie działałoby się samoczynnie (z natury, zgodnie z tymi prawami) w przyrodzie. Etyka więc, aby istnieć i mieć sens, musi zastępować naturę i jej prawa w roli regulatorów życia (ludzkiego).

Natura bowiem nie „mówi” nam jednoznacznie ani tego, jak powinniśmy zachowywać się w stosunku do innych ludzi, ani też tego, jak powinniśmy zachowywać się w stosunku do środowiska. Natura bowiem nie mówi, co jest dobre, a co złe w sensie moralnym i dlatego nie ustala bezpośrednio ludzkich powinności. [...] Wartości i normy moralne są tworem ludzkiej kultury i aby mogły obowiązywać, wymagają samoświadomych podmiotów moralnych, odpowiedzialnych za swoje działania (Piątek, 1998: 7–26).

Inaczej mówiąc, „natura jako taka nie zawiera nic takiego jak powinność. Natura zawiera jedynie tendencje” (Spaemann, 1997: 224), z których nie wynikają żadne wskazówki etyczne. Leszek Kołakowski stwierdza więcej — etyka jest z naturą sprzeczna: „wszystkie nakazy moralne są do pewnego stopnia przeciwne naturze, byłyby wszakże zbyteczne, gdyby ich zadania tak czy owak spełniane były mocą instynktu” (Kołakowski, 2006: 200). Można więc uznać (zgodnie z analizą rozwoju moralnego dokonaną przez Lawrence’a Kohlberga), że rozwój moralny człowieka (w sensie zarówno filo-, jak i ontogenetycznym) uwalnia go od determinującego prawa natury i oddala od naturalnych instynktów, impulsów, skłonności, a uleganie im („kierowała mną naturalna skłonność”, „uległem naturalnemu impulsowi”, „działałem pod wpływem popędu”) nie daje etycznego usprawiedliwienia. Naturalistyczne, więc redukcjonistyczne interpretowanie

ludzkich zachowań można wręcz uznać za swoisty „błąd naturalistyczny w teorii ludzkiego umysłu” i tylko ominięcie lub przezwyciężenie tego błędu pozwala ująć człowieka jako uwolnionego od biologicznych determinacji, czyli wolnego, a więc mogącego być obciążonym moralną odpowiedzialnością (Fiut, 2003: 61).

Tymczasem postulaty etyków środowiskowych domagają się respektowania i poszanowania owych naturalnych determinant w świecie przyrody. Postulaty etyki środowiskowej (*environmental ethics*) są więc nie tylko rozbieżne, ale wręcz sprzeczne z postulatami etyki humanistycznej (*human ethics*). Pierwsze nakazują afirmowanie praw natury, zatem walki o byt i eliminacji gorzej przystosowanych jako reguły organizującej harmonijne życie przyrody, drugie wymagają przeciwstawienia się jej i zwalczania jej przejawów w życiu społecznym (wspólnot ludzkich, czyli osobników gatunku *homo sapiens*). Prowadzi to do powstania dwóch rozbieżnych, a nawet sprzecznych rodzajów etyki, domagających się rozbieżnych, a nawet sprzecznych rodzajów postępowania (na przykład pomagania słabszym, cierpiącym, porzuconym istotom ludzkim, a pozostawiania innych istot żywych na pastwę sił natury). Zaopiekowanie się rannym lub chorym człowiekiem jest powinnością etyczną, zaopiekowanie się sarną poranioną przez wilka lub chorym wilkiem — nie jest; zapobieżenie napaści i zabiciu człowieka przez innego człowieka lub zwierzę — jest powinnością etyczną, zapobieżenie napaści wilka na sarnę i zabiciu jej — nie jest; uratowanie człowieka z topieli — jest, uratowanie dzika — nie jest, itd. Zdzisława Piątek określa wręcz jako „błąd moralistyczny” przenoszenie na biosferę norm etycznych wypracowanych w antroposferze, podkreślając w ten sposób ich rozbieżność.

b. Oznacza to, że istoty żywe inne niż ludzkie nie zostają bynajmniej objęte zobowiązaniami etycznymi takimi jak obejmujące ludzi, lecz odmiennymi, a niekiedy przeciwnymi im. Nałożenie na ludzi zobowiązań etycznych wobec osobników innych gatunków, rozbieżnych, a niekiedy sprzecznych z tymi, jakie obowiązują wobec osób ludzkich, nie oznacza zbliżenia ich do człowieka ani człowieka do nich, lecz usytuowanie ich po przeciwnych stronach wyznaczonych przeciwnymi zasadami etycznymi. Jeśli dążeniem etyki środowiskowej jest utożsamienie człowieka ze środowiskiem przyrodniczym (biosferą) i zbliżenie do niej oraz *vice versa* (zgodnie z tezą, że „gatunek ludzki jest takim samym gatunkiem ziemskiej biosfery jak wszystkie inne gatunki istot żywych” [Piątek, 1998: 81]), to rezultat jest z tym dążeniem sprzeczny: wobec przyrody należy postępować przeciwnie niż wobec ludzi (pomagać słabszym osobom — nie pomagać słabszym osobnikom, przeciwstawiać się agresji — nie przeciwstawiać się agresji, chronić przed naturalnymi zagrożeniami — nie chronić przed naturalnymi zagrożeniami, ratować od śmierci — nie ratować od śmierci itd.). To nie rozszerzanie uniwersum moralnego, lecz powoływanie i rozdzielanie dwóch różnych uniwersów moralnych. Świat ludzi i świat przyrody mają być regulowane nie tylko innymi, ale wręcz przeciwstawnymi systemami normatywnymi. To je odróżnia i separuje, a nie zbliża i upodabnia. Niektórzy etycy środowiskowi nie

tylko wprost to przyznają, ale też aprobatywnie przyjmują tę odrębność etyki środowiskowej wobec etyki humanistycznej jako wyraz autonomii i samodzielności uprawianej przez nich dziedziny (Bonenberg, 1992: 125).

O ile system etyki ludzkiej, humanistycznej (*human ethics*) przeciwstawia się skutkom działania natury i praw nią rządzących (na czele z prawem przetrwania najlepiej przystosowanych, czyli eliminacji słabiej przystosowanych), o tyle system etyki środowiskowej (*environmental ethics*) nakazuje podporządkowanie im. „Jest [to] wyrazem przeświadczenia, że w Naturze nic złego się nie dzieje” (Piątek, 1998: 94). Opieranie normatywizmu (powinności etycznych) na naturalizmie (prawach natury) to błąd naturalistyczny. W etyce środowiskowej następuje nie tylko opieranie treści powinności na prawach natury, ale ich utożsamienie — powinnością jest nieingerowanie w prawa natury, pozostawienie przyrody taką, jaką ją ukształtowały i kształtują prawa natury. Owa „reguła nieingerencji domaga się realizowania przez podmioty ludzkie polityki «ręce precz» w stosunku do wszystkich naturalnych ekosystemów” (Piątek, 1997: 214). Ta z kolei wynika z konstatacji, że „w Przyrodzie przedludzkiej nie ma żadnego odpowiednika dualizmu bytu i powinności, w pewnym sensie jest tak, jak być powinno” (Piątek, 1998: 44). To już zaś wygląda na utożsamienie tego, jak jest, z tym, jak być powinno, co budzi podejrzenia o popełnianie błędu naturalistycznego. Albo więc etyka środowiskowa faktycznie popełnia błąd naturalistyczny⁴, albo nie uznaje za błąd wyprowadzania powinności etycznych z procesów naturalnych („powinno być tak, jak jest w naturze”) oraz norm etycznych z praw rządzących przyrodą („postępuj tak, aby nie ingerować w działanie praw natury”).

c. To drugie stawia pod znakiem zapytania sens jej istnienia. Istotą i sensem etyki jest odróżnienie tego, jak być powinno, od tego, jak jest, nakładanie powinności ma sens tylko, jeśli ich wypełnianie ma coś zmienić w sferze faktyczności. Sensem formułowania powinności jest wola przeciwstawienia się faktyczności. Postulat: „pozostaw świat takim jaki jest (pozwól biec procesom przyrody samoczynnie)” jest równoważny postulatowi: „nic nie rób (nie ingeruj, trzymaj się z daleka)”. Celowość formułowania takich postulatów jest wątpliwa. Podobnie jak wątpliwe jest wprowadzanie kryteriów czy kategorii moralnych do życia przyrody („błąd moralistyczny”). Przyroda i jej życie, zarówno ujęte holistycznie, jak i w konkretnych przejawach, są okrutne, ale ani dobre, ani złe. Istoty żywe wzajemnie się pożerają, napadają, przepędzają, podporządkowują przy użyciu kłów, pazurów, żądź czy jadu, ale ani nie można ich za to ganić i potępiać, ani im tego uniemożliwiać. Etyka środowiskowa tego nie czyni, lecz właśnie nakazuje pozostawić bez ingerencji, co — jak zarzucają krytycy — „skłania wprost do biernej akceptacji żywiołowych procesów biologicznych, oznacza pasywność wobec środowiska i podważa w istocie sens ludzkiej ingerencji w jakąkolwiek sferę życia” (Tyburski, 2013: 135). Podważa więc etyczny wymiar takiej postawy.

⁴ Zarzut popełniania błędu naturalistycznego jest stałym elementem krytyki etyki środowiskowej już od czasu jej prekursora Alda Leopolda (Tyburski, 2013: 22).

d. Niektórzy wpływowi etycy środowiskowi (na przykład Aldo Leopold, J. Baird Callicott, Kenneth Goodpaster, Val i Richard Routley oraz inni) uważają, że tylko holistycznie ujęta etyka środowiskowa jest „prawdziwą” etyką środowiskową, bo zawiera inne normy i reguły niż tradycyjna etyka humanistyczna, zatem w pełnej odmienności od etyki humanistycznej tkwią istota i sens etyki środowiskowej (Varner, 2001: 195).

Podtrzymywanie terminu „etyka” wobec obu tych systemów aksjonormatywnych, przy równoczesnym eksponowaniu ich odmienności, tym ważniejszym czyni odróżnienie dziedzin, wobec których mają być stosowane, a to poważny problem. Czy mały człokształtne należy traktować według nakazów etyki humanistycznej (*human ethics*) czy etyki środowiskowej (*environmental ethics*)? Jeśli to pierwsze, to wraca problem zakresu gatunkowego i osobniczego (zob. punkt 1. b, e). Jeśli to drugie, wówczas podważony zostaje sens poszerzania uniwersum moralnego (zob. punkt 2. b).

e. Ustanawianie dwóch rodzajów etyki o dwóch odmiennych, rozbieżnych czy nawet sprzecznych systemach normatywnych sprowadza trudności w stosowaniu ocen i kwalifikacji etycznych wobec ludzi jako podmiotów zobowiązanych do ich respektowania i wypełniania. Możliwe staje się bowiem rygorystyczne nawet przestrzeganie norm jednej z tych etyk przy lekceważeniu lub wręcz gwałceniu drugiej. Klimek Bachleda, jeden z najofiarniejszych ratowników tatrzańskich, poświęcający życie w akcjach niesienia pomocy ludziom (podczas jednej z takich akcji swe życie oddał), był jednocześnie bezwzględny kłusownikiem, w brutalny sposób osaczającym i pozbawiającym życia dzikie zwierzęta żyjące w Tatrach. Miłośnik przyrody i aktywny obrońca praw zwierząt może być z kolei łajdakiem w stosunku do ludzi. To paralela rozpatrywanej przez Romana Ingardena sytuacji, gdy dobry inżynier jest złym człowiekiem, i związanych z tym trudności klasyfikacyjnych. W tym i podobnych przypadkach (dobry kierowca, dobry kucharz, dobry konstruktor, dobry aktor, dobry poeta itp.) problem może być rozwiązany przez rozróżnienie etycznych i pozaetycznych konotacji pojęcia „dobry”. W przypadku dwóch różnych etyk rozróżnienie takie jest niemożliwe i przez proklamatorów etyki środowiskowej odrzucane (postępowanie wobec zwierząt ma być oceniane właśnie w kategoriach etycznych). Jak jednak zakwalifikować człowieka dobrego wobec zwierząt, ale podłego wobec ludzi?

Dwa dni po zamordowaniu przez Andersa Breivika siedemdziesięciu siedmiu młodych ludzi na wyspie Utøya, jeden z gwiazdorów popu i bezkompromisowy obrońca praw zwierząt (Morrisey) stwierdził, że ta tragedia to nic w porównaniu z masakrą zwierząt dokonywaną codziennie na potrzeby McDonald's czy KFC. To oznacza zrównanie seryjnych morderców z personelem zakładów mięsnych i gastronomicznych. Po przyjęciu założeń etyki środowiskowej byłoby to utożsamienie pod względem etycznym, zrównujące rzeźników i kucharzy z mordercami, a może i ludobójcami (tym bardziej, że angielskie określenie *genocide* wskazuje na mordowanie całego rodzaju istot — *genus* — nie przesądzając, że

to rodzaj i istoty ludzkie). Ku przestrodze warto pamiętać, że wielu złooczyńców (w tym Adolf Hitler) było wegetarianami, ustawodawstwo nazistowskie poświęcało wiele troski ochronie rodzimej (niemieckiej) przyrody, a swoisty kult natury i praw nią rządzących prowadził nieraz do kultu siły i biologicznej witalności, łączonego z pogardą dla słabych i ułomnych (na przykład w nietzscheanizmie czy niektórych teoriach i ustawach eugenicznych). Nawet jeśli za zbyt daleko idącą uznać cytowaną przez Luca Ferry'ego sugestię Marcela Gaucheta, że „miłość przyrody skrywa nienawiść do ludzi”, to jednak co najmniej od czasów Jana Jakuba Rousseau apologia natury łączy się często z deprecjacją kultury. Biocentryzm niekiedy nie poprzestaje na antyantropocentryzmie, lecz zmierza ku antyhumanizmowi. Maria Gołaszewska stwierdza, że przynajmniej jeden z typów postaw proekologicznych wynika z introwertycznej i mizantropicznej osobowości, zwracającej się ku przyrodzie w wyniku wyobcowania (alienacji) wobec ludzi (Gołaszewska, 2000: 193). Ocenianie ochrony przyrody, fascynacji naturą czy wegetarianizmu w kategoriach etycznych grozi wprowadzeniem aksjologicznej konfuzji.

f. Podtrzymywanie, mimo tych zastrzeżeń, wobec obu obszarów zachowań (w stosunku do ludzi i w stosunku do przyrody) określenia „etyka” prowadzi do tym wyrazistszego wyróżnienia człowieka w biosferze, bowiem czyni zeń jedyny gatunek obciążony zobowiązaniami etycznymi i zdolny do ich wypełniania. Tak samo czyni tradycyjna etyka humanistyczna. Po pierwsze jednak, nie wypiera się tego i nie zamierza temu (wyróżnianiu człowieka) zaprzeczać. Po drugie, wyróżnienie człowieka pod względem moralnym jest w etyce środowiskowej jeszcze silniejsze, bowiem nakłada na niego szerszy zakres powinności etycznych: oprócz tych wobec innych ludzi, także te wobec innych istot. Człowiek staje się więc pod względem etycznym wyróżniony podwójnie, stosownie do dwóch rodzajów etyki, jakich ma przestrzegać. Jego status w świecie przyrody zostaje jeszcze podniesiony i wzmocniony, podczas gdy deklaratywnie ma być zrównany z innymi gatunkami (one zrównane z nim).

g. Niektóre próby zapobieżenia takiemu wyróżnieniu lub wyeliminowania go prowadzą do postulatów wyeliminowania gatunku ludzkiego z biosfery. Najskuteczniejszym sposobem zapobieżenia lub wyeliminowania niepożądanych ingerencji człowieka w świat przyrody byłoby bowiem usunięcie go z tego świata. Tak więc „z biocentrycznego punktu widzenia zaniknięcie gatunku ludzkiego nie byłoby wielką stratą dla innych gatunków (oprócz zwierząt udomowionych i hodowlanych), a stan naturalnego środowiska niewątpliwie uległby wówczas znacznej poprawie”, zatem „z punktu widzenia rzeczywistych interesów biosfery odejście człowieka nie tylko nie byłoby wielką stratą, ale — na odwrót — byłoby to zdarzenie niezwykle korzystne, które w znacznym stopniu zmniejszyłoby naruszanie równowagi w naturalnych ekosystemach” (Piątek, 1998: 82).

Jest to równoważne stwierdzeniu, że świat byłby lepszy, gdyby nie było w nim ludzi. Tak można zinterpretować sformułowania określające człowieka

(gatunek ludzki) jako „pasożyta na drzewie życia”, „dwunogi chwast” czy „prawdziwe skażenie środowiska”. W kręgu tak zwanej ekologii głębokiej pojawiały się postulaty drastycznej redukcji ludzkiej populacji (Fiut, 2003: 38). Ale, jak stwierdziliśmy, stosowanie kategorii czy kryteriów etycznych wobec samej biosfery jest bezpodstawne, zatem stwierdzenie, że świat przyrody byłby bez człowieka lepszy, nie może mieć sensu etycznego („lepszy” nie może oznaczać w takim przypadku lepszy od względem moralnym). Jaki zatem?

Człowiek (*homo sapiens*) pojawił się jako gatunek kilkadziesiąt czy kilkaset tysięcy lat temu, zatem ziemska biosfera przez setki milionów lat istniała i przekształcała się bez jego udziału. Stwierdzenie, że świat był wówczas lepszy trudno jednak byłoby nie tylko uzasadnić, ale choćby zrozumieć. Tym bardziej, że przed pojawieniem się człowieka w biosferze następowały gwałtowne przekształcenia, w trakcie i wyniku których wyginęło 99% gatunków ją zasiedlających w różnych okresach i fazach (Kalinowski, 2012: 100). Odnoszenie do którychkolwiek z tych okresów i faz określeń „lepsze” byłoby kuriozalne nie tylko pod względem etycznym, ale jakimkolwiek (mezozoik „lepszy” od triasu, miocen od plejstocenu?). Przyjąwszy proponowane przez niektórych systematyków pojęcie „antropocen” na określenie okresu panującego obecnie na Ziemi oraz porównawszy zachodzące w tym okresie wymieranie gatunków z podobnymi procesami w innych okresach, trudno wskazać podstawy do stwierdzenia, że antropocen jest od nich gorszy. Dotyczy to także skali zanieczyszczeń czy skażeń (zatrucia) biosfery; skali, która była w różnych okresach większa niż obecnie. Zresztą pojęcia zanieczyszczenia czy skażenia są względne, bowiem za takowe można uznać tlen atmosferyczny, będący odpadowym produktem fotosyntezy, a jego pojawienie się w ziemskiej atmosferze doprowadziło do wyginięcia większej liczby gatunków niż działalność człowieka (Piątek, 2008: 111).

h. Jeśli poniechamy kłopotliwych sugestii, że świat byłby lepszy, gdyby nie było w nim ludzi, i jeszcze bardziej niedorzecznych postulatów wyeliminowania ich z tego świata, pozostajemy wobec problemu uregulowania relacji człowieka jako gatunku z tym światem. Upierając się przy określaniu tych relacji mianem etycznych, należy się odnieść do „złotej reguły”, na której oparta jest lub do której nawiązuje większość systemów etycznych. Za powinność etyczną wobec innych ludzi przyjmuje ona to, czego oczekuje się samemu od nich („postępuj wobec innych tak jak chciałbyś, aby oni postępowali wobec ciebie”, w wersji starochińskiej: „nie czyn drugiemu, czego sam sobie nie życzysz”, w ujęciu Jezusa z Kazania na Górze: „wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” itp.). Oczywiście reguła ta traci sens w przypadku relacji z innymi istotami. Dla jasności: nie chodzi o argument z wzajemności, odmawiający praw tym, którzy nie są w stanie wypełniać obowiązków. To akurat argument dyskusyjny (choć zwierzęta nie mogą być uczestnikami nawet prymitywnej zasady wzajemności *do ut des* ani reguły talionu). Chodzi natomiast o problem ustalenia treści powinności etycznych wobec innych istot. Podobieństwo gatunkowe ludzi

pozwała rozeznąć, czego inni ludzie pragnęliby, a czego nie chcieliby od nas zaznać, czego zatem powinniśmy im przyczyniać, a czego wobec nich unikać. Wiemy, co sprawia innym ludziom ból i cierpienie, a co przysparza im radości i szczęścia, bo są podobni do nas. W razie zaś wątpliwości czy rozbieżności możemy ich o to zapytać i uniknąć zarówno uszczęśliwiania ich na siłę i wbrew ich pragnieniom, jak i nieświadomego zadawania im bólu i cierpienia. W przypadku innych żywych istot nie ma ani takiej analogii, ani takich możliwości porozumienia i wyjaśnienia wynikających stąd rozterek moralnych. „Człowiek nie jest w stanie zrozumieć świata z innego niż ludzki punkt widzenia, gdyż nie zna innych odniesień” (Ganowicz-Bączyk, 2009: 16). Jak to ujął Thomas Nagel, człowiek nie może wiedzieć, jak to jest być nietoperzem⁵. Ustalenie podobieństwa mentalnego, psychicznego czy sensorywnego zwierząt do ludzi jest niezwykle trudne do przeprowadzenia (Francuz, 2011: 69 i n.).

Niektórzy etycy środowiskowi odwołują się do niemożności zrozumienia czy wczucia się w stany psychiczne doznawane przez zwierzęta jako argumentu przeciw kwestionowaniu ich zdolności do przeżywania pewnych stanów (na przykład egzystencjalnego lęku) (Probuca, 2013: 86). Ale ta niemożność zrozumienia zwierzęcych przeżyć i porozumienia się ze zwierzętami co do nich uniemożliwia wyciągnięcie wniosków odnośnie do postępowania oczekiwanego lub pożądanego przez zwierzęta, a nawet tego, czy one mogą czegokolwiek pragnąć lub oczekiwać (Francuz, 2011: 71 i n.). Niektórzy zwolennicy etyki środowiskowej postulują więc zasadę ostrożności, według której przy braku wiedzy i możliwości stwierdzenia czy żywe istoty mają świadome przeżycia, powinniśmy przyjąć domniemanie, że tak jest, aby uniknąć ryzyka ich skrzywdzenia (Probuca, 2013: 251–252). Konsekwentne stosowanie tej zasady nakazuje przyjmować istnienie świadomości u tych istot, u których najtrudniej ją stwierdzić, a więc najbardziej prymitywnych (w sensie filogenetycznym). Kłóci się to z inną metodologiczną zasadą ostrożności, znaną powszechnie jako brzytwa Ockhama. Ponadto zasada: „jeśli nie wiemy, czy mają świadome przeżycia, na wszelki wypadek przyjmijmy, że tak” nie pozwala rozstrzygnąć, jakie to przeżycia. A nie wiedząc, co inna istota przeżywa, nie wiemy, jak jej pomóc ani jak nie zaszkodzić.

3. PRAWA CZŁOWIEKA A PRAWA ZWIERZĄT

a. Wprowadzenie w analogii do praw człowieka pojęcia „prawa zwierząt” prowadzi do jeszcze innych komplikacji. Jest bowiem oczywiste, że treść tych pojęć nie może się pokrywać, na przykład w tym drugim niedorzecznością byłoby

⁵ Johan Passmore twierdzi, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć warunków życia i wczuć się w pragnienia nawet przyszłych ludzi, co nie pozwala formułować konkretnych postulatów co do stanu środowiska naturalnego, jaki mielibyśmy dla nich zachować, a zatem czyni takie postulaty wątpliwymi.

sytuować prawa polityczne czy ekonomiczne. Zasadniczym sensem pojęcia praw zwierząt w zastosowaniu do tych dziko żyjących jest pozwolenie im na swobodne życie bez ludzkiej ingerencji mogącej tę swobodę ograniczać. Oznacza to pozostawianie bez ingerencji zarówno ptasich gniazd, jak i drapieżników wyżerających z nich pisklęta, żab kumkających na mokradłach, jak i bocianów wyłapujących je i połykających, saren biegających swobodnie po lesie, jak i wilków na nie polujących i zagryzających je, ryb swobodnie pluskających w akwenach, jak i szczupaków je odławiających itp. Można więc prawa zwierząt dziko żyjących uznać za urzeczywistniające wolność, którą za typologią Isaiaha Berlina dałoby się określić jako negatywną (wolnością od — tu: od ingerencji człowieka), gdy prawa człowieka mają odniesienie do tego rodzaju wolności, którą można nazwać pozytywną (wolnością do). Ewentualnie pozytywnym wymiarem praw zwierząt dziko żyjących jest prawo do życia dzikiego (jako uprawnienie do życia zgodnego z ich *telos*, według wykładni Rollina). Aby je zagwarantować, człowiek nie musi nic robić (wystarczy pozostawić przyrodę dziką).

Ale prawo do życia dzikiego nie oznacza prawa do życia jako takiego, do przeżycia. Przeciwnie: oznacza wystawienie na nieustającą groźbę zabicia i pożarcia przez inną żywą istotę. Ochrona im przyznana przez człowieka bowiem „nie dotyczyłaby relacji zwierzę–zwierzę, czyli prawa nie chroniłyby zwierząt przed innymi zwierzętami” (Probućka, 2013: 53). Prawo do życia na wolności i niepodlegania ludzkiej własności oraz ingerencji nie chroni więc od śmierci i pożarcia przez innych. Prawa zwierząt dzikich stają się w ten sposób fikcją, na pewno zaś fikcyjne rezultaty przynosi próba ekstrapolacji na zwierzęta tak zwanych praw podstawowych, takich jak prawo do życia czy poszanowania cielesnej integralności, a już szczególnie uznania tych praw za istniejące z natury. Wycofując się z ingerowania w życie zwierząt i pozostawiając je samym sobie (naturze), człowiek przestaje im cokolwiek gwarantować, inne istoty zaś niczego im nie gwarantują, traktując je instynktownie jak elementy łańcucha pokarmowego. „Etyka poszanowania natury” nie oznacza bynajmniej etyki poszanowania życia, bowiem natura obchodzi się z nim bezwzględnie (stwierdzenie propagatora „etyki poszanowania natury” Paula W. Taylora, że jest ona odpowiednikiem humanistycznej etyki bazującej na poszanowaniu osób ludzkich (Taylor, 2010: 178) dokonuje nieuzasadnionej personifikacji natury oraz rozmija się z faktem, że w naturze nie istnieje nic takiego jak poszanowanie indywidualnego życia, nawet w obrębie tego samego gatunku — ptaki wyrzucają z gniazd własne pisklęta, których nie są w stanie wykarmić, lwy obejmujące przewodnictwo stada zabijają potomstwo spłodzone przez innych samców, podobnie postępują słonie morskie dążące do kopulacji z wychowującymi potomstwo samicami itd.). Życie w dzikości nie oznacza też bynajmniej życia wolnego od bólu i cierpienia, a nawet choćby szybszego zakończenia owego bólu i cierpienia (gdyby ktoś chciał perswadować, że chore czy niedomagające osobniki zostają szybko upolowane i zabite przez inne żywe istoty, co skraca ich cierpienie; skądinąd Mark Rowlands zauważa, że

wziąwszy pod uwagę warunki, w jakich żyją zwierzęta hodowlane na przemysłowych farmach, szybka śmierć — czyli ubój — może być dla nich wybawieniem, zatem ów „argument szybkiej śmierci” jest dwuznaczny). Znane są w świecie przyrody przypadki znęcania się jednych żywych i dzikich istot nad innymi, przedłużające cierpienie i ból tych ostatnich (na przykład gwałty samców fok uchatych na pingwinach, następnie przez nich pożeranych, okrutne zabawy orek z upolowanymi i poranionymi przez nie fokami).

William Cronon pokazuje, że to, co nazywamy naturą (przyrodą), jest w istocie częścią ludzkiego środowiska i wytworem ludzkich wyobrażeń, a dzika przyroda (natura) nie jest bynajmniej antytezą kultury (cywilizacji) i miejscem ucieczki od jej problemów, lecz częścią tych problemów. Inspirujący także etyków obraz natury jako dziewiczej, czystej, nieskalanej, nieskażonej, to po prostu jeden z wielkich mitów kultury. Co więcej, wytworzony przez ludzi ze społeczeństw wysoko cywilizowanych, którzy nie musieli naprawdę zmierzyć się z prawdziwą dzikością przyrody (Cronon, 1995: 69–90). Podobne zarzuty stawiają inni krytycy: „powołując się na badania naukowe, zwolennicy filozofii ekologicznej i ochrony zwierząt prezentują odpowiednio spreparowany obraz natury, która jawi się jako miejsce sielankowej współpracy organizmów, gdzie wszystko jest na swoim miejscu” (Francuz, 2011: 146).

Rzecznicy praw zwierząt, formułowanych i określanych paralelnie do praw człowieka (*human rights* — *animal rights*) zgadzają się, że nie mogą to być prawa pokrywające się z prawami człowieka, bo nie mogą obejmować praw obywatelskich, kulturalnych czy ekonomicznych. „Przypomnijmy i podkreślmy, że idea praw zwierząt oznacza wyłącznie przyznanie im podstawowych praw ochronnych w zakresie życia, nienaruszalności cielesnej i bycia niewolonym” — wyjaśnia znawczyni zagadnienia (Probuska, 2013: 61). Ponieważ prawa te nie rodzą jednak żadnych zobowiązań ze strony innych żywych istot, zatem po zaprzestaniu przez człowieka — zgodnie z postulatami etyki środowiskowej — ingerencji w świat przyrody, nikt dziko żyjącym zwierzętom niczego nie gwarantuje, zatem ich uprawnienia stają się fikcyjne. Jak zwraca uwagę Dorota Probuska, prowadzi to do dziwnego wyniku, że prawa zwierząt przysługują im obiektywnie, niezależnie od ich świadomości tego, nie rodzą jednak żadnych zobowiązań dla innych zwierząt, a to z powodu ich braku świadomości tego. Zatem, według tej doktryny, zajęcowi przysługują pewne podstawowe prawa, choć nie może on być ich świadomy, ale wilk nie musi ich respektować, ponieważ nie może ich być świadomy. Jeden z głównych teoretyków i propagatorów praw zwierząt Bernard Rollin stwierdza, że „konceptcja praw oznacza jednostkową niezależność od dobrej woli kogokolwiek” (Rollin, 2006: 117). W świecie przyrody nie ma jednak nikogo, kto mógłby tak określane prawa egzekwować, a więc ich obowiązywanie jest deklaratywną fikcją.

b. Dlatego znacznie sensowniejsze wydaje się zastosowanie pojęcia „prawa zwierząt” wobec tych hodowlanych, które człowiek do życia powołał (jako

gatunki i częściowo także jako konkretne osobniki, stosując inseminację, lęg zastępczy, regulacje płodności itp.). Ponieważ przychodzą one na świat, żyją i umierają w warunkach kontrolowanych przez człowieka, zatem przyjmuje on za te warunki niemal pełną odpowiedzialność. Klóci się to jednak zarówno z argumentem o większych prawach przysługujących człowiekowi wobec zwierząt, które sam wyhodował („żywych artefaktów”, jak je określał Callicott), jak i traktowaniem zwierząt hodowlanych przez niektórych etyków środowiska jako szkodliwych przejawów ingerowania przez człowieka w naturalne biosystemy. Z tych powodów prawa zwierząt hodowlanych byłyby mniejsze niż dziko żyjących.

W kręgu rzeczników praw zwierząt (zwłaszcza członków Animal Rights Movement) ograniczanie cierpienia zwierząt rzeźnych jest odrzucane w imię całkowitego zniesienia prawa własności człowieka do nich i dysponowania nimi. Ograniczanie cierpienia jest uznawane za rozwiązanie połowiczne lub pozorne⁶. Nie chodzi o to, by poszerzać wymiary i poprawiać parametry klatek (obór, chlewików, stajni itp.), lecz by je zlikwidować. Wielu etyków środowiskowych podziela argumentację Gary’ego Francione, który postulaty lepszego traktowania zwierząt hodowlanych porównuje do naiwnych wezwań do „lepszego traktowania” niewolników z pierwszej połowy XIX wieku. Konsekwentną konkluzją płynącą z takiej analogii jest postulat abolicji, czyli zlikwidowania hodowli zwierząt (tak jak zlikwidowano niewolnictwo [Francione, 2010]). Prowadzi to do paradoksalnego wniosku, że respektowanie praw zwierząt hodowlanych ma doprowadzić do likwidacji hodowli. Wszystkie zwierzęta miałyby żyć wolno, czyli dziko, zatem według praw dzikiej przyrody, pozbawionych — jak wskazano wcześniej — wymiaru etycznego. Realizacja postulatów rzeczników praw zwierząt (a zwłaszcza ruchów „wyzwolenia” zwierząt) prowadziłyby do pozbawienia ich praw, a także wyeliminowania zobowiązań etycznych wobec nich. Uwolnione czy wyzwolone zwierzęta zostałyby wydane na pastwę bezwzględnych praw natury. Zatem „z teoretycznego punktu widzenia mówienie o ich «wyzwoleniu» jest nieporozumieniem i jest praktycznie niemożliwe. [...] Scenariusz takiego zabiegu jest przerażający i dlatego paradoksalny w odniesieniu do intencji, które przyświecały zwolennikom R[uchu] W[wyzwolenia] Z[wierząt]. Owce, świnie i kury krążące wokół domostw, oczekujące nakarmienia zdechłyby z głodu i zamarłyby w czasie pierwszej zimy” (Piątek, 1998: 69). Inaczej mówiąc: wymarłyby w cierpieniu. Tak rozumiane respektowanie praw zwierząt prowadziłyby do zamiany ich na prawa natury, niegwarantujące zwierzętom żadnych praw. Dlatego Piątek pisze o paradoksach takiego stanowiska.

W grę mogłoby wchodzić ewentualnie nie literalnie rozumiane uwolnienie (wypuszczenie na wolność) zwierząt hodowlanych, lecz stopniowe zaprzestanie

⁶ Z takich pozycji i przy użyciu takich zarzutów krytykowany jest między innymi Singer. On sam podnosi inny zarzut: obrońcy praw zwierząt hodowlanych, którzy domagają się humanitarnych metod ich uboju, często akceptują prawo kobiet do aborcji, nie stawiając żadnych wymagań co do metod jej przeprowadzania (Singer, 2007: 150).

hodowli (zaniechanie reprodukcji zwierząt hodowlanych). Lecz wtedy jedynym źródłem pokarmu mięsnego stałyby się zwierzęta dzikie, czyli masowe stałoby się ich odławianie i zabijanie. Jedyny sposób uniknięcia tego to zaniechanie w ogóle spożycia mięsa, czyli przejście całej ludzkości na wegetarianizm, ale to postulat jeszcze mniej realistyczny oraz potencjalnie destrukcyjny. Jego realizacja spowodowałaby bowiem konieczność znacznego powiększenia upraw rolnych kosztem naturalnych ekosystemów, co doprowadziłoby do dewastacji tych ostatnich (Piątek, 1998: 70).

Ochronę zarówno przed ludźmi, jak i innymi żywymi istotami oraz opiekę i troskę zapewniają zwierzętom ogrody zoologiczne. Przez wielu rzeczników praw zwierząt są one jednak utożsamiane z więzieniami czy wręcz porównywane z obozami koncentracyjnymi (Rollin, 2006: 119; Watts, 2004: 52–54).

c. Przyznanie zwierzętom praw nie oznacza, że muszą to być prawa etyczne ugruntowane czy oparte na etycznych zobowiązaniach. Pojęcie „prawa zwierząt” sugeruje prawa zbiorowe, a więc podobne raczej do praw mniejszości narodowych czy etnicznych niż do praw człowieka. Tak jak prawa grup ludzkich do swobodnego, nieskrępowanego rozwoju i życia po swojemu nie mają wymiaru i uprawomocnienia etycznego, tak też prawa zwierząt, w szczególności zobowiązujące człowieka do ochrony konkretnych gatunków, mieć go nie muszą. Powinności człowieka wobec przyrody nie muszą mieć charakteru etycznego. Ochrona poszczególnego gatunku jako składnika biosfery i elementu bioróżnorodności nie musi wynikać ze zobowiązań etycznych i być powinnością etyczną, podobnie jak ochrona różnorodności kulturowej i kulturowego dziedzictwa. Domaganie się dla zwierząt praw nie określa i nie rozstrzyga podmiotu owych praw: czy mają one przysługiwać osobnikom, ich zbiorowościom (stadom, rojom, watahom itp.), populacjom, gatunkom? Konkretnie: czy mają chronić mrówki, mrowiska, populacje mrówek, określone ich gatunki czy może całe ekosystemy, których mrówki są częścią? W skrajnym przypadku może to być cała biosfera, co oznacza powrót do problemu wyjściowego (zob punkt 1. a).

Głoszony przez biocentryczną i holistyczną etykę środowiskową (na przykład Alda Leopolda czy J. Bairda Callicotta) aksjologiczny prymat zbiorowości nad jednostką, „prymat dobra populacji, gatunku, ekosystemu, biosfery nad indywidualum” (Liszewski, 2006: 329), prowadzący do nakazu poświęcania jednostki dla dobra zbiorowości, jest z etycznego punktu widzenia nadzwyczaj kontrowersyjny. Podważa go i krytykuje także wielu etyków środowiskowych, Tom Regan użył nawet wobec niego określenia „ekologiczny faszyzm” (Bonenberg, 1992: 64). Zarzuty o faszyzm, totalitaryzm czy antyhumanitaryzm formułują liczni etycy środowiskowi o orientacji indywidualistycznej wobec tych zorientowanych holistycznie, a więc uznających dobro gatunku, biotopu, ekosystemu czy całej biosfery za nadrzędne wobec dobra pojedynczych osobników (Piątek, 2008: 79; Tyburski, 1996: 66–67). Dokonywana i deklarowana przez

niektórych etyków środowiskowych afirmacja procesów podnoszenia poziomu vitalności danej populacji dzięki eliminacji osobników słabszych i chorych byłaby w zastosowaniu do populacji ludzkich etycznym skandalem budzącym moralne zgorszenie i oburzenie.

Wielu etyków środowiskowych i obrońców praw zwierząt formułuje i przedstawia pozorną alternatywę: albo włączymy zwierzęta w obręb etycznego uniwersum, otoczmy etyczną troską i nadamy im prawa na wzór praw człowieka, albo pozostawimy je bez jakiegokolwiek ochrony, troski i praw. Albo nadamy im taki status moralny jak ludziom, albo pozwolimy je traktować jak rzeczy. Lecz nawet nie wszystkie rzeczy (martwe przedmioty) można traktować, jak się chce, i robić z nimi, co się żywnie podoba, wiele z nich (zabytków, skamielin, skalnych turni, klifów, ruchomych wydm, kamiennych rumoszy itd.) jest chronionych prawem, poddanych opiece i trosce. Ochrona, opieka i troska opierają się na innych podstawach niż etyka i nie wymagają etycznego uprawomocnienia. Nie kłóci się ona z prawem własności (zabytkowych obiektów, dzieł sztuki i wytworów rzemiosła, archiwaliów, dokumentów, pamiątek historycznych itp.), zatem także i prawem własności zwierząt, podważanym przez rzeczników ich praw. Prawo własności nie oznacza prawa swobodnego dysponowania, a więc także dowolnego postępowania ze zwierzętami będącymi własnością człowieka. Właściciel psa, kota czy konia nie może traktować zwierzęcia dowolnie.

PODSUMOWANIE

Ochrona przyrody i środowiska naturalnego ma głęboki sens i stanowi ważne zobowiązanie człowieka, podobnie zresztą jak ochrona dziedzictwa kulturowego. Nader kłopotliwe jest jednak traktowanie tych zobowiązań jako etycznych i ocenianie ich naruszeń przy pomocy etycznych kategorii i kryteriów. Zburzenie zabytkowej budowli, zniszczenie malarskiego czy rzeźbiarskiego arcydzieła, spalenie inkunabułu to czyny z pewnością haniebne i karygodne, podobnie jak wycięcie drzewa lub krzewu chronionego gatunku, zniszczenie ula, zanieczyszczenie rzeki lub wydmy czy roztrzaskanie skalnego ostańca. Stanowią one naruszenie pewnych norm, ale czy akurat etycznych? Wyrządzają pewne zło, ale czy moralne? Luc Ferry, wskazujący analogię między ochroną środowiska naturalnego a ochroną dziedzictwa kulturowego, opiera ją na prawach przedmiotowych, przysługujących osobnikom pierwszego i obiektom drugiego obszaru, rezerwując dla osób ludzkich prawa podmiotowe dające podstawę zobowiązań etycznych (Ferry & Vincent, 2003: 95).

Moralizacja różnych norm i ich naruszeń służy na ogół wzmocnieniu tych pierwszych i potępieniu tych drugich. Często jednak stanowi uzurpację i nadużycie (Majcherek, 2015). Uznawane za nieetyczne i etycznie potępiane bywa odślanianie włosów lub nóg, jedzenie wieprzowiny, wołowiny, krewetek czy

małży, picie alkoholu, prowadzenie samochodu (przez kobietę, w szabat itd.), współżycie seksualne przed ślubem, masturbacja, taniec, zaprzeczanie istnieniu tego lub innego boga, rozmowa z obcym mężczyzną lub cudzą żoną, małżeństwo z innowiercą, palenie papierosów czy marihuany, antykoncepcja, unikanie spowiedzi, noszenie wysokich obcasów, używanie szminki, tworzenie figuratywnych przedstawień artystycznych itp. Dyskwalifikacja wielu z tych zachowań jest wątpliwa w ogóle, a ich potępienie moralne szczególnie. Moralizacja polityki, sztuki, religii czy życia społecznego i zachowań w tych dziedzinach służy często — jeśli nie przeważnie — etycznemu uprawomocnianiu politycznej dyktatury, ideologicznej i artystycznej cenzury, religijnej dominacji, kontroli oraz reglamentacji społecznych stosunków i kontaktów (Majcherek, 2012). Nadawanie etycznych sankcji postępowaniu człowieka w tych dziedzinach jest więc wątpliwe i niebezpieczne, dlatego powinno być dokonywane z ostrożnością.

Normatywizacja zachowań i stosunku człowieka do innych żywych istot i całej biosfery ma głęboki sens i wielorakie uzasadnienie. Wątpliwe jednak, czy musi to być sens moralny i uzasadnienie etyczne. Zdzisława Piątek (1996) uznała to za najważniejszy z dylematów etyki środowiskowej, a John Passmore i inni etycy o nastawieniu antropocentrycznym rozstrzygają go negatywnie: poszanowanie przyrody, jej wytworów oraz procesów i zjawisk w niej zachodzących nie musi się opierać na etycznych podstawach i odwoływać do etycznych przesłanek ani wyrażać w postaci norm moralnych. Budowanie zaś w tym celu odrębnego systemu etycznego napotyka na trudności i wątpliwości czyniące to przedsięwzięcie wysoce kontrowersyjnym.

BIBLIOGRAFIA

- Bonenberg, M. M. (1992). *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cronon, W. (1995). The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature. W: W. Cronon (Red.). *Uncommon ground: rethinking the human place in nature* (s. 69–90). New York: W. W. Norton & Co.
- DeGrazia, D. (2011). O byciu osobą poza gatunkiem *Homo sapiens*. W: P. Singer (Red.). *W obronie zwierząt* (s. 63–83). (M. Betley, Przeł.). Warszawa: Czarna Owca.
- Dombrowski, D. A. (1997). *Babies and beasts: The argument from marginal cases*. Chicago: University of Illinois.
- Ferry, L. & Vincent, J.-D. (2003). *Co to jest człowiek?* O podstawach filozofii i biologii. (M. Milewska, Przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fiut, I. S. (2003). *Ekofilozofia. Geneza i problemy*. Kraków: Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie.
- Francione, G. L. (2010). The abolition of animal exploitation. W: G. L. Francione & R. Garner (Red.). *The animal rights debate: Abolition or regulation?* (s. 4–41). New York: Columbia University Press.

- Francuz, G. (2011). *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Ganowicz-Bączyk, A. (2009). *Spór o etykę środowiskową*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gołaszewska, M. (2000). *Święto wiosny. Estetyka — nauka o pięknie natury*. Kraków: Universitas.
- Kalinowski, M. K. (2012). Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?. W: J.A. Janik (Red.). *Wiedza, prawda, wolność. XVI Seminarium z Castel Gandolfo* (s. 97–109). Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Kołąkowski, L. (2006). Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności. W: L. Kołąkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 200–210). Kraków: Znak.
- Lazari-Pawłowska, I. (1992). *Etyka. Pisma wybrane*. Wrocław: Ossolineum.
- Liszewski, D. (2006). Czy etyka ochrony zwierząt należy do etyki środowiskowej?. W: K. Kalika & A. Papuziński (Red.). *Etyka wobec współczesnych dylematów* (s. 326–337). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Majcherek, J. A. (2012). Hipertrofia moralności jako zagrożenie dla demokracji. W: J. Miluska (Red.). *Wartości w świecie polityki* (s. 113–122). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Majcherek, J. A. (2015). Hipertrofia moralności jako instrument biowładzy. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 2, 29–39.
- Mill, J. S. (2008). *O naturze*. (M. Warchała, Przeł.). Warszawa: Res Publica.
- Paton, W. (1997). *Człowiek i mysz. Badania medyczne na zwierzętach*. (S. Kasicki, M. Umińska, & K. Turlejski, Przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piątek, Z. (1996). Dylematy etyki środowiskowej. W: W. Tyburski (Red.). *Ekofilozofia i bioetyka* (s. 43–64). Toruń: Top Kurier.
- Piątek, Z. (1997). Paula Taylora normy i zasady etyki środowiskowej. W: J. L. Krakowiak (Red.). *Ziemia domem człowieka. Teoria i praktyka ochrony środowiska w Polsce* (s. 209–217; t. 2). Warszawa: Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego.
- Piątek, Z. (1998). *Etyka środowiskowa*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Piątek, Z. (2008). *Ekofilozofia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Probuscka, D. (2013). *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*. Kraków: Universitas.
- Rollin, B. E. (2006). *Animal rights and human morality*. New York: Prometheus Books.
- Ryder, R. D. (1989). *Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism*. Oxford: Blackwell.
- Singer, P. (1997). *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. (A. Alichniewicz & A. Szczęsna, Przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Singer, P. (2007). *Etyka praktyczna*. (A. Sagan, Przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Spaemann, R. (1997). *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*. (J. Merecki, Przeł.). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Taylor, P. W. (2010). The ethics of respect for nature. W: D. R. Keller (Red.). *Environmental ethics: The big questions* (s. 172–181). Oxford Wiley-Blackwell.
- Tyburski, W. (1996). Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu. W: W. Tyburski (Red.). *Ekofilozofia i bioetyka* (s. 65–72). Toruń: Top Kurier.
- Tyburski, W. (2013). *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Varner, G. (2001). Sentientism. W: D. Jamieson (Red.). *A companion to environmental philosophy* (s. 192–203). Malden: Wiley-Blackwell.
- Watts, M. J. (2004). Enclosure: a modern spatiality of nature. W: P. Cloke, Ph. Crang, & M. Goodwin (Red.). *Envisioning human geographies* (s. 48–64). New York: Routledge.
- Yarri, D. (2005). *The ethics of animal experimentation: A critical analysis and constructive Christian proposal*. New York: Oxford University Press.