

1. WSTĘP

CZŁOWIEK I ZWIERZĘ

Historia stosunku człowieka do świata zwierząt jest konsekwencją określonych kontekstów kulturowo-światopoglądowych oraz tego, jaki status, właściwości, cechy i zdolności przypisywano innym gatunkom i w jaki sposób je z tego powodu postrzegano¹. Postawy te da się ułożyć, jak wskazuje Włodzimierz Tyburski, z jednej strony między pełną aprobatą dla idei dzielenia wspólnoty losów, dbania o dobro zwierząt, przyjęcia postawy opiekuna i obrońcy, a z drugiej – praktykami opartymi na ich wykorzystywaniu, instrumentalnym i przedmiotowym traktowaniu, aż po bezlitosne znęcanie się².

Kultura staropolska prezentuje cały wachlarz postaw, które wynikają z odmiennych przekonań, obyczajów i świadomości religijnej czy prezentowanego systemu wartości. W horyzoncie myślowym tej epoki dominowała postawa silnie antropocentryczna³, w której człowiek traktowany był jako pan przyrody – władanie nią, w tym także światem zwierząt, stanowiło jedną z jego możliwości. Postawa taka wykrystalizowała się właśnie w dobie nowożytnej, jako konsekwencja wyraźnego podziału na naturę i kulturę – to, co przyrodnicze, i to, co ludzkie⁴.

¹ Dziękuję Mateuszowi Będkowskiemu za twórczy i aktywny udział w pisaniu tej książki, wsparcie i pomoc przy wyszukiwaniu źródeł oraz niezbędnych opracowań, a także wiele dyskusji o staropolskim świecie zwierząt. Bez niego trudno byłoby mi sformułować niektóre tezy tej pracy.

² W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt w horyzoncie myślowym doby nowożytnej (wybrane stanowiska)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2015, R. 24, nr 2 (94), s. 11.

³ Ibidem, s. 12.

⁴ M. Siemaszko, G. Jarzębowska, *Etyka ochrony zwierząt w ochronie przyrody – konflikt dyskursów i szukanie rozwiązań na przykładzie gatunków inwazyjnych*, w: *Przeciwdziałanie międzynarodowej przestępczości przeciwko*

Dzikość, która do tej pory pozostawała niezbadana, dzięki rozwojowi nauki stanowiła obszar eksploatacji i nowych odkryć. Tak pojmowany antropocentryzm stawiał na pierwszym miejscu potrzeby człowieka i realizowanie ich wszelkimi możliwymi środkami, także ze szkodą dla innych żywych gatunków.

Inaczej przedstawiał tę relację Michel de Montaigne (1533–1592). Niejednokrotnie widział podobieństwo człowieka do wybranych gatunków fauny: „że większa zachodzi różnica między człowiekiem a człowiekiem niż między zwierzęciem a niektórym człowiekiem”⁵. Nieprawdą jest, jak utrzymywał, że świat stworzony jest jedynie dla ludzi – istot myślących. Uważał, że wszyscy, którzy zamieszkują Ziemię, są dziećmi natury i należy im się równe traktowanie. Sprzeciwiał się wyzyskowi zwierząt, a świat postrzegał jako doskonale uporządkowany mechanizm, którego podporządkowywanie świadczy jedynie o ludzkiej pysze i jest po prostu wyrazem próżności i głupoty⁶. Natomiast za najważniejszy cel działań człowieka uznawał chęć zgłębienia tego porządku i życie zgodnie z zasadami przyrody. W zwierzętach widział partnerów człowieka w poznawaniu tego świata. Cenił je za wierność i przyjaźń, a także za rozumność, którą odróżniał od ludzkiego rozumu, ale zarazem widział w niej boski pierwiastek intelektu⁷. Krytykował tych, którzy postrzegali zwierzęta jako istoty bezrozumne, niezdolne do komunikacji i wyrażania własnych potrzeb.

Filozof zdawał sobie jednak sprawę z tego, że jego postawa nie spotkała się z szerokim przyjęciem. Bolało go wykorzystywanie innych gatunków, traktowanie ich w sposób

środowisku naturalnemu z perspektywy organów ścigania, red. W. Pływachowski, A. Nowak, M. Porwisz, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, Szczytno 2017, s. 302.

⁵ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Hachette Polska, Warszawa 2009, s. 192.

⁶ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 13.

⁷ M. de Montaigne, *Próby*, s. 193.

użyteczny i ubezwłasnowolniający. Nawoływał do przyznania im praw do posiadania własnych dążeń, samodzielnych interesów i podmiotowości. Krytykował cywilizację, ponieważ to ona wyraźnie postawiła granicę między ludźmi a naturą, wyłączając ich tym samym z ogólnego porządku świata. Dlatego przyroda stała się ludziom obca, a nawet wroga, i jedynym rozwiązaniem jest jej podporządkowanie. Uważał, że jest to czynienie złego użytku z własnego umysłu, krzywdzące także dla samego człowieka. Jak odnotowuje Tyburski, Montaigne swoimi poglądami wyprzedził własną epokę i wpisał się w dzisiejsze myślenie holistyczne i koncepcje środowiskowe. Uważał bowiem, że ludzką powinnością jest dbanie o cały świat natury – nie tylko o zwierzęta, lecz także o każde drzewo i nawet najmniejszy przejaw życia⁸.

Krytyka złego traktowania zwierząt znalazła szczególny wyraz w eseju filozofa *O okrucieństwie*. Jego zdaniem złe i mściwe traktowanie innych gatunków dowodzi tego, że cecha ta drzemie w człowieku i przez takie praktyki jest tylko wzmacniana. Zwiększają one również ryzyko, że następnym obiektem ludzkiego gniewu i mściwości może być inny człowiek. Najdobitniej w epoce nowożytnej wyraził to Leonardo da Vinci, który wieszczył: „przyjdzie czas, gdy ludzie tacy jak ja będą patrzeć na mordercę zwierząt tak samo jak teraz patrzą na mordercę ludzi”⁹.

Jednakże postawa Montaigne’a czy Leonarda da Vinci była raczej odosobniona. Francis Bacon utrzymywał, że człowiek po to został stworzony, aby opanować świat natury. Taka rola jest konsekwencją jego miejsca w strukturze bytów. Podobnie myśl tę wyraził Kartezjusz, który przekonywał, że ludzie są panami i posiadaczami natury. Było to konsekwencją przyjętej przez filozofa dualistycznej wizji świata, według której pozostał on podzielony na niezależne byty: pierwszy wyznaczał sferę ducha, drugi – materii. Przyrodą,

⁸ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 13.

⁹ J. Białocerkiewicz, *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt*, Wydawnictwo TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 2005, s. 308.

jego zdaniem, rządzą prawa mechaniki, a zadaniem człowieka, który ma duszę i świadomość, jest ich poznanie. Dzięki temu na podstawie posiadanej wiedzy będzie potrafił ją sobie podporządkować i wykorzystać dla własnych celów.

Takie pojmowanie rzeczywistości przyczyniło się do powstania bodaj najbardziej kontrowersyjnego poglądu na temat statusu zwierząt. Kartezjusz, traktując je jako dobrze skonstruowane maszyny, odmówił im tym samym jakiegokolwiek prawa do posiadania intelektu¹⁰. Najważniejszym tego świadectwem miała być niezdolność zwierząt do używania języka artykułowanego. Myślenie filozof ulokował w duszy, a faunie przypisał tylko substancję cielesną, co uniemożliwia posiadanie przez nią elementu metafizycznego, jakim jest dusza¹¹. Dlatego właśnie, jego zdaniem, zwierzęta nie potrafią mówić. Język stał się więc granicą człowieczeństwa.

Ten sąd Kartezjusza był jednak daleko bardziej brzemienny w skutki dla sytuacji zwierząt w dobie nowożytnej. Jak twierdził filozof, skoro istoty te nie myślą, to także nie odczuwają bólu. Wycia, jęki i skowyty podczas krzywd, które wyrządza im człowiek, w istocie „nie mają większego znaczenia i powinny być interpretowane jak skrzypienie maszyny albo trzeszczenie popsutego mechanizmu”¹², jak analizuje ten problem Dorota Probuska. A zatem powoływanie się na prawa mechaniki pozwoliło usprawiedliwić działanie człowieka względem świata przyrody, pojąć go, uczynić sobie podległym. Teorie te, jak podkreśla Tyburski, wpłynęły na ukształtowanie paradygmatu, który nazwano kartezjańskim i według którego właśnie oceniano świat natury przez kolejne stulecia¹³. Paradygmat ten zaważył także na poglądach

¹⁰ Przytacza wiele argumentów, które „nie świadczą tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale”; R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 67.

¹¹ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 15.

¹² D. Probuska, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Universitas, Kraków 2013, s. 182–183.

¹³ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 15.

Nicolasa Malebranche'a (1638–1715)¹⁴, który potwierdzał, że zwierzęta są tylko automatami, czym uprawomocniał coraz bardziej popularne eksperymenty z ich udziałem.

Poglądy Kartezjusza, jak wskazuje Barbara Grabowska, już u współczesnych mu czytelników budziły kontrowersje. Henry More w liście do tego filozofa pisał, że żaden z jego poglądów tak bardzo nie wstrząsnął jego wrażliwością i uczuciowością, jak to twierdzenie wyrażone w *Rozprawie o metodzie*, w którym Kartezjusz neguje obecność duszy ożywiającej u zwierząt, czyli pobudzającej do działania ciało, i ich zdolność świadomego odczuwania¹⁵. W odpowiedzi Kartezjusz podkreślił, że jego teoria nie tyle miała być krzywdząca dla zwierząt, ile życzliwa dla ludzi. Jej celem było uwolnienie ich od wszelkich, jak je nazywa, przesądów pitagorejskich, które wywoływać mogły wyrzuty sumienia po zabiciu lub spożyciu zwierzęcia¹⁶. Pitagorejczycy reprezentowali bowiem w starożytności wyraźnie opozycyjny nurt względem powszechnego przekonania: nie krzywdzili zwierząt i nie jedli mięsa, ponieważ wierzyli w metempsychozę, uznawali wartość duszy każdej istoty żywej, także zwierzęcia.

Kartezjusza interesowały w mniejszym stopniu kwestie kulinarne i przywołanie tej myśli Pitagorasa miało tu raczej charakter symboliczny. Przede wszystkim jego celem jako przyrodnika było uprawomocnienie zabijania zwierząt w trakcie wszelkiego rodzaju eksperymentów. Aby móc stosować znaną w nowożytności wiwisekcję – czyli doświadczenia przeprowadzane na żywym organizmie – jako powszechną procedurę badawczą, należało nie tylko wyzbyć się wszelkich skrupułów i wyrzutów sumienia w stosunku do zwierząt, lecz także znaleźć sposób na uniknięcie zarzutu okrucieństwa. Teoria zwierzęcia-maszyny pozwalała na

¹⁴ Ibidem, s. 15–16.

¹⁵ B. Grabowska, *Zmiany relacji człowiek – zwierzę, czyli cena postępu*, „Kultura i Wartości” 2014, nr 2 (10), s. 108.

¹⁶ Ibidem. Por. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 61.

potraktowanie ich jak przedmioty i uprawomocniła publiczne chirurgiczne otwieranie organizmów, oglądanie poszczególnych narządów i całych układów oraz obserwowanie ich w trakcie pracy, co wiązało się z niewymownym cierpieniem zwierząt.

Opinie Barucha Spinozy także pozostawały w duchu nowożytnego antropocentryzmu. Wprawdzie przyznawał on zwierzętom prawo do odczuwania, także bólu, ale dowodził jednocześnie, że różnią się one od człowieka naturą i statusem. Dlatego wolno z nich, jego zdaniem, korzystać do woli, o ile służy to tylko boskiemu pożytkowi¹⁷. Zdecydowanie popierał mordowanie innych gatunków i nie widział nic zdrożnego w pozbawianiu ich życia, gdy tylko ma to na celu zaspokojenie ludzkich potrzeb – w tym naukowych. W ten sposób ugruntowana została w epoce nowożytnej ideologia ludzkiej dominacji nad światem przyrody.

Dopiero wiek oświecenia przyniósł zmiany w podejściu do natury i do definiowania relacji człowieka i zwierzęcia. Nawet Immanuel Kant (1724–1804), którego główne poglądy związane z tym zagadnieniem pozostawały bliskie myśli minionego wieku, postrzegając zwierzęta instrumentalnie, jako istoty niższe i nieposiadające praw, domagał się eliminacji czynów dla nich szkodliwych. Uważał bowiem, że prowadzą one do powstawania moralnego zła¹⁸. Pragnął przede wszystkim zachować ich użyteczność, dlatego potępiał wszelkie okrucieństwo. Uważał, że brutalność czy okaleczanie zwierząt prowadzą do ich uszkodzeń, a tym samym – zmniejszają ich przydatność. Poza tym wywołują u agresora skłonność do podobnych czynów względem ludzi. A zatem zakaz ten podyktowany był nie bezpośrednio troską o los i dobrostan zwierząt, ale wyłącznie ludzką korzyścią¹⁹.

¹⁷ Por. W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 16.

¹⁸ Ibidem, s. 17.

¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, De Agostini, Altaya, Warszawa 2002, s. 72.

Także John Locke (1632–1704) widział podobną możliwość wykorzystania relacji człowieka i zwierzęcia. Nawoływał, aby rodzice nie pozwalali swoim dzieciom na okrucieństwo wobec zwierząt. Zachowanie takie może spowodować, że – zgodnie z koncepcją Kanta – będą w przyszłości okrutne wobec drugiego człowieka. I przeciwnie – zachęcał do rozwijania u dzieci pozytywnych uczuć i postaw życzliwości. Takie relacje z innymi gatunkami prowadzić mogą jedynie do rozwijania podobnych skłonności względem ludzi. A zatem nawet zakaz okrutnego traktowania zwierząt uzasadnić można jedynie, opierając się na negatywnych konsekwencjach, jakie może ono mieć dla rodzaju ludzkiego²⁰. Samo dobro zwierząt nie stanowiło wystarczającego motywu dla takiej postawy. Również dla tego filozofa posiadanie innych gatunków przez człowieka było stanem naturalnym, wynikającym z jego prawa do własności. Cały świat powinien mu służyć, a zatem i one także muszą być mu podległe²¹.

Postawy Kanta i Locke’a miały starożytne korzenie. Już Arystoteles, a za nim św. Tomasz z Akwinu uważali, że okrutne traktowanie innych gatunków wyrabia w człowieku skłonność do brutalnych czynów, również w stosunku do ludzi. I odwrotnie – współczucie dla zwierząt czyni ludzi bardziej wrażliwymi i zdolnymi do współczucia dla innych²². Jak stwierdził św. Tomasz:

Bliskie zaś sobie są dwa współczucia: do cierpiącego zwierzęcia i do cierpiącego człowieka, tak że kto doznaje uczucia litości wobec zwierząt, jest bardziej usposobiony do odczuwania litości wobec ludzi²³.

²⁰ M. Kwapiszewska-Antas, *Człowiek wobec zwierząt na przestrzeni dziejów*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 2007, nr 6, s. 106.

²¹ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 17.

²² B. Grabowska, *Zmiany relacji...*, s. 106.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12: *Wady i grzechy*, przeł. i oprac. Feliks W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Versitas”, Londyn 1985, s. 234.

Teoria Arystotelesa opierała się właśnie na uznaniu zwierząt za istoty czujące, niektóre z nich uważał nawet za obdarzone pamięcią i wyobraźnią. Według tego filozofa mają one inny rodzaj dusz niż człowiek, ale pozwala im ona odbierać wrażenia zmysłowe, doznawać przyjemności, pożądania, a także umożliwia im ruch. Zwierzęta, podobnie jak ludzie, śpią i regenerują się, a ich zdolność pamiętania daje możliwość kształcenia różnych nawyków i zwyczajów²⁴. Jednak tylko człowiek ma rozum, który odróżnia go od innych gatunków i czyni zeń istotę stojącą znacznie wyżej w hierarchii bytów. Struktura ta sytuuje niżej zwierzęta, które są istotami zdolnymi do odczuwania przyjemności i przykrości, a na końcu rośliny i wszelkie byty nieożywione.

Dla Davida Hume'a (1711–1776), innego z myślicieli epoki nowożytnej, który także zainteresował się relacjami człowieka z innymi gatunkami, okazywanie uczuć wobec całej natury, a szczególnie wobec zwierząt, jest jednak wyłącznie elementem kultury²⁵. W *Traktacie o naturze ludzkiej* dotyka on kwestii definiowania człowieczeństwa przez stosunek ludzi do fauny. Hume wskazuje na obecność u zwierząt uczuć, a nawet załączków myślenia²⁶, co zbliża jego poglądy do renesansowej idei Montaigne'a. Dostrzega nawet pewną zbieżność emocji, jakie targają człowiekiem i zwierzęciem, widząc podobieństwo ich pobudek. Myśl tę rozwinął w rozważaniach *O miłości i nienawiści u zwierząt*, co stanowi rozdział XII *Traktatu*. Koncepcje Hume'a stanęły w opozycji względem głównej myśli świata nowożytnego. Zdaniem filozofa pomiędzy światem ludzi i zwierząt zachodzą pewne podobieństwa. Podważa on zatem wyraźny, kartezyjański rozdział na dwa nieprzystające do siebie zbiory, których komunikacja i jakiegokolwiek relacje są z gruntu niemożliwe.

²⁴ B. Grabowska, *Zmiany relacji...*, s. 106.

²⁵ Por. także M. Kwapiszewska-Antas, *Człowiek wobec zwierząt...*, s. 106.

²⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 74.

Jeszcze dalej w swych poglądach zaszedł Jan Jakub Rousseau (1712–1778), który przekonywał:

Wydaje się w istocie, że jeśli nie powinienem czynić krzywdy bliźniemu, to nie tylko dlatego, że jest on istotą rozumną, ile dlatego, że jest on istotą czującą; właściwość ta, wspólna jest zarówno zwierzęciu, jak i człowiekowi, musi dawać zwierzęciu przynajmniej to jedno prawo, by człowiek nie zadawał mu cierpień zbyt znacznych²⁷.

W koncepcji Rousseau bliskość między człowiekiem a zwierzęciem opierała się na wspólnocie odczuwania, a nie na pokrewieństwie intelektualnym. Nie przypisywał faunie duszy, a zatem wciąż w tym zakresie różniła się od ludzi. Jednak podobna płaszczyzna emocjonalna budowała więź, którą większość wcześniejszych myślicieli odrzucała. Podobne poglądy głosił także Wolter. Kwestionował przede wszystkim prawo ludzi do traktowania zwierząt jak istot, którym nie przysługują żadne względy moralne. Przeciwstawiał się także nieograniczonemu używaniu ich jako przedmiotów służących do zaspokajania potrzeb²⁸.

Koniec wieku XVIII przyniósł zatem podwaliny pod współczesne idee postrzegania statusu zwierząt. Najistotniejsze okazały się tu poglądy Jeremy'ego Benthama (1748–1832). Brytyjski filozof zdecydowanie odrzucił, chociażby w wydanej w 1789 roku rozprawie *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tradycyjny pogląd wykluczający zwierzęta z „moralnej wspólnoty” z powodu braku określonych cech czy atrybutów. Zaakcentował, podobnie jak Hume, pomosty, które łączą świat zwierzęcy z ludzkim. Nawet na gruncie języka, jakim się posługiwał filozof, czytelna jest ta zmiana optyki. Używał sformułowań: „inne zwierzęta”, „reszta żywych stworzeń”, „niższe rodzaje zwierząt”, czym ukazał pewną ciągłość i bliskość

²⁷ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 133–134.

²⁸ W. Tyburski, *Człowiek i świat zwierząt...*, s. 19.

ludzkiego życia, podkreślając, że historia innych gatunków i historia człowieka są ze sobą powiązane²⁹.

I on także, podobnie jak Rousseau, zbudował tę wspólnotę nie na podstawie języka, ale odczuwania. Bentham uznał, że zwierzęta są przede wszystkim istotami wrażliwymi, zatem prawo nie może odmawiać im ochrony. O przynależności do „moralnej wspólnoty” decyduje, jego zdaniem, zdolność odczuwania cierpienia i bólu. Dlatego właśnie obowiązkiem człowieka jest zapewnienie opieki wszystkim wrażliwym istotom, nie tylko drugiemu człowiekowi. Bentham wyraźnie popierał zasadę humanitarnego traktowania zwierząt i ich obrony przed wyrządzaną im krzywdą. W jego przekonaniu postulat ten powinien znaleźć się u podstaw edukacji i prawodawstwa³⁰. Humanitarny charakter koncepcji Benthama rewidował błędy obowiązującego w jego czasach tradycyjnego myślenia o władczej roli człowieka i wytyczył drogę prowadzącą ku współczesnym poglądom na temat natury i statusu moralnego zwierząt.

Zatem kluczowe zmiany w Europie, które umożliwiły ewolucję nastawienia do innych gatunków, nastąpiły w XVI i XVII wieku³¹. Przyznanie zwierzęciu cech ludzkich – jak chociażby zdolności rozumowania – o których mówił już Montaigne, prowadziło do zmiany w stosunku do fauny. Zwierzęta nie mogły być traktowane gorzej, skoro były podobne do człowieka. Jak przyznaje to Tadeusz Kaleta, zdaje się, że tak właśnie widział je św. Franciszek: jako braci, dysponujących tymi samymi wartościami. Nowożytnie teorie powracały w swych założeniach do koncepcji antycznych, jednak interpretowały je w duchu zdecydowanie mniej utilitarnym. W epoce renesansu nastąpiło wyraźne odejście od antropocentrycznego obrazu świata. Jeśli chodzi o postrzeganie zwierząt – zmiana ta była jednak powolna. Początkowo

²⁹ Ibidem, s. 19–20.

³⁰ Ibidem, s. 20.

³¹ T. Kaleta, *Geneza dobrostanu zwierząt – aspekty historyczne i filozoficzne*, „Przegląd Hodowlany” 2017, nr 6, s. 1.