

KS. JÓZEF KOZUCHOWSKI

CZŁOWIEK WOBEC ŚWIATA ZWIERZĄT W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

Ze zwierzętami rozmawiajmy w naszym języku

(SPAEMANN 1993, 229)

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie stanowiska, jakie w kwestii zwierząt i ich statusu zajmował zmarły w 2018 r. jeden z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich Robert Spaemann. Ukazane zostaną niektóre ważne i zarazem szczególnie nurtujące współczesnego człowieka zagadnienia dotyczące świata zwierząt i naszej z nim relacji: status ontyczny naszych mniejszych braci oraz zgodne ze standardami etycznymi spojrzenie i reagowanie na cierpienie tych stworzeń i jego źródła (m.in. eksperymenty i tresura), zabijanie i jedzenie ich mięsa.

Najbardziej oryginalny aspekt ujęcia tej problematyki przez Spaemanna jest związany z tym, że fundamentem analiz etycznych dotyczących relacji człowieka ze zwierzętami wybitny filozof czyni rozumienie ich bytowości w świetle klasycznej metafizyki Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W swoich analizach uwzględnia on także myśl Immanuela Kanta i Helmutha Plessnera. W przypadku stanowiska prezentowanego przez Spaemanna można mówić o arystotelesowskiej (teleologicznej) wizji świata zwierząt, jaką on na nowo odkrywa w filozofii przyrody, a w związku z tym będzie zaakcentowana doniosłość jego sposobu widzenia tych kwestii. Czytelnika powinna zainteresować argumentacja Spaemanna odwołująca się do godności człowieka. Uzasadnia ona obowiązek ochrony zwierząt i odpowiedzialności za nie (SPAEMANN 1993, 154).

Ks. dr hab. JÓZEF KOZUCHOWSKI — Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku; adres do korespondencji — e-mail: jozefkozuchowski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>.

Wbrew stanowisku upowszechnionemu w nowożytnej filozofii, zwłaszcza przez Kartezjusza, niemiecki myśliciel podkreśla, że zwierzę nie jest rzeczą, lecz – podobnie jak człowiek – istotą obdarzoną życiem wewnętrznym okrytym tajemnicą (TOMASZ Z AKWINU 1986, 55 [zag. 94, art. 2]). Oczywiście Spaemann uzasadnia jednocześnie, że człowiek istotowo przewyższa zwierzęta¹. Warto zwrócić uwagę na oryginalność argumentacji filozofa w tej kwestii (SPAEMANN 1993, 154). Wreszcie ważnym aspektem tych analiz jest porównanie stanowiska Spaemanna wobec świata zwierząt z wizją Petera Singera.

ONTYCZNY STATUS ZWIERZĄT

Problematyka statusu ontycznego zwierząt jest nad wyraz aktualna i niezwykle zasadne jest jej podejmowanie, gdyż niestety ciągle tkwimy, jak zauważa Luc Ferry, w okowach kartezjańskiego mechanicyzmu (FERRY 1995, 64), będącego antyteleologiczną wizją przyrody², według której zwierzę nie posiada duszy i nie przejawia ze swej natury dążeń celowych. Jest po prostu maszyną.

W tym kontekście szczególnie doniosłe jest klasyczne rozumienie (Arystoteles, Tomasz z Akwinu) bytowości zwierząt, reprezentowane wspólnie przez Spaemanna, ma ono bowiem charakter teleologiczny. W tej wizji – podkreśla Spaemann – zwierzę w hierarchii bytów zajmuje pozycję niejako pośrodku – pomiędzy jestestwami o strukturze materialnej i duchowej. Zwierzę nie jest ani rzeczą, ani osobą, lecz jest istotą żyjącą (SPAEMANN 2001b, 153; INGENSIEP i BARANZKE 2008, 11). Owszem między samymi zwierzętami istnieje dostrzegalne zróżnicowanie, które pozwala mówić o pewnej hierarchii. Inne miejsce w owej hierarchii należy się na przykład małpom, koniom, psom czy słoniom – jako tak zwanym zwierzętom wyższym – inne zaś dżdżownicom czy koralowcom. Spaemann – podobnie jak Arystoteles i współcześnie Mieczysław A. Krąpiec – utrzymuje, iż zasadniczo hierarchia

¹ Według czołowego przedstawiciela utilitaryzmu angielskiego, Jeremy'ego Benthama, dorosły koń lub pies jest zwierzęciem bez porównania rozumniejszym i bardziej zdolnym do porozumienia się niż dziecko mające dzień, tydzień czy nawet miesiąc. Por. BENTHAM 1958, 420. Zdaniem utilitarystów nie można mówić o wyższości człowieka nad zwierzęciem. Nie przemawia bowiem za nią tylko rozumność i zdolność posługiwania się językiem. Jedyne adekwatnym kryterium porównania człowieka ze zwierzęciem może być zdolność doświadczenia przyjemności i przykrości (por. FERRY 1995, 43).

² W czasach nowożytnych zwierzęcia jak zwykłego mechanizmu nigdy nie traktowali Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant i Johann Gottlieb Fichte (por. FERRY 1995, 64).

istot żyjących jest trójstopniowa i przedstawia się, idąc od góry, następująco: ludzie – zwierzęta – rośliny (KRAPIEC 1998, 253)³.

Rozważając naturę zwierzęcia z metafizycznego punktu widzenia (Arystoteles, św. Tomasz, Gilson), trzeba zaakcentować, zdaniem niemieckiego myśliciela, przede wszystkim jej zmysłowy charakter. O tożsamości zwierzęcia stanowi fakt, że ma ono duszę zmysłową, co odróżnia je od roślin, które mają tylko duszę wegetatywną (SPAEMANN 2001b, 187)⁴. Jeżeli chcemy przybliżyć swoistość zwierzęcia w języku empirycznym, to trzeba – konstatuje Spaemann – wskazać na jego zdolności do percepcji o charakterze zmysłowym, wśród których należy wymienić zwłaszcza dwie najważniejsze: zdolność do spostrzegania oraz zdolność do odczuwania (doznawania) przyjemności i bólu (SPAEMANN 1993, 154)⁵.

Przyjemność i ból są właściwościami i stanami, które cechuje różny stopień intensywności i, by tak rzec, wektor. Ból u istoty wrażliwej determinuje jej zachowanie, zmierzające do uwolnienia się od przykrego doznania. Dlatego nie wolno bez poważnej przyczyny zadawać zwierzętom bólu, zwłaszcza silnego (SPAEMANN 2006, 35).

Jak już zaznaczono, Spaemann akcentuje to, co jest konstytutywne dla bytowości istot żywych – ukierunkowanie na cel, a jest nim zachowanie życia całego organizmu. Wszelkie żyjące jestestwa ujawniają taką inklinację. Tym różnią się od bytów nieożywionych. To, co nie żyje, nie przejawia takiego ukierunkowania. Owo zorientowanie na cel jako sposób działania bytu⁶ jest wrodzone każdemu naturalnemu bytowi, to znaczy jego celowość jest immanentna⁷.

³ Na podstawie wywiadu autora ze Spaemannem w sierpniu 2017 r. (por. KRAPIEC 1998, 253). Poszczególnym trzem stopniom tej hierarchii odpowiadają wyróżnione przez Arystotelesa trzy części duszy: dusza wegetatywna, która wiąże się z odżywianiem, wzrostem i rozmnażaniem i stanowi formę wszystkich istot żyjących: roślin, zwierząt i ludzi; dusza zmysłowa, która czyni zdolnym do postrzegania zmysłowego i poruszania się – ta stanowi formę u zwierząt i ludzi; dusza rozumna (rozum), która występuje wyłącznie u ludzi i umożliwia im myślenie (por. ARYSTOTELES 1972, 430a 22–23).

⁴ Wprawdzie, jak podkreśla Étienne Gilson, zwierzę jako istota czysto zmysłowa jest pozbawione rozumu, ale ma za to coś w rodzaju naturalnej roztropności i instynktownego sądu, co stanowi pewien stopień uczestnictwa w ludzkim rozumie (zob. GILSON 1960, 298). Jak konstatuje Arystoteles, zwierzęta, podobnie jak rośliny, mają duszę wegetatywną, dopiero jednak dzięki duszy zmysłowej są zwierzętami (zob. ARYSTOTELES 1995, 145 [736b]).

⁵ Jak podkreśla Arystoteles: „Jestestwo, które ma zmysł, doznaje także przyjemności i bólu, a konsekwentnie rozeznaje przedmioty, które przynoszą przyjemność i zadają ból” (ARYSTOTELES, 1972, 40 [414b]).

⁶ Celowość bowiem zjawisk życia zmierza nieustannie do jednego celu, jakim jest zachowanie i przekazanie życia.

⁷ Cel zewnętrzny, jak sama nazwa wskazuje, pochodzi z zewnątrz, a nie z natury. Jest on właściwy dla bytów sztucznych. Nadaje go im człowiek, konstruując np. fortepian czy samochód

Jak równocześnie słusznie wyjaśnia niemiecki myśliciel, teleologiczna natura zwierząt została wyrażona i ujawnia się w postaci popędu⁸. Jest on bowiem naturalnym faktem, który ma charakter wektorowy, ukierunkowany⁹.

Zwierzęta to jestestwa powodowane popędem i dlatego każde z nich żyje w centrum swego świata. Z tego tytułu Spaemann określa je językiem Plessnera jako istoty centryczne, gdyż w przeciwieństwie do człowieka nie są zdolne egzystować inaczej. Na przykład kot nie jest w stanie wyobrazić sobie nawet, że mysz może być również centrum świata.

Czynnikiem organizującym ich strukturę popędową jest dusza zmysłowa jako forma substancjalna (czyli czynnik, który określoną rzecz czyni tym, czym ona jest (SPAEMANN 2001b, 189–200). Popęd zwierzęcy, a wraz z nim zdolność doznawania przyjemności i bólu konstytuują niedostępną sferę wewnętrzną (SPAEMANN 2001b, 220–222). Jej funkcjonowanie (które polega na przeżywaniu, czyli doznawaniu stanów mentalnych przez naszych braci mniejszych) łączy wszystkie istoty żyjące z człowiekiem, a jego z tymi istotami, jest jednocześnie tym, co umożliwia mu oddzielenie się od tej wspólnoty i traktowanie zwierząt jako czystych przedmiotów (SPAEMANN 2001b, 221; por. SPAEMANN 1993, 134).

Na jakiej podstawie, według niemieckiego myśliciela, można dowieść u zwierzęcia istnienie sfery wewnętrznej?¹⁰. Otóż, posiada ono i przejawia bogactwo uczuć i emocji, ponieważ przeżywa różnoraki ból, wyraża radość, objawia lęk itd. Ten fakt pokazuje, że nie jest ono rzeczą. Zrozumiałe staje się, dlaczego istnieje zwyczaj, aby każde zwierzę, nawet w trzodzie czy stadzie liczących wiele sztuk, miało swoje imię, którym zwraca się do niego jego właściciel. Zwierzę nie redukuje się do rzeczy; jawi się jako indywiduum. Dlatego jeden ze znanych Spaemannowi francuskich pasterzy, opiekujący się dość licznym stadem owiec, mógł w ujmujący sposób powiedzieć, że nie chciałby mieć więcej owiec aniżeli tyle, żeby znać je z imienia¹¹.

w wiadomych nam celach. Byty naturalne mają własne cele, które określają samodzielność ich egzystencji, bytowanie dla siebie samego. Natura wyznacza kierunek działania, a ten ostatni – jak wektor – skierowany jest zawsze do określonego punktu, zwanego celem.

⁸ Jak podkreśla Spaemann, nie ustanawiamy celów, lecz znajdujemy je w sobie i w innych bytach w postaci popędu (SPAEMANN 2006a, 200).

⁹ Spaemann nie definiuje pojęcia popędu, z kontekstu jego rozważań wynika jednak, że prezentuje klasyczne rozumienie, wedle którego popęd to naturalna inklinacja (czyli ukierunkowanie, tendencja) działania do określonego celu. A celem tym jest dobro bytu ożywionego (zwierzęcego) w różnych aspektach: zachowanie życia, jego przekazanie, obrona, zaspokojenie głodu (stąd popęd do zdobywania jedzenia) itd.

¹⁰ Na podstawie wywiadu autora artykułu ze Spaemannem w październiku 2006 r. w Stuttgarcie.

¹¹ Przytaczając tę historię, Spaemann chwali zarazem istniejący dawniej wśród chłopów zwyczaj zwracania się po imieniu do każdego zwierzęcia w gospodarstwie (SPAEMANN 1993, 226).

Zwierzę ujawnia życie wewnętrzne, które jest manifestacją jego zmysłowej duszy. Wybitny filozof niemiecki podziela twierdzenie Thomasa Nagla, że nigdy nie będziemy wiedzieli, jak to jest być nietoperzem (SPAEMANN 2001b, 54-55)¹². Podobnie nie dowiemy się, co znaczy być każdym innym zwierzęciem (choćby kotem). Konstatujemy jednak, że dane zwierzę (na przykład kot) nie jest tylko przedmiotem, który my widzimy, lecz że i ono widzi nas i że za tym spojrzeniem kryje się nieodgadniona nigdy tajemnica, która jedynie daje o sobie znać w tym spojrzeniu (SPAEMANN 2001a, 472). Nie potrafimy wnikać w uczucia zwierzęcia, dlatego na zawsze pozostanie ono dla nas zagadką. Słusznie więc kardynał John Henry Newman mógł, według Spaemanna, powiedzieć, że anioł jest dla nas bardziej zrozumiały aniżeli zwierzę. Aniołowie są istotami rozumnymi, a zatem możemy się z nimi porozumieć lub przynajmniej wyobrazić sobie, co znaczy być aniołem. Zwierzęta natomiast mają właściwą sobie podmiotowość (czyli nie są przedmiotami i trzeba widzieć u nich wewnątrz, skoro przeżywają różnorakie stany psychiczne). Jest to przestrzeń, która będzie dla nas zawsze zakryta (KOZUCHOWSKI 2006, 90).

W tym kontekście dostrzegamy głęboki sens niektórych zachowań wobec zwierząt, jakie praktykowały chociażby archaiczne kultury łowieckie, takich jak na przykład gest prośby o przebaczenie. W takich gestach dochodzi do symbolicznego uznania, że byt zwierzęcia jest, by tak rzec, wsobny (*Selbstsein*).

Ze zwierzętami rozmawiamy, używając naszego ludzkiego języka, którego gramatyka nie jest przecież zwierzętom znana. Przez taki jednak stosunek do zwierząt zbliżamy się bardziej do prawdy aniżeli ci, którzy traktują je jak przedmioty (SPAEMANN 1993, 229).

Oczywiście między człowiekiem a zwierzęciem zachodzi istotna różnica. Z ontologicznego punktu widzenia zwierzę odróżnia od człowieka to, że jest ono pozbawione duszy rozumnej o charakterze duchowym (SPAEMANN 1993, 212; por. GILSON 1960, 298)¹³. Spaemann natomiast w swoich rozważaniach akcentuje, że niższość zwierzęcia w stosunku do człowieka zaznacza się

¹² Podobne stanowisko zajmuje jeden z najwybitniejszych współczesnych antropologów niemieckich Helmuth Plessner, gdyż – jak podkreśla – „nigdy nie możemy wiedzieć, co naprawdę czuje zwierzę, co przeżywa jako motyw, a co jako bodziec, gdy zachowuje się w określony sposób” (PLESSNER 1988, 232).

¹³ Nie można twierdzić, jak utrzymuje Lori Gruen, że według tradycji chrześcijańskiej człowieka od zwierząt różni po prostu to, że człowiek obdarzony został duszą. W świetle bowiem tej tradycji zwierzęta też mają duszę, tyle że nie duchową, ale o charakterze materialnym: zmysłową i wegetatywną (por. GRUEN 2002, 392).

na dwa sposoby. Człowiek przewyższa zwierzę, po pierwsze, inteligencją oraz zdolnością uwolnienia się od nacisku instynktów. Ta druga umiejętność dowodzi, że jako ludzie potrafimy zdobyć się na akty wolności, czego nie można powiedzieć o naszych braciach mniejszych. Potrafimy przecież nawet przez dłuższy czas obywać się bez wartości użytecznych (sprawiających nam przyjemność), także od jedzenia i picia. Zdolni jesteśmy również, by nie kierować się przymusem w sferze seksualnej, czemu podlegają zwierzęta, o czym świadczy występujący u nich okres rui. Drugi rodzaj przewagi człowieka nad zwierzęciem to zdolność do relatywizacji własnego punktu widzenia, czyli umiejętność stawiania w centrum odniesień i zainteresowań nie siebie, lecz innej istoty. Mówiąc językiem Plessnera, oznacza ona charakterystyczny ludzki sposób bycia w świecie, określane przezeń jako ekscentryczna pozycjonalność (SPAEMANN 2001a, 471; PLESSNER 1988, 240). Ta umiejętność zaś przejawia się między innymi w rezygnacji z dążenia do czegoś dla nas korzystnego (na czym nam zależy) tylko dlatego, że przyniosłoby szkodę lub zadało ból innej istocie. Zwierzę, na przykład kot, nie wie, jak czuje się mysz, którą się bawi (SPAEMANN 2001a, 471)¹⁴ (zwierzę bowiem to byt o charakterze centrycznym).

ZASADY ETYCZNE OKREŚLAJĄCE STOSUNEK CZŁOWIEKA DO ZWIERZĄT I ICH METAFIZYCZNE PODSTAWY

Podstawowe teoretyczne zasady etyczne konkretyzujące nasze odnoszenie się do zwierząt w myśli Spaemanna są ściśle powiązane z metafizycznym rozumieniem i ujęciem ich bytowości. Najwyraźniej zaznacza się to w kwestii teleologicznej natury tych istot oraz substancjalnej bytowości, o czym mówi wyraźnie metafizyka. Struktura teleologiczna ujawnia podmiotowy charakter i bycie samych w sobie zwierząt (WRÓBLEWSKI 2013, 127). Nasi bracia mniejsi to byty o takim właśnie charakterze, które mają nie tylko zewnętrzne, określane przez nas cele egzystencji, ale i własne, immanentne. Zakłada to z naszej strony odpowiednie do ich natury obchodzenie się z nimi, które precyzują konkretne zasady etyczne, mające swoje ugruntowanie w charakterze bytowości zwierzęcia. Wśród nich Spaemann akcentuje przynajmniej sześć zasad: życzliwości w ogólnym znaczeniu, odpowiedzialności

¹⁴ Jak zaznacza Plessner: „Kiedy powstaje chaos, podczas wybuchu paniki, w ekstremalnych sytuacjach społecznych... pojawiają się reakcje płynące z wzajemnego emocjonalnego pobudzenia, reakcje, które nie różnią się od zwierzęcych” (PLESSNER 1988, 238).

i troskliwości, utylitarystyczną zasadę rachunku korzyści i strat, normę personalistyczną, zasadę kantowskiego imperatywu kategorycznego.

Zasada życzliwości to akt wolności. Zakłada ona afirmację podmiotowości zwierzęcia i uznanie za istotę, która ma własne cele i własne prawa ugruntowane we wsobnym (substancjalnym) sposobie bytowania. Zasada ta wyklucza więc redukowanie go do rangi przedmiotu (SPAEMANN 2001b, 221; 1993, 134).

Odpowiedzialność i ściśle z nią związana troskliwość ujawniają i warunkują rozumiejące wczuwanie się przez nas w życie zwierzęcia oraz wrażliwość na jego ból i cierpienie. Dzięki temu zwierzę odsłania się nam w swojej własnej rzeczywistości i bogactwie (SPAEMANN 2001b, 225-226). Spaemann rozróżnia odpowiedzialność „wobec” i „za”, uzasadniając, że w relacji do zwierząt wiąże nas odpowiedzialność drugiego rodzaju. My odpowiadamy za te stworzenia, ale nie w tym znaczeniu, że za wszystkie z nich, lecz za te, które oswoiliśmy. Problem ten niemiecki myśliciel rozwija zwłaszcza w kontekście cierpienia i zabijania zwierząt (SPAEMANN 2001b, 229-230).

U Spaemanna uwidacznia się szczególnie doniosłe znaczenie argumentacji o charakterze personalistycznym. Odwołuje się on bowiem do godności człowieka. Godność ta stanowi źródło zdolności do odnoszenia się do zwierząt w poczuciu odpowiedzialności oraz z troską o sprawiedliwe i odpowiednie do ich natury traktowanie. Z tego tytułu zadawanie zwierzętom nieusprawiedliwionego cierpienia i dręczenie ich oznacza zawsze działanie wbrew owej godności.

Argument o charakterze utylitarystycznym stosuje Spaemann w dwóch kontekstach. W pierwszym odwołuje się do niego w tym sensie, że wskazuje na skutki (SPAEMANN 2006b, 534; ANZENBACHER 2008, 32) masowego w naszych czasach niszczenia gatunków zwierzęcych, jakiego nie zna historia. Jest zaś ono dziełem współczesnej cywilizacji. Jeśli nie podejmie ona starań, aby przeciwstawić się temu przerażającemu zjawisku, zostanie skazana na los pasożytów, które przez swój pasożytniczy organizm doprowadzi do śmierci również samą siebie (SPAEMANN 2006b, 534). W innym kontekście argument utylitarystyczny w postaci rachunku korzyści¹⁵ i strat Spaemann odnosi do bólu i cierpienia naszych braci mniejszych. W tym rachunku mamy, z jednej strony, konkretne straty zwierząt, z drugiej zaś konkretne zyski człowieka. Niestety, niektóre praktyki w stosunku do zwierząt (na przykład

¹⁵ W tym wypadku utylityzm ukazuje się jako proporcjonalizm, według którego nie istnieje dobro obiektywne jako kryterium postępowania. Dlatego w jego miejsce należy postawić zasadę rachunku korzyści i strat.

z zakresu hodowli, eksperymentowania) są obarczone takimi negatywnymi skutkami, to znaczy takim cierpieniem zwierząt, że tego przykrego faktu nie są w stanie zrekompenzować żadne korzyści człowieka. Z tego powodu, w opinii Spaemanna, stosowanie tego argumentu ma swoje granice. Jak podkreśla wybitny filozof, nie każde powiększenie pomyślności ludzi usprawiedliwia każde, nawet błahe cierpienie zwierząt (SPAEMANN 1993, 237). Zdaniem Spaemanna kantowską zasadę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego człowieka używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” należy odnieść również do naszych relacji ze zwierzętami. Innymi słowy, wymaga ona rozszerzenia, pozwalającego uważać, że do statusu zwykłego środka nie wolno redukować niczego, czego byt nie wyczerpuje się w tej funkcji. Właśnie takim bytem jest zwierzę (SPAEMANN 1993, 234).

ZABIJANIE – JEDZENIE MIĘSA – CIERPIENIE

Zdaniem Spaemana bezwzględny zakaz zabijania zwierząt nie da się uzasadnić. Naturalnie zabicie zwierzęcia – jak wszelkie zniszczenie jakiegoś bytu – musi być usprawiedliwione odpowiednią racją i wtedy nie jest czymś nagannym (SPAEMANN 1993, 234). Zwierzę nie jest osobą i w przeciwieństwie do człowieka nie istnieje w absolutnym sensie jako cel sam w sobie. Dlatego nasza życzliwość i odpowiedzialność względem zwierzęcia nie dotyczy jego egzystencji, lecz tylko sposobu jej przeżywania. To, czy jego życie trwa długo czy krótko, nie ma znaczenia.

Jak podkreśla Spaemann, zwierzę nie ma biografii. Nie jest zdolne odnieść się do całej swojej egzystencji (SPAEMANN 2001a, 533). Zwierzę nie antycypuje tego, że kiedyś przestanie żyć (SPAEMANN 2001b, 143). Tym, czego w rzeczywistości, a nie z pozoru pragnie, jest własne dobre samopoczucie. Żyje ono z chwili na chwilę. W rezultacie jego zabicie nie oznacza przedwczesnego zakończenia historii życiowej w ludzkim sensie. Potwierdza to zatem, że nasza życzliwość i troska wobec zwierząt odnosi się do „jak” ich życia (jakości subiektywnych przeżyć i doznań). Zdolność racjonalnego postępowania, która umożliwia człowiekowi odpowiedzialne działanie w świecie ludzi, zobowiązuje go równocześnie do odpowiedzialności za świat zwierząt¹⁶. Zdolność ta

¹⁶ Ludzie w stosunku do zwierząt poczuwają się do pewnej odpowiedzialności, ponieważ w hierarchii bytów stoją wyżej od nich, chociaż bodaj żadne zwierzę nie poczuwa się do odpowiedzialności za osobniki innych gatunków.

obliguje go, by zwierzęta powierzone jego pieczy chronić przed tym, co dla nich najgorsze – przed poważnym, a niezawinionym cierpieniem oraz wyrażaniem im krzywdy. To tłumaczy, dlaczego dostarczanych na miejsce uboju zwierząt nie należy stawiać poza polem naszej odpowiedzialności, nie narażać na wszelkie możliwe cierpienia i doświadczenie strachu.

Jak zatem jednoznacznie wynika z rozważań Spaemanna, sama kwestia zabijania zwierząt dla celów konsumpcyjnych nie powinna budzić większych moralnych wątpliwości. Również spożywanie mięsa zwierzęcego jest z tego punktu widzenia uprawnione i nie ma podstaw, by oceniać je negatywnie¹⁷. Ludzie bowiem, z jednej strony, potrzebują tego rodzaju pożywienia dla swojego organizmu (a wręcz wydają się być na niego zdani), z drugiej zaś strony dla poważnej racji dozwolona jest instrumentalizacja zwierząt. Wątpliwości może natomiast budzić, po pierwsze, ich hodowla i sposób użytkowania z nich mięsa, którego dostarczają. Masowa hodowla nie tylko radykalnie obniża jakość życia zwierząt, ale przede wszystkim powoduje ich cierpienie od momentu narodzin. Moralnym problemem, według słusznego przeświadczenia Spaemanna, nie przestaje być, po drugie, sposób, w jaki zwierzę jest zabijane, a nie sam fakt zabijania.

Pozbawienie życia zwierzęcia niekoniecznie musi być powiązane z zadaniem mu cierpienia. Może być czynnością dla zwierzęcia prawie bezbolesną. Jako przykład może posłużyć, między innymi, sposób zabijania krów praktykowany przez chłopów z Alp szwabskich. Nie chcą oni oddawać tych stworzeń do rzeźni. Zabijają je sami na pastwisku przy użyciu specjalnego urządzenia z dużym bołcem. Przykłada się to urządzenie do głowy krowy, zwalnia blokadę, a bolec z całą siłą wbija się w czaszkę zwierzęcia, momentalnie je uśmiercając. Podobnie, zdaniem Spaemanna, na uznanie zasługuje postępowanie kobiety, która decyduje się na zastrzelenie zwierzęcia w swoim gospodarstwie. Jest to z pewnością o wiele lepsza dla niego śmierć niż długa agonía, gdyż ból trwa ledwie chwilę. W jednej sekundzie zwierzę traci świadomość. Można powiedzieć, że nie ma czasu, by odczuć cierpienie, a nawet zorientować się w zamiarach właściciela. Ze strzelaniem do zwierząt mamy do czynienia także podczas polowania, a więc i tutaj efekt powinien być podobny. Jest tak pod warunkiem, że strzał myśliwego był na tyle celny, iż spowodował natychmiastową śmierć zwierzęcia, co niestety zdarza się

¹⁷ Czy wegetariański sposób życia można uznać za lepszy z etycznego punktu widzenia? Jeśli się go nawet za taki uzna, to wcale nie znaczy, że każdy wegetarianin jest człowiekiem etycznie doskonalszym. Wegetarianinem był np. Adolf Hitler.

bardzo rzadko¹⁸. Ponadto polowanie z pewnością nie może się odbywać z nagonką, która wywołuje przerażenie zwierzęcia i w zasadzie przekreśla jego szanse na ucieczkę¹⁹. Jednym z pragmatycznych argumentów podawanych na obronę polowania, ale dokonywanego indywidualnie, jest fakt, że uzyskane tą drogą mięso jest smaczniejsze niż to pochodzące z uboju, gdyż ten wywołuje u zwierzęcia wielki stres, który negatywnie odbija się na jakości mięsa.

Wszystkie wymienione wyżej praktyki uśmiercania zwierząt stanowią z pewnością nieporównanie lepsze rozwiązanie aniżeli ubój przemysłowy. Oszczędzają zwierzętom przerażenia i udrczenia, jakiego doznają w rzeźni na widok zabijanych żywych istot ze swojego gatunku. Dodajmy, że już sam transport, na przykład koleją, do rzeźni wywołuje u zwierząt wielki stres, gdyż zdają się wyczuwać, jaki los je czeka. Ubój przemysłowy okazuje się dla zwierzęcia nawet czymś gorszym niż korrida, jakkolwiek i ta jest problematyczna. Podczas korridy, chociaż zwierzę też zostaje zabite, to jednak odbywa się to w walce, w której zwierzę czuje się sobą, broni się, ma swobodę ruchu. Ubój przemysłowy natomiast wiąże się z prawdziwą udrczką zwierzęcia. To przecież długi proces pozbawiania go życia, w którym jego ból i cierpienie są jeszcze zwielokrotnione, ponieważ jest ono całkowicie zdane na otoczenie i bezsilne. Rozpoczyna się zaś ów proces wraz z transportem do rzeźni w zatłoczonych wagonach. Kiedy zwierzę znajdzie się na miejscu, już na sam widok krwi reaguje przeraźliwym lękiem i wpada w panikę (SPAEMANN 2001b, 140).

W dawnych czasach, od średniowiecza aż po okres baroku, urządzano widowiska, w trakcie których zwierzęta, w tym schwytane lisy, wrzucano

¹⁸ Polowanie to jednak sprawa problematyczna, gdyż faktycznie około trzech czwartych zwierząt, do których myśliwi oddają strzał, cierpi. Myśliwi prawie nigdy nie trafiają na tyle celnie, by zwierzę padło martwe od razu. Ranne zwierzę wlecze się w cierpieniu, czasami myśliwi wcale go nie znajdują, a to znaczy, że umiera dopiero po paru dobach męki. Zdaniem jednak Spaemanna czynność ta jest raczej konieczna, gdy w lesie zamieszkuje zbyt wiele zwierząt (saren, jeleni, lisów itd.), których liczba musi zostać zredukowana ze względu na wyrządzane poważne szkody. Nie twierdzi on jednak tego kategorycznie, o czym informuje kolejny przypis.

¹⁹ Nie zasługuje w każdym razie, według Spaemanna, na potępienie indywidualne polowanie prowadzone na polach przez chłopów, dbających o to, by nie były one dewastowane przez zwierzynę. A tak się dzieje, gdy na przykład zbyt wiele dzików rozmnoży się. Jednocześnie Spaemann nie wyklucza, że lepsze rozwiązanie jest stosowane w niemieckim parku narodowym. Rozsypuje się tam dla słoni potrawę z żołądźmi zmieszana z pigułką antykoncepcyjną celem pozbawienia tych zwierząt zdolności rozrodczych (zob. PRECHT i SPAEMANN 2018). Redukcja liczby zwierząt następuje również w prosty sposób na zasadzie selekcji naturalnej. Jeśli bowiem dany gatunek nadmiernie się rozwinie, a zabraknie pokarmu, sam się zredukuje. To tylko myśliwi, by uzasadnić swój instynkt zabijania, tłumaczą polowanie jako czynność nieodzowną.

do sieci, którą następnie podrzucano w górę tak wysoko, by zwierzęta, spadając na ziemię, łamały sobie kości. Tłum obserwatorów tego osobliwego spektaklu uważał go za coś wspaniałego. W tamtych czasach takie widowisko uchodziło za rzecz normalną. Gdyby dzisiaj, powiedzmy, na rynku w Düsseldorfie lub w Hamburgu, podobne zdarzenie budziło aplauz publiczności, uznano by takich ludzi za chorych psychicznie, jesteśmy bowiem niezmiernie wyczuleni na cierpienie zwierząt.

Niemniej współcześnie zwierzętom zadaje się chyba jeszcze więcej cierpienia, i to na masową skalę, tyle że nie dzieje się to publicznie, my więc nie reagujemy. Obecnie w rzeźniach ludzie dopuszczają się wobec zwierząt większego okrucieństwa i brutalności, niż miało to miejsce w okresie średniowiecza czy baroku, a przy tym skala tego zjawiska jest niewyobrażalna. Jeśli, jak twierdzi Spaemann, takie obrazy stają nam często przed oczyma, to powinniśmy zdecydować, że albo akceptujemy okrucieństwo, albo nieodwołalnie mu się przeciwstawiamy, żądając jego zaprzestania. Czy jednak może się to udać? Zdaniem Spaemanna trudno będzie w najbliższym czasie stoczyć zwycięską batalię na tym polu. Trudno będzie wyplenić stare przyzwyczajenia. Przede wszystkim należy zacząć od tego, by hodowla, a zwłaszcza ubój zwierząt odbywały się w warunkach, które uwzględniają wrażliwość zwierząt na ból i cierpienie, a jednocześnie wciąż poszukiwać takich sposobów ich koniecznego uśmiercania, które nie będzie budzić zastrzeżeń etycznych. Okrucieństwo wobec zwierząt powinno stać się sprawą niechlubnej przeszłości.

Sam problem, czy wolno jest pozbawić zwierzę życia – powtórzmy jeszcze raz za Spaemannem – nie powinien budzić kontrowersji. Można to czynić, ponieważ zwierzę ma relatywną, a nie bezwzględną wartość, jaka jest właściwa tylko człowiekowi. Niemniej, zdaniem Spaemanna, powinno się wydać zakaz zabijania tzw. naczelnych i delfinów. Spaemann przytacza refleksję znajomego myśliwego, specjalizującego się w polowaniu na tzw. grubą zwierzynę. Otóż zastrzelił on kiedyś gorylicę i zaraz spostrzegł, jak na jej śmierć, można rzecz najbliższej istoty, zareagował jej towarzysz goryl. Wyrazy rozpaczony goryla – uderzenie się w głowę i w piersi oraz lament – uświadomiły temu myśliwemu, jak strasznej rzeczy się dopuścił. Zdarzenie to utwierdziło Spaemanna w przeświadczeniu, że ssaków naczelnych (niem. *Primaten*) nie powinno się zabijać. I to nie tylko w tym sensie, że lepiej tego unikać, lecz kategorycznie nie wolno nam pozbawiać ich życia. Podobnie zresztą należy traktować także inne zwierzęta, które ujawniają, by tak powiedzieć, cechy właściwe osobom. Takie są np. delfiny, które zawsze

przychodzą na pomoc ludziom, gdy życie tychże jest zagrożone. Nie jesteśmy delfinami, nie wiemy więc do końca, co one przeżywają. Ich zachowanie jednak jest niekiedy podobne do postawy człowieka bezinteresownego, który z narażeniem własnego życia spieszy na ratunek bliźniemu. Tego faktu, jak podkreśla Spaemann, nie da się zanegować (PRECHT i SPAEMANN 2018).

CIERPIENIE ZWIERZĄT A EKSPERYMENTY I TRESURA W CYRKU

Niemieckie prawo zakazuje wyrządzania zwierzętom krzywdy i zadawania cierpienia nieuzasadnionego racjonalną przyczyną, nie określa jednak, co należy rozumieć pod pojęciem takiej przyczyny. Tymczasem zadawanie cierpienia zwierzętom to rodzaj oszustwa wobec nich. Zdaniem bowiem Spaemanna mają one w sobie pewną intuicję życia, która daje im odczuć, że do jego istoty nie należy cierpienie, lecz odczuwanie przyjemności. Niestety nadal mamy do czynienia z nazbyt wieloma przypadkami zupełnie niepotrzebnego cierpienia naszych braci mniejszych, i to z wielu powodów: metod hodowli, warunków bytowania, uboju, sposobów polowania, ingerencji w naturę, eksperymentów naukowych czy tresury w cyrkach. W poniższej analizie skupimy się na dwóch powodach cierpienia zwierząt, czyli eksperymentach naukowych z użyciem zwierząt i tresurze. Pozostałe wyszczególnione tu powody omówiliśmy już, przynajmniej częściowo, wcześniej.

Jakim prawem musimy akceptować i traktować jako rzecz oczywistą eksperymenty, jakie nieodpowiedzialni i zupełnie bezkarni naukowcy przeprowadzają w zaciszu swoich laboratoriów. Każdego roku przeprowadza się wiele takich eksperymentów, w których niepotrzebnie zadaje się okrutne cierpienia tysiącom, a nawet milionom zwierząt (FERRY 1995, 66). Czy człowiek w ogóle może uzurpować sobie prawo do eksperymentów na tych istotach – pyta słusznie Spaemann (1993, 230). Tymczasem często uważa się, również w środowisku uczonych, że mamy prawo poddać eksperymentom najpierw zwierzęta, zanim sprawdzimy coś na ludziach. Czy jest to jednak roszczenie uprawnione? Jakim prawem ważymy się je formułować? W odpowiedzi na to pytanie niemiecki myśliciel podkreśla, że to w zasadzie same zwierzęta musiałyby owe eksperymenty zaaprobować, bo to one są z ich powodu narażone na cierpienie. Czyż więc uzurpowanie sobie przez nas prawa do eksperymentów na zwierzętach jest w odniesieniu do nich niestosowne?

Przeprowadzanie eksperymentów jest uprawnione, lecz w odniesieniu do podmiotu prawa, czyli osób, i praktycznie oznacza, że ten, komu na skutek takich działań zadawane jest cierpienie, w gruncie rzeczy je aprobuje. Zwierzęta jednak nigdy nie będą w stanie zrozumieć argumentów, za których pomocą człowiek chciałby wykazać, dlaczego dane cierpienie związane z eksperymentowaniem jest konieczne. Do tego zdolni są tylko ludzie. Dlatego, zdaniem Spaemanna, wolno tego rodzaju eksperymenty przeprowadzać tylko na istotach ludzkich, ale zwierzęta należy z nich wykluczyć. Ludzie bowiem są w stanie zrozumieć odpowiednie racje danego eksperymentu, na przykład taką, że jego wyniki posłużą dobru wielu osób.

To jednak, czy wolno nam rościć sobie prawo do eksperymentów na zwierzętach, musimy w poczuciu wielkiej odpowiedzialności, którą za nie ponosimy, rozstrzygnąć sami (SPAEMANN 1993, 230). Zwierzęta nie pożała się na konsekwencje płynące z eksperymentowania na nich, gdyż nie są do tego zdolne. Jak zauważa Spaemann, nie rozumieją też, co oznacza uzurpowanie sobie przez nas prawa do takich działań. Dlatego tego typu roszczenie powinno być wycofane z debaty na ich temat.

Jednocześnie Spaemann podkreśla, że określone bolesne eksperymenty na zwierzętach mogą być usprawiedliwione, jeżeli warunkują urzeczywistnienie ważkich ludzkich interesów. Gdy zmierzają, na przykład, do ratowania życia człowieka albo zaradzenia jego ciężkiemu cierpieniu. Zrozumiały są również i uprawnione doświadczenia na zwierzętach mające bezpośrednią wartość dla postępu naukowego i medycznego, pod warunkiem wszak, że cierpienia zadawane w ich trakcie nie okazują się zbyt silne (SPAEMANN 2006b, 528).

Niestety, według słusznego przeświadczenia Spaemanna, wskazać trzeba na szereg, będących powodem strasznych udręk zwierząt, sytuacji eksperymentalnych, w których iluzoryczne interesy człowieka są obliczone tylko na osiągnięcie własnej przyjemności. W taką dramaturgię eksperymentów na zwierzętach wpisuje się między innymi przemysł kosmetyczny. Jako przykład Spaemann przytacza dozwoloną do niedawna praktykę testowania na oczach małp i królików kropli, które miały zapewnić upiększanie kobiet, zwłaszcza wieczorem. Wiązało się to zawsze z wielkim cierpieniem i niebezpieczeństwem oślepienia uczestniczących w eksperymentach zwierząt, gdy usiłowano na ich receptorach sprawdzić, na ile szkodliwe mogą być przeznaczone docelowo dla pań specyfikacji. Nie do zaakceptowania są również dla Spaemanna eksperymenty, których celem jest pokazanie, że określone używki (na przykład wyroby tytoniowe) są nieszkodliwe i dostarczają tylko samej przyjemności.

W ogólności Spaemann nie odrzuca, kierując się przesłankami etycznymi, praktyki tresury zwierząt jako takiej. Odwołuje się przy tym do własnego doświadczenia, jakie nabył przy okazji obcowania z własnym psem. Zauważył, że wyuczenie się przez psa drogą tresury pewnych zachowań czy sztuczek, a przede wszystkim nabycie sprawności do wypełniania określonych pożytecznych zadań okazuje się dla takiego zwierzęcia dobrodziejstwem, sprawia mu bowiem radość bycie aktywnym autorem i aktorem takich działań. Odpowiada to widocznie jego naturze, jej skłonnościom, możliwościom i absolutnie nie zadaje jej gwałtu. Czymś innym jest natomiast tresura zwierząt w cyrku. Nieprzypadkowo Spaemann, jak sam podkreślał, nie chodził na przedstawienia cyrkowe (PRECHT i SPAEMANN 2018). Cena tresury zwierząt cyrkowych jest dla nich zbyt wysoka. Jawi się jako okrutna praktyka, jeśli zważyć na kontekst, w jakim się ją przeprowadza. Składa się nań zaś wymuszanie siłą na zwierzętach określonych zachowań i wykonywania różnych wyuczonych sztuczek²⁰. Kontekst ten współtworzą także warunki, w jakich żyje zwierzę cyrkowe. Sprzeciwiają się one zupełnie jego naturze i dlatego stanowią źródło cierpienia, a także zaburzeń fizycznych i psychicznych, a nawet chorób. Na przykład słonie, jak wiadomo, żyją w dużych społecznościach o charakterze rodzinnym i na co dzień przemierzają dziesiątki kilometrów. Tymczasem w cyrku warunki ich życia stają się diametralnie odmienne. Przywiązuje się je bowiem pojedynczo łańcuchem na niewielkich wybiegach, skazując na życie w odosobnieniu. Nic więc dziwnego, że niekiedy jesteśmy świadkami przynębiającego widoku, gdy ujrzemy to zwierzę poza występami na arenie. Zauważamy wówczas z pewnością, jak nieustannie kiwa ono głową, zatacza się, kręci się z jednej strony klatki na drugą, przejawiając zaburzenia wręcz psychiczne.

CIERPIENIE ZWIERZĄT W KONTEKŚCIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Dla większej jasności i lepszego zrozumienia tego fragmentu analiz warto najpierw odpowiedzieć na pytanie, jak Spaemann postrzegał godność²¹.

²⁰ Jako narzędzia przy tresurze stosuje się bicie batem, rażenie prądem, wbijanie haka za uszami zwierzęcia (głównie słonia).

²¹ Szczegółowo o godności w ujęciu Spaemanna autor artykułu pisze w rozważaniach pt. „Godność ludzka a prawa człowieka w ujęciu Roberta Spaemanna” (= KOŻUCHOWSKI 2020) oraz w rozdziale zatytułowanym „Wartość czy godność człowieka” w książce *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna* (= KOŻUCHOWSKI 2013).

Trzeba jednak podkreślić, że nie sposób dać w nich, z racji bogactwa i złożoności rozważań niemieckiego myśliciela na ten temat, odpowiedzi wyczerpującej. Jak zaznaczał sam Spaemann, godność to prafenomen i jak wszystko, co ma taki charakter (na przykład barwy), jest niedefiniowalne w klasycznym sensie, który domaga się podania rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej. Niemniej można powiedzieć, że w jego wnikliwych analizach godność oznacza przede wszystkim wyjątkową pozycję człowieka jako osoby wśród innych bytów, co zakłada, że musi on być widziany zawsze jako cel we wszystkich swoich czynach, a nigdy jako tylko środek. Spaemann wyróżnia dwa rodzaje godności: godność ontyczną i godność moralną. Ta pierwsza wynika z samego faktu bycia człowiekiem. Jest ona niezbywalna. Godność moralną cechuje kruchość. Może ona zostać zagubiona lub pomniejszona, gdyż zależy od naszej doskonałości moralnej (SPAEMANN 1987, 36–37; 2011, 92–93).

W swojej próbie uchwycenia i wyartykułowania pojęcia godności Spaemann posługiwał się różnymi jej określeniami. Rozważania w tym paragrafie informują, których spośród nich używał on na gruncie swych dociekań o cierpieniu i ochronie zwierząt.

W części wstępnej swoich dociekań Spaemann najpierw wspomina, że w nauce chrześcijańskiej główny argument przeciw zadawaniu zwierzętom cierpienia nie dotyczył okazywania im respektu, ale moralnej degradacji ludzi, którzy je dręczą. Argument ten był stosowany właściwie nie po to, by chronić zwierzęta, lecz z uwagi na to, aby człowiek nie stał się moralnie gorszy i nie zatracał swojego człowieczeństwa. Tak przedstawiano to zagadnienie w dawnych katechizmach zarówno katolickich, jak i ewangelickich. W artykułowanej w nich doktrynie wiary człowiek, który stał się tak brutalny, że dręczył zwierzęta, ulegał zdziczeniu i był skłonny do wyrządzenia krzywdy bliźnim. Podobny pogląd reprezentował, jak konstatuje Spaemann, Immanuel Kant (SPAEMANN 2006b, 527). Według tradycji religijnej każdy, kto przysparzał zwierzętom cierpienia, grzeszył przeciwko Boskiemu stworzeniu, niejako wyśmiewał się ze Stwórcy i niszczył Boże dzieło. Grzeszność takiego postępowania dostrzegał także wspomniany Immanuel Kant. Oderwał go jednak od teologicznego kontekstu, skoro uznał, że w ten sposób człowiek grzeszy przede wszystkim przeciw samemu sobie²².

Według Spaemanna na skutek zadawania zwierzętom niepotrzebnych cierpień i dręczenia działamy wbrew własnej godności, umniejszamy ją czy

²² Na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez autora artykułu ze Spaemannem w styczniu 2012 r.

wręcz możemy zatracić (godność moralna). Zgodnie z nią zaś postępujemy zawsze wtedy, gdy odnosimy się do zwierząt z należnym im respektem, stosownie do ich natury, wrażliwej na ból i cierpienie. Nasza godność jest tym, co nas wyróżnia, ale przez to szczególnie zobowiązuje i uwrażliwia na to, by sprawiedliwie odnosić się do drugiej istoty i uwzględniać jej dobro (SPAEMANN 2006b, 533).

Tak czy inaczej, zadawanie zwierzętom cierpienia wymaga usprawiedliwienia (podania uzasadnionej przyczyny). Ból zawiera w sobie apel, by go unikać (SPAEMANN 1979, 9). Należy to mieć na uwadze zwłaszcza wtedy, gdy się naraża zwierzęta na wielkie cierpienie. Istoty te, jak akcentuje Spaemann, nie potrafią nadać sensu cierpieniu, co nie pozwala im zapanować nad nim. W rezultacie są na owo cierpienie bez reszty wystawione, a przeżywane w ten sposób stają się dla nich czymś szczególnie dotkliwym. W bólu są tylko, by tak rzec, bólem, zwłaszcza wtedy, gdy nie mogą zareagować nań agresją lub ucieczką (SPAEMANN 2006b, 535). Człowiek przeżywa cierpienie na różne sposoby; potrafi między innymi potraktować je jako coś zobowiązującego. Z wdzięcznością odnosi się do czasu, w którym zostało mu oszczędzone. Jednocześnie, będąc osobą wierzącą, gotów jest je przyjąć z ręki Bożej, by w ten sposób złączyć się z cierpieniem Chrystusa. Również niewierzący bardziej lub mniej dzielnie stawia czoło cierpieniu. Tymczasem zwierzę po prostu cierpi, gdyż nie zauważa celu swoich udęk.

Zapytajmy teraz, czy można twierdzić, że w godności człowieka znajduje się źródło jego troski, szacunku i odpowiedzialności za zwierzęta. Rzeczywiście, według Spaemanna, tak należy sądzić, ponieważ z godności tej wypływa nasze stosowne zachowanie wobec innych istot. Godność uzdalnia do odnoszenia się zgodnego z naturą tych stworzeń. Tłumaczy to, dlaczego nie każde zachowanie wobec zwierząt jest uprawnione. To, że niższe bytowo stworzenie zostało poddane człowiekowi jako swojemu pasterzowi, nie oznacza, że wolno mu obchodzić się z nim jak z martwą materią – celnie konstatuje Spaemann (1984, 224). Zwierzęta są istotami żyjącymi i z tego tytułu mają własny cel egzystencji. Nie bytują tylko dla człowieka, by dostarczać mu pokarmu, lekarstw i przyjemności. Istnieją one przede wszystkim, podobnie jak wszelkie istoty żyjące, ze względu na siebie same. Chodzi więc o to, ażeby wiodło im się dobrze (SPAEMANN 1993, 228), a my w żadnym wypadku nie możemy niszczyć ich życia oraz jego celu i sposobu.

Jak zatem wynika z niniejszych rozważań, to nie własny ludzki interes ma rozstrzygać o tym, że mamy szanować naszych mniejszych braci i pozwolić im żyć – krótko czy długo – zgodnie z ich specyficzną naturą, bez

zadawania wielkich cierpień. Czyż zresztą względ na korzyści (nawet te o fundamentalnym znaczeniu), jakich zwierzęta dostarczają, mógłby ostatecznie motywować roztoczenie nad nimi opieki? Gdyby taki względ wyznaczał nasz stosunek do zwierząt, wówczas prawdopodobnie dałoby się usprawiedliwić znaczną redukcję różnych gatunków (SPAEMANN 1993, 231–232). To dopiero godność człowieka nie pozwala odnosić się do zwierząt tak, jakby były one rodzajem dobra o charakterze wyłącznie utylitarnym. Oczywiście możemy patrzeć na nie również z tego punktu widzenia, czyli czerpać z nich korzyści, ale nie wolno nam się do takiego spojrzenia ograniczać. Zwierzę kryje w sobie bogactwo niewspółmierne do sfery wartości użytecznych. Jak słusznie podkreśla Spaemann, ma ono świat wewnętrzny (SPAEMANN 201b, 229–230). Przedmiot, na przykład samochód znajdujący się w zasięgu naszego wzroku, nie dostrzega naszej osoby i nie patrzy na nią. Zwierzę natomiast to czyni.

Jak podkreśla Spaemann, godność człowieka wyraża się w przekraczaniu jego, by tak powiedzieć, centryczności. Dzieje się tak wtedy, gdy przedmiotem troski czyni nie siebie, lecz drugą istotę. Dlatego potrafi on pomóc zwierzętom i otoczyć je swoją opieką oraz przyczynić się do realizacji zgodnego z ich istotą istnienia (SPAEMANN 1993, 230–231). Jak należy wobec tego rozumieć biblijne stwierdzenie o poddaniu całej natury panowaniu człowieka? Należy je, według Spaemanna, odpowiednio interpretować: godność człowieka ujawnia się nie tylko w zaniechaniu ekspansjonistycznej i despotycznej postawy, typowej dla tyra, ale wyraża się przede wszystkim w kontemplacyjnym odniesieniu do świata zwierząt. Dzięki temu możemy, z jednej strony, dojrzeć wewnętrzne i ontyczne bogactwo tego świata – jego piękno i dobroć, a z drugiej doświadczyć radości z tego faktu i czerpać z niego upodobanie. Dlatego wiadomość o wymieraniu lub wyginięciu gatunków zwierzęcych wywołuje w nas smutek. Potwierdza się tu, że troski o ten świat nie można tłumaczyć wyłącznie ze względu na własne potrzeby istnienia. Otóż właściwością istoty rozumnej jest to, że może ona mieć interes nawet w czymś, co nie przyniesie jej korzyści (SPAEMANN 1993, 230–231). W tym również ujawnia się jej godność.

W jaki jeszcze sposób zaznacza się związek obowiązku ochrony zwierząt z naszą godnością? Człowiek jest jedyną istotą, która nie tylko siebie, ale również wszystkie pozostałe żyjące istoty potrafi uchwycić w ich własnym byciu, to jest poznać takimi, jakimi są. Jest to wyrazem jego godności. Godność płynie z rozumności. Godność, podkreślmy to jeszcze raz, uzdalnia nas również do tego, że odnosimy się do zwierząt z całą odpowiedzialnością,

stosownie do ich istoty i natury. Gdyby człowiek nie działał w tym duchu i to ignorował, uchylałby wówczas swojej godności.

ROBERT SPAEMANN A PETER SINGER

Pogląd Spaemanna dotyczący statusu bytowego człowieka i zwierzęcia różni się od postrzegania tego problemu przez chociażby Petera Singera. Według niemieckiego myśliciela każdemu człowiekowi jako przedstawicielowi gatunku *homo sapiens* bezwzględnie przysługuje godność osobowa w znaczeniu ontycznym (niezbywalna i zaznaczająca się w takim samym stopniu u wszystkich ludzi), czego nie można powiedzieć o zwierzętach (zwierzęciu nie można przypisywać godności). Człowiek to byt cenny sam w sobie (cel w sobie). Nie pozwala to na usprawiedliwianie potraktowania go jako środka, podczas gdy zwierzę jest celem dla siebie, co nie wystarcza, by dla innych istot nie mogło się stać zwykłym środkiem.

Równie oryginalnie Spaemann uzasadnia, że człowiek istotowo przewyższa zwierzę. Cechuje go bowiem i odróżnia od zwierząt zdolność do samorelatywizacji, to jest umiejętność stawiania w centrum nie siebie, lecz drugiej istoty. Na to nie potrafi się zdobyć zwierzę. Istoty pozaludzkie muszą pozostać centrum swojego własnego bytu i wszystko inne odnoszą do owego centrum.

Tymczasem, zdaniem Petera Singera, między człowiekiem a zwierzęciem występuje tylko różnica stopnia, a nie rodzaju (SINGER 1999, 80). Zresztą dla niego przynależność gatunkowa sama w sobie nie jest znacząca moralnie. Jeśli się twierdzi przeciwnie i postrzega etycznie istotową różnicę między istotami ludzkimi i zwierzętami (i na tej podstawie przedkłada się interesy przedstawicieli naszego gatunku nad interesami przedstawicieli innych gatunków), to dopuszcza się w jego przekonaniu szowinizmu gatunkowego (SINGER 2011, 10-12). Rozstrzygające dla Singera jest to, jakie cechy posiada istota żywa. Jeśli zatem cechy zwierzęcia przedstawiają większą wartość aniżeli cechy nowo narodzonego dziecka przed ukończeniem pierwszego roku życia, wówczas zwierzę należy uznać za jestedstwo bardziej wartościowe.

Spaemann i Singer odmiennie postrzegają status moralny zwierzęcia. Zdaniem Spaemanna status ten przysługuje temu stworzeniu ze względu na jego podmiotową i celowościową naturę oraz związaną z nią inklinacją do zachowania i przekazania życia, zdolnością doznawania bólu i przyjemności (konstytuującą tajemniczą dla ludzkiego obserwatora sferę wewnętrzną zwierzęcia). Natomiast w koncepcji Singera podstawą posiadania przez

zwierzę statusu moralnego będzie przede wszystkim zdolność do odczuwania cierpienia (ból) i dążenie do jego unikania (SINGER 1999, 66–67; PROBUCKA 2013, 26–27).

Spaemann i Singer są zgodni co do tego, że status moralny zwierzęcia obliguje do określonych postaw wobec nich. Inne jednak dają uzasadnienie swojego stanowiska. Charakter tych postaw wobec zwierząt w wizji Singera łączy się ściśle z jego antymetafizycznym stanowiskiem, zgodnie z którym znaczenie ma nie rodzaj bytu, czyli to, że jest się człowiekiem albo zwierzęciem, lecz wyłącznie określone racjonalne cechy tegoż bytu. Tylko te ostatnie uzasadniają i wyznaczają nasz sposób odnoszenia się do niego. Tłumaczy to, dlaczego – zdaniem Singera – odebranie życia upośledzonemu ludzkiemu dziecku nie jest większym złem niż zabicie psa lub świni. Dziecko to bowiem wskutek uszkodzenia mózgu nie przewyższało poziomem umysłowym owych zwierząt (SINGER 2011, 114). W przeświadczeniu australijskiego bioetyka również racjonalne własności (m.in. samoświadomość²³, autonomia, zmysł sprawiedliwości) powinny stanowić podstawę przypisywania komuś lub czemuś praw. Zakłada to, że przynajmniej niektórych z nich nie wolno odmawiać także nieczłowieczym zwierzętom. Dlatego, według Singera, zasługują one na status bytu osobowego (SINGER 2011, 12; por. WALD 2013, 130–131).

Spaemann każe nam z całą wrażliwością odnosić się do naszych braci mniejszych. Dlaczego i jak należy to realizować, artykułuje w sześciu zasadach etycznych, między innymi w utylitarystycznej zasadzie rachunku korzyści i strat, zasadzie życzliwości i odpowiedzialności.

Musimy baczyć, zdaniem niemieckiego myśliciela, na ich naturę, potrzeby życiowe, wrażliwość na ból i cierpienie. Mamy względem tych istot obowiązki etyczne, ale nie jako osób. Znaczy to, że z wyjątkowych powodów (ratowanie życia ludzkiego, jego obrona i dobro człowieka) wolno nam je potraktować instrumentalnie, to znaczy zadać im ból, pozbawić życia i użyć jako pożywienia.

PODSUMOWANIE

Robert Spaemann w wielu miejscach swoich rozważań akcentuje, że nie istnieje etyka bez metafizyki (SPAEMANN 1993, 11, 132, 253). Jego zdaniem przesłanką etyki jest odpowiednie rozumienie bytu. Teza ta znajduje u nie-

²³ Zdaniem Spaemanna zwierzę nie dochodzi do samoświadomości (SPAEMANN 1993, 155).

mieckiego myśliciela swój konkretny wyraz w analizach na temat świata zwierząt. Kluczowe zasady etyczne określające relacje z naszymi mniejszymi braćmi (łącznie z najbardziej ogólną regułą życzliwości) wykazują bezpośredni i wewnętrzny związek z metafizycznym pojmowaniem ich bytowości. Właśnie to ostatnie pozwala uchwycić teleologiczną naturę tych stworzeń (oraz jej podmiotowy charakter) i tym samym wskazać, jaki ma być nasz właściwy sposób reagowania i odnoszenia się do nich.

Spaemann zatem prezentuje arystotelesowską, czyli celowościową, wizję przyrody, która jest zasadniczo inna aniżeli antyteleologiczna. Ta ostatnia wyraziście się zaznaczyła u nowożytnych myślicieli: Hobbesa, Bacona, a przede wszystkim Kartezjusza²⁴. Według nich świat jako całość, tak samo jak każda poszczególna w nim istota, z wyjątkiem człowieka, to maszyna – podkreślał Spaemann (SPAEMANN i LÖW 2008, 110). Kategoria życia nie jest tu w ogóle brana pod uwagę, a zatem nie odgrywa żadnej roli to, czy coś żyje, czy też nie. Dlatego zwierzętom nie przysługuje znaczący status, gdyż są to tylko swego rodzaju automaty, pozbawione aspektu wewnętrznego i immanentnej celowości.

Można powiedzieć, że Spaemann nie tylko przywołuje, ale i odkrywa na nowo odniesienie Arystotelesa do przyrody i zwierząt. W każdym razie swoje analizy o tym świecie rozwija w jego duchu. Dlatego mają one charakter teleologiczny. Spaemann jest tym współczesnym myślicielem, który przekonująco ukazał znaczenie teleologicznej wizji natury. Zdaje się też być on jedynym we współczesnej niemieckiej myśli wybitnym przedstawicielem interpretacji świata zwierząt właśnie w świetle tej wizji. U Helmutha Plessnera, na przykład, zdaniem Rolfa Schönbergera, wybitnego ucznia Spaemanna, teleologiczna wersja nie jest jeszcze tak wyraziście zarysowana jak u myśliciela ze Stuttgartu²⁵.

²⁴ Na całą rzeczywistość bowiem składają się, według Descartes'a, dwie odmienne substancje: z jednej strony materialna z jej główną cechą rozciągłości, a z drugiej taka (substancja), której główną właściwością jest myślenie – świadomość.

²⁵ Rolf Schönberger w liście doręczonym autorowi artykułu w sierpniu 2018 r. Peter Singer odrzuca pojęcie celu immanentnego i mówi o samej funkcji (czynności) i funkcjonowaniu. Nie czyni tego Spaemann, dla którego cel ma naturę immanentną i nie sprowadza się do celowości zewnętrznej, użyteczności i funkcjonalności istoty żywej. Tymczasem bez uwzględnienia celu wewnętrznego tych organizmów (ukierunkowania płynącego z natury) nie jest możliwe ich rozumienie. Nie tylko nie pozwala wyjaśnić ich zachowania (czynności, funkcji, procesów), ale i poznać, czym są i jaka jest ich natura. Dlatego Arystoteles mógł stwierdzić: „Pojmować naturalny byt jako taki, znaczy pojmować go jako coś, co dąży do zachowania swej bytowości”. Do tej myśli Arystotelesa nawiązuje Spaemann, gdy mówi o tym, jak udzielimy sobie odpowiedzi na pytanie, czym jest fortepian. Otóż do tego nie wystarczy nawet to, że wiem, z czego się składa, kto go zrobił, jaki jest jego kształt. Muszę wiedzieć, do czego on służy.

Dlaczego stanowisko Spaemanna można określić jako złoty środek pomiędzy dwoma skrajnymi podejściami do zwierząt: instrumentalnym i antropomorficznym? Z jednej strony, jak już podkreślano, zwierzęta różnią się, według niemieckiego myśliciela, istotowo od rzeczy. Są one jestestwami żywymi, o podmiotowej i celowej strukturze, ujawniającymi tendencję do rozwoju i zachowania siebie i swojego gatunku. Nie są one więc czymś i nie można ich potraktować jak zwykły przedmiot. Punkt widzenia Spaemanna jest doniosły w obliczu drugiego popularnego i skrajnie przeciwnego pierwszemu pogładowi – antropomorfizmu ontologicznego²⁶, dla którego charakterystyczne jest zacieranie bytowej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Tymczasem Spaemanna wizja świata zwierząt nie pozostawia wątpliwości, że te dwa światy dzieli rozstrzygająca różnica: jedynie człowiek posiada duszę duchową, której brakuje zwierzęciu.

REFERENCJE

- ANZENBACHER, Arno. 2008. *Wprowadzenie do etyki*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ARYSTOTELES. 1972. *O duszy*. Przekład, wstęp i komentarz Paweł Siwek. PWN, Warszawa: PWN.
- ARYSTOTELES. 1995. *O rodzeniu się zwierząt*. W: IDEM. *Dzieła wszystkie*. T. 4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BENTHAM, Jeremy. 1958. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Tłum. Bogdan Nawroczyński. Warszawa: PWN 1958,
- FERRY, Luc. 1995. *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*. Tłum. Hanna Miś i Andrzej Miś. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim.
- GILSON, Étienne. 1960. *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. Jan Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- GOTTWALD, Franz-Theo. 2004. *Geschöpfe wie wir*. Hrsg. von der Allianz für die Tiere in die Landwirtschaft. München: Verlag, Gesellschaft für ökologische Kommunikation.
- GRUEN, Lori. 2002. *Zwierzęta*. W: *Przewodnik po etyce*, red. Peter Singer. Tłum. Robert Pucek, Paweł Łuków, Wojciech J. Bober i in. Warszawa: Książka i Wiedza.
- INGENSIEP, Hans W., i Haike BARANZKE. 2008. *Das Tier. Grundwissen Philosophie*. Stuttgart: Reclam.
- KOZUCHOWSKI, Józef. 2006. *Spór o człowieka we współczesnej filozofii niemieckiej*. Pelplin: Bernardinum.
- KOZUCHOWSKI, Józef. 2013. *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*. Lublin: TN KUL.
- KOZUCHOWSKI, Józef. 2020. „Godność ludzka a prawa człowieka w ujęciu Roberta Spaemanna”. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 15, fasc. 1: 131–145

²⁶ Może chodzi tu także o stanowisko biocentryzmu, według którego istnieje ciągłość życia i nie ma przepaści o charakterze istotowym między człowiekiem, a zwierzęciem.

- KRAPIEC, Mieczysław A. 1998. *Był materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*. W: IDEM. *Wprowadzenie do filozofii*. Wyd. 2 poszerz. Lublin: RW KUL.
- PLESSNER, Helmuth. 1988. *Pytanie o conditio humana*. Wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Zdzisław Krasnodębski. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz i Andrzej Załuska. Warszawa: PIW.
- PRECHT, Richard David, i Robert SPAEMANN. 2018. „Dürfen wir die Tiere essen?” [www.youtube.com \(watch?v=k7kg7HVBQ\)](http://www.youtube.com/watch?v=k7kg7HVBQ).
- PROBUCKA, Dorota. 2013. *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*. Kraków: Universitas.
- RÜMELIN NIDE, Julian. 1996. *Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes*. W: *Angewandte Ethik*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- SCHÖNBERGER, Rolf. 2018. List doręczony autorowi artykułu w sierpniu 2018.
- SINGER, Peter. 1999. *Etyka praktyczna*. Tłum. Agata Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza.
- SINGER, Peter. 2011. *Wstęp*. W: *W obronie zwierząt*, red. Peter Singer. Tłum. Monika Betley. Warszawa: Czarna Owca.
- SINGER, Peter. 2018. *Wyzwolenie zwierząt*. Tłum. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- SPAEMANN, Robert. 1979. *Gut und Böse relativ?* Freiburg im Breisgau: Informationszentrum Berufe der Kirche.
- SPAEMANN, Robert. 1984. *Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien*. W: *Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt: Dokumentation /88. Dt. Katholikentag vom 4. Bis 8 Juli 1984 München*. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei.
- SPAEMANN, Robert. 1987. *Das Natürliche und das Vernünftige Essays zur Anthropologie*. München, Zürich: Piper.
- SPAEMANN, Robert. 1993. *Glück und Wohlwollen, Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SPAEMANN, Robert. 2001. *Grenzen, Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SPAEMANN, Robert. 2001b. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SPAEMANN, Robert. 2006a. *Granice*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SPAEMANN, Robert. 2006b. „Ochrona zwierząt i godność człowieka”. W: IDEM. *Granice*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SPAEMANN, Robert. 2006c. *Wert oder Würde des Menschen*. W: *Der Wert des Menschen*. Hrsg. von K.P. Lismann. Wien: Zsolnay.
- SPAEMANN, Robert. 2011. „Menschenwürde und menschliche Natur”. W: IDEM. *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze*. II. Stuttgart: Klett-Cotta.
- ŚLIPKO, Tadeusz. 2009. *Bioetyka*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- TOMASZ AKWINU. 1986. *Suma teologiczna 13: Prawo*. Przełożył, objaśnieniami zaopatrzył Pius Bełch. Londyn: Veritas.
- WALD, Berthold. 2013. *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*. Zadania współczesnej metafizyki 5. Redakcja naukowa Andrzej Maryniarczyk. Lublin: PTTA.
- WRÓBLEWSKI, Zbigniew. 2013. „Subiektywność i dobro Ontologiczne przesłanki życzliwości dla zwierząt”. *Etos* 2 (102).

CZŁOWIEK WOBEC ŚWIATA ZWIERZĄT
W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

Streszczenie

W artykule przedstawiono niektóre wątki interesujących analiz filozoficzno-etycznych Roberta Spaemanna na temat świata zwierząt, podejmowanych przezeń w duchu arystotelesowskim. Dotykają one kwestii, które wydają się być szczególnym przedmiotem zainteresowania zarówno znawców zagadnienia, jak i współczesnego człowieka. Są to: natura (jej specyfika) i status ontyczny zwierząt, cierpienie i jego źródła (m.in. eksperymenty i tresura), zabijanie tych stworzeń oraz jedzenie ich mięsa.

Spaemann nie tylko nie podważał, ale w duchu myśli klasycznej i współczesnej (Helmuth Plessner) oryginalnie podkreślał istotową wyższość człowieka nad zwierzęciem. Czynił to m.in. przez zaakcentowanie zdolności człowieka do samorelatywizacji.

Według wybitnego myśliciela niemieckiego zasady etyczne normujące nasze odniesienie do zwierząt łączą się ściśle z metafizycznym rozumieniem ich bytowości. Zasady te bowiem mają swoją podstawę w teleologicznej naturze naszych mniejszych braci i podmiotowej formie ich egzystencji. Spaemann akcentował rolę życzliwości, odpowiedzialności i troski, utylitarystyczną zasadę rachunku korzyści i strat, imperatyw kategoryczny Kanta oraz normę personalistyczną. Natomiast obowiązek ochrony zwierząt i odpowiedzialności za nie rozwijał w kontekście godności ludzkiej.

Podjęto próbę wykazania, jak doniosła jest teleologiczna perspektywa, której nikt tak wyraziście i przekonująco nie ukazał w odniesieniu do zwierząt we współczesnej niemieckiej filozofii jak właśnie Spaemann. Dokonano także porównania jego stanowiska na temat świata zwierzęcego z wizją Petera Singera. Przede wszystkim w artykule podjęto próbę rekonstrukcji Spaemanna myśli dotyczącej etycznych i metafizycznych aspektów stosunku człowieka do zwierząt.

Słowa kluczowe: zwierzęta; filozofia; teleologia; godność; życie; cierpienie; eksperymenty.

MAN AND THE WORLD OF ANIMALS
ACCORDING TO ROBERT SPAEMANN

Summary

The article presents some threads of interesting philosophical and ethical analyses by Robert Spaemann on the animal world, undertaken by him in the Aristotelian spirit. They concern issues that seem to be of particular interest to both: experts on the subject and contemporary man. These are: nature (its specificity) and the ontic status of animals, suffering and its sources (including experiments and training), killing animals and eating their flesh.

Spaemann not only did not question, but also, in the spirit of classical and contemporary thought (Helmuth Plessner), originally emphasised the essence of man over animals. He did it, among others, by emphasising the human ability to self-relativizing.

According to the eminent German thinker, the ethical principles regulating our relationship to animals are closely related to the metaphysical understanding of their being. These principles are based on the teleological nature of our smaller brothers and the subjective form of their existence. Spaemann emphasised the role of kindness, responsibility and care, the utilitarian principle of the profit and loss account, Kant's categorical imperative and the personalistic norm. On the other hand, he developed the obligation to protect animals and responsible for them in the context of human dignity.

The article attempts to show the importance of the teleological perspective, which no one has shown so clearly and convincingly in relation to animals in contemporary German philosophy. The article also compared his position on the animal world with the vision of Peter Singer. First of all, the article attempts to reconstruct Spaemann's thought on the ethical and metaphysical aspects of man's relationship to animals.

Keywords: animals; philosophy; teleology; dignity; life; suffering; experiments.

Information about Author: Rev. Dr habil. JÓZEF KOŻUCHOWSKI — The Higher Theological Seminary in Elbląg, Higher School of Social and Economics in Gdańsk; address for correspondence — e-mail: e-mail: jozefkozuchowski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>.