

Wiesław DYK*

Zwierzę w filozofii moralności

O moralnej wartości czynu możemy mówić wtedy, gdy stwierdzimy rozumność i wolność żywych istot działających. Wiele miejsca w literaturze zoologicznej i psychologicznej poświęca się umysłom i psychologii zwierząt. W świetle filozofii warto zatem podjąć analizy dotyczące moralności zwierząt przy uwzględnieniu najnowszych trendów w zoopsychologii. Niemalże każdy z przyrodników czuje się kompetentny do wypowiedzania się na temat filozofii, a zwłaszcza przyznania podmiotowości lub przedmiotowości moralnej zwierzętom. I trudno się dziwić temu, gdyż człowiek stał się człowiekiem nie tylko dlatego, że dążył do poznania otaczającego go świata i swojego ciała, ale nade wszystko z tego względu, że zaczął filozofować.

Podstawą do przyznania statusu czynu moralnego, jak stwierdzono wyżej, jest świadomość i wolność jednostki działającej, stąd najpierw zwrócimy uwagę na to, czy zwierzęta są wolne i świadome, a następnie podejmiemy analizy „moralności zwierząt” w kontekście propozycji rozwiązań filozoficznych.

1. Czy zwierzę jest świadome i wolne? Przegląd stanowisk

Rozwój biologii ewolucyjnej i etologii oraz psychologii porównawczej i ewolucyjnej stawia na nowo pytanie o świadomość zwierząt. Różnorodność i złożoność zachowań zwierząt pobudza człowieka do nieustannych poszukiwań, badań ich psychiki. Poszukiwania te najczęściej są skażone założeniami wynikającymi z fascynacji danej epoki. Tak też w okresie panowania idei mechanicyzmu, w XVII wieku, ujawniła się maszynowa wizja przyrody i zwierzęcia. Rene Descartes (1596-1612) wierzył, że spośród całego świata tylko człowiek jest rzeczą myślącą (*res cogitans*), tzn. posiadającą duszę.

Współcześnie, dzięki rozwojowi informatyki i teorii sztucznej inteligencji, następuje odwrotny tok myślenia. Umysł jest powszechną kategorią i nie może być zacieśniony tylko do zakresu życia organicznego. Automaty, neurokomputery, maszyny mogą być obdarzone inteligencją i to

* Instytut Filozofii US w Szczecinie.

nie tylko racjonalną (IQ), ale także emocjonalną (EQ) i kreatywną (CQ). Poszerzenie zakresu pojęcia „świadomość” daje podstawę do zmiany definicji istoty życia. Radziecki matematyk i cybernetyk, Andrej Kołmogorow zwrócił uwagę na możliwość istnienia niebiałkowych form życia o darzonych świadomością². Poglądy powyższe prowadzą w konsekwencji do neomechanicyzmu i nasuwają pytania o moralność robotów.

Nie wchodząc w problematykę neomechanicyzmu, zatrzymamy się na zagadnieniu umysłu, a zwłaszcza w powszechnie dyskutowanym problemie związku umysłu z mózgiem. Z punktu widzenia współczesnej filozofii można wymienić trzy grupy odpowiedzi dotyczące związku umysłu ze świadomością:

- 1) teoria tożsamości (Herbert Feigl)³
- 2) teoria emergentyzmu (Mario Bunge)⁴
- 3) teoria dualizmu interakcyjnego (Karl R. Popper i John C. Eccles)⁵.

Herbert Feigl przeciwstawiając się ideom behawioryzmu uznaje rzeczywiste istnienie umysłu, tzn. twierdzi, że reakcje istot żywych są wynikiem funkcjonowania umysłu, a nie, jak uważali behawioryści, że są wynikiem związku bodźca-reakcji. Na podstawie przyjętego materializmu fizycznego podaje on, że umysł jako *the self, the ego* jest wewnętrzny źródłem zachowań. Umysł ten jest mózgiem, tzn. jest materialnym czynnikiem i nie należy przy wyjaśnianiu stanów umysłowych odwoływać się do czynnika niematerialnego. Herbert Feigl twierdzi, że sfera psychiczna da się zredukować do sfery biologicznej, materialnej.

Mario Bunge opierając się na założeniu materializmu emergentystycznego, powiada że w procesie ewolucji powstają coraz to nowsze poziomy rzeczywistości rządzące się swoistymi własnościami i prawami. Zróżnicowana, wielopłaszczyznowa i twórcza rzeczywistość materialna jest skutkiem emergencji, że wyższy poziom organizacji materii zakłada istnienie poziomu niższego, i że wyższy poziom nie wynika z niższych poziomów oraz nie może być do nich sprowadzony. Umysł zatem nie jest mózgiem, ale jako nowa jakość został ukształtowany w procesie eme-

¹ Por. M. NOWY, *Dwugłós o mózgu*. Rozmowa z J. Vetulanim i R. Tadeusiewiczem „Wszechświat”, t. 101 (2000), nr 10-12, s. 220-225. Autorzy podają: „Umysł jest to całe działanie sieci neuronów” (s. 223-224) i dalej: „Nie ma żadnego powodu, żeby postęp techniki nie doszedł po pewnym czasie do tego stopnia złożoności, jaki obecnie reprezentuje ludzki mózg, mało tego – nie ma żadnej przeszkody, żeby tę złożoność wielokrotnie przekroczyć” (s. 225).

² Podają za: M. IŁOWIECKI, *Nasz wiek XX*, Warszawa 1969, s. 206-213.

³ H. FEIGL, *The „Mental” and the „Physical”: Essay and a Postscript*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” vol. 2 (1967), s. 370-497.

⁴ M. BUNGE, *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Pergamon-Oxford 1980; tenże, *El problema mente-cerebro*, Madrid 2002.

⁵ K. R. POPPER, J. C. ECCLES, *The Self and Its Brain*, London-New York 1977.

gentnym ze struktur mózgowych. Centralny układ nerwowy jest biosystemem odznaczającym się szczególnymi własnościami i prawami, różnymi od praw fizykochemicznych i biologicznych niższego poziomu. Na tym poziomie ewolucji organizacji życia trzeba zauważyć, że nie każdy stan umysłu jest stanem mózgowym i nie każdy stan mózgu jest stanem umysłowym. Tylko ta działalność mózgu jest umysłem, która jest właściwa pewnym stanom neuronowym. Plastyczność, czyli zdolność do samo-programowania i samoorganizacji, jest typową cechą umysłu. Plastyczność ta nie jest determinowana przez raz już powstałe związki między neuronami, ale związana jest ze zdolnością tworzenia nowych połączeń.

Karl R. Popper i John C. Eccles są reprezentantami teorii dualistycznej głoszonej często wśród filozofów, psychologów i neurologów. Uznaje się, że umysł – „ja” – jako byt niematerialny posiada materialny mózg, ale nie odwrotnie. Umysł jest bytem rzeczywistym, powstałym w procesie ewolucji, ale jest odmienny od mózgu. Umysł potrzebuje mózgu, by istnieć. W myśli założeń poczynionych przez Patona, Popper powiada, że umysł można porównać do platońskiego sternika a mózg do wozu. Umysł jest sternikiem, „ja” jest wykonawcą, a mózg jest narzędziem.

Przedstawiony wyżej schematyczny przegląd koncepcji mózg-umysł uprawnia, by zastanowić się nad zagadnieniem istnienia i natury umysłów zwierzęcych. Na płaszczyźnie zoologicznej (zoopsychologii) można wyróżnić trzy podejścia w kwestii umysłów zwierząt. Pierwsze – podobnie jak wyżej – łączy umysł zwierzęcy z mózgiem, a drugie wiąże umysł z językiem (mową słowną), trzecie natomiast odnosi się do przekonań powstałych na bazie spostrzeżeń. Zarówno w ramach pierwszego, drugiego, jak i trzeciego podejścia trwają żywe dyskusje na temat zasadności przyznawania kategorii umysłu zwierzętom.

Tak na przykład N. Malcolm twierdzi, że związek myśli z językiem jest tak ścisły, iż nie można przypuszczać, by zwierzęta mogły mieć umysł⁶. Natomiast E. S. Ferguson⁷ powołując się na myślenie obrazowe w technice uzasadnia możliwość istnienia procesów myślenia bez mowy słownej. W ślad za argumentacją Fergusona idzie J. Bennett⁸. Twierdzi on, że chociaż pszczoły nie posługują się mową słowną, to jednak wzajemnie się komunikują⁹. Doszukiwanie się zjawiska komunikacji, zdaniem D. Premacka, jest możliwe tylko wśród małp, np. szympansov¹⁰. Taniec

⁶ N. MALCOLM, *Thoughtless brutes*, „Proceedings and Addresses of Amer. Philos. Assn.” vol. 46(1973), s. 5-20, a szczególnie s. 17.

⁷ E. S. FERGUSON, *The mind's eye: Nonverbal thought in technology*, „Science” 197(1977), s. 827-836.

⁸ J. BENNETT, *Rationality: An essay towards an analysis*, London 1964.

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ D. PREMACK, *Representational capacity and accessibility of knowledge: The case of chimpanzees*, w: M. PIATTELLI-PALMARINI (red.), *Language and learning: The debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Cambridge 1980, s. 211-212.

pszczoł, jego zdaniem, nie może być uznany za język, gdyż jest zbyt mało elastyczny i sztywny. Można by było mówić o języku pszczoł, gdybyśmy mogli odpowiedzieć na pytanie, czy pszczoły mają zdolność tworzenia i wykorzystywania większego oraz wydajniejszego wachlarza reprezentacji? Premarck twierdzi, że gdyby „pszczoła potrafiła dokonać osądu zdolności między rzeczywistą sytuacją, a reprezentacją tej sytuacji”¹¹, wówczas można by było mówić o ich języku. Donald R. Griffin ubolewa, że zajadłość Premarcka wypływa z niechęci przyznania mięczakom, pająkom i owadom chociaż odrobiny tego, co można by było porównać z ludzkim umysłem¹². Mało tego, żali się Griffin, że sarkazm Premarcka dosięga nawet tych, którzy bronią człowieczeństwa w zwierzęciu. A mianowicie, atakuje on metodę badawczą: „Stosowane przez Griffina określenie *etologia porównawcza* w odniesieniu do bezkręgowców jest równie mylące, tak jak określenia *tropikalna Norwegia* czy *morska dżungla*”¹³.

John C. Eccles¹⁴ tylko ludziom przyznaje zdolność logicznego myślenia, kreatywności, wyobraźni oraz komunikowania się za pomocą dowolnego medium kulturowego. Takie poglądy, zdaniem E. S. Savage-Rumbaugh¹⁵, są wynikiem ludzkiej pychy. Zwierzęta przecież, jak twierdzi autorka, mają duszę¹⁶, a więc i uczucia, pragnienia, myśli, świadomość i te same prawa do życia bez strachu, cierpienia i bólu, jak człowiek. Biorąc pod uwagę sferę przekonań zauważaną wśród istot żywych, niektórzy autorzy¹⁷ przyznają, że nie tylko człowiek, ale i małe człoko-kształtne są zdolne do wyrażania określonych postaw. Do przekonań potrzeba coś więcej niż tylko spostrzeżenia. Chodzi tu o kierowanie się celem w działaniu, uwzględnianiu znaczeń i posiadania zamiarów działania. Zachowania zwierząt wskazują na to, że niektóre z nich są zdolne do doświadczeń mentalnych, ale odmiennych niż u człowieka. Tak na przykład, muchy reagują automatycznie na bodziec, ale inne zwierzęta, o

¹¹ Tamże, s. 212.

¹² D. R. GRIFFIN, *Umysły zwierząt*, dz. cyt., s. 237.

¹³ Tamże, s. 237; por. D. PREMARCK, *Gavagai! Or the future history of the animal language controversy*, Cambridge 1986, s. 137.

¹⁴ J. C. ECCLES, *Reductionism, levels of organization, and the mind-body problem*, w: *Consciousness and the brain: A scientific and philosophical inquiry*, New York 1976, s. 199-267, a zwłaszcza s. 156; por. tenże, *How the self acts on the brain*, „Psychoneuroendocrinology”, 7(1982), s. 271-283.

¹⁵ Por. E. S. SAVAGE-RUMBAUGH, *Ape language: From conditioned response to symbol*, New York 1986; por. E. S. SAVAGE-RUMBAUGH, S. SHANKER, T. J. TAYLOR, *Apes, language and the human mind*, New York 1998.

¹⁶ Zdaniem D. R. Griffina autorka mówiąc o duszy ma na myśli świadome stany umysłu, a nie coś duchowego, por. D. R. Griffin, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. z ang. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, Gdańsk 2004, s. 234.

¹⁷ D. M. JOHNSON, *Brutes believe not*, „Philosophical Psychol.” 1(1988), s. 279-294, a zwłaszcza, s. 282-288.

rozwiniętym mózgu, na skutek doznanych bodźców przywołują odpowiednio różne zachowania. Różnica między ludzkim doświadczeniem mentalnym a zwierzęcym tkwi w tym, że zwierzęta, jak twierdzi D. M. Johnson, nie uwzględniają znaczeń¹⁸ oraz w tym, że ludzie, w przeciwieństwie do zwierząt, mają zamiary, tzn. ludzie wyraźnie wykorzystują reprezentacje mentalne¹⁹. Gorzej bywa z reprezentacjami mentalnymi u zwierząt. Johnson na poparcie swej tezy przytacza sytuacje z polowania, kiedy to kaczki – przy małej ilości polujących – wiedzą ilu myśliwych znajduje się w zasadzce i nie wychodzą z kryjówki póki wszyscy myśliwi się nie ujawnią. Jednakże duża liczba myśliwych przekracza zdolności orientacyjne kaczki i daje się ona oszukać, gdy większość myśliwych wyjdzie z ukrycia, a jeden zostanie²⁰. Donald R. Griffin krytykuje jednak rozumowanie Johnsona. Zarzuca mu brak liczenia się z rzeczywistością i dopasowywanie faktów do teorii, gdy tymczasem – w oparciu o dane doświadczalne z etologii zwierząt – należałoby analizować percepcję zwierzęcą w kontekście doznań zwierzęcych, a nie ludzkich. Wskazując na zachowanie się pszczoły informującej o źródle pokarmu lub okrzyki alarmowe koczodana zielonosiwego można, jego zdaniem, wykazać, że informacje te mogą mieć znaczenie nie tylko dla jednostek z ich grup, ale i dla człowieka²¹.

Na domiar złego próby rozwiązania sporu, w kwestii przyznania zwierzętom umysłu, podjął się Daniel Dennett²². Jego rozwiązanie dokonuje się na płaszczyźnie filozoficznej. Punktem wyjścia jego analiz jest intencjonalność, a właściwie postawa intencjonalna. Postawa intencjonalna jest pojmowana jako strategia przewidywania i wyjaśniania dokonywania określonych wyborów (min. przekonań, pragnień) przez badane systemy nieożywione, zwierzęta i ludzi²³. Jeśli przewidywanie to odbywa się na bazie określonych mechanizmów fizjologicznych, to nie ma podstaw do przyznania im intencjonalności. Począwszy od termostatów aż po filozofów, Dennett szuka mechanizmów pojawiania się szeroko rozumianych przekonań i pragnień. Wśród organizmów żywych próbuje wskazać mechanizmy neurofizjologiczne leżące u podłoża ich zachowań. Tam gdzie one są, zdaniem Dennetta, nie można mówić o jakichkolwiek postawach intencjonalnych i doświadczeniach mentalnych. Autor ten jest

¹⁸ Tamże, s. 282.

¹⁹ Tamże, s. 288.

²⁰ Tamże, s. 285.

²¹ D. R. GRIFFIN, *Umysły zwierząt*, dz. cyt. s., 234.

²² D. C. DENNETT, *The intentional stance*, Cambridge 1987; tenże, *Precis of the intentional stance*, „Behav. Brain Sci” 11(1988), s. 494-546; tenże, *Consciousness explained*, Boston 1991.

²³ D. C. DENNETT, *Precis of the intentional stance*, „Behav. Brain Sci” 11(1988), s. 495.

przekonany, że nawet jeśli dzisiaj nie można podporządkować zachowań zwierzęcych neurofizjologii, to jednak w wyniku postępu nauki w przyszłości odkryte zostaną wszystkie mechanizmy neuronowe zachowań. W tym ujęciu nie tylko automaty, ale i zwierzęta, jego zdaniem, nie претенdują do grupy istot świadomych.

Przegląd stanowisk w kwestii uzasadnienia zwierzęcej świadomości miał na celu ukazać zawilość problematyki i nie mniej zawile drogi jej rozwiązania. Wydaje się, że badaniu świadomości zwierząt towarzyszy błędna metodologia. Przykładem błędu metodologicznego jest to, że nie ustalono najpierw definicji życia oraz nadano zbyt szerokie znaczenie podstawowym terminom „świadomość”, „przekonanie”, „pragnienie”. W konsekwencji powyższego uchybienia jest to, że albo przyjmuje się umysł ludzki jako wzorzec umysłowości, albo poszukuje się analogii między umysłami zwierząt a umysłem człowieka, albo punktem wyjścia analiz jest umysł zwierzęcy, albo tworzy się jakiś abstrakcyjny umysł, który można w równej mierze przypisać kosmitom, automatom, zwierzętom i ludziom. W wyniku braku doprecyzowania adekwatnych wyjściowych założeń dyskusji może być chaos pojęciowy towarzyszący definiowaniu umysłu, skutkiem czego jest to, że mówi się czasami o alternatywnych, a czasami o odmiennych umysłach. Skrajnym przykładem chaosu metodologicznego mogą być poglądy D. A. Griffina, który pojęcia takie, jak „świadomość”, „myślenie” czy „umysł” z psychologii człowieka przenosi do psychologii zwierząt. Absolutnie nie licząc się z ewolucyjną złożonością, uporządkowaniem i uorganizowaniem systemów żywych. W kontekście spotykanych skrajności przyjmowanych postaw należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że „niedoceniecie złożoności organizacji jest błędem tak samo poważnym, jak jej przecenienie”²⁴.

Warto przytoczyć w tym miejscu zasadę Morgana, której przyjęcie pozwala uwolnić się od antropomorfizmu w kwestii badania umysłu: „W żadnym wypadku nie możemy interpretować działania jako wyniku wyższej czynności psychicznej, jeśli może być ono interpretowane jako wynik procesu przebiegającego na niższym poziomie”²⁵. Zasada Morgana, jak powiada W. Pisula, „nie zabrania badać zjawisk umysłowych zwierząt, wymaga ona jednak, aby przed ogłoszeniem hipotezy na temat umysłu zweryfikować hipotezy odnoszące się do niższych poziomów organizacji”²⁶.

Hipotezy umysłu zwierząt weryfikowane są w świetle ich zachowań. Ernst Mayr²⁷ wskazuje na złożoność zachowania się zwierząt w wyniku

²⁴ W. PISULA, *Psychologia zachowań eksploracyjnych zwierząt*, Gdańsk 2003, s. 13.

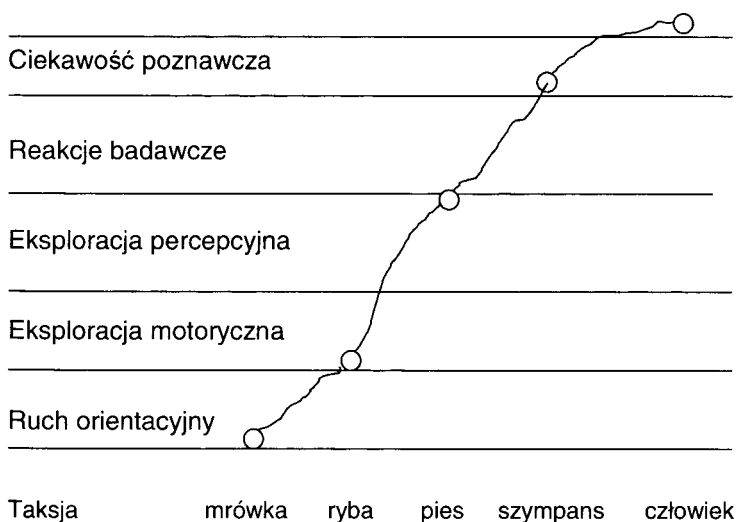
²⁵ C. L. MORGAN, *An introduction to comparative psychology*, London 1894, s. 53.

²⁶ W. PISULA, *Psychologia zachowań*, dz. cyt., s. 13.

²⁷ E. MAYR, *Cause and effect in biology*, „Science” 134(1961), s. 1501-1506.

istnienia przyczyn odległych (*ultimate causation*) i bliskich (*proximate causation*). Pierwsze przyczyny są uwarunkowane ewolucyjnie i stanowią wynik funkcji przystosowawczej w perspektywie ewolucyjnej (historycznej). Wraz z zaawansowaniem ewolucyjnym rośnie plastyczność zachowań istot żywych. Złożoność zachowań i bogate życie psychiczne związane jest ze zróżnicowaniem pofałdowanej kory mózgowej. Bliższe przyczyny związana jest z ontogenetycznym rozwojem osobnika i uwarunkowaniem konkretnych sytuacji bodźcowych.

Wśród wielu zachowań uwarunkowanych umysłowo możemy zaliczyć reakcje orientacyjne, ogólną eksplorację ruchową, eksplorację percepcyjną, reakcję badawczą i ciekawość poznawczą. Reakcja orientacyjna polega na skierowaniu ciała w kierunku bodźca. Ogólna eksploracja ruchowa polega na patrolowaniu swego terytorium. Reakcja percepcyjna polega na wpatrywaniu się w określony obiekt celem osiągnięcia nagrody. Występuje ona wśród zaawansowanych ewolucyjnie ssaków (szczury, niższe naczelne, psowate, kotowate) lub ptaków (krukowate) i wykazuje złożoność procesów psychicznych. Reakcja badawcza jest związana z obmacywaniem obiektu, manipulowaniem nim, obwąchiwaniem go (połączenie eksploracji ruchowej i percepcyjnej). Ciekawość poznawcza (*epistemic behavior*) to obserwacja naukowa, myślenie poznawcze itd. Jest właściwa wyłącznie człowiekowi.

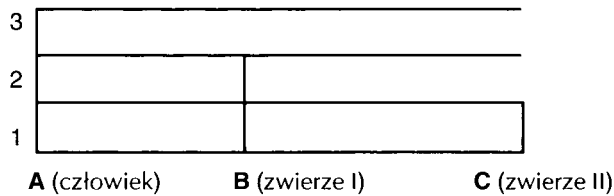


Rys. 1. Związek zachowań z poziomem rozwoju ewolucyjnego.

Źródło: W. Pisula, Psychologia zachowań, s. 66.

Po dokonaniu przeglądu różnorodnych zachowań podejmiemy próbę porównania zdolności człowieka i zwierzęcia. Na podstawie rozumowania Morgana wymienić można trzy metody porównawcze:

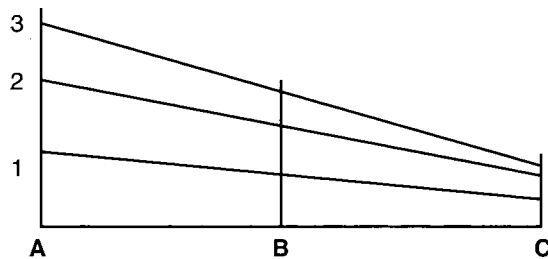
1. **metoda poziomów** – poszczególne poziomy funkcjonowania zwierząt i człowieka są możliwe do osiągnięcia na własnym poziomie: A) człowiek, B) zwierzę I, C) zwierzę II. Zdolności psychiczne można wyznaczyć obiektywnie dla wszystkich poziomów tym samym sposobem.



Człowiek może osiągnąć poziom 1, zwierzę I – poziom 2, zwierzę II – poziom 3

Rys. 2. Metoda poziomów

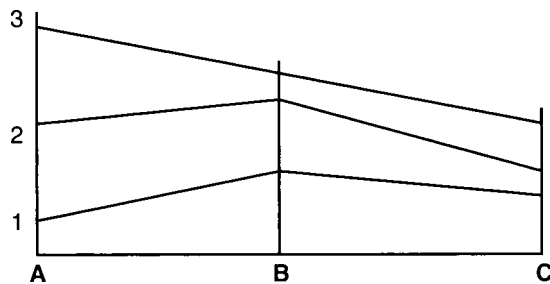
2. **metoda jednorodnej redukcji** – wszystkie zdolności psychiczne są reprezentowane na u wszystkich zwierząt. W wyniku skali ewolucyjnej zdolności te rozwijają się lub redukują.



Jednorodny rozwój lub redukcja ewolucyjna zdolności psychicznych

Rys. 3. Metoda jednorodnej redukcji

3. **metoda zmienności** – niektóre zdolności u zwierząt mogą przewyższać zdolności ludzkie.



Istnieją zdolności w obrębie których zwierzęta mogą przewyższać zdolności człowieka. Poszczególne zdolności prezentują inny obraz.

Rys. 4. Metoda zmienności

W porównywaniu zachowań zwierząt i ludzi najczęściej stosuje się trzecią metodę podaną przez Morgana. Stwierdza się, że, zgodnie z ideą teorii systemów (prawami poziomów integracji)²⁸, reakcje występujące na niższych poziomach zauważa się także na wyższych poziomach. Jednakże reakcje te, np. u człowieka, przebiegają według czynności poznawczych nieobecnych u zwierząt. Pod wpływem tych czynności poznawczych odruch orientacyjny u człowieka ma nowe znaczenie. Wraz ze wzrostem poziomu zaawansowania ewolucyjnego istot żywych zwiększa się plastyczność ich zachowania, ale także, wśród jednostek tego samego gatunku, pojawiają się indywidualizacja²⁹. Znaczy to, że wzrasta zróżnicowanie indywidualne reagowania na ten sam bodziec oraz zdolność do realizacji wielu zachowań badawczych, nawet zdolność do ekstrapolacji u zwierząt³⁰.

²⁸ Prawa poziomów integracji: 1) każdy poziom organizuje poziomy niższe oraz jedną nową jakość, 2) złożoność poziomów wzrasta „do góry”, 3) organizacja wyższego poziomu zależy od poziomów niższych, 4) w każdej organizacji poziom niższy jest kierowany przez wyższy, 5) każdy poziom organizacji tworzony jest przez mechanizmy poziomu niższego, a sam służy poziomowi o jeden szczebel wyższemu, 6) zakłócenie pojawiające się w organizacji oddziałują na wszystkie poziomy, 7) czas niezbędny do zmiany organizacji skraca się wraz ze wzrostem poziomu organizacji, 8) im wyższy poziom organizacji, tym mniejsza populacja przykładów tej organizacji, 9) nie można zredukować wyższego poziomu do niższego, 10) zdarzenia na jakimkolwiek danym poziomie oddziałują na organizacje na niższych poziomach, 11) jeśli organizacja zostaje poddana działaniu czynnika zewnętrznego, to odpowiada na właściwym sobie poziomie – zob. W. PISULA, *Psychologia zachowań*, dz. cyt., s. 22-23.

²⁹ Por. G. GREENBERG, *Anagenetic theory in comparative psychology*, „International Journal of Comparative Psychology” 8(1995), s. 31-41.

³⁰ Por. L. V. KRUSHINSKY, *Experimental studies of elementary reasoning: Evolutionary, psychological and genetic specs of behavior*, New Delhi 1990.

Konieczność uwzględnienia praw poziomu integracji, zdaje się być metodologicznie uzasadnione oraz dobrze uargumentowane wynikami badań dotyczących umysłu zwierząt. Usprawiedliwione może być, jak się wydaje, badanie umysłu zwierząt w kontekście wiedzy o cechach umysłu ludzkiego. Błędem jest jednak, z jednej strony – antropocentryzm w interpretacji zwierzęcych form zachowań i, z drugiej strony – biocentryzm w ocenie ludzkich czynów.

Nawet pobieżny przegląd stanowisk, co do świadomości i umysłu zwierząt wskazuje na złożoność problematyki. Jednakże w gąszczu wzajemnie zaprzeczających sobie teorii istnieją argumenty za tym, że zwierzę jest świadome (*conscious*), tzn. zdają sobie sprawę (*aware*), uświadamiają sobie pewne przedmioty, relacje i zdarzenia. Powyższy przegląd stanowisk umożliwił ukazanie faktu, że istnieje wiele rodzajów i poziomów świadomości. Należy zatem odróżnić świadomość percepcyjną od introspekcyjnej. Pierwsza, jako świadomość pierwotna ściśle związana jest z doznaniem zmysłowymi. Druga rozumiana jako refleksja (myślenie), określana bywa też jako samoświadomość. Dotyczy ona najogólniej mówiąc myślenia o myślach i uczuciach. W świetle przeprowadzonych badań należy uznać, że u zwierząt „zjawiska pokrewne myśleniu (*chodzi o samoświadomość, podkr. WD*) występują wyłącznie u naczelnych człowiekowatych”³¹. Donald R. Griffin obstając za przyznaniem zwierzętom nie tylko świadomości percepcyjnej, ale i czasami refleksyjnej, dopuszcza myśl, że chociaż pytanie o naturę umysłów zwierząt jest wciąż otwarte, to jednak „nie ma powodów, by przypuszczać, że inne zwierzęta są zdolne do tak rozbudowanego i zróżnicowanego myślenia jakie rozwinął nasz gatunek, w ogromnej mierze dzięki posługiwaniu się naszym wspaniałym językiem – szczególnie językiem pisany – co pozwala na rozpowszechnienie i przechowywanie wiedzy w znacznie większym zakresie niż poprzez bezpośrednie komunikowanie się i indywidualna pamięć. Zasadnicza różnica między świadomością człowieka a świadomością zwierząt tkwi prawdopodobnie w ich treści”³².

Mimo braku jednoznacznego rozwiązania zarówno na płaszczyźnie przyrodniczej, jak i filozoficznej – w kwestii zwierzęcych umysłów – to jednak trudno wskazać kogoś, kto nie widziałby różnicy między obrażaniem „zielonych ludków”, torturowaniem i znęcaniem się nad zwierzęciem a wyżywaniem się na maszynie-automacie.

³¹ W. PISULA, *Psychologia zachowań*, dz. cyt., s. 12.

³² D. R. GRIFFIN, *Umysły zwierząt*, dz. cyt. s. 24.

2. Status moralnych praw zwierząt

W kwestii moralnych praw zwierząt główny tok dyskusji koncentruje się wokół problemu poszukiwania zasadności przyznania zwierzętom podmiotowości moralnej lub uznania ich przedmiotowości moralnej?

W punkcie pierwszym wiele miejsca poświęcono zagadnieniu świadomości zwierząt, gdyż ma to spory wpływ na treść i zakres toczących się dyskusji. Nikt chyba dzisiaj nie ma wątpliwości, że zwierzę posiada jakąś świadomość, że odczuwa ból, strach, że kieruje swym życiem celem uniknięcia sytuacji dyskomfortowych, że ma duszę (w ujęciu Platona: duszę wegetatywną i temperamentną). Kierując się przekonaniem odpowiedzialności człowieka za otaczający nas świat, za homeostazę środowiska naturalnego, a zwłaszcza za bliski nam świat zwierząt wielu autorów – łamie granice metodologii analogicznego wyjaśniania i ignorując aspekt hierarchiczności stworzeń wynikającej z procesu ewolucyjnego (homologii) – na zasadzie antropocentryzmu doszukuje się w zwierzętach uczuć, wolnego wyboru, abstrakcyjnego myślenia, a nawet swoistej religijności wśród zwierząt, na bazie biocentryzmu natomiast następuje ontologiczne utożsamienie, a nawet zrównanie bytu i praw człowieka z prawami zwierząt. Tak na przykład dzieje się w ramach utylitaryzmu preferencyjnego głoszonego współcześnie przez Petera Singera³³. Już na początku zaznaczam, że rozumiem – chociaż ich nie podzielam – poglądy Singera. Rozumiem, gdyż przedmiotowe traktowanie zwierząt winno oburzać, ale nie podzielam, gdyż wpadanie w drugą skrajność nie pomaga, ale wręcz szkodzi zwierzętom. Przyznanie zwierzętom takich samych praw, jak człowiekowi pociąga za sobą nałożenie im takich samych obowiązków.

2. 1. Historyczne tło problematyki praw zwierząt

W kulturze europejskiej można wyróżnić trzy okresy stosunku człowieka do zwierząt:

- 1) czasy antyczne
- 2) XV-XVIII wiek
- 3) XVIII- XIX wiek

W okresie pierwszym dominowały poglądy podane przez Platona, stoików i Arystotelesa. Zwierzęta uznawane były jako istoty najściślej zjednoczone z naturą³⁴. Człowiek jest w stanie wejść na wyżyny swego

³³ P. SINGER, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. z ang. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004; tenże, *Etyka praktyczna*, tłum. z ang. A. Sagan, Warszawa 2003.

³⁴ O. GIGON, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 168-171.

istnienia, gdy będzie podpatrywał i naśladował zwierzęta. W oparciu o swe dziedzictwo intelektualne człowiek podpatrując naturę tworzy kulturę. Od zwierząt człowiek może uczyć się śpiewu, miłości do dzieci, i tworzyć rozbudowaną i sprawiedliwą strukturę państwową. Epikurejczycy i pisarze w starożytności chrześcijańskiej Laktancjusz³⁵ (IV wiek) uczyli, że natura lepiej wyposażyła zwierzęta niż człowieka. Natura nie jest dla człowieka matką, lecz macochą. Człowiek rodzi się nagi i bezbronny. Rozum jest rekompensatą za braki natury, rozum jest darem, z którego należy uczynić pożytek podpatrując i naśladowując zwierzęta. Wszystkie istoty żywe kierują się rozumem (człowiek) lub dyspozycją natury (zwierzęta). Brak tego rozróżnienia, zdaniem Laktancjusza, powoduje błąd metodologiczny, konsekwencją czego jest brak docenienia znaczenia (wagi) rozumu lub dyspozycji natury. Człowiek dzięki rozumowi ma dążyć do osiągnięcia cnoty, a nie przyjemności; musi rozwijać w sobie miłość czynną do wszystkiego stworzenia³⁶. Podobnie uczyli rabini: „Gdybyśmy nie otrzymali Tory za przewodnika, moglibyśmy uczyć się skromności od kota, uczciwości od mrówki, czystości od gołębic i dobrych obyczajów od koguta”³⁷.

Drugi okres (XV-XVIII w.) jest przykładem przedmiotowego traktowania zwierząt. Najbardziej torturowano czarne zwierzęta, zwłaszcza koty, które przypominały wcielenie złych mocy³⁸. We Francji mechaniczne idee Kartezjusza stały się podstawą przedmiotowego traktowania zwierząt. Przekonanie to było powszechne w Europie. Polski botanik ksiądz K. Kluk (XVIII) w podręczniku zoologii podał, że kocia natura z roku na rok się pogarsza. Jest to zwierzę „złośliwe, zawsze drapieżne, a czasem srogie i okrutne”³⁹. Odwrotnie, ksiądz Piotr Skarga w swych kazaniach ostrzegwał, że moralne przyzwolenie na torturowanie zwierząt spowoduje przeniesienie się praktyki zabijania na człowieka⁴⁰.

Chociaż znęcanie się nad zwierzętami było powszechnym i usprawiedliwionym zjawiskiem, to jednak w Polsce chroniono takie zwierzęta, jak psy myśliwskie, rasowe konie, bociany i słowiki⁴¹. Mimo, że w mieście zwierzęta więcej doznawały kaźni, niż na wsi, to jednak zwraca się uwagę na to, że damy dworu faworyzowały niektóre z nich. Ignacy Krasicki

³⁵ LAKTANCJUSZ, *De opificio Dei*, 5. [CSEL 27, 3-64; PL 7, 7-78].

³⁶ Na określenie miłości czynnej używa słów: *miseriordia, pietas, amare, caritas, diligare*, por. *Divinae Institutioes*, 15 I 23. [CSEL 19, 1-627; PL 6, 1-627].

³⁷ A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu I nauk rabinów dotyczących religii, etyki I prawodawstwa*, tłum. z ang. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 233.

³⁸ O. KOILBERG, *Lud*, Seria XII, Kraków 1884, s. 188.

³⁹ K. KLUK, *Zoologia czyli zwierząt pismo dla szkół narodowych*, Warszawa 1789, s. 311.

⁴⁰ P. SKARGA, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597, s. 314.

⁴¹ J. DĘBOWSKI, *Ekologia osoby ludzkiej w chrześcijańskim nauczaniu społecznym*, Olsztyn 2001, s. 54.

podaje, że damom często towarzyszyły suczki, kanarki, sroki, kotki i myszki na łańcuszku⁴².

W okresie trzecim (XVIII-XIX) dojrzeła świadomość potrzeby moralnego traktowania zwierząt. Ożywiona dyskusja w kwestii przyznania praw zwierzętom rozpoczęła się w Renesansie i była reakcją na przedmiotowe ich traktowanie w ramach mechanicyzmu kartezjańskiego. Jan Jakub Rousseau (1712-1778) podkreślał, po pierwsze – uczucie jako bardziej pierwotną wartość niż rozum, a po drugie – instynkt jako naturalny wymiar człowieka. Rozum i związana z nim refleksja i fantazja są przejawem spaczenia natury przez kulturę oraz źródłem zakłócenia spokoju i harmonii kondycji człowieka. Ukazując dewiacje natury ludzkiej, podkreśla jednocześnie doskonałość zwierząt. Powiada on: „Ryby nie słyszą, ptaki i ryby nie mają powonienia, ślimaki i robaki nie mają oczu, dotyk wydaje się być jedynym zmysłem ostrygi. Ileż jednak zwierząt odznacza się przezornością, zdolnością przewidywania, niepojętą chytrą (...)⁴³. Wszystkiemu, co żyje przyznaje element duchowości, gdyż „głębia wszechświata wypełniona jest tysiącami różnych rodzaj niezliczonych duchów”⁴⁴. W tym kontekście zrozumiałe jest, że „każdemu natura dała ciało zorganizowane stosownie do zdolności, w które go wyposażyla, od ostrygi począwszy aż po nas na ziemi i od nas po bardziej może wysubtelnione gatunki na różnych planetach”⁴⁵. Domagając się respektowania praw innych istot żyjących, Jan Jakub Rousseau powiada: „Nie mówmy w naszej bezmyślnej próżności, że człowiek jest królem świata, że słońce, gwiazdy, firmament niebieski, przestworza, ziemia, morze są dla niego stworzone, że płody ziemi mają go karmić, że zwierzęta żyją po to, by on je pożerał”⁴⁶. Nawołując do powrotu do natury, J. J. Rousseau w stadium życia zwierzęcego dostrzega niczym nie zmałowane źródło moralności. Zdziczenie człowieka motywowane rozwojem cywilizacji technicznej powoduje, że człowiek przestaje panować nad własnym sercem, nad własnymi namiętnościami i rości sobie prawo do panowania nad światem, zabijania i degradacji środowiska naturalnego. Ludzki postęp i doskonalenie się cywilizacji technicznej jest źródłem wszelkiego nieszczęścia. Jan J. Rousseau twierdził, że w życiu zwierzęcym może człowiek dojrzeć pierwotny stan swej natury⁴⁷. Sprzeciwiał się mu Voltair (Francois-Marie

⁴² I. KRASICKI, *Pisma poetyckie*, t. 2, Warszawa 1976, s. 230.

⁴³ J. J. ROSSEAU, *Umowa społeczna oraz Listy moralne*, tłum. z franc. M. Pawłowska, Warszawa 1966, s. 568.

⁴⁴ Tamże, s. 570

⁴⁵ Tamże, s. 569.

⁴⁶ Tamże, s. 571.

⁴⁷ J. J. ROUSSEAU, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

Arouet 1694-1778) pisząc⁴⁸: „Nikt dotąd nie zużył tyle talentu w usiłowaniach, aby nas znowu w zwierzęta zamienić; gdy się czyta Pańską książkę, odczuwa się wielką chęć chodzenia na czworakach”.

W dyskusję włączył się Immanuel Kant, który w kontekście swych poglądów moralnych odmawia zwierzętom statusu podmiotowości moralnej. Odmowa ta nie toczy się na bazie negacji ich zdolności intelektualnych i językowych. Wręcz przeciwnie, Kant przyznaje, iż małpy są bardzo inteligentne, a nawet przebiegłe i potrafią mówić. Potrafią, ale nie chcą, by człowiek nie wykorzystywał ich do pracy. Chociaż założenie to jest fałszywe, to jednak Kant chciał powiedzieć, że postępowanie mające na celu własną korzyść nie da się pogodzić z obiektywną sferą moralności. Czyn nie jest moralny, gdy wypływa z posłuszeństwa nakazom Boga, z lęku przed karą, z pragnienia przyjemności, z oczekiwania własnego lub społecznego szczęścia, z litości i współczucia. Tylko ten czyn jest moralny, który podyktowany jest absolutnie bezinteresowną wolą. Absolutnie bezinteresowna wola, to wola spełniania uniwersalnej zasady moralnej; „postępuj tak, jak gdyby максима twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”⁴⁹. Istotną cechą tej zasady jest jej imperatyw moralny kierowany do woli, a nie – jak inne nakazy – wyprowadzane z woli. Odczytanie i posłuszeństwo temu idealnemu prawu jest powinnością i konkretne postępowanie z obowiązku i szacunku do prawa jest podstawą moralności. Co innego mieć zobowiązania i według nich postępować, a co innego postępować według wewnętrznego imperatywu (obowiązku). Postępować moralnie, to czynić coś, nie ze względu na jakiś cel, ale ze względu na czyn sam w sobie jako obiektywny i konieczny⁵⁰. Działanie moralne przykłada wagę (*das Interesse*) nie do przedmiotu, ale do czynu i jego zasady⁵¹. A zatem interes odnosi się nie do celu, czy przedmiotu, ale do jedynego, obiektywnego i absolutnego prawa. Zwierzęta, zdaniem I. Kanta, takiego obowiązku i interesów nie posiadają. Nie mogą zatem być podmiotem moralności, lecz jej przedmiotem.

Poglądy J. J. Rousseau i I. Kanta można uznać jako reprezentatywne w kwestii istnienia moralnych praw zwierząt. obrońcy podmiotowości moralnej zwierząt tworzą grupę tzw. filoanimalistów i zaliczyć można do nich, oprócz Rousseau, A. Schopenhauera (1788-1860) i H. Spencera (1820-1903). Zwolennicy przedmiotowości moralnej zwierząt zwać się filohoministami, do których – oprócz I. Kanta – zalicza się św. Tomasza z

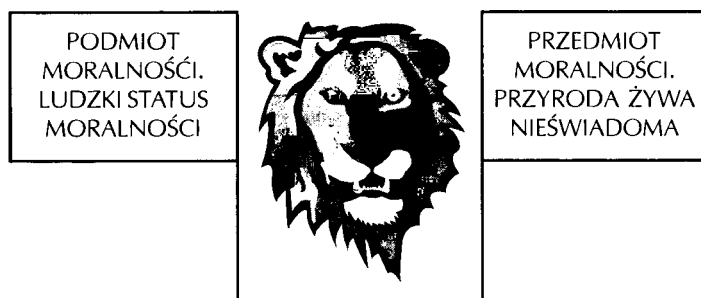
⁴⁸ VOLTAIR, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, tłum. Z franc. J. Rogoziński, Warszawa 1954, cyt. za H. HÖFFDING, *Jan Jakób Rousseau. Życie i dzieła*, tłum. z niem. Z. Heryng, Warszawa 1900, s. 50.

⁴⁹ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niem. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 38.

⁵⁰ Tamże, s. 31.

⁵¹ Tamże, s. 31, przypis 3.

Akwinu i filozofów chrześcijańskich. Podział ten wzbudza wiele emocji, chyba z tego powodu, gdyż określenie „przedmiotowość moralna” kojarzy się z urzeczowieniem, uprzedmiotowieniem zwierząt. Zbyt mocno przypomina on podział bytów w prawie rzymskim na osoby i rzeczy. W związku z tym, że zwierzęta nie były uznawane za osoby, więc miały status rzeczy, chociaż w praktyce nie były reifikowane. Aby uwolnić się od niewłaściwych skojarzeń należałoby, jak się wydaje, mówić w stosunku do zwierząt, jako istotach czujących, o elementarnym wymiarze moralności zwierząt (odróżniając od niego zachowania moralnopodobne). Nie jestem przekonany o konieczności takiego wyróżnienia, gdyż filohominiści jasno zaznaczają, że określenie „przedmiotowość moralna” nie suponuje przedmiotowego traktowania zwierząt, lecz jedynie to, że należy się im prawna ochrona ze strony człowieka. Zwierzęta same nie tworzą praw, ani nie są w stanie domagać się ich przestrzegania. Należy zatem poszukiwać jakiegoś trzeciego wyjścia. Tak jak obecny podział na osoby, osobniki i rzeczy zadawała wielu. Skłonność do poszukiwania jakiegoś trzeciego, powiedzmy minimalistycznego rozwiązania (filominimaliści?) rodzi się w kontekście, rozwijanych w świecie i propagowanych przez R. Kołacza w Polsce, idei dobrostanu zwierząt⁵². Założenia dobrostanu zwierząt ujmuje on następująco⁵³: 1. wolne od głodu i pragnienia, 2. wolne od dyskomfortu, 3. wolne od bólu, urazów i chorób, 4. zdolne do wykazywania normalnego behawioru, 5. wolne od strachu i stresu. W kontekście wiadomości z psychologii ewolucyjnej, teorii umysłu i koncepcji dobrostanu można filoanimalizm ująć jako uzupełnienie luki między podmiotowością i przedmiotowością moralną:



ZWIERZĘCY WYMIAR MORALNOŚCI

Rys. 5. Ogólna idea filominimalizmu

⁵² R. KOŁACZ, *Europejskie regulacje prawne dotyczące dobrostanu zwierząt gospodarskich*, „Życie Weterynaryjne” 75(2000), nr 7, s. 377-380.

⁵³ Tamże, s. 377.

Zwierzęcy status moralny jest wydzieleniem tych praw, jaki filohomiści zapewniają w ramach odpowiedzialności człowieka za cały żywy świat z uwzględnieniem praw wynikających z dobrostanu zwierząt.

Dalszym motywem wskazanej sugestii może być uznanie ewolucyjnej jedności wszystkich istot żywych i braterstwa wynikającego z aktu stworzenia.

2. 2. Kreacja i ewolucja – pogodzeni bliźniacy w krainie zwierząt?

Zarówno uznanie pochodzenia człowieka i zwierząt od tego samego źródła, tj. stworzenia przez Boga, jak i zaakceptowanie wspólnego ewolucyjnego procesu powstania gatunków, skłania do zajęcia postawy braterstwa istot żywych głoszonego przez św. Franciszka oraz uznania bliskości człowieka i przyrody w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu i jednocześnie przyjęcia propozycji Konrada Zachariasza Lorenza etyki ekologicznej, jak również złączenia idei anty-gatunkowizmu głoszonego przez P. Singera.

2. 2. 1. Braterstwo na mocy aktu stworzenia

Stosunek człowieka do zwierząt jest jednym z istotnych zagadnień chrześcijańskiej etyki ekologicznej. Przeciw błędnym opiniom, że barbarzyństwa wobec zwierząt⁵⁴ należy doszukiwać się w kulturze judeo-chrześcijańskiej, świadczą przekazy biblijne i pozabiblijne wyrażające wielkie zatroskanie Boga o swoje stworzenie⁵⁵.

2. 2. 1. 1. Emocjonalny stosunek człowieka do świata

W kwestii poszanowania przyrody, a zwłaszcza zwierząt odznacza się św. Franciszek i szkoła franciszkańska. To, co łączy człowieka z przy-

⁵⁴ J. TAZBIR, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1999. Autor ten pisze, że chrześcijaństwo uczyło bezwzględnego taktowania zwierzyny. Fenomenem natomiast, w morzu nienawiści, może być św. Franciszek ze swą szczególną miłością do czworonożnych braci, por. tamże, s. 234. Milczeniem zbyty jest fakt, że – po pierwsze, u źródeł każdej społeczności jest ryt składania ofiar – a po drugie, wraz z chrześcijaństwem nastąpiło zastąpienie ofiary krwawej, ofiarą krwawą, por. M. HEMPOLIŃSKI, *Czy zdołamy wyjść z cywilizacji zabijania?*, w: *Ekologia ducha*, pod red. J. L. Krakowiaka, Warszawa 1999, 59. J. Tazbir jakby nie zauważył, że w historii ludzkości zabijano nie tylko zwierzęta, ale i ludzi, że „zabijali chrześcijanie, ale najwięcej zabito właśnie chrześcijan”, zob. M. HEMPOLIŃSKI, dz. cyt., s. 56.

⁵⁵ Na przykład w Księdze Przysłów czytamy: „Prawy uznaje potrzeby swych bydła” (Prz 12. 10), a jedna z legend żydowskich głosi, że człowiek został stworzony po zwierzętach, i to jest wystarczającym powodem ukrócenia pychy ludzkiej, że komar był wcześniej od niego. Człowiek również „został stworzony sam, aby świadczyć, że kto niszczy jedno życie, niszczy cały świat”, por. U. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 13.

rodą, to ten sam Stwórca, Ojciec wszystkiego, co jest. Świat jest dany człowiekowi nie tylko jako przedmiot do zabawy, ale nade wszystko jako podstawa kontemplacji, jako księga natury, w której Bóg objawia swą wolę. Świat, zdaniem św. Franciszka, jest obrazem Boga i pieczęcią Jego obecności. We wszystkich stworzeniach św. Franciszek widział wielkość Boga, doskonałość Stwórcy i bliskość Transcendencji. Przyroda jest nie tyle śladem Boga, co drogą do Niego. Zapatrzenie się św. Franciszka w niebo nie ignoruje natury. Doskonałe uwielbienie Boga musi, jego zdaniem, być złączone z kontemplacją całej przyrody. Odniesienie wertykalne zakłada uprzednią horyzontalną jedność i braterstwo istot żywych. Konsekwencje takiego nastawienia są jednoznaczne: ubóstwo, brak pretensjonalnego stylu bycia (doszukiwania się wybraństwa wśród stworzeń), antykomercyjność, prostota życia. Zbliżenie się człowieka do zwierząt zapowiada bliskość spełnienia się Izajaszowej wizji zniknięcia agresji w świecie ludzi i zwierząt. Mesjańska wizja świata ukazuje, że „Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza” (Iz 2. 4), „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem (...). Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie (...). Lew też jak wół będzie jadał słomę. (...) dziecko włoży rękę do kryjówki żmii” (Iz 11. 6-8).

Konkretnym przykładem poszanowania świata – dlatego, że jest on dziełem Boga, w historii chrześcijaństwa – jest św. Franciszek: rozmawia on z kwiatami, ptakami, oswaja dzikiego wilka Gubio. Zwierze to, jak powiadają biografowie, nie tyle zaufało jego tonowi głosu, ale nade wszystko zrozumiało jego słowa. Wilk wyzbył się swego wilczego apetytu i już nie napadał na pasące się trzody oraz żył w przyjaźni z ludźmi i przebywał obok ich domostwa. Zło więc nie leży w przyrodzie, lecz w sercu człowieka. Zamiast poskramiać dzikość zwierząt należy nade wszystko uczłowieczyć człowieka. Uczłowieczenie człowieka zdaje się być głównym przesłaniem ekologicznym w obecnym kryzysie środowiska naturalnego. Potrzeba ta jest „palącym” zadaniem współczesności, dlatego papież Jan Paweł II ustanawia patronem ekologów św. Franciszka z Asyżu 29 listopada 1979 roku.

Prawdy, o stanie środowiska naturalnego i o położeniu zwierząt w konsumpcyjnie i utylitarnie zorientowanym świecie, nie trzeba uzasadniać. Nawet wyznający odmienny światopogląd niż religijny, uznają sens wezwania do powszechnego braterstwa i ważności moralnego przesłania duchowości franciszkańskiej⁵⁶.

⁵⁶ W ramach tej duchowości zaleca się min.: 1. poszanowanie przyrody, 2. nie zanieczyszczać atmosfery, 3. poszukiwać surowców zastępczych, 4. uznać to, że jest się pielgrzymem na ziemi, por. J. DĘBOWSKI, *Ekologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 64-65.

2. 2. 1. 2. Racjonalistyczny stosunek człowieka do świata

Racjonalny stosunek człowieka do przyrody występuje w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu i tomistów. Św. Tomasz z Akwinu, w swej nauce o stosunku człowieka do zwierząt, nawiązuje do poglądów Arystotelesa i nauki o Bogu Trójjedynym.

Na podstawie pierwszego źródła inspiracji podkreślał rozumność, inteligencję, jako różnicę gatunkową między człowiekiem i zwierzęciem. Z racji na swój rozum tylko człowiek może poznać zamysł Boga oraz prawa przyrody i zasady moralne. A zatem „jedynie człowiek jest w stanie tworzyć prawo i równocześnie być właściwym adresatem prawa naturalnego, odwiecznego”⁵⁷. Choć zwierzęta nie tworzą praw, to nie znaczy, że ich nie mają. Godność osobowa człowieka, odróżniająca go od nieosobowego statusu zwierząt⁵⁸, nakłada na niego obowiązek tworzenia takich regulacji prawnych, które stałyby się podstawą ochrony istot w ich sposobie istnienia. Człowiek, w hierarchicznej wizji stworzenia, ma nie tyle prawa, ale jako władca na tym świecie, ma nade wszystko obowiązki. Człowiek został stworzony dla Boga, a świat dla człowieka, by ten rozumnie korzystając z dóbr tego świata mógł osiągnąć zbawienie. Przedmiotowe traktowanie zwierząt jest niezgodne z naturą stworzeń i zamysłem Bożego stworzenia, stąd też uznawane jest za pomstę wołającą do nieba.

Na podstawie przyjętej teorii hylemorfizmu św. Tomasz przyznawał zwierzętom posiadanie duszy (formy ciała). Dusza ta zależna jest od ciała i podlega śmierci, stąd zwierzętom nie przysługuje indywidualne zmartwychwstanie. Nie znaczy to, że tylko człowiek podlega zbawieniu. Przez człowieka świat popadł w niewolę grzechu i przy współdziałaniu Boga z człowiekiem, a właściwie przez człowieka ten świat musi znów wrócić do swej świetności. Wraz ze zbawieniem człowieka na nowo cały świat powróci do swej pierwotnej świetności.

W oparciu o naukę o Trójcy świętej powiada, że jakkolwiek stworzenie jest dziełem wspólnym Boga Ojca, Ducha Świętego i Syna Bożego, to udział ich jest według określonego porządku. Syn ma moc stwórczą od Ojca, a Duch święty od Ojca i Syna⁵⁹. Na bazie przyjętego teocentryzmu, Tomasz z Akwinu ukazuje myśl, że wszystko stworzenie uczestniczy w Bogu, w ramach boskiej Trójjedni. Teocentryzm ten staje się swoistym kosmocentryzmem. Sens kosmosu, zwierząt i człowieka rozumiany jest jako udzielanie się dobroci Bożej. Nie jest tak, że świat i zwierzęta wprost poddane są człowiekowi. Najpierw ukierunkowane są „na obdarowującą

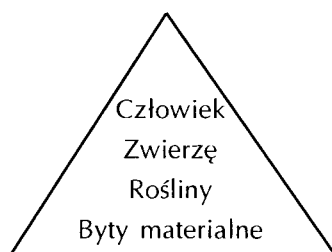
⁵⁷ Tamże, s. 67.

⁵⁸ Choć zwierzęta nie mają statusu osobowego, to nie znaczy, że są rzeczami. Tomasz twierdzi, że zwierzęta są osobnikami, jednostkami.

⁵⁹ TOMASZ Z AKWINU, *Bóg Stwórca. Aniołowie, Suma teologiczna*, t. 4, tłum. z łac. O. P. Belch, London 1978. I, q. 32.

je dobroć Boga, a dopiero w dalszej kolejności mają przynosić pożytek człowiekowi⁶⁰. Brak zachowania zamierzonych przez Stwórcę preferencji wprowadza zachwianie równowagi ducha ludzkiego i homeostazy środowiskowej. Zagrożenia człowiekowi ze strony zwierząt nie są wynikiem zła w nich tkwiącego, lecz są konsekwencją grzechu pierworodnego.

Człowiek będąc skażony grzechem pierworodnym nie dostrzega jasno swej pozycji w świecie i do swego zbawienia potrzebuje pomocy zwierząt, tzn. korzystając z nich może realizować swe powołanie. Zwierzęta też mają swój cel w świecie i potrzebują innych bytów, by go realizować. Świat jest tak urządzony, że jedno stworzenia podlegają drugim:



Hierarchicznie urządzony świat w ostateczności podporządkowany jest Bogu. Cechą nakreślonego przez Tomasza obrazu świata jest wzajemne przenikanie się kosmocentryzmu, biocentryzmu i tescentryzmu. To przenikanie się jeszcze dobitniej podkreśla wszechmoc i opatrność Boga i wartość każdego stworzonego bytu. Wszystkie istoty żywe, chociaż inaczej uczestniczą w istnieniu Boga, to jednak zawsze uczestniczą doskonale. Jest to bowiem partycypacja w boskim istnieniu. Każde istnienie ma więc wartość. Wartość ta jest w nich samych, ale dobitnie ukazuje się w relacji do Boga. Jest to koncepcja biocentryzmu religijnego, w odróżnieniu od biocentryzmu przyrodniczego (ewolucyjnego) głoszonego np. przez Lorenza.

Bóg uczynił wiele stworzeń, gdyż, z racji swej niedoskonałości, żadne z nich, wzięte osobno, nie ujawniłoby Jego dobroci⁶¹. Zwierzęta pełnią istotną misję w tym świecie, bez nich akt stwórczy byłby niedokończony. Nie jest tak, w kontekście biocentryzmu Tomasza z Akwinu, że los zwierząt zależy od człowieka, ale to właśnie los człowieka zależy od istnienia wielości gatunków, a więc i zwierząt. Prawda ta podana w ujęciu teologicznym nie jest błaha w kontekście współcześnie rozwijającej się nauki o życiu.

⁶⁰ J. DĘBOWSKI, *Ekologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹ *Suma teologiczna* I, q. 47.

2. 2. 2. Jedność świata żywego w kontekście ewolucji

Jedność świata żywego możemy także rozważać w kontekście przyrodniczym i humanistycznym, a właściwie preferencyjnym. Zarówno przyrodnicze jak i humanistyczne analizy zostaną przeprowadzone w kontekście przyrodniczej idei biocentryzmu.

2. 2. 2. 1. Przyrodniczy biocentryzm według Konrada Zachariasza Lorenza

Podobnie jak J. J. Rousseau, Konrad Zachariasz Lorenz negatywnie ocenia współczesną kulturę. Patologię systemu społeczno-kulturowego twórca szkoły etologicznej przedstawia w swym dziele „Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit”⁶². Duch ludzki jako jednia kulturowo-biologiczna wyewoluował w procesie fulguracyjnym z stadium przedludzkiego i stał się bardzo zróżnicowany w wyniku nacisku selekcyjnego. Szczególną cechą kultury ludzkiej jest uczenie się z doświadczeń życiowych i myślenie pojęciowe. W procesie ewolucji *Homo sapiens* zauważa się coraz intensywniejsze odrywanie się od przyrody, ale nie od natury. Sfera ducha jest tak samo naturalna, jak naturalny jest proces życia. Rozdźwięk w samym człowieku i jego relacji z otaczającym go światem zaczyna się w nierównomierności tempa ewolucji biologicznej i rozwoju kulturowego. Rozwój kulturowy jest wielokrotnie szybszy niż ewolucja biologiczna⁶³. Zaburzona homeostaza środowiska wewnętrznego człowieka rzutuje na jego funkcjonowanie w świecie. W efekcie tego pojawia się uniformizacja (jednostronna specjalizacja) życia ludzkiego i degeneracja oraz prymitywizacja jego relacji do świata istot żywych. Prymitywizm ten sprzyja rozwojowi technologicznemu, co, na zasadzie sprzężenia zwrotnego dodatniego, potęguje przedmiotowe traktowanie przyrody, a więc i zwierząt. Znamiennej cechą współczesnej cywilizacji technicznej jest głuchota na los istot żywych, a ta z kolei jest konsekwencją pychy, a dokładniej mówiąc, jest skutkiem stawiania siebie na miejscu Absolutu⁶⁴. Pragmatycznie zorientowana świadomość ludzka (inżyniersko-konstruktorska) oddala się od ducha i życia, pozbawia człowieka jego naturalnych odruchów współczucia. Stan ten sprzyja powstania dwóch koncepcji nauki⁶⁵:

⁶² K. LORENZ, *München 1973*. Tu autor nie tylko stawia diagnozę, ale nade wszystko szuka lekarstwa na chorą kulturę zachodnioeuropejską. Dewastacja środowiska jest skutkiem zwyrodnienia moralnego i podlegania popędowo-emocjonalnemu prymitywizmowi, por tamże, s. 105-106.

⁶³ K. LORENZ, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. z niem. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 296.

⁶⁴ K. LORENZ, *Tak zwane zło*, tłum. z niem. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1972, s. 285.

⁶⁵ Por. K. SZEWCZYK, *Katastrofy przestrzeni. Studia z filozofii i medycyny*, Łódź 2002, s. 158.

- 1) nauki zniewolonej, opartej na postępowaniu zgodnie z popędami odsłoniętymi przez cywilizację. Odsłonięte popędy degenerują się;
- 2) nauki autentycznej, w której czynności badawcze uwzględniać będą zasady moralności. Narzędziem dla tej ostatniej jest poznanie mechanizmów zachowania (rozwój etologii) człowieka i zwierząt, co umożliwi wewnętrzne zjednoczenie człowieka i zintegrowanie go z jego otoczeniem.

Badania w zakresie etologii wskazują na szereg podobnych zachowań się ludzi i zwierząt, np. społeczne zachowanie się ludzi i gęsi gęgawy, posiadanie przez wyższe zwierzęta podobnej do ludzi sfery przeżyć subiektywnych, oraz rytualizm wśród zwierząt i ludzi, co objawia się w agresji wewnątrzgatunkowej (popęd do walki skierowana na członków własnego gatunku)⁶⁶. Nie znaczy to, że Lorenz podejmuje próby ucłowieczenia zwierząt, ale wskazuje na to, że, w wyniku wspólnej drogi ewolucyjnej, w człowieku znajduje się całe zwierzę. Jednakże w zwierzęciu trudno doszukiwać się człowieczeństwa. Niezafałszowany obraz zwierzęcia i człowieka, K. Z. Lorenz otrzymuje dzięki odróżnieniu tego, co homologiczne od tego, co analogiczne między nimi.

Poznanie pełnej prawdy o człowieku i o zwierzęciu stwarza nadzieję na stworzenie programu przywrócenia homeostazy środowiskowej. Program ten został nazwany przez Lorenza „etyką ekologiczną” i tworzony jest w ramach humanizmu ewolucyjnego (w odróżnieniu od humanizmu religijnego). Biologiczna struktura poznawcza człowieka (ludzki mózg) powstała w procesie ewolucji jest fundamentem tworzenia się wartości i norm moralnych. Nie znaczy to, że normy etyczne są konsekwencją procesu ewolucji, jak mózg. Nie znaczy też to, że mózg wyznacza system norm moralnych, ale oznacza to, że systemy i normy moralne są funkcją ludzkich struktur mózgowych.

Tworzona relacja między człowiekiem a naturalnym środowiskiem, a zwłaszcza między człowiekiem a zwierzęciem nie opiera się na zakazach i nakazach, ale na szacunku wszystkiego, co żyje, na współodczuwaniu i odpowiedzialności za świat.

Jako pierwszy krok ku ponownemu pojednaniu człowieka ze światem jest łączność, a właściwie bliskość z przyrodą. Bliskość tę można odrestaurować przez podejmowanie trudu wychowania młodego pokolenia. Propagować trzeba, zdaniem twórcy szkoły etologii, ruch akwarystyczny. Akwarium jest mini środowiskiem naturalnym. Dzieci hodując zwierzęta łatwo przekonają się jak wielka, jest zależność współistnienia wielu gatunków obok siebie i jak łatwo tę homeostazę środowiskową można zniszczyć. Uprawianie grządki, czy hodowanie zwierząt uczy zatroskania i odpowiedzialności za wszystkie istnienia na Ziemi. Zbliżenie czło-

⁶⁶ K. LORENZ, *Tak zwane zło*, dz. cyt., s. 21.

wieka do świata zwierząt pomaga nawiązać z nimi więzi emocjonalne i ułatwia współodczuwanie z nimi, poznanie ich pragnień i oczekiwań, a nadto pozwala zauważyć, że wszystko, co żywe jest samo z siebie wartościowe.

2. 2. 2. 2. Preferencyjny biocentryzm w ujęciu Petera Singera

Etyczne poglądy Petera Singera koncentrują się wokół idei utilitarystycznych. Podstawy systemu utilitarnego dał Jeremy Bentham (1748-1832) i John Stuart Mill⁶⁷ (1806-1873). Indywidualistyczny program moralny Benthama uwzględniał interesy wszystkich osób w danej społeczności i nakazywał utożsamienie interesu z obowiązkiem. Interes społeczeństwa jest sumą interesów jednostek⁶⁸. Twierdził on, że obowiązkowi nie da się praktykować nie uwzględniając korzyści. Człowiek mówiąc o obowiązku, myśli o korzyści (interesach). John S. Mill natomiast kategorii korzyści rozpatrywał globalnie. Dobro ogółu było ważniejsze niż pożytek jednostki⁶⁹.

W kwestii zwierząt znajdujemy naukę u Jermy'ego Benthama. Pisze on: „Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, że liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywującymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydawać na męczarnie. Ze względu na co można wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumiewania się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć?”⁷⁰. Zgodnie z zasadą utilitaryzmu przyjmował on, że dobrem jest to, co przynosi najwięcej przyjemności, a złem to, co przynosi przykrość. Doznawanie przyjemności i przykrości jest udziałem wszystkich istot żyjących i ono powinno być fundamentem wszelkich analiz moralnych. Dążenie do demokracji, zrównania praw i przywilejów w systemach społecznych powinno być rozszerzone na całą niszę ekologiczną wszystkich istot czujących.

Idee J. Benthama przejął Peter Singer w swym programie utilitaryzmu preferencyjnego. Uznając zwierzę jako osobę, formułuje on cztery główne tezy mające na celu uzasadnienie potrzeby poszanowania zwierząt:

⁶⁷ J. S. MILL, *Utilitaryzm*, tłum. z ang. M. Ossowska, Warszawa 1959.

⁶⁸ J. BENTHAM, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. z ang. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 19-20

⁶⁹ J. S. MILL, *Utilitaryzm*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁰ J. BENTHAM, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. z ang. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 41-42.

- 1) interes jest kryterium podmiotowości moralnej zwierząt
- 2) gatunkowizm jest podstawą nierówności i przedmiotowego traktowania zwierząt
- 3) istnieje różnica między formalną i faktyczną równością
- 4) antropocentryzm jest błędnym założeniem.

Według pierwszej tezy interes, rozumiany jako zdolność do czerpania przyjemności, jest podstawą szacunku moralnego i kryterium podmiotowości moralnej. Interes mają te istoty, które doznają cierpienia. Inteligencja czy rozumność, jako arbitralnie wyznaczana przez człowieka, nie uwzględnia faktu przykrości doznawanych przez istoty czujące. W interesie istot czujących jest to, by nie cierpieć. Twierdzi on, że „zdolność odczuwania (...) stanowi jedyną dającą się obronić granicę respektowania interesów”⁷¹. „ (...) układ nerwowy zwierząt jest bardzo podobny do naszego, że wykazuje podobne reakcje fizjologiczne w sytuacjach, w których odczuwamy ból (...). Kora mózgowia człowieka jest wprawdzie bardziej rozwinięta, lecz związane są z nią raczej funkcje myślenia, a nie podstawowe reakcje uczucia i doznania, którymi zawiaduje międzymózgowie dobrze wykształcone u wielu innych gatunków, zwłaszcza u ssaków i ptaków”⁷². Gdyby zdolność mowy słownej, a nie odczuwanie bólu, była głównym kryterium godności istot żywych, to niemowlęta powinny być wykluczone z grona zwierząt będących ludźmi. „(...) sama przynależność danej istoty do naszego gatunku nie zawsze wystarcza, by jej zabicie było złem”⁷³.

Na podstawie drugiej tezy głosi on, że wszystkie byty zdolne do cierpienia lub do odczuwania przyjemności są formalnie równe sobie. Uznanie gatunku ludzkiego za wyróżnionego spośród innych gatunków jest podstawą wprowadzenia podziałów i nierówności. Tak samo, twierdzi Singer, mogli by działać i być usprawiedliwieni rasiści (domagając się praw tylko tej rasie, do której należą) czy seksiści (domagając się pierwszeństwa interesów ludzi tej samej płci). Etyczna zasada egalitaryzmu (równego traktowania seksistów i rasistów) nie opiera się na danych empirycznych, ale wynika z logicznego porządku. Faktyczne różnice między ludźmi nie są podstawą do różnicowania ich pod względem praw. Podobnie też jest w stosunku do świata zwierząt. „Konsekwencją zasady równości jest przyznanie, że nasza gotowość szanowania interesów innych nie zależy od tego, jacy są i jakie mają zdolności”⁷⁴.

⁷¹ P. SINGER, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. z ang. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004, s. 41.

⁷² Tamże, s. 44.

⁷³ Tamże, s. 54.

⁷⁴ Tamże, s. 37.

W ramach trzeciej tezy Singer wyraża przekonanie, że chociaż formalnie wszyscy są sobie równi, to jednak faktycznie istnieje różnica w odczuwaniu przyjemności i cierpienia. Formalna zasada musi być zatem dostosowana do konkretnych przypadków. W kwestii interesów istnieje równość, ale co do szczegółów – interes człowieka jest inny niż świni. W pierwszym przypadku troska o dobrobyt nakazuje uczyć ludzkie dzieci czytania i pisania, a dla dobra świń wystarczy im towarzystwo innych świń⁷⁵. Na świat nie trzeba patrzeć z punktu widzenia człowieka, ale z punktu widzenia świata. Z punktu widzenia Wszechświata dobro każdej jednostki i każdego gatunku jest tyle samo warte⁷⁶.

Czwarta teza, zgodnie z intencją Autora, jest domaganiem się detronizacji antropocentryzmu w klasyfikacji interesów i wyznaczaniu absolutnych kryteriów oraz standardów przyjemnego życia dla danego gatunku. Dorosły szympan, pies czy świnia jest bardziej świadomy i ma większą zdolność nawiązywania kontaktów z innymi niż ludzie niedorozwinięci psychicznie czy niemowlę. Należy rozszerzyć pojęcie osoby na niektóre zwierzęta (np. szympansy) i zawęzić jego zakres tylko do ludzi odznaczających się świadomością. Są zatem ludzkie-osoby i ludzie nie-osoby; zwierzęta-osoby i zwierzęta nie-osoby; zwierzęta nie-będący-ludźmi i zwierzęta będący-ludźmi. Jako przykład ludzi nie-osoby podaje się niemowlęta, ludzi z zaawansowaną sklerozą starczą, chorych na Alzheimera, itd. Człowiek od początku nie jest osobą, ale staje się osobą i w pewnym momencie przestaje nim być. Ze względu na logikę interesów możemy mówić o zwierzętach będących ludźmi i zwierzętach nie będących ludźmi. Autor rozumie, że istnieją pewne sytuacje, w których musimy wybierać: „życie człowieka, czy życie zwierzęcia, powinniśmy wybrać życie człowieka; bywają jednak szczególne sytuacje, w których należy postąpić inaczej – wtedy, gdy jakiś człowiek pozbawiony jest zwykłych ludzkich władz umysłowych”⁷⁷.

Podstawą powyższych założeń P. Singera jest skrajny naturalizm i swoisty monizm przyjmowany w kontekście (słusznej) koncepcji ciągłości ewolucyjnej między światem zwierząt i człowieka. Chociaż sam motyw podjęcia publikacji poglądów Singera zdaje się być zrozumiały i jego wywody wydają się być uporządkowane, to jednak brak im głębi argumentacyjnej, są raczej „naciąganiem” rzeczywistości do przyjętych idei.

Błędne poglądy Singera są wynikiem chaosu metodologicznego. Chaos metodologiczny spowodowany jest tym, że Peter Singer zdaje się nie uwzględniać idei integracji poziomów czy też rozwiązań ogólnej teorii

⁷⁵ Tamże, s. 37.

⁷⁶ Tamże, s. 37.

⁷⁷ Tamże, s. 56.

systemów podanych przez Ludwika von Bertalanffy⁷⁸ i E. Laszlo⁷⁹. W przedmowie do ostatniej z podanych książek A. Siciński pisze: „1. przy badaniu obiektu jako systemowego, opis elementów nie ma charakteru samoistnego, element rozpatrywany jest bowiem nie sam w sobie, lecz z uwzględnieniem jego miejsca w całości (*podkr. WD*); 2. ten sam materiał (substrat) może mieć w badaniu systemowym różnorodne charakterystyki, parametry, funkcje (*podkr. WD*), a także różne zasady budowy; 3. badanie systemów łączy się na ogół z badaniem warunków, w których system ten istnieje (*podkr. WD*); 4. przy badaniach systemowych pojawia się problem wynikania cech danego systemu z cech poszczególnych elementów, i odwrotnie, zależność cech elementów od pewnych charakterystyk całego systemu (*podkr. WD*); 5. przy badaniu systemowym wyjaśnianie przyczynowe (w wąskim sensie) funkcjonowania i rozwoju obiektu z reguły okazuje się niewystarczające (*podkr. WD*); 6. źródło przekształceń systemu lub jego funkcji tkwi zwykle w samym systemie (wiąże się z celowością zachowania się wielu systemów) [*podkr. WD*]⁸⁰.

Brak powyższych dystynkcji jest podstawą przyjęcia biocentryzmu jako fundamentu analiz relacji między człowiekiem, zwierzętami i ożywionym światem. W kontekście tak ugruntowującego się przekonania na płaszczyźnie przyrodniczej, narzuca się potrzeba podejmowania analiz zaproponowanych przez Jana Pawła II, tj. w kontekście uznania wartości osoby ludzkiej i odpowiedzialności człowieka za cały podległy jego pieczy świat. Godność osoby ludzkiej, zdaje się być poszukiwanym i adekwatnym punktem wyjścia oceny miejsca człowieka w świecie i moralnego statusu zwierząt.

An animal in the philosophy of morality

SUMMARY

The discussion about the rights of animals is always up-to-date. The dichotomy division into philoanimalists and philohominists, although reasonable, is not satisfactory to everyone. It is too strongly associated with the division into people and things in the Roman law. To avoid this association in the context of biocentric trends in ecological ethics,

⁷⁸ L. von BERTALANFFY, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum z ang. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa 1984.

⁷⁹ E. LASZLO, *Systemowy obraz świata*, tłum. z ang. U. Niklas, Warszawa 1978.

⁸⁰ A. SICIŃSKI, *Przedmowa*, w: tamże, s. 16.

accomplishments of evolutionary psychology and the concept of animal welfare, it is suggested that a third moral dimension dealing with creatures with highly developed nervous system be introduced between moral objectivity of creatures with high perception and moral subjectivity of people – creatures characterized by self-awareness and reflexive awareness. Human beings on the one hand are responsible for recognizing their rights given by nature and on the other hand, they are obliged to create law to protect themselves.