

J a n W o l e ń s k i

Szowinizm gatunkowy, humanitaryzm i animalocentryzm¹

Słowa kluczowe: *Homo sapiens*, zwierzęta, interes gatunkowy, prawa zwierząt

Często przytacza się następującą historyjkę mającą ilustrować zasadność braku skrupułów wobec spożywania mięsa zwierzęcego. Benjamin Franklin miał powiedzieć, że nie widzi powodów dla niejedzenia ryb, skoro w trakcie ich patroszenia widzi małe rybki w brzuchu dużej. Może to być uznane za praktyczny wyraz tzw. szowinizmu gatunkowego (zwanego też gatunkowizmem). Bardziej oficjalna definicja tego pojęcia (podaję za *Wikipedią*) jest taka:

Szowinizm gatunkowy – postawa stawiająca interesy własnego gatunku (w domyśle *Homo sapiens*) ponad interesami innych gatunków.

Do tego dodane jest wyjaśnienie, że to rozumienie szowinizmu gatunkowego zostało urobione na wzór rasizmu i seksizmu, oraz że jest stosowane głównie przez zwolenników przyznania zwierzętom praw.

Aczkolwiek samo określenie szowinizmu gatunkowego jest aksjologicznie neutralne, dalsze wyjaśnienie już nie, przynajmniej o ile negatywnie zapatrujemy się na rasizm i seksizm, a z reguły tak właśnie jest na pewno w odniesieniu do pierwszego i często względem drugiego. Z drugiej strony, Franklin wyraził jasno pogląd, że realizacja jego własnego interesu jest usprawiedliwiona, skoro jedne ryby pożerają inne, a więc drogą analogii. Wprawdzie Franklin mógł mieć na myśli swoje własne potrzeby, a nie gatunkowe (rzecz jasna nie używał terminu „szowinizm gatunkowy”), ale można jego stanowisko rozumieć

¹ Niniejszy tekst nawiązuje do mojego artykułu *Podmiotowość zwierząt w świetle filozofii*, w: *Status zwierzęcia. Zagadnienia filozoficzne i prawne*, pod red. T. Gardockiej i A. Gruszczyńskiej, Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 11–27.

jako ocenę dokonaną z punktu widzenia *Homo sapiens*. Nie ma apriorycznego powodu, aby identyfikować nazwy „szowinizm gatunkowy” i „obrona interesu gatunkowego”. Jednak na pewno trzeba starać się o to, aby możliwie (ponieważ trudno całkowicie) zneutralizować wartościowania, przynajmniej w punkcie wyjścia. Dyskusja nad szowinizmem gatunkowym wymaga podjęcia wielu problemów, w szczególności następujących:

- (a) Czy szowinizm gatunkowy dotyczy tylko gatunku ludzkiego?
- (b) Czy szowinizm gatunkowy może być nieświadomy (np. instynktowny), czy musi być świadomy?
- (c) Czy szowinizm gatunkowy zakłada samoświadomość?
- (d) Czy szowinizm gatunkowy uprawnia do eliminacji osobników innych gatunków, przy czym, ujmując rzecz ogólniej i od razu z ludzkiej perspektywy, czy usprawiedliwia wykorzystywanie przedstawicieli innych gatunków do np. eksperymentów medycznych, polowania dla przyjemności, ograniczania wolności zwierząt dla potrzeb edukacyjnych i rozrywkowych, hodowli dla pozyskiwania materiału na stroje czy produkcji kosmetyków?
- (e) Czy jeden gatunek może (ma prawo) działać na rzecz interesu innych gatunków, np. przez ich ochronę przed wymarciem?²

Powyższe pytania są nierozłączne, np. odpowiedź na (b) określa już pewną ramę dla pytania (c) i na odwrót.

Pytania (a) – (c) są tak postawione, że nie zakładają równoważności denominacji „szowinizm gatunkowy” i „interes gatunkowy”. Skoro szowinizm jest postawą, to niejako automatycznie zakłada się, że jest to postawa uświadomiona, natomiast interesy nie wymagają tej presupozycji. Z tego wynika pozytywna odpowiedź na pytania (a) i (b) oraz wykluczenie szowinizmu nieświadomego, nawet przez wskazanie, że jest to pojęcie obciążone wadą *contradictio in adiecto*. Dalej możemy odpowiedzieć tak lub nie na pytanie (d), ale podstawienie interesu gatunkowego za szowinizm w tej kwestii zmienia sytuację. Na pewno zdarza się, i to notorycznie, że jedne zwierzęta eliminują inne dla zaspokojenia swych potrzeb żywieniowych (w przypadku *Homo sapiens* także innych), ale kwestia uprawnienia może mieć sens tylko wobec gatunku(ów) zdolnych do działania w oparciu o żywione postawy mentalne. Inaczej mówiąc, źródłem stosownego uprawnienia lub jego zanegowania jest, w rozważanym wypadku, uświadomienie sobie tego, co wolno, a co nie. Jeśli tak, to działania, nazwijmy je naturalnymi bez samoświadomości, po prostu zdarzają się, są pewną regularnością, ale nie przechodzą w uprawnione zacho-

² Nie sugeruję, że nie są podejmowane. Ponieważ traktuję niniejszy artykuł jako przyczynek do dyskusji, pozwalam sobie pominąć cały aparat erudycyjny.

wania się. Innymi słowy, to, co jest (zdarza się), nie implikuje uprawnienia do tego, co jest (zdarza się), tj. nie ma przejścia od tego, że *A*, do tego, że wolno, że *A* (*A* jest przedmiotem uprawnienia). Jest to wersja gilotyny Hume'a w odniesieniu do zdań wyrażających uprawnienie (oryginalnie правило to było sformułowane dla zdań powinnościowych). Podobnie, ludzie chronią pewne gatunki dla celów edukacyjnych i muzealnych. Można przyjąć, że jest to wyraz szowinizmu gatunkowego, powiedzmy „miłosiernego”. To, że tak czynimy, nie implikuje, że powinniśmy to robić, lub że jesteśmy do tego uprawnieni. Być może trzeba rzecz pozostawić naturalnemu biegowi rzeczy, a nie naszym decyzjom. Miłosierdzie w realizacji szowinizmu gatunkowego jest zresztą dość selektywne, gdyż chronimy jedne gatunki, a innych nie. Kierujemy się przy tym rozmaitymi kryteriami, niekoniecznie sprawiedliwymi. Jeśli przyjmie się antropocentryczny punkt widzenia, rozwiązanie problemów zaznaczonych w punktach (a) – (c) może być uznane za proste. Wedle zasady *Homo mensura*, my jesteśmy miarą wszechrzeczy i decydujemy, jak jest i jak być powinno, także w materii granic szowinizmu gatunkowego. Wszak powiedziano: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”. I czynimy, m.in. przez podporządkowanie zwierząt naszym interesom. Wprawdzie postrzegamy to indywidualnie, ale w sposób filtrowany wyposażeniem filogenetycznym.

Celowo jednak wyżej napisałem „rozwiązanie może być uznane za proste”, a nie „jest uznane za proste”. Faktyczne, nie jest akceptowane jako bezdyskusyjne. Czasem jest tak z powodów moralnych, a więc dlatego, że mając moralne (ostatnio także wymagane przez prawo) obowiązki etyczne wobec zwierząt, uznajemy, że powinniśmy moderować nasz szowinizm gatunkowy, np. przez ograniczenie ich zbędnych cierpień, gdy są preparowane (hodowane i zabijane) dla potrzeb konsumpcyjnych, tresowane w cyrkach i ogrodach zoologicznych czy poddawane eksperymentom naukowym lub medycznym. Wszelako poza tą perspektywą moralną pojawia się także inna, mianowicie bardziej biologiczna³. Wprawdzie to bezdyskusyjnie oczywiste, że nie potrafimy się uwolnić od naszej własnej perspektywy gatunkowej, antropocentrycznej właśnie, ale nigdzie nie jest powiedziane, że jest ona uniwersalna. Ksenofanes z Kolofonu miał powiedzieć:

Ludzie stworzyli bogów na swój własny obraz. Śmiertelnym się zdaje, że bogowie zostali zrodzeni jak oni, że noszą ich szaty, mają ich głos i postać. Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczony nos i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy. Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów.

³ Pomijam perspektywę ekologiczną, aczkolwiek ważną. Można np. utrzymywać, że nasza ingerencja w świat natury na tyle zakłóca porządek rzeczy na Ziemi, że doprowadzi do katastrofy.

Stwierdzenie to, wskazujące na antropomorfizm ludzkich przeświadczeń religijnych, można uogólnić do hipotetycznego *animal mensura*, czyli zastanowić się nad perspektywą interesu gatunkowego z punktu widzenia innych *species* biologicznych (zoologicznych). Zwrot „z punktu widzenia” jest osobliwie ważny w tym kontekście, gdyż nie wyklucza przekroczenia czysto naturalnego porządku rzeczy. Relacja pomiędzy indywidualnym (ontogenetycznym) postrzeganiem świata a jego filogenetyczną oprawą także nie jest jednoznaczna. Może być tak, że ludzka samoświadomość dziedziczona w ramach gatunku *Homo sapiens* i tylko w nim, nawet jeśli jest uznana za ósmy cud świata, zwodzi nas właśnie w kwestii naszych uprawnień wobec reszty świata przyrody.

Problem świadomości, samoświadomości i podmiotowości zwierząt jest kluczowy w rozważaniu statusu ich interesu gatunkowego. Kartezjański punkt widzenia, wedle którego zwierzęta nie są świadome, ponieważ nie myślą, jest obecnie całkowicie odrzucony. To od razu prowadzi do refutacji koncepcji zwierząt jako bezczuciowych mechanizmów. Deklaracja z Cambridge na temat świadomości zwierząt (7 lipca 2012 r.) powiada:

Zbieżne dowody wskazują na to, że nie-ludzkie zwierzęta mają neuroanatomiczne, neurochemiczne i neurofizjologiczne podstawy stanu świadomości oraz zdolność wyrażania przemyślanych zachowań. W konsekwencji, waga tych dowodów wskazuje na to, że ludzie nie są unikalnymi stworzeniami posiadającymi neurologiczne właściwości generujące świadomość. Nie-ludzkie zwierzęta, takie jak ssaki i ptaki, i wiele innych zwierząt, włączając w to ośmiornice, również dysponują takimi właściwościami.

Stwierdzenia te na pewno idą po linii Jeremy’ego Benthama, który przypisywał zwierzętom tzw. świadomość sensorywną, polegającą na zdolności do odczuwania, np. bólu. Deklaracja z Cambridge, z jednej strony, nie wyklucza świadomości kognitywnej po stronie zwierząt, ale z drugiej strony, nie określa zakresu świadomości i jej wymiarów, tj. tego, czy wszystkie zwierzęta ją posiadają. Wszelako nawet bez rozstrzygnięcia tych kwestii wolno powiedzieć, że stwierdzenie *sentire, ergo esse* wyraża w miarę powszechną właściwość fauny, a przynajmniej wystarczającą dla rozważania problemu szowinizmu gatunkowego.

Sentire, ergo esse nie wyraża jednak tego samego, co *sentio, ergo sum*. To drugie zakłada możliwość uświadomienia sobie własnej sensorywności. Na pewno czuciowość w pierwszej osobie, czyli *de se*, jest atrybutem ludzkiego bytowania. Nie będąc specjalistą w zakresie psychologii zwierząt, nie będę spekulował, czy zwierzęta mają samoświadomość. Wydaje się to zresztą zgoła niepotrzebne dla postawienia problemu podmiotowości zwierząt. Przyjmuję, że bycie świadomym sensorywnie jest wystarczającym i koniecznym warunkiem dla posiadania podmiotowości. Owo posiadanie świadomości przez organizm,

powiedzmy *X*, niekoniecznie musi być uświadomione, natomiast gwarantuje możliwość przypisania podmiotowości owemu *X*-owi, np. przez ludzi. Być może, a chyba raczej na pewno, jest tak, że nasycenie świadomościowe jest różne, co może rzutować na jakiś próg podmiotowości. Choć ocena tego progu może być różna od przypadku do przypadku, pewne gatunki oprócz *Homo sapiens* trzeba uznać za wyposażone w świadomość. Chodzi przy tym o takie *species*, wobec których deklarujemy swój szowinizm gatunkowy. Jeśli przypisujemy ludziom najwyższy wymiar świadomości, podmiotowość posiadana przez egzemplarze gatunku *Homo sapiens* jest wyjątkowa, ponieważ jest ugruntowana przez *cogito, ergo sum*, czyli samoświadomość własnej egzystencji, jeśli tak można sparafrazować formułę Kartezjusza. To jednak nie wystarcza do odmówienia podmiotowości zwierzętom, przynajmniej niektórym.

Czy pozaludzka świadomość animalna uzasadnia przypisywanie przynajmniej niektórym gatunkom ich własnego szowinizmu? Jeśli uznamy, że ta postawa nie może funkcjonować bez samoświadomości, odpowiedź wypadnie przecząco. Z drugiej jednak strony, nic nie wskazuje, aby świadomość zwierząt ograniczała się do czystej sensytywności. Obserwacja naczelnych, zwierząt domowych, jak i żyjących na wolności, należących do różnych *species*, nie tylko ssaków, wskazuje, że zwierzęta mają swoje oczekiwania, doznają zawodu lub nie, dokonują prostych operacji mentalnych, wykazują empatię lub jej brak, czują się winne czegoś, pamiętają, uczą się itd. Jest to całkiem spory arsenał świadomościowy i trudno sprowadzić go do instynktów i uczenia się tylko za pośrednictwem kształtowania odruchów warunkowych. Może to nie wystarcza do przypisywania zwierzętom szowinizmu gatunkowego przejawianego przez *Homo sapiens*, ale wygląda na to, że pozaludzki interes gatunkowy nie jest redukowalny do fizjologii. Aby nie posuwać się zbyt daleko, przyjmuję, że przynajmniej niektóre gatunki pozaludzkie wykazują quasi-gatunkowizm gatunkowy, w szczególności mogą moderować swoje interesy w zależności od sytuacji i uczyć się, jak to robić. Powstaje też problem, zauważony na konferencji „Ludzie i zwierzęta. Równoważenie interesów”, mianowicie, czy interesy gatunkowe są realizowane na poziomie gatunku, czy na poziomie indywiduum. Wszelako nie widać tutaj żadnego interesu, gdyż wyposażenie filogenetyczne jest niezbędne dla realizacji interesu gatunku, aczkolwiek z drugiej strony, *species* istnieją za pośrednictwem jednostek. Ten umiarkowany realizm pojęciowy nie powoduje tutaj żadnych negatywnych konsekwencji.

Niektóre opory przeciwko przyznaniu zwierzętom podmiotowości są podobne do tych, które występują w związku z uznaniem ich za byty świadome. Pytanie jest więc takie: czy świadomość sensytywna wzbogacona niektórymi wyżej wskazanymi parametrami, np. zdolnością do moderowania sytuacji zwierząt przez nie same, wystarcza do przypisywania im podmiotowości? Wszelako jeśli podmiotowość = bycie świadomym, wspomniana deklaracja z Cambridge,

opowiadając się za świadomością zwierząt, przesądza kwestię ich podmiotowości. Gdy mowa o podmiotowości zwierząt, często ma się na myśli coś więcej, mianowicie możliwość bycia podmiotem praw i obowiązków. A to z kolei ma zakładać samoświadomość ich posiadania. To jednak nie wydaje się trafne, gdyż np. przypisujemy uprawnienia osobom prawnym (np. instytucjom), a te posiadają świadomość w sensie metaforycznym, tj. za pośrednictwem ludzi jakoś z nimi związanych. Zdarza się jednak, że osoba prawna istnieje, ale nie ma ludzi w niej partycypujących. Tak jest np. w wypadku korporacji, której wszyscy członkowie już zmarli. Nie ma ona świadomości w żadnym rozsądnym sensie, ale mimo to posiada prawa i obowiązki. W dawnych czasach za podmioty prawa lub/i moralności uważano np. drzewa, siły przyrody, ciała niebieskie czy właśnie zwierzęta. Ktoś może powiedzieć, że było to wynikiem deifikacji tych podmiotów, ale to nie zmienia postaci rzeczy, skoro za podmioty praw i obowiązków uważa się osobowe bóstwa. Cesarz Kaligula uczynił swego konia senatorem i niewiele zmienia konstatacja, że ów władca był szalony, gdyż inni uznali tę fanaberię za legalną. Pomijając dyskusje na temat tego, czy płód w łonie matki jest człowiekiem, czy nie, jest on podmiotem prawa na mocy decyzji prawodawcy.

Wydaje się więc, że konwencja uznająca przynajmniej niektóre zwierzęta za podmioty, nawet w sensie prawa jest całkowicie dopuszczalna. Jej teoretycznym usprawiedliwieniem może być koncepcja Leona Petrażyckiego, przyjmująca, że prawo polega na korelatywnym przeżyciu praw i uprawnień. Mówiąc inaczej, z prawem mamy do czynienia wtedy, gdy równocześnie przypisujemy jakiemuś *X*-owi uprawnienie wtedy i tylko wtedy, gdy jakiś *Y* ma obowiązek respektowania uprawnienia. Nie ma przy tym znaczenia to, jaką naturę mają *X* i *Y*, aby uznać je za podmioty prawne. Przypuśćmy, że prawo stanowi, a tak jest obecnie dość powszechnie, że mamy obowiązek takiego lub innego traktowania zwierząt, w szczególności dbania o ich dobrostan. Możemy oczywiście przyjąć, że to jest tylko nasz obowiązek, bez jakiegokolwiek uprawnienia po stronie zwierząt, ewentualnie, że jest to powinność, której mogą wymagać od nas inni ludzie czy jakieś inne podmioty, np. bóstwa. To jednak wydaje się sztuczne rozwiązanie. Jeszcze inna możliwość interpretacyjna polega na tym, że prawo kształtuje nasze obowiązki moralne wobec zwierząt. Tak czy inaczej, nawet jeśli odmówimy zwierzętom statusu podmiotów prawa, nic nie stoi na przeszkodzie uznaniu, że mamy wobec nich powinności moralne, uzasadnione tym właśnie, że posiadają świadomość sensytywną⁴. Jest to cał-

⁴ Te dwie rzeczy, mianowicie podmiotowość jako posiadanie świadomości i podmiotowość jako osobowość prawa, są często mylone nawet przez tych, którzy powinni być kompetentni w tych materiach. Komitet Nauk Prawnych PAN zorganizował sesję na temat wolności w listopadzie 2014 r. Wypowiadał się na niej jeden z sędziów Trybunału Konstytucyjnego. Nie tylko pomylił oba rodzaje świadomości, ale trudno było mu wytłumaczyć, że to uczynił.

kowicie zgodne z ideami Petrażyckiego, który uważał, że moralność polega na przeżyciu obowiązku bez korelacji z czymkolwiek uprawnieniem. Można to wszystko wyrazić bez potrzeby odwoływania się do kategorii podmiotowości zwierząt, ale z drugiej strony, podkreślam to jeszcze raz, nie ma specjalnych podstaw, aby *a priori* wykluczać zwierzęta z zakresu bytów, którym przysługuje podmiotowość, co najmniej moralna. W konsekwencji, kategoria moralnych praw zwierząt i zasługujących na legalizację nie jest bezprzedmiotowa, nawet w przypadku uznania, że zwierzęta nie są podmiotami prawa.

Jak już wyżej zazaczyłem, nie możemy zneutralizować antropomorficznego podejścia do szowinizmu gatunkowego. Nawet zastąpienie *homo mensura* przez *animal mensura* jest możliwe tylko z naszej perspektywy. Możemy domyślać się, podobnie jak Ksenofanes w kwestii bogów malowanych przez woły i konie, co zwierzęta mogłyby nam zakomunikować w sprawie swego pojmowania własnego quasi-gatunkowizmu lub specyficznie ludzkiego pojmowania interesu *Homo sapiens*. Może jakiś wilk w roli Hobbesa rzekłby ironicznie, że *lupus lupo homo est*. Wszelako ponieważ nasze domysły w tej materii nie są sprawdzalne, wypada rozejrzeć się za jakimiś sposobami oceniania i ewentualnego powściągnięcia maksymalizacji naszego interesu gatunkowego kosztem innych *species*. Tutaj przechodzę już do kwestii aksjologicznych. Jak wspomniałem na wstępie, pojęcie szowinizmu gatunkowego zostało wprowadzone przez obrońców praw zwierząt i jest pejoratywnie nacechowane. Powodem dla takiej oceny jest coraz szerzej odczuwane nadużywanie naszej przewagi nad zwierzętami, prowadzące do ich nadmiernego wykorzystywania dla naszych własnych interesów. Od razu trzeba zauważyć, że terminy „nadużywanie” i „nadmierne wykorzystywanie” są nieostre. Można mieć na myśli albo całkowite poniesienie instrumentalnego traktowania zwierząt, albo też czynienie tego w usprawiedliwionych granicach, tj. przy zachowaniu starania o ich dobrostan. Pierwsza postawa jest raczej nierealistyczna przy obecnym stanie rzeczy, a można zasadnie przypuścić, że tak będzie zawsze. Ograniczam się więc do uwag na temat umiarkowanego szowinizmu gatunkowego.

Typowy sposób traktowania granic szowinizmu gatunkowego (cały czas zakładam, że jest on przypisany tylko *Homo sapiens*) jest taki. Trudno, jesteśmy tacy, jacy jesteśmy. Chcemy przetrwać (jest to niejako nasz obowiązek gatunkowy), i aby zrealizować ten cel (rozumiany biologicznie, tj. ewolucyjnie, nie antropomorficznie), musimy jeść, odziewać się, udoskonalać medykamenty i tworzyć kulturę, zwłaszcza naukę, produkować kosmetyki dla podniesienia atrakcyjności poszczególnych osobników naszego gatunku, edukować nasze potomstwo i uczestniczyć w rozmaitych rozrywkach. Dlatego hodujemy zwierzęta, zabijamy je w celu pozyskania mięsa i skór, dokonujemy eksperymentów na zwierzętach dla rozwinięcia nauki i medycyny, polujemy dla rozrywki, tworzymy ogrody zoologiczne czy produkujemy kosmetyki. To prawda, że

bywamy okrutni, nawet bardziej niż przedstawiciele innych gatunków, ale i one są okrutne, nie mówiąc już o tym, że uświadomienie sobie okrucieństwa jest sprawą wyłącznie ludzką. To prawda, że nasz szowinizm jest na ogół rozrzutny, tj. często wykracza poza nasze rzeczywiste potrzeby, ale osobniki z innych *species* też nie kierują się ekonomią przy realizacji swych interesów. Ostatecznie, jesteśmy podobni dużej rybie z anegdoty o Franklinie – skoro ona żywi się małymi rybkami, nie widać powodu, aby ludzie poniechali jedzenia mięsa, z tą jednak różnicą, że wiemy o tym i potrafimy wyjaśnić, dlaczego jesteśmy tacy, jacy jesteśmy. W gruncie rzeczy, nic nie jesteśmy winni innym zwierzętom, ponieważ solidarność biologiczna obowiązuje w ramach poszczególnych gatunków, a nie pomiędzy różnymi *species*. Tak więc uzasadniony jest nawet szowinizm maksymalistyczny, tj. nieliczenie się z innymi gatunkami. Możemy je ewentualnie dobrze traktować, ale z uwagi na własne interesy. Nie jest też wykluczone, że można ograniczyć nasz szowinizm przez zgodę na to, że zwierzęta powinny być traktowane humanitarnie, tj. przez oszczędzanie im zbytecznych cierpień, aczkolwiek nie jest to możliwe bez ograniczeń, np. przy hodowli zwierząt rzeźnych. Taki umiarkowany szowinizm jest, jakby powiedział Kant, uzasadniony tym, że okrucieństwo wobec zwierząt negatywnie rzutuje na stosunki międzyludzkie. Inaczej mówiąc, humanitaryzm w odniesieniu do zwierząt łagodzi obyczaje – to jest ważne z naszego punktu widzenia. Jest więc tak, że nasza łaskawość wobec zwierząt ma źródło w naszym szowinizmie gatunkowym.

Być może powyższy obraz stosunku ludzi do zwierząt jest jakoś przerysowany, ale nie sądzę, by jego ewentualna przesada była nadmierna. Zarysowane usprawiedliwienie szowinizmu gatunkowego, niezależnie od tego, czy maksymalnego, czy jakoś zmoderowanego przez postulat humanitaryzmu, jest wyraźnie antropocentryczne. Aczkolwiek, powtarzam to raz jeszcze, nie jesteśmy w stanie zneutralizować własnej optyki gatunkowej, czyli właśnie antropocentryzmu, zarysowane uzasadnienie dla prawomocności naszego dotychczasowego sposobu realizowania własnego interesu nie jest całkowicie przekonujące. Nawet jeśli przyjmujemy, że zachowujemy się wobec zwierząt tak a nie inaczej, ponieważ sami jesteśmy jednym z gatunków zwierzęcych i nie widać powodu, abyśmy wyłamywali się z szeregu, jesteśmy, zgodnie z przyjętym założeniem, usprawiedliwiający nasz ludzki szowinizm, jedynym gatunkiem, jaki potrafi uświadomić sobie własną sytuację w świecie i ją przemyśleć. A to znaczy, że możemy, a nawet powinniśmy się zastanowić, czy i jak możemy respektować prawa (czy też interesy, jeśli ktoś woli) zwierząt.

Kluczowe pytanie jest takie: czy antropocentryzm i humanitaryzm są wystarczającymi ogranicznikami szowinizmu gatunkowego, umożliwiającymi równoważenie interesów zwierząt i ludzi, o ile w ogóle przyjąć taki postulat? Moja odpowiedź jest negatywna, a to sugeruje, aby poszukać innych podstaw (czy-

niąc tak, odwołuję się do pewnych idei wyrażonych w artykule przywołanym w przypisie 1). Główna idea polega na uznaniu animalocentryzmu (we wspomnianym artykule posługiwałem się nazwą „animalitaryzm”) za ogólną ramę ideową kwestii równoważenia interesów ludzi i zwierząt. O ile antropocentryzm uznaje, że najpierw jesteśmy ludźmi, a dopiero potem zwierzętami, animalocentryzm odwraca tę kolejność. Tak więc najpierw jesteśmy zwierzętami, a potem ludźmi. W konsekwencji, nasza *animalitas* przejawia się w naszej *humanitas*, a nie odwrotnie, a także humanitaryzm jest szczególnym przypadkiem animalocentryzmu (tutaj termin „animalitaryzm” byłby zasadny). Proponowany tutaj punkt widzenia jest oczywiście naturalistyczny, ale, co podkreślam, nie prowadzi do nihilizmu aksjologicznego. Tak wyglądają zręby zoologii filozoficznej, jako czegoś bardziej podstawowego niż antropologia filozoficzna. Druga winna być uprawiana z perspektywy pierwszej, a nie odwrotnie.

Rzecz nie dotyczy gry terminami, ale uzasadniania postaw. Wartości obecne w postulacie humanitaryzmu wobec zwierząt, której to postawy wcale nie trzeba odrzucać w planie animalitaryzmu, wcale nie wymagają obecności ich odpowiedników w świecie pozaludzkiem. Nie wiemy na pewno, czy empatia występująca w świecie animalnym poza *Homo sapiens* jest czysto instynktowna, czy podbudowana jakąś wyższą formą świadomościową. Nie wiemy, czy podział pracy w zorganizowanych społecznościach zwierzęcych ma u swych podstaw jakieś rudymenty praw i obowiązków, czy też opiera się na prostych odruchach zdeterminowanych naturalnie. Nie wiadomo, czy kiedykolwiek pytania te będą rozstrzygnięte. Ale też nie muszą być rozwiązane dla postulowania animalnej solidarności ludzi wobec innych zwierząt. Wystarczy zauważyć, że podmiotowość zwierząt (nawet przy wątpliwościach co do jej zakresu) jawi się jako oczywista w perspektywie animalocentryzmu. Nie ma żadnego powodu, aby traktować ją jako efekt ludzkiej łaskawości czy nawet fanaberię obrońców praw zwierząt. Idąc tropem Franklina, nie będziemy przeciwdziałać polowaniom lwów na antylopy czy niedźwiedzi na ryby, gdyż byłoby to wbrew oczywistemu porządkowi natury. Z drugiej strony, nasza *animalitas* przejawiająca się w *humanitas* umożliwia lepsze zrozumienie potrzeby posługiwania się różnymi działaniami, np. produkcją substytutów żywnościowych czy wykorzystywaniem komputerowych modeli dla eksperymentów medycznych, polepszającymi dobrostan zwierząt, ale przede wszystkim lepszymi niż dyktowane antropocentrycznym humanitaryzmem. Inaczej mówiąc, animalocentryzm może być ramą dla poszukiwania takiego sposobu życia przez ludzi, który zachowałby interes gatunkowy *Homo sapiens* przy respekcie dla położenia innych *species*. Być może, a nawet na pewno, jakaś doza szowinizmu gatunkowego jest niezbędna dla przetrwania *Homo sapiens*. Niemniej jednak, warto dyskutować, jaka ma być z punktu widzenia ludzkiej *animalitas*.

Streszczenie

Artykuł dyskutuje tzw. szowinizm gatunkowy jako postawę *Homo sapiens* i jej konsekwencje dla dobrostanu zwierząt. Argumentuje się w nim, że nie ma rozsądnych powodów, aby odmówić zwierzętom świadomości, a jeśli tak, powinny być traktowane jako podmioty. Aczkolwiek jest rzeczą problematyczną, czy zwierzęta mają uprawnienia i obowiązki w sensie prawnym, trzeba uznać, że ludzie mają obowiązki moralne wobec zwierząt. Tradycyjna perspektywa respektowania interesów zwierząt, wypływająca z postulatów humanitaryzmu, jest niewystarczająca i wymaga zmiany. Animalocentryzm, pogląd, że najpierw jesteśmy zwierzętami, a potem ludźmi, dostarcza nowej i bardziej właściwej podstawy dla obrony zwierząt i ich dobrostanu.