

## HUMANIZM NIEANTROPOCENTRYCZNY

Niektórych pojęć nie można połączyć w harmonijny sposób; będą się bowiem pojawiały kłopoty teoretyczne (na przykład sprzeczności w stanowisku) albo trudności praktyczne, gdy spróbujemy użyć ich życiowej *praxis*, zbudować ją na nich. Do takich pojęć zdają się należeć określenia: humanizm i antropocentryzm. W tradycji zachodniej długo posługiwano się w nimi w historii w takich zbliżeniu, że mogła wręcz powstawać iluzja, że są synonimiczne. Weźmy fragment z *Mowy o godności człowieka* (autor Giovanni Pico della Mirandola): „Wydaje mi się jednak, że wreszcie zrozumiałem, dlaczego człowiek jest najszczęśliwszym, a przeto godnym największego podziwu zwierzęciem, i w końcu, jaki jest ów stan, który przypadł mu w udziale w łańcuchu stworzeń wszechświata — stan, którego zazdroszczą mu nie tylko bezrozumne zwierzęta, lecz także gwiazdy i inteligencje spoza tego świata. Cud i rzecz nie do wiary. [...] Któż nie podziwiałby człowieka, którego nie bez przyczyny nazywa się w Pismach Mojżeszowych i chrześcijańskich wszelkim ciałem czy też wszelkim stworzeniem[...]? Może on bowiem sam siebie uformować w kształt dowolnego ciała, przybrać naturę każdego stworzenia, stwarzać się i przekształcać” (Pico Della Mirandola, 2010, 35,45).

Immanuel Kant, w swoich rozważaniach nad przemianami społecznymi, posługuje się w jednym z tekstów wydarzeniami opisanymi w *Księdze Rodzaju* i interpretuje je jako narzędzia, przy pomocy których można przedstawić kluczowe momenty w historii człowieka. Nic dziwnego, że wyraźny jest w obrazie wątek historii moment antropocentryczny, odpowiadający biblijnemu: czyńcie sobie ziemię poddaną. Kant pisze: „Czwartym i ostatnim krokiem, którego dokonał rozum, zdecydowanie wynosząc człowieka ponad jego wspólnotę ze zwierzętami, było to, że rozumiał on (choć niejasno), iż to właśnie on sam jest celem natury i nic, co żyje na ziemi nie może z nim w tym względzie konkurować. [...] Odtąd nie uznawał już ich za swoich towarzyszy wśród stworzenia, lecz za podległe własnej woli środki i narzędzia do osiągnięcia dowolnych celów” (Kant, 2005, 73).

Przypisanie człowiekowi takiej centralnej pozycji było w szczególności powiązane z racjonalistyczną koncepcją człowieka. Ujmując jej istotę, Max Scheler wyróżnia następujące idee: 1) człowiek ma w sobie „boską” zasadę, której nie mają inne istoty żywe należące do przyrody; 2) zasada ta w człowieku i w świecie jako takim jest ta sama, przez co świat jest poznawalny; 3) zasada ta

jest autonomiczna, nie żywi się siłą popędów, tego, co w człowieku przyrodnicze; 4) zasada ta jest niezmienna (Scheler, 1987a, 160-161).

Rozumienie i waloryzacja terminów humanizm, antropocentryzm zmienia się zasadniczo w kontekście stanowisk dwudziestowiecznych i najnowszych, zarówno tych formułowanych w kontekście problemów etycznych, jak i w nawiązaniu do problematyki szerszej, antropologicznej, kulturowej, cywilizacyjnej. Spójrzmy, dla ilustracji, na następujący fragment z tekstu Nicka Bostroma *Transhumanist Values*: „Zakres myśli, uczuć, doświadczeń i pole działalności dostępne dla organizmów ludzkich prawdopodobnie stanowią tylko niewielką część tego, co możliwe. Nie ma powodu, by myśleć, że ludzka forma istnienia jest jakoś wolna od ograniczeń narzuconych przez naturę biologiczną [...]. Tak jak szympansom brakuje poznawczych środków do zrozumienia, jak to jest być człowiekiem — zrozumieć ludzkie ambicje, naszą filozofię, złożoność ludzkiego społeczeństwa lub subtelności wzajemnych międzyludzkich związków, tak ludziom może brakować zdolności do wytworzenia prawdziwie intuicyjnego pojęcia na temat tego, jak to będzie być człowiekiem radykalnie ulepszonym (postczłowiekiem), jakie może on mieć myśli, troski, aspiracje, relacje społeczne” (Bostrom, 2005, 4-5).

Fragmenty z tekstów Pica i Kanta są w swej wymowie antropocentryczne. Gdy porównać stanowisko Pica della Mirandola i Nicka Bostroma (mimo że, co oczywiste, pochodzą z innych epok), to można zauważyć, że są one uderzająco różne; różne w perspektywie systematyczno-problemowej, w której sam problem i rozwiązania są zasadnicze, nie zaś historyczne czy indywidualno-osobowościowe uwarunkowania. Bowiem, co prawda, obaj zauważają dynamiczność ludzkiej natury, ale gdy Pico w tej otwartości i nieokreśloności widzi świadectwo ludzkiej wielkości (człowiek jest kameleonem, gdyż może stać się, kim zechce), to Bostrom — zgodnie z duchem transhumanizmu — dostrzega w nich argument na rzecz potrzeby i zasadności przekształcenia człowieka w istotę postludzką. To, co dla Pica jest wielkie jako *szansa dla człowieka*, to dla Bostroma (i szerzej, dla transhumanizmu) jest wielkie jako *szansa na pojawienie się postczłowieka*. Choć trzeba pamiętać, że jednocześnie Bostrom (i transhumaniści) zakładają powiązanie i swego typu łączność między człowiekiem i trans- i postczłowiekiem. Inaczej trudno byłoby w ogóle pomyśleć, że transczłowiek jako zadanie do osiągnięcia może w ogóle stać się projektem atrakcyjnym dla człowieka. W innym tekście (*Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up*) Bostrom deklaruje, że będzie starał się wykazać, że pewne możliwe postludzkie formy bycia mogą być „bardzo dobre” (choć może nie wszystkie) oraz że stanie się postczłowiekiem może być *dla nas* bardzo dobre (Bostrom, 2008, 2). Ważne jest to „dla nas”, ono bowiem wskazuje na wspomnianą atrakcyjność bycia postczłowiekiem dla człowieka.

Powstają różne pytania: jaki jest stosunek między humanizmem i antropocentryzmem, humanizmem i transhumanizmem, humanizmem i posthumanizmem, transhumanizmem i posthumanizmem; czy i jak te stanowiska dadzą się uzasadnić; co jest w nich częścią deskryptywną, a co ma już charakter wyraźnie normatywny; czy w ogóle jakiś humanizm lub transhumanizm (wzgl. posthumanizm) dadzą się pomyśleć bez popadnięcia w błąd naturalistyczny. Pytań jest wiele, a wszystkie są pryncypialne i merytorycznie istotne. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że również w przypadku transhumanizmu i posthumanizmu stykamy się z całą gamą różnorodnych stanowisk, odmian, wariantów, czasami kontekstowo zasadniczo odmiennych. Na przykład posthumanizm może oznaczać propozycję etyczną rozwijaną wspólnie przez niektórych autorów, a akcentującą, że skoncentrowany na człowieku humanizm należy obecnie zastąpić posthumanizmem, który skupi się na wszystkich istotach żywych, nie preferując człowieka (Dąbrowska, 2017). Ale posthumanizm może też wiązać się z transhumanizmem — jako że postczłowiek ma stanowić ostateczny, choć raczej tylko „regulatywny” cel ludzkich transformacji, podczas gdy transczłowiek jest czymś w rodzaju formy przejściowej między człowiekiem a postczłowiekiem.

W niniejszym tekście zajmę się jednym z tych zagadnień; tj. pytaniem o stosunek między humanizmem i antropocentryzmem<sup>1</sup>. Zadanie to podejmę w ten sposób, że najpierw naszkicuję kilka dwudziestowiecznych i najnowszych stanowisk, które w różny sposób prezentują krytyczny stosunek do humanizmu antropocentrycznego, a następnie, wykorzystując również zawarte w tych koncepcjach argumenty, sformułuję własną — deskryptywną i normatywną — propozycję rozumienia tych terminów. Sedno tej propozycji zawarte jest już w tytule tego artykułu; humanizm nieantropocentryczny oznacza postawę, w której z jednej strony uznaje się szczególną, wyjątkową i niepowtarzalną, niczym niezastępowalną pozycję człowieka, z drugiej zaś — nie traktuje się tej postawy „centrycznie”. Brzmi to trochę niczym paradoks; jego wyjaśnienie i rozwiązanie to również cele tego artykułu.

#### WYBRANE WCZEŚNIEJSZE KRYTYKI HUMANIZMU ANTROPOCENTRYCZNEGO

Określenie „humanizm antropocentryczny” doskonale nadaje się na negatywny punkt odniesienia, gdy chcemy uchwycić istotę współczesnych modyfikacji w rozumieniu pozycji i znaczenia człowieka w uniwersum. O ile bowiem, gdy krytykujemy wcześniejsze uprzywilejowywanie człowieka przez rozliczne teorie i stanowiska, nie chcemy wylać przysłowiowego dziecka z kąpielą —

<sup>1</sup> W tekście wykorzystuję fragmenty przygotowywanej obecnie książki opatrzonej roboczym tytułem *Zarys aksjologii kreatywności*.

tj. odrzucić w ogóle humanizm i zastąpić go posthumanizmem<sup>2</sup> – to właśnie poprzez zastąpienie humanizmu antropocentrycznego humanizmem nieantropocentrycznym możemy zachować to, co w humanizmie było cenne, a zarazem odrzucić to, co okazało się błędem. Nie wątpię, że cennym składnikiem humanizmu była idea wyjątkowości człowieka, jego specyficznej roli w świecie, której nikt inny nie może pełnić. Elementem wątpliwym była natomiast możliwość zbudowania na tej wyjątkowości relacji instrumentalnej — pomiędzy człowiekiem jako podmiotem i celem a światem i innymi, różnymi od człowieka istotami żywymi.

W kontekście takiego rozumienia tej kwestii ważną w perspektywie modelowej pozycję zajmują rozważania Nikołaja Bierdiajewa, nawet jeśli jednocześnie odrzucimy te ich wątki, które mają charakter teocentryczny. Główna idea, tj. przekonanie, że to nie sam humanizm jest wadliwy, lecz tylko niektóre jego formy, jest wyraźnie zawarta w tekstach Bierdiajewa. W *Sensie historii* przeprowadza on głęboką analizę renesansowego i nowożytnego humanizmu, konfrontując je z humanizmem średniowiecznym. To, co odróżnia humanizm renesansowy od humanizmu średniowiecznego to fakt, że humanizm renesansowy ma charakter ateistyczny: człowiek zostaje potraktowany jako istota najdoskonalsza w świecie, ale zarazem jako istota *tylko przyrodnicza*. Tym samym, już w swej głównej idei humanizm renesansowy zawiera coś w rodzaju samozaprzeczenia; człowiek jest bowiem wprawdzie istotą najdoskonalszą, ale zarazem jest tylko przyrodniczy; jest tylko zwierzęciem, nawet jeśli jest zwierzęciem najdoskonalszym. W porównaniu z człowiekiem, o jakim traktował humanizm teocentryczny (dla którego człowiek był dzieckiem Boga, przez co był jakościowo różny od istot przyrodniczych i przewyższający w swej wartości wszystko, co tylko przyrodnicze), człowiek humanizmu renesansowego traci w perspektywie metafizycznej — zostaje zredukowany do części przyrody (Bierdiajew, 2002, 94). Dla ujęcia Bierdiajewa jest niezwykle charakterystyczne, że jest ono podbudowane kategoriami religijnymi: „[...] człowiek sam siebie odnajduje, jeśli podporządkowuje się wyższej zasadzie i znajduje dla siebie świętość jako treść jako treść swego życia; i odwrotnie, człowiek zatracą się, jeśli uwalnia się od wyższych zasad i niczego w sobie nie znajduje poza swoim zamkniętym ludzkim światkiem. [...] Udowodniono już, że humanistyczny ateizm prowadzi do autonegacji humanizmu, do przekształcenia się humanizmu w antyhumanizm, do przejścia wolności w przymus” (Bierdiajew, 2002, 120).

W perspektywie systematycznej (wzgl. modelowej) ważny jest jednak nie ten kontekst religijny — nawet jeśli jest tak ważny dla samego Bierdiajewa — lecz ogólniejsza idea, którą da się wypre-

<sup>2</sup> Motywy odrzucenia humanizmu mogą być bardzo różne, łącznie z „feministycznym” pomysłem, że humanizm to stanowisko powiązane z istoty z kulturą dominacją męczyzny. Pisze o tym, ale również o innych motywach A. Sajur (Sajur, 2017).

parować z filozofii Bierdiajewa, a jest nią idea powiązania bardziej wartościowego modelu człowieczeństwa z wymiarem poza-ludzkim.

Innym ważnym tropem w procesie transformacji ocen tradycji humanizmu jest etyka nowej odpowiedzialności sformułowana przez Hansa Jonasa. W swej części negatywnej kieruje się ona przeciwko etyce tradycyjnej, w swej części pozytywnej buduje nowy imperatyw odpowiedzialności. Zarzuty, jakie Jonas wytacza przeciwko dotychczasowej etyce są jednoznaczne i kilk wymiarowe: 1) dla dotychczasowej etyki relacje człowiekiem ze światem pozaludzkim były etycznie neutralne, gdyż „sprawcze” czy techniczne możliwości ludzkiej aktywności były zbyt małe, by być w stanie zmodyfikować świat w sposób zasadniczy; 2) znaczenie etyczne przysługiwało relacjom człowiek — człowiek: „wszelka etyka tradycyjna jest a n t r o p o c e n t r y c z n a ” (Jonas, 1995, 27); 3) człowieka uważano za byt, którego natura jest niezmienna; 4) była to etyka „tu i teraz”, jako że zasięg ludzkiego działania był stosunkowo niewielki i waloryzacji etycznej podlegały tylko „bliskie”, krótkoterminowe konsekwencje ludzkich działań. Taki ogólny etyczny paradygmat — jak sądzi Jonas — nie wytrzymuje jednak wyzwań świata współczesnego, a najważniejszym z nich jest konieczność utrzymania środowiska naturalnego w takim stanie, by mogło ono być środowiskiem życia dla przyszłych pokoleń. Konieczność ta znajduje wyraz w Jonasowskim nowym imperatywie etycznym: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego»; lub też w formie negatywnej: »Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania nie były destrukcyjne względem możliwości takiego życia w przyszłości«, czy po prostu »Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi»; bądź ponownie w formie pozytywnej: »W swych terażniejszych wyborach wśród obiektów twojego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka«” (Jonas, 1995, 38).

Jest dość nieoczywiste, w jaki sposób ta nowa zasada etycznej odpowiedzialności może być interpretowana nieantropocentrycznie. Co bowiem jest stawką, o której traktuje nowy imperatyw? Czego nie powinniśmy wystawiać na szwank? Jonas odpowiada wyraźnie, że stawką jest przyszła ludzkość, przyszła integralność człowieka, ludzkie życie w przyszłości. Wszystko to są raczej antropocentryczne. Ale Jonas o tym wie i stwierdza *explicito*: „Trzeba przyznać, iż jak długo tym, co czyni nasze zainteresowanie w zachowaniu natury zachowaniem moralnym, jest los człowieka jako zależnego od stanu natury, zainteresowanie takie jest nadal kontynuacją antropocentrycznego nastawienia całej etyki klasycznej” (Jonas, 1995, 31). Jonas uważa jednak, że nawet przy takim zastrzeżeniu należy wziąć pod uwagę jedną bardzo szczegółową, ale zarazem bardzo ważną okoliczność: to mianowicie, że współczesne myślenie etyczne uwzględnia w swych rachunkach szeroki wymiar rzeczywistych skutków ludzkiej działalności, ich kumulatywny charakter oraz ich moż-

liwą nieodwracalność — wszystko to sprawia, że nawet przy zabarwieniu antropocentrycznym, nowa zasada etyczna nie jest już antropocentryczna w dawnym sensie. Jej stosunek do natury zmienia się, bo rozpoznaje, że skutki ludzkich działań kumulują się i mogą doprowadzić do wytworzenia się takich stanów przyrody, które będą już nieodwracalne. Zdaniem Jonasa, jest to pryncypialna zmiana w myśleniu etycznym, gdy dla etyki klasycznej sytuacje, o których traktowała etyka, były zasadniczo odwracalne: winny mógł się oczyścić z winy, nikczemny mógł zmienić swoją postawę, kłamca mógł stać się prawdomównym.

W koncepcji etycznej Jonasa pojawia się jednak jeszcze jeden moment, ważny i dla naszego problemu, i dla charakteru odpowiedzialności moralnej jako takiej; ważny nawet wtedy, gdy, jak sądzę, nie została dostatecznie i efektywnie wykorzystany przez samego Jonasa. Chodzi mianowicie o następujące fragmenty z jego *Zasady odpowiedzialności*: „P r z y s z l o ś ć natomiast nie posiada reprezentacji, nie jest siłą, która swój ciężar może rzucić na szalę. Coś, co nie istnieje, nie posiada swego lobby, nienarodzeni są bezsilni” (Jonas, 1995, 57); „Dziś w każdym razie możemy już zasadnie zapytywać, czy stan pozaludzkiej natury, biosfera jako całość, i w swoich częściach, poddana teraz naszej m o c y, nie stała się depozytem powierzonym człowiekowi i nie posiada względem nas jakiegoś moralnego roszczenia — roszczenia wysuwanego nie tylko z uwagi na nasze odległe dobro, ale z uwagi na dobro samej natury i z własnego jej uprawnienia” (Jonas, 1995, 33).

Odpowiedzialność jest powiązana z mocą i powstaje w szczególności w odniesieniu do tego, co słabe. Ten, kto ponosi odpowiedzialność, kto ją na siebie przyjmuje, jest odpowiedzialny za tego, który jest słaby i od niego zależy (widać to choćby, jak pokazuje sam Jonas, w odpowiedzialności rodzicielskiej). To, co słabe, wytwarza powinność odpowiedzialności właśnie dlatego, że jest słabe i zależne. Ten właśnie sposób myślenia, możliwy na gruncie etyki Jonasowskiej, wytwarza pole dla nieinstrumentalnego i nieinteresownego (nieinteresownego w sensie antropocentrycznym) zainteresowania przyrodą. Ta bowiem okazała się słaba w stosunku do agresywnej, przemysłowo-technicznej działalności człowieka. I nawet jeśli ta słabość dotyczy nie natury jako takiej, tylko natury przyjaznej dla człowieka (natura jako taka przecież przetrwa, tyle że w zmienionych formach), to argument wiążący odpowiedzialność moralną ze słabością jest ważny i z istoty „etyczny”. Można ponadto twierdzić, że słabe okazały się z pewnością fragmenty przyrody — np. gatunki, które wyginęły lub najprawdopodobniej wyginą, o ile nie wesprze ich i nie wstawi się za nimi działalność ludzka.

Kolejny przykład zmienionego, już nieantropocentrycznego podejścia można dostrzec w utilitaryzmie preferencji, budowanym już od dziesięcioleci przez Petera Singera. Kluczowa jest w nim przede wszystkim krytyka stanowiska, które jeszcze w latach 70. Richard Ryder nazwał gatunkowizmem (*speciesism*). Gatunkowizmczy też szowinizm gatunkowy to pogląd, który każe

preferować interesy własnego gatunku tylko dlatego, że jest się właśnie reprezentantem tego gatunku. Antropocentryzm to forma gatunkowizmu. Singer wykazuje, że w gruncie rzeczy taka postawa nie ma w ogóle charakteru etycznego, gdyż postawa etyczna pojawia się dopiero wtedy, gdy (między innymi, gdyż wymagane są jeszcze inne warunki) jest się skłonny rozważać daną sytuację w perspektywie uniwersalnej, tj. stawiając na wadze interesy wszystkich tych podmiotów, których dotkną skutki naszego działania (Singer, 2003, 26-28). Do nich zaś — i to jest ważne — należą zdaniem Singera nie tylko ludzie, lecz również zwierzęta. Ale trzeba dodać, że w specyficzny sposób myślenia Singera wprowadzają argumenty, jakie on podaje. Przytoczę kilka z nich: 1) Niecierpienie jest naturalnym interesem każdej istoty żywej, która jest zdolna odczuwać cierpienie. 2) Podstawą dla oceny wartości działania powinno być, to czy nie prowadzi ono do cierpienia tych, których dotyka swoimi konsekwencjami. 3) Tym samym, w naszym rachunku etycznym musimy uwzględniać interesy nie tylko ludzkie, lecz również interesy zwierząt, gdyż również one mogą cierpieć i mają naturalny interes w niecierpieniu. 4) Na pytanie, skąd wiemy, jak zwierzęta odczuwają cierpienie, Singer odpowiada nie tylko odwołując się do wyników badań naukowych, lecz także kierując „do ludzi” pytanie: skąd i jak wiemy, że inni ludzie czują ból, i odpowiadając, że na podstawie obserwacji ich zachowania; podobnie można rozumować w odniesieniu do zwierząt (Singer, 2002, 10-17). 5) Filozoficznie ważnym wątkiem są wątpliwości, które Singer kieruje pod adresem poglądu, że tylko działania dotyczące ludzkiej osoby mogą być kwalifikowane moralnie. Jest to kwestia relewantna, gdyż taki podejście, nawet jeżeli formułowane w nieskrajny lub niebezpośredni sposób, można dostrzec w wielu skądinąd znakomitych stanowiskach etycznych. Argumentacja Singera atakuje „oczywistość” kryteriów oraz sposób, w jaki dany podmiot musi je spełnić, by można było go uznać za osobę (a przez to podmiot i przedmiot działania moralnego), takie np. jak samoświadomość, autonomia: „[...] są ludzie niepełnosprawni intelektualnie, którzy mają mniej powodów do bycia uważanymi za samoświadomych czy autonomicznych niż wiele zwierząt. [...] Jeżeli użyjemy tych cech, [...] ci ludzie mieliby raczej status moralny zwierząt niż ludzi” (Singer, 2003, 82).

Mimo krytyki szowinizmu gatunkowego oraz słynnej idei, by stawiać na wadze także interesy zwierząt, propozycja Singera nie oznacza jednak moralnego zrównania ludzi ze zwierzętami i o tyle też nie jest rozwiązaniem skrajnym. Singer sądzi bowiem, że gdy stawką jest życie ludzkie i życie zwierzęcia, preferowane powinno być życie człowieka, ale nie dlatego, że sam preferujący jest człowiekiem, tj. jest reprezentantem określonego gatunku, lecz dlatego, że człowiek posiada takie zdolności i możliwości, które są cenniejsze niż zdolności i możliwości zwierząt (Singer, 2002, 20-21). Są jednakże przypadki, gdy stawką nie jest życie, lecz cierpienie i niecierpienie ludzi

lub zwierząt, i właśnie w tych przypadkach winno się na równi rozważać ich interesy: wszyscy bowiem, i ludzie, i zwierzęta, mają naturalny interes w tym, by nie cierpieć.

#### UWAGI O KODEKSACH ETYCZNYCH I PRZYRZECZENIACH LEKARZA WETERYNARII

Zarysowane opcje, krytyczne wobec orientacji antropocentrycznej, są w swych szczegółach odmienne, trudno by je było sprawdzić do jakiegoś jednolitego stanowiska. Wchodzą tu w grę bowiem różne teoretyczne motywacje ich autorów, różne konteksty ideowe, w których te koncepcje się poruszają, wreszcie — różne perspektywy i doświadczenia kulturowe. Takie szczegółowe różnice nie powinny jednak przesłaniać tego, co systematycznie czy modelowo wspólne: a tym jest odrzucenie bezdyskusyjnej i powszechnej, bezwyjątkowej moralnej dominacji człowieka.

O takich szczegółowych różnicach w moralnym, czy szerzej: w praktycznym podejściu do sfery pozaludzkiej może również świadczyć przestudiowanie tekstów różnych kodeksów etycznych lekarza weterynarii. Przytoczę dwa przykłady, jeden pochodzi z wersji polskiej, drugi z kanadyjskiej. Zauważalne jest, że w wersji polskiej bardziej wyakcentowane zostaje dobro człowieka, jako „ostatecznego” punktu odniesienia dla praktyki weterynaryjnej, podczas gdy w wersji kanadyjskiej (sygnowanej przez Canadian Veterinary Medical Association) interesy ludzi i zwierząt traktowane są, wydaje się, bardziej równorzędnie. Oto 1 artykuł *Kodeksu etyki lekarza weterynarii*: „Powołaniem lekarza weterynarii jest dbałość o zdrowie zwierząt oraz weterynaryjna ochrona zdrowia publicznego i środowiska. Celem nadrzędnym wszystkich jego działań jest zawsze dobro człowieka w myśl dewizy: «Sanitasanimalium pro salutehominis» (Kodeks). A teraz fragmenty z *Principles of Veterinary Medical Ethics of the CVMA*: „Members of the veterinary profession use their special knowledge and skills to serve society through the care and treatment of animals. The purposes of the responsible practice of veterinary medicine are: to promote the health and welfare and relieve suffering of animals, to address the animal care needs of the client, and to safeguard the health and well-being of the public. While the primary professional responsibility of veterinarians is to their patients, they must balance this with responsibilities they also hold to their clients, to the public, to the profession, to their colleagues and to themselves” (PVME CVMA, 3). Rzecz jasna, również w kodeksie kanadyjskim wyartykułowana zostaje rola, jaką medycyna aweterynaryjna ma pełnić w służbie interesu publicznego — „Veterinarians should concurrently seek to ensure the protection of public health and general animal health and welfare, while carrying out their professional duties toward a specific patient. They must also consider the impact of their actions on the environment” (PVME CVMA, 8) — niemniej wymowne jest, że przytoczony wyżej fragment zawiera sformułowanie, mówiące o prymarnej odpowiedzialności lekarza



weterynarii wobec jego pacjenta, a w związku z tym o konieczności utrzymania balansu między tą odpowiedzialnością a odpowiedzialnością społeczną.

Zróznicowanie widać także w tekstach przyrzeczenia lekarza weterynarii; w wersji kanadyjskiej jest mowa o tym — w pierwszym zdaniu przyrzeczenia — że wiedza weterynaryjna będzie używana dla „korzyści społeczeństwa”: „As a member of the veterinary medical profession, I solemnly swear that I will use my scientific knowledge and skills for the benefit of society” (PVME CVMA, 1); wersja australijska zawiera podobne określenie, ale pojawia się ono na końcu pierwszego zdania: „I solemnly swear to practice veterinary science ethically and conscientiously for the benefit of animal welfare, animal and human health, users of veterinary services and the community” (IVO, 1); wersja polska przyrzeczenia nie zawiera takich określeń, ale prawdopodobnie dlatego, że nie podejmuje bezpośrednio tej kwestii, zawiera natomiast stwierdzenie odsyłające do Kodeksu, który reguluje te kwestie: „[...] a także wykonywał obowiązki wynikające z przepisów prawa oraz zasad Kodeksu Etyki Lekarza Weterynarii” (KELW, 2); irlandzka wersja przysięgi odsyła do zasad przyjętych przez Veterinary Council, ale *explicite* eksponuje dobrostan zwierząt jako cel: „I solemnly and sincerely declare that I will, to the best of my ability, uphold the honour, dignity and integrity of the veterinary profession, that I will promote the welfare of Animals entrusted to my care and that I will abide by the rulings of the Veterinary Council” (IVO, 2); wersja brytyjska eksponuje przede wszystkim jako cel zdrowie i dobrostan zwierząt: „I promise and solemnly declare that I will pursue the work of my profession with integrity and accept my responsibilities to the public, my clients, the profession and the Royal College of Veterinary Surgeons and that above all my constant endeavour will be to ensure the health and welfare of Animals committed to my care” (IVO, 4).

Nie można raczej na podstawie tych dokumentów wyciągać jakichś jednoznacznych, pewnych, ostatecznych konkluzji — można natomiast potraktować je jak przykład szczegółowych wahnięć co do rozstrzygnięcia tej kwestii, może także jako wyraz poszukiwania właściwych rozwiązań.

## HUMANIZM NIEANTROPOCENTRYCZNY

W perspektywie filozoficznej, przemiany w podejściu do środowiska oraz innych istot żywych można włączyć w pewien generalny schemat ontologiczno-antropologiczno-aksjologiczny, nawet jeśli będzie on potwierdzany tylko przez niektóre koncepcje. Zwłaszcza w tradycji fenomenologicznej (lub w innych jakoś z nią powiązanych) można wskazywać wiele rozwiązań zmierzających w stronę pluralizmu, zastępującego rozwiązanie monistyczne lub dualistyczne. Można choćby odwołać się do klasycznych autorów, takich jak Max Scheler czy Nicolai Hartmann. Obaj podkre-

ślają wielowarstwowość człowieka oraz wielość i różnorodność wartości. W szczególności Hartmann pokazuje, że próby interpretacji ludzkiej aktywności poprzez schematy ekonomiczne, naturalistyczne, biologiczne czy psychologiczne prowadzą zawsze do jakiejś formy redukcjonizmu, czy to jako naturalizm, czy to jako psychologizm, czy to jako biologizm. W przypadku naszego problemu jest oczywiste, że humanizm antropocentryczny jest monistyczny, podczas gdy humanizm nieantropocentryczny ma naturę dualistyczną lub pluralistyczną. Przez to właśnie może być odczytywany jako wyższa forma interpretacji. Podobny wniosek można sformułować, gdy za punkt odniesienia przyjmie się kwestię waloryzowania postaw tolerancyjnych i nietolerancyjnych, albo też rozwiązań liberalnych i nieliberalnych. I liberalizm, i postawy tolerancyjne są ufundowane w akceptacji różnorodności. Przyznanie wyższej rangi rozwiązaniom akceptującym tolerancję i liberalizm pociągnie za sobą również przyznanie wyższej rangę tym rozwiązaniom, które w ogóle wychodzą poza monistyczny „-centryzm”.

Opierając się na naszkicowanych wyżej rozwiązaniach, wykorzystując zarówno eksplikowane w nich wątpliwości, jak i zawarte w nich propozycje, w sposób następujący można ująć główne idee postulowanego w tym tekście nieantropocentrycznego humanizmu.

1. Główna idea nieantropocentrycznego humanizmu zawiera, z jednej strony, akceptację szczególnej i niezastępowalnej roli człowieka, z drugiej jednak — wiąże z nią jednak równie szczególne, ale już względnie antropocentryczne zobowiązanie do nieantropocentrycznej postawy i działania.

2. Zobowiązanie jest antropocentryczne, gdyż jego podmiotem i adresatem może być nadal tylko człowiek, tylko on bowiem jest zdolny ująć jego sens i wartościowy charakter. Zarazem zobowiązanie to jest tylko „względnie” antropocentryczne, gdyż biorąc pod uwagę możliwości otwierane przez współczesny i spodziewany przyszły rozwój technologiczny nie jesteśmy w stanie wykluczyć, że jego podmiotem będą także mogły stać się istoty postludzkie. W tym sensie, główna idea szkicowanego tu nieantropocentrycznego humanizmu nawiązuje bezpośrednio do idei Hansa Jonasa, który pisał: „Tylko w człowieku istnieje siła wyemancypowana od całości, dzięki wiedzy i arbitralnej woli i tylko w nim może ona stać się czymś zgubnym dla niego i dla siebie samej. Jego zdolność jest jego losem, ten zaś coraz bardziej staje się losem powszechnym. Dlatego w nim, i tylko w nim, z samego chcenia wyrasta powinność jako autokontrola jego świadomie wykorzystywanej mocy, przede wszystkim zaś powinność odniesiona do jego własnego bytu” (Jonas, 1995, 231). Ale ta idea jest także wyrazem całego dziedzictwa klasycznej etyki, w tym zakresie, w jakim ujmowała ona człowieka jako jedyny podmiot moralny.

3. Stanowiąca treść zobowiązania postawa nieantropocentryczna oraz nieantropocentryczne działanie nakazuje brać pod rozwagę „interesy” podmiotów różnych od człowieka oraz trwanie

i funkcjonowania innych obiektów, które co prawda nie mają interesów, są jednak z różnych aksjologicznych względów wartościowe (natura jako taka środowisko przyrodnicze).

4. Dlatego nieantropocentryczny humanizm jest antropocentryczny i nieantropocentryczny równocześnie.

5. Nieantropocentryczny humanizm jest jednak tylko powierzchownie stanowiskiem paradoksalnym. Choć jest prawdą, że stara się być antropocentryczny i nieantropocentryczny równocześnie, to sprzeczność faktycznie tu nie zachodzi: jest on antropocentryczny w tym sensie, że jest adresowany do człowieka jako jego podmiotu, jest zaś nieantropocentryczny w treści zobowiązania.

6. Nie ma tu sprzeczności również dlatego, że humanizm ten jest antropocentryczny na poziomie opisowym (i to tylko „względnie”, na aktualnie danym poziomie rozwojowym człowieka), podczas gdy na poziomie powinnościowym, normatywnym — na którym określamy, jak powinno się działać, co jest treścią obowiązku — jest on już nieantropocentryczny.

7. O ile najpierw wydaje się, że tylko w odniesieniu do innych istot świadomych można pomyśleć nakaz równego wazenia ich interesów (choćby w formie pomniejszania cierpienia), podczas gdy w odniesieniu do środowiska jako takiego, przyrody jako całości — perspektywa musi być z konieczności antropocentryczna (gdyż środowisko przyrodnicze stanowi fundament ludzkiego istnienia), to uwzględnienie tezy o słabości przyrody, zawartej w poglądach Hansa Jonasa, prowadzi do nieantropocentrycznego ujęcia moralnego zobowiązania również wobec przyrody: wysoka wartość moralna przysługuje działaniu, które uwzględnia to, co słabe.

8. Nieantropocentryczny humanizm wydaje się wyższą formą humanizmu niż humanizm antropocentryczny również dlatego, że jest zgodny ze specyficzną ludzką strukturą istnienia w świecie, którą w klasycznej antropologii filozoficznej (m.in. Helmuth Plessner, Max Scheler, Nicolai Hartmann) formułowano jako „ekscentryczność” ludzkiej świadomości — w odróżnieniu od egocentryczności świadomości zwierzęcej (Scheler, 1987b, 103-104). Traktowanie siebie jako podmiotu, który nie ma w świecie pozycji centralnej (wyjście w myśleniu o sobie poza centryczność) funduje wiele różnych charakterystycznych dla człowieka zdolności: ujmowanie świata jako czegoś obiektywnego, zawierającego również takie elementy, które są nieistotne z punktu widzenia biologicznego interesu człowieka; możliwość „obiektywnego” poznania, uwzględniającego relacje obiekt-obiekt, a nie tylko relacje obiekt-podmiot; zdolność do doświadczania wartości innych niż tylko wartości witalne lub wartości hedoniczne i związane z nimi wartości utylitarne (a przez to możliwość doświadczenia i pomyślenia specyficznie moralnej *powinności*). Przy takiej interpretacji, wyższość humanizmu nieantropocentrycznego odpowiada wyższości moralnego

altruizmu nad moralnym egoizmem; ten ostatni stanowi (ewidentny) przykład moralnych konsekwencji przyjęcia niespecyficznie ludzkiej postawy egocentrycznej.

9. Nieantropocentryczny humanizm może być krytykowany jako forma myślenia ciągle jednak powiązana z egoizmem. Ale to ludzkie i poniekąd nieuniknione, że nasza motywacja uwzględnia — niejako z natury — również nasze własne, indywidualne i gatunkowe interesy. Następnie, wydaje się, że trzeba przyznać rację Kurtowi Baierowi, który analizując problem egoizmu, wyróżnia pięć jego odmian (Baier, 2009, 238-246) i daje przez to podstawy do możliwej argumentacji, że nie każdy egoizm jest zły, lecz tylko egoizm nieograniczony.

#### Literatura:

- Baier, Kurt; 2009, Egoizm, przeł. Paweł Łuków; w: Przewodnik po etyce, Peter Singer (red.), wyd. 4, 238-246, Warszawa, Książka i Wiedza
- Bierdiajew, Nikołaj; 2002, Sens historii, przeł. Henryk Paprocki, Kęty, Wydawnictwo ANTYK
- Bostrom, Nick; 2005, Transhumanist Values, <https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf> (dostęp: 2.07.2019)
- Bostrom, Nick; 2008, Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up, <https://nickbostrom.com/posthuman.pdf> (dostęp: 2.07.2019)
- Dąbrowska, Magdalena; 2017, Posthumanizm, czyli jak myśleć z psami, grzybami i innymi stworzeniami; w: Kultura i Wartości, nr 22, 177-195, doi: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.22.177>
- IVO. International Veterinary Oaths, <https://www.wsava.org/WSAVA/media/Documents/General%20PDFs/Global-Veterinary-Oaths.pdf>
- Jonas, Hans; 1996, Zasada odpowiedzialności. Nowa etyka dla cywilizacji technologicznej, przeł. Marek Klimowicz, Kraków, Wydawnictwo Platan
- Kant, Immanuel; 2005, Przypuszczalny początek ludzkiej historii, tłum. Mirosław Żelazny; w: Immanuel Kant, Pisma z filozofii historii, Kęty, Wydawnictwo ANTYK
- KELW, Kodeks etyki lekarza weterynarii, [http://www.izbawetkatowice.pl/images/stories/download/prawo/Kodeks\\_etyki\\_lekarza\\_weterynarii.pdf](http://www.izbawetkatowice.pl/images/stories/download/prawo/Kodeks_etyki_lekarza_weterynarii.pdf), dostęp: 07.07.2019
- Pico della Mirandola, Giovanni; 2010, Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka, przeł. Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN
- PVME SVMA, Principles of Veterinary Medical Ethics of the CVMA, <https://www.canadianveterinarians.net/documents/principles-of-veterinary-medical-ethics-of-the-cvma>, dostęp: 08.07.2019
- Sajur, Adriana; 2017, Koniec humanizmu; w: Kultura i Wartości, nr 21, 81-97, DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.21.81>
- Scheler, Max; 1987a, Człowiek i historia, przeł. Adam Węgrzecki; w: Max Scheler, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, 150-190, Warszawa, PWN
- Scheler, Max; 1987b, Stanowisko człowieka w kosmosie, przeł. Adam Węgrzecki; w: Max Scheler, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, 43-149, Warszawa, PWN

Singer, Peter; 2002, *Animal Liberation*, New York, Harper Collins Publishers

Singer, Peter; 2003, *Etyka praktyczna*, przeł. Agata Sagan, Warszawa, Książka i Wiedza