

***Somatic sympathy* jako podstawa uniwersalnej etyki. Perspektywa Critical Human-Animal and Media Studies (CHAMS)**

Somatic Sympathy as the basis for a universal ethics: A Critical Hu-man-Animal and Media Studies (CHAMS) Perspective

STRESZCZENIE

Badania nad mediami do tej pory poświęcały niewiele miejsca krytycznej refleksji nad relacją człowieka z innymi istotami żywymi – dotyczy to również cierpienia zadawanego zwierzętom. Stan badań w tym obszarze odzwierciedla społeczno-kulturowy stosunek do zwierząt, oparty na skrajnie antropocentrycznych uzasadnieniach. Taki sposób ujęcia tematu wpływa na przekaz medialny, utrwała antropocentryczne podejście do kwestii relacji człowiek–zwierzę, co z kolei jeszcze wyrażniej konstytuuje praktyki społeczne i idee dotyczące zwierząt, ich statusu i sensu ich cierpienia. Celem niniejszego artykułu jest odniesienie się do subdyscypliny Krytycznych Studiów nad relacją Człowiek–Zwierzęta w Mediach (CHAMS) poprzez zastosowanie kategorii *somatic sympathy* Ralpha R. Acampory, zarówno w odniesieniu do metody badań nad relacjami człowieka z innymi bytami o żywych ciałach i mediach, jak i w celu większego zaangażowania mediów i społeczności dziennikarskiej w prezentację i promocję postaw ludzkich, które przełamują paradygmat antropocentryczny wobec innych istot ożywionych i nieożywionych.

Słowa kluczowe: somatic sympathy, Krytyczne Studia nad relacją Człowiek–Zwierzęta w Mediach, CHAMS, studia nad mediami, zwierzęta, paradygmat antropocentryczny

ABSTRACT

Media studies have so far devoted little space to critical reflection on man's relationship to other living beings – this also applies to the suffering inflicted on animals. The state of research in this area reflects the social and cultural attitude towards animals, based on extremely anthropocentric justifications. This way of approaching the topic influences the media message, perpetuates the anthropocentric approach to the issue of human-animal relations, which in turn even more clearly constitutes social practices and ideas about animals, their status and the meaning of their suffering. The purpose of this article is to contribute to the subdiscipline of Critical Human-Animal and Media Studies (CHAMS) by applying Ralph R. Acampora's category of somatic sympathy, both in relation to the method of research on human relations with other entities with living bodies and media, and for the purpose of greater engagement media and the journalistic community for the presentation and promotion of human attitudes that break the anthropocentric paradigm towards other animate and inanimate beings.

Keywords: somatic sympathy, Critical Human-Animal and Media Studies, CHAMS, media studies, animals, anthropocentric paradigm

WPROWADZENIE

W analizach medioznawczych poświęcono dotychczas niewiele miejsca krytycznej refleksji nad stosunkiem człowieka do innych bytów ożywionych – dotyczy to także cierpienia zadawanego zwierzętom. Stan badań w tym zakresie odzwierciedla społeczny i kulturowy stosunek do zwierząt, oparty na uzasadnieniach wybitnie antropocentrycznych. Taki sposób ujmowania tematu wpływa na przekaz medialny, utrwala antropocentryczne podejście do problematyki relacji człowiek – zwierzęta, co w konsekwencji jeszcze wyraźniej konstytuuje społeczne praktyki i wyobrażenia na temat zwierząt, ich statusu oraz znaczenia ich cierpienia.

Celem niniejszego artykułu jest wkład w subdyscyplinę Critical Human-Animal and Media Studies (CHAMS) poprzez zastosowanie kategorii *somatic sympathy* Ralpha R. Acampory, zarówno w odniesieniu do metody badań nad relacjami człowieka z innymi bytami posiadającymi żyjące ciało oraz mediami, jak i w celu większego zaangażowania mediów i środowiska dziennikarzy na rzecz prezentacji i promocji postaw człowieka przełamujących paradygmat antropocentryczny wobec innych bytów ożywionych i nieożywionych. CHAMS w efekcie ma prowadzić do upowszechniania krytycznej analizy relacji i zależności na linii człowiek – inne zwierzęta w mediach, które są karmione różnymi społecznymi i kulturowymi uzasadnieniami antropocentryzmu, jednocześnie przyczyniając się do utrwalania takich postaw w społeczeństwach. Dzięki zaadaptowaniu kategorii *somatic sympathy* do krytycznej analizy relacji człowiek – inne zwierzęta w mediach, możliwe stanie się przełamanie dotychczasowego paradygmatu antropocentrycznego w relacjach człowiek – inne zwierzęta prezentowanych w mediach i przez nie utrwalanych. W opinii autora kategoria głębokiej wrażliwości, wyrastająca ze wspólnoty doświadczenia ciała, które odczuwa ból i cierpienie, ma charakter uniwersalny, a więc możliwy do przyjęcia i zaadaptowania przez zachodnie społeczeństwa pluralistyczne i nie tylko. Podstawą zmiany relacji człowiek – inne zwierzęta, a w konsekwencji relacji media – byty ożywione, może stać się solidarność somatyczna wypływająca ze wspólnego rdzenia, jakim jest doświadczenie żywego ciała i doświadczenie cierpienia oraz kruchości egzystencji. W opinii autora, aby wypełnić lukę w obszarze krytycznych badań nad rolą i obecnością zwierząt w mediach, konieczne jest również przełamanie antropocentrycznego podejścia człowieka do innych zwierząt. Moralność wykraczająca poza ramy jednego gatunku, a więc cielesne współodczuwanie (*somatic sympathy*), jak twierdzi Acampora, jest niezbędnym warunkiem

ethosu przyjaznego dla bytów ożywionych¹. Tylko uniwersalna etyka, nieme-tafizyczna i nieodwołująca się do uzasadnień racjonalistycznych i transcen-dentnej teologii, może stanowić uniwersalny pomost w krytycznym analizo-waniu relacji człowieka do innych zwierząt w obszarze mediów. Propozycja Acampory jest możliwa do zaadaptowania zarówno na gruncie intelektual-nym, jak i w obszarze praktycznej solidarności i uważności na osoby i istoty zależne.

Dostrzega się, iż pole analiz medioznawczych jest ukształtowane przez kulturowy i historyczny antropocentryzm. Mimo że dyscyplina ta podlega nieustannej ewolucji i przemianom, dostosowując się do przemian kulturo-wych, społecznych i technologicznych oraz poszerzając obszar zainteresowa-nia, to zasadniczej zmianie nie ulega sposób postrzegania i prezentowania re-lacji człowiek – inne zwierzęta. I chociaż pole analiz medioznawczych ma w swym genotypie ciągłą zmianę, to niezmiennie jest, że jego podstawowy ob-szar badań stanowią zjawiska społeczne i kulturowe w związku z faktem, że me-dia stanowią część struktury społeczeństwa. Co istotne, treści rozpowszech-niane za pośrednictwem mediów, także mediów społecznościowych, stanowią ważny element kultury². Pole badawcze dotyczy wielu dyscyplin, takich m.in., jak dziennikarstwo i komunikacja społeczna, public relations, reklama i mar-keting, ale też obszaru językoznawstwa, psychologii społecznej, a w ostatnim czasie zastosowań najnowszych technologii komunikacyjnych, w tym AI³.

Zauważa się, że nie każde podejście do mediów i komunikacji społecznej charakteryzuje się postawą krytyczną, tymczasem konieczne jest, aby analizy prowadzone były także w odniesieniu do badań zależności i relacji władzy zachodzących w procesach komunikacji⁴. Krytyczne podejście do me-diów i komunikacji społecznej pozwala ukazać, na ile media wpisują się w procesy społeczne, polityczne, kulturowe i gospodarcze, na ile ulegają wpływom tych sfer oraz w jakim stopniu na nie oddziałują⁵. Po pierwsze pa-radygmat antropocentryczny w badaniu mediów sprawia, że głównym obsza-rem zainteresowań pozostaje człowiek i procesy wyłącznie go dotyczące, co

¹ R.R. Acampora, *O cielesnym współodczuwaniu*, tłum. D. Chabrajaska, „Ethos” 2013, t. 26, nr 2, s. 155.

² D. McQuail, *MacQuail's Mass Communication Theory*, 6th ed., London 2010, s. 80.

³ C. Fuchs, *Foundations of Critical Media and Information Studies*, London 2011, s. 75.

⁴ N. Almiron, M. Cole, C.P. Freeman, *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Under-standing of Oppression in Communication Research*, „European Journal of Communication” 2018, Vol. 33, Iss. 4, s. 367.

⁵ Ibidem, s. 368.

stanowi sztucznie wyizolowanie go z rzeczywistości relacji do świata przyrody, z którą jest nierozzerwalnie związany. Po drugie, badanie mediów, skoncentrowane na procesach komunikacyjnych, powinno prowadzić do rozszerzenia pola analiz o interakcje człowiek – inne zwierzęta, co pozwoliłoby na zapobieganie nadużyciom i uciskowi ze strony człowieka⁶. Zainteresowanie najnowszymi technologiami (w tym AI) i ich wpływem na życie ludzkie pokazuje, jak bardzo kwestia innych zwierząt i ich jakości życia jest mało istotna w omawianym obszarze.

Świat przyrody i zwierzęta są obecne w mediach stanowią także obiekt zainteresowań badawczych, sprowadzony jednakże do ich użytecznej dla człowieka roli, w tym zwłaszcza w kontekście rozrywki i zabawy. Te relacje i zależności są w istocie bardziej złożone, można mówić o ich społecznym charakterze, gdyż stosunek człowieka do innych zwierząt i ich eksploatacji ma konsekwencje etyczne, ekonomiczne, polityczne i kulturowe⁷. Jednak sposób traktowania innych zwierząt przez człowieka wynika z utrwalonego konsensusu społecznego, wzmacnianego moralnie uzasadnianym antropocentryzmem przez polityki i ideologie, a przekazy medialne nimi karmione prowadzą do utrwalania tego typu refleksji i postaw⁸.

KRYZYS WYROŚŁY NA ANTROPOCENTRYZMIE?

Wspólnym tematem analiz w obszarze społecznym, politycznym, kulturowym i medialnym (a także teologicznym) jest uzasadnianie ludzkiego postępowania wobec innych zwierząt i bytów nieożywionych. Tymczasem należy podjąć krytyczne badania dotyczące roli mediów i komunikacji społecznej w procesie budowania wsparcia społecznego, sprzyjającego utrwaleniu systemu wartości, który uzasadnia antropocentryczne, przedmiotowe i konsumpcyjne podejście człowieka w odniesieniu do innych zwierząt. Oznacza to również badanie reprezentacji zwierząt w mediach, także w mediach społecznościowych⁹, w tym pomijanie, zniekształcanie czy zniechęcanie do alternatywnego stylu życia człowieka, który wyraża się w uważności na inne byty ożywione i w szacunku wobec nich, m.in. poprzez rezygnację ze spożywania produktów mięsnych.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 369.

⁹ T. Linné, H. Pedersen, *With Care for Cows and a Love for Milk: Affect and Performance in Swedish Dairy Industry Marketing Strategies*, [w:] *Meat Culture*, ed. A. Potts, Leiden 2016, s. 109-128.

Normy etyczne w społeczeństwach zachodnich skupione są na relacjach i zobowiązaniach względem innych ludzi. Uprzywilejowana pozycja człowieka w refleksji filozoficznej przetrwała w sposób nienaruszony do czasów nowożytnych, gdzie tylko nieliczni stawiali pytania o zasadność antropocentrycznego interpretowania i uzasadniania rzeczywistości oraz pojawiających się wyzwań środowiskowych¹⁰. Można zaryzykować stwierdzenie, że uprzywilejowana pozycja antropocentryzmu jest powoli dostrzegana w obszarze teologii, jednak pojawiające się publikacje charakteryzują się przywiązaniem do interpretacji relacji człowiek – inne zwierzęta bazujących na tekstach biblijnych albo, wskazując na konieczność ochrony i szacunku wobec zwierząt pozaludzkich, rzadko odwołują się do fenomenologii lub osiągnięć biologów i prymatologów¹¹. Alasdair Macintyre, powołując się na komentarz św. Tomasza z Akwinu, zwraca uwagę, że średniowieczny uczony do zwierząt pozaludzkich odnosił się jak do „innych zwierząt”, jednak wiadomo, że przyjął on poglądy na temat zwierząt od Arystotelesa i św. Augustyna¹².

Krytyce wprawdzie poddawana jest judeochrześcijańska wizja roli i pozycji człowieka w stworzonym świecie w związku z utrwalonym biblijnym obrazem świata¹³, jednak nie dostrzega się na gruncie nauk teologicznych alternatywnych rozwiązań, które mogłyby stanowić pomost w dialogu w społeczeństwach postsekularnych. Takich rozwiązań nie przynosi, charakteryzująca się w jakimś sensie komunikowaniem (post)religijnym, encyklika *Laudato si'*, w której wprawdzie przywołuje się spostrzeżenie patriarchy Konstantynopola na współodczuwanie człowieka z Bogiem poprzez komunie

¹⁰ D. Dzwonkowska, *Wprowadzenie do etyki środowiskowej*, Warszawa 2022, s. 36-37.

¹¹ Wśród zagranicznej literatury teologicznej poświęconej stosunkowi do zwierząt należy wymienić m.in.: A. Linzey, *Animal Theology*, Urbana – Chicago 1995; A.T. Murad, M.T.B. Sampaio Procópio, *A condição zwierzę: Breve reflexão teológica*, „Revista de Estudos Teológicos” 2016, Vol. 31, Iss. 3, s. 507-524; D. Fergusson, *God, Christ, and Animals*, „Zygon” 2014, Vol. 49, Iss. 3, s. 729-746; É. Baratay, *Le Christianisme et l'animal: une histoire difficile*, „Ecozona” 2011, Vol. 2, Iss. 2, s. 110-117; U.-H. Kim, *Refleksja teologiczna na temat relacji między człowiekiem a zwierzętami i chrześcijańska etyka zwierząt*, „Korean Journal of Theology” 2021, Vol. 53, Iss. 5, s. 97-121; J. Parker, *With New Eyes: The Animal Rights Movement And Religion*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1993, Vol. 3, s. 338-346; H.M. Strømme, *Encounters with Animals in Literature and Theology*, „Literature and Theology” 2017, Vol. 31, Iss. 4, s. 383-390; T. Ślipko, *Etyka wobec świata zwierząt*, [w:] *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 2005; S. Łyko, *Zwierzęta w nauczaniu Kościoła katolickiego*, Kraków 2018; J. Korczyński, *Zwierzęta i teologia: Problem antropocentryzmu w chrześcijaństwie*, Toruń 2017.

¹² W. Daniłowicz, *Teoria etyczna J. Benthama a dereifikacja i prawa zwierząt*, „Studia Prawnicze” 2020, nr 1, s. 7-8.

¹³ L. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, nr 155, s. 1203-1207.

z całym światem stworzonym, aż do najmniejszego ziarnka piasku¹⁴, jednak dokument nie podejmuje choćby kluczowego wyzwania, jakim jest masowy chów i ubój zwierząt¹⁵.

Obecnie mówi się wprost o kryzysie w obszarze ekologii, a także zamieszaniu na polu bioetyki, które prowadzą do dezorientacji i niepewności¹⁶. Ważną próbą odpowiedzi i przełamania antropocentryzmu w obszarze etyki środowiskowej były nadzieje związane z bioetyką w nurcie uprawianym i zaproponowanym przez Van Rensselaera Pottera¹⁷, określanym mianem bioetyki środowiskowej¹⁸. Jednakże model zaproponowany przez André Hellegera zyskał przewagę nad wizją Pottera¹⁹. Model bioetyki skoncentrowanej na zagadnieniach początku ludzkiego życia, jego trwania i końca zdominował nawet perspektywę etyki środowiskowej. A ochrona środowiska naturalnego uzasadniana była, także w środowiskach personalistów, perspektywą człowieka i jego dobrem²⁰.

Van Rensselaer Potter, tworząc podstawy nowej dyscypliny o nazwie bioetyka, korzystał z dorobku myślicieli i naukowców, którzy sytuowali człowieka raczej wewnątrz ekosystemu, a nie ponad nim. Tak rozumiana dyscyplina miała stanowić naukę o przetrwaniu człowieka i innych gatunków²¹. Stworzenie myśli bioetycznej w największym stopniu Potter zawdzięczał wpływowi, jaki wywarł na niego angielski embriolog i genetyk Conrad H. Waddington. Dzięki temu Potter sformułował propozycję norm etycznych na podstawie biologii według Waddingtona: a) powszechne dobro, b) etyczny system ważny powszechnie, c) biologicznie uzasadniona mądrość ludzka²². W kontekście kryzysu ekologicznego dla Pottera kluczowe było zaangażowanie środowiska naukowego w proces zmiany, co zawdzięczał myśli Theodora

¹⁴ Franciszek, *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.

¹⁵ R.J. Pastwa, *Ekologia w komunikowaniu religijnym*, Lublin 2020, s. 62-64.

¹⁶ S. Donnelley, *Animals, Science, and Ethics*, „The Hastings Center Report” 1990, Vol. 20, Iss. 3, s. 2.

¹⁷ W.T. Reich, *The Word „Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1994, Vol. 4, Iss. 4, s. 319-335.

¹⁸ V.R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ 1971.

¹⁹ W.T. Reich, *The „Wider View”: André Hellegers's Passionate, Integrating Intellect and The Creation of Bioethics*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1999, Vol. 9, Iss. 1, s. 26; idem, *The Word „Bioethics”*, op. cit., s. 323-324.

²⁰ J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983.

²¹ V.R. Potter, *Bioethics. The Science of Survival*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1970, Vol. 14, Nr 1, s. 120-153.

²² W. Bołoz, *Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania*, „Studia Ecologicae at Bioethicae” 2003, t. 1, s. 163-164.

Dobzhanskyego²³. Jednak największy wpływ na model bioetyki środowiskowej Pottera wywarł Aldo Leopold. Dzięki wieloletniemu doświadczeniu w swojej pracy dostrzegł, że ziemia nie stanowi tylko martwej gleby, ale jest nośnikiem energii. Widział w tradycyjnej etyce zbyt wielkie nastawienie antropocentryczne. To koncentrowanie się na człowieku stanowiło ogromne zagrożenie dla ekosystemu na świecie. Postulował stworzenie *Land Ethic*²⁴. Leopold twierdził, na podstawie doświadczenia zawodowego i pracy badawczej, że ekosystemy są ściśle ze sobą powiązane i dostosowane do siebie. Stąd też zmiany zachodzące w jednym z ekosystemów mają znaczenie dla pozostałych²⁵. Potter był przekonany, że bioetyka ma szansę stać się narzędziem, które wpłynie pozytywnie na decyzje polityczne, aby nie zagroziły zasobom ziemi. Stąd zgłosił postulat, by rozwijać naukę o przetrwaniu, która swój początek ma w nowym rodzaju etyki-bioetyki, bazującej na koncepcji biologii²⁶. Jednak wbrew oczekiwaniom onkologa z Uniwersytetu Wisconsin perspektywa antropocentryczna i biomedyczna zdominowała rozwój bioetyki.

Antropocentryzm ontologiczny jako stanowisko metafizyczne wskazuje na uprzywilejowaną pozycję człowieka na ziemi. Człowiek stoi na szczycie piramidy bytów ożywionych i świata przyrody. Ta perspektywa zdominowała kształt kultury społeczeństw zachodnich. Antropocentryzm epistemologiczny stanowi z kolei model ludzkiego sposobu poznania świata, a więc wyłącznie na podstawie przyjęcia ludzkiej perspektywy i ludzkiej miary w podejmowaniu decyzji, co objawia się w pomijaniu w procesie decyzyjnym perspektywy innych bytów ożywionych²⁷. Z kolei antropocentryzm etyczny jest stanowiskiem zawężającym odpowiedzialność moralną człowieka wyłącznie do ludzi²⁸.

Jako alternatywne podejście proponuje się etykę biocentryczną. Choć istnieją także inne modele uprawiania etyki, które nie uwzględniają odwołań

²³ T. Dobzhansky, *Evolution at Work. The Pressing Problems Today Center on the Mechanisms of Evolution and the Biological Uniqueness of Man*, „Science” 1958, Nr 127, s. 1091-1098.

²⁴ „We are in great need of a Land Ethic, a Wildlife Ethic, a Population Ethic, a Consumption Ethic, an Urban Ethic, an International Ethic, a Geriatric Ethic, and so on” – V.R. Potter, *Bioethics: Bridge*, op. cit., s. VII-VIII. Echo postulatów A. Leopolda odnośnie do konieczności stworzenia *land ethics* pojawiają się także w publikacjach wielu autorów o zróżnicowanych poglądach (por. P. Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven 2002).

²⁵ R. Pastwa, *Bioetyka. W imię postępu i przetrwania*, Kęty 2015, s. 92.

²⁶ V.R. Potter, *Bioethics. Bridge*, op. cit., s. 4.

²⁷ D. Dzwonkowska, op. cit., s. 39.

²⁸ Ibidem, s. 40.

do antropologii²⁹. Jednak za najważniejszą alternatywę dla antropocentryzmu uważa się model etyki biocentrycznej, która zakłada ochronę całego ekosystemu, gdyż każdy byt ożywiony posiada wrodzoną wartość dla właściwej klasy bytowej. Można powiedzieć, że jest to etyka szacunku wobec życia³⁰. Mirosław Twardowski za Elizabeth Willot i Davidem Schmidtem wyróżnia w obrębie biocentryzmu stanowisko indywidualistyczne i holistyczne. Pierwsze z nich zakłada, że tylko indywidualne byty ożywione posiadają status moralny, drugie zaś dowodzi, iż status moralny przynależy zarówno bytom ożywionym, jak i nieożywionym wchodzącym w skład poszczególnych ekosystemów³¹.

Tradycyjny paradygmat antropocentryczny zakłada, że tylko człowiekowi przysługuje autonomiczna wolność, a w konsekwencji tylko jemu można przypisać status moralny. Z kolei biocentryści wskazują, że niektóre byty ożywione również posiadają status moralny. Wskazują przy tym, że kryterium „bycia żywym” stanowi już właściwą podstawę posiadania statusu moralnego, argumentując, iż nie każdy człowiek wpisuje się w antropocentryczne kryterium samoświadomości moralnego działania³². W nurt ten wpisuje się etyka szacunku dla natury Paula Taylora. Twierdzi on, że każda istota żywa posiada własne dobro i z tego powodu powinna być szanowana i chroniona. Badacz uznał stanowisko przyznające ludziom wyższą pozycję wobec innych gatunków za uprzedzenie o charakterze irracjonalnym³³.

CRITICAL ANIMAL AND MEDIA STUDIES

Powszechnie uznaje się, że zwrócenie uwagi filozofów – i nie tylko – na problematykę zwierząt zawdzięcza się Peterowi Singerowi. Jego *Wyzwolenie zwierząt*³⁴ było poprzedzone publikacjami innych autorów, jednak to właśnie stanowisko Singera stało się głośne i popularne, zwłaszcza w kontekście problematyki cierpienia i okrucieństwa zadawanego zwierzętom przez człowieka. Bioetyk zwracał uwagę na masową hodowlę zwierząt, eksperymentowanie na nich, podkreślając, że zwierzęta odczuwają stres i doś-

²⁹ R. Pastwa, *Bioetyka*, op. cit., s. 131-145.

³⁰ D. Dzwonkowska, op. cit., s. 47.

³¹ M. Twardowski, *Relacja człowiek-zwierzę w paradygmacie biocentrycznym*, [w:] *Zwierzę – Język – Emocje. Dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2020, s. 26.

³² Ibidem, s. 25.

³³ P.W. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, [w:] *Earth Ethics. Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*, ed. J.P. Sterba, 2nd ed., New York 2000, s. 102.

³⁴ P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1975.

wiadczają bólu fizycznego, którego nie da się uzasadnić korzyściami płynącymi dla ludzi. Singer z perspektywy bioetyki utylitarystycznej wskazywał na prawo większej liczby, tj. dokonywanie takich działań i wyborów, które przynosiłyby jak najwięcej dobra i szczęścia, minimalizując cierpienie. Należy przy tym zauważyć, że prawo to nie dotyczy wyłącznie relacji międzyludzkich, ale wykracza poza gatunek³⁵.

Człowiek istotnie sytuuje się w pozycji dominującej wobec przyrody, stąd dostrzeżono konieczność krytycznego podejścia do refleksji i działań w obszarze ekologii. Subdyscypliny ekokrytyki: posthumanizm i *Environmental Studies* sprzyjały wyłonieniu się *Animal Studies* jako refleksji nad stosunkiem człowieka do innych zwierząt. Ich genezy należy upatrywać w ekologicznym (bioetycznym) zwrocie w badaniach literaturoznawczych³⁶. *Animal Studies* i osiągnięcia na tym polu stanowią nie tylko wkład w dorobek intelektualny, ale również praktyczny wpływ na przemiany w kulturze spowodowane zmianą myślenia, ewolucją prawa czy postaw w codziennym funkcjonowaniu jednostek, takich jak chociażby dieta³⁷.

Z kolei nurt studiów nad relacją człowieka do innych zwierząt (*Critical Human-Animal Studies*) za najważniejsze problemy badawcze uznaje interakcje między człowiekiem a innymi zwierzętami oraz zmiany zachodzące w języku w związku przeobrażeniem sposobu postrzegania zwierząt przez człowieka³⁸. Duże znaczenie w pozytywnych przemianach interakcji, języka i sposobu postrzegania odgrywają media. Jednak te, zdominowane przez paradygmat antropocentryczny, kreują świat, w którym główną rolę odgrywa gatunek ludzki. Jak zauważa Magdalena Hodalska, do tej pory nie tylko media, ale też nauki o komunikowaniu społecznym i mediach traktowały problematykę zwierząt zdawkowo – zarówno na gruncie polskim³⁹, jak i w perspektywie

³⁵ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 91.

³⁶ D. Kalinowski, S. Szmyja, *Słowo otwarcia*, [w:] *Ekologia w dyskursie. Wokół Animal Studies*, Słupsk 2022, s. 7.

³⁷ Ibidem, s. 8.

³⁸ M. Hodalska, *Animal Studies jako terytorium badawcze w polskim medioznawstwie. Obrazy zwierząt w mediach podczas kataklizmów*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2024, t. 67, nr 3, s. 32-33.

³⁹ Na gruncie polskim Press Service Monitoring Mediów opublikował raport medialny za okres październik 2017–październik 2018 zatytułowany *Problematyka zwierząt w polskich mediach*. Znaczna przewaga tekstów medialnych poświęconych zwierzętom została opublikowana przez użytkowników mediów społecznościowych. Badaniu poddano materiał pochodzący z monitoringu ponad 1100 tytułów prasowych, 5 mln źródeł internetowych, najważniejszych mediów społecznościowych oraz 100 stacji radiowych i telewizyjnych – *Problematyka zwierząt w polskich mediach Raport medialny. X 2017 – X 2018*, <https://psmm.pl/wp-content/uploads>

globalnej⁴⁰. Pierwsza bowiem poważna publikacja ukazująca przenikanie nauk o komunikacji społecznej i mediach oraz *Animal Studies* ukazała się w 2016 roku⁴¹. Wyłonienie się *Critical Animal and Media Studies* wydaje się zatem spóźnioną koniecznością. Hodalska precyzuje:

Krytyczne studia nad zwierzętami i mediami (CAMS) powstały na gruncie dwóch dyscyplin, których rozwój warunkowała multidyscyplinarność podejścia do analizowanych problemów. Połączenie perspektyw badawczych przyjętych w medioznawstwie oraz w studiach nad zwierzętami⁴².

Zasługą badaczki jest zebranie aktualnej literatury zagranicznej z zakresu CAMS oraz wskazanie, że w Polsce istnieje luka badawcza w tym obszarze i choć istnieją nieliczne publikacje z tego zakresu, to ich autorami nie są medioznawcy⁴³. W obszar badań nad mediami w tym zakresie wpisują się teksty ogłoszone na łamach czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies”. Są to artykuły: Agnieszki Nierackiej *Kilka uwag o obecności zwierząt w filmie i literaturze science fiction* (2016), Barbary Kity *Uśmiech kota: o twórczości Chrisa Markera* (2016) i Anny Woźniak *Dyskurs wegański i wegetariański a szowinizm gatunkowy w memach internetowych* (2016). Ponadto należy zwrócić uwagę na artykuł Katarzyny Zagórskiej *Pandemiczne antidotum – zwierzęta w tekstach kultury i przekazach medialnych (na przykładzie ankietowych)*⁴⁴.

W KIERUNKU CRITICAL HUMAN-ANIMAL AND MEDIA STUDIES

Poszukiwanie nowych możliwości badawczych oraz zmiana paradygmatu antropocentrycznego w dyskursie medialnym, poświęconym relacjom człowiek – inne zwierzęta stanowi poważne wyzwanie, w którym wsparcie stanowią następujące publikacje autorów zagranicznych: *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy* (red. Núria Almiron,

/2021/01/problematyka-zwierzat-w-polskich-mediach-raport-medialny-19122018.pdf [dostęp: 07.12.2024].

⁴⁰ M. Hodalska, *Animal Studies*, op. cit., s. 33.

⁴¹ *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*, ed. N. Almiron, M. Cole, C. P. Freeman, New York 2016.

⁴² M. Hodalska, *Animal Studies*, op. cit., s. 34.

⁴³ Ibidem, s. 34–37.

⁴⁴ K. Zagórska, *Pandemiczne antidotum – zwierzęta w tekstach kultury i przekazach medialnych (na przykładzie ankietowych)*, [w:] *Recepcja mediów*, t. 8: *Wnioski z badań – lata 2020–2021*, red. A. Granat, Lublin 2022, s. 9–28.

Matthew Cole, Carrie P. Freeman, 2015); Marfi R. Carreras i Laury Fernández *Critical Animal Media Studies: Challenging the Hegemonic Representations of Oppressed Groups through Communication Research* (2016); Corey Lee Wrenn *The New Sociology of Species and Media: A Review* (2017), a także Núrrii Almiron, Matthew Cole'a oraz Carrie P. Freeman *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Understanding of Oppression in Communication Research* (2018).

Publikacja *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy* z 2015 roku stanowi pionierskie połączenie krytycznych studiów nad zwierzętami z badaniami medioznawczymi, koncentrując się na komunikacji na rzecz obrony praw zwierząt. Autorzy prowadzą analizy nad tym, w jaki sposób media kształtują ludzkie postrzeganie zwierząt oraz jak mogą służyć promowaniu dobrostanu zwierząt. Artykuł *Critical Animal Media Studies: Challenging the Hegemonic Representations of Oppressed Groups through Communication Research* z 2016 roku omawia rolę mediów w utrwalaniu opresji poprzez przemoc kulturową, która legitymizuje inne formy przemocy i niesprawiedliwości. Proponuje również metodologie i perspektywy empiryczne, które mogą być wykorzystane do analizy reprezentacji zwierząt w mediach oraz do promowania bardziej sprawiedliwych i etycznych przedstawień. Natomiast recenzja C.L. Wrenn *The New Sociology of Species and Media: A Review* z 2017 roku podkreśla potrzebę krytycznego podejścia do analizowania reprezentacji zwierząt w mediach oraz roli mediów w utrwalaniu gatunkowizmu. Z kolei artykuł *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Understanding of Oppression in Communication Research* z 2018 roku wprowadza subdyscyplinę krytycznych studiów nad zwierzętami i mediami (CAMS), podkreślając potrzebę uwzględnienia opresji wobec zwierząt w badaniach komunikacyjnych. Autorzy analizują m.in. jak media przyczyniają się do utrwalania tzw. gatunkowizmu. Podejmują się weryfikacji założenia opartego na pytaniu, czy dobrostan ludzi i zwierząt jest powiązany ze sobą. Proponują również, aby w badaniach uwzględnić wpływ treści medialnych na warunki życia zwierząt.

Autor niniejszego artykułu proponuje szersze ujęcie pola badawczego, które byłoby adekwatne do rangi analizowanych problemów i kluczowych wyzwań społecznych. CHAMS zakłada połączenie metod badawczych z obszaru nauk o komunikacji społecznej i mediach, a także *Animal Studies*, a jednocześnie koncentruje się na krytycznym badaniu złożonych i wielowymiarowych relacji człowiek – inne zwierzęta, stawiając sobie ambitny cel wpły-

wania na ich poprawę oraz promowanie w mediach i utrwalanie w społeczeństwie. W opinii autora punktem wyjścia do zmiany pozycji i roli zwierząt w przekazach medialnych jest zmiana na poziomie relacji człowiek – inne zwierzęta. Coraz bardziej szczegółowa wiedza na temat innych bytów ożywionych zobowiązuje do zmiany usytuowania człowieka względem nich. Kategorią, która posiada potencjał wzbogacenia kryteriów analiz medioznawczych w zakresie krytycznego badania relacji człowiek – inne zwierzęta w mediach i szeroko rozumianej komunikacji, a jednocześnie mogłaby wpłynąć na nowe postrzeganie misji mediów względem innych bytów ożywionych – jest *somatic sympathy* R.R. Acampory.

W kontekście powyższych analiz pojawia się pytanie, czy wyodrębnianie człowieka spośród innych bytów ożywionych i stawianie go w opozycji do świata przyrody nie stanowi jakiejś formy antropocentryzmu? Tymczasem człowiek jest częścią świata przyrody i odciska na nim swój ślad, a jego niekorzystne działanie przynosi konsekwencje nie tylko dla natury, ale i dla niego samego⁴⁵. Stąd należy szukać rozwiązania, które mogłoby być uznane, choćby na zasadzie kompromisu, przez wszystkie strony. Czy możliwe jest zaproponowanie uniwersalnej etyki, która przyniosłaby korzyść nie tylko na poziomie refleksji, ale również działania? Taki potencjał wydaje się mieć kategoria *somatic sympathy* R.R. Acampory. W dobie wielowymiarowego kryzysu ekologicznego kluczowa jest możliwość dialogu, współpracy różnych środowisk, a także zaangażowanie mediów. Współczesny kryzys w ekologii i chaos w bioetyce, spowodowane rozrostem antropocentryzmu, zagrażają nie tylko poszukiwaniom naukowym, ale również etycznym, co objawia się utratą perspektywy i filozoficznym zagubieniem⁴⁶. Krytyczne studia nad relacją człowiek – inne zwierzęta w mediach oraz nad obecnością tematyki dotyczącej zwierząt w mediach nie mogą przynieść radykalnej zmiany w związku z niewielkim zainteresowaniem mediów tą tematyką – co zostało odnotowane już wcześniej. Stąd CHAMS poprzez zastosowanie kategorii *somatic sympathy* może stać się narzędziem promocji nowego kształtu relacji człowieka do innych zwierząt oraz zmiany mentalności mediów, które powinny stać się platformą również dla ukazywania perspektywy innych bytów ożywionych i to nie tylko przez pryzmat korzyści lub zagrożeń dla człowieka.

⁴⁵ R.A. Watson, *A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism*, „Environmental Ethics” 1983, Vol. 5, Iss. 3, s. 252-254.

⁴⁶ R.R. Acampora, *O cielesnym współodczuwaniu*, op. cit., s. 140.

Żywe ciało to dla Acampory pierwotne miejsce egzystencjalnej wspólnoty między bytami ludzkimi a innymi organizmami. Za Wernerem Marxem podkreśla, że istnieje możliwość wytyczenia ścieżki dla moralności niemetafizycznej, która byłaby wolna od odwoływania się do transcendentnej teologii czy systemów racjonalistycznych⁴⁷. To dzięki głębokiej postawie cielesnego współodczuwania możliwe jest odnalezienie pierwotnej, „ziemskiej miary” zachowania etycznego. Owo cielesne współodczuwanie ujawnia się w sposób najdonioślejszy w spotkaniu ze śmiertelnością. Oznacza to, że życie człowieka jest kruche, przygodne i zależne, a świadomość tego odczucia powinna rodzić w naturalny sposób solidarność z bytami, które dzielą z człowiekiem kondycje istot śmiertelnych⁴⁸.

Punktem wyjścia dla rozważań Acampory na temat kategorii *somatic sympathy* (*symplysis*), pozwalającej uzasadnić i opisać moralność przekraczającą ramy gatunku ludzkiego, jest osadzenie w doświadczeniu istnienia żywego ciała, uwikłanego w ścisłe relacje ekologiczne i społeczne łączące je z żyjącymi ciałami i ludźmi. Acampora podkreśla, że jest to naturalne nastawienie człowieka, które da się rozpoznać w sensie fenomenologicznym, egzystencjalnym i naukowym⁴⁹. Stąd możliwe jest włączenie w przestrzeń refleksji moralnej innych niż ludzie bytów ożywionych. Przy czym Acampora zaznacza, że raczej trudno uzasadnić wyrzeczenie się somatycznej towarzyskości (*somatic sociability*), jaką dzielimy z innymi bytami posiadającymi żyjące ciało. Dla filozofa podstawowym faktem jest to, że posiadamy żywe ciała, że jesteśmy żyjącymi ciałami, które stanowią podstawowy i centralny punkt doświadczenia i poznania w wyniku interakcji z innymi żyjącymi ciałami. Podkreśla on, że „istnieje droga badania ontologii ożywionych stanów cielesnych, którą można zastosować tak w odniesieniu do ludzi, jak i przynajmniej do niektórych bytów ożywionych niebędących ludźmi”⁵⁰.

WKŁAD SOMATIC SYMPATHY W CHAMS

Zajmowanie się etyką postępowania wobec zwierząt powinno być wolne od hierarchii antropocentrycznej, przy czym podstawę stanowi tu ponowne docenienie bytu cielesnego jako takiego. Etyka mediów nie odnosi się do relacji

⁴⁷ W. Marx, *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and Life-World*, tłum. S. Heyvaert, Albany 1992, s. 56.

⁴⁸ R.R. Acampora, *O cielesnym współodczuwaniu*, op. cit., s. 142.

⁴⁹ Ibidem, s. 138.

⁵⁰ Ibidem, s. 139.

człowieka do innych zwierząt oraz jego obowiązków wobec innych bytów ożywionych⁵¹. Powołując się na intuicje Leona R. Kassa, Acampora zauważa:

Żywe ciało to bowiem pierwotne miejsce, locus, egzystencjalnej wspólnoty między ludzkimi bytami ożywionymi a innymi organizmami, uznanie zaś, że owa wspólnota leży u podłoża zróżnicowania, umożliwia zaistnienie relacji o charakterze moralnym⁵².

Możliwe jest osadzenie moralnego współczucia dla innych bytów ożywionych dzięki odczuciu wspólnej nam z nimi cielesnej bezbronności i kruchości. Kluczowy jest tu właśnie poziom somatyczny, bo to na tej płaszczyźnie doznajemy fizycznej bezbronności i kruchości⁵³.

Już ta minimalna wspólnota natury cielesnej jest w sensie fenomenologicznym wystarczająca, by stać się podstawą współodczuwającej troski o innego – w tym aspekcie, że staje się on przedmiotem refleksji etycznej⁵⁴.

Życie moralne, w sensie ponadgatunkowym, zdaniem filozofa ma pierwotne zakorzenienie w cielesnym zroście (*symphysis*), a nie we współczuciu, które miałyby być wynikiem zabiegów umysłu. Stąd *symphysis*, ta najściślej-sza i pierwotna somatyczna wspólnota ludzi z innymi bytami ożywionymi, oznacza pozostawanie w sieci ścisłych wzajemnych relacji na poziomie somatycznym⁵⁵. Dlatego propozycja Acampory może być uznana za uniwersalną, pozbawioną wstępnych założeń oraz poszukiwania kategorii jakościowych, które miałyby uzasadniać podobieństwo człowieka do innych zwierząt.

W konsekwencji badacz prezentuje i proponuje koncepcję solidarności, która wyrasta z poczucia bliskości wyrastającej z *symphysis* – głębokiego cielesnego zrostu, cielesnego współistnienia człowieka i innych bytów ożywionych⁵⁶. Realizacja tej solidarności powinna zakładać wielowymiarowe

⁵¹ M. Drożdż, *Pytania o jakość etyki mediów*, [w:] *Etyka mediów. Utopia czy powinność*, red. M. Drożdż, K. Drąg, Tarnów 2018, s. 17-33; J. Mitchell, *Media Violence and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge 2007.

⁵² R.R. Acampora, *Toward a Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy*, [w:] *Strangers to Nature. Animal Lives and Human Ethics*, ed. G.R. Smulewicz-Zucker, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2012 s. 236.

⁵³ R.R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, Pittsburgh 2006, s. 1-5.

⁵⁴ R.R. Acampora, *O cielesnym współodczuwaniu*, op. cit., s. 143.

⁵⁵ Ibidem, s. 145.

⁵⁶ Ibidem, s. 151.

egzystencjalne połączenia ludzi i innych bytów ożywionych, co powinno znaleźć również przełożenie na media. Stąd konieczne jest krytyczne badanie owych relacji i zależności człowiek – inne zwierzęta – media.

Autorzy artykułu *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Understanding of Oppression in Communication Research*⁵⁷ zwrócili uwagę na konieczność rewizji badań w obszarze mediów i komunikacji społecznej, która umożliwiłaby poszerzenie refleksji nad dotychczas nieanalizowanym obszarem problemów. Owa rewizja powinna ich zdaniem bazować na współczesnej myśli (bio)etycznej⁵⁸. Wiele środowisk zadaje pytanie o to, co jest właściwie dobrem zwierząt i jak je rozumieć⁵⁹. W miejsce modeli (bio)etycznych opartych na kategoriach jakości życia oraz prób doskonalenia ludzkiej moralności i wzmocnienia empatii poprzez technologię, farmakologię czy genetykę⁶⁰, proponuje się uniwersalną koncepcję R.R. Acampory, która posiada przewagę nad innymi, gdyż możliwa jest do uniwersalnej adaptacji, także do norm uzasadnianych religijnie, w tym zwłaszcza w obszarze religii chrześcijańskiej. Warto w tym miejscu podkreślić za biologami i prymatologami, że badacze prawa, ekonomii, polityki, a także mediów nie mają narzędzi, „które pozwoliłyby im spojrzeć na społeczeństwo obiektywnie”⁶¹, stąd w krytycznym namyśle nad relacjami człowieka do innych zwierząt w mediach należy sięgać po intuicje wynikające z wiedzy biologicznej oraz stanowisk egzystencjalnych i fenomenologicznych.

Potrzebny jest swoisty zwrot w postrzeganiu człowieka, jego relacji do innych bytów ożywionych, a także spojrzenia na relacje społeczne.

Zbyt wielu ekonomistów i polityków modeluje społeczeństwo ludzkie jako wieczną walkę, która ich zdaniem występuje w przyrodzie – i która jest tak naprawdą czymś wymysłem. [...] Wiele zwierząt przeżywa nie poprzez eliminowanie innych i przywłaszczanie sobie wszystkich zasobów, lecz poprzez współpracę i dzielenie się⁶².

Współcześni ludzie, w tym także eksperci z obszaru nauk społecznych czy prawnych, zapominają o podobieństwie naszych ciał z ciałami innych

⁵⁷ N. Almiron, M. Cole, C.P. Freeman, *Critical Animal*, op. cit., s. 367–380.

⁵⁸ Ibidem, s. 367.

⁵⁹ G. Ramiz, *Standardy traktowania zwierząt w kontekście ich odejścia*, [w:] *Zwierzę – Język – Emocje. Dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2020, s. 117–127.

⁶⁰ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.

⁶¹ F. De Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2021, s. 16.

⁶² Ibidem, s. 17.

zwierząt oraz że nasze myślenie jest myśleniem określonego gatunku zwierząt. Jak podkreśla A. Macintyre, jesteśmy naszymi ciałami, a nie jedynie ich posiadaczami⁶³. Uniwersalna kategoria *somatic sympathy* R.R. Acampory da się uzasadnić i pogodzić zarówno ze stanowiskiem biologów, etyków, jak i teologów chrześcijańskich⁶⁴. Trudno wyobrazić sobie współodczuwanie z cierpiącym Jezusem i obojętność na los osób i istot zależnych⁶⁵.

Kluczowe może być tu zwrócenie uwagi na cierpienie jako coś wspólnego ludziom i innym zwierzętom. Niemetafizyczna etyka Acampory, prowadząca do praktycznej solidarności wynikającej ze wspólnoty cielesnego zrostu człowieka i innych bytów ożywionych stanowić może inspirację do: a) zmiany relacji człowieka do innych zwierząt; b) zmiany postrzegania tych

⁶³ A. Macintyre, *Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót?*, Łódź 2021, s. 30.

⁶⁴ Warto zauważyć, że teologia chrześcijańska to nie tylko tradycja oparta na nauce Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, ale również Franciszka z Asyżu, J.H. Newmana, H. Primatta, A. Broome'a czy A. Linzey. Cierpienie bezbronnych, zależnych istot rozumnych, odczuwających ból jest istotne z punktu widzenia teologii, a przynajmniej takim być powinno. W tym kierunku podążała refleksja Humphreya Primatta, teologa żyjącego w XVIII w. W jedynym znanym dziele *Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals* uznaje on różnice między ludźmi a innymi zwierzętami, jednak podkreśla wspólnotę losu we wspólnym doświadczeniu bólu. Umieszcza zwierzęta w poszerzonym polu odpowiedzialności moralnej człowieka, zauważa, że przewaga sił i możliwości nie pozwala na wyrządzanie niepotrzebnego lub niezawinionego bólu (H. Primatt, *Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, s. 129 [cyt. za:] A. Linzey, *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 38). Zaslugą Primatta była nauka rozszerzenia odpowiedzialności i współczucia chrześcijańskiego w stronę cierpiących stworzeń. Pod wpływem tej refleksji powołano w 1824 r. pierwsze na świecie narodowe stowarzyszenie na rzecz zwierząt (J. Turner, *Reckoning with the Beast: Animals, Pain and Humanity in the Victorian Mind*, Baltimore – London 2000, s. 43). Szczególny rodzaj refleksji, łączący chrystologię z cierpieniem niewinnych zwierząt znajdujemy u J.H. Newmana. Podczas kazania w Wielki Piątek 1842 r. zadał zebranym na nabożeństwie pytanie: „You will ask, how are we to learn to feel pain and anguish at the thought of Christ's sufferings?”. Pierwszą z możliwych dróg, które zaproponował było odniesienie do cierpienia zwierząt. Nawiązując do fragmentu z Księgi Izajasza (Iz 53,7), zestawiał cierpiącego Mesjasza z cierpieniem niewinnego i niemego jagnięcia prowadzonego na rzeź. Podkreślił, że Chrystus był bezbronny i niewinny tak jak jagnię (J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons VII, Sermon 10. The Crucifixion*, <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/ContemporaryEN/XCT.094.html;chunk.id=00000347>, [dostęp: 07.12.2024]). Jak zauważa A. Linzey, refleksja Newmana nie dotyczyła szczególnego współczucia wobec zwierząt, ale sytuowała je w kontekście chrystologicznym. Stwierdził, że istnieje równoważność moralna cierpienia zwierząt i samego Chrystusa, a także jednakowa moralna podbudowa tej „identyczności cierpienia” (A. Linzey, *Why Animals Suffering Matters. Philosophy, Theology, and Practical Ethics*, Oxford 2009, s. 38-40). Z tego wynikać powinno, że wszyscy przeżywający cierpienie i mękę Chrystusa, powinni być z tych samych powodów wrażliwi na cierpienie wszystkich bezbronnych i niewinnych istot (A. Linzey, *Animal Gospel*, Louisville 1999, s. 64-67).

⁶⁵ B. Obsulewicz-Niewińska, R.J. Pastwa, *Sympathy in the Works of Maria Konopnicka – a Category Originating in the Gospel or an Example of a Secularised Attitude to Social Relations*, „Perspektywy Kultury” 2022, t. 39, nr 4, s. 261-282.

relacji i zmian na poziomie języka oraz praktycznych działań w ramach solidarności somatycznej; c) zmiany usytuowania i reprezentacji zwierząt w mediach; d) promocji relacji człowiek – inne zwierzęta opartych na głębokim współodczuwaniu; e) promocji moralności ponadgatunkowej, która wyrasta z powszechnej wspólnoty doświadczania żywego ciała; f) promocji i edukacji w zakresie głębokiego współodczuwania z osobami i innymi zwierzętami; g) promocji i wspierania tych sektorów nauki i gospodarki, które dążą do ograniczenia masowego chowu i uboju zwierząt poprzez odkrywanie i zastosowanie alternatywnych rozwiązań; h) promocji wartości życia wszystkich bytów ożywionych; i) współpracy i dialogu ponad podziałami na podstawie uniwersalnego doświadczenia żywego ciała; j) realizowania kampanii na rzecz przeciwdziałania przemocy wobec ludzi i innych zwierząt; k) zaangażowania organizacji pozarządowych, biznesowych, rządowych oraz kościołów i związków wyznaniowych w obszar wrażliwości na los osób i istot zależnych; l) zaangażowanie instytucji medialnych i dziennikarzy oraz konsumentów mediów w przeciwdziałanie utrwalaniu antropocentrycznych hierarchii.

Ponadto kategoria *somatic sympathy*, oznaczająca głębokie cielesne współodczuwanie oraz praktyczne przejawy solidarności somatycznej, mogłaby stanowić dodatkową kategorię analizowania jakościowego zawartości mediów pod kątem relacji człowiek – inne zwierzęta. Dodatkowo postuluje się skoncentrowanie wysiłków badaczy na analizie długotrwałej interakcji człowiek – człowiek, a także człowiek – inne zwierzęta. Do tych analiz naukowych w perspektywie długofalowej nadawać się mogą również wątki komentarzy pod publikowanymi tekstami w mediach cyfrowych, a także pod postami, zwłaszcza pod kątem jakościowym, uwzględniającym charakter zaangażowania użytkowników mediów społecznościowych⁶⁶. Badanie komentarzy pomogłoby badać i określać nastroje społeczne w odniesieniu do, w tym przypadku, relacji człowiek – inne zwierzęta w mediach.

BIBLIOGRAFIA

Acampora R.R., *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, Pittsburgh 2006.

Acampora R.R., *O cielesnym współodczuwaniu*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 2013, t. 26, nr 2, s. 133-155.

⁶⁶ E. Ng, *No Grand Pronouncements Here...: Reflections on Cancel Culture and Digital Media Participation*, „Television & New Media” 2020, Vol. 21, Iss. 6, s. 624.

Acampora R.R., *Toward a Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy*, [in:] *Strangers to Nature. Animal Lives and Human Ethics*, red. G.R. Smulewicz-Zucker, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2012, s. 235-247.

Almiron N., Cole M., Freeman C.P., *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Understanding of Oppression in Communication Research*, „European Journal of Communication” 2018, Vol. 33, Iss. 4, s. 367-380.

Baratay É., *Le Christianisme et l'animal: une histoire difficile*, „Ecozona” 2011, Vol. 2, Iss. 2, s. 110-117.

Bołoz W., *Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania*, „Studia Ecologicae at Bioethicae” 2003, t. 1, s. 161-175.

Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy, ed. N. Almiron, M. Cole, C. P. Freeman, New York 2016.

Daniłowicz W., *Teoria etyczna J. Benthama a dereifikacja i prawa zwierząt*, „Studia Prawnicze” 2020, nr 1, s. 7-27.

Dobzhansky T., *Evolution at Work. The Pressing Problems Today Center on the Mechanisms of Evolution and the Biological Uniqueness of Man*, „Science” 1958, Nr 127, s. 1091-1098.

Donnelley S., *Animals, Science, and Ethics*, „The Hastings Center Report” 1990, Vol. 20, Iss. 3, s. 1-32.

Drożdż M., *Pytania o jakość etyki mediów*, [w:] *Etyka mediów. Utopia czy powinność*, red. M. Drożdż, K. Drąg, Tarnów 2018, s. 17-33.

Dzwonkowska D., *Wprowadzenie do etyki środowiskowej*, Warszawa 2022.

Fergusson D., *God, Christ, and Animals*, „Zygon” 2014, Vol. 49, Iss. 3, s. 729-746.

Franciszek, *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.

Fuchs C., *Foundations of Critical Media and Information Studies*, London 2011.

Grzesica J., *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983.

Hodalska M., *Animal Studies jako terytorium badawcze w polskim medioznawstwie. Obrazy zwierząt w mediach podczas kataklizmów*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2024, t. 67, nr 3, s. 31-43.

Kalinowski D., Szmyja S., *Słowo otwarcia*, [w:] *Ekologia w dyskursie. Wokół Animal Studies*, Słupsk 2022, s. 5-8.

Kim U.-H., *Refleksja teologiczna na temat relacji między człowiekiem a zwierzętami i chrześcijańska etyka zwierząt*, „Korean Journal of Theology” 2021, Vol. 53, Iss. 5, s. 97-121.

Korczyński J., *Zwierzęta i teologia: Problem antropocentryzmu w chrześcijaństwie*, Toruń 2017.

Linné T., Pedersen H., *With Care for Cows and a Love for Milk: Affect and Performance in Swedish Dairy Industry Marketing Strategies*, [w:] *Meat Culture*, ed. A. Potts, Leiden 2016, s. 109-128.

Linzey A., *Animal Gospel*, Louisville 1999.

Linzey A., *Animal Theology*, Urbana-Chicago 1995.

Linzey A., *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010.

- Linzey A., *Why Animals Suffering Matters. Philosophy, Theology, and Practical Ethics*, Oxford 2009.
- Łyko S., *Zwierzęta w nauczaniu Kościoła katolickiego*, Kraków 2018.
- Macintyre A., *Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót?*, Łódź 2021.
- Marx W., *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and Life-World*, tłum. S. Heyvaert, Albany 1992.
- McQuail D., *MacQuail's Mass Communication Theory*, 6th ed., London 2010.
- Mitchell J., *Media Violence and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge 2007.
- Murad A.T., Sampaio Procópio M.T.B., *A condição zwierzę: Breve reflexão teológica*, „Revista de Estudos Teológicos” 2016, Vol. 31, Iss. 3, s. 507-524.
- Newman J. H., *Parochial and Plain Sermons VII, Sermon 10. The Crucifixion*, <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/ContemporaryEN/XCT.094.html;chunk.id=00000347> [dostęp: 07.12.2024].
- Ng E., *No Grand Pronouncements Here...: Reflections on Cancel Culture and Digital Media Participation*, „Television & New Media” 2020, Vol. 21, Iss. 6, s. 621-627.
- Obsulewicz-Niewińska B., Pastwa R.J., *Sympathy in the Works of Maria Konopnicka – a Category Originating in the Gospel or an Example of a Secularised Attitude to Social Relations*, „Perspektywy Kultury” 2022, t. 39, nr 4, s. 261-282.
- Parker J., *With New Eyes: The Animal Rights Movement And Religion*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1993, Vol. 3, s. 338-346.
- Pastwa R., *Bioetyka. W imię postępu i przetrwania*, Kęty 2015.
- Pastwa R. J., *Ekologia w komunikowaniu religijnym*, Lublin 2020.
- Persson I., Savulescu J., *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.
- Potter V. R., *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ 1971.
- Potter V. R., *Bioethics. The Science of Survival*, „Perspectives in Biology and Medicine” 1970, Vol. 14, Nr 1, s. 120-153.
- Problematyka zwierząt w polskich mediach Raport medialny. X 2017 – X 2018*, <https://psmm.pl/wp-content/uploads/2021/01/problematyka-zwierzat-w-polskich-mediach-raport-medialny-19122018.pdf> [dostęp: 07.12.2024].
- Ramiz G., *Standardy traktowania zwierząt w kontekście ich odejścia*, [w:] *Zwierzę – Język – Emocje. Dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2020, s. 117-127.
- Reich W.T., *The „Wider View”: André Hellegers's Passionate, Integrating Intellect and The Creation of Bioethics*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1999, Vol. 9, Iss. 1, s. 25-51.
- Reich W.T., *The Word „Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1994, Iss. 4, s. 319-335.
- Creation of Bioethics*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 1999, Vol. 9, Iss. 1, s. 25-51.
- Singer P., *Animal Liberation*, New York 1975.

Singer P., *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003.

Strømme H.M., *Encounters with Animals in Literature and Theology*, „Literature and Theology” 2017, Vol. 31, Iss. 4, s. 383-390.

Ślipko T., *Etyka wobec świata zwierząt*, [w:] *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 2005.

Taylor P.W., *The Ethics of Respect for Nature*, [w:] *Earth Ethics. Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*, ed. J.P. Sterba, 2nd ed., New York 2000, s. 95-108.

Turner J., *Reckoning with the Beast: Animals, Pain and Humanity in the Victorian Mind*, Baltimore – London 2000.

Twardowski M., *Relacja człowiek-zwierzę w paradygmacie biocentrycznym*, [w:] *Zwierzę – Język – Emocje. Dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2020, s. 25-32.

Watson R.A., *A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism*, „Environmental Ethics” 1983, Vol. 5, Iss. 3, s. 245-256.

De Waal F., *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2021.

White L., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, nr 155, s. 1203-1207.

Zagórska K., *Pandemiczne antidotum – zwierzęta w tekstach kultury i przekazach medialnych (na przykładzie ankietowych)*, [w:] *Recepcja mediów*, t. 8: *Wnioski z badań – lata 2020-2021*, red. A. Granat, Lublin 2022, s. 9-28.