S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a
vol. X, fasc. 4 (2015)

GRZEGORZ FRANCUZ
Uniwersytet Opolski

Czyje dobro się liczy?

Pytając, czyje dobro się liczy, powinniśmy wskazać taki rodzaj bytów, o których można stwierdzić, że mają własne dobro, swoją pomyślność, dobrobyt. Mają potrzeby, interesy, dążenia i nie jest im obojętne, co się z nimi dzieje, można im zaszkodzić lub je skrzywdzić. Uwzględniając dobro jakiegoś bytu, nadajemy mu znaczenie moralne, włączamy w sferę moralności, obdarzamy moralną troską lub prawami moralnymi. Uzyskuje on wówczas niezależną od użyteczności dla ludzi lub innych istot wartość wewnętrzną, przysługuje mu jakiś rodzaj szacunku. Byt ów ma status moralny[1] i staje się elementem wspólnoty moralnej, a co za tym idzie — podmioty moralności są zobowiązane do określonego zachowania wobec wspomnianego bytu, nakładane są ograniczenia na sposób obchodzenia się z nim[2]. W związku z tym pojawiają się pytania:

Które byty posiadają własne dobro czy interesy?

Kogo/co szanować i otaczać troską moralną?

[1] Włodzimierz Galewicz wyróżnia trzy aspekty statusu moralnego: agatologiczny — troska o dobro, o interesy jakiejś istoty; aksjologiczny — w centrum zainteresowania jest poszanowanie, które się należy danej istocie; jurydyczny — skupia się na prawach moralnych istot (W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, s. 16–17). Status moralny może być rozumiany wąsko lub szeroko. Gdy chodzi o podkreślenie, że jakiś byt nie jest moralnie obojętny, ma dodatnie znaczenie moralne, mamy do czynienia z wąskim pojęciem. Status moralny przysługuje ograniczonemu zbiorowi bytów. Status w sensie szerokim odnosi się do wszystkich bytów i dotyczy ich miejsca w hierarchii moralnej. Niektóre byty mogą mieć zerowy status moralny. W tekście posługuję się wąskim pojęciem statusu moralnego. (F.M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford-New York 2007, s. 227–236).

[2] David DeGrazia pisze: „Powiedzieć, że X ma status moralny, to powiedzieć, że (1) podmiot moralny ma zobowiązania wobec X, (2) X ma interesy oraz (3) te zobowiązania opierają się (przynajmniej częściowo) na interesach X-a"; „Mieć status moralny, [...], to mieć bezpośrednie czy niezależne znaczenie moralne. Dla istot, które mają status moralny, być traktowanym po prostu jako narzędzia czy własność — bez niezależnego uwzględniania ich dobrobytu — to być traktowanym niewłaściwie" (D. DeGrazia, *Moral Status as a Matter of Degree?*, „Southern Journal of Philosophy" 46 (2) (2008), s. 183; *Human-Animal Chimeras: Human Dignity, Moral Status, and Species Prejudice*, „Metaphilosophy" 38 (2–3) (2007), s. 315).

© for this edition by CNS

Komu/czemu przysługują moralne prawa?

W jaki sposób istoty uzyskują znaczenie moralne?

Na podstawie czego określamy, że jakiś byt ma własne interesy i nieobojętne mu dobro?

Czy niezależne dobro własne istot stanowi wystarczający warunek nałożenia na podmioty moralności zobowiązań moralnych?

Istoty żywe

W *The Varieties of Goodness* Georg H. von Wright stwierdza:

> Istota, o czyjej dobru z sensem można mówić, jest bytem, o którym można sensownie powiedzieć, że ma się dobrze lub źle, wzrasta, jest szczęśliwy lub nieszczęśliwy. Niewątpliwie, tak mówi się czasem również o artefaktach i przedmiotach nieożywionych — szczególnie gdy czujemy się mocno z nimi związani. „Mój samochód bardzo nie lubi dróg tego regionu, o czym świadczą częste naprawy, których potrzebuje" — możemy stwierdzać. Jest to jednak całkowicie metaforyczny sposób wypowiadania się[3].

Nieożywione przedmioty i artefakty na pewno nie są bytami, które mogą mieć swoje własne dobro. Ludzie dbają o dobro, sprawność samochodów czy swoich zegarków nie ze względu na „pomyślność" tych przedmiotów, ale ze względu na swoje dobro. Dobro nawet bezcennych dla ludzi rzeczy ma jedynie znaczenie instrumentalne, służy człowiekowi, nie jest dobrem samym w sobie. Oczywiście nieraz się mawia o życiu artefaktów. Jednak jak podkreśla von Wright: „Artefakty, takie jak samochody i zegarki, mają życie, a tym samym dobro, tylko metaforycznie. Rośliny i zwierzęta są obdarzone życiem w pierwotnym sensie"[4].

Byty nieożywione są wzorcowym przykładem obiektów, którym nie można zaszkodzić, bo nie mają własnego dobra czy interesów. Na przykład krzesłu czy skale może przysługiwać tylko pośrednie znaczenie moralne. Zniszczenie krzesła jest godne potępienia, gdy narusza interesy użytkowników czy właścicieli krzesła, dobro ludzi. Gdy rozpatrujemy krzesło i jego zniszczenie w izolacji, bez odniesienia do ludzi, nie możemy mówić o umniejszeniu czyjegoś dobra lub interesów. W przypadku skały sprawa się przedstawia nieco inaczej, gdyż nie jest ona wytworem człowieka. Może ona uzyskać znaczenie moralne, gdy zostanie uznana jej wartość użytkowa lub estetyczna czy też jest ważna dla zachowania integralności systemu biologicznego. Zarówno krzesło, jak i skała nie mają się gorzej lub lepiej, „jest im obojętnie", co się z nimi dzieje. Nie mają potrzeb, interesów, pomyślności, która się zwiększa lub pomniejsza. Moralną wagę uzyskują tylko w odniesieniu do podmiotów z bezpośrednim statusem moralnym, podmiotów, których dobro się liczy[5]. Inaczej sprawa się przedstawia w przypadku istot żywych. Można sensownie wypowiadać się o ich samoistnym dobru.

[3] G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London 1963, s. 50.

[4] *Ibidem*.

[5] Przedmiotom nieożywionym może być nadawana wartość wewnętrzna jako przeciwieństwo wartości instrumentalnej. Jakiś obiekt może być obdarzony samoistną, wewnętrzną wartością, a jednocześnie nie mieć statusu moralnego. Na przykład dzieła sztuki są wartościowane same w sobie, podobnie może być w przypadku abiotycznych bytów naturalnych lub rzadkich przedmiotów, chronimy je ze względu na nie same. Gdy komuś lub czemuś przypisany jest status moralny, uznaje się, że ten ktoś lub to coś

© for this edition by CNS

Co to jest istota żywa? Określając zbiór obdarzonych życiem bytów, kierujemy się zwykle intuicją. Na co dzień nie mamy problemów z odróżnieniem istot żywych od nieożywionych przedmiotów, wystarczą nam do tego nasze zwykłe władze poznawcze. Oczywiście ta pierwotna intuicja, choć stanowi punkt wyjścia teorii naukowych i filozoficznych, nie jest niezawodna, a szczególnie szwankuje, gdy dociekania filozoficzne oraz badania naukowe wychodzą poza ramy naturalnego, zdroworozsądkowego, danego wprost obrazu otaczającego nas świata. Organizm żywy nazywać można systemem autopoietycznym[6]. Jest to homeostatyczny, otwarty względnie niezależny od środowiska system, który cechuje się metabolizmem, samosterownością, reaguje na bodźce środowiska, podtrzymuje swoje istnienie, rozwija się, reprodukuje, regeneruje i rekonstruuje siebie przez stałą wymianę informacji, materii i energii z otoczeniem. Ludzie, zwierzęta oraz rośliny to systemy autopoietyczne. Takie systemy, czyli istoty żywe, mają własne dobro, nieświadome lub świadome dążenia i cele, wybiórczo traktują napotykane stany rzeczy.

Status moralny

Jak wspominałem, istotom, których dobro się liczy, przysługuje status moralny. Sądy dotyczące statusu moralnego z jednej strony wyznaczają postawy podmiotów wobec określonych bytów, wyrażają emocjonalny stosunek ludzi do pewnych kategorii istot i motywują do określonych działań; z drugiej natomiast odsyłają do przekonań o świecie, o porządku natury i miejscu, jakie zajmują w tym porządku poszczególne byty. Status moralny stanowi cechę normatywną bytów, generuje określone zobowiązania i normy postępowania wobec istot nim obdarzonych. Nie jest przyrodzoną, realną właściwością przedmiotów i nie jest dostępny empirycznie jak cechy fizyczne. Nie jest identyczny ani z naturalnymi, ani też nadnaturalnymi właściwości, nie wynika wprost z fizycznej czy z metafizycznej struktury bytu. Stanowi cechę superwenientną, następczą, pochodną wobec naturalnych cech bytów. Istota S ma status moralny M wtedy i tylko wtedy, gdy istota S charakteryzuje się naturalnymi właściwości *Ns*. M tworzy wyższy, moralny, normatywny poziom, który jest nadbudowany na naturalnych właściwościach *Ns*. Istoty zaś, które są identyczne pod względem właściwości *Ns*, będą miały taki sam status moralny M.

Jakie cechy nabywają znaczenia moralnego i związek tych cech z poziomem normatywnym, to zależy od przyjętego wcześniej systemu filozoficznego, religii czy dominujących w danym społeczeństwie przekonań. Znaczące moralnie cechy mogą być zarówno stwierdzalnymi empirycznie, naturalnymi właściwościami, jak i cechami supranaturalnymi, metafizycznymi. W codziennej praktyce życiowej ludzie nie posługują się pojęciem statusu moralnego. Po prostu obdarzają znaczeniem moralnym określone byty na podstawie ich cech. Oparte na wychowaniu, tradycji i dominującej kulturze potoczne przekonania oraz intuicje są podstawą wyznaczania zakresu istot

ma nie tylko wartość wewnętrzną niezależnie od użyteczności dla ludzi lub innych istot, lecz także ma własne dobro, potrzeby, interesy, pomyślność czy prawa moralne.

[6] Por. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, „Boston Studies in the Philosophy of Science" 42 (1980), s. 73–84.

© for this edition by CNS

moralnie znaczących i podstawą praktyki moralnej. Stanowią zawsze przedteoretyczny, niewypowiedziany punkt wyjścia refleksji filozoficznej i etycznej.

Wspólnota moralna

Status moralny jest związany z przynależnością do wspólnoty moralnej. Co to jest moralna wspólnota? Na czym polega przynależność do niej? Wspólnotę moralną można sobie wyobrazić jako zamknięty obszar, u którego wejścia jest bramka przepuszczająca do środka tylko byty spełniające określone kryteria, byty legitymujące się cechami uznanymi za istotne moralnie. Cechy te to zarówno przepustka do wspólnoty moralnej, jak i kryterium statusu moralnego. Wspólnota moralna obejmuje byty, wobec których podmioty moralności mają zobowiązania i muszą uwzględniać dobro tych bytów. To zbiór istot bezpośrednio uprawnionych moralnie, których moralna waga nie wynika jedynie z ich wartości instrumentalnej, lecz opiera się na mającej źródło w ich własnym dobru, wartości wewnętrznej. „Zdefiniujmy pojęcie wspólnoty moralnej — pisze Tom Regan — jako obejmującej wszystkie jednostki bezpośredniej troski moralnej lub alternatywnie, jako składającą się z tych jednostek, wobec których czynne podmioty moralności mają bezpośrednie zobowiązania”[7].

Gdy wyznaczamy krąg wspólnoty moralnej i określamy byty, których dobro się liczy, które zasługują na szacunek i mają prawa moralne. Zaczynamy zwykle od wskazania istot takich jak my — ludzi. Z oczywistością uznajemy ich godności i oczekujemy od nich tego samego wobec siebie. Dorośli, zdrowi, pełnosprawni, normalnie funkcjonujący przedstawiciele naszego gatunku są paradygmatycznym przykładem posiadaczy pełnego, najwyższego statusu moralnego oraz uczestnictwa we wspólnocie moralnej. Określając wspólnotę moralną, wychodzimy od tej paradygmatycznej grupy w pełni obdarzonych statusem moralnym istot.

Antropocentryczna reguła przyznawania statusu moralnego

Zarówno w przyznawaniu statusu moralnego, jak i członkostwa we wspólnocie moralnej ujawnia się podstawowa zasada, którą nazywam *antropocentryczną regułą przyznawania statusu moralnego*. Im bardziej jakiś byt jest podobny do ludzi jako grupy bazowej, tym łatwiej i bez kontrowersji zostaje mu przypisany status moralny, a definiowanie dobrobytu istot pozaludzkich odwołuje się zawsze do dobrobytu rozumianym na sposób ludzki. Nadanie statusu moralnego jakiejś istocie zawsze wiąże się z wydobyciem takiej właściwości tej istoty, którą owa istota podziela z ludźmi. Wszelkie powiększenie wspólnoty moralnej poza krąg istot ludzkich jest zazwyczaj oparte na odnalezieniu i podkreśleniu w innych bytach takich cech, które wcześniej zostały uznane za relewantne moralnie u ludzi.

Jako ludzie jesteśmy żywymi organizmami podlegającymi uwarunkowaniom biologicznym, organizmami, które są obdarzone świadomością, doświadczają stanów mentalnych. To tworzy podstawę rozumienia przez nas dobra oraz pomyślności istot spoza naszego gatunku. Jeżeli bezpośrednio znaczące moralnie byty są

[7] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley 1983, s. 152.

© for this edition by CNS

pozbawione świadomości i zdolności odczuwania czy nawet, jak chcą zwolennicy głębokiej ekologii, są nieożywione, to kto i jak ma stwierdzać, co jest dobre, a co złe dla tych bytów? Jaki jest ich dobrobyt? Jak podkreśla Mark H. Bernstein:

> pojęcia korzyści, szkody, bycia w gorszym lub w lepszym stanie czy pomyślności to ludzkie pojęcia. Są one takie ze względu na to, jakim rodzajem istot jesteśmy. Użycie i zastosowanie tych pojęć (oraz wszystkich innych pojęć) jest takie a nie inne, zarówno z powodu faktu, że myślimy, postrzegamy oraz czujemy, jak i z powodu sposobu w jaki to czynimy. Użytek, jaki robimy z pojęć dobrobytu, częściowo polega na tym, że przypisujemy je innym, tak jak sobie. Jeżeli innemu przyznaje się posiadanie dobrobytu z możliwością doznawania pożytku lub krzywdy, a manifestacje tych właściwości rozumie się literalnie i bezwarunkowo, wówczas aby utrzymać tę atrybucję, podmiot tych właściwości musi przynajmniej być wystarczająco podobny do nas. Jeżeli mówi się, że inny jest skrzywdzony, abyśmy mieli choć minimalne zrozumienie tego, musi on być skrzywdzony w analogiczny sposób jak są skrzywdzeni ludzie [...][8].

Ludzie jako użytkownicy pojęć „korzyść", „pomyślność", „szkoda", „krzywda" muszą rozumieć, jak to jest dla innego mieć się lepiej lub gorzej albo ponosić szkodę. „Krzywda", „korzyść" czy „szkoda", aby zachowały swój sens i zrozumiałość, powinny w minimalny sposób łączyć się z pojmowaniem krzywdy i korzyści, które przyjmujemy jako ludzie, oraz z kontekstami, w których używamy tych pojęć w odniesieniu do nas samych.

Ludziom przypisujemy maksymalne znaczenie moralne i stawiamy zwykle wyżej od zwierząt. Decyduje o tym występowanie u ludzi takich znaczących moralnie właściwości, jak samoświadomość, bycie racjonalnym, posługiwanie się językiem i pojęciami, wolna wola, sprawstwo działań moralnych, zdolność kierowania się zasadami moralnymi, wreszcie posiadanie duszy. Wybór znaczących moralnie cech jest w gruncie rzeczy antropocentryczny, preferujemy bowiem właściwości, które sami mamy i uznajemy za ważne. Dlaczego na przykład nie uznajemy jako dających wyższy status moralny takich cech, jak zdolność latania, dobry węch, odporność na mróz, siła fizyczna czy szybkość biegania? Wówczas wiele zwierząt znalazłoby się wyżej od ludzi w hierarchii moralnego znaczenia. Istnieje jednak powszechna zgoda, że wymienione cechy są neutralne moralnie. Źródło tej zgody tkwi w naszej ludzkiej, antropocentrycznej perspektywie, nakazującej nam nadawać szczególnie znaczenie tym własnościom, które są atrybutami inteligentnych, mających umysł i wyczucie moralne istot. Tak zaś się składa, że istoty te zwykle należą do gatunku *Homo sapiens*, a znaczące moralnie właściwości ujmowane są zazwyczaj jako atrybuty wyróżniające ludzi spośród wszystkich bytów.

Antropocentryczna reguła przyznawania statusu moralnego jest obarczona niebezpiecznym potencjałem. Zarówno grupa bazowa, jak i podobieństwo, do których się odwołuje, mogą być ujęte bardzo wąsko, a co z tym idzie — status moralny i udział we wspólnocie moralnej może przysługiwać na przykład tylko tym, którzy mają taki sam kolor skóry, mówią tym samym językiem czy mają inne wspólne cechy naturalne. Reguła ta może być podstawą wykluczenia innych ludzi czy istot pozaludzkich ze sfery moralności. Jako że nazywa się „antropocentryczną regułą przyznawania statusu moralnego", to może opierać się na uprzedzeniach związanych z uznaniem bycia człowiekiem jako podstawowego wyznacznika statusu mo-

[8] M.H. Bernstein, *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, New York 1998, s. 105.

© for this edition by CNS

ralnego, być wyrazem szowinizmu gatunkowego. Niemniej jednak tworzy ona też podstawę etyki biocentrycznej czy patocentrycznej, które nadają status moralny wszystkim bytom ożywionym czy istotom czującym.

Tak jak homocentryczne (wspólnota moralna obejmuje tylko przedstawicieli *Homo sapiens*) czy personalistyczne koncepcje podkreślają podobieństwo wszystkich ludzi czy osób, etyka biocentryczna wskazuje na wspólne cechy istot żywych, na podobieństwo bytów ożywionych do nas ludzi, paradygmatycznych nosicieli statusu moralnego. Wszystkie organizmy biologiczne należą do ziemskiej wspólnoty życia, podlegają tym samym biologicznym wymogom i zgodnie ze specyficznym dla swojego gatunku wzorcem realizują swoje dobro, rozwijając się i podejmując wysiłki w celu zachowania życia. W rozwijanym przez Paula Taylora biocentrycznym indywidualizmie wyeksponowana jest wspólnota losów wszystkich bytów ożywionych, które starają się zachować istnienie i realizują swoje dobro, co umożliwia nam doświadczenie współczucia oraz zrozumienie dobra żywych organizmów. Podobnie Albert Schweitzer podkreśla nasz związek z tym, co żywe, ludzkie doświadczenie uczestnictwa w procesie życia i bycia istotą ożywioną. W etykach zaś patocentrycznych przypisywanie zwierzętom subiektywnego doznawania bólu czy innych stanów mentalnych opiera się na argumentach ukazujących podobieństw ludzi i zwierząt. Podobieństwo to ujawnia się w reakcjach behawioralnych, w budowie i fizjologii układu nerwowego oraz w pokrewieństwie ewolucyjnym.

Wspólnota osób

Wzorcowy dla czasów nowożytnych model wspólnoty moralnej został zaprezentowany przez Kanta. Kantowski typ kontraktualizmu jest podstawą idei demokracji liberalnej Zachodu. Współczesne koncepcje umowy społecznej czerpią swoje podstawowe założenia z Kantowskiej wizji państwa celów. Państwo to jest wspólnotą podmiotów, które ustanawiają obowiązujące ich zasady i wzajemnie respektując swoje prawa. Podmioty te mają racjonalną naturę, cechuje je autonomia. Wzajemnie przypisują sobie wartość wewnętrzną, obdarzają szacunkiem i nie mogą być traktowanie wyłącznie instrumentalnie. Mogą refleksyjnie ująć zasady moralne, rozumieć różnice między dobrem a złem, ich zachowanie zatem może być poddane ocenie. Działają w wyniku swobodnej decyzji, nie podlegają jednoznacznej determinacji przyrodniczej czy społecznej, na podstawie rozumnych racji mogą kierować się wolną wolą. Jak widać, aby w pełni uczestniczyć we wspólnocie moralnej, trzeba sprostać bardzo wysokim wymaganiom. Wymagań tych nie spełniają na pewno zwierzęta, a nawet wielu ludzi, co rodzi sprzeczne z naszymi intuicjami moralnymi konsekwencje[9]. Wspólnota moralna jest homogeniczna, składa się z osób, mających jednakowe cechy. Etyka kantowska jest etyką personalistyczną[10].

[9] Pojawia się problem tak zwanych przypadków marginalnych, czyli przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*, którzy nie mają istotnych dla autonomii moralnej atrybutów, gdyż albo je utracili w wyniku choroby, wypadku itp., albo jeszcze ich nie nabyli z racji niedojrzałości.

[10] U Kanta czytamy „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to — o ile jest czymś pozbawionym rozumu — tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je

© for this edition by CNS

Według standardowej interpretacji kontraktualizm prowadzi do odmowy bezpośredniego statusu moralnego bytom pozaludzkim, na przykład zwierzętom, które uzyskują go jedynie pośrednio[11]. W *Metafizyce moralności* Kanta czytamy:

> Wedle wszelkich świadectw naszych zmysłów (*Erfahrung*) nie jest nam znana żadna inna istota oprócz człowieka, która byłaby w stanie wystąpić w roli czynnego (lub choćby tylko biernego) podmiotu jakiejkolwiek powinności. Wobec tego człowiek nie może też mieć żadnych zobowiązań w stosunku do innych istot aniżeli ludzkie, a jeśli wyobraża sobie taką możliwość, to nadaje on wówczas dwuznaczny wydźwięk (*Amphibolie*) terminom będącym własnością refleksji moralnej, a ów rzekomy obowiązek wobec innych istot pozostaje tak czy inaczej jego obowiązkiem wobec samego siebie. Na ten niefortunny pomysł wpada on zaś w taki sposób, że bierze swój obowiązek — sformułowany przez wzgląd na tamte inne istoty — za obowiązek w odniesieniu do nich[12].

Sądząc, że mamy bezpośrednie zobowiązania wobec istot pozaludzkich, bezpodstawnie przenosimy terminy moralne, które obowiązują w sferze relacji międzyludzkich, w sferę pozbawionych rozumności, bytów nieosobowych.

Dla kontraktualistów okrucieństwo wobec zwierząt ma wagę moralną, wtedy gdy jego sprawcy stają się mniej wrażliwi na ból ludzi i niszczą w sobie humanitarną postawę, psują swój charakter. Współczesny zwolennik tego stanowiska, Peter Carruthers, przywołuje przykład osoby, która pozbawiona kontaktu z ludźmi, podróżuje samotnie w kosmosie z towarzyszącym jej kotem. Znudzona długą podróżą zaczyna się bawić, używając swojego kota jako tarczy do gry w rzutki. Czy takie zachowanie jest godne potępienia? Carruthers uważa, że jest ono naganne, ale nie dlatego że narusza dobro zwierzęcia. Kot sam w sobie, w oderwaniu od swoich relacji, gdy bierzemy wyłącznie jego wewnętrzne, inherentne cechy, nie ma bezpośredniego statusu moralnego[13]. Z tej perspektywy człowiek, który nie krzywdzi ludzi i jest życzliwy wobec nich, a jednocześnie skrycie męczy zwierzęta, poddając je najwymyślniejszym torturom, nie czyni wprost nic złego innym podmiotom moralności. Tak jak Kant, Carruthers uważa, że okrutny wobec istot żywych człowiek, kształtuje w sobie złe nawyki i staje się niewrażliwy na cierpienie, co może zaszkodzić jego bliźnim. Kant pisze:

> powstrzymanie się od traktowania zwierząt (czyli ożywionej, ale bezrozumnej części stworzenia) w sposób gwałtowny i okrutny wydaje się jeszcze bardziej wskazane dla człowieka, jeśli rzeczywiście chce on uszanować obowiązek wobec samego siebie: bo czyny takie osłabiają w człowieku odruch współczucia dla istot cierpiących, naruszając przez to, a z czasem zgoła rujnując tę, wielce użyteczną dla moralnych więzi międzyludzkich podwalinę; aczkolwiek nie można człowiekowi odmówić prawa do ich uboju dla

jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku)", *idem*, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 61).

[11] Por. P. Carruthers, *Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance*, [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, T.L. Beauchamp, R.G. Frey (eds.), New York 2011, s. 393–399.

[12] I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005 s. 321.

[13] W *Animal Issue* czytamy: „Takie działania są złe, bo są okrutne. Zdradzają obojętność wobec cierpienia, która może się ujawnić [...] w stosunkach tej osoby z innymi racjonalnymi podmiotami. Tak więc chociaż działanie to nie może naruszać żadnych praw (na gruncie kotraktualizmu koty nie mają jak dotąd bezpośrednich praw), pozostaje ono złe niezależnie od swojego wpływu na jakiegokolwiek miłośnika zwierząt. Tak więc zwierzętom zostaje przypisane pośrednie znaczenie moralne ze względu na właściwości charakteru, które mogą lub nie mogą w nas wywoływać", P. Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge 1993, s. 153–154; *idem*, *Animal Mentality*, s. 394–395.

© for this edition by CNS

celów gospodarczych (pod warunkiem, że dokonuje się go sprawnie, oszczędzając zwierzęciu kaźni), a także korzystania z nich jako siły roboczej, ale też nie ponad miarę ich możliwości (prace wykonywane przez zwierzęta nie powinny bowiem odstręczać ludzi); czymś odrażającym są natomiast fizyczne doświadczenia na tych stworzeniach, okupione ich męczarniami i służące jedynie podtrzymaniu jakichś spekulacji, bez których śmiało można by się obejść. — Do pośrednich obowiązków człowieka zaliczyć można poczucie wdzięczności dla leciwego konia lub psa za ich wierną służbę (bo zwierzęta te żyją z nim we wspólnym gospodarstwie); jest to obowiązek przez wzgląd na zwierzę, który jednak — jako obowiązek bezpośredni — zawsze pozostaje powinnością człowieka wobec siebie samego[14].

Animalna natura racjonalnych osób

Kant wskazuje, że zwierzęta należy traktować w analogiczny sposób jak ludzi, a nie jak zwykłe rzeczy. W odniesieniu do zwierząt można nawet używać takich typowych dla relacji osobowych określeń jak wierność czy wdzięczność. Nie jest też obojętne wspólne bytowanie ludzi i zwierząt w jednym gospodarstwie, rodzi bowiem więź. Analizując zobowiązania człowieka wobec istot pozaludzkich, Kant podkreśla podobieństwa natury zwierząt do natury człowieka. Z tego zaś podobieństwa wynika, że postępowanie wobec zwierząt wywołuje efekty w psychice człowieka, które nie są obojętne dla działania wobec ludzi. Podobieństwo to jednak nie jest tak znaczące, aby zasady moralne objęły zarówno ludzi, jak i nieludzi.

Ze zwierzętami łączy nas animalna natura. Tak samo jak one mamy ciało, rozwijamy się, odżywiamy, pożądamy i czujemy. Takich cech nie mają rośliny czy byty nieożywione. Animalna natura nie jest jednak przepustką do uczestnictwa we wspólnocie moralnej. Taką przepustką jest racjonalność i rozumność. Zdaniem Kanta człowiek ma zobowiązania wobec swojej animalnej natury, powinien zachować swoje życie, dbać o zdrowie, odżywiać się. Czy zatem analogicznie nie powinien mieć podobnych zobowiązań wobec istot, z którymi podziela ową animalną naturę? Zachowanie życia przez człowieka i dbałość o jego animalną część służy ostatecznie racjonalnej osobie. Stanowi środek urzeczywistniania osoby. Animalna natura nieosobowych bytów pozaludzkich sama w sobie pozbawiona jest znaczenia moralnego i uzyskuje wartość jedynie przez odniesienie do racjonalnych bytów osobowych. O moralnym statusie danego bytu decyduje nie to, że ów byt jest ożywiony czy odczuwa, lecz refleksyjna zdolność rozumienia i stosowania zasad moralnych.

Wedle Kanta zwierzęta nie są osobami, dopuszczalne jest więc traktowanie ich jedynie instrumentalnie, wyłącznie jako środki. Kant jednocześnie jednak potępia znęcanie się nad zwierzętami, torturowanie ich czy pozbawioną uzasadnienia wiwisekcję. Mamy tutaj do czynienia z przekonaniem, podzielanym przez współczesnych kontraktualistów, że istnieje związek przyczynowo skutkowy między złym traktowaniem zwierząt i ludzi. Jeżeli jest ono prawdziwe, wówczas powinno być empirycznie potwierdzalne[15]. Należy się zgodzić, że istnieje spore prawdopodobieństwo, że osoba skłonna do zadawania niepotrzebnych cierpień zwierzętom, może

[14] I. Kant, *Metafizyka moralności*, s. 322–323.

[15] Por. P. Carruthers, *Animal Mentality*, s. 397–398.

© for this edition by CNS

być niezdolna do empatii, a co za tym idzie — z większą łatwością może krzywdzić innych. Jest to swego rodzaju wychowawczy aspekt, który odnosi się szczególnie do dzieci.

Możemy uznać, że istnieje silna lub słaba korelacja między naszym stosunkiem do zwierząt i ludzi. Jeżeli występuje słaba korelacja, czyli zauważamy tylko przypadkowy, sporadyczny wpływ ludzkiego działania wobec zwierząt na działania wobec ludzi, to argumenty na rzecz pośredniego statusu zwierząt upadają. Nie można wtedy twierdzić, że okrucieństwo wobec zwierząt jest szkodliwe, gdyż sprzyja okrucieństwu wobec ludzi. Natomiast w przypadku silnej korelacji warto się zastanowić, czy nadal należy mówić o pośrednim znaczeniu moralnym zwierząt. Istnieje tutaj duże podobieństwo zwierząt do ludzi — mają one znaczące moralnie cechy, których nie możemy zlekceważyć. Idąc dalej, we wszystkich istotach żywych znajdujemy coś, co zdecydowanie odróżnia je od zwykłych rzeczy, istoty te są podobnie jak ludzie samoregulującymi się organizmami, systemami autopoietycznymi. Krótko mówiąc, byty ożywione i ludzie mają wspólne cechy, które nie są pozbawione moralnego znaczenia.

Dlaczego męczenie zwierząt miałoby znaczenie dla ludzi czy psuło ludzki charakter? Dlaczego nasze działania wobec zwierząt mają wpływ na nasze działania wobec ludzi, a tym samym pośrednią wagę moralną? Jest to możliwe tylko wówczas, gdy z jednej strony podkreślamy różnice między zwierzętami i ludźmi, z drugiej zaś podobieństwo. Różnice muszą być istotne moralnie, aby uzasadniały brak bezpośredniego statusu moralnego zwierząt. Natomiast podobieństwa powinny legitymować przypisanie zwierzętom co najmniej pośrednio takiego statusu. Jeżeli traktowanie zwierząt ma mieć wpływ na traktowanie ludzi, wówczas zwierzęta muszą mieć z ludźmi coś wspólnego. Zachowanie, wygląd, struktura organizmu zwierząt oraz ich reakcje na bodźce przypominają ludzi. Gdyby tak nie było, okrucieństwo wobec czując istot pozaludzkich nie miałoby moralnej wagi. Zwierzęta zyskiwałyby etyczne znaczenie, tylko gdyby jak inne rzeczy należały do jakiegoś człowieka czy też jak dzieła sztuki były dla kogoś cenne. Jednak zdecydowanie inaczej reagujemy, gdy ktoś niszczy bezcenne rzeczy, budowle, dzieła czy elementy krajobrazu, niż wtedy gdy okrutnie zabija zwierzęta. Wystarczy sobie to wyobrazić, a różnica staje się oczywista. Krótko mówiąc, podkreślane przez kontraktualizm pośrednie znaczenie moralne zwierząt wynika z ich podobieństwa do ludzi.

Od osób do istot czujących

Jak twierdzi Allen Wood, kantyzm nie musi prowadzić do skrajnego antropocentryzmu, jest bowiem koncepcją logocentryczną. Przyznaje najwyższą i autoteliczną wartość bytom wyposażonym w rozumną naturę, która najpełniej przejawia się w osobach. Osoby mają godność i są celem samym w sobie, dotyczą ich zasady moralne. Zostało to najmocniej wyrażone w wersji imperatywu kategorycznego, która nakazuje, aby człowieczeństwo osób traktować zawsze jako cel. Wood twierdzi, że jest to tak zwana zasada personifikacji (*personification principle*), która zawęża zobowiązania moralne do osób, pozostawiając poza sferą moralności zwie-

© for this edition by CNS

rzęta i naturę, a nawet ludzi, którzy w wyniku losowych sytuacji utracili istotne dla bycia osobą cechy. Podkreśla, że

> etyka logocentryczna, która wszelkie zobowiązania opiera na wartości człowieczeństwa oraz rozumnej natury (*rational nature*), nie powinna być ograniczona do zasady personifikacji. Należy utrzymywać, że poszanowanie rozumnej natury jako celu samego w sobie, czasem wymaga, aby zachowywać się z szacunkiem wobec pozbawionych racjonalności istot, jeżeli podtrzymują one właściwe relacje z naturą rozumną. [...] takie relacje obejmują potencjalne czy wirtualne posiadanie rozumnej natury, albo posiadanie jej w przeszłości lub w części czy też jej koniecznych warunków[16].

Rozumność może zatem być obecna w świecie pozaludzkim, rozumna natura nie ogranicza się tylko do osób i ludzi, lecz przysługuje też zwierzętom, a nawet wszelkim istotom żywych. Przejawia się to w teleologicznym, planowym działaniu systemów żywych, które realizują cele, mają dążenia czy plany[17].

Przestawione ujęcie wydaje się odejściem od kantyzmu ku ontologicznemu modelowi racjonalności, który można nazwać arystotelesowskim. Biocentryczny indywidualizm Taylora jest taką koncepcją. Taylor w arystotelesowskim stylu twierdzi, że każda żywa istota stanowi teleologiczne centrum, zorientowane na realizację własnych celów. Teleologiczne ośrodki życia rozwijają się, realizują swoje dobro niezależne od potrzeb ludzi czy innych istot. Przysługuje im dobro wewnętrzne, godność wewnętrzna (*inherent worth*), bez względu na ich wartość instrumentalną, znaczenie dla systemu biologicznego, sympatię czy emocjonalną wartość dla ludzi[18]. Zaproponowana przez Taylora teoria jest w istocie rozszerzeniem etyki kantowskiej na wszelkie istoty żywe, bez względu na to, czy są one obdarzone świadomością, czy też jej pozbawione.

Przekonanie, że kontraktualizm uniemożliwia nadawanie bezpośredniego statusu moralnego bytom pozaludzkim próbuje też podważyć Mark Rowlands w książce *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. Wyróżnia on dwa modele teorii umowy społecznej: hobbesowski i kantowski. Według pierwszego strony kontraktu dysponują taką samą mocą i chcąc zabezpieczyć swoje własne interesy, zawierają umowę, dzięki której gwarantują sobie nawzajem nienaruszalność praw. Legitymacja ustawionych zasad moralnych i praw wywodzi się całkowicie ze zgody wyrażonej przez umawiające się strony, które są w stanie zrozumieć i dostosować się do uznawanych przez siebie praw. Nie istnieje niezależna i wyższa instancja. Kontrakt spełnia następujące warunki: równość sił, racjonalność stron i gotowość stron do uznawania ustanowionych zasad. To wszystko wyklucza zwierzęta ze wspólnoty moralnej[19].

Zdaniem Rowlandsa konstrukcja kantowskiej teorii umowy otwiera perspektywę przyznania bezpośredniego znaczenia moralnego nie tylko obdarzonym pełną racjonalnością uczestnikom układu. Prawomocność stanowionych w wyniku umowy zasad moralnych i praw wywodzi się bowiem z uniwersalnego, niezależnego od tejże umowy prawa moralnego. Istnieje samoistne, pierwotne i obiektywne źródło

[16] A.W. Wood, *Kant on Duties Regarding Nonrational Nature*, „Aristotelian Society Supplementary" 72 (1) (1998), s. 197.

[17] *Ibidem*, s. 198.

[18] P. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton 1986, s. 75–79.

[19] M. Rowlands, *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, New York 2009, s. 123–125.

© for this edition by CNS

moralności. Sam kontrakt nie stanowi źródła zasad moralnych, jest tylko narzędziem heurystycznym, dzięki któremu zostają wyłonione normy czerpiące swoją prawomocność z zasad rozumu praktycznego. Podmioty moralności są zobowiązane uwzględniać kategoryczne wymogi rozumu. Nie mogą się kierować tylko roztropnością i dbać o zabezpieczenie własnych interesów. Zasady moralne mogą bowiem zobowiązywać do uwzględnienia praw istot niezdolnych do racjonalności i świadomej partycypacji w kontrakcie. Bycie pełnoprawnym beneficjentem zawartego kontraktu nie musi zatem się wiązać z byciem jego aktywnym i świadomym uczestnikiem.

Rowlands uważa, że różne warianty teorii umowy społecznej zawierają w sobie elementy obu wspomnianych wersji kontraktualizmu, co przyczynia się do niejasnego i dwuznacznego statusu moralnego istot pozaludzkich[20]. Taka dwuznaczność przejawia się w koncepcji Johna Ralwsa. Nie do końca jest jasne, czy w ramach tej teorii istotom pozaludzkim przysługuje pośredni czy bezpośredni status moralny. Zasady sprawiedliwości obowiązujące w ramach wspólnoty moralnej nie dotyczą nieludzi. Z wypowiedzi Rawlsa wynika jednak, że bezpośredni status moralny może być przypisany nie tylko ludziom, lecz także zwierzętom. Rawls chyba nie chce wyciągać sprzecznych z obiegowymi intuicjami wniosków dotyczących statusu moralnego zwierząt, wniosków, do których ostatecznie prowadzi teoria umowy społecznej. Zwraca on uwagę na ograniczenia swojej teorii:

> Koncepcja sprawiedliwości jest jedynie częścią poglądu moralnego. Mimo że nie utrzymywałem, iż zdolność do posiadania zmysłu sprawiedliwości jest konieczna, byśmy jakiejś istocie byli winni przestrzeganie obowiązków sprawiedliwości, wydaje się, że przynajmniej w stosunku do istot niemających tej zdolności nie musimy ściśle przestrzegać sprawiedliwości. Nie oznacza to, że nie mamy w stosunku do nich, i w stosunku do porządku naturalnego, żadnych obowiązków. Niewątpliwie okrucieństwo w stosunku do zwierząt jest złe, a unicestwianie całych gatunków może być wielkim złem. Zdolność do odczuwania przyjemności i bólu oraz do przybierania form życia charakterystycznych dla zwierząt niewątpliwie nakładają na nas obowiązki współczucia i człowieczeństwa[21].

Należy uznać bezpośrednie znaczenie moralne zwierząt z racji ich podatności na ból, czego nie da się uprawomocnić na gruncie teorii kontraktu.

Rawls przyznaje, że mamy naturalne zobowiązania wobec osób moralnych. Bylibyśmy zatem zobowiązani unikać okrucieństwa wobec zwierząt, gdyby były osobami moralnymi, lecz one nie są.

> Bycie osobą — w związku z tym pisze Regan — albo stanowi rozstrzygającą okoliczność, która wyznacza tych, wobec których mamy czy wydaje się, że mamy, naturalne zobowiązania, wówczas nie może on [Ralws] być przekonany, że mamy bezpośrednie zobowiązanie wobec zwierząt, aby nie być okrutnym dla nich, albo też bycie osobą nie stanowi rozstrzygającej okoliczności, [...][22].

Zobowiązania wynikające z zasad sprawiedliwości można uznać za obowiązki kategorii innej od obowiązku oszczędzania zwierzętom niepotrzebnych cierpień. Zwierzęta nie są osobami moralnymi i nie potrafią stosować z wzajemnością zasad

[20] *Ibidem*, s. 125–128.

[21] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk; przejrzał i uzup. S. Szymański, Warszawa 2013, s. 722.

[22] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, s. 165–168.

© for this edition by CNS

sprawiedliwości, a tym samym nie uczestniczą we wspólnocie podmiotów kierujących się zasadami sprawiedliwości, te zasady ich nie dotyczą. Lecz w przypadku norm zakazujących okrucieństwa mamy do czynienia z taką samą sytuacją, próżno oczekiwać, aby zwierzęta mogły je odwzajemniać. Dlaczego zatem inaczej do nich podchodzić niż do zasad sprawiedliwości, których stosowania wobec zwierząt odmawiamy?

Według Rowlandsa dwuznaczny status zwierząt wynika z połączenia w ramach koncepcji Rawlsa dwóch, wspominanych wcześniej, modeli kontraktualizmu: hobbesowskiego i kantowskiego. Sprawiedliwość obejmuje tylko tych, którzy mając określone cechy, są osobami moralnymi, a co za tym idzie — wchodzą do wspólnoty moralnej. Jednak zarysowana przez Rawlsa sytuacja początkowa, będąca heurystycznym narzędziem rozumowania moralnego, umożliwia wyłonienie zasad, które są osnową liberalnej idei równości. Idea ta odrzuca nierówności praw czy pozycji moralnej wynikające z całkowicie niezasłużonych przez jednostki cech, które przysługują ludziom w wyniku przypadkowych naturalnych i niezależnych od jednostek procesów lub okoliczności, jak miejsce urodzenia, stan zdrowia, kalectwo, odziedziczone zdolności lub majątek, kolor skóry czy płeć. Podążając konsekwentnie tym tropem, należałby uznać, że przynależność gatunkowa, racjonalność czy rozumność tak samo jak wymienione właściwości są wynikiem niezasłużonej, naturalnej loterii i nie mogą być podstawą zróżnicowania pozycji moralnej. Strony kontraktu włączą zatem do sfery moralności istoty pozaludzkie. W ten sposób jednak zwiększanie zakresu wspólnoty moralnej nie ma granic, gdyż takie cechy jak zdolność do odczuwania czy życie również przysługują istotom w wyniku procesów biologicznych, co nie może być podstawą uprzywilejowania moralnego. Moralne znaczenie musiałoby zatem przysługiwać niezdolnym do odczuwania istotom żywym czy nawet bytom nieożywionym. Chcąc temu zapobiec, Rowlands podkreśla, że na gruncie kontraktualizmu granicę wspólnoty moralnej wyznaczają istoty czujące[23].

Istoty czujące

Zarówno konsekwencjalistyczna etyka wyzwolenia zwierząt, jak i deontologiczna etyka praw zwierząt przyznają szczególną pozycję moralną istotom czującym. Zdolne do odczuwania (*sentience*) istoty mają organy zmysłowe, które umożliwiają im obiór bodźców środowiska. Słyszą, smakują, mają węch oraz inne receptory, poruszają się. Jednym słowem są to zwierzęta. Zdolność odczuwania bólu i przyjemności jest przystosowaniem ewolucyjnym. Dzięki temu organizmy unikają nieprzyjemnych bodźców i podążają do przyjemnych, zaspokajają potrzeby i realizują cele życiowe.

Odczuwanie jako kryterium przypisywania statusu moralnego rodzi sporo problemów. Po pierwsze, należy zapytać, czym jest, na czym polega i jak się przejawia owa zdolność istot żywych. Po drugie, w jaki sposób poznajemy, że dana istota ma zdolność odczuwania i przeżywa stany hedoniczne. Po trzecie, pytamy o zakres

[23] M. Rowlands, *Animal Rights*, s. 152–158, 160.

© for this edition by CNS

zbioru bytów, które odczuwają, a co za tym idzie — zyskują status moralny. Czy do tego zbioru należą wyłącznie mające świadomość zwierzęta wyższe, na przykład ssaki i ptaki?[24] Czy też w jego zakres wchodzą również inne kręgowce oraz zwierzęta bezkręgowe? Gdzie wyznaczyć granicę wspomnianego zbioru, granicę oddzielającą istoty czujące i niezdolne do odczuwania? Aby zostać zaliczonym do istot czujących, nie wystarcza prosta umiejętność reagowania na bodźce czy sprawności ruchowe. Te właściwości można już stwierdzić nawet u organizmów jednokomórkowych. Także rośliny charakteryzują się pewnego rodzaju reaktywnością czy tropizmem. Należy uznać, że im bliższe ewolucyjnie człowiekowi, a zatem podobne do nas zwierzęta, tym większe prawdopodobieństwo występowania u nich zdolności odczuwania stanów, które można porównać ze znanym nam bólem czy przyjemnością.

David DeGrazia twierdzi:

> Odczuwanie (*Sentience*) jest czymś więcej niż zdolnością reagowania na bodźce; jest to zdolność do posiadania przynajmniej *odczuć* (*feelings*). Odczucia (świadome) zawierają doznania takie jak ból — gdzie „ból" oznacza coś odczuwanego, a nie tylko zwykłe rejestrowanie przez system nerwowy szkodliwych bodźców — i stany emocjonalne jak strach. Nie wiemy, w jakim punkcie filogenetycznej drabiny czy drzewa ewolucji, odczuwanie zanika, zastąpione przez bardziej prymitywne, nieświadome mechanizmy nerwowe[25].

Krótko mówiąc zdolność odczuwania łączy się ze świadomością fenomenalną.

Według Stamp Dawkins, badaczki zachowania zwierząt, zdolność odczuwania stanowi elementarny rodzaj świadomości i łączy z subiektywnym charakterem przeżyć:

> Świadomość fenomenalna — pisze Stamp Dawkins — oznacza podstawowe doświadczenia widzenia, słyszenia, doznawania bólu itp., czasem zwane qualiami lub „surowymi odczuciami" (*raw feels*). Qualia są bazowymi jednostkami doświadczenia — przykrości bólu lub widzenia czerwoności. Odczuwanie (*Sentience*) jest zdolnością posiadania tych doświadczeń. Istnieje przekonanie, że zwierzęta mają przynajmniej ten podstawowy rodzaj świadomości, co stanowi źródło naszej troski o ich pomyślność[26].

W związku z tym pojawia się problem, nazywany przez Davida Chalmersa trudnym problemem świadomości[27]. Nawet gdy odkrywamy u zwierząt niezwykle wyrafinowane zachowania i kognitywne sprawności, nie umiemy ukazać, w jaki

[24] Według Andrzeja Elżanowskiego badania układu nerwowego zwierząt wskazują, że subiektywizacja doznań pojawia się u kręgowców. Występuje u nich poziom doznaniowy świadomości, który polega na przeżywaniu bólu lub przyjemności. U ludzi, być może też u najbliższych nam naczelnych, występuje wyższy, racjonalny poziom świadomości, który wiąże się z refleksyjną samoświadomością. Zdolność do empatii, jako podstawy moralności, konstytuuje się na poziomie doznaniowym, przedrefleksyjnym. (A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" 3/71 (2009), s. 83–85; A. Elżanowski, *The moral career of vertebrate values*, [w:] *Evolutionary Ethics*, M.H. Nitecki, D.V. Nitecki (eds.), New York 1993, s. 259–276).

[25] D. DeGrazia, *Animal Rights: A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 18.

[26] M. Stamp Dawkins, *Through animal eyes: What behaviour tells us*, „Applied Animal Behaviour Science" 100 (1/2) (2006), s. 5.

[27] Por. A. Elżanowski, *Biologiczne korzenie moralności*, [w:] *Salon III Rzeczpospolitej czyli spotkania w salonie prof. Józefa Dudka*, S. Bereś, U. Glensk (red.), Wrocław 2008, s. 118. Marian Stamp Dawkins pisze: „Odczuwanie — czy w nas czy u innych gatunków — jest i pozostanie »trudnym problemem« — trudniejszym niż jakikolwiek inny problem biologii oraz trudniejszym niż ktokolwiek z nas

© for this edition by CNS

sposób łączą się one z subiektywnością. Ponadto moralnie znaczące odczucia nie muszą mieć nic wspólnego z kognitywnym wyrafinowaniem danej istoty. Stamp Dawkins podkreśla: „nie wiemy, które zdolności wiążą się z byciem istotą czującą, a które nie”[28].

Subiektywnie doświadczane stany hedoniczne są dostępne tylko z perspektywy pierwszej osoby, bezpośrednio dane doświadczającemu podmiotowi i nikt poza tym podmiotem nie może stwierdzić ich występowania. Nie mamy do nich wglądu. Brakuje nam też adekwatnego słownika umożliwiającego opis świadomości zdecydowanie różnych od nas istot, które nie posługują się językiem. O doznaniach i subiektywności zwierząt możemy zatem wnioskować pośrednio. Czynimy to, wskazując podobieństwa fizjologii, budowy układu nerwowego, zmysłów czy wzorców zachowań. Jak pisze Wittgenstein: „Tylko o czymś, co się zachowuje jak człowiek, można rzec, że *ma* boleści”[29]. Czynniki potwierdzające występowanie u danej istoty zdolności odczuwania i świadomych stanów hedonicznych to: system nerwowy i podobieństwo tego systemu do ludzkiego układu nerwowego; zachowania wskazujące na zmysłowe odczuwanie, czyli takie wskaźniki behawioralne jak wydawanie określonych dźwięków czy wykonywanie ruchów, które kojarzymy zwykle z odczuwaniem bólu, cierpienia czy przyjemnością; takie organy percepcyjne, jak oczy czy uszy itp.; występowanie zjawisk fizjologicznych czy neurochemicznych, które identyfikujemy u ludzi, gdy doświadczają oni stanów hedonicznych[30]. Peter Singer ponadto przywołuje argument naturalnego pochodzenia systemów nerwowych zwierząt, ewolucyjnego pokrewieństwa ludzi i nieludzi oraz adaptacyjnego znaczenia zdolności odczuwania[31]. Choć argumenty z podobieństwa istot do ludzi są zawodne i oparte na potocznej psychologii oraz intuicjach, prowadzić też mogą do projektowania naszych cech na inne byty, są punktem wyjścia wszelkich rozważań dotyczących subiektywnych stanów u zwierząt[32].

Istoty czujące a filozoficzne zombi

Znaczenie fizjologicznych, anatomicznych i behawioralnych wskaźników dla uznania występowania u zwierząt fenomenalnego doświadczenia może być podważane, co wydaje się przeczyć zdrowemu rozsądkowi. Zachowania polegające na unikaniu szkodliwych bodźców występują u najbardziej prymitywnych istot, które trudno podejrzewać o świadome stany. Można także sobie wyobrazić tak zaprogra-

mógłby przyznać. Jest on trudny, ponieważ nie wiemy, co to jest [odczuwanie], skąd się bierze, jak i gdzie je znaleźć u innych gatunków”, *ibidem*, s. 9.

[28] *Ibidem*, s. 6.

[29] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 141.

[30] M.A. Warren, *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, New York 2000, s. 60–61; P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004, s. 43–46.

[31] P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, s. 44.

[32] M. Stamp Dawkins, *Through Our Eyes Only?: The Search for Animal Consciousness*, Oxford 1993, s. 12–13, 176–177.

© for this edition by CNS

mowanego robota, który doskonale imituje wszelkie znane nam reakcje na ból. Natomiast anatomiczne i fizjologiczne podobieństwo zwierząt do ludzi nie musi prowadzić do istnienia w obu grupy tych samych czy podobnych stanów mentalnych. Nie ma prostej zależności między zjawiskami świadomości a układem nerwowym, jak wskazuje argument wielorakiej realizacji. Ta sama struktura fizyczna i fizjologia sytemu nerwowego może być podstawą odmiennych stanów mentalnych[33]. Nie da się przejść od budowy i fizjologii mózgu oraz nerwów do fenomenologii umysłu. Tak zwane bóle fantomowe ilustrują sytuację, gdy przeżywane stany mentalne nie mają odniesienia do istniejącej struktury fizycznej, a zjawisko ślepowidzenia ukazuje, że możliwe są nieświadome doświadczenia i adekwatne reakcje na nie bez towarzyszącej im świadomości. Ewolucyjna zaś i adaptacyjna rola doświadczania bólu polegałaby na wytwarzaniu behawioralnych wzorców, które umożliwiają organizmom unikanie szkodliwych bodźców. Nie musi temu wcale towarzyszyć świadomość, a potoczna psychologia i wielowiekowa praktyka skłania nas do przyjmowania nastawienia intencjonalnego wobec zwierząt[34].

Ból zwierząt może zostać sprowadzony do behawioralnego schematu bodziec–reakcja. Ma jedynie znaczenie adaptacyjne i służy zapobieganiu uszkodzeniom tkanek. Nie jest potrzebne uświadamianie sobie bólu, by adekwatnie reagować, co potwierdzają odruchowe i szybkie reakcje ludzi na bolesne bodźce. Zwierzęce reakcje są zatem jak nieświadome odruchy ludzi, gdy na przykład cofają oni błyskawicznie palec, który znalazł się zbyt blisko ognia. Ponadto zwierzęta wydają się pozbawione trwającej w czasie tożsamości, zatem jakiekolwiek doświadczanie bólu połączone jest z natychmiastową amnezją, co czyni z bólu nieznaczące doświadczenia. Jak podkreśla Peter Harrison, znaczący ból wymaga kontynuacji, ciągłej świadomości. Zwierzęta „stykają się z bolesnymi bodźcami, reagują na nie, ale nie ma nic [nikogo] czemu [komu] ten ból by przysługiwał"[35]. Co w takim razie z adaptacyjną rolą bólu? Pozbawione pamięci minionych doświadczeń zwierzę niczego się nie uczy. Według Harrisona w świecie zwierząt mamy do czynienia z uczeniem się na zasadzie warunkowania odruchów i tworzenia nawyków[36].

Można sobie wyobrazić istotę, u której zachodzą zdarzenia psychiczne, lecz jest ona pozbawiona świadomości fenomenalnej i dysponuje jedynie świadomością dostępu[37]. Istota ta sprawnie działa, przetwarza informacje, reaguje na bodźce,

[33] Harrison pisze: „występowanie pewnych struktur mózgu oraz wymaganych receptorów zmysłowych nie stanowi wystarczających warunków, aby przewidywać stany mentalne", *idem*, *Do Animals Feel Pain?* „Philosophy" 66 (255) (1991), s. 29.

[34] *Ibidem*, s. 35–36.

[35] P. Harrison, *Theodicy and Animal Pain*, „Philosophy" 64 (247) (1989), s. 90.

[36] *Ibidem*, s. 91.

[37] Za Nedem Blockiem możemy odróżnić świadomość fenomenalną (*phenomenal consciousness*, *P-consciousness*) od świadomości dostępu (*access-consciousness*, *A-consciousness*). Pierwszy typ świadomości jest związany z doświadczaniem i ma głównie subiektywny charakter, a drugi dotyczy kontroli zachowania i rozumowania, przetwarzania informacji. P-świadomość to proces przeżywania od środka, w pierwszej osobie, a świadomość dostępu to moduł zarządzania informacją. A-świadomość jest pojęciem funkcjonalnym, jej rola odnosi się do zachowania całego systemu na przykład organizmu żywego, któremu pozwala na sprawną orientację i działanie w otoczeniu. Procesom tym nie musi towarzyszyć

© for this edition by CNS

funkcjonuje w środowisku jako organizm lub inny system, dokonuje racjonalnych operacji. Jednak niczego nie doświadcza, nie ma własnej wewnętrznej perspektywy, świadomych przeżyć. W filozofii umysłu taka istota nazywana jest filozoficznym zombi. Psychologicznie zombi jest taki jak człowiek, ale pozbawiony subiektywności. Jego percepcje wzrokowe można porównać do nieświadomego rejestrowania obrazów przez kamerę, która jest częścią przetwarzającej informacje maszyny[38]. Jakiekolwiek świadome wczuwanie się w zombi skazane jest na niepowodzenie, nie ma bowiem w co się wczuwać. W środku nikogo nie ma, zombi działa jak pozbawiony świadomości automat.

Czy istocie, która funkcjonuje jak zombi, należy przypisać status moralny? Zombi nie może być przecież zaliczone do grona istot czujących. Brak mu subiektywności. Zatem trudno mu przyznać status moralny, nie doświadczają ani przyjemności, ani bólu. w przypadku organizmów żywych nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, które z nich są po prostu tak jak zombi, a które odczuwają. Próbując sobie z tym poradzić, musimy odpowiedzieć na pytanie o istnienie wśród zwierząt świadomości fenomenalnej. Pytamy: Które pozaludzkie byty obdarzone są subiektywnością i odczuwaniem, a zatem są czymś więcej niż zombi? Czy zwierzęta przypominają zombi, które sprawnie funkcjonują, lecz nie mają subiektywnych odczuć?

Nastawienie intencjonalne

Analizując i przewidując zachowanie organizmów żywych, przyjmujemy zwykle nastawienie intencjonalne (*intentional stance*), polegające na traktowaniu ich jako podmiotów, które mają swój punkt widzenia, pragnienia i przekonania[39]. Patrząc na jakiś ożywiony byt, intuicyjnie zakładamy po prostu, że „tam ktoś jest", mniej lub bardziej inteligentny i sprytny. Bierze się to stąd, że paradygmatycznymi posiadaczami świadomości są dorośli ludzie, którzy swój sposób doświadczania ekstrapolują na inne byty. Świadomość jawi się jako *kartezjański teatr*[40], centrala, w której siedzi homunkulus, przyjmujący do wiadomości wszystkie dane i sterujący zachowaniem organizmu. Istnieje prywatny, dany bezpośrednio w pierwszej osobie i nieuchwytny z zewnątrz stan bycia bytem obdarzonym umysłem. Jest to użyteczna i często skuteczna postawa, pozwala bowiem przewidywać zachowanie ludzi i innych organizmów. Czy jednak opisuje rzeczywiście zachodzące procesy? Czy jest tylko użyteczną fikcją?

Nastawienie intencjonalne można przyjmować nie tylko wobec żywych organizmów, lecz także wobec maszyn, na przykład komputerów lub bytów nieożywionych, które zachowują się w regularny i wyrafinowany sposób. Sprawdza się ono wobec bytów, które zachowują się w przewidywalny, racjonalny sposób i wydaje

świadomość. (N. Block, *On a confusion about a function of consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences" 18 (2) (1995), s. 227–247).

[38] D.J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York 1996, s. 94–97.

[39] D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.)-London 1989, s. 17–18.

[40] D.C. Dennett, *Consciousness explained*, New York 1991, s. 101–111.

© for this edition by CNS

się, że realizują swoje cele. Z nastawieniem intencjonalnym spotykamy się w wielu sytuacjach, gdy zdajemy sobie sprawę z jego metaforycznego charakteru. Mówimy, że „komputer nie widzi dysku twardego", dzieci twierdzą, że „lalka chce spać", można nawet utrzymywać, że „samochód się zmęczył i chce odpocząć". Wtedy jest jasne, że mamy do czynienia z metaforą. Dodatkowo w przypadku maszyn czy lalek użycie nastawienia intencjonalnego nie pozwala na trafne przewidywania. A co z organizmami żywymi? Czy są bliżej ludzi, czy też maszyn?

Przyzwyczajenie oraz przenoszenie naszej perspektywy na inne pozaludzkie byty skłania do takiego ujmowania zwierząt, jakby były ukrytymi za fasadą futra czy piór, niezdolnymi do wysławiania się ludźmi, którzy znają powody swojego zachowania, świadomie planują i dążą do celów. Jest to jednak antropomorfizm, który mimo wszystko może być przydatnym narzędziem tłumaczenia i przewidywania zachowania wielu istot. Czy oprócz tego jest jeszcze opisem rzeczywistości?

> Jedna rzecz — pisze Dennett — to traktować organizm lub któryś z jego podsystemów jako elementarny system intencjonalny, który prosto i *bezwiednie* zmierza do swoich bezsprzecznie wyrafinowanych celów, a zupełnie inna — to przypisywać mu refleksyjne zrozumienie tego, co robi. Nasz rodzaj refleksyjnego myślenia jest bardzo niedawnym wynalazkiem ewolucji[41].

Trudno oczekiwać od zwierząt, aby były świadome racji swoich działań i podejmowały zgodnie z tymi racjami wysiłki na rzecz ważnych dla siebie celów, skoro ludzie mają z czymś takim trudności. Możemy pytać: Kiedy zwierzęta podlegają swojej wewnętrznej determinacji, a kiedy działają pod wpływem wrodzonych i ewolucyjnie wytworzonych mechanizmów biologicznych, które popychają je do działania? Odpowiedzi na te pytania są trudne lub wręcz niemożliwe.

Pragnienia i przekonania zwierząt, język

Stosując nastawienie intencjonalne wobec zwierząt, przypisujemy im pragnienia i przekonania. Na przykład Dennett, pytając, czy zwierzęta mają przekonania, udziela twierdzącej odpowiedzi. Jednak definiuje przekonania bardzo szeroko: jako sposób opisywania inteligentnego zachowania systemów intencjonalnych. Wówczas przekonania można przypisać nawet amebie czy tak prostym, sztucznym systemom jak termostat. Zdaniem Denneta ludzie jako istoty posługujące się językiem mają tendencję do realistycznego traktowania istnienia przekonań, które postrzegane są tak, jakby były zadaniami czy sądami istniejącymi w ludzkich głowach. Wbrew temu przekonania oraz pragnienia oznaczają wzorce zachowania i są tak samo zawarte w mózgu istot żywych jak konie mechaniczne w silniku[42].

Takie ujęcie zaciera całkowicie różnicę między bezmyślnie działającymi systemami, które na zasadzie sprzężeń zwrotnych reagują na środowisko, a takimi jak my istotami, które naprawdę dysponują przekonaniami czy świadomymi pragnieniami. Wedle Dennetta nie istnieje jakaś magiczna granica, gdzie następuje przejście od nierozumnych systemów, które przypominają termostat, do istot na-

[41] D.C. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 1997, s. 67.

[42] D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, s. 21; *idem*, *Who's On First? Heterophenomenology Explained*, „Journal of Consciousness Studies" 10 (9–10) (2003), s. 20–21.

© for this edition by CNS

prawdę dysponujących przekonaniami (*true believers*). Mimo to można stwierdzić, że naprawdę myślącymi istotami są te, które dysponują umiejętnością przyjmowania nastawienia intencjonalnego wobec siebie i innych. U takich istot pojawiają się stany mentalne wyższego rzędu, których przedmiotem są inne, niższego rzędu stany mentalne, czyli myśli dotyczące innych myśli. W ten sposób rodzi się subiektywność i świadoma siebie podmiotowość. Czy mamy z tym do czynienia jedynie u ludzi? Czy jest to również udziałem zwierząt? Czy konieczne jest posługiwanie się językiem, aby myśli mogły być dane jako przedmioty innym myśli?

Z kolei Donald Davidson twierdzi, że pragnienia i przekonania, czyli postawy propozycjonalne, mają charakter holistyczny i występują w sieci znaczących powiązań. Jedno przekonanie wymaga rozległego tła innych przekonań, inaczej byłoby kompletnie niezrozumiałe. Oczywiście taka sieć powiązanych z sobą postaw propozycjonalnych jest możliwa tylko dzięki językowi[43].

Zwykle wydaje się nam, że te myśli istot pozaludzki mogą mieć postać przekładalnych na dowolny język postaw propozycjonalnych. Przekonania i pragnienia zwierząt opisujemy tak samo jak swoje myśli, a jako ludzie czynimy coś, bo mamy określone mniemania na temat świata i chcemy, aby zaistniał jakiś stan rzeczy w świecie. W przypadku zwierząt dopuszczalne jest mówienie o niewerbalnym sposobie myślenia i wyrażania pragnień. Podobnie dzieci zanim nauczą się języka, mają już przekonania odnośnie do swoich rodziców czy sytuacji, które spotykają. Zanim opanujemy mowę, pragniemy już czegoś. Język w gruncie rzeczy stanowi sposób wyrażania pragnień, które go poprzedzają. Idąc tym tropem, można przyznać, że zwierzęta mają wystarczająco rozwinięte, niewyrażalne w języku przekonania i pożądania. Istnieją zatem przedjęzykowe przekonaniach, które rozpoznajemy, obserwując zachowanie istot. Są to zapewne innego typu zjawiska mentalne od przekonań, którymi posługują się w pełni kompetentni użytkownicy języka.

Proponowany przez Davidsona holizm wydaje się przeintelektualizowany i nadmiernie eksponuje lingwistyczny aspekt przekonań. Służące do opisu myśli zwierząt zdania w rzeczywistości nie odzwierciedlają owych myśli, nie są też ich przekładem. W istocie są wykreowanymi przez użytkowników języka konstrukcjami. Obserwujący wyrafinowane zachowanie zwierząt ludzie skłonni są do wyobrażania sobie ich myśli w postaci zdań i do interpretowania zwierzęcego behawioru jako wyrazu tych zdań. Można stwierdzić, że obserwatorzy zachowania zwierząt kierują się swego rodzaju zasadą życzliwości, przypisują im „racjonalność" i podobne do naszych pobudki działania. „aby mieć bazę interpretacyjnego zadania, musimy widzieć innych tak jak siebie samych w istotnym sensie, musimy dokonywać obserwacji z konkretnym nastawieniem interpretacyjnym"[44] — podkreśla Kristin Andrews.

Wobec złożoności i plastyczności zachowania wielu zwierząt trudno obejść się bez odwoływania do ich myśli. Jednak są to chyba całkowicie inne myśli niż te u ludzi. Gdy obserwujemy niezwykle inteligentne strategie zwierząt, które chcą

[43] D. Davidson, *Zwierzęta racjonalne*, tłum. C. Ciepliński, [w:] *idem*, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa 1992, s. 234–250.

[44] K. Andrews, *Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals*, [w:] *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, s. 475.

© for this edition by CNS

osiągnąć swoje cele lub przechytrzyć jakieś stworzenie, możemy się obejść bez przypisywania im językowej reprezentacji świata. Zwierzęta stosujące podstęp czy oszustwo, wcale nie muszą wzorem ludzi skupiać się na zawartości innych umysłów i dążyć do zmiany tej zawartości. Dysponują one raczej wyrafinowaną zdolnością detekcji sygnałów wysyłanych przez inne osobniki. Zwierzęta koncentrują się nie na myślach, lecz na obiektach i różnorodnych sygnałach. Występuje tutaj ten typ wrażliwości i pozawerbalnej inteligencji, którą możemy dostrzec u siebie, gdy wychwytujemy wiele komunikatów i bodźców ze środowiska czy od innych ludzi, całkowicie niezależnie od świadomości. Psycholodzy twierdzą, że prawie osiemdziesiąt procent komunikacji międzyludzkiej odbywa się niewerbalnie. Dodatkowo komunikacja ta jest bardziej wiarygodna od komunikatów słownych. Jeżeli zatem ludzie przekazują sobie tak wiele informacji bez słów i udziału świadomości, to co dopiero zwierzęta, które mają znacznie bardziej wyostrzone zmysły od ludzi. Myślenie zwierząt ujawnia się w ich zachowaniu i reakcjach. Jeżeli chcemy wiedzieć, o czym zwierzęta myślą i jak to robią, musimy zatem obserwować ich zachowanie i środowisko życia.

Wobec problemów, jakie stale stwarza kwestia świadomości zwierząt, trafne wydaje się rozwiązanie zaproponowane przez Johna Searle'a. Searle odwołuje się do intuicji, przywołuje swoje interakcje z psem. Według niego oczywiste jest, że niektóre zwierzęta mają świadomość, a oczywistość ta nie wymaga żadnych dodatkowych uzasadnień[45]. Zdaniem Searle'a nadal pozostajemy we władzy kartezjańskiego schematu, gdy świadomość, a przede wszystkim stany intencjonalne i myśli uzależniamy od posługiwania się językiem.

Searle, uważa, że musimy używać terminów mentalistycznych w stosunku do zwierząt, bo inaczej zachowanie ich nie byłoby zrozumiałe. Przekonania i pragnienia nie występują w sieci innych przekonań, ale w związku z percepcjami i działaniem zwierząt, co jest biologicznie pierwotnie wobec języka. Zwierzęta korygują swoje przekonania i pragnienia zależnie od spostrzeżeń. Odnosząc się do tez Davidsona, że odróżnianie fałszywych od prawdziwych przekonań wymaga posługiwania się językiem, Searle stwierdza:

> W ogóle, żeby mieć stany intencjonalne trzeba być zdolnym do rozróżnienia między spełnionymi a niespełnionymi stanami intencjonalnymi. Nie widzę wcale powodu, aby przyjmować, że to koniecznie wymaga języka i nawet najbardziej przypadkowe obserwacje zwierząt sugerują, że zwierzęta zazwyczaj odróżniają zaspokojenie i frustrację swoich intencjonalnych stanów, a czynią to bez pomocy języka[46].

Ucieleśniony umysł

Organizmy żywe, łącznie z ludźmi, nie wydają się autonomicznymi indywiduami, które swobodnie sterują swoim działaniem. To, jakie są, kim są i w jaki sposób działają, zależy od ich ewolucyjnej historii oraz środowiskowego kontekstu, który tak samo jak one jest wynikiem procesów ewolucyjnych. Ewolucyjna historia gatunków jest swego rodzaju twórczością, uczeniem się, procesem zdobywania wie-

[45] J.R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge 2002, s. 61–62.
[46] *Ibidem*, s. 67.

© for this edition by CNS

dzy. W organizmach żywych jest nagromadzona wiedza, która powstała w procesie ewolucji w wyniku niezliczonej liczby doświadczeń. Jak pisze Popper: „Wszystkie rodzaje przystosowania do prawidłowości środowiskowych i wewnętrznych, do długoterminowych i krótkoterminowych sytuacji są formami wiedzy — rodzajami wiedzy, których wielkie znaczenie możemy sobie uzmysłowić na podstawie biologii ewolucyjnej"[47]. Wiedza ta zmagazynowana jest jako informacja genetyczna w strukturach i wzorcach zachowania organizmów, które działają i realizują cele zgodnie z wzorcami i powodami, o których nie mają pojęcia. U wszystkich żywych istot mamy do czynienia z czymś, co można nazwać nieświadomą mądrością. Objawia się ona między innymi, gdy podziwiamy misterne, niezwykle wymyślne, genialne wręcz procesy przebiegające w ożywionych bytach, procesy zachodzące całkowicie bez udziału świadomości i autonomicznie sterujące zarówno ludzkim, jak i zwierzęcym postępowaniem.

Nie da się wyznaczyć jednoznacznej granicy między bytami obdarzonymi świadomością i jej pozbawionymi. Tak samo nie da się jednoznacznie oddzielić świadomych i nieświadomych stanów w umysłach ludzi. Zakres zjawisk, których sobie nie uświadamiamy, a które konstytuują nasze umysły, jest niezwykle szeroki. Nasza świadomość to swego rodzaju wirtualny obszar jasności, który jest możliwy dzięki językowi i narzędziom kultury, nie jest stały i podlega fluktuacjom. Poza nią występują filogenetycznie ukształtowane i wrodzone nam mechanizmy, którym podlegamy, nie zdając sobie nawet z tego sprawy.

Z łatwością przyjmujemy tezę, że takie organizmy żywe jak rośliny czy tak zwane niższe zwierzęta odgrywają narzucone im przez procesy biologiczne role. Ich zachowania sprowadzamy do tropizmu czy instynktu. W miarę wzrostu złożoności anatomicznej i funkcjonalnej zwierząt zaczynamy dostrzegać coraz bardziej wyrafinowane i podobne do naszych formy zachowania oraz reagowania. W którym momencie tej ewolucyjne drabiny pojawia się świadomość fenomenalna i towarzyszące jej odczuwanie? Kiedy zapala się światło w głowie zwierzęcia? Kiedy istota przestaje być jedynie marionetką popychaną przez wrodzone mechanizmy, a zaczyna świadomie sobą kierować? Biolodzy, a tym bardziej filozofowie, nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi na te pytania, zwykle twierdzą, że jest prawdopodobne, iż określone kategorie zwierząt mają świadomość. Swobodnie przesuwają granice między tymi, którym przysługuje świadomość, a tymi bezmyślnymi[48].

Wydaje się, że chcąc zrozumieć, co znaczy być zwierzęciem, nie trzeba szukać nieuchwytnej subiektywności, lecz badać świat życia istot pozaludzkich. Czyż poszukiwanie i przypisywanie subiektywności zwierzętom nie jest w gruncie rzeczy formą antropomorfizmu? W ten sposób chcielibyśmy, by były podobne do nas. Racje motywujące zachowanie i percepcję organizmów wynikają z całej struktury owych organizmów oraz kontekstu życia, „umysł" istot ożywionych nie jest jakimś bezwymiarowym centrum, lecz uobecnia się w ciele żywych istot oraz w ich otoczeniu. Umysłów zwierząt, tak samo zresztą jak ludzi, nie można sprowadzić do zawartości głowy, do świadomych reprezentacji. Umysły wpisują się jakby w struk-

[47] K.R. Popper, *Świat skłonności*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996, s. 49.

[48] D.C. Dennett, *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, Cambridge (Mass.) 1998, s. 343–344.

© for this edition by CNS

turę ciała i łączą ze środowiskiem. Stanowią część całej aktywności życiowej, sposobu życia.

Podsumowanie

Na pytanie, czyje dobro się liczy, odpowiadamy, że liczy się dobro takich istot jak my. Kierując się antropocentryczną regułą przyznawania statusu moralnego obdarzamy statusem moralnym i włączamy w krąg troski moralnej istoty, które mają znaczące moralnie cechy. Krąg ów może być bardzo wąski i obejmować najbliższych nam współziomków. Rozwój etyki polega na poszerzaniu kręgu istot, których dobro uwzględniamy. Zaczynamy od dobra „swoich" i staramy się brać pod uwagę dobro „innych". Podstawowym problemem są kryteria, którymi się kierujemy, oraz określenie, kim są ci „inni". Zwykle poszukujemy cech, które nas łączą ze wspomnianymi innymi.

W zgodzie z antropocentryczną regułą przyznawania statusu moralnego można uporządkować znaczenie moralne bytów w postaci hierarchii, która wychodzi od ludzi i istot obdarzonych cechami typowymi dla ludzi, a oddalając się od człowieka, przechodzi do bytów niepodobnych do nas. Hierarchia ta odzwierciedla intuicje moralne, pierwotne doświadczenie ludzi. Ujawnia się w każdej, przyznającej status moralny pozaludzkim bytom, koncepcji etycznej. Przedstawiciele naszego gatunku jako obdarzone życiem, czujące i myślące istoty mogą objąć troską moralna byty, które żyją, czują i myślą. Nasz ludzki sposób życia i doświadczania dobra jest przeddyskursywną bazą ujmowania dobra i znaczenia moralnego innych istot. Stanowi punkt wyjścia wszelkiej praktyki oraz teorii moralnej.

Bezpośredni status moralny jakiegokolwiek bytu jest możliwy, wtedy gdy ów byt jest żywym organizmem. W zbiorze istot żywych wyróżniamy istoty czujące, doświadczające bólu lub przyjemności. Tutaj pojawiają problemy z wyznaczeniem granicy zbioru istot czujących, a przede wszystkim rodzi się trudność ze zdefiniowaniem odczuwania. Jest ono wiązane ze świadomością fenomenalną, która wymyka się intersubiektywnemu poznaniu. Zwolennicy wyzwolenia zwierząt oraz obrońcy praw zwierząt powołują się na naukowe rozstrzygnięcia dotyczące świadomości zwierząt, tak jakby niepodważalny był fakt, że istoty pozaludzkie dysponują wyrafinowanymi zdolnościami mentalnymi. Nie jest to jednak wcale oczywiste. Wśród istot czujących zostaje wyróżniona uprzywilejowania grupa — osoby. O byciu osobą mogą decydować cechy empiryczne, występujące aktualnie u ludzi lub też u istot pozaludzkich. Mamy wtedy do czynienia z problemem tak zwanych przypadków marginalnych, czyli problemem ludzi, którzy pozbawieni są typowych dla osoby cech. Uznając, że o byciu osobą decydują cechy metafizyczne, jak na przykład nieśmiertelność duszy lub takie wyjątkowe zdolności jak posługiwanie się językiem czy dysponowanie stanami kognitywnymi wyższego rzędu, stoimy na stanowisku etyki homocentrycznej. Stanowisko to przez krytyków jest nazywane szowinizmem gatunkowym, gdyż z gatunku *Homo sapiens* czyni uprzywilejowaną moralnie grupę, a bycie członkiem jakiegoś gatunku nie powinno być traktowana jako znacząca moralnie cecha. Wydaje się jednak, że trudno bez zastrzeżeń podzielać to przekonanie, gdyż większość cech, które uznajemy za moralnie znaczące, jest skorelowana z przynależnością do naszego gatunku.

© for this edition by CNS

lać to przekonanie, gdyż większość cech, które uznajemy za moralnie znaczące, jest skorelowana z przynależnością do naszego gatunku.

Whose good counts?

Summary

When we ask, whose good counts, we indicate the type of entities that have their own good, prosperity, well-being. These beings have needs, interests, desires and they care what is going on with them. One can harm them or hurt them. Taking into account the welfare of some sort of being, we ascribe moral meaning to it. This being enters the realm of morality and obtains the moral status, becomes a part of moral community.

Giving someone or something the moral status and including them in the circle of moral concern, people are guided by the anthropocentric rule of granting moral status. The scope of the moral community can be very narrow and cover only close fellow men. The development of ethics is to broaden the circle of beings whose welfare we take into account. It begins with the good of our relatives, members of tribe and gradually embraces the welfare of "others", strangers. The main problems are the criteria which drive us and how to identify who those "others" which morally count are.

In accordance with the anthropocentric rule of granting moral status we can organize the moral importance of beings as the hierarchy. People and beings endowed with typical human traits are on the top, below there are beings unlike us. This hierarchy reflects the common moral intuitions. We can see this hierarchy in each conferring the moral status upon nonhuman beings and in theories of ethics. Most of the features that we consider to be morally significant are correlated with membership of our species.

© for this edition by CNS