

Maja Kittel

(Nie)świadomość zwierząt a ich status moralny : jak pogodzić etykę z filozofią umysłu?

Etyka 39, 99-114

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

(Nie)świadomość zwierząt a ich status moralny. Jak pogodzić etykę z filozofią umysłu?

Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć.

Jeremy Bentham¹

Filozofowie umysłu zaczynają odgrywać istotną rolę w debacie na temat statusu moralnego zwierząt. Współczesne, obiecujące koncepcje świadomości każą uznać, że zwierzęta nie są zdolne do cierpienia w ludzkim sensie, co budzi sprzeciw wielu badaczy troszczących się o los zwierząt. Ponadto, etycy uznający zdolność do cierpienia za podstawowe kryterium przyznawania statusu moralnego, są w kłopotcie, gdyż wyniki nauk kognitywnych wydają się kłócić z ich intuicjami. Proponuję usunąć ten problem przez odrzucenie poglądu uznającego konieczny związek między posiadaniem statusu moralnego a zdolnością do cierpienia (tradycyjnie rozumianą). Przedstawiam również projekt, jak bronić zasadności przynajmniej niektórych intuicji opartych na empatii i korzystać z nich w debacie na temat statusu moralnego zwierząt.

Czasy kartezjańskiego „piekła zwierząt” na szczęście odchodzą w przeszłość. Niemal nikt nie proponuje, by traktować zwierzęta jak maszyny, mało kto odmawia im statusu moralnego tylko dlatego, że nie możemy z nimi porozmawiać, chociaż niektórzy starają się wzmacniać „pozycję przetargową” niektórych gatunków przez podkreślanie ich językowych kompetencji. Apele o zapobieganie cierpieniu zwierząt pojawiają się natomiast dosyć często, czy to w postaci filozoficznych manifestów Petera Singera² i Toma Regana, czy też produkcji kultury masowej³. O ile jednak od strony etycznej cierpienie zwierząt zostało niemal jednogłośnie uznane za zło (czasem zło konieczne), o tyle temat ten budzi sporo wątpliwości z punktu widzenia filozofii umysłu i kognitywistyki. Chcę pokazać, że chociaż ustalenia nauk kognitywnych uderzają w koncepcje utylitarystyczne, dla których kluczowym kryterium przyznawania statusu moralnego jest zdolność do cierpienia, to jednak mogą okazać się pomocne, jeśli zdecydujemy się inaczej niż utylityści podejść do kwestii uzasadnienia otoczenia zwierząt moralną troską.

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest pytanie, jak interpretować zalecenie Benthama, jeżeli sprawa cierpienia jest ściślej powiązana z mówieniem i rozumieniem,

¹ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 420 (cd. przypisu ze strony 418).

² Por. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004.

³ Niejeden wegetarianin jako źródło inspiracji dla nowej diety obok *Wyzwolenia zwierząt* Singera wymienia film *Babe: świnka z klasą*.

niż nam się wydawało? W świetle wielu współcześnie dyskutowanych teorii świadomości fenomenalnej (odniosę się tu zwłaszcza do Carruthersa i Dennetta), świadome doznania, w tym cierpienie, zawdzięczamy faktowi, że używamy języka. Trzeba więc uznać, że istoty, które nie mogą mówić i myśleć, nie mogą też świadomie cierpieć. Chociaż intuicyjnie troszczymy się o niektóre zwierzęta jak o istoty zdolne do doznawania przykrości i przyjemności, to wiemy przecież, jak często intuicje nas zwodzą.

Obrońcy interesów zwierząt⁴ wśród filozofów umysłu (Fred Dretske⁵, David Papineau⁶ czy Jose Luis Bermudez⁷) atakują w tej sytuacji teorie świadomości. Tymczasem obrońcy zwierząt wśród psychologów i etologów, jak choćby Donald Griffin⁸ i Kristen Andrews⁹, wolą szukać dowodów na to, że zwierzęta również są obdarzone zarówno językiem, jak i świadomością. Rozwiązania problemu szuka się zatem albo w samej filozofii umysłu (i neuronaukach), albo też z wykorzystaniem ich rezultatów. Chociaż poszukiwania te przysparzają niezaprzeczalnych korzyści, stymulując zarówno dyskusje w filozofii świadomości, jak i badania nad zwierzętami, kłopoty tkwią w samym utylitarystycznym pomysle, by o statusie moralnym zwierząt decydowała zdolność do cierpienia. Ustalenia filozofii umysłu powinny odgrywać w rozważaniach etycznych nieco inną rolę. Powinny one dostarczać narzędzi do głębszego zrozumienia naszych postaw wobec zwierząt, a nie do dostarczania teoretycznej bazy dla tych postaw. Pokażę, jak i dlaczego zalecenia Benthamu i Singera wiodą nas na manowce oraz zarysuję projekt, jak można jednocześnie uratować nasze „empatyczne” intuicje i uwolnić kontrowersyjne teorie kognitywistyczne od niektórych z ciążących na nich zarzutów.

1) Od Benthamu po kryterium przyznawania statusu moralnego

Zalecenie Benthamu miało charakter nowatorski¹⁰. Punktem wyjścia był powszechnie uznawany pogląd, zgodnie z którym w rozważaniach etycznych bierze się pod uwagę wyłącznie interesy ludzi. Inne zwierzęta na żadne względy moralne nie zasługują, można dowolnie dysponować ich zdrowiem i życiem w zależności od ludzkich celów. Jeżeli zasługują na troskę, to tylko dlatego, że jej brak mógłby zaowocować groźną znieczulicą na cierpienie ludzi. Uzasadnienia tego rozstrzygnięcia, choć na pierwszy rzut oka rozmaite (zwierzęta nie zostały uczynione na podobieństwo Boga, nie mają umysłu/duszy, nie są istotami racjonalnymi etc.) praktycznie sprowadzały się do pokazania, że zwierzęta nie są pod jakimiś istotnymi względami podobne do nas. Różnice najchętniej i najpowszechniej wskazywane, to, rzecz jasna, właśnie zdolność myślenia (zwłaszcza abstrakcyjnego) i mówienia (lub, w postaci uogólnionej, posługiwanie się jakimś rodzajem języka). U Bentha-

⁴ Przez „zwierzęta” rozumiem zwierzęta z wyłączeniem człowieka.

⁵ F. Dretske, *Naturalizowanie umysłu*, przeł. B. Świątczak, IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 103–120.

⁶ D. Papineau, *Theories of Consciousness*, [w:] *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, ed. Q. Smith, A. Jolic, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 353–383.

⁷ Por. D. Zahavi, *First-Person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2002, no. 1, s. 7–26.

⁸ D. Griffin, *Umysły zwierząt*, przeł. M. Ślósarska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.

⁹ K. Andrews, *The First Step in the Case for Great Ape Equation: The Argument for Other Minds*, „Etica & Animal: The Great Ape Project” 1996, IX, s. 131–141.

¹⁰ W sprawie dyskusji nad intencjami Benthamu por. np. J. Passmore, *The Treatment of Animals*, „Journal of the History of Ideas” 1975, vol. 36, no. 2, s. 195–218.

ma analiza sytuacji zwierząt przeprowadzona jest w analogii do sytuacji czarnoskórych niewolników. Im także odmawiano równego statusu moralnego z resztą ludzi, chociaż odróżniali się wyłącznie kolorem skóry. Nietrudno jednak dostrzec, że podobieństwa między czarnymi a białymi ludźmi są istotniejsze z moralnego punktu widzenia niż kolor skóry. Analogicznie, większa liczba nóg zwierząt i inne cechy odróżniające je od ludzi także nie powinny odgrywać roli. Zwierzęta dzielą z nami wszak kluczową cechę: są istotami czującymi. Mogą cierpieć. Zdolność do cierpienia i doznawania przyjemności nie tylko utylitarystom wydaje się niezwykle istotna przy ustalaniu statusu moralnego, ale zalecenie Benthama znalazło szczególne rozwinięcie w teorii Petera Singera.

Słynny postulat Singera zerwania z „szowinizmem gatunkowym” głosi przy pewnej interpretacji właśnie tyle, że cierpienie ludzi i innych zwierząt powinno „liczyć się” tak samo (w rachunku utylitarystycznym), a jeżeli nadajemy większą wagę cierpieniu człowieka wyłącznie z uwagi na przynależność gatunkową cierpiącej istoty, to popadamy w podobny błąd jak ci, którzy dyskryminują innych ludzi tylko z uwagi na płeć czy rasę.

„Zdolność do cierpienia” może się okazać jednak kryterium w praktyce niezamierzenie szowinistycznym, jeżeli weźmiemy pod uwagę odkrycia i teorie kognitywistów. Zdolność do cierpienia z konieczności rozumiemy bowiem jako „zdolność do doznawania takich przykrości, jakich doznają ludzie” (to ograniczenie wynika ze znanej trudności: jak będąc ludźmi moglibyśmy pojąć, jak to jest cierpieć inaczej niż człowiek — w najlepszym razie moglibyśmy coś sobie wyobrażać, ale niemożliwe byłoby ustalenie warunków prawdziwości i fałszywości dla naszych wyobrażeń).

Kluczowe dla nas słowo — cierpienie — w języku potocznym oznacza w przybliżeniu świadome przeżywanie, doznawanie bólu. Jak się wydaje, taki sens należy również nadać temu terminowi w ramach wezwania Benthama. Przy takiej interpretacji, kryterium wyznaczone przez nakaz Benthama należałoby określić ostatecznie jako zdolność do *świadomego* przeżywania bólu i innych przykrości. Cały problem byłby zatem w tym, jak ową *świadomość* rozumieć i komu ona przysługuje.

Na samym początku nasuwa się jednak pokusa, by uznać, że problem nie tkwi w zaleceniu, a tylko w złym rozumieniu owego zalecenia — być może, gdyby udało nam się „cierpienie” zinterpretować w jakiś mniej „ludzki” sposób, problem byłby rozwiązany? Zanim przejdę do szczegółowych rozważań nad problemem (nie)świadomości zwierząt, warto wyjaśnić tę (w dużej mierze terminologiczną) kwestię.

2) „Świadomy” i „nieświadomy” ból

Podana przeze mnie przybliżona definicja cierpienia sama brzmi bardzo niejasno i wymaga się dalszej analizy. Cóż to znaczy: „świadome doznawanie bólu” — czy wyrażenie to nie jest tautologiczne? Czy „sam” ból może w ogóle być nieświadomy? To z pozoru trywialne pytanie w istocie stało się przedmiotem analiz wielu filozofów umysłu, w tym także omawianych przeze mnie autorów¹¹.

¹¹ Podstawowa dla tego fragmentu jest uwaga Wittgensteina z 55 strony z *Niebieskiego zeszytu* (L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Spacja, Warszawa 1998) dotycząca absurdalności zwrotu nieświadomy ból. Por. także inny pogląd wyrażony przez Daniela Dennetta w: *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Cis, Warszawa 1996 (zob. zwłaszcza s. 184–185, gdzie rozważana jest różnica między bólem a cierpieniem), również artykuł tego samego autora, *Why can't you make a computer that feels pain?*, „Synthese”, 38 (3), July 1978. Zob. również Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the*

Niestety żadna z możliwych odpowiedzi na to pytanie nie pozwala w sensowny sposób osłabić postulatu Benthama. Jeżeli ból nie może być nieświadomy — niezależnie od tego, czy wolimy na modłę Wittgensteinowską zinterpretować to stwierdzenie jako tautologiczne i trywialne czy też jako twierdzenie syntetyczne o naturze umysłów — wciąż będziemy w kłopotcie. Jeżeli zaś ból może być nieświadomy, to zaprzeczamy intuicjom językowym, na których bazuje Wittgenstein i musimy zapłacić za ten krok. „Nieświadomy ból” może być albo wyrażeniem nie do końca zrozumiałym, czy też wręcz sprzecznym (wyobraźmy sobie, na przykład, że czujemy nieświadomy ból zęba), albo też po prostu oznaczającym zjawisko, którego opis wyczerpuje się w terminach neurobiologicznych. Nieświadomy ból tak pojęty, to ból z perspektywy trzeciej osoby — określone reakcje neuronów odpowiedzialnych za przewodzenie określonych impulsów. Żeby jednak osądzić, czy taki „nieświadomy ból” mógłby być moralnie istotny w podobny sposób, jak „cierpienie” w wezwaniu Benthama, musielibyśmy pokazać, co ma on wspólnego z ludzkim cierpieniem, bólem doświadczanym, „pierwszoosobowym”, a także, czym się od niego różni. Tu grożą nam poważne kłopoty, których usiłował uniknąć Wittgenstein, wskazując na bezsensowność rozrywania tych perspektyw.

Rozsądnie rzecz biorąc, bylibyśmy zapewne skłonni przyjąć, że „nieświadomy ból”, to pewne zjawisko neuronalne oraz szereg reakcji całego organizmu, a ból „pierwszoosobowy”, to ból doznawany przez jakiś podmiot. Za pierwszoosobowe doznanie bólu byłoby jednak odpowiedzialne coś, czego nie moglibyśmy opisać w terminach czysto naturalistycznych, a raczej musielibyśmy użyć pojęć, które legły u podstaw nieskończonej ilości sporów i kontrowersji — czyli języka danych zmysłowych, czy też *qualiów*. Stare intuicje każą nam wierzyć, że *qualia* w jakiś sposób nadbudowują się nad zjawiskami opisywanymi przez neurobiologię, a ponadto z definicji są czymś prywatnym. Co do *qualiów* nie możemy się mylić, do „własnych” *qualiów* mamy uprzywilejowany dostęp. Pomyślmy o bólu zęba: sądzimy, a nawet, chciałoby się powiedzieć: jesteśmy boleśnie pewni, że ćmienie, którego doświadczamy, jest naszym prywatnym przeżyciem i że wygłaszając przekonania na temat owego ćmienia nie możemy się pomylić ani nikt nie może naszych twierdzeń podważyć. Uważamy się za najlepszych i jedynek ekspertów w tej dziedzinie.

Niestety, przy bliższej analizie owe stare intuicje zupełnie się nie sprawdzają, a jeden z najbardziej stanowczych ataków na wszelkie byty podobne do *qualiów* przeprowadził przywoływany już Dennett. By zniechęcić się do *qualiów*, wystarczy uświadomić sobie, że jeśli istotnie nie możemy się co do *qualiów* mylić, to nie wiadomo, w jakim sensie moglibyśmy mieć co do nich rację — twierdzenia o bytach „prywatnych” z trudem dają się sformułować w publicznym języku i nie widać, jakie informacje mogłyby przekazywać. Bez *qualiów* trzeba jednak znaleźć nowy sposób analizowania takich zjawisk jak cierpienie, czyli mówiąc ogólnie, świadomości fenomenalnej. I takich sposobów szuka, nie bez powodzenia, zarówno Dennett, jak i Carruthers oraz inni autorzy różnych odmian teorii świadomości wyższego rzędu — a przecież to właśnie ich odkrycia doprowadziły do zakwestionowania całego zalecenia. Wróciliśmy do punktu wyjścia.

Próba osłabienia zalecenia Benthama wydaje się zatem bardzo trudna, jeśli nie niemożliwa. Wprawdzie można mówić o występowaniu bólu u istot niedysponujących typo-

wo ludzkimi formami świadomości (żaden ze wspomnianych przeze mnie autorów nie chciałby, by nie można było mówić nawet o *bólu* zwierząt), to takie pojmowanie „bólu” jest zbyt odległe od Benthamowskiego „cierpienia”, by móc mówić również o jego moralnej istotności (przynajmniej nie jest to tak intuicyjne, jak w wypadku pojęcia Benthama). Kluczowe okazuje się jednak samo pojęcie świadomości.

3) Problem z (nie) świadomością zwierząt

Związek między świadomością a moralną istotnością wielu wydaje się całkiem oczywisty. Istnieje szereg argumentów na rzecz ogólnie pojętej ochrony zwierząt, troski o ich życie i o jakość owego życia, które odwołują się pośrednio lub bezpośrednio do twierdzenia, że zwierzęta są istotami obdarzonymi świadomością¹². Kristin Andrews broniąc Singerowskiego projektu Wielkich Małp, zgodnie z którym niektóre gatunki naczelnych miałyby otrzymać takie same prawa, jakie mają ludzie, przeprowadza argumentację dwustopniowo¹³. Najpierw chce wykazać, że niektóre małpy mogą — i powinny — być traktowane jak osoby¹⁴. Jednocześnie twierdzi, że bycie osobą to własność przyznawana na podstawie posiadania innych własności, z których podstawową jest bycie istotą świadomą. Drugim krokiem musi być zatem wykazanie, że przynajmniej niektóre zwierzęta są takimi istotami. Jak sama Andrews twierdzi, czyni tak wbrew znanym poglądom niektórych filozofów, zwłaszcza zaś wymienione już Daniela Dennetta.

Według Dennetta¹⁵, świadomość jest zarówno własnością stopniowalną, jak i opisywalną w kategoriach naturalistycznych (jej pojawienie się musi mieć ewolucjonistyczne wytłumaczenie). Dennett nie wykazuje jakichkolwiek „uprzedzeń gatunkowych” w odniesieniu do świadomości — na równi z człowiekiem mogłoby być nią obdarzone zarówno zwierzę, jak i maszyna. Świadome doświadczenia mentalne pojawiają się jednak tylko pod pewnymi warunkami — w Dennettowskiej koncepcji kluczową rolę dla wystąpienia świadomości odgrywa zdolność reprezentowania oraz posiadanie pojęć. Ostatecznie, zwierzęta (i małe dzieci) nie byłyby lub nie byłyby świadome¹⁶, co wiązałoby się z ich brakiem kompetencji językowych¹⁷.

¹² Toczy się również intensywna dyskusja na temat statusu moralnego robotów — przy czym główne pytanie, jakie zadają sobie dyskutanci, to pytanie o to, czy roboty mogłyby kiedykolwiek zyskać świadomość zbliżoną do człowieka (szczególnie właśnie świadomość fenomenalną). Zagadnienie to znane jest jako problem AC (*Artificial Consciousness*). Związek między możliwością stworzenia AC a możliwością przyznania statusu moralnego sztucznym twórcom jest niemal milcząco uważany za niepodważalny. Por. S. Torrance, *The Ethical Status of Artificial Agents — With and Without Consciousness*, tekst dostępny pod adresem: <http://www.informatics.sussex.ac.uk/research/paics/e-int/attachments/ArtificialEthics.ppt>.

¹³ Por. K. Andrews, *op. cit.*

¹⁴ Gdyby osobowy status małp dało się uzasadnić, to byłoby to niezmiernie istotne nie tylko dla zwolenników Singera, ale przede wszystkim dla zwolenników koncepcji Toma Regana, zgodnie z którą zwierzęta mają prawa. Głównym zarzutem oponentów Regana jest właśnie to, że nie będąc osobami zwierzęta nie mogą mieć praw.

¹⁵ D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston 1991.

¹⁶ Abstrahuję tu od sporu na temat tego, czy w ogóle powinniśmy mówić o świadomości istot (*creature consciousness*), czy też raczej świadomości stanów (*state consciousness*), a także od złożoności samej konstrukcji Dennettowskich *Multiple Drafts*”, zgodnie z którą świadomość staje się własnością silnie stopniowalną, porównywaną do sławy.

¹⁷ Por. D. Dennett, *Making Tools for Thinking: Metarepresentation*, [w:] *Conference Book Simon Fraser University 7–8.02.1997*, ed. D. Sperber, Final Draft: April 10, 1998; artykuł dostępny pod adresem <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/maketoo2.htm>.

Aby bronić zasadności nadawania zwierzętom statusu moralnego, trzeba zatem wyka-
zać, że da im się przypisać pewne kompetencje językowe. Między innymi dlatego tyle uwa-
gi poświęca się badaniom nad zdolnościami językowymi zwierząt. Historie szympansów
Washo i Kanziego są szeroko dyskutowane, ale nie doczekały się jednoznacznej interpre-
tacji. W oczach obrońców zwierząt, takich jak Donald Griffin¹⁸, kompetencje małp szko-
lonych w zakresie języka migowego, tańce pszczół i zdolności konceptualne gołębi (sic!)
reprezentują wszystkie kluczowe cechy ludzkiego języka, a zwłaszcza umożliwiają odno-
szenie się do przedmiotów niedanych w bezpośrednim doświadczeniu. Kristin Andrews
dowodzi, że przynajmniej niektórym małpom można przypisać zdolności komunikacyjne,
co stanowi jeden z trzech podanych przez nią warunków, by przypisać im świadomość¹⁹.
Z drugiej strony, inni badacze, jak na przykład Euan Macphail²⁰ uważają te same badania
za niewystarczające, by uznać „język” zwierząt za fenomen istotnie podobny do języka
ludzkiego. Nawet ten sam eksperyment może zyskać całkowicie rozbieżne interpretacje.
Griffin, opisując zdolność szympansów do rozpoznawania siebie w lustrze (na podstawie
eksperymentów, w których małpy usiłowały oczyścić się z plam z farby, o których istnie-
niu i lokalizacji mogły się dowiedzieć wyłącznie studiując swoje lustrzane odbicia), przy-
pisuje małpom samoświadomość, opartą na posiadaniu pojęcia „ja”. Macphail traktuje te
eksperymenty jedynie jako świadectwo istnienia ewolucyjnej drogi ku samoświadomości,
której w pełni rozwinięte formy (obecne u starszych dzieci i dorosłych) wyraźnie prze-
wyższają „protozjawiska” podobne do prezentowanych²¹.

Chwilowo nie jesteśmy więc w stanie empirycznie rozstrzygnąć sporu o świadomość
— nie dysponujemy takimi badaniami, które jednoznacznie pozwalałyby przypisać zwierzę-
tom zdolności porównywalne do naszych, ani takimi, które jednoznacznie pozwoliłyby im ta-
kowych zdolności odmówić, chociaż wyniki dostarczane przez nauki kognitywne wspierają
raczej tezę, że między możliwościami mózgu ludzi i innych ssaków istnieją jednak spore róż-
nice. Niemalą trudność stanowi naturalnie fakt, że nie mamy nawet jasności co do tego, któ-
re dokładnie zdolności są tu istotne. Wydawałoby się, że miejsce zwierząt w życiu moralnym
stało pod znakiem zapytania, a kryterium „zdolności do cierpienia”, pozornie „neutralne
gatunkowo”, w rzeczywistości zdołało wyłączyć z udziału w życiu moralnym wszystkie istoty
nienależące do naszego gatunku (choć, przyznajmy, nie tylko).

Istnieją co najmniej trzy drogi rozwiązania problemu. Pierwsza z nich to atak na teorie
uzależniające pojawienie się świadomości od zaistnienia kompetencji językowych. Druga,
to zmiana kryterium na takie, które przynajmniej niektóre zwierzęta mogłyby spełnić.
Pokażę, że obie te drogi nie są obiecujące i spróbuję zarysować trzecią, prowadzącą do
odrzucenia pomysłu stawiania zwierzętom „wymagań”, by dopuścić je do udziału w życiu
moralnym.

4) Droga pierwsza: krytyka kognitywistów w obronie zwierząt

Przykład ataku na teorię świadomości z pozycji etycznych widzieliśmy już w polemice
Andrews z Dennettem. Jeszcze bardziej wyrazistym przykładem jest jednak gorący spór

¹⁸ Por. D. Griffin, *Umysły zwierząt*, *op. cit.*

¹⁹ Pozostałe dwa to: przejawianie instrumentalnej racjonalności i posiadanie mózgu w sensie biologicznym.
Zob. K. Andrews, *The First Step in the Case for Great Ape Equation: The Argument for Other Minds*, *op. cit.*

²⁰ E. Macphail, *Ewolucja świadomości*, przeł. R. Bartoń, Rebis, Poznań 2002.

²¹ *Ibidem*, w sprawie niejednoznacznej interpretacji eksperymentu z lustrem por. zwłaszcza s. 229–234.

o zwierzęta dotyczący teorii „myśli wyższego rzędu” (*higher order thoughts* — HOT)²² Rosenthala i Carruthersa (w wersji aktualistycznej i dyspozycjonalnej).

W świetle teorii Carruthersa świadomy jest ten, kto ma zdolność generowania myśli wyższego rzędu, czyli HOT-ów. Świadomy stan mentalny, w dyspozycjonalnej wersji teorii HOT, to taki analogowy intencjonalny stan mentalny pierwszego rzędu, który może stać się przedmiotem myśli wyższego rzędu. Carruthersowska myśl wyższego rzędu (w nowszych artykułach Carruthers woli używać pojęcia treści drugiego rzędu) sama nie ma charakteru konceptualnego, ale wymaga wykorzystania „czystych pojęć rozpoznawczych” (*purely recognitional concepts*), których występowanie jest „pochodną” kompetencji językowych.

Celem teorii typu HOT jest przybliżenie naturalistycznego wyjaśnienia fenomenu świadomości (rozumianego tu intuicyjnie na kształt prywatnego „filmu”²³ w głowie). Każdy, kto próbuje zmierzyć się z tym starym problemem, powinien spróbować przeprowadzić eksperyment myślowy Chalmersa i zapytać o to, czy istnieje taki świat możliwy, w którym mieszkają zombi (stworzenia, których naturalistyczny opis jest taki sam jak nasz, ale nieoglądające żadnych „filmów”). Gdybyśmy musieli odpowiedzieć, że zombi są możliwe, to znaczyłoby, że posiadanie określonych własności naturalistycznych (określona budowa mózgu etc.) nie pociąga za sobą konieczności posiadania świadomości fenomenalnej. Stąd można by było wnioskować, że świadomość fenomenalna nie daje się opisać w naturalistycznych terminach. Czytelnik Petera Carruthersa ma jednak dobre uzasadnienie, by uznać, że zombi *sensu stricto* możliwe nie są, ponieważ teorie typu HOT pomagają uchwycić konieczny związek między świadomością a ludzką strukturą neuronalną, z którą wiążą się określone kompetencje. Jeśli świadomość może bazować wyłącznie na określonego rodzaju strukturach, a działanie określonych struktur polega na wytwarzaniu stanów, które nazywamy świadomymi (większość badaczy o nastawieniu naturalistycznym, w tym także Carruthers, pragnie, by ich teorie przybliżyły, co by to miały być za struktury), to możliwe byty, których opis w terminach naturalistycznych byłby taki sam, jak nasz, nie byłyby zombi, tylko również świadomymi ludźmi. Niestety, okazuje się, że wszystkie inne stworzenia, nawet te o mózгах bardzo podobnych do mózgu dorosłego człowieka, to nieświadome *quasi*-zombi.

Quasi-zombi, czyli zwierzęta i niemowlęta nie mają ani pojęć rozpoznawczych, ani HOT-ów, ani świadomości. Są niczym bohater opowieści Armstronga²⁴ o roztargnionym kierowcy, której wyjaśnienie było jednym z motorów powstania teorii wyższego rzędu. Zmęczony kierowca ocknął się nagle ze stanu sennego otępienia i stwierdził, że udało mu się pokonać znaczny odcinek drogi, chociaż przez jakiś czas nie zdawał sobie sprawy z tego, co się działo. Wiemy, że musiał reagować na bodźce płynące ze strony otoczenia — w przeciwnym razie wylądowałby w rowie. Nie można jednak

²² Teorie „wyższego rzędu myśli” stanowią podklasę całej grupy teorii świadomości „wyższego rzędu”, z których nie wszystkie wiążą świadomość z jakimikolwiek zdolnościami językowymi. W innych koncepcjach stan wyższego rzędu może mieć charakter percepcji (HOP), doświadczenia (HOE) etc. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę powyższych propozycji — koncentruję się na HOT, ponieważ uważam ją za najbardziej obiecującą i najmniej kłopotliwą z filozoficznego punktu widzenia.

²³ Moja „potoczna” definicja oburzyłaby Dennetta, który zżymał się na tradycyjne wyobrażenie świadomości jako przedstawienia odgrywanego dla jedynego widza w Kartezjańskim Teatrze Umysłu.

²⁴ D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Kraheńska, PWN, Warszawa 1982.

powiedzieć, że był świadomy owych bodźców w takim samym sensie, w jakim był świadomy różnych doznań po ocknięciu się.

Teorie „dwurzędowe” radzą sobie z opisem podobnych przypadków, a także znajdują pewne potwierdzenie w neuronaukach²⁵. Mimo licznych innych zalet²⁶, ich „wyjaśnienie” fenomenu świadomości pozostawia niejedno do życzenia. Najślynniejszy i najprostszy argument przeciwko teoriom wyższego rzędu (tzw. *Rock Objection*) głosi, że skoro pomyślenie o jakimś stanie może uczynić go świadomym, to powinniśmy się zgodzić, że analogicznie dzieje się, gdy myślimy o głazach. W odpowiedzi wskazuje się różnice między stanami mentalnymi a głazami, jednak argument trafnie wskazuje najsłabszy punkt teorii, czyli niejasność odnośnie do tego, jak dochodzi do magicznej syntezy dwóch nieświadomych stanów w jeden świadomy.

Dan Zahavi²⁷ zauważa, że skoro w świetle teorii HOT zwierzęta i małe dzieci miałyby być świadomości pozbawione, to taka konsekwencja stanowi dla teorii HOT *reductio ad absurdum*. Zarzut ten byłby zupełnie nieszkodliwy, gdyby zinterpretować go jako spostrzeżenie, że „wymagające” teorie świadomości są niezgodne z twierdzeniami psychologii potocznej. Twierdzenia te możemy przecież traktować wyłącznie jako użyteczny w życiu codziennym, choć nieaspirujący do precyzji i prawdziwości opis. Można śmiało przyjąć teorię Carruthersa, twierząc przy tym nadal, że nasi pupile „kochają” albo „obrażają się”, „kombinują”, a już z pewnością są zdolne do odczuwania rozkoszy (trudno nie rozpoznać zachwyty po minie psa umiejętnie drapanego po grzbiecie) i wreszcie cierpienia. Co więcej, trzeba pamiętać, że kiedy zwolennicy teorii pierwszorzędowych lub nie do końca naturalistycznych atakują teorie „wielorzędowe” i skrajnie naturalistyczne, często dochodzi do pewnych wypaczeń. Stwierdzenie „delfiny i noworodki nie są obdarzone świadomością” w języku potocznym, a także w rozumieniu mniej rygorystycznym niż proponowane przez zwolenników teorii dwurzędowych, brzmi o wiele „groźniej”, niż kiedy powiemy: „delfiny i noworodki nie są obdarzone taką samą formą świadomości jak starsze dzieci i dorośli ludzie”, czy też „...nie generują myśli/doświadczeń wyższego rzędu”.

Zarówno argument Zahaviego, a także analogiczne uwagi ze strony Papineau²⁸, Dretskego²⁹ czy Bermudeza³⁰ sugerują jednak również, że podobne do HOT teorie podważają

²⁵ Jednym z najsilniejszych argumentów Carruthersa za teorią HOT jest właśnie jej zgodność z ustaleniami neuronauk. Za szczególnie istotne uznaje eksperymenty Milnera i Goodale’a przeprowadzane na pacjentach z uszkodzoną korą wzrokową, a przede wszystkim ich teorię podwójnego systemu wzrokowego. Zgodnie z ustaleniami badaczy, bodźce z głównej kory wzrokowej wędrują do dwóch oddzielnych układów, jednego, mieszczącego się w płatach ciemieniowych odpowiedzialnego za sterowanie ruchami człowieka „on-line” (czyli w bezpośredniej styczności z bodźcami płynącymi ze środowiska) oraz drugiego, zlokalizowanego w płatach skroniowych, gdzie mogą stać się materiałem dla myślenia i planowania, a także są przetwarzane razem z bodźcami płynącymi z innych obszarów kory. Wyłącznie dane z tego drugiego obszaru przyczyniają się do formowania przekonań i wspomnień, wyłącznie one mogą być bowiem przechowywane w pamięci długoterminowej. Nietrudno się domyślić, że to właśnie te dane będą też fenomenalnie świadome. Przy okazji, trzeba zauważyć, że taka funkcja „świadomych” treści wzmacnia hipotezę o silnej korelacji między kompetencjami językowymi a świadomością organizmu.

²⁶ P. Carruthers, *HOP over FOR, HOT theory*, [w:] ed. K. Gennaro, *Higher Order Theories of Consciousness*, John Benjamins, Philadelphia 2004.

²⁷ D. Zahavi, *op. cit.*

²⁸ Papineau, *op. cit.*

²⁹ Dretske, *op. cit.*

³⁰ Por. D. Zahavi, *op. cit.*

podstawowe intuicje moralne. Oczywiście, sama teoria Carruthersa, jako teoria świadomości jest etycznie neutralna; działa tu jednak nie zawsze i nie do końca uświadomione założenie³¹, zgodnie z którym negatywna odpowiedź na pytanie o świadomość zwierząt automatycznie pociąga negatywną odpowiedź na pytanie o ich status moralny. Owo często przemilczane założenie, jak wynika z powyższych rozważań, polega na przyjęciu postulatu Benthama i dołączeniu doń przesłanki, że status moralny można uzyskać wyłącznie, jeśli jest się istotą świadomą.

Sam Carruthers początkowo (w *Animals Issue*³²) wyciągnął podobne i dość radykalne konsekwencje etyczne z własnej teorii i odmówił zwierzętom jakiegokolwiek moralnego statusu, z wyjątkiem pośredniego. Odwołując się do tradycji kantowskiej, Carruthers twierdził, mówiąc w największym skrócie, że ludzie powinni unikać okrucieństwa wobec zwierząt, mogłoby to bowiem doprowadzić do zobojętnienia na cierpienie ludzi. Same zwierzęta nie mogły się „liczyć” w moralnych rozważaniach.

Carruthers z czasem jednak „zliberalizował” poglądy. W artykule *Sympathy and Subjectivity*³³ argumentował, że mimo braku fenomenalnej świadomości, zwierzęta mogą doznawać krzywd (rozumianych jako subiektywna (!) sprzeczność między „pierwszorzędowym” pragnieniem a „pierwszorzędowym” przekonaniem). Carruthers nawołuje, by *nie* ulegać naturalnej skłonności do rozbudzania empatii, czyli (tutaj) wyobrażania sobie stanów wewnętrznych innych istot. Jeżeli nietoperze i szympansy bonobo to zombi³⁴, to wszystkie nasze empatyczne wyobrażenia o ich cierpieniach i radościach są fałszywe. Chociaż Carruthers słusznie przestrzega nas przed sentymentalizmem, to jednak w kontekście teorii HOT ogromnie trudno mówić o pragnieniach i przekonaniach pierwszego rzędu. Nie wiadomo też, czy takie pragnienia i przekonania mogłyby mieć jakąkolwiek wagę w zderzeniu ze świadomymi pragnieniami i przekonaniami. Empatia dostarcza nam jednak łatwiejszych do przyjęcia i realizacji wskazówek co do postępowania ze zwierzętami.

Dlatego kuszącym dla wielu rozwiązaniem byłoby odrzucenie teorii HOT i szukanie sposobu, by jednak przypisywać zwierzętom świadomość. Wspomniani przeze mnie filozofowie umysłu, a także etycy (jak Stephen R. L. Clark) mają pomysły, jak tego dokonać — i na tym polega wspomniana przeze mnie uprzednio „druga droga”.

5) Druga droga: przypisywanie zwierzętom świadomości, by ochronić ich status

Po pierwsze, można osłabić pojęcie świadomości. Stany „wyższego rzędu” to z definicji stany wyróżnione. Być może należy uznać, że „standardowym” stanem świadomym jest jednak stan pierwszego rzędu (*First Order Representation*, FOR). Wtedy jednak tracimy główną zaletę płynącą z przyjęcia teorii wyższego rzędu — utrudniamy sobie wyjaśnienie, na czym polega stan „w pełni świadomy”.

Wyjściem drugim, i, jak się wydaje, lepszym, jest zachowanie najcenniejszych elementów teorii HOT — możliwości wyróżnienia „w pełni świadomych” i prawdopodobnie typowo ludzkich stanów mentalnych, które są w pełni dostępne naszym władzom

³¹ Jeden z chlubnych wyjątków stanowi artykuł Carruthersa *Sympathy and Subjectivity*, „Australasian Journal of Philosophy” 1999, vol. 77 (4), s. 465–482.

³² P. Carruthers, *The Animals Issue: moral theory in practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

³³ Idem, *Sympathy and Subjectivity*, *op. cit.*

³⁴ Carruthers dopuszcza możliwość, że niektóre mały jednak są zdolne do posiadania HOT-ów, ta sprawa jest zatem nierozstrzygnięta.

kognitywnym — ale uniknięcie quasi-kartezjańskiego podziału na wąską grupkę istot świadomych i ogromne masy żywych automatów. Sam Carruthers podkreśla, że interesuje go tylko wyróżniona forma świadomości — świadomość fenomenalna — w filozofii umysłu i neuropsychologii mówi się jednak o wielu innych formach. U Bermudeza minimalne pojęcie świadomości to propriocepcyjna, wewnętrzna „świadomość” własnego ciała, można też spotkać teorie, doszukujące się czegoś w rodzaju „czucia” czy też „świadomości” u owadów. (J. A. Lockwood³⁵ argumentuje nawet, że właśnie z uwagi na posiadanie podobnych prymitywnych form świadomości, owady zasługują na moralne względy i ochronę przed wyginięciem). Wspomniany już Stephen Clark³⁶ wymienia spośród kandydatów na istoty świadome: błoto, dżdżownice, psy, filozofów i Boga — i twierdzi, że każdemu z wyżej wymienionych można przypisywać jakąś formę świadomości.

Jednak ta ostatnia uwaga powinna raczej wzbudzić nasz niepokój niż satysfakcję. O ile znaleźliśmy sposób, by uznać zwierzęta i niemowlęta za istoty świadome, to tylko w słabszym, może nazbyt „egalitarnym” sensie. Otwartym pozostaje wciąż wyjściowy problem, który miał prowadzić do negacji moralnej doniosłości zwierząt.

Pozostanie on otwarty nawet wówczas, gdybyśmy zdecydowali się na naturalny w tej sytuacji dla utilitarysty ruch: stopniowanie statusu moralnego poszczególnych gatunków, w zależności od „rodzaju” świadomości. Ułożenie podobnej hierarchii wydaje się nader kłopotliwe nawet na jej niższych piętach, natomiast w najwyższych regionach, tam gdzie wchodzi w grę świadomość fenomenalna, staje się właściwie niemożliwe. Jak porównać potrzeby czy ból doznawany (a właściwie: niedoznawany!) przez zombi z potrzebami czujących ludzi? Programy, które tak jak ruch wyzwolenia zwierząt Singera bazują na jakiejś formie utylitarystycznego postulatu Benthama, wymagają założenia, że cierpienie ludzi i zwierząt można „liczyć” tak samo.

Co gorsza, jak widać chociażby na przykładzie propozycji Andrews, trudności teorii świadomości zwierząt nieuchronnie paraliżują próby postrzegania zwierząt jako osób moralnych, z uwagi na fakt, że bycie świadomym jest przeważnie warunkiem koniecznym bycia osobą. Mechanizm ten znakomicie charakteryzuje Tom Beauchamp³⁷, zwracając uwagę na niebezpieczeństwa związane z uzależnianiem przyznania statusu osoby moralnej od określonych zdolności intelektualnych — bo nie zawsze istoty, którym chcielibyśmy ów status przyznać, będą spełniać tak sformułowane kryteria bycia osobą. Beauchamp argumentuje „w obronie” ludzi pozbawionych pewnych władz poznawczych, ale zwraca uwagę, że te same kłopoty stają na drodze zwolenników przyznania zwierzętom wysokiego moralnego statusu.

Jeżeli źródłem kłopotów jest uzależnianie statusu moralnego od zdolności do cierpienia, najprostszym posunięciem wydaje się odrzucenie tego pomysłu. Co więcej, być może zasadne byłoby odrzucenie nawet bardziej ogólnej idei, że istnieje inne podobne kryterium, które mogłoby lepiej zdać egzamin.

³⁵ J. A. Lockwood, *The moral standing of insects and the ethics of extinction*, „Florida Entomologist”, no. 70 1987 (1), s. 70–89.

³⁶ S. L. R. Clark, *Non-Personal Minds, Minds and Persons*, [w:] *Royal Institute of Philosophy Supplement*, ed. A. O’Hear, no. 53, Cambridge 2003, s. 185–209.

³⁷ Tom L. Beauchamp, *The Failure of Theories of Personhood*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, December 1999, vol. 9 (4), s. 309–324.

6) Trzecia droga: odrzucić kryterium moralnej doniosłości

Pomysł „gruntowania” pozycji moralnej zwierząt (także dzieci) w jakichkolwiek ich własnościach i zdolnościach wydaje się niebezpieczny z bardziej ogólnych powodów niż te wyżej przedstawione. Niepokojący jest oczywiście pomysł przyznawania innym istotom doniosłości moralnej na podstawie arbitralnie dobranych kryteriów, ponieważ zarówno przy doborze owych kryteriów, jak i przy osądzaniu, kto ostatecznie je spełnia, rodzi się niemałe niebezpieczeństwo, że zamiast starać się o zachowanie bezstronności, będziemy się kierować partykularnymi interesami. Wątpliwe jest, czy rozważając problemy budzące w nas tak ogromne emocje, jak laboratoryjne badania nad lekami, zdobędziemy się na — mówiąc językiem Rawlsa — spuszczenie zasłony niewiedzy, tak gęstej, by poza nią pozostała nawet nasza przynależność gatunkowa. Co więcej, zabieg taki wydaje się niewykonalny z czysto biologicznego i ewolucyjnego punktu widzenia, z uwagi na władzę, jaką dzierżą nad nami Dawkinsowskie „samolubne geny”. Zabieg ten wydaje się też wątpliwy filozoficznie: czy musielibyśmy zostawić „przed zasłoną” ludzką zdolność racjonalnego rozumowania? Aby zilustrować niebezpieczeństwa płynące z tego zjawiska, posłużę się literackim eksperymentem myślowym, przedstawionym przez Kazuo Ishiguro w książce *Nie opuszczaj mnie*³⁸.

W antyutopijnym świecie Ishiguro naukowcom udało się ostatecznie rozwiązać problem dawców organów dla ofiar chorób i wypadków przez klonowanie ludzi. Klony są dobrze traktowane, dba się, by kolejne „donacje”, prowadzące nieuchronnie do śmierci dawcy, przebiegały w miarę możliwości bezboleśnie, jednak nikt nie kwestionuje faktu, że wartość ich życia nie jest porównywalna z życiem „prawdziwych” ludzi. Co najbardziej interesujące, „obrońcy klonów” ze świata Ishiguro starają się rozbudzać społeczną wrażliwość, udowadniając, że „klony” dzielą z „prawdziwymi ludźmi” zdolność do odczuwania emocji i wyrażania się przez sztukę. „Prawdziwi ludzie” wolą jednak nie dostrzegać tych świadectw, zbyt trudno bowiem byłoby im rezygnować z korzyści, które zawdzięczają bezwzględnemu wykorzystywaniu klonów. Pojawia się sugestia, że nawet, gdyby „obrońcom” udało się ostatecznie przekonać społeczeństwo, że klony również mają emocje i uczucia, prawdopodobnie zaowocowałoby to najwyżej zmianą kryterium decydującego o przyznawaniu pełnych moralnych praw — klony nadal mogłyby być traktowane jako stworzenia mniej ważne od „prawdziwych ludzi” z uwagi na jakieś inne niedostatki (na przykład „nienaturalny” sposób poczęcia).

Nietrudno przeprowadzić odpowiednie analogie. Zwierzęta są nam potrzebne do wielu, bardziej lub mniej poważnych celów. Gdybyśmy przyjęli, że życie i zdrowie zwierząt zasługuje na taką samą ochronę jak nasze, nie moglibyśmy kontynuować nawet tych z obecnych praktyk, które budzą najmniej kontrowersji. Stwierdzamy zatem, że zwierzęta są do nas zbyt mało podobne, by zasługiwać na takąową ochronę, a świadectwa przeciwko takiej tezie oddalamy albo wprost, albo zmieniając kryteria podobieństwa. Odkrycia kognitywistów otwierają tu spore możliwości.

W wypadku świata Ishiguro patrzymy na sprawę z punktu widzenia „wszechwiedzącego” czytelnika i jest jasne, że „tak naprawdę” nie ma absolutnie żadnych powodów, by odmawiać „klonom” identycznego statusu moralnego, jakim cieszą się „prawdziwi ludzie”, a argumentacje bohaterów powieści postrzegamy jako przerażającą sofisteryę. Okazuje się

³⁸ K. Ishiguro, *Nie opuszczaj mnie*, przeł. A. Szulc, Albatros, Warszawa 2005.

bowiem, że punktem wyjścia w rozstrzygnięciu o tym, czy i jak zwierzęta liczą się moralnie, nie może być tylko ustalenie pewnych kryteriów podmiotowości, ale też — czy może przede wszystkim — to, czy jesteśmy gotowi przyznać zwierzętom podmiotowość. Jeżeli jednak gotowość taką już mamy, to rozstrzygnięcia o kognitywnych kryteriach podmiotowości moralnej mogą okazać się w najlepszym razie drugorzędne. Aby przyznać zwierzętom doniosłość moralną, trzeba zrobić to w pewnym sensie arbitralnie.

Nie istnieje sposób, by uniknąć arbitralności w rozstrzygnięciach etycznych. Być może wskazane byłoby przyjęcie pewnej formy „zasady ostrożności” (*precautionary principle*) znanej z dyskusji nad etyką środowiska naturalnego. Jeżeli nie jesteśmy pewni, czy dana istota „zasługuje” na moralne względy, a mamy powody, by sądzić, że tak, to lepiej „na wszelki wypadek” obdarzyć ją owymi względami, niż zgodzić się na niebezpieczeństwo popełnienia poważnej pomyłki. Zasada ta nie dostarcza rozwiązania, ale przeformułowuje wyjściowy problem: czy mamy powód (i jaki), by sądzić, że zwierzęta zasługują na moralne względy i na czym dokładnie owe względy polegają? W zarysie odpowiedź brzmiałaby tak: tym powodem jest dążenie do uniknięcia poważnego błędu moralnego.

7) Empatia

Bardziej szczegółowej odpowiedzi można szukać, idąc w kierunku dokładnie przeciwnym do sugerowanego przez Carruthersa. Proponuję następującą ścieżkę. Po pierwsze, gdyby Bentham dał się przekonać, że prawdziwie świadome cierpienie zaczyna się wraz z pewną zdolnością do rozumowania i mówienia, to prawdopodobnie i tak nie zmieniłby zdania w sprawie konieczności ochrony zwierząt — raczej przeformułowałby pytanie. Nie ma powodu, by upierać się przy czysto utylitarystycznej metodzie uzasadniania statusu moralnego zwierząt, skoro istnieje niebezpieczeństwo, że nie spełni ona pokładanych w niej oczekiwań (mam tu na myśli zwłaszcza oczekiwania niezwykle dla sprawy zwierząt zasłużonego Petera Singera).

Na przykład Bernard Rollin³⁹, odrzucając kantowskie podejście nakazujące włączanie w sferę moralności wyłącznie tych istot, które są rozumne (co miałyby się objawiać także poprzez kompetencje językowe), twierdzi wprost, że istotniejsze i z punktu widzenia moralności bardziej podstawowe jest pytanie o interesy, cele, potrzeby i pragnienia owych istot. Trzeba tu zauważyć, że dla zwolennika Singera także to określenie potrzeb i preferencji zwierząt jest zadaniem pierwszoplanowym, tyle że plany te pokrzyżowało negatywne rozstrzygnięcie pytania o zdolność do odczuwania przyjemności i bólu. Określanie cudzych potrzeb i preferencji możliwe jest wtedy, gdy potrafimy postawić się w sytuacji tego kogoś, o których preferencjach mówimy. Czasami jednak, gdy stawiamy się w miejscu obiektów martwych, takich jak góra, wyobraźnia nie jest w stanie niczego nam podpowiedzieć — i to, jak twierdzi Singer, usprawiedliwia wyrzucenie owych obiektów poza nawias moralnej wspólnoty⁴⁰. A przecież, jeśli kognitywiści mają rację, nawet stawiając się na miejscu zwierząt z najwyższych szczebli ewolucyjnej drabiny, powinniśmy uzyskać efekt taki, jak przy wczuwaniu się w skałę. Kryterium „zdolności do cierpienia”, które miało okazać się wolne od szowinizmu gatunkowego, w rzeczywistości prowadzi do jego zmodyfikowanej postaci — status moralny posiadają tylko te istoty, które mają wystarczająco

³⁹ B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, przeł. Z. Zwoliński, „Etyka” 1980, 18, s. 177–195.

⁴⁰ W sprawie dyskusji nad Singerowskimi kłopotami z „wczuwaniem się” por. R. Holton, R. Langton, *Empathy and Animal Ethics*, [w:] *Singer and His Critics*, ed. D. Jamieson, Basil Blackwell, Oxford 1998, s. 209–232.

do nas podobne stany mentalne, byśmy potrafili określić, co byłoby dla nich krzywdą, a co przyjemnością⁴¹. Utylitarystyczny rachunek cierpień pomaga nam uporządkować namysł moralny, jednak po uzasadnieniu, dlaczego zwierzęta w ogóle powinny takiemu namysłowi podlegać, potrzebujemy sięgnąć gdzie indziej.

Wbrew Carruthersowi, nie widzę powodu, by ignorować wskazówki, których dostarczają nam wyobraźnia i empatia. Przeciwnie, właśnie wyobraźnia i empatia wydają się wymagać od nas szczególnie wyraźnie, by przyznawać zwierzętom status moralny. Spróbujmy wykorzystać nieco inaczej przytoczony wcześniej argument „ze skałą”. Nasze świadome stany mentalne na temat skały nie czynią skały świadomą — nie świadczą również oczywiście o tym, że prowadzi ona jakiś rodzaj życia mentalnego. Analogicznie, świadome i budzące w nas współczucie postrzeżenia i myśli na temat cierpiącego psa, nie czynią cierpienia psa świadomym. Ale sprawiają, że *my* jesteśmy świadomi zachowania psa, które — w naszym intuicyjnym rozumieniu — wyraża cierpienie. Nie widać, dlaczego zamiast ufać ukształtowanym ewolucyjnie zdolnościom do empatii, musielibyśmy powściągnąć intuicje, z powodu wątpliwości, czy jest to stan wystarczająco podobny do stosownych stanów wyższego rzędu, charakterystycznych dla umysłów obdarzonych świadomością ludzi. Jeżeli odpowiedź na legendarne niemal pytanie Thomasa Nagela o to, jak to jest być nietoperzem⁴², brzmi: „nijak”, to jeszcze trudniej to sobie wyobrazić.

Z drugiej zaś strony, z badań nad empatią i jej wpływem na nasz rozwój moralny wynika, że mechanizm przypisywania innym istotom odczuć zbliżonych do własnych należy do naszego ewolucyjnego wyposażenia, a co więcej, stanowi on naturalne pierwsze ogniwo łańcucha prowadzącego do podejmowania określonych działań wobec tych istot (okazujemy współczucie, udzielamy pomocy, w przeciwnym bowiem razie nieuchronnie przeżywamy silne poczucie winy)⁴³. Z pewnością intuicja i zdolność empatii nie jest nieomylna, trzeba jednak zauważyć, że mimo oczywistych trudności, niemal wszyscy spośród prezentowanych autorów odwoływali się w sposób mniej lub bardziej bezpośredni do argumentów „z intuicji moralnej”. A chociażby wspomniany wyżej Rollin podkreśla, że zwierzęta znajdują sposoby, by komunikować nam swoje potrzeby mimo braku języka.

Współcześnie zdolności do empatii nie traktuje się jak fenomenu o tajemniczym i subiektywnym charakterze. W obszernym artykule poświęconym kognitywnemu, zakorzenionemu w neuropsychologii ujęciu empatii, Preston i de Waal⁴⁴ zgromadzili szereg argumentów, dowodzących, że jest ona wrodzona, objawia się u przedstawicieli wszystkich gatunków o odpowiednio rozwiniętym życiu psychicznym, co więcej, uruchamiający ową zdolność mechanizm neuronalny⁴⁵ jest głęboko powiązany z innymi, podstawowymi dyspozycjami poznawczymi człowieka. Empatia daje się też badać naukowo zarówno na poziomie neuronalnym, jak i psychologicznym, o czym świadczy chociażby wspomniana

⁴¹ Dzieje się tak, niejako, wbrew naszej dobrej woli — cytowani wyżej Holton i Langton przytaczają argumentację Hare'a, w której przypisuje on sobie zdolność „wczucia się” nawet w sytuację pstrąga.

⁴² T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 203–219.

⁴³ Opieram się tu na psychologicznych badaniach nad empatią przedstawionych w: M. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, przeł. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, zwłaszcza s. 93–103.

⁴⁴ S. Preston, F. De Waal, *Empathy: Its ultimate and proximate bases*, tekst dostępny pod adresem: http://cogprints.org/1042/00/preston_de_waal.html, 2001.

⁴⁵ Tzw. *Perception Action Model*, czyli model opisujący sprzężenie między percepcją a działaniem.

w przypisie praca Hoffmana⁴⁶. Wolno więc uznać, że mamy naturalną skłonność do korzystania ze zdolności do empatii, a teorie kognitywne sugerują, że zdolność ta wspomaga nasze zdolności poznawcze. Nie powinniśmy zatem zakładać, że wiedzie nas na manowce. Co istotne, zgodnie z wspomnianą teorią, nasze wykorzystanie zdolności do empatii wraz z rozwojem mózgu podlega stopniowo coraz większej świadomej kontroli, a także jest doskonalone pod wpływem bodźców zewnętrznych.

Pomocne będą cieszące się ostatnio zainteresowaniem filozofów i psychologów badania nad samymi emocjami, które zgodnie z często dyskutowaną teorią Antonia Damasia⁴⁷ pełnią istotną funkcję w życiu kognitywnym ludzi. Damasio, podążając tropem Williama Jamesa, odróżnia emocje (jako zjawiska „cielesne”, takie jak na przykład: drżenie rąk czy przyspieszony puls) od uczuć (będących swoistym aktem wyższego rzędu, w którym mózg odczytuje reakcje całego ciała). Emocje i zdolność uświadamiania ich sobie odgrywają kluczową rolę w naszym ewolucyjnym przystosowywaniu się do świata⁴⁸. Teoria ta może łagodzić tradycyjne przekonanie — znajdujące echo także w niektórych krytykach działań filozofów i osób prywatnych walczących o prawa zwierząt — o tym, że przy dokonywaniu rozstrzygnięć, także tych o charakterze moralnym, nie powinniśmy pozwalać, by wpływały na nas emocje, ponieważ nie można im ufać.

Być może właśnie dzięki ewolucyjnie wykształconym wspólnym zdolnościom, nasze intuicje co do doniosłości moralnej zwierząt, chociaż bywają niesprecyzowane, wielorakie i niespójne, to jednak mimo wszystko są pod istotnymi względami podobne. Mało kto pragnąłby powrotu do „kartezjańskiego piekła zwierząt”, które polegałoby na traktowaniu wszelkich stworzeń innych niż ludzie na równi z urządzeniami gospodarstwa domowego. Z drugiej zaś strony, „egalitarne” podejście Singera czy Regana, stawiające zwierzęta pod pewnymi względami na równi z ludźmi lub przyznające im „ludzkie” prawa, budzi niechęć i sprzeciw. Wielu filozofów, takich jak Carl Cohen⁴⁹ czy Michael Leahy⁵⁰ podkreśla, że ludzkie życie i zdrowie ma jednak w naszych rozważaniach etycznych wartość wyróżnioną i w pewnych sytuacjach większość z nas zgadza się, że interesy ludzi powinny mieć prymat nad interesami zwierząt — za szczególnie trudne przykłady dla „egalitarystów” uchodzą pytania o eksperymenty na zwierzętach mające na celu wynalezienie czy przetestowanie ratujących życie (ludzkie) lekarstw. Banalnie rzecz ujmując, ból zwierząt, w pełni świadomy czy też nie, budzi w nas sprzeciw moralny, większy niż w wypadku szkód wyrządzanych przedmiotom martwym i roślinom, ale też wyraźnie mniejszy niż cierpienie ludzi (stąd sprzeciw wobec programu Singera).⁵¹

⁴⁶ M. Hoffman, *op. cit.*, por. też rozdziały poświęcone bezpośrednio związkowi między empatią a zasadami moralnymi, s. 202–229.

⁴⁷ Odwołuję się tu naturalnie do wydanej ostatnio trylogii tego autora poświęconej naturze ludzkiego umysłu i poznania w kontekście neurobiologii i klasycznych już koncepcji filozoficznych, a szczególnie do ostatniej części: *W poszukiwaniu Spinozy*, przeł. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2005 (pozostałe części noszą wymowne tytuły *Błąd Kartezjusza* i *Tajemnica świadomości*).

⁴⁸ Damasio formułuje tzw. hipotezę markera somatycznego, która wyjaśnia między innymi, w jaki sposób mózg może dzięki „oznaczeniu” reakcji emocjonalnych znaczenie skracać proces decyzyjny.

⁴⁹ C. Cohen, T. Regan, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2001, s. 27–40.

⁵⁰ M. Leahy, *Against Liberation; Putting Animals in Perspective*, Routledge, London and New York 1993.

⁵¹ Przykładów nie trzeba daleko szukać. Chociażby w skali klasyfikacji treści internetowych zawierających przemoc (RSACi, proponowana przez popularne przeglądarki jako narzędzie do filtrowania otwieranych stron), stopień drugi to: „Zadawanie ran lub zabijanie stworzeń lub ludzi (...)”, podczas gdy na (wyższym) poziomie

U podstaw wspomnianych przeze mnie „oczywistych trudności” związanych z odwoływaniem się do intuicji moralnych leży oczywiście fakt, że wrażliwość na los zwierząt jest sprawą indywidualną i podlegającą przekształcaniu oraz kulturowo uwarunkowaną. Intuicje i wrażliwość moralna prawdopodobnie nie mogą nam zatem dostarczyć wprost precyzyjnych, jednoznacznych i, co najważniejsze, powszechnie uznawalnych kryteriów, które pokierowałyby naszym postępowaniem wobec zwierząt innych niż ludzie, zwłaszcza w sytuacjach, gdy stajemy przed naprawdę trudnymi wyborami (jak eksperymenty laboratoryjne). Ale intuicje te, wsparte przez zdolność do empatii, oferują nam dość precyzyjne zlokalizowanie kluczowych problemów i nie widać, by ostatecznie dawały gorsze praktyczne rezultaty niż solidniej ustrukturyzowane teorie, takie jak utylitarystyczny „rachunek cierpień”, zwłaszcza, jeżeli nauczymy się świadomie korygować owe intuicje i wrażliwość w obliczu nowych danych empirycznych, a także dyskutować w celu ujednolicenia owych intuicji.

Autorzy, etycy i filozofowie innych specjalności nawet w ferworze emocjonującej dysputy starają się nie przekraczać granicy dobrego smaku, ale w podtekście ich argumentacji tkwią ostatecznie problemy związane z brutalną kalkulacją. Widać to zwłaszcza wtedy, kiedy pojawiają się odniesienia do wykorzystywania zwierząt w badaniach laboratoryjnych. Czy wolno nam poświęcić oczy setki doświadczalnych królików dla uratowania kilkorga ludzi umierających na rzadką chorobę? Zapewne tak. A cierpienie setki szympanów dla jednego człowieka? W pewnych kwestiach intuicje nie dają nam ani jednoznacznych, ani łatwych do przyjęcia odpowiedzi — a trudne do przyjęcia odpowiedzi, jeśli są udzielane jedynie na podstawie arbitralnie dobranych kryteriów (takich jak posiadanie świadomości fenomenalnej czy bycie osobą), jak widać z powyższych rozważań, prowadzą co najwyżej do kwestionowania tychże kryteriów. Ostrożność podpowiada, że nie powinniśmy dążyć do tego, by jakaś magiczna etyczna formuła zwolniła nas z obowiązku konsultowania intuicji i korzystania z empatii.

Podsumowując sprawę intuicji i empatii, można więc powiedzieć, że są one na tyle zbieżne, by umożliwić nam nadanie zwierzętom *pewnego* statusu moralnego. W ten sposób jedna z głównych wad wytykanych teoriom świadomości typu HOT, czy teorii Dennetta, zostałaaby przynajmniej częściowo zneutralizowana. Same teorie mogą okazać się natomiast bardzo przydatne. Rzecz w tym, aby wyjść nie od szukania kryteriów podmiotowości moralnej i sprawdzania, jak się one mają do naszej wrażliwości, lecz od współodczuwania z innymi zwierzętami i zobaczyć, jak wiele o tym współczuciu da się powiedzieć w ramach dostępnych teorii kognitywistycznych.

Te ostatnie, chociaż nie pozwalają utrzymać Singerowskiego kryterium „zdolności do cierpienia” jako kryterium przyznawania statusu moralnego, to jednak jako teorie czysto naturalistyczne nie prowadzą nas na manowce „szowinizmu gatunkowego”. Tym samym kryteriom bycia istotą świadomą podlegają: szympan, jamnik, noworodek i upośledzony dorosły. Jeżeli nie usankcjonujemy „szowinizmu gatunkowego” na mocy założeń wykraczających poza ramy filozofii umysłu, możemy pozostać przy Singerowskim „równościowym” paradygmacie.

trzecim mówi się już tylko o: „Zadawaniu ran lub zabijaniu ludzi”. Przywołuję tę skalę nie tylko jako przykład pewnej ogólnej tendencji, ale przede wszystkim jako świadectwo tego, jak absurdalnie brzmią próby ścisłego sformułowania naszych intuicji i jak arbitralne wydają się wtedy rozstrzygnięcia autorów tychże sformułowań. Z pewnością dla wielu z nas ranienie i zabijanie przynajmniej niektórych zwierząt bywa co najmniej równie przykrym i oburzającym widokiem, jak sceny przedstawiające podobne traktowanie ludzi.

Co więcej, teorie kognitywne pomagają nam interpretować wskazania dyktowane przez empatyczną wyobraźnię i chronią przed sentymentalizmem. Znajomość teorii neuropsychologicznych może być świetną pomocą w świadomym kształtowaniu empatii — o ile tylko nie będziemy upierali się mierzyć doznań zwierząt „ludzką miarką”.

Wreszcie, teorie te stanowią wymarzony most między filozoficzną dysputą nad świadomością i etyką a oszałamiającym rozwojem neuronauk, które mogą nam pomóc w praktycznych problemach z postępowaniem wobec zwierząt.

O ile bowiem teorie świadomości do niczego nas nie zobowiązują, możemy bez ograniczeń korzystać z ich ustaleń. Wydaje się, że pewne minimum moralnych względów możemy przyznać zwierzętom choćby dlatego, że tak podpowiada nam intuicja oparta na empatii i dość zdroworozsądkowa zasada ostrożności. Jakie kształty przybierze owo minimum i jak daleko sięgną nasze moralne względy — to właściwy problem, z którym mierzą się, jak na razie bez ostatecznych sukcesów, chyba wszystkie teorie zajmujące się etycznym statusem zwierząt. Pomoc ze strony neuronauk i „neuro-filozofii” z pewnością okaże się cenna, chociaż nie należy oczekiwać od nich jednoznacznych rozstrzygnięć.

Podziękowania:

Dziękuję Recenzentom, których wskazówki przyczyniły się do rozjaśnienia i poszerzenia argumentacji, zwłaszcza w częściach dotyczących koncepcji Dennetta i Damasia.

The (un)consciousness of animals and their moral status. How can one reconcile ethics with the philosophy of mind

Philosophers of mind are beginning to take an important part in the debate about the moral status of animals. However, some of the most promising contemporary theories of consciousness imply that animals cannot suffer like human beings. This claim is unacceptable for many scholars concerned about animal welfare. Moreover, it is equally troublesome for those ethicists who take the ability to suffer to be the basic requirement for granting a being a moral standing, because their moral intuitions seem to contradict the results of cognitive sciences. I propose to solve the problem by rejecting the idea of there being a necessary link between possessing moral status and the ability to suffer (understood in the standard way). Also, I present a proposal for how at least some of the intuitions based on empathy may be defended and become useful in the discussion about the moral status of animals.