

Dariusz Liszewski

Problem świadomości u zwierząt : aspekty filozoficzne i etyczne = The Problem of Consciousness with Animals : Philosophical and Ethical Aspects

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 113-125

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Dariusz Liszewski

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Institute of Philosophy
University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PROBLEM ŚWIADOMOŚCI U ZWIERZĄT – ASPEKTY FILOZOFICZNE I ETYCZNE

The Problem of Consciousness with Animals – Philosophical and Ethical Aspects

Słowa kluczowe: zwierzęta, etologia kognitywna, umysł, świadomość, dusza, etyka, prawa zwierząt, szowinizm gatunkowy, Kartezjusz, Singer.

Key words: animals, cognitive ethology, mind, consciousness, soul, ethics, speciesism, Kartezjusz, Singer.

Streszczenie

Najnowsze badania nad funkcjonowaniem umysłu u zwierząt doprowadziły do postawienia pytania, czy posiadają one świadomość. Wiele przesłanek wskazuje, że nie można tego wykluczyć. Zaakceptowanie tych przesłanek skłoniło niektórych filozofów do zweryfikowania tradycyjnego statusu zwierząt w filozofii i etyce. Krytyce poddane zostały zwłaszcza koncepcje etyczne związane z koronnym filozoficznym argumentem na rzecz wyłączenia zwierząt z uniwersum moralnego, jakim było odmówienie im posiadania jakichkolwiek form świadomości lub nawet zdolności odczuwania.

Abstract

The newest investigations over functioning with animals mind brought to putting question: do animals possess consciousness? Many premises show, it that was can not this exclude. It accepting these premises induced some philosophers to verified animals' traditional status in philosophy and ethics. The criticism subjected became especially the ethical conceptions, which switched off animals from moral uniwersum, with reason refusing them possession of any forms of consciousness or even the ability of feeling.

Uwagi wprowadzające

Postęp nauk przyrodniczych, zwłaszcza takich dyscyplin, jak etologia, etologia kognitywna, psychologia ewolucyjna, wydaje się poddawać w wątpliwość niektóre tradycyjne przekonania na temat statusu moralnego zwierząt. Zwłaszcza te związane z koronnym filozoficznym argumentem na rzecz wyłączenia zwierząt z uniwersum etycznego, jakim było odmówienie im posiadania świadomości w ogóle bądź świadomości podobnej do ludzkiej.

Kartezjusz opracował jedną z najlepiej rozwiniętych, a zarazem najszerzej podzielanych teorii zaprzeczających istnieniu świadomych doznań u zwierząt. Dowodził, że wszelkie przejawy zachowań zwierząt da się wyjaśnić czysto mechanistycznie, biorąc za wzór skomplikowane mechanizmy. Jego zdaniem, zwierzęta to wyrafinowane automaty, chociaż – jak przyznawał – czasami zdumiewająco przypominające zachowaniami ludzi¹. Ludzie jednak różnią się od nich posiadaniem świadomej i rozumnej duszy danej nam przez Boga. Kartezjusz twierdził, że wyjaśnienie złożoności ludzkiego zachowania wymaga założenia, że ludzie posiadają niematerialną substancję (*res cogitans*)². Dzięki niej posługujemy się mową, mamy uczucia i pragnienia, których zwierzęta są pozbawione. Ich zachowania mogą, co najwyżej, powierzchownie przypominać takie stany u ludzi.

Współczesny Kartezjuszowi B. Spinoza wprawdzie przyznał zwierzętom zdolność odczuwania, lecz natychmiast dodał: „zaprzeczam, aby z tego powodu nie wolno nam było dbać o swój pożytek, korzystać z nich [zwierząt] dowolnie i obchodzić się z nimi tak, jak nam jest dogodniej, jako że nie zgadzają się one z nami co do natury i mają wzruszenia natury odmiennej od wzruszeń ludzkich”³.

Tradycja kartezjańska na wieki zdominowała⁴ podejście do zwierząt w cywilizacji europejskiej. Zapanowało przekonanie, że skoro zwierzęta nie mają świadomości lub jest ona zasadniczo odmienna od ludzkiej, to nie są w stanie ocenić, co jest dla nich dobre lub złe, co więcej ludzkie działania wobec zwierząt nie podlegają moralnej ocenie. Najbardziej wpływowym przedstawicielem takie-

¹ Ten wątek rozwinął przewrotnie J.O. de La METTRIE w dziełach *Historia naturalna duszy i Człowiek maszyna*, w których dowodził, że wszelkie zachowania i przejawy życia psychicznego człowieka można wyjaśnić mechanistycznie bez odwoływania się do duszy. Sprowadził w ten sposób człowieka do poziomu zwierząt, czym narobił sobie wielu wrogów.

² KARTEZJUSZ, *Rozprawa o metodzie*, cz. V, PIW, Warszawa 1993.

³ SPINOZA, *Traktaty*, Antyk, Kęty 2000, s. 610–611.

⁴ Zdominowała, lecz nie była jedyna. Do wyjątków potępiających ówczesnie przedmiotowy stosunek do zwierząt można z pewnością zaliczyć M. de Montaigne’a, Woltera i J.J. Rousseau.

go stanowiska był I. Kant, który swoją etykę oparł na zdolności podmiotu do podjęcia autonomicznej i racjonalnej decyzji moralnej. Według niego zarówno ludzie, jak i zwierzęta są motywowane do działania przez pragnienia, lecz tylko ludzie, dzięki posiadaniu świadomości, są zdolni do wyboru pragnień lub powstrzymania się od ich realizacji. Tylko wobec istot rozumnych, zwanych osobami, możemy mieć bezpośrednie obowiązki moralne i tylko one mogą takie obowiązki odwzajemnić. Żywe byty pozbawione świadomości, takie jak zwierzęta i rośliny, nie mogą być osobami, bo nie mogą realizować swoich autonomicznych celów. Mogą być jedynie środkami i pod względem moralnym są zrównane z rzeczami⁵. Kant przyznawał, że wobec zwierząt mamy obowiązek życzliwości, jednak wbrew temu, co się potocznie sądzi, istotą tego obowiązku nie jest dobro zwierząt, lecz troska o wychowanie ludzi, którzy zepsuci okrucieństwem wobec zwierząt mogliby znieczulić się na ludzką krzywdę⁶.

Obserwacje i eksperymenty przyrodników poczynione w ciągu ostatniego półwiecza dają podstawę do zakwestionowania głęboko zakorzenionych przekonań na temat braku świadomości u zwierząt, co więcej pozwalają przypuszczać, że różnice co do natury świadomości ludzi i zwierząt nie są aż tak duże, jak do tej pory zakładano. W niniejszym artykule spróbuję pokazać, w jaki sposób ta świeżo zdobyta wiedza może wpłynąć na zmianę tradycyjnego statusu zwierząt w filozofii, a zwłaszcza w etyce.

Czym jest świadomość?

Od czasów antycznych świadomość była utożsamiana z własnością ludzkiego umysłu, która *ex definitione* odróżnia go od zwierząt. Badania natury, struktury i form przejawiania się świadomości należą do fundamentalnych⁷ zagadnień filozofii, bo są w istocie poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek?

Do czasów Kartezjusza stosunkowo łatwo radzono sobie z problemem świadomości, zakładając, że jest pochodną rodzaju (typu) duszy⁸, którą dysponuje dany byt. Kartezjusz radykalnie zakwestionował to stanowisko, odmówił istnie-

⁵ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001, s. 45.

⁶ I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797, Zweiter Teil, I.17 oraz I. KANT, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, Gdańsk 1854, przekł. K.C. Mrongovius, s. 208–213.

⁷ P. ROTENGRUBER, *Świadomość jako problem filozoficzny*, [w:] *Światłocienie świadomości*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, Poznań 2002.

⁸ Od czasów antyku najbardziej rozpowszechnione były dwie koncepcje duszy. Atomistyczna – im gorętsze i ruchliwsze były atomy duszy danej istoty, tym bardziej rozwiniętą świadomość posiadała. Hierarchiczna – duszę wyobrażano sobie jako trójstopniową, trójczłonową strukturę. Na duszy wegetatywnej (roślinnej) nabadowana była dusza zwierzęca (zmysłowa), a na niej dusza rozumna (*nous*) będąca siedzibą świadomości.

nia duszy wszelkim istotom oprócz ludzi, a świadomości⁹ nadał cechy jednolitej, niestopniowanej, niematerialnej substancji istniejącej niezależnie od ciała. Była ona według niego siedliskiem, a zarazem źródłem myśli, doznań i wyobrażeń, czyli treści świadomości, które Kartezjusz nazwał zbiorczo ideami. Jednym z najważniejszych zadań filozofii miało stać się odtąd odkrycie metody na niezawodne oddzielenie bytujących w umyśle idei prawdziwych od fałszywych. Badania nad tak zarysowaną świadomością prowadzili kolejno J. Locke, G. Berkeley, D. Hume, I. Kant, a w końcu szkoła fenomenologii.

Postawione przez Kartezjusza problemy świadomości zadomowiły się na dobre w filozofii i psychologii. Z biegiem czasu świadomość stała się pojęciem niezwykle wieloznacznym. W dziełach kolejnych pokoleń badaczy ze świadomością wiązano niemal wszystkie formy intelektualnej i wolicjonalnej aktywności ludzkiej. Powstały liczne szkoły i nurty, tworząc nawarstwienia licznych koncepcji świadomości, których nie sposób przedstawić w niniejszym artykule nawet w zarysie. Wobec tego zmuszony jestem z mnogości sensów, znaczeń i aspektów z nią wiązanych wyróżnić trzy – istotne dla dalszych rozważań:

1. Świadomość jako aktywność umysłowa, zdolność do zdawania sobie sprawy z czegoś, często łączona ze zdolnością do przeżywania doznań i stanów emocjonalnych.

2. Świadomość jako zdolność do zdawania sobie sprawy z własnego zachowania, z własnych doznań i stanów emocjonalnych. Jest to najwyższy stopień rozwoju psychicznego, dostępny jedynie ludziom, umożliwiający racjonalne odzwierciedlenie rzeczywistości i wolne, autonomiczne działanie.

3. Świadomość jako stan fizjologiczny ośrodkowego układu nerwowego, uwarunkowany prawidłową strukturą i aktywnością kory mózgowej i układu siatkowatego, charakteryzujący się m.in. zachowaniem orientacji co do miejsca, czasu, sytuacji. Najwyższy stopień przytomności.

Świadomość w pierwszym znaczeniu bywa nazywana świadomością **percepcyjną**¹⁰, **odczuwającą** albo **nieautorefleksyjną**. Potocznie nazywana jest stanem przytomności, czuwania. Warunkiem jej posiadania jest zdolność do odbierania bodźców i odpowiadania na nie. Reakcja na coś lub uleganie wpływom czegoś może mieć charakter emocjonalny, ale nie wiąże się to koniecznie z możliwością rozpoznania, analizy, ustosunkowania się do tego czegoś lub do własnego stanu. Ten rodzaj świadomości posiadają wszystkie istoty żywe, a w pewnym

⁹ Kartezjusz, mimo że był prekursorem badań nad świadomością, sam jeszcze nie używał tego terminu.

¹⁰ Percepcja jest tu użyta w znaczeniu potocznym, ponieważ naukowa definicja percepcji zakłada *implicite* istnienie świadomości.

sensie nawet maszyny (automaty). Nawet Kartezjusz dopuszczał myśl, że zwierzęta posiadają rudymenty tego rodzaju świadomości, lecz interpretował ją w duchu mechanistycznym, tłumacząc funkcjonowanie zmysłów oddziaływaniem materialnych czynników zewnętrznych na pneumatycznie rozumiane nerwy, które z kolei powodują otwarcie kanalików w mózgu, odpowiedzialnych za odpowiednie reakcje, poruszenia ciała. Wyjaśnienia Kartezjusza obejmowały nie tylko stosunkowo proste odruchy, znane dzisiaj jako bezwarunkowe, np. kolanowy, mrugania czy ślinienia się, ale wszelkie, nawet najbardziej złożone zachowania istot żywych z wyjątkiem człowieka. Oczywiście interpretacja kartezjańska wykluczała przeżywanie stanów emocjonalnych przez zwierzęta.

W drugim znaczeniu mamy do czynienia ze świadomością **introspekcyjną**, **samoświadomością** lub świadomością **autorefleksyjną**. Warunkiem zaistnienia tego rodzaju świadomości jest nie tylko zdolność odróżnienia siebie od reszty świata, ale także refleksyjny „dostęp” do stanów naszego umysłu, a nawet kontrola nad nimi. Konieczne jest swoiste „zawieszenie” między bodźcem a reakcją, między pojawieniem się a zaspokojeniem potrzeby. Gernot Böhme opisuje ten stan następująco: „Konstatujemy zatem pierwszą cechą samoświadomości jako stanu psychologicznego: jest nią utrata bezpośredniości, mianowicie przez wytworzenie dystansu wobec własnych afektów i potrzeb. Świadomość to – w płaszczyźnie czasowej – pewien rozziw, wstrzymanie oddechu; to – w przestrzennej metaforze – pęknięcie, szczelina, która się wytwarza między odczuwanymi własnymi potrzebami i popędami, z jednej strony, a tym, co się robi – z drugiej. Rozziw ów daje jednostce zdumiewającą, w zasadzie nieskończoną wolność, czyli dowolność działania. Akt samodzystansowania się w świadomości stanowi podstawę wszystkich etyk intelektualistycznych od Sokratesa poczynając po Kanta [...]”¹¹. Właśnie tak rozumiana świadomość autorefleksyjna uznawana była dotychczas za specyficzną cechę gatunkową człowieka.

Należy podkreślić, że rozróżnienie między świadomością percepcyjną a samoświadomością, chociaż powszechne i pomocne, ma jednak charakter arbitralny, co nastęrcza liczne problemy. Istnieje wiele sytuacji czy stanów świadomości (umysłu), które trudno jednoznacznie zakwalifikować, nawet nazwać. Np. uczucie bólu lub dyskomfortu kończyny jest zarazem odczuwaniem czegoś, jak i elementem samoświadomości. Wszyscy znamy z własnego doświadczenia zjawisko zatracenia się w jakimś działaniu, które nas tak mocno absorbuje, że tracimy całowicie samoświadomość. Sprawa komplikuje się, gdy przeanalizujemy przypadki skrajne, np. sen, utratę przytomności, hipnozę, zaburzenia neurologiczne

¹¹ G. BÖHME, *Antropologia filozoficzna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 26.

i choroby psychiczne. Możliwe są wtedy przypadki reagowania na bodźce, bez posiadania ich świadomości lub niereagowania na bodźce pomimo ich świadomości. Możliwe są także przeciwstawne reakcje na ten sam bodziec, a nawet funkcjonowanie wielu świadomości w jednym ciele¹².

Stosunkowo najmniej trudności przysparza znaczenie świadomości w trzecim przypadku, które jest po prostu opisem neurofizjologicznego podłoża funkcjonowania świadomości w dwóch pierwszych znaczeniach wraz z towarzyszącymi im objawami klinicznymi. Zwłaszcza drugi sposób rozumienia świadomości ma tu znaczenie, można bowiem wyobrazić sobie byty wyposażone w świadomość percepcyjną, a nie mające mózgu. Wyróżnienie świadomości w kontekście anatomicznym i fizjologicznym będzie jednak przydatne w dalszych rozważaniach związanych z ewolucyjnym rozwojem świadomości.

Problem świadomości u zwierząt

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku zaowocowały burzliwym rozwojem badań nad świadomością u zwierząt¹³. Wydaje się, że został przełamany pokutujący do niedawna w nauce stereotyp uznający, że zajmowanie się świadomością zwierząt jest jałowe i pozbawione krytycyzmu, a w najlepszym razie sentymentalne, wobec czego poważny uczony powinien takich kontrowersyjnych tematów unikać.

Po zapoznaniu się z najnowszymi pracami z tej dziedziny można powiedzieć z pełną odpowiedzialnością, że pojawiły się pierwsze rzetelne przesłanki, nawet dowody potwierdzające istnienie świadomości autorefleksyjnej u zwierząt. Jakże to przesłanki?

1. Elastyczność i wszechstronność zachowań

„Zwierzęta spotykają w naturalnych warunkach tak wiele nieprzewidywalnych wyzwań, że zdaje się bardzo trudne lub wręcz niemożliwe, by istniała dla każdej nowej sytuacji odpowiednia kombinacja genetycznej instrukcji i indywidualnego doświadczenia, przygotowująca z góry cały komplet odpowiednich działań. Najlepszym sposobem radzenia sobie z nieoczekiwanym niebezpieczeństwem lub sposobem wykorzystania okazji wydaje się myślenie o alternatywnych działaniach i wybór tego, które może być najskuteczniejsze”¹⁴. Co więcej,

¹² H. KORPIKIEWICZ, *Wokół definicji świadomości. Świadomość odzwierciedleniem rzeczywistości?* [w:] *Światłotoczenie świadomości*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, Poznań 2002, s. 19 i n.

¹³ D.R. GRIFFIN w swojej książce (*Umysły zwierząt*, GWP, Gdańsk 2004, s. 11) przytacza liczne przykłady wydawnictw poświęconych temu tematowi. Podobnie Euan M. MACPHAIL, *Ewolucja świadomości*, Rebis, Poznań 2002.

¹⁴ D.R. GRIFFIN, op. cit., s. 28.

zwierzęta wykazują nie mniejszą elastyczność zachowań w warunkach sztucznych, zaaranżowanych przez badaczy, co świadczy przeciwko możliwości nabywania i genetycznego utrwalenia w warunkach naturalnych odpowiednich do danej sytuacji zachowań. Sceptycy¹⁵ wskazują, że teoretycznie wszechstronność zachowań zwierząt może być efektem nieświadomych procesów przetwarzania informacji, lecz dużo prostszym rozwiązaniem byłoby założenie, że posiadają świadomość.

Jak zauważa K. Popper, świadomość daje ludziom oczywiste korzyści biologiczne. „Na pytanie »Jakie korzyści biologiczne daje świadomość?« Popper daje trzy odpowiedzi. Pierwsza to: możliwość rozwiązywania nierutynowych problemów. Pisanie i inteligentna mowa są tu dobrymi przykładami: musi się bez przerwy konstruować nowe zdania. [...] Po drugie świadomość jest konieczna do formułowania nowych teorii i przewidywań. To właśnie nieoczekiwane wydarzenia wymaga świadomej uwagi. Na koniec w przypadkach, kiedy stajemy twarzą w twarz z dwoma różnymi sposobami osiągnięcia celu, to właśnie świadomość jest potrzebna, aby podjąć decyzję”¹⁶. Nie ma powodu, aby sądzić, że podobnych korzyści nie mogłyby odnosić zwierzęta. Świadomość pozwala na wypróbowywanie rozmaitych wariantów działania „w głowie”, niejako „na próbę”, bez ryzyka, jakie niesie wypróbowanie ich w realnym świecie metodą prób i błędów. Mówiąc po popperowsku, świadomość pozwalałaby zwierzętom na bezpieczne testowanie hipotez, zanim je ostatecznie zweryfikują empirycznie.

Pojawiają się nawet mocniejsze głosy, że świadomość dla niektórych gatunków jest warunkiem przetrwania: „Niektórzy wszak etolodzy twierdzą, że świadomość posiadać musi każde zwierzę drapieżne, gdyż w przeciwnym wypadku niczego nigdy by nie zловиło. Świadomość pozwala postawić się w położeniu ofiary, w y o b r a z i ć sobie miejsce żerowania czy wodopoju, p r z e w i d z i e ć drogę ucieczki, zdolność do obrony czy zapas sił. W istocie, nie obserwuje się drapieżników działających jak naprowadzana na cel torpeda: uporczywie bezmyślnych, goniących swą ofiarę bez jakichkolwiek strategii, do upływu sił (swoich lub ofiary). Skomplikowane strategie polowania, jakie stosują różne gatunki zwierząt (strategie modyfikowane jeszcze przez poszczególne osobniki w zależności od ontogenezy), świadczą nie tylko o gatunkowym i osobniczym doświad-

¹⁵ Należy do nich szkoła behawiorystów, jak i współcześni badacze, np. P. CARRUTHERS, *Brute Experience*, „The Journal of Philosophy”, 1989, nr 86, s. 258–69 oraz *The Animals Issue: Morality in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

¹⁶ K. POPPER, J. ECCLES, *The self and its brain*, 1977, [za:] A. SCOTT, *Schody do umysłu*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1991, s. 131.

¹⁷ H. KORPIKIEWICZ, op. cit., s. 14.

czeniu oraz przystosowaniu sił, ale o e m p a t i i – wczuwaniu się w psychikę ofiary, jakkolwiek fantastycznie zabrzmiało to dla behawiorystów”¹⁷.

Do tej grupy przesłanek należy dodać liczne przykłady użycia, a nawet wytwarzania narzędzi i pułapek łowieckich przez niektóre gatunki zwierząt¹⁸.

2. Komunikacja wśród zwierząt

Zachowania komunikacyjne zwierząt nie są wprawdzie bezpośrednim dowodem na istnienie świadomości – do wymiany informacji zdolne są nawet maszyny – ale ich wnikliwa analiza może dać pewien wgląd w zwierzęcy umysł. Dzięki pomysłowo zaprojektowanym eksperymentom wiemy już m.in., że wydawanie sygnałów wśród zwierząt nie jest prostą reakcją na bodziec¹⁹. Znaczenie sygnału zmienia się w zależności od tego, kto i w jakich okolicznościach go wydaje. Zwierzęta posługują się między sobą komunikacją symboliczną, są w stanie opanować sztuczny język zaproponowany im przez ludzi, a nawet potrafią używać podstępów i kłamać²⁰. Tak złożone formy komunikacji muszą wiązać się z opisywaną przez G. Böhmego „utrata bezpośredniości”, która pozwala na manipulację sygnałem i jego znaczeniem.

Odrębną jakość stanowią zdolności komunikacyjne i intelektualne małp naczelnych i waleni, które zdaniem wielu badaczy są co najmniej równorzędne zdolnościom intelektualnym kilkuletnich dzieci.

3. Neurofizjologiczne struktury warunkujące istnienie świadomości

Teoria ewolucji podważyła przekonanie, że istnieje ogromna przepaść między ludźmi a zwierzętami. Właściwości organizmów żywych zmieniają się w czasie (ewoluują) i są skorelowane z ich budową, czego dowodzą liczne świadectwa paleontologiczne oraz dokonania anatomii i fizjologii porównawczej. W tej perspektywie można założyć, że za pojawienie się świadomości u człowieka odpowiadają struktury mózgu, których istnienie oraz aktywność to jej fizjologiczne podłoże. Świadomość jest od nich zależna funkcjonalnie i strukturalnie.

W ostatnich latach nastąpił znaczny postęp w technikach rejestrowania i obrazowania²¹ aktywności ośrodkowego układu nerwowego, czego wyrazem jest właśnie trzeci z omawianych przeze mnie sposobów definiowania świadomości,

¹⁸ D.R. GRIFFIN, op. cit., s. 112 i n.

¹⁹ Ibidem, rozdz. 9–11.

²⁰ V. ARZT, I. BIRMELIN, *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość?*, Bertelsmann Media, Warszawa 2001, s. 225 i nn.

²¹ Mam tu na myśli takie techniki jak EEG, ERP, tomografia komputerowa, rezonans magnetyczny.

a także założenie, że istnienie świadomości u zwierząt można wiązać z występowaniem i aktywnością takich samych struktur mózgu jak u człowieka²². U ludzi świadomość wiąże się z aktywnością układu siatkowatego, silnie powiązanego ze wzgórzem i korą mózgową, zwłaszcza w jej obszarze czołowym. Podobną aktywność tych układów można zarejestrować w mózgach wszystkich ssaków i nie tylko. Jeżeli przyjmiemy, że warunkiem wystarczającym do pojawienia się świadomości u istot żywych jest taka sama jak u człowieka lub zbliżona budowa i funkcjonowanie mózgu, to można mówić o dowodzie na istnienie świadomości u zwierząt.

Perspektywy problemowe w filozofii i etyce

Zaakceptowanie zaprezentowanych powyżej przesłanek przekonało niektórych filozofów²³ do zweryfikowania tradycyjnego statusu zwierząt w filozofii i etyce.

Postulują oni przede wszystkim:

1. Rozszerzenie kategorii istot posiadających świadomość o zwierzęta.
2. Przyznanie statusu moralnego wszystkim bytom posiadającym świadomość, a zatem zwierzętom. Ponieważ ich świadomość jest zasadniczo tej samej natury co ludzka, nie ma między nimi jakościowej przepaści, przeciwnie, istnieją liczne podobieństwa, a różnice dotyczą raczej stopnia rozwoju, a nie istoty.
3. Poddanie ocenie moralnej ludzkich działań wobec zwierząt.
4. Przyznanie zwierzętom niezwykłych praw stanowionych, analogicznie do praw przysługujących ludziom.

Najbardziej znanym reprezentantem powyższego stanowiska jest P. Singer. Odwołuje się on do klasycznego utylityzmu J. Benthama. Zgodnie z utylitystyczną zasadą użyteczności, oceniając etycznie jakieś postępowanie, należy wziąć pod uwagę ogół doświadczanego cierpienia (zła) i przyjemności (dobra) przez wszystkie istoty zdolne do odczuwania tych stanów.

Do uzasadnienia tej koncepcji Singerowi wystarcza właściwie odwołanie się do świadomości percepcyjnej. Pozostając w jej obszarze, zestawia i porównuje ze sobą cierpienia zwierząt używanych do produkcji żywności z zyskami, w postaci przyjemności, jakie czerpiemy ze spożywania ich. Sednem utylityzmu Singera jest potraktowanie zdolności zwierząt do odczuwania (*sentience*) na równi z tą samą zdolnością odczuwania, jaką posiadają ludzie, jako podstawy włączenia ich w obszar moralności. Ponieważ są one zdolne do odczuwania bólu

²² D.R. GRIFFIN, op. cit., rozdz. 8.

²³ M.in. P. SINGER, T. REGAN, B. ROLLIN, P. TAYLOR.

i cierpienia (lub przyjemności i zadowolenia) tak jak ludzie, to należy tę zdolność odczuwania uwzględnić (ważyć) w podejmowaniu decyzji moralnych. Ponadto zdolność do odczuwania stanowi jedyną dającą się obronić granicę poszanowania interesów innych. Gdybyśmy chcieli wyznaczyć tę granicę, wskazując na inne właściwości, w przypadku ludzi np. na inteligencję, talent, wrażliwość estetyczną, moralną, to zdając sobie sprawę, jak nierówno są ludzie nimi obdarzeni, postąpilibyśmy arbitralnie i równie dobrze można by się powołać na jakąkolwiek inną cechę, np. kolor włosów, oczu, rasę²⁴. I analogicznie postępujemy w odniesieniu do zwierząt, wykluczając je ze „społeczności równych” poprzez wskazanie na powyższe cechy, które są właściwe tylko ludziom. Taką postawę Singer piętnuje, określając ją mianem szowinizmu gatunkowego²⁵. Arbitralność i niekonsekwencja takiej postawy wychodzi na jaw, gdy rozpatrzmy przypadki szczególne istot nie posiadających tych cech, a mimo to objętych zasadą równości. Chodzi tu o niemowlęta, osoby w śpiączce, ciężko upośledzone umysłowo, z demencją starczą itp.²⁶ Otóż według Singera ich status moralny należy do tej samej kategorii co zwierząt, bowiem np. sześciomiesięczne dziecko nie posiada żadnej właściwości, której nie posiadałyby dorosłe ssaki w stopniu równym bądź większym. Odmawiając zwierzętom uprawnień moralnych, należałoby, w pewnych przypadkach, odmówić ich także niektórym ludziom. W przeciwnym razie popadamy w niekonsekwencję, ponieważ nie da się obronić tezy, że tylko istoty racjonalne, autonomiczne i w pełni świadome są przedmiotem moralności.

B. Rollin, podobnie jak Singer, rozpatruje argumenty za i przeciw przyznaniu zwierzętom praw do ochrony moralnej. Zastanawia się, co w istocie jest dla nas podstawą traktowania innych ludzi w kategoriach moralnych. Twierdzi, że takie zakorzenione przekonania jak to, że zobowiązania moralne przysługują tylko ludziom ze względu na posiadane przez nich cechy: racjonalność opartą na zdolności do posługiwania się językiem, bycie osobą świadomą swych interesów, świadomość istnienia osób, którym możemy pomóc lub zaszkodzić swoimi działaniami, świadomość dobra i zła – nie wytrzymują krytyki.

Dowodzi tego w kilku krokach:

1. Związek między racjonalnością a językiem nie jest ostatecznie udowodniony, a nawet jeżeli, to zwierzęta mogą posługiwać się innymi formami komunikacji, np. językiem ciała, językiem gestów i sygnałów różnego rodzaju.

²⁴ P. SINGER, *Zwierzęta i zasada równości*, „Etyka” nr 18, s. 51.

²⁵ Jest to neologizm o pejoratywnym zabarwieniu, używany przez Singera dla podkreślenia naszego krzywdzącego nastawienia do zwierząt, analogicznego do innych form dyskryminacji z powodu rasy lub płci – rasizmu (ang. *racism*) lub seksizmu (ang. *sexism*).

²⁶ Tzw. przypadkach marginalnych (*marginal cases*).

2. Wbrew kartezjańskiej tradycji, rzeczą pewną dla każdego uważnego obserwatora jest to, że zwierzęta mają świadomość określonych potrzeb, do których realizacji usilnie dążą, mają zatem interesy.

3. Mamy oczywistą świadomość, że swoimi działaniami możemy bądź nie możemy przyczynić się do realizacji tych dążeń.

4. „W końcu musimy skonkludować, że jeżeli pewne rzeczy są złem, gdy czynimy je człowiekowi, to są złem, gdy czynimy je zwierzętom, dlatego nie jest możliwe nakreślenie moralnie relewantnego rozróżnienia (dystynkcji) między człowiekiem a zwierzęciem. Tak więc, jeśli złem jest krzywdzenie człowieka bez powodu, nie możemy zaprzeczyć, że równie złe jest krzywdzenie zwierzęcia. Zatem, jak wierzę, pokazałem, że jeśli ludzie są przedmiotem moralności, to rozum wymaga, aby także zwierzęta były widziane wprost jako przedmiot moralności”²⁷.

Rollin przyznaje, że niestety nie może rozwiązać problemu, jak ważyć (szacować) interesy jednych zwierząt względem drugich lub interesy człowieka względem zwierząt, ale dodaje, że nawet teorie etyczne, które odnoszą się wyłącznie do ludzi, nie potrafią zadowalająco rozwiązać tego dylematu. Dalej stwierdza, że jeżeli ludziom przysługują prawa, to (analogicznie) zwierzętom także powinny przysługiwać i jeżeli prawa (stanowione) wypływają z wiedzy o naturze ludzkiej, to ta sama reguła ma zastosowanie w stosunku do zwierząt. „Takie prawa muszą odnosić się do najbardziej fundamentalnych praw, które przysługują każdemu przedmiotowi moralności — prawo do życia, prawo do ochrony przed cierpieniem, prawo do aktualizowania własnej natury. Dokładnie, tak jak prawa człowieka są wywiedzione z naszej wiedzy o naturze człowieka lub znajomości jego *telosu*²⁸ (np. myślenie, bycie istotą społeczną), również tak samo powinny być wywiedzione prawa zwierząt.”

Jak widać Rollin odwołuje się już do kategorii samoświadomości, która jest niezbywalnym elementem natury zwierząt.

²⁷ B.E. ROLLIN, *The Legal and Moral Bases of Animal Rights*, [w:] ed. H.B. MILLER, W.H. WILLIAMS, *Ethics and Animals*, Humana Press-Clifton, New Jersey 1983, s. 111.

²⁸ W tym miejscu Rollin wprowadza do rozważań etycznych bardzo ważną kategorię – *telos*, zapożyczoną od Arystotelesa. *Telos* zwierząt jest „naturą, funkcją, zestawem właściwych im czynności życiowych, uwarunkowanych ewolucyjnie i genetycznie utrwalonych” (ibidem, s. 116). Prawa zwierząt wywiedzione z tak zdefiniowanego pojęcia *telosu* powinny być oczywiście niepodobne do praw przysługujących ludziom, ponieważ *telos* zwierząt jest zupełnie różny od tego, jakie zamysły i cele wiążemy z naturą ludzką. Pojęcie *telosu* specyfikuje zakres i zawartość praw zwierząt i pomaga zdefiniować obowiązki z nich wypływające.

Uwagi końcowe

Opisane na wstępie stanowiska filozoficzne i etyczne odmawiające zwierzętom posiadania świadomości wspierał dominujący do niedawna w przyrodoznawstwie paradygmat redukcjonizmu i mechanicyzmu, wraz ze współczesnym „wydaniem” tego ostatniego w postaci behawioryzmu i teorii asocjacji E.L. Thorndike’a²⁹. Teorie owe zakładały możliwość sprowadzenia wszelkich zachowań zwierząt do czynników mechanicznych, fizykochemicznych, a w najlepszym razie do szeregu wyuczonych automatyzmów. Zwierzę jawiło się jako kombinacja tropizmów i odruchów umieszczonych na fizykochemicznym podłożu. *A priori* wykluczano jakąkolwiek formę życia psychicznego zwierząt, której obecność była warunkiem posiadania praw moralnych. W tym ujęciu zwierzęta nie mogły być niczym więcej niż skomplikowaną maszyną, żywą rzeczą, żywym laboratorium fizykochemicznym, zasobem żywnościowym, źródłem surowców, tanią siłą roboczą lub w najlepszym wypadku żywą maskotką. Takie ujęcie usprawiedliwiała dowolne formy eksploatacji zwierząt niezależnie od tego, z jakim dużym bólem, cierpieniem, dyskomfortem by się nie wiązały.

Równoległe, aczkolwiek w tle i na marginesie, rozwijane było stanowisko akcentujące jedność człowieka i przyrody oraz jego podobieństwo do zwierząt. Opublikowanie w 1859 r. teorii Darwina doprowadziło do stopniowego zastępowania „drabiny bytów”³⁰ metaforą ewolucyjnego „drzewa życia”, w którym ludzie byli jednym z konarów, niekoniecznie lepszym czy ważniejszym niż inne. W perspektywie ewolucyjnej nie ma „lepszych” i „gorszych” form życia, wszystkie zasługują na szacunek. Przepaść między ludźmi a innymi istotami zanika, a każda żywa istota zyskuje prawo do realizacji swojej własnej natury. Człowiek traci wyjątkowy, uprzywilejowany status³¹. Taką wizję świata wzmacniają dokonania współczesnej ekologii, etologii i psychologii zwierząt. Zwierzętom (przynajmniej niektórym) nie odmawia się już prawa do posiadania życia psychicznego, mnożą się doniesienia o zapoznanych dotychczas zdolnościach zwierząt do: komunikowania się, świadomego używania narzędzi, planowania, współpracy, pomocy wzajemnej. Nie wyklucza się nawet posiadania przez nie poczucia humoru³².

²⁹ S. ZIĘBA, *Człowiek a świat zwierząt* (cz. II), „Przegląd Hodowlany” 1993, nr 3, s. 23.

³⁰ Prastara idea hierarchizacji świata (drabiny, piramidy bytów, jestestw) apriorycznie przedstawiała porządek rzeczywistości ustanowiony przez Boga, w którym koroną stworzenia był człowiek, a służyły mu (z natury rzeczy) wszelkie inne istoty. Człowiek, dzięki boskiemu darowi duszy (siedziby świadomości), został powołany do wielbienia Boga – co jest jego ostatecznym powołaniem.

³¹ Z. PIĄTEK, *Etyka środowiskowa*, Kraków 1998, s. 18.

³² Por. H. KORPIKIEWICZ, *Porozumienie ze zwierzęciem. Przyczynek do międzygatunkowej komunikacji niewerbalnej*, [w:] *Człowiek – Zwierzę – Cywilizacja. Aspekt humanistyczny*, pod redakcją H. Korpiłowicz, Poznań 2001.

Jeszcze wyraźniej ta ambiwalencja widoczna była w filozoficznych próbach zdefiniowania człowieczeństwa³³. Przez długie wieki podłoża różnicy między człowiekiem a zwierzęciem upatrywano w duszy, a ściślej w jej braku u zwierząt lub przynajmniej istotnych różnicach jej natury w porównaniu z człowiekiem. Tego rodzaju myślenie znalazło swoje apogeum w poglądach Kartezjusza, a zwłaszcza jego ortodoksyjnych zwolenników, takich jak N. Malebranche. Jego skutkiem było uznanie zwierząt za biologiczne automaty, które są niezdolne do myślenia, a nawet odczuwania. Dopiero wiek XIX przyniósł opamiętanie, krzywdzenie zwierząt zostało dostrzeżone przez humanistów i zaczęto głośno protestować.

W świetle osiągnięć współczesnego przyrodoznawstwa rygorystyczne wykluczanie zwierząt ze sfery moralnej, oparte na odmawianiu im możliwości posiadania jakiegokolwiek formy świadomości, zdolności do odczuwania i myślenia czy też posiadania przynajmniej załączków życia psychicznego, wydaje się już nie do utrzymania. Z biegiem czasu coraz bardziej oczywiste i rozpowszechnione staje się przekonanie, że nieuzasadnione zadawanie zwierzętom bólu czy cierpienia jest moralnie naganne.

³³ G. BÖHME, *Człowiek i zwierzę*, [w:] ibidem, *Antropologia filozoficzna*, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 204, 205.