

Mariusz Grygianiec

O banalności animalizmu¹

Słowa kluczowe: *animalizm, osoba, zwierzę, organizm, ludzki, ciało, trwanie, kryteria*

Wstęp

Animalizm jest stanowiskiem na gruncie metafizyki człowieka, głoszącym, w dużym skrócie, że jesteśmy zwierzętami. W takim wysłowieniu animalizm wygląda na zupełnie banalną i niegodną miana teorii filozoficznej konstatację, podobną do kompletnie nieinteresujących i intelektualnie nieproduktywnych oświadczeń typu „Ślimaki są zwierzętami”, „Psy są ssakami” czy „Samochody są pojazdami”. Byłoby czymś zupełnie nieprawdopodobnym, gdyby tak banalna i filozoficznie błaha doktryna była przedmiotem intensywnych dyskusji. Niemniej jednak animalizm jest filozoficznie interesujący, o czym świadczy chociażby rosnąca liczba fachowych publikacji (por. np. Olson 2007; Snowdon 2014; Blatti, Snowdon 2016). Chociaż nie jestem do końca przekonany, czy animalizm może się ostatecznie uwolnić od zarzutu banalności, przyznaję, iż nie może się on po prostu ograniczać do przytoczonej wyżej formuły. Być może formuła ta jest jedynie nieudolnym skrótem innych twierdzeń, które nie są już tak beznadziejnie banalne. Być może też doktryna ta jest niebanalna ze względu na konsekwencje, które wraz z innymi tezami pociąga. Może też być tak, że atrakcyjność intelektualna animalizmu nie wynika z tego, co on głosi, a raczej z tego – czego nie głosi lub co odrzuca. W końcu może być

¹ This text has been prepared within a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 650216 ("Onto Person"). I would like to express my gratitude to my supervisor at the University of Augsburg, Prof. Uwe Meixner, for his support and valuable critical comments.

też i tak, że główna teza animalizmu posiada *de facto* różnorodne, wzajemnie nierównoważne sformułowania, które unikają zarzutu banalności.

W niniejszym tekście zamierzam sprawdzić wymienione powyżej ewentualności. Chciałbym m.in. ustalić, co animalizm właściwie głosi, jakiej terminologii używa oraz z jakimi argumentacjami występuje². Dzięki realizacji tego zamierzenia spodziewam się uzyskać czytelną, schematyczną wersję współczesnej odmiany animalizmu. Chociaż sam skłaniam się ku interpretacjom animalistycznym w obrębie metafizyki człowieka, powstrzymam się od autorskiej argumentacji na rzecz analizowanej tu opcji filozoficznej, zachowując krytyczny do niej stosunek. Jednocześnie, oprócz zaanonsowanego powyżej zarzutu banalności, nie będę rozważał innych, dość licznych obiekcji wobec animalizmu³.

Główna teza animalizmu

Formuła „Jesteśmy zwierzętami” (*we are animals*) jest konstatacją notorycznie powtarzaną przez jednego z najbardziej aktywnych propagatorów animalizmu, Erica T. Olsona. Kłopot z tą konstatacją polega na tym, że żadne z wyrażień, które w niej występują *explicite*, nie posiada znaczenia transparentnie filozoficznego, w związku z czym owa konstatacja nie ma, przynajmniej *prima facie*, filozoficznej wymowy. Ani zaimek osobowy „my”, ani termin „zwierzę” nie kodują – bez dodatkowych interpretacji – żadnych filozoficznych znaczeń. Sam Olson, jeszcze w trakcie pisania swego pierwszego dzieła *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (Olson 1997: 24), był skłonny zasadniczą tezę animalizmu wyrażać nieco inaczej, a mianowicie jako przekonanie, że:

(A1) Każda osoba ludzka jest identyczna z jakimś ludzkim organizmem, tj. z jakimś przedstawicielem gatunku zwierzęcego *Homo sapiens*.

Teza ta wygląda na filozoficznie bardziej interesującą. Wypada zauważyć, że następuje tu, po pierwsze, zawężenie terminu „osoba” do terminu „osoba ludzka” (dzięki temu animalizm unika wygłaszania tez na temat osób pozaludzkich, np. Boga czy maszyn), po drugie, dzięki formie kwantyfikacyjnej oraz identyczności uzyskuje się precyzyjniejsze wysłowienie, po trzecie zaś, stosuje się termin „organizm”, który pod względem filozoficznym jest ter-

² Z podobnym zamierzeniem spotkać się można w pracy Johanssona (2007).

³ W sprawie pominiętych tu analiz krytycznych animalizmu por np. Snowdon (2003), Garrett (2003), Hudson (2007), Zimmerman (2008), Markosian (2008), Campbell, McMahan (2010), Noonan (2010), Nichols (2010), Gillett (2014).

minem bardziej odpowiednim niż termin „zwierzę”. Choć w jednym z swych ostatnich tekstów Olson stara się wykazać, iż forma identycznościowa głównej tezy animalizmu nie jest właściwa (por. Olson 2015), właśnie owo sformułowanie występuje najczęściej w charakterystyce odnośnej doktryny. Potwierdzają to propozycje innych zwolenników animalizmu, np. Paula F. Snowdona (Snowdon 2014b):

(A2) Dla każdego x : jeżeli x jest osobą ludzką, to x jest identyczne z jakimś ludzkim zwierzęciem.

Wydaje się, że jeszcze precyzyjniej można by tę tezę wysłowić następująco:

(A3) $\forall x \{x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow \exists y [y \text{ jest ludzkim organizmem} \wedge x = y]\}$

Warto może jeszcze raz podkreślić, iż animalizm nie twierdzi, że każda osoba jest jakimś organizmem – chodzi tu tylko o osoby ludzkie. Animalizm nie twierdzi też, że każdy organizm ludzki jest ludzką osobą (por. Mackie 1999: 230–233). Nie przesądza się tu również kwestii tego, czy terminy „osoba”, „osoba ludzka”, „organizm” denotują jakieś rodzaje naturalne lub są pojęciami substancjalnymi, czy nie. Olson w pierwszym okresie twórczości był skłonny uznawać, że termin „organizm ludzki” jest pojęciem substancjalnym, zaś „osoba” – pojęciem funkcjonalnym.

U innych zwolenników animalizmu znajdujemy wysłowienia alternatywne. Przykładowo Stephan Blatti (2014) proponuje formułę następującą:

(A4) $\Box \forall x [x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow x \text{ jest zwierzęciem}]$.

Natomiast u Christophera Belshawa (2011: 401) znajdujemy niniejsze sformułowanie (potwierdzone zresztą przez Blattiego):

(A5) Jesteśmy z istoty zwierzętami,

co należałoby chyba oddać dokładniej jako twierdzenie:

(A6) $\forall x [x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow \Box(x \text{ jest zwierzęciem})]^4$.

⁴ Za wykładnią, według której jesteśmy zarówno z istoty osobami, jak i z istoty – zwierzętami, optuje Sharpe (2015).

Nieco inne propozycje znajdujemy u Harolda W. Noonana, niestrudzonego krytyka animalizmu. Według niego, animalizm sprowadza się do koniunkcji dwóch twierdzeń (zob. Noonan 1998: 304):⁵

(A7) (i) Każda osoba, która w pewnym czasie koincyduje ze zwierzęciem, jest zwierzęciem; (ii) Jest konieczne, by każda osoba, która w pewnym czasie koincydowała ze zwierzęciem, była zwierzęciem.

Oprócz przywołanych tu sformułowań w literaturze przedmiotu można napotkać dodatkowo albo pewne ich uszczegółowienia, albo zupełnie nowe propozycje. Przykładem pierwszego typu jest propozycja Jensa Johanssona (2007: 205):

(A8) Każda typowa (lub: prawie każda) osoba ludzka jest identyczna z jakimś zwierzęciem.

Przykładem drugiego typu jest propozycja tomistyczna, autorstwa Patricka Tonera (2011: 79):

(A9) (i) Wszystkie i tylko osoby ludzkie są przedmiotami rodzaju, którego egzemplifikacje w sposób naturalny przejawiają racjonalność oraz doznają; (ii) należenie do tego rodzaju pociąga bycie identycznym z jakimś zwierzęciem⁶.

Sądzę, iż Blatti – w przeciwieństwie do Olsona – ma rację w następującej kwestii. Otóż gdybyśmy byli skłonni uznać, że wszystkie zwierzęta są z konieczności zwierzętami, to teza animalizmu powinna pociągać twierdzenie (A5). W związku z powyższym można byłoby zaproponować najmniej banalną wersję animalizmu w następującej postaci:

(A10) $\forall x \{x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow \exists y [\square(y \text{ jest ludzkim organizmem}) \wedge x = y]\}$.

Względy, które przemawiają za (A10) są dwa: po pierwsze, jest to wysłowanie najbardziej dokładne, z pominięciem zaimków osobowych, z użyciem terminu „osoba” oraz „organizm”, które mają pewne konotacje metafizyczne,

⁵ Wykorzystanie przez Noonana pojęcia *koincydencji* w tym wypadku traktować chyba należy jako chęć uzyskania dogodnego punktu wyjścia w polemice z animalizmem w kontekście zasadniczego argumentu Olsona.

⁶ W propozycji Tonera można wyraźnie dostrzec wpływ definicji pojęcia *człowieka* u Arystotelesa. Przyznać jednak należy, że sama idea, by sprawność empirycznego doznawania pociągała własność *bycia zwierzęciem*, jest bardzo interesującym (i niebanalnym!) rozstrzygnięciem.

po drugie zaś, sformułowanie powyższe angażuje pojęcie modalne o dużej sile i w ten sposób lokuje swą treść poza sferą banalnych konstatacji. Formuła identycznościowa eliminowałaby tu *ab initio* interpretacje, według których osoba ludzka miałaby być konstytuowana przez organizm lub np. superweniowała na nim bądź też była jego emergentem. Trzeba jednak pamiętać, że (A10) nie odzwierciedla poglądów wszystkich animalistów – podejrzewam, że największy obrońca animalizmu, czyli Olson, nie zgodziłby się z niniejszym wysłowieniem odnośnej doktryny.

Nie sposób zresztą wyczerpać wszystkich możliwości logicznych, związanych z główną tezą animalizmu. Możliwości te nie dotyczą wyłącznie samej formy logicznej (kwantyfikacja, identyczność, odpowiednie wyrażenia modalne), ale również całej gamy dostępnych w tym kontekście nierównozakresowych predykatów, takich jak *osoba*, *osoba ludzka* z jednej strony, oraz *zwierzę*, *zwierzę ludzkie*, *organizm*, *organizm ludzki* itp. – z drugiej. W efekcie przy jednej interpretacji wszystkie osoby ludzkie byłyby zwierzętami, ale niekoniecznie – ludzkimi zwierzętami, przy innej – taka ewentualność byłaby wykluczona. Co ciekawe, w jednym ze swoich ostatnich tekstów Olson wyraźnie odrzuca niemal wszystkie wysłowione tu wersje animalizmu jako nadinterpretacje i ob staje przy tzw. słabym animalizmie (*we are animals*) (por. Olson 2015). Kwestionuje on wysłowienia odwołujące się do pojęć modalnych (*osoby ludzkie są z istoty zwierzętami*, *osoby ludzkie są zwierzętami z konieczności*), do natury metafizycznej bądź rodzajów naturalnych (*osoby ludzkie są zwierzętami w sensie podstawowym, fundamentalnym*), czy nawet do samego pojęcia identyczności (*każda osoba ludzka jest identyczna z jakimś zwierzęciem*). Moim zdaniem, propozycja ta jest niewłaściwa z metafizycznego punktu widzenia: być może strategia Olsona wnosi nieco jasności do całej dyskusji, ale teza słabego animalizmu w żaden sposób nie jest w stanie uniknąć zarzutu banalności – nie jest bowiem żadnym twierdzeniem w filozoficznym sensie, nie zawiera żadnej istotnej treści metafizycznej.

Czy animalizm jest doktryną fizykalistyczną?

Na pierwszy rzut oka odpowiedź na powyższe pytanie nie powinna być trudna: ponieważ organizmy są przedmiotami fizycznymi i nie posiadają нефизycznych części konstytutywnych, animalizm powinien być interpretowany jako uszczegółowienie lub pewna specyficzna wersja fizykalizmu. Rzecz jednak nie jest taka prosta. Po pierwsze, istnieją problemy z ustaleniem, co fizykalizm (ewentualnie: materializm) głosi⁷. Po drugie, panuje niejasność

⁷ Kłopoty z poprawnym wysłowieniem fizykalizmu wiążą się m.in. z dylematem Hempla. Nie jestem w stanie podjąć tu szczegółowo niniejszego zagadnienia. Najlepszym, moim zda-

co do tego, jaka jest relacja pomiędzy pojęciem *ciała* a pojęciem *organizmu*. Po trzecie wreszcie, rysuje się trudność co do tego, czy procesy życiowe organizmu dają się w zupełności wyjaśnić tylko i wyłącznie w terminologii fizykalistycznej. Gdyby fizykalizm był prawdziwy i gdybyśmy posiadali kompletny fizykalistyczny opis wszechświata, gdyby organizmy zwierzęce były tylko i wyłącznie ciałami fizycznymi, a procesy życiowe (wraz z ich genezą) dawałyby się całkowicie wyjaśnić w oparciu o terminologię fizykalistyczną, to animalizm byłby z pewnością jakąś odmianą bądź uszczegółowieniem fizykalizmu. Chociaż więc większość animalistów oficjalnie deklaruje fizykalizm, trudno się spodziewać, by z samej doktryny animalizmu fizykalizm wynikał automatycznie bez jakichkolwiek założeń dodatkowych (w sprawie przeciwnej interpretacji por. Bailey 2014). Pośrednim, w żadnym razie nie zniewalającym dowodem takiej diagnozy są te wersje animalizmu, które wyszły spod pióra tomistów (por. np. Toner 2011, 2014; Oderberg 2005; Hershenov 2008, 2011). Jako żywo żaden tomista nie może zaakceptować doktryny fizykalistycznej. Fakt, iż niektórzy akceptują animalizm, pozwala podejrzewać, że animalizm – przynajmniej w swym podstawowym wysłowniu – nie jest *ipso facto* fizykalizmem.

Niektórzy animaliści twierdzą, że sam fizykalizm (materializm) nie określa metafizycznej natury człowieka (osoby) i są skłonni twierdzić, że zadanie to spoczywa właśnie na animalizmie (por. np. Bailey 2014: 475). Animalizm byłby zatem niezbędnym uzupełnieniem doktryny materialistycznej. Wydaje się, że taki punkt widzenia jest typowy dla większości współczesnych animalistów. W takiej interpretacji, rzecz jasna, animalizm pociągałby materializm, ale nie – *vice versa*. Jak jednak wspomniałem powyżej, nie jest to pogląd jedyny.

Czy animalizm jest stanowiskiem w debacie nad tożsamością osobową?

Jest może rzeczą zaskakującą, że na to pytanie również nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Z jednej bowiem strony zwolennicy animalizmu przeważnie żywo dyskutują kwestie trwania i identyczności w czasie, argumentując zazwyczaj przeciw stanowiskom psychologistycznym, upatrującym kryteriów tożsamości w odpowiednich relacjach zachodzących pomiędzy stanami mentalnymi osób. Z drugiej wszakże strony sama teza animalizmu, a tym bardziej teza w wersji faworyzowanej przez Olsona, nie pociąga żadnego stanowiska w kwestii

niem, sformułowaniem zaanonsowanej sytuacji problemowej jest ekspozycja w pracy Stoljar (2010: 93–108).

wspomnianych kryteriów. Bierze się to stąd, zdaniem Olsona, że animalizm jest doktryną odpowiadającą na pytanie, czym osoba jest, nie zaś – na pytanie, w jaki sposób trwa ona w czasie. Tymczasem spadkobiercy doktryny Locke’a, formułując swoje stanowisko, odpowiadają w dyskusji na owo drugie pytanie, unikają natomiast odpowiedzi na pierwsze.

Należy zgodzić się z Olsonem, że banalna wersja animalizmu nie pociąga rozstrzygnięć w kwestii tożsamości osobowej. Jeżeli jednak optowalibyśmy za jakąś silniejszą, niebanalną wersją animalizmu, to kwestia ta wyglądałaby na bardziej złożoną. Jeżeli ktoś, przykładowo, twierdziłby, że osoby ludzkie są z konieczności zwierzętami, a co za tym idzie – że osoba nie mogłaby istnieć, nie będąc zwierzęciem, to musiałby konsekwentnie uznać, że osoby ludzkie posiadają typowe dla zwierząt warunki trwania (*persistence conditions*). Takie ujęcie sprawy byłoby już dalekie od banalności i lokowałoby animalizm w dyskusji nad tożsamością osobową (por. np. Melin 2011). Dalsze uszczegółowienie wspomnianych warunków trwania byłoby wyraźną odpowiedzią na drugie z wymienionych powyżej pytań i w sposób jednoznaczny sytuowałoby animalizm w opozycji do stanowisk psychologizacyjnych⁸.

Wspomniane uszczegółowienie warunków trwania osób nie jest na gruncie animalizmu jednorodne. Jedni animaliści, jak np. van Inwagen (1990: 142–168), odwołują się do ciągłości procesów życiowych organizmu jako konstytuujących owe warunki. Inni odwołują się do kauzalnej i czasoprzestrzennej ciągłości ciała organizmu. Jeszcze inni powołują się na zachowanie wewnętrznej struktury, typowej dla żyjącego i rozwijającego się organizmu, która zostaje zachowana nawet po ustaniu jego procesów życiowych (por. Mackie 1999: 237). Przyjmując słabą zaś wersję animalizmu, można byłoby w poszukiwaniu warunków trwania osób odwołać się nawet do jakichś elementów psychicznych czy duchowych. Przeważnie jednak animaliści owe warunki formułują w kategoriach ciągłości metabolicznych procesów życiowych lub ciągłości zachowania biologicznej struktury organizmu. Ważne jest natomiast to, iż warunki trwania nie wynikają bezpośrednio z ogólnej tezy animalizmu – mogą one natomiast wynikać z jakiejś bardziej uszczegółowionej i silniejszej jego wersji. Owe wersje zarazem stanowią zaprzeczenie zarówno koncepcji postulujących psychologiczne kryteria trwania, jak i pogląd nieredukcyjny w odniesieniu do tożsamości osobowej (*the Simple View*).

Przy uszczegółowionych wersjach animalizmu zarzut banalności blaknie. Przykładowo, jeżeli uznalibyśmy tezę, że osoby są z istoty (z konieczności)

⁸ Warto może nadmienić, że jeżeli animalizm zawężałby pojęcie *osoby* do pojęcia *osoby ludzkiej*, co – jak sądzę – ostatecznie musi uczynić, to nie stałby on automatycznie na równorzędnej pozycji polemicznej ze stanowiskami psychologizacyjnymi, jako że te drugie ograniczenia niniejszego wprowadzać nie muszą.

zwierzętami i twierdzilibyśmy, że procesy życiowe stanowią warunki trwania osób, to musielibyśmy uznać, że zwierzęta przestają istnieć, gdy umierają, a co za tym idzie – że osoby ludzkie przestają wtedy istnieć⁹.

Argumenty na rzecz animalizmu

Jeżeli ograniczyć się wyłącznie do argumentów *stricte* filozoficznych na rzecz animalizmu, to w literaturze znajdujemy ich co najmniej cztery: (i) argument z myślącego zwierzęcia (*the Thinking Animal Argument*) (Olson 2003); (ii) argument ze zwierzęcych przodków (*the Animal Ancestors Argument*) (Blatti 2012); (iii) argument ze skojarzenia (*the Association Argument*) (Bailey 2016); (iv) argument z mocy kauzalnych (*the Argument from Causal Powers*) (Licon 2012). Są to argumenty o bardzo różnej sile. Najbardziej znanym i zarazem najistotniejszym z nich wszystkich jest argument pierwszy. Składa się on z czterech, następujących kroków:

- (1) Pewne ludzkie zwierzę siedzi w tej chwili w twoim fotelu.
- (2) Ludzkie zwierzę siedzące w twoim fotelu myśli.
- (3) Ty jesteś kimś myślącym, kto siedzi w tej chwili w twoim fotelu.
- (4) Zatem: pewne ludzkie zwierzę, siedzące w tej chwili w twoim fotelu, jest tobą¹⁰.

Przy okazji może być rzeczą zastanawiającą, dlaczego Olson, chociaż robi wszystko, by uniknąć sformułowania głównej tezy animalizmu w formie identyeczności, nie widzi przeciwwskazań, by wniosek powyższego wywodu posiadał dokładnie taką, inkryminowaną postać. Wydaje mi się, że w związku z powyższym nie można wyrażanej ostatnio rezerwy Olsons brać całkiem na serio.

Wymowa powyższego argumentu, pomimo jego prostoty, jest bardzo silna: każdy, kto chciałby uniknąć akceptacji jakiejś wersji kolokacjonizmu, musi – przynajmniej *prima facie* – zaakceptować animalistyczny wniosek. Filozofowie próbują w różny sposób odpowiedzieć na powyższy argument. Najbardziej

⁹ Wśród animalistów toczy się lokalny spór o to, czy z chwilą śmierci zwierzęcia kontuuje ono swe istnienie jako „nieżywe zwierzę”, czy też zwierzę po prostu znika, a w jego miejsce pojawia się konglomerat związków chemicznych, zwany powszechnie zwłokami. Przy tej pierwszej opcji jest możliwe, by osoby mogły przetrwać swą śmierć jako zwierzęta. Por. Belshaw (2011).

¹⁰ Bardziej formalne wyłowienie argumentu mogłoby przedstawiać się następująco: (1) $\exists x (x \text{ jest ludzkim zwierzęciem} \wedge x \text{ siedzi w twoim fotelu})$; (2) $\forall x [(x \text{ jest ludzkim zwierzęciem} \wedge x \text{ siedzi w twoim fotelu}) \rightarrow x \text{ myśli}]$; (3) $\forall x [(x \text{ myśli} \wedge x \text{ siedzi w twoim fotelu}) \rightarrow x = \text{ty}]$; (4) Zatem: $\exists x (x \text{ jest ludzkim zwierzęciem} \wedge x = \text{ty})$.

wyrafinowana, pochodząca od Noonana odpowiedź głosi, że wniosku (4) można uniknąć za cenę uznania, iż zwierzęciu w moim fotelu tylko wydaje się, że myśli (tj. jedynie wydaje mu się, że jest podmiotem myślenia jakiejś osoby w niederywatywnym sensie, podczas gdy faktycznie jest nim tylko w sensie derywatywnym – w podstawowym sensie jest nim osoba, która nie jest identyczna ze zwierzęciem) (por. Noonan 2012: 89–95). Inna odpowiedź wskazuje, że w argumentacyjnym fotelu znajduje się *de facto* wiele fizycznych (a być może nawet – niefizycznych) kandydatów na podmiot myślenia i nie ma niezależnych powodów, by faworyzować akurat zwierzę (*the Rival-Candidates Problem* – por. Zimmerman 2008: 24–25).

Blatti zaproponował drugi z wymienionych argumentów (zob. Blatti 2012). Ma on charakter wnioskowania nie wprost. Załóżmy na jego potrzeby, że animalizm nie jest prawdziwy, a zatem – że nie jesteśmy zwierzętami. Jeżeli nie jesteśmy zwierzętami, to zwierzętami nie są też nasi rodzice. Z kolei, jeżeli nasi rodzice nie są zwierzętami, to zwierzętami nie byli ich rodzice, rodzice ich rodziców oraz w ogóle wszyscy nasi przodkowie. To zaś wykluczałoby prawdziwość teorii ewolucji, która upatruje naszego pochodzenia wśród zwierząt. Ponieważ jednak teoria ewolucji jest prawdziwa, to fałszywe musi być wyjściowe założenie. Zatem: animalizm jest prawdziwy – jesteśmy zwierzętami. Jedną z reakcji polemicznych na powyższy argument jest komentarz Carla Gilletta, który zwraca uwagę na okoliczność, iż argument Battiego opiera się na fałszywej przesłance, głoszącej że jeżeli coś nie jest organizmem, to nie może być produktem procesów ewolucyjnych. Jako ilustracje fałszywości tej tezy Gillett podaje przykłady składników komórek, samych komórek i organów jako produktów procesów ewolucyjnych (por. Gillett 2013). Zarzut Gilletta można nawet wzmocnić, utrzymując, że w ogóle procesy ewolucyjne wzięły swój początek od elementów, które trudno byłoby określać mianem organizmów. W odpowiedzi – idąc za sugestiami Chrisa Daly i Davida Ligginsa (2013) – można bronić tego argumentu wskazując, iż co prawda przesłanka imputowana przez Gilletta jest fałszywa, ale w celu uzyskania pożądanego wniosku Blatti nie musi wcale jej akceptować – może on po prostu wskazać, że założeniem teorii ewolucji jest twierdzenie, że nasi odlegli przodkowie byli zwierzętami (samo to założenie wystarcza w inkryminowanym wnioskowaniu). Niemniej argument Blattiego, zdaniem przywołanych autorów, popełnia pewien błąd metodologiczny, polegający na zbyt dosłownym potraktowaniu związku pomiędzy doktryną filozoficzną a teorią naukową. W związku z odrzuconą przesłanką Gilletta pokazują oni, że również zwolennicy psychologicznego kryterium tożsamości osobowej mogą zasadnie powołać się na teorię ewolucji i jednocześnie – odrzucać animalizm. Innymi słowy, teoria ewolucji nie udziela animalizmowi tak jednoznacznego wsparcia, jak się to wydaje autorowi dyskutowanego argumentu.

Trzeci argument, argument ze skojarzenia, po raz pierwszy wyraźnie sformułował Andrew Bailey (2016), chociaż jak sam przyznaje, jego wcześniejsze wersje można znaleźć u innych myślicieli. Argument ten jest zupełnie nieskomplikowany i skała się z trzech kroków:

- (1) *Skojarzenie* jest faktem.
- (2) Jeżeli *skojarzenie* jest faktem, to animalizm jest prawdopodobnie prawdziwy.
- (3) Zatem: animalizm jest prawdopodobnie prawdziwy.

Przywołane powyżej *skojarzenie* jest skrótem banalnych konstatacji empiryczno-introspekcyjnych: gdy jakieś ludzkie zwierzę jest głodne, ja również odczuwam głód, cierpienie zadane jakiemuś zwierzęciu jest także cierpieniem zadany mnie, gdy jakieś zwierzę zasypia, ja zasypiam równocześnie z nim itd. – lista taka mogłaby się ciągnąć bez końca. Przesłanka (1) wydaje się zatem dość dobrze uzasadniona¹¹. Przeciwnie sprawa wygląda w wypadku przesłanki (2) – na pierwszy rzut oka nie widać bowiem powodów, by przesłankę tę akceptować. *Skojarzenie* zdaje się być kompatybilne z wieloma propozycjami, dotyczącymi metafizycznej natury osób – teorii konstytucji, teorii ucieleśnienia, teorii części czasowych itd. Zdaniem Bailey’a, animalizm jest jednak – na tle wszystkich wymienionych i niewymienionych propozycji – rozstrzygnięciem najprostszym przy zachowaniu tych samych walorów eksplanacyjnych. Zatem uzasadnienie przesłanki (2) odbywa się pośrednio na drodze eliminacji konkurencyjnych rozwiązań. Manewr ten może być wszakże kwestionowany na co najmniej dwóch drogach: po pierwsze, zanegowanie animalizmu nie musi automatycznie wiązać się z akceptacją jakiejś nieoszczędnej ontologicznie koncepcji (por. Snowdon 2014a: 81), po drugie zaś, metodologiczno-pragmatyczna kategoria prostoty w odniesieniu do koncepcji filozoficznych ma dość ograniczone zastosowanie – w przeciwieństwie do teorii naukowych. Wartość analizowanego argumentu zależy więc ostatecznie od odpowiedzi na podniesione zastrzeżenia. Inna sprawa, że pomimo dość przekonującego uzasadnienia przesłanki (1) wciąż można kwestionować jej walor i przywoływać pewne czynności osób, które nie dają się tak łatwo zaszeregować jako równoległe czynności zwierząt (np. myślenie).

Czwarty argument został niedawno zaproponowany przez Jimmy’ego Licona (por. Licon 2012, 2014). Argument ten strukturalnie przypomina rozpoznawalne w literaturze argumenty z przyczynowego wykluczenia (por. Papineau 2002: 17–19) i z przedeterminowania (por. Merricks 2001). W rozumowa-

¹¹ Por. argument lustrzany Licona (2014: 63–65), który w tym kontekście może być interpretowany jako dodatkowe wsparcie wspomnianej przesłanki.

niu tym wykorzystuje się kluczowe pojęcia *mocy kauzalnych* oraz samego *przedeterminowania*. Podstawą całej argumentacji jest tzw. zasada lustrzana (*the mirroring principle*): jeżeli posiadam moce kauzalne, by spowodować zajście zdarzenia *e*, to towarzyszące mi w sposób niezmienny ludzkie zwierzę również posiada odpowiednie moce kauzalne, by spowodować zdarzenie *e*. W oparciu o tę zasadę można przyjąć założenie, że posiadam odpowiednie moce kauzalne, by spowodować to a to, oraz – że towarzyszące mi ludzkie zwierzę posiada odpowiednie moce, by zrobić to samo, co robię ja. Dodatkowo można przyjąć, iż jest rzeczą rozsądną, by nie postulować – w celu uniknięcia przedeterminowania – dwóch różnych przedmiotów o tych samych mocach kauzalnych. W związku z powyższym, najrozsądniejszym sposobem wyjaśnienia faktu posiadania tych samych mocy kauzalnych przeze mnie oraz przez towarzyszące mi ludzkie zwierzę – przy jednoczesnej chęci uniknięcia przedeterminowania – jest uznanie, że jestem identyczny z owym zwierzęciem. Zatem – istnieją dobre racje, by zaakceptować animalizm. Argument ten można by zrekonstruować czytelniej w następujący sposób. Zgodnie z przesłanką (P1) posiadam moce kauzalne, by spowodować *e*. Przesłanka (P2), tj. zasada lustrzana, głosiłaby, że ilekroć posiadam moce kauzalne, by spowodować *e*, to towarzyszące mi w sposób niezmienny ludzkie zwierzę również posiada takie moce. Przesłanka dodatkowa (P3) głosiłaby, że ilekroć mamy do czynienia z dwoma różnymi obiektami o tych samych mocach kauzalnych, które wyjaśniałyby zajście *e*, to – chcąc uniknąć przedeterminowania – powinniśmy utożsamić owe obiekty lub wyeliminować jeden z nich. Na podstawie (P2) i (P1) uzyskalibyśmy wniosek, że (W1) towarzyszące mi w sposób niezmienny ludzkie zwierzę posiada moce, by spowodować *e*, zaś na podstawie (P1), (P3) i (W1) uzyskalibyśmy wniosek, że (W2) powinniśmy bądź utożsamić mnie ze zwierzęciem, bądź wyeliminować jeden z wymienionych przedmiotów obdarzonych odnośnymi mocami kauzalnymi. Można byłoby do tego dodać przesłankę, iż (P4) eliminacja ontologiczna dotycząca mnie lub zwierzęcia przeczyłaby oczywistym faktom empirycznym. W związku z (P4) i (W2) należałoby zatem uznać, że (W3) jestem identyczny z owym zwierzęciem, co byłoby równoznaczne z akceptacją animalizmu.

Wobec niniejszego rozumowania można zgłosić szereg zastrzeżeń. Najbardziej podstawowym zastrzeżeniem byłaby wątpliwość, czy w przypadku przyczynowości, którą przywołuje Licon, faktycznie mielibyśmy do czynienia z przedeterminowaniem. Warto bowiem pamiętać, że o przedeterminowaniu mówimy wtedy, gdy to samo zdarzenie posiada co najmniej dwie wystarczające i wzajemnie niezależne od siebie przyczyny. Otóż w przypadkach ujmowanych przez powyższy argument nie jest do końca jasne, czy owe przyczyny są faktycznie od siebie niezależne. Ewentualna zależność ontyczna owych przyczyn miałyby wpływ na ocenę w odniesieniu do procedury możliwej redukcji lub

eliminacji jednej z nich, a to z kolei mogłoby skutkować inną oceną wniosku uzyskanego w oparciu o przytoczony wywód. Innym manewrem jest zakwestionowanie zasady lustrzanej, tj. uznanie, że moce kauzalne, które rzekomo posiadam, nie są faktycznie moje, a są przeze mnie niejako przywłaszczone od zwierzęcia – w takim wypadku nie byłoby odpowiedniej podstawy, by powoływać się na zasadę odrzucenia przedeterminowania, mielibyśmy bowiem do czynienia z dwoma obiektami, ale moce kauzalne pochodziłyby tylko od jednego z nich.

Spośród przytoczonych tu argumentacji pierwszy wywód wydaje się być najbardziej przekonujący, co zresztą jest potwierdzone liczbą dyskusji i polemik. Za animalizmem przemawiają nie tylko czysto filozoficzne racje – część dodatkowych motywów akceptacji owej doktryny wypływa pośrednio zarówno ze słabości stanowisk konkurencyjnych, jak i z większej kompatybilności dyskutowanej koncepcji z praktyką naukową. Motywów tych nie będę jednak przytaczał i zrezygnuję również z analizy wielu, skądinąd bardzo interesujących zarzutów wobec animalizmu.

Jeżeli istniałoby coś takiego, jak przeciętny animalizm, czyli zbiór twierdzeń typowego animalisty, to mógłby on przedstawiać się następująco:

- (1) Każda osoba ludzka jest identyczna z jakimś ludzkim zwierzęciem (organizmem z gatunku *Homo sapiens*);
- (2) Osoby ludzkie posiadają typowe dla zwierząt ludzkich kryteria trwania;
- (3) Kryteriami trwania osób ludzkich są bądź ciągłość procesów życiowych odnośnych organizmów, bądź ciągłość wewnętrznej struktury biologicznej tych organizmów, umożliwiającej im kontynuowanie procesów życiowych;
- (4) Osoby ludzkie są przedmiotami materialnymi;
- (5) Moce kauzalne, procesy mentalne oraz wszystkie inne własności osób ludzkich są własnościami ludzkich zwierząt.

Zamiast zakończenia

Animalizm jest jednym z najbardziej żywo dyskutowanych stanowisk antropologicznych we współczesnej filozofii analitycznej. Akceptacja tegoż stanowiska zdaje się mieć – przynajmniej *prima facie* – nie tylko określone konsekwencje metafizyczne, ale również pewne implikacje etyczne. W szczególności widoczne jest to zarówno w odniesieniu do zagadnień moralnego statusu płodu ludzkiego, dopuszczalności praktyk aborcyjnych, jak i w związku z problemami dotyczącymi osób pozostających w trwałych stanach wegetatywnych. W tym sensie animalizm nie jest stanowiskiem banalnym.

Jako doktryna metafizyczna animalizm – w swym podstawowym wysłownieniu – jest jednak tezą, która nadal grzeszy banalnością. Jedynie uszczegółowienie i wzmocnienie tzw. słabego animalizmu pozwala na sformułowanie filozoficznie niebanalnych twierdzeń. Moim zdaniem, animalizm – nie chcąc ograniczać się do pozbawionych filozoficznej treści konstatacji – powinien w swych rekonstrukcjach i analizach odważnie zastosować dostępną terminologię ontologiczną. Aby być pełnowartościowym stanowiskiem antropologicznym, animalizm powinien m.in. otwarcie odpowiedzieć na typowo metafizyczne pytania dotyczące osób: jakiego typu bytem jest osoba i pod jaką kategorię ontologiczną ona podpada (czym są osoby w najbardziej fundamentalnym sensie), co konstytuuje osoby, czy osoby są czysto materialne, czy też posiadają jakieś składniki niematerialne, czy osoby są bytami ontycznie złożonymi, czy niezłożonymi, czym i jakiego typu są ich części konstytutywne, czy istnieją wyraźne granice temporalne i spacialne osób, czy osoby są bytami abstrakcyjnymi, czy konkretnymi oraz czy są bytami partykularnymi, czy uniwersaliami, czy osoby są substancjami, czy też stanami lub aspektami substancji (ewentualnie – czy osoby są zbiorami własności, zbiorami zdarzeń lub fikcjami), które z własności decydują, że jakiś byt jest osobą, a które są nieistotne w tym względzie, czy osoba jest osobą z konieczności, czy tylko przygodnie, czy istnieje ontyczna różnica pomiędzy osobą, ludzkim organizmem i ciałem człowieka, czy ludzki organizm jest identyczny z ciałem¹².

Jak dotąd animalizm nie wypracował wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie wymienione powyżej pytania. Ogranicza się do oświadczeń, że osoba ludzka jest zwierzęciem i posiada kryteria trwania typowe dla organizmów z gatunku *Homo sapiens*. W kimś, kto – podobnie jak autor niniejszego opracowania – posiadałby typowo Arystotelesowe, animalistyczne predylekcje, współczesna, analityczna odmiana animalizmu powinna wzbudzać odruch intelektualnego rozczarowania. I chyba wzbudza.

Bibliografia

- Bailey A.M. (2014), *The Elimination Argument*, „Philosophical Studies” 168, s. 475–482.
- Bailey A.M. (2016), *Animalism*, „Philosophy Compass” (w przygotowaniu).
- Belshaw C. (2011), *Animals, Identity, and Persistence*, „Australasian Journal of Philosophy” 89, s. 401–419.

¹² Niekiedy w trakcie dyskusji polemicznych animaliści są skłonni proponować daleko idące rozstrzygnięcia metafizyczne. Niemniej jednak nie posiadają one jakiegoś systematycznego ani tym bardziej – powszechnego waloru.

- Blatti S. (2012), *A New Argument for Animalism*, „Analysis” 72, s. 685–690.
- Blatti S. (2014), *Animalism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/animalism/>>.
- Blatti S., Snowdon P.F. (red.) (2016), *Essays on Animalism: Persons, Animals, and Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- Campbell T., McMahan J. (2010), *Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 31, s. 285–301.
- Daly Ch., Liggins D. (2013), *Animalism and Deferentialism*, „Dialectica” 67, s. 605–609.
- Garrett B. (2003), *Some Thoughts on Animalism*, w: K. Petrus (red.), *On Human Persons*, Frankfurt: Ontos Verlag, s. 41–45.
- Gillett C. (2013), *What You Are and the Evolution of Organs, Souls and Superorganisms: A Reply to Blatti*, „Analysis” 73, s. 271–279.
- Gillett C. (2014), *Brains, Neuroscience, and Animalism: On the Implications of Thinking Brains*, „Southern Journal of Philosophy” 52, s. 41–52.
- Hershenov D.B. (2008), *A Hylomorphic Account of Thought Experiments Concerning Personal Identity*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82, s. 481–502.
- Hershenov D.B. (2011), *Soulless Organisms?: Hylomorphism vs. Animalism*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 85, s. 465–482.
- Hudson H. (2007), *I Am Not an Animal!*, w: P. van Inwagen, D.W. Zimmerman (red.), *Persons: Human and Divine*, Oxford: Oxford University Press, s. 216–234.
- Johansson J. (2007), *What is Animalism?*, „Ratio” 20, s. 194–205.
- Licon J.A. (2012), *Another Argument for Animalism: The Argument from Causal Powers*, „Prolegomena” 11, s. 169–180.
- Licon J.A. (2014), *You’re An Animal, Plain and Simple*, „Think” 13, s. 61–70.
- Mackie D. (1999), *Personal Identity and Dead People*, „Philosophical Studies” 95, s. 219–242.
- Markosian N. (2008), *Three Problems for Olson’s Account of Personal Identity*, „Abstracta” 3, s. 16–22.
- Nichols P. (2010), *Substance Concepts and Personal Identity*, „Philosophical Studies” 150, s. 255–270.
- Noonan H.W. (1998), *Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy*, „The Philosophical Quarterly” 48, s. 302–318.
- Noonan H.W. (2010), *The Thinking Animal Problem and Personal Pronoun Revisionism*, „Analysis” 70, s. 93–98.
- Noonan H.W. (2012), *Personal Identity and Its Perplexities*, w: G. Gasser, M. Stefan (red.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 82–101.

- Olson E.T. (1997), *The Human Animal: Identity without Psychology*, Oxford: Oxford University Press.
- Olson E.T. (2003), *An Argument for Animalism*, w: R. Martin, J. Barresi (red.), *Personal Identity*, Oxford: Basil Blackwell, s. 318–334.
- Olson E.T. (2007), *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press.
- Olson E.T. (2015), *What Does It Mean to Say That We Are Animals?*, „*Journal of Consciousness Studies*” 22, s. 84–107.
- Oderberg D.S. (2005), *Hylemorphic Dualism*, „*Social Philosophy and Policy*” 22, s. 70–99.
- Sharpe K.W. (2015), *Animalism and Person Essentialism*, „*Metaphysica*” 16, s. 53–72.
- Snowdon P.F. (2003), *Some Objections to Animalism*, w: K. Petrus (red.), *On Human Persons*, Frankfurt: Ontos Verlag, s. 47–66.
- Snowdon P.F. (2014a), *Persons, Animals, Ourselves*, Oxford: Oxford University Press.
- Snowdon P.F. (2014b), *Animalism and the Lives of Human Animals*, „*The Southern Journal of Philosophy*” 52, s. 171–184.
- Stoljar D. (2010), *Physicalism*, London: Routledge.
- Toner P. (2011), *Hylemorphic Animalism*, „*Philosophical Studies*” 155, s. 65–81.
- Toner P. (2014), *Hylemorphism, Remnant Persons and Personhood*, „*Canadian Journal of Philosophy*” 44, s. 76–96.
- van Inwagen P. (1990), *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press.

Streszczenie

Animalizm jest jednym z najpopularniejszych stanowisk w obrębie współczesnej antropologii filozoficznej. W literaturze panuje jednak niejasność co do tego, co animalizm głosi i jakie konsekwencje pociąga. Zadaniem tekstu jest, po pierwsze, wyliczenie i omówienie różnych sformułowań podstawowej tezy animalizmu, po drugie, ustalenie związku animalizmu z fizykalizmem, po trzecie, uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy animalizm jest stanowiskiem w sporze o tożsamość osobową, oraz po czwarte, przedstawienie głównych filozoficznych argumentów na rzecz animalizmu. Ogólna wymowa przedstawionych w tekście analiz zmierza do konstatacji, że animalizm w swojej najśłabszej wersji jest tezą banalną i pozbawioną filozoficznej treści. Jedynym rozsądnym wyjściem z tej sytuacji jest odpowiednie wzmocnienie i uszczegółowienie wspomnianej tezy oraz dostarczenie odpowiedzi na szereg metafizycznych pytań, których animalizm zdaje się, jak dotąd, unikać.