

J a c e k   H o ł ó w k a

## Czy istnieją zwierzęta ze statusem osoby?

**Słowa kluczowe:** *osoba, równoważenie interesów, empatia, projekcja, utilitaryzm, prawa zwierząt*

W 2014 roku Ministerstwo Środowiska i Leśnictwa Indii postanowiło zabronić przetrzymywania waleń w niewoli na terenie całego kraju. Uznano, że nie wolno zakładać delfinariów dla celów edukacyjnych i rozrywkowych, a nawet dla demonstrowania zdolności delfinów do porozumiewania się między sobą i z ludźmi. Walenie zostały prawnie uznane za osoby (*non-human persons*) (Hackman/dailykos.com). Decyzja podjęta przez rząd Indii realizuje postulaty radykalnych obrońców praw zwierząt.

Trzy lata wcześniej Amerykańskie Stowarzyszenie dla Rozwoju Nauki (American Association for the Advancement of Science) ogłosiło Deklarację Praw Waleń (Declaration of Rights for Cetaceans) zawierającą siedem punktów:

1. Każdy egzemplarz walenia ma prawo do życia.
2. Żaden waleń nie będzie pozbawiony wolności lub oddany w niewolę, żaden nie będzie poddany okrutnemu traktowaniu, żaden nie będzie zabrany ze swego naturalnego środowiska.
3. Wszystkie walenie mają prawo do swobodnego poruszania się i przebywania w swoim naturalnym środowisku.
4. Żaden waleń nie będzie uznany za własność państwową, korporacyjną, grupową lub indywidualną.
5. Waleniom przysługuje prawo do ochrony ich naturalnego środowiska.
6. Waleniom przysługuje prawo do tego, by ich kultura nie została zniszczona.
7. Uprawnienia, swobody i normy postulowane przez tę deklarację powinny być gwarantowane przez prawo międzynarodowe i prawa krajowe. (Hackman/dailykos.com)

Zwróćmy uwagę, że nie wszyscy ludzie na świecie cieszą się przywilejami wyliczonymi przez AAAS (np. warunek 5 i 6). Jest więc zrozumiałe, że Deklaracja AAAS, choć wywołuje w pewnych kręgach entuzjazm, w innych rodzi sceptycyzm. Entuzjaści są zdania, że delfinom słusznie nadano status osób, ponieważ te zwierzęta mają wysoki poziom inteligencji, są zdolne do wykształcania samoświadomości, potrafią posługiwać się narzędziami i umieją współpracować. O poziomie ich mentalnego rozwoju świadczy też to – ich zdaniem – że w trakcie porozumiewania się w grupie wywołują się nawzajem używając imion własnych.

Sceptycy przyznają, że delfiny potrafią się porozumiewać i że mają stosunkowo wysoką inteligencję jak na ssaki nienależące do grupy naczelnych. Jednak uważają, że zdolność walenia do wytwarzania samoświadomości jest niepotwierdzoną hipotezą, a używanie przez nich imion własnych jest rezultatem nadinterpretacji. Trzeba więc przyznać – sądzą sceptycy – że przypisanie delfinom statusu osoby zostało dokonane w oparciu o zbyt powierzchowne wrażenie, że zwierzęta te są szczególnie wrażliwe i mają własną kulturę. Takie wrażenie nie jest oparte na wyraźnych kryteriach. Jeśli przyznajemy status osoby waleniom, to powstaje oczywiste pytanie, dlaczego nie przypisujemy go również np. inteligentnym ośmiornicom, wilkom, skaczącym pająkom, pszczołom, wędrownym ptakom, szympansom i szczurom. Ośmiornice mają rzadką zdolność kamuflażu, a nadto ich macki są wyposażone w systemy nerwowe zdolne do podejmowania decyzji bez udziału mózgu zwierzęcia. Wilki wykazują wyjątkową skłonność do pracy zespołowej i silne poczucie przynależności klanowej z rygorystycznie przestrzeganymi zasadami dotyczącymi dopuszczalnych relacji seksualnych. Skaczące pająki polują na zdobycz wybierając skomplikowaną drogę do celu po to, by pozostać w ukryciu do ostatniej chwili przed skokiem. Pszczoły opisują innym robotnicom w ulu znaleziony pożytek, wplatając w swoją instrukcję informację na temat kierunku, odległości i zasobności znaleziska. Ptaki kierują się na drugą półkulę, by założyć gniazda. Szympanse nie tylko wykorzystują narzędzia, ale same potrafią wytworzyć proste przedmioty i posługują się nimi wielokrotnie. Na przykład przy użyciu przyciętej przez siebie wici wydłubują termity z termitiery. Ponadto pojedyncze egzemplarze były w stanie nauczyć się komunikowania z ludźmi korzystając z dość rozbudowanej tablicy symboli, na które wskazują ręką. Szczury łatwo zapamiętują drogę w labiryncie, a nadto zachowują się tak, jakby umiały liczyć – mają szczególną zdolność wychwytywania proporcji między liczbami sygnałów emitowanych w ich obecności. Wreszcie wiele gatunków opiekuje się swymi młodymi nie gorzej niż ludzie.

Jeśli wiara w to, że wiele zwierząt jest osobami, nie zostanie jakoś rozsądnie ograniczona, to grozi nam, że zaczniemy żyć w świecie z bajki, otoczeni przez pana Wilka i panią Mysz, Krecika i sarenkę Bambi. Antropomorfizacja

przestanie być metaforą literacką i stanie się uprzywilejowanym stanowiskiem w nauce, prawie i filozofii. Co więcej, jeśli znaczna liczba zwierząt okaże się osobami, to ludzie będą musieli traktować je jak partnerów w rozmaitych sporach i konfliktach interesów. Trzeba będzie z nimi negocjować, co jest – rzecz jasna – niewykonalne. Ponadto, jedzenie mięsa stanie się słabo odróżnialne od kanibalizmu, wykorzystanie zwierząt w eksperymentach medycznych przypominać będzie zabójstwo dokonywane w intencji pozyskania organów, używanie psów-przewodników przez osoby niewidome będzie można nazwać wtrąceniem psa w niewolę. Także osuszanie bagien dla celów rolniczych lub dla powstrzymania plagi komarów będzie potępione jako ludobójstwo dokonywane na żabach i bocianach. Znajdą się w końcu rzecznicy pomysłu, by np. połowę Afryki – albo wszystkie wyspy mniejsze od Grenlandii – zamienić w rezerwat przyrody, aby zapewnić osobom należącym do innego gatunku niż *Homo sapiens* odpowiedni zasięg naturalnego środowiska. Utopijne marzenia zostaną uznane za moralnie obowiązujące wymagania. Sceptycy tę postawę nazywają ekoterroryzmem.

By ustrzec się przed podobną przesadą, powinniśmy oprzeć rozważania nad równoważeniem interesów ludzi i zwierząt na jakichś solidnych kryteriach ustalających obowiązki ludzi wobec innych gatunków. Tych kryteriów nie dostarcza ani agitacja polityczna, ani literatura piękna – przy niemałych zasługach jednej i drugiej działalności dla poprawy losu zwierząt. Agitacja zawsze żąda więcej, niż gotowi jesteśmy uznać za właściwe, bo liczy w istocie na częściowy tylko sukces. Rzecznicy AAAS prawdopodobnie zakładają, że uda im się w rozmaitych krajach nie dopuścić do powstania delfinariów, nie przypuszczam jednak, by sądzili, że zdołają doprowadzić do zamknięcia wszystkich ogrodów zoologicznych na świecie w imię przywracania dzikim zwierzętom ich naturalnego środowiska. Może nawet będą się musieli zgodzić, że dobrze prowadzone ogrody zoologiczne są bezpiecznym schronieniem dla zagrożonych gatunków i odgrywają pożyteczną rolę wychowawczą wobec dzieci. Wizyta w zoo nie tylko zaznajamia odwiedzających z nieznanymi im rzadkimi okazami, ale uczy jakiejś wrażliwości na umiejętności rozmaitych gatunków. Dziecko, które widzi stojącą na straży surykatkę, odczuwa podziw i sympatię dla tych małych stworzeń i przy okazji staje się bardziej łagodnie dla psów i kotów. Nie wszyscy jednak akceptują ten argument, i spory na temat stosowności przetrzymywania zwierząt w zoo są dalekie od rozwiązania. Nie jest wykluczone, że w jakimś stopniu filozofia może się przyczynić do rozwiązania podobnych problemów. Co mając na uwadze, wyróżnię i omówię cztery podejścia do kwestii równoważenia interesów między gatunkami.

*Empatia I:* Wyobrażamy sobie, że pozostajemy sobą, ale godzimy się poddać takim doświadczeniom, jakie przeżywa osobnik przez nas obserwowany. Np.

patrząc na konia pasącego się na łące, wyobrażamy sobie, że jak on będziemy jeść trawę, rozglądać się na bok i pić wodę z wiadra. Ta propozycja brzmi niezachęcająco i naiwnie, ale nieświadomie jest przyjmowana często w sporach o status moralny zwierząt.

*Empatia II:* Wyobrażamy sobie, że przestaliśmy być sobą; a nawet, jeśli żądają tego okoliczności, przestaliśmy w ogóle być człowiekiem. Staliśmy się jakimś innym stworzeniem – słoniem, mrówką, krokodylem. Zastanawiamy się, co wtedy będzie dla nas ważne. Zadanie jest trudne i ta propozycja wymaga użycia bardzo silnej, ale zdyscyplinowanej wyobraźni. Argument Thomasa Nagela przeciw przypuszczeniu, że możemy wiedzieć, jak to jest być nietoperzem, zdecydowanie zniechęca do przyjęcia tej perspektywy. Sądzę jednak, że to podejście bywa zbyt lekko porzucane.

*Rozstrzygnięcie przez mianowanie:* Możemy nadać interesującym nas zwierzętom dowolny status moralny na ślepo i uznać, że niektóre z nich są święte (np. krowy w Indiach lub koty w starożytnym Egipcie), inne metafizycznie skażone (np. skorupiaki dla dobrych żydów lub pająki dla zabobonnych Francuzów: *l'araignée du matin, chagrin*), a jeszcze inne są osobami (np. te, które kochamy). Choć to rozwiązanie jest całkiem arbitralne, w ostatnim czasie stało się bardzo modne.

*Podobne mózgi:* Możemy odkryć, że zachodzi ścisła korelacja między stanami psychicznymi i stanami neuronowymi u ludzi i zwierząt. Ponadto możemy stwierdzić, że te same pobudzenia w mózgu ludzi i zwierząt wywołują takie same stany psychiczne u jednych i drugich. Jedyna różnica polega na tym, że my mamy bezpośredni wgląd w swoje stany i umiemy je komunikować, a zwierzęta tych umiejętności nie mają. To rozwiązanie obiecuje pełne rozwiązanie kwestii równoważenia interesów i ma wielu zwolenników. Nie odstrasza ich fakt, że na razie są to jedynie obietnice bez praktycznego zastosowania.

## *Empatia I*

Literatura piękna łagodnie i trwale zmienia naszą wrażliwość moralną. Co więcej, zawsze zmienia na lepsze. To jednak nie znaczy, że zawsze proponuje nam dobrze uzasadnioną wizję relacji między ludźmi i zwierzętami. Nawet najlepsza literatura nie jest inspiracją dla wiarygodnej filozofii. Rozważmy fragment wspaniałej książki Józefa Mackiewicza *Sprawa pułkownika Miasojedowa*.

Wypuścić szympana z klatki! Wypuścić natychmiast, bo cóż to jest?! Jakim prawem go trzymają?! Stałem kiedyś przed jego klatką w dzieciństwie. Może nawet matka trzymała mnie za rękę wtedy. Tego nie pamiętam. Natomiast pamiętam to pierwsze wrażenie, które w późniejszych latach uzupełnione było każdym szczegółem dotyczącym szympana: Jadł śliwkę i wypluł pestkę. Potem się rozejrzył po zebranych przed klatką ludziach; potem ziewnął, potem wypchnął lewą rękę przed kratę, lecz nie po to, by zebrać, tylko dlatego, że mu ona ścierpła i chciał ją rozprostować i poruszał palcami. Potem podrapał się i usiadł wygodniej, obejrzał palce nóg i nagle znów spojrzął po ludziach, mając oczy smutne i prawie zdziwione. Spojrzął tak, jak bywa, że dobrzy ludzie spoglądają na dzikie zwierzęta przez kratę. A stał przed nim tłum małych ubranych w różnokolorowe materiały, podczas gdy szympan był goły. Tłum, który wytrzeszczał oczy, gestykulował i rechotał. Rechotał z każdego ruchu szympana, choć żaden z tych ruchów nie mógł być śmieszny. Rechotał, bo ludziom się zdawało, że to, co jest identyczne, jest tylko podobne; że to, co jest zwierciadłem, jest tylko krzywym zwierciadłem, za zobaczenie którego zapłacili kilka kopiejek wejściowego. (Mackiewicz: 50)

Uchwycimy zasadniczy sens przekonań Mackiewicza. Zwraca on uwagę, że tam, gdzie dostrzegamy podobieństwo, mamy w istocie do czynienia z tożsamością. Los człowieka zamkniętego w areszcie nie tylko przypomina sytuację szympana w klatce, ale jest wprost od niego nieodróżnialny. W emocjach jednego i drugiego dominuje smutek, zgorzknienie i bezsilność. To nie są tylko podobne, ale te same uczucia, choć człowiek umie je wyrazić w przejmujących słowach, a szympan tylko w ponurym skupieniu na palcach własnej stopy. Nie tylko nastrój uwięzionych jest identyczny, identyczna jest też usurpacja, z jaką administracja zoo lub więzienia przypisuje sobie prawo do trzymania swych ofiar w zamknięciu. Bohater książki pisze wyjaśnienie, w którym dowodzi, że nic nie usprawiedliwia policji, wojska i władzy cywilnej do zamykania, uwięzienia i wystawienia kogokolwiek na widok gawiedzi, która bezmyślnie delektuje się swą urojoną wyższością widząc bezradność skazanego. Protest bohatera jest uniwersalny. Nie wolno więzić nikogo.

Ten gniew jest z pewnością uczuciem szlachetnym, ale z emocji należy ostrożnie wyciągać praktyczne wnioski. Nie wystarczy powiedzieć: „Otwórzmy wszystkie więzienia i zamknijmy wszystkie ogrody zoologiczne”. Nikt nie był szczęśliwy, gdy powódź zalała zoo w Tbilisi w 2015 roku i na ulicach miasta błąkały się hipopotamy, tygrysy i inne dzikie zwierzęta. Zginęli jacyś ludzie, zginęły też zwierzęta. Postulat wyzwolenia zwierząt natychmiast i bez selekcji nie może być traktowany literalnie. A skoro powinien być traktowany krytycznie, to serio też trzeba brać pod uwagę fakt, że ogrody zoologiczne są dla wielu zagrożonych gatunków jedynym ratunkiem i że nawet wielu zwierzętom niezagrożonym wyginięciem stwarza lepsze warunki życia, niż miały w naturze. W zoo żaden lew nie napada na antylopę zamkniętą w pobliskiej klatce. Dla antylopy to jest lepiej. A jeśli postulat zamknięcia wszystkich ogro-

dów zoologicznych bez zwłoki jest naiwny i oparty na fałszywych moralnych założeniach, to może zakaz budowania delfinariów jest nie lepiej uzasadniony?

Czy perspektywa *Empatii I* pozwala odpowiedzieć na pytanie o delfinaria? Niestety nie. Aresztant żąda, by szympansa wypuszczono z klatki. Perspektywa stwarzana przez *Empatię I* zaleca, by pozostając sobą aresztant wyobraził sobie, że został postawiony w sytuacji, w której znajduje się szympan. To jest zabieg świetny literacko, ale argumentacyjnie bezużyteczny. Aresztant już jest w tej samej sytuacji, co szympan. Scena w wyobraźni nie uczy go niczego, bo jest nieodróżnialna od sytuacji, w której on się realnie znajduje. Podobnie o niczym się nie przekonamy, gdy będziemy wyobrażać sobie, że jesteśmy delfinem w aquaparku. Jednym to się będzie podobać, innym nie.

## *Empatia II*

Czy perspektywa stwarzana przez *Empatię II* pozwala lepiej rozwiązać ten problem? Teoretycznie tak, ale w praktyce bywa różnie. Perspektywa *Empatii II* zaleca, by aresztant się zorientował, nie jak on by się czuł, gdyby był szympansem, tylko jak sam szympan się czuje. Mackiewicz podsuwa wszystkie potrzebne przesłanki. Szympan nerwowo ziewa, patrzy nie koncentrując wzroku, cierpną mu ręce, dziwią go własne palce u stóp. Niewątpliwie szympan cierpi – cicho i w sekrecie. Jego życie jest już dla niego niewiele warte. *Empatia II* opiera się na obserwacji. Czasem angażuje wczuwanie się, gdy śledzimy losy kogoś do nas wyraźnie podobnego – innego człowieka, postać opisaną w powieści lub pokazaną na scenie. Umiemy utożsamiać się i z Carmen, i z Don Jose. Ta metoda nie zawsze jednak działa w odniesieniu do zwierząt. Czy umiemy się utożsamiać z szympansem bez wyobrażania sobie, że to nam się przytrafił los szympana?

Nasza zdolność bezpośredniego wczuwania się w nastroje zwierząt, bez utożsamiania się z nimi na niby, jest bardzo ograniczona. Z pewnością przeciętnie wrażliwy człowiek trafnie rozpoznaje np., że zwierzę cierpi, gdy jest zranione albo chore. Ale nie wie, czy delfina bawi wyskakiwanie z wody po rybę, czy raczej delfin skacze dlatego, że przymiera głodem. Podobnie, nie wiemy, czy *border collie* z przyjemnością zagania owce do zagrody i jest dumny z tego, że robi to tak doskonale, czy został do tej pracy przymuszony tresurą i nienawidzi swego zajęcia. A już chyba niczego nie jesteśmy w stanie zdecydować na temat ośmiornicy na podstawie jej zachowania. Czy ośmiornica w ogóle cierpi? Może jest jej wszystko jedno, czy rekin odgryzie jej dwie macki, czy nie. Kto w tym miejscu odpowiada: „Z pewnością tak być nie może, bo ośmiornica jest przecież zwierzęciem”, powinien natychmiast przyznać, że po cichu zsunął się na pozycję *Empatii I*. Nie bada, co wie na temat

ośmiornic, tylko wyobraża sobie, co by było, gdyby to jemu rekin odgryzł nogę. Tak nie powinno się rozumować. Co byśmy powiedzieli, gdybyśmy wyczytali w jakimś czasopiśmie biologicznym, że w związku z decentralizacją funkcji nerwowych u ośmiornic uszkodzenia zachodzące w odnóżach tych zwierząt nie wytwarzają sygnałów przenoszonych do centralnego mózgu? Czy uznalibyśmy, że ośmiornica mimo wszystko cierpi, bo chociaż sygnał z rany nie idzie do mózgu, to cierpi sama maczka na skutek pobudzenia jej względnie izolowanego systemu nerwowego? Czy raczej powiedzielibyśmy, że to w ogóle niemożliwe, by ośmiornica nie cierpiała, ponieważ każde zwierzę, które ma system nerwowy, musi odczuwać ból? A czy każde zwierzę, które oddycha, musi mieć hemoglobinę? Otóż nie. Skrzyplące przenoszą tlen jakimś związkami miedzi i ich odpowiednik krwi jest zielony. Nie mają hemoglobiny, a oddychają. Ogłaszanie *a priori*, że pewne odkrycia w biologii są wykluczone, naraża protestującego na zarzut, że uprawia biologię aprioryczną, czyli zajmuje się mało naukowym zajęciem.

Thomas Nagel miał rację, gdy twierdził, że nie wiemy, jak świat jest postrzegany przez nietoperze. Miał na myśli i *Empatię I* i *Empatię II*, czym się prawdopodobnie przyczynił do ich pomieszania. A tu znów powinniśmy być ostrożni. Jeśli pytamy, czy umielibyśmy sobie dobrze zorganizować życie, gdyby głównym sposobem orientowania się w naszym otoczeniu była dla nas echolokacja, to stawiamy pytanie z zakresu *Empatii I*. Możemy się wtedy zastanawiać, jak byśmy się czuli chodząc po supermarkecie i popiskując przed siebie. Czy odskakiwalibyśmy w ostatniej chwili od zdradziecko milczących osobników idących nam naprzeciw? Być może. Do zakresu *Empatii II* należą jednak inne pytania. Na przykład, jak z echolokacją radzi sobie sam nietoperz? Czego jest pewien, kiedy polega na słuchu? Tego, gdzie jest, i co go otacza, i co mu zagraża? Czy sądzi, że ma dobre rozeznanie w otoczeniu, czy raczej drży na myśl, że zaraz na coś wpadnie i na wszelki wypadek lata zygzakami? Czy ma jakieś akustyczne odpowiedniki kolorów? Czy równie łatwo rejestruje ruch innych organizmów wokół siebie, jak np. posługująca się wzrokiem mysz?

Jak wiemy, równoważenie interesów między gatunkami jest trudne, i jest tak dlatego między innymi, że nie chcemy żyć jak zwierzęta. Może nawet istniał ktoś, kto z tego powodu niechętnie czytał *Metamorfozy* Owidiusza. Może nawet autor chciał mieć takiego niezbyt zachwyconego zezwierzęceniem czytelnika i głównie pisał z myślą o nim? W istocie dość łatwo przychodzi nam spekulować na ten temat, bo nie jest zbyt trudne wczuć się w Owidiusza. Ale w psa lub delfina? To zupełnie inna sprawa. Czy wspólne oglądanie telewizji przez dwie godziny, gdy pan patrzy na ekran, a pies mu się przygląda, powinno być rekompensowane spacerem przez dwie godziny, podczas którego pies obwąchuje nory w ziemi, a pan mu się przygląda? Czy wystarczy dwugodzinny spacer

z psem, mimo że razem oglądali sześciogodzinny serial, o ile psu nudzi się wążanie nor po dwóch godzinach, a panu serial znudził się dopiero, gdy się skończył? Takie rozważania są w gruncie rzeczy niepoważne i nie prowadzą do żadnej konkluzji. *Empatia II* jest trudna do zastosowania w praktyce.

Choć zdarzały się sytuacje, w których tak nie było. Jeszcze np. w XIX wieku myśliwy w Alasce żył w pełnej symbiozie ze swymi psami i porozumienie międzygatunkowe przebiegało bez zakłóceń. Razem polowali, razem głodowali, razem bronili się przed niedźwiedziem i razem stawiali czoła nieprzewidywalnej przyszłości. Nikt nie twierdził, że w tych warunkach psy były eksploatowane przez myśliwego, albo że on wpędzał je w niewolę. Myśliwy dawał im utrzymanie, na które same musiały sobie zapracować. Jednak w zespole składającym się z myśliwego i jego sfory nikt nie czuł się pokrzywdzony. Ryzyko, wysiłek i nagrody były w naturalny sposób dzielone. Psy znały swoje miejsce. Pan rządził, one słuchały. Nikt nie ubolewał nad podporządkowaniem zwierząt, bo życie na Alasce było ciężkie, a myśliwy rzetelnie – choć na oko – równoważył interesy swoje i zwierząt. obrońcy zwierząt nie mieli nic do powiedzenia. Równoważenie interesów zostało osiągnięte.

Gdy kontrahentom brak wspólnego języka, by negocjować i ustalać coś wzajemnie – a tak jest zawsze w relacjach ludzko-zwierzęcych – tylko utrwalony przez pokolenia podział obciążeń i korzyści wydaje się sprawiedliwym rozwiązaniem. Wtedy *Empatia II* dobrze działa, mimo że jest słabo skodyfikowana. Gdy natomiast życie staje się łżejsze i z obecności zwierząt można zrezygnować, wątpliwościom nie ma końca. Ale nawet i wtedy, w jakiejś sytuacji niezwyklej i nieoczekiwanej, *Empatia II* może nagle dojść do głosu. Fryderyk Nietzsche doznał kiedyś załamania nerwowego (z nieodwracalnym skutkiem), gdy zobaczył, jak jakiś wozak znęca się nad koniem, który nie miał siły pociągnąć przeładowanego wozu. Upadł na ziemię i stracił przytomność. Wydaje się, że z wielką mocą działała wtedy na niego *Empatia II*. Ale pewności mieć nie możemy. Najprawdopodobniej koń rzeczywiście był katowany, ale mogło się też zdarzyć, że Nietzsche uległ nagłemu zamroczeniu pod wpływem litości, czyli uczucia, którym zawsze pogardzał i któremu nigdy nie pozwalał wpłynąć na swój nastrój i przekonania. Nie wiemy, jak było. *Empatia II* jest nie tylko zawodna, ale niekiedy działa potajemnie.

*Empatia II* mówi nam przekonująco tylko tyle, że należy chronić zwierzęta przed okrucieństwem i niewątpliwym cierpieniem. Ale to znaczy, że nie wolno pokazywać małp w cyrku, trzymać lisa na obroży z drutu, kupować dziecku złotych rybek na imieniny, jeśli z góry wiadomo, że za tydzień dziecko wyleje zawartość akwarium do sedesu. *Empatia II* nie powie nam, czy koniecznie trzeba zamykać delfinaria. Nie umiemy wczuć się w los delfina. Już łatwiej przychodzi nam ocenić los psa. Pies pilnujący na polu kartofli przed dzikami może sobie wspaniale radzić ze swoim zadaniem, jeśli jest duży i silny.



Śpi przez większą część nocy, a gdy się zbudzi, szczeka na całe gardło, i to wystarczy. Ale jeśli pies jest słaby i chory, i jeśli dziki to wyczują, taka warta może go wystawić na śmierć. *Empatia II* wymaga wsparcia ze strony wiedzy biologicznej i zdrowego rozsądku.

Pewną rolę dla czegoś w rodzaju *Empatii II* przewidywał trzeźwo myślący Charles Darwin, co trafnie przypomina Gary L. Francione. Darwin pisał:

Różnica umysłu między człowiekiem i wyższymi zwierzętami, choć jest bardzo wielka, jest różnicą stopnia, a nie różnicą rodzaju. (Francione: 138)

Co miał dokładnie na myśli, może nie być oczywiste, ale nie to jest najważniejsze. Z pewnością Darwin twierdzi, że umysły ludzi i zwierząt są jakoś podobne. Z tego można wyciągać wniosek, że w sytuacjach niepewnych trzeba pozwolić zwierzętom, by kierowały się własnym umysłem i instynktami. Jeśli pies chętnie idzie na pole pilnować kartofli, to niech idzie. Jeśli jęczy i zapiera się nogami, to trzeba go zostawić w domu. Tylko po co rolnikowi taki pies? To już jest zupełnie inna sprawa.

Dla nas ważna jest konkluzja, że jeśli chcemy zrozumieć zwierzęta, to powinniśmy nauczyć się myśleć tak jak one, a nie wczuwać się w to, co one rzekomo czują. *Empatią II* możemy kierować się tylko pod warunkiem, że realnie ustalimy, jak czuje się zwierzę, a nie podstawiamy siebie na jego miejscu. Gdy zaczynamy się wczuwać, czyli kierować *Empatią I*, nasza postawa staje się naiwna, antropomorfizująca i sentymentalna. Sprowadza się do bezużytecznej projekcji i jest silnie zabarwiona przerażeniem, jaki to straszny los by nas spotkał, gdybyśmy naprawdę przemienili się w zwierzę. Ten wzgląd nie może mieć znaczenia przy równoważeniu interesów ludzkich i zwierzęcych. Wiele osób lituje się nad zwierzętami tylko z tego powodu, że są zwierzętami. Podobnie jak na początku poprzedniego wieku wiele osób z dobrym sercem na południu Stanów Zjednoczonych litowało się nad Murzynami tylko z tego powodu, że byli Murzynami. Taka postawa ujawnia jakiś nieświadomy rasizm lub tłumiony żal do zwierząt, że nie są czymś lepszym, niż są.

*Empatia II* powinna się opierać na naukowych ustaleniach lub na zdrowym rozsądku. Na wiedzy naukowców, a nie na ich uczuciach lub opiniach. Skłonności do posługiwania się *Empatią I* to pierwszy krok w stronę programowego sentymentalizmu. Francione próbuje przeczyć temu wnioskowi, ale ulega tendencji do przeceniania zdolności umysłowych zwierząt.

Po prostu jest niemożliwe, byśmy mogli wyjaśnić zachowanie zwierząt niebędących ludźmi przekonująco i spójnie nie odwołując się do pojęcia umysłu. Zwierzęta niebędące ludźmi zapewne nie mają stanów intencjonalnych wyrażanych przez funkcję orzekania, która jest podstawą komunikacji symbolicznej. Z pewnością jednak mają stany poznawcze odpowiadające przekonaniom, pragnieniom itd. (Francione: 137)

Francione uważa, że zwierzęta mają takie same stany umysłowe, w tym stany intencjonalne, jak my. Różni nas tylko zdolność dokonywania opisów – czyli orzekanie. My potrafimy opisywać świat, zwierzęta tego nie umieją. Co jednak skłania Francione’a do przyjęcia, że podobieństwo sięga tak daleko? Tylko przekonanie, że łączy nas z innymi zwierzętami wspólne ewolucyjne pochodzenie, i cytata z Darwina. To trochę za mało, jeśli nie widzimy wyraźnych śladów działania zwierzęcych umysłów. A widzimy tylko działanie ich mózgów. Budują ule, kopce, gniazda. Pewne gatunki os paralizują larwy jakichś innych owadów nie uśmiercając ich przy tym, by w odrętwiałych organizmach złożyć jaja. To bardzo przemyślane zachowanie, ale zupełnie bezrefleksyjne. Nie jest dowodem działania umysłu, tylko instynktu – czyli wiedzy zaprogramowanej. Francione stoi więc przed kłopotliwym dylematem. Z jednej strony potrzebuje podobieństwa umysłowego, by móc nazwać zwierzęta osobami, z drugiej strony odrzuca to podobieństwo, ponieważ jego przyjęcie wprowadza nowe kryterium oceny, mianowicie podobieństwo do ludzi. A użycie tego kryterium ujawnia, że zwierzęta są zdecydowanie mniej sprawne umysłowo niż ludzie, zatem nie można im przypisać porównywalnych uprawnień moralnych na tej podstawie.

Teoria podobnych umysłów z góry rozstrzyga problem moralny zakładając, że pewne właściwości są specjalne i usprawiedliwiają zróżnicowane traktowanie. Na przykład twierdzimy, że ludzie są jedynymi zwierzętami (poza, być może, wielkimi małpami), które potrafią rozpoznać siebie same w lustrze. (Francione: 141)

Niekonsekwencja jest ewidentna. Niby mamy podobne umysły (bo zwierzętom tylko brakuje „stanów wyrażanych w funkcji orzekania”), ale to okazuje się nieważne, ponieważ wprowadza fałszywą perspektywę moralną. Przypuszczalnie Francione chce powiedzieć – i tak go rozumiem – że ludziom nie wolno stawiać siebie za wzór innym zwierzętom, i nie wolno decydować, że gatunki do nas bardziej podobne są lepsze od pozostałych. Nie powinniśmy zatem ulegać antropomorfizmowi i włączać do sfery troski moralnej przede wszystkim tych zwierząt, które myślą bardziej jak my – pozwalając sobie jednocześnie na traktowanie pozostałych bez skrupułów. Naiwny szowinizm gatunkowy polega na uznaniu, że jastrzębie są zbrodniarzami, a gołębie niewinnymi ofiarami. Tymczasem gatunkowy tryb życia nie może podlegać ocenie moralnej. Jakie ma znaczenie dla oceny zachowania sępów, że żywią się padliną? Czy byłyby lepsze, gdyby jadły świeże mięso? Nie możemy obarczać winą drapieżników za to, że są mięsożercami, ani padlinożerców ich swoistymi upodobaniami. Ich fizjologia nie została przez nich wybrana.

Jednak patrzenie do lustra ma pewne znaczenie dla równoważenia interesów – wbrew opinii Francione’a.

Nawet jeśli jest to prawdą, to jakie moralne znaczenie ma taki ewentualny fakt? Moja *border collie*, której uratowałem życie, raczej nie rozpoznaje siebie w lustrze. Ale za to potrafi podskoczyć w górę na sześć stóp z siedzącej pozycji. Ja tego z pewnością nie potrafię zrobić, i – o ile wiem – żaden człowiek tego nie potrafi. (Francione: 141)

Widzenie siebie w lustrze powinno być dla Francione'a ważne. Tu nie chodzi o powierzchowne podobieństwo zwierzęcych umysłów do ludzkich umysłów, ale o to, czy zwierzęta mają samoświadomość. Te osobniki, które rozpoznają siebie w lustrze, mają jakieś pojęcie własnego organizmu i jego kształtu. Jest zatem bardziej prawdopodobne, że potrafią widzieć świat z własnego punktu widzenia i wiedzieć, że to jest ich własny punkt widzenia. Pozostałe zwierzęta nie mają samoświadomości w tym istotnym sensie. Tego nas właśnie uczy stosowanie *Empatii II*.

Francione w tej sprawie przyjmuje jednak inny pogląd. By wesprzeć swe przekonanie, że wszystkie zwierzęta zasługują na moralną troskę, powołuje się na twierdzenie Donalda R. Griffina, że wszystkie zwierzęta mające zdolność orientacji w środowisku muszą mieć samoświadomość.

Jeśli zwierzęta mogą mieć świadomość postrzeżeniową, to odmówienie im jakiegos poziomu samoświadomości byłoby arbitralnym i nieusprawiedliwionym ograniczeniem. (Francione: 142)

Zwróćmy jednak uwagę, że Griffin mówi tylko – co jest i tak, moim zdaniem, mówieniem na wyrost – o jakimś nieokreślonym poziomie samoświadomości. Francione wzmacnia to przekonanie do tezy radykalnej:

Każde stworzenie zdolne do odczuwania ma z konieczności samoświadomość. (Francione: 144)

To nie może być prawdą. Zacznijmy od poglądu Griffina. Nie mamy powodu uznać, że np. ryby pływające w ławicy muszą mieć samoświadomość tylko z tego powodu, że mają świadomość postrzeżeniową i dostosowują się do ruchu otaczających je innych egzemplarzy w grupie. By pozostać w ławicy, ryba musi tylko zachować stałą odległość do sąsiadów, unikać przeszkód i zagrożenia. Nie musi wiedzieć, że jest rybą, że pływa w wielkiej grupie i że w tłumie jest bardziej bezpieczna. Ryba nic nie wie o sobie. Umie kontrolować swoje ruchy, ma mniej lub bardziej wyraźnie utrwalone procedury zachowania, ale nie kieruje się namysłem i nie działa odpowiednio do własnego obrazu tego, czym jest. Samoświadomość jest jej niepotrzebna i pozostaje dla niej nieosiągalna.

Francione idzie jednak dalej i pisze, że samo odczuwanie bólu lub przyjemności prowadzi z konieczności do powstania samoświadomości. To wypływa chyba ze źle zastosowanej *Empatii I*. Jest prawdą, że ludzie wzmacniają

w sobie poczucie własnego interesu, własnych odczuć i planów na skutek przeżywania bólu i cierpienia. Ale byłoby jakimś cudem, gdyby zachodziła odwrotna zależność, gdyby nagrody i kary powodowały powstawanie nieistniejących wcześniej zdolności. Dziecko bez talentu muzycznego nie zacznie grać na skrzypcach, jeśli dostanie dużo czekolady. Pies nie nauczy się wspinać na drzewo, choćbyśmy mu co dzień grozili smyczą; kot nie będzie przynosić pantofli swojemu panu, choćby miał za to dostać sto puszek rybnego pokarmu. Jest więc rozsądniej przyjąć, że pewne osobniki potrafią wytworzyć samoświadomość, a inne nie, i te, które potrafią, wykształcają samoświadomość niezależnie od tego, czy czeka je za to nagroda, czy nie czeka.

Trudno też uznać słuszność twierdzenia Francione'a o powszechnym występowaniu samoświadomości u zwierząt przez przyjęcie innej możliwej interpretacji. Jest niewykluczone, że Francione chce stwierdzić zachodzenie koniecznej identyczności naturalnej między doznawaniem afektów i posiadaniem poczucia własnego ja. To jednak też nie może być prawdą, bo by znaczyło, że zwierzę bez samoświadomości byłoby nieczułe na ból i przyjemności. A wiemy przecież, że ludzkie dzieci są wrażliwe na ból i przyjemność już w pierwszych miesiącach swego życia, choć nic nie wskazuje na to, by w tym czasie wiedziały, kim są, gdzie się kończy ich organizm, co potrafią zrobić, co jest dla nich korzystne, a co im szkodzi. Zatem ani interpretacja przyczynowa, ani interpretacja oparta na rzekomej identyczności przyrodniczej nie są wiarygodne. Twierdzenie, że zwierzęta mające doznania bólu i przyjemności muszą też mieć samoświadomość, jest pozbawione uzasadnienia.

Dlaczego Francione je przyjmuje? Pewien cel sam się nasuwa. Francione nie chce porzucić na zasadzie równoważenia interesów w kontaktach ze zwierzętami, tylko chce przypisać zwierzętom niepodważalne uprawnienia – podobnie jak to robią rzecznicy AAAS. Podkreśla różnicę między swoimi poglądami i stanowiskiem, którego niegdyś bronił Jeremy Bentham, a które dziś podtrzymuje Peter Singer. Bentham i Singer są utilitarystami. Ich zdaniem etyka nakazuje poważnie traktować potrzeby i interesy zwierząt, ale nie zrównuje ludzkich i zwierzęcych uprawnień. Utilitaryści uważają, że wystarczy, jeśli będziemy równoważyć nakłady, wysiłek, zyski i interesy. Zatem np. jeśli zwierzę wchodząc w relacje z człowiekiem dwukrotnie poprawia swoje szczęście, a człowiek opiekując się zwierzęciem poprawia swoje szczęście o jedną dziesiątą, to zwierzę zdecydowanie bardziej korzysta, i nie ma powodu twierdzić, że staje się więźniem. Wiem, że takie porównania są zawsze sztuczne i schematyczne, bo nie mamy mierników szczęścia. Ale podobnie nie mamy mierników doskonałości muzycznej lub poetyckiej. Jednak wiemy, że istnieje wielka i marna sztuka, i że pewni ludzie potrafią je od siebie odróżnić. Tak samo istnieją szczęśliwe i nieszczęśliwe zwierzęta w ludzkiej niewoli, i pewni

ludzie potrafią te przypadki od siebie odróżnić, choć inni tego nie umieją. Nie jest dobrze, jeśli głównie głos tych drugich przyciąga uwagę.

Bentham i Singer mają zatem prawo przyjąć schematyczne założenie, że niektórzy z nas potrafią oszacować, co leży w interesie zwierzęcia, choć inni tego nie potrafią, i że ci pierwsi mogą zdecydować, że w jakiejś kwestii zwierzę samo orientuje się najlepiej, czego potrzebuje, a czasami tak nie jest (w końcu żadne zwierzę nie idzie dobrowolnie do weterynarza). Przy rozwiązywaniu tego rodzaju dylematów utilitaryzm jest najbardziej obiecującą teorią etyczną, nawet jeśli nie odpowiada na wszystkie pytania. Przyjmuje jednak najlepsze założenia. Dokonuje arbitrażu pomiędzy potrzebami ludzi i zwierząt, i nie stawia nas z nimi na tym samym poziomie. To może gniewać Francione'a, ale jest rozsądne. Pozostaje bowiem prawdą – choć Francione nie chce tego uznać za fakt istotny – że człowiek ma wyraźniejsze wyobrażenie własnego dobra niż zwierzęta, lepiej widzi ukryte zagrożenia niż one, i inaczej niż one troszczy się o przyszłość dokonując dalekowzrocznych inwestycji emocjonalnych, prawnych i finansowych. Zwierzęta żyją beztróska i często są oportunistami. Z tej różnicy – a także z faktu, że ludzie naprawdę mają samoświadomość, a zwierzęta nie – wynika, że te same sytuacje i przeżycia mogą mieć inną użyteczność dla ludzi, a inną dla zwierząt. Na przykład ból i choroba mogą wywoływać w nas poczucie, że wieloletnie starania nie zostaną doprowadzone do końca, że nie będziemy mogli zadbać o najbliższych, nie skończymy budować domu, nie zobaczymy nigdy Wenecji. Zwierzęta takiego stresu nie przeżywają.

Francione dostrzega jeszcze bardziej bulwersującą go konsekwencję utilitaryzmu.

Według Singera „zwierzę może walczyć o życie”, ale to nie znaczy, że zwierzę potrafi „pojąć, czym jest jego życie w sensie wymaganym przez rozumienie, co to znaczy istnieć przez pewien okres”. Z tego wyprowadza wniosek, że „bez [założenia] pewnego rodzaju ciągłości myślowej niełatwo jest wyjaśnić, dlaczego utrata życia przez zwierzę, które jest zabijane, nie jest w pełni kompensowana przez stworzenie nowego zwierzęcia, którego życie będzie równie pomyślne”. (Francione: 143)

Inaczej mówiąc, według utilitarysty zwierzęta nie mają indywidualności i są łatwo zastępowalne. Hodowca powinien myśleć tak, jak ogrodnik. Jeśli jakieś drzewo krzywo rośnie, to trzeba je wyciąć i na jego miejscu posadzić proste. Podobnie jest z psami. Jeśli jakiś bokser jest chorobliwie agresywny i nie daje się opanować, to trzeba go zabić i na jego miejsce wziąć sobie inny egzemplarz tej samej rasy. Francione – jak go rozumiem – uznaje taki pogląd za okrutny, bo gotów jest przypisać zwierzętom indywidualność, niezastępowalność, a może nawet jakiś rodzaj godności. Zwierzęta hodowane

w domu są dla niego niemal członkami rodziny. Chce nie tylko dbać o ich los, ale chce traktować je tak, jakby tkwili w nich jacyś zaczarowani ludzie. Tu znów widzę efekt stosowania *Empatii I*.

Tak jak Bentham, Singer utrzymuje, że nie sam [fakt] wykorzystania zwierząt innych niż ludzie wywołuje moralne zastrzeżenia, tylko ich cierpienie towarzyszące temu wykorzystaniu. (Francione: 143)

Francione uznaje, że to za mało. Utylitarystyczne traktowanie dopuszczalne jest wobec rzeczy i może roślin. Niedopuszczalne jest wobec stworzeń z samoświadomością, bo tym stworzeniom przysługuje status osoby. Tu musimy być bardzo ostrożni. Jeśli damy się przekonać Francione'owi, zaraz tego pożałujemy. W jednej chwili usunie nam spod nóg uzasadnienie. Samoświadomość jest ważna, by zdobyć status osoby, ale jest nieważna przy określeniu uprawnień moralnych osoby – twierdzi niespodzianie.

Według poglądów Benthama i Singera, dowolne stworzenie – wszystko jedno jakie, ludzkie lub inne – jest zainteresowane swoim dalszym istnieniem tylko pod warunkiem, że posiada autobiograficzne poczucie jaźni i jest w stanie rozważać swe życie. Jednak nie ma żadnego powodu wiążącego tego typu stanów mentalnych z pytaniem, czy możemy traktować je jako surowiec do wykorzystania przez innych. Na przykład, pewni ludzie cierpią na przemijającą globalną amnezję i nie mają żadnego wyobrażenia o własnej przeszłości i przyszłości, choć mają żywe poczucie własnej jaźni w powiązaniu z aktualnymi wydarzeniami i przedmiotami. Mają samoświadomość, ale nie tego rodzaju, co dorośli niecierpiący na amnezję. (...) Nikt jednak nie zaprzecza, że są oni zainteresowani swoim życiem. (Francione: 144)

Francione wybiera niekonsekwentne rozwiązanie. Wszystkie zwierzęta są osobami, zatem nie wolno ich zawłaszczać, należy szanować ich styl życia i pozostawić je w spokoju. Nie mamy z nimi żadnych wspólnych interesów. Możemy się tylko o nie troszczyć. Ale z drugiej strony, odwoływanie się do uzasadnień tezy, że zwierzęta są osobami, wprowadza „wykoślawioną” i niemoralną perspektywę. Tym argumentem Francione zwalcza utylitarystów i wszystkich zwolenników systematycznego korzystania z *Empatii II*.

Sumując, podejście odwołujące się do podobieństwa umysłów jest fundamentalnie wykoślawione i w najlepszym razie może doprowadzić do powstania nowej hierarchii opartej na szowinizmie gatunkowym, wedle której – jeśli nam się tak spodoba – pewne zwierzęta poza ludźmi, takie jak wielkie małpy lub delfiny, zostaną zaliczone do grupy wyróżnionej, podczas gdy inne zwierzęta poza ludźmi będą nadal traktowane jak rzeczy bez jakiegokolwiek moralnego znaczenia. (Francione: 144)

## ***Rozstrzygnięcie przez mianowanie***

Czym są zwierzęta, wiemy dość dobrze, ponieważ są to organizmy naturalne o trwałych właściwościach. Czym są osoby, nie wiemy dobrze, bo osoby nie są gotowymi przedmiotami istniejącymi w świecie, tylko konstrukcją konwencjonalną, wybraną przez autora definicji. By uniknąć dowolności ustaleń konwencjonalnych, proponuje się niekiedy naturalizację pojęcia osoby. Wyniki takich starań mogą być dość przekonujące, ale nie są definitywnie rozstrzygające – jak sądzę.

Naturalizacja polega na tym, że jakiejś wybranej grupie organizmów, postaci lub instytucji nadaje się status osoby albo ze względu na posiadane przez nie właściwości, którym przypisuje się specjalne znaczenie, albo przez zaliczenie tych postaci do jakiejś grupy, której przypisuje się specjalne znaczenie. Na przykład, wielu religijnie nastawionych filozofów jest zdania, że osobami są ludzie oraz postacie nadprzyrodzone. Ten wybór pozwala im uznać, że pewien rodzaj godności, powagi i niezniszczalności przysługuje postaciom świętych, duchom, zapłodnionym ludzkim jajeczkom i opłatom eucharystycznym niezależnie od tego, jakie mają one cechy fizyczne lub empiryczne. Jest zrozumiałe, że taka procedura nie znajduje aprobaty filozofów niereligijnych. Nieprzekonujące dla wielu filozofów wydają się też próby wyznaczenia zbioru osób przez wprowadzenie prawnego kryterium stwierdzającego, że osobą jest dowolna strona, która może być wezwana do stawiennictwa przed sądem osobiście bądź przez reprezentanta. W ten sposób za osobę można uznać dowolną organizację prawną i polityczną, także okręt, a nawet zagrożone wyginięciem zwierzęta. Słyszałem o próbie uznania za stronę rzadkich alg, których istnienie zostało zagrożone przez jakieś przedsiębiorstwo chemiczne. Ale o ile wiem, ta próba się nie powiodła, gdyż sąd nie zgodził się uznać alg za stronę procesową. Takie kontrowersje pokazują jednak, że dyskusje na temat tego, kto jest osobą, mają często w tle jakieś względy słabo kojarzące się z autonomią jednostki lub prawem zbiorowości do samostanowienia. Nic więc dziwnego, że według pewnych filozofów spór o definicję osoby jest bezcelowym zajęciem. Thomas Nagel pisze:

Pełnych warunków tożsamości osobowej w ogóle nie można wydobyć z pojęcia osoby: nie można ich ustalić *a priori*. (Nagel: 45)

Jeśli nie można ich ustalić *a priori*, to tym bardziej nie można ich ustalić *a posteriori*. Jeśli nie wiemy z góry, kto jest osobą, to w ogóle nie wiemy, co mamy badać, by ustalić, jakie cechy przysługują osobom. Jeśli w tej sytuacji próbujemy ustalić, kim są osoby, to uruchamiamy procedurę, której grozi błąd projekcyjny, albo nawet błędne koło.

Błąd projekcyjny powstanie, gdy w zależności od tego, czy chcę, by zwierzęta były osobami, czy tego nie chcę, tak formułuję definicję osoby – świadomie lub nieświadomie – by uzyskać oczekiwany wynik. Istnieje jednak sposób, by tego błędu uniknąć. Wystarczy odwołać się do autorów, których pytanie, czy zwierzęta są osobami, bodaj wcale nie interesuje, i skonfrontować ich definicje osoby z propozycją autora, który zdecydowanie chciałby uznać zwierzęta za osoby. Porównam zatem definicje podane przez Daniela Dennetta i przez Bernarda Williama z definicją, którą można od niego znaleźć w książce Gary’ego L. Francione’a. Zaczynam od Dennetta.

To, co teraz chcę zrobić, sprowadza się do omówienia sześciu znanych wątków, i zakładam, że każdy z nich można uznać za konieczny warunek bycia osobą, i że przy odpowiedniej interpretacji każdy z nich można uznać za uzasadnione wymaganie. (Dennett: 177)

Dennett jest zdania, że każdy, kto ma być uznany za osobę, musi posiadać cechy, które dla ułatwienia porównania umieszczam w prostej tabeli.

	Zdaniem Daniela Dennetta każda osoba:
1	ma zdolność racjonalnego myślenia;
2	daje się poprawnie opisać przez przypisanie jej stanów intencjonalnych;
3	różnicuje właściwe i niewłaściwe względem siebie postawy z naszej strony;
4	ma zdolność do zachowań odwzajemniających;
5	ma zdolność komunikowania się werbalnego;
6	ma świadomość i prawdopodobną zdolność wejścia w stan samoświadomy.

Trzy pierwsze warunki przysługują nie tylko ludzkim osobom, ale wszelkim „systemom intencjonalnym”, czyli także pewnym robotom i zwierzętom. Warunek czwarty charakteryzuje tylko ludzi i pewne zwierzęta; dwa ostatnie tylko ludzi. Zatem tylko ludzie mogą spełniać wszystkie warunki posiadania statusu osoby, choć – jak podkreśla Dennett – w realnym świecie nie wszyscy ludzie spełniają te warunki.

Na przykład ludzkie noworodki, ludzie upośledzeni umysłowo i chorzy uznani za niepočetalnych przez licencjonowanych psychiatrów nie mają statusu osoby, a w każdym razie nie mają zasadniczych elementów charakteryzujących ten status. (Dennett: 175)

Taka charakterystyka osób nie może wzbudzić uznania tych myślicieli, którzy chcą wykorzystać definicję osoby do skonstruowania norm obowiązujących w relacjach z osobami. Oni woleliby przyjąć definicję, która za osoby uznaje



wszystkie egzemplarze naszego gatunku, niezależnie od cech występujących u poszczególnych osobników. Ich zdaniem wszyscy ludzie zasługują na szacunek okazywany osobom, także noworodki i chorzy psychicznie. To podejście można określić jako kategoryzujące, w odróżnieniu od deskryptywnego, które wybrał Dennett. Jednak Dennett nie ma na celu moralizowania, tylko opis. Stara się wskazać, dlaczego traktujemy osoby jak osoby, a nie wykazać, że powinniśmy traktować osoby jak osoby. Wybierając opis, Dennett ryzykuje, że postawiony mu będzie zarzut błędu naturalistycznego, a może nawet zarzut lekceważenia moralnego punktu widzenia.

Zwróćmy uwagę, że Dennett, odmawiając noworodkom i chorym psychicznie statusu osoby, wcale nie sugeruje, że mamy ich traktować gorzej niż osoby. Mówi co innego, że nie możemy od nich wymagać racjonalności (warunek 1) ani jasnego wyrażania swych przekonań (warunek 5), ani tego, że będą mieli/miały skłonność do okazywania partnerskiej wzajemności (warunek 4). Niemowlęta nie starają się ukołysać swych rodziców do snu, chorzy psychicznie domagają się specjalnego traktowania, którego nie zamierzają okazywać innym. Pierwsza postawa nas rozczula, druga może nas irytować. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy powiedzieli, że choć noworodki nie są osobami, to je kochamy i chcemy się o nie troszczyć. I nikt nam nie zabrania, byśmy traktowali chorych psychicznie z szacunkiem, cierpliwością i wyrozumiałością, nawet jeśli nas irytują. Zatem Dennett nie popełnia błędu naturalistycznego, ponieważ nie twierdzi, że powinniśmy w jakiś szczególnie sposób traktować osoby, bo na to zasługują.

Co więcej, wielu z nas – choć z pewnością nie wszyscy – chętnie by żyło w społeczeństwie osób opisanych przez Dennetta. Bylibyśmy tam otoczeni przez ludzi racjonalnie myślących i dobre komputery. Wokół nas byłyby dobrze ułożone zwierzęta – psy, koty, konie, świnie. Świnie po jakimś czasie zjadalibyśmy bez poczucia winy, i nikt by nam nie zarzucał zdrady, bo racjonalnie rzecz biorąc, świnia powinna się takiego losu spodziewać (warunek 1). Komunikowalibyśmy się tylko z tymi, którzy potrafią się jasno komunikować (warunek 5) i za partnerów mielibyśmy ludzi, którzy rozumieją, że w życiu zawsze ma się coś za coś, a nie lunch za darmo (warunek 4). Życie w takim świecie byłoby w sumie łatwiejsze. Ale nie dajmy się ludzić. W tym społeczeństwie znaleźliby się też pewni siebie i wygadani oszuści, cyniczni urzędnicy, leniwi sprzedawcy, ospali serwisanci. To byłby świat wyrachowany, cyniczny i bezwzględny. A co więcej, wielu typów ludzkich by w nim nie było. Nie byłoby głupiutkich dzieci, ani pełnych wdzięku naciągaczy. Nie byłoby z trudem wysławiających się poetów, ani rozbawionych swoją beztroską lekkoduchów. Noworodki byłyby spychane na margines życia społecznego, a chorzy psychicznie musieliby chować się w cieniu. Czy w sumie byłoby lepiej? Nie jestem pewien. Ale Dennett nie miał moralnych względów na uwadze, zatem

nie ma w tym nic dziwnego, że jego teoria nie da się wykorzystać do moralnych celów. A to nas przynajmniej upewnia, że nie popełnił błędu naturalistycznego.

Natomiast protestujący przeciwko jego definicji myśliciele sami należą do świata wyrachowanych osób, opisanego przez Dennetta. Protestują przeciwko odmawianiu statusu osoby noworodkom, chorym psychicznie i ociężałe myślącym zwierzętom, ponieważ chcą wystąpić w roli obrońcy słabych. Nie stawiają sobie pytania, jakie cechy musi mieć żywy organizm, by można go było nazwać osobą. Ich zdaniem cechy są nieważne. Liczy się przynależność do gatunku. Istnieją gatunki osób i gatunki nie-osób. Do gatunku osób należą te organizmy, które chcemy traktować jak osoby. Do gatunku nie-osób należą te osobniki, których nie chcemy traktować jak osoby. Zatem pies i robot nie mogą być osobami, a człowiek i duch są osobami bez względu na to, jak funkcjonują i czy istnieją. Taka filozofia jest wyraźnie oparta na błędnym kole. Za osoby uważa te osobniki, które chce traktować jak osoby, a chce traktować jak osoby tych, którym przypisuje status osoby.

Do swojej charakterystyki osób Dennett dodaje dwie ciekawe uwagi. Rośliny nigdy nie spełniają warunku 3 i 4. Nie różnicują naszych postaw ze względu na siebie, ani nie są zdolne do odwzajemniania. Te warunki spełniają tylko ludzie i zwierzęta, ewentualnie roboty. Zatem jeśli przyjdzie chłodna wiosna i sadownik rozpala ogniska, by nie dopuścić do zwarzenia się kwiatów na jabłoniach, to ani nie „oszukuje”, ani nie „pomaga” drzewom (Dennett: 180). Do roślin trudno odnieść pojęcie korzyści. To sadownikowi zależy na tym, by mieć jabłka, nie jabłoni. Czyli latem jabłoń nie „odpłaca się” sadownikowi za wiosenne ogrzanie. To sugeruje, że być może Dennett powinien był dodać do właściwości przysługujących osobom także zdolność wybierania, którą zwierzęta posiadają, a rośliny nie. Tego nie zrobił, być może dlatego, że w jego propozycji liczy się tylko wybieranie racjonalne, a nie dowolne. A racjonalne wybieranie prawdopodobnie powstaje z połączenia warunków 1 i 3.

Dennett przestrzega też (Dennett: 183) przed uznaniem, że zwierzęta mają obraz naszych myśli (co by sugerowało, że spełniają warunek 6). Przypomina przypadek psa należącego do Petera Ashleya. Pies umiał rzekomo wywabiać swego pana z fotela, i mówi się, że robił to celowo. Ashley nie spychał psa z fotela, jeśli pies usiadł pierwszy. Pies to pamiętał. Któregoś dnia zaczął drapać drzwi do ogrodu, gdy Ashley siedział w fotelu. Ashley wstał, by otworzyć drzwi. Wtedy pies szybko się odwrócił i wskoczył na fotel. Czy pies przechytrył swego pana i miał w swoim umyśle obraz jego myśli? Dennett słusznie przypomina przy tej okazji Lloyd Morgana.

Psychologowie często odwołują się do Kanonu Oszczędności Lloyd Morgana, który można uznać za szczególny przypadek Brzytwy Okhama. Kanon zakłada, że powinniśmy przypy-

sywać organizmowi tylko tyle inteligencji lub świadomości lub racjonalności lub umysłu, ile wystarczy do wyjaśnienia jego zachowania. (Dennett: 182)

Wystarczy zatem przyjąć, że pies nauczył się sekwencji behawioralnej, która składa się z trzech epizodów: pies drapie w drzwi, pan wstaje, pies siada na fotelu. Już po kilku powtórzeniach pies mógł nauczyć się tej sekwencji bez zastanawiania się, co pan myśli. Nie ma powodu zakładać, że czytał w myślach swego pana. Zresztą i tak nie spełniał warunku 5, bo nie używał języka do opisanego świata. Wydawane przez zwierzęta dźwięki są pozbawione składni i semantyki, więc nie mogą być uznane za komunikowanie się werbalne.

Dla Bernarda Williama życie osoby sprowadza się do życia moralnego. Pod wpływem Immanuela Kanta Williams przyjmuje, że człowiek odnajduje sens swego życia w podporządkowaniu swej woli prawom moralnym. W ten sposób kształtuje swój charakter i staje się osobą. Jednocześnie ćwiczy się w enocie. W efekcie osoba tyle jest warta, ile wart jest jej charakter. W pełni osobą jest zatem tylko ten, kto spełnia wszystkie wyliczone przez Williama obowiązki.

	Zdaniem Bernarda Williama każda osoba:
1	jest zdolna myśleć w kategoriach moralnych – obowiązku, uprawnień, państwa celów; potrafi odejść od maksymalizacji własnego interesu i okazać bezstronność (Williams: 198);
2	umie choć częściowo zrezygnować z utilitaryzmu przez uznanie, że sama maksymalizacja wskaźników użyteczności jest moralnie nieistotna (Williams: 200);
3	ma zdolność do budowania spójnego ja dominującego nad motywami (Williams: 201);
4	zabiega o trwałość czasową swego ja, by móc planować życie, podejmować i spełniać zobowiązania (Williams: 203);
5	umie skonstruować własny charakter na własną odpowiedzialność (Williams: 210);
6	Z punktu widzenia swego charakteru ocenia starania innych o postępowanie sprawiedliwe i bezstronne (Williams: 214).

Przestrzeganie tych zasad chroni osobę przed wypracowaniem sobie „podwójnego widzenia”, czyli przed rozszczepieniem swego ja na różne podmioty, czyli przed hipokryzją – twierdzi Williams. (Williams: 205) Williams kładzie nacisk na to, że życie moralne jest zawsze życiem w teraźniejszości. Nie istnieje nic takiego jak „wakacje moralne”, czyli przerwa w rozumieniu własnych obowiązków i kierowanie się z góry zaplanowanymi zasadami postępowania. Ten argument pochodzi od Dereka Parfita i dotyczy (bodaj fikcyjnego) rosyjskiego arystokraty, który w młodości jest idealistą i wtedy podejrzewa, że gdy się postarzeje, stanie się filistrem. Prosi więc bliską sobie osobę, by

nigdy mu na to nie pozwoliła. Upoważnia ją do tego, by doprowadziła do jego ubezwłasnowolnienia, gdyby w przyszłości wyparł się swoich ideałów.

Takiego życzenia nie wolno spełnić – uważają Parfit i Williams. Kto dezuwuuje swoje przyszłe sądy moralne, już dziś przekreśla siebie jako osobę, ponieważ żadna osoba nie może pragnąć przestać być osobą w przyszłości. Zatem kto pragnie nie być osobą za jakiś czas, przestaje być osobą od razu. Ta niewinna sztuczka metafizyczna przywoływana jest przez Williamsa po to, by uświadomić czytelnikowi, jak istotny dla człowieka jest status osoby. Tylko ludzie mogą być osobami, i kto dobrowolnie wyrzeka się tego statusu, ten jednocześnie wyrzeka się człowieczeństwa.

Chociaż opis osoby dokonany przez Williamsa brzmi abstrakcyjnie, wielu z nas potrafiłoby poddać się jego wymaganiom bez trudu, gdybyśmy tylko wiedzieli, że inni też biorą na siebie podobne obciążenia. Williams w gruncie rzeczy proponuje, byśmy się zgodzili żyć w państwie celów – tak jak tego chciał Immanuel Kant. Powinniśmy wziąć na siebie bezwzględne zobowiązanie do uczciwości i bezstronności wobec innych. Życiem społecznym nie powinny kierować prawo i obyczaj, ale skrupuły moralne. Sami powinniśmy dbać o to, by inni czuli się z nami bezpiecznie, by ich prośby i oczekiwania były spełniane, by ich punkt widzenia liczył się tak samo, jak punkt widzenia każdego innego człowieka. Zapewne czulibyśmy się w takim społeczeństwie bardzo dobrze, bo mielibyśmy wrażenie, że otaczają nas ludzie honoru i obowiązku, postacie szlachetne i niezłomne.

Przypomnę jeszcze właściwości charakteryzujące osobę, które można wyczytać z książki Francione’a, choć on sam takiego zestawienia nie daje.

	Zdaniem Gary’ego L. Francione’a każda/zadna osoba:
1	żyje we własnej kulturze;
2	nie może być zawłaszczona;
3	nie może być niewolnikiem;
4	ma moralne uprawnienia;
5	nie może być traktowana utylitarnie;
6	nie musi mieć świadomości ani samoświadomości.

Lista Francione’a zdecydowanie odbiega od dwóch poprzednich. Jak widzimy, Francione w ogóle nie stara się opisać osoby, tylko w imieniu zwierząt wylicza żądania pod naszym adresem. Jest to zatem zabieg retoryczny, a nie filozoficzna analiza.

## *Podobne mózgi*

Neurofizjologia mózgu stwarza nadzieję, że będziemy mogli dokonać równoważenia interesów między ludźmi i zwierzętami w sposób bardziej precyzyjny, niż to robimy dzisiaj. Będziemy mogli ustalić, na czym nam zależy i na czym zależy zwierzętom, a także, jak silne to są oczekiwania. Mając te wiadomości, będziemy mogli stosować utylitaryzm. Jeśli mózgi wszystkich ssaków działają w podobny sposób, to gdy nauczymy się czytać myśli w ludzkich mózgach, będziemy umieli czytać myśli w mózgach zwierzęcych. Będziemy zatem mogli porównać, jak bardzo psy lubią biegać za patykiem, koty chodzić po płocie, wiewiórki jeść surowy makaron, a szczury pływać. *Empatia I* i *Empatia II* nie będą niepotrzebne. Stworzymy „indeks zmotywowania” i będziemy mogli maksymalizować średnie szczęścia dla poszczególnych gatunków.

Czy także naszym kosztem? Zobaczmy, jak wygląda problem. Być może nasze życie emocjonalne jest szczególnie burzliwe, intensywne, skomplikowane i szybkie. Jeśli tak, to wygrywamy. Jeśli się jednak okaże, że pasjonatami są kuny, lisy, sroki i jeże, to utylitaryzm nakaze nam wówczas odstąpić im część naszego szczęścia. Czy zgodzilibyśmy się na to? Nie sądzę. Będziemy woleli stać się szowinistami gatunkowymi i będziemy forsować własne preferencje. I to jest pierwszy powód, dla którego odwoływanie się do badań cerebroskopowych może się okazać bardzo rozczarowujące, a stosowanie utylitaryzmu bardzo niebezpieczne.

Jest jeszcze i powód drugi. Wyobraźmy sobie, że jakiś przyszedł David Attenborough z BBC, w wersji odrażającego okrutnika, wymyśli makabryczny eksperyment filmowy. Założy hełm do szczytywania fal mózgowych lwa, antylopie i jakiemuś człowiekowi, który z bliska – choć w bezpiecznym szklanym pancerzu – patrzy na tę scenę. Potem potworny sobowtór Attenborougha pozwoli, by lew napadł na antylopę. Po chwili będziemy mieli zapis mózgowy tragicznie ginącej antylopy, tryumfalnie pożerającego mięso lwa oraz stojącego obok nich człowieka. Co się stanie, jeśli zapis fal mózgowych człowieka będzie przypominać zapis fal lwa bardziej niż antylopy? Czy będziemy musimy uznać, że ten człowiek jest też okrutnym drapieżnikiem? A co powiemy, jeśli w rozmowie z nim okaże się, że jest to wegetarianin, człowiek łagodny i głęboko zdegustowany tym, co widział? Czy powiemy, że jego świadome przekonania umysłowe nie zgadzają się z jego głębokimi potrzebami mózgowymi? Byłby to tani wykręt. Lepiej już z góry przyjąć, że korelacje między stanami mózgu i stanami umysłu same też potrzebują jakiegoś potwierdzenia, i nawet dość rozległa zbieżność odpowiednich zjawisk nie jest dowodem na ich ściśle powiązanie lub naturalną idencjność.

Nie sądzę zatem, by w filozofii należało wiązać wielkie nadzieje z rozwojem neurofizjologii. Z czterech rozważanych wyżej stanowisk najbardziej wiarygodna pozostaje *Empatia II* przy wszystkich swych ograniczeniach. Kry-

tyczna i interpretująca obserwacja zachowania zwierząt, wzmocnione empatią oczyszczoną z projekcji, pozostanie na długo najlepszym źródłem wiedzy na temat potrzeb i pragnień zwierząt. Tych ustaleń nie przebijie sentymentalna interpretacja zwierzęcych uczuć i pragnień w stylu *Empatii I*, ani przypisywanie zwierzętom statusu osoby, ani gołosłowne zapewnienia, że to, co mówi nasz mózg, musi się zgadzać z tym, co mówiłby mózg zwierzęcy, gdyby był zdolny do mówienia. Wybór *Empatii II* w praktyce skazuje nas na psychologię potoczną, czyli przekonanie, że tradycyjne wyobrażenie o uczuciach zwierząt jest w zasadzie trafne, i że wrażliwi hodowcy wiedzą więcej o obowiązkach wobec zwierząt niż filozofowie, biolodzy, prawnicy i psychologowie zawodowi.

Tradycyjne stanowisko moralne na temat obowiązków wobec zwierząt daje się ująć w 10 punktach – moim zdaniem. Warto ich przestrzegać, i jest naszym obowiązkiem nie spadać poniżej tych standardów. Robienie czegoś więcej należy pozostawić dobrej woli tych, którzy się zwierzętami zajmują.

1. Nie wolno narażać zwierząt na okrucieństwo i na zaniedbanie. Nie wolno pod pozorem rozwijania inteligencji dręczyć ich bolesnymi ćwiczeniami. (Jeśli delfin chce skakać do ryby, nich skacze, ale nie można go zmuszać do tego zaplanowaną głodówką).
2. Przemysłowa hodowla zwierząt jest moralnie niedopuszczalna. (W tej sprawie obrońcy zwierząt mają absolutną rację. Niech mięso kosztuje dwa razy więcej, ale niech zwierzęta hodowlane mają znośne warunki przetrwania w swym krótkim życiu. Natomiast skala spożywania mięsa nie jest osobnym problemem moralnym. Kurczaka, świni i owcy nie interesuje to, że zjadamy miliony ton mięsa rocznie).
3. Należy nie dopuszczać do radykalnego ograniczania zwierzętom ich naturalnego środowiska. (Tylko to wymaganie nie ma charakteru moralnego uprawnienia. Nie można zwierzętom zapewniać jakiegoś minimum ekologicznego. Tego nie mają mieszkańcy brazylijskich faweli i wielu innych zdegradowanych osiedli na świecie. W szczególności jednak niedopuszczalne jest wpędzenie zwierząt w permanentny stres w związku z tym, że nawet w swym naturalnym środowisku są stale zagrożone).
4. Nie należy do zachowania zwierząt przykładać standardów ludzkiej moralności. (Drapieżniki pożerają żywcem swe ofiary, ale nie są okrutne. Z drugiej strony, nie należy żądać, byśmy traktowali zwierzęta tak jak ludzi i np. przez szacunek schodzili im z drogi – czego w dużych miastach właściciele psów żądają coraz częściej. To kolejny efekt *Empatii I*).
5. Zwierząt nie da się wychować, można je tylko wytresować. Nie sterujemy nimi przez perswazję i argumentację, tylko przez uwarunkowanie. (Szorstkość i manipulacja wobec zwierząt nie są moralnym nadużyciem. Co więcej, prawdopodobnie tylko przez manipulację potrafimy rozwijać w sobie *Empatię II* wobec zwierząt).

6. Możemy podziwiać poświęcenie zwierząt dla grupy krewniaczej, ich chęć dzielenia się pożywieniem, odwagę i wytrzymałość, troskę o potomstwo. (Tak nimi steruje instykt, czyli mózg, a nie umysł. Nic nie wskazuje na to, że należy im przypisywać zdolność do refleksji moralnej).
7. Zwierząt wolno używać do pracy, zapewniając im zdrowy i zgodny z ich potrzebami styl życia. (*Border collie* nie cierpią przy zaganianiu owiec, pies-przewodnik niewidomego nie jest eksploatowany, psy myśliwskie nie są dręczone. Jednak gdy właściciele nie dbają o nie właściwie, to zastosowanie ma punkt 1).
8. Przywiązanie estetyczne i moralne do ulubieńców dzielących z właścicielem jego życie nie jest przywiązaniem moralnym, i nie świadczy o tym, że ulubieniec staje się „pół-człowiekiem”. (Te uczucia są fanaberią quasi-moralną opartą na *Empatii I*).
9. Eksperymenty na zwierzętach są dopuszczalne, gdy są naukowo niezbędne i nie są okrutne. (Nawet gdyby się okazało, że suma cierpień zwierząt poddanych eksperymentom przekracza sumę cierpień ludzkich, którym udało się zapobiec, to i tak nie należy uznać eksperymentów za niedopuszczalne. Utylitaryzm w wersji Johna Stuarta Milla jest bardziej przekonujący niż w wersji Jeremy’ego Benthama. Gdyby w jakimś izolowanym mieście, gdzie żyje tysiąc ludzi i milion szczurów, większą sumę szczęścia dało pożarcie ludzi przez szczury niż wytrucie wszystkich szczurów, to i tak ludzie w mieście mają moralne prawo wybić szczury. Ludzkie życie jest więcej warte, bo jest pełniejsze, ciekawsze, dążące do doskonałości i wybredne. Utylitaryzm Benthama ma skłonność do ulegania *Empatii I*).
10. Poświęcenie życia człowieka dla życia zwierzęcia jest zawsze moralnym błędem. (Nie znam przekonującego wyjątku. Może tylko taki: opłacony zabójca skrada się do najszybszego konia na świecie i inaczej nie można bandyty zatrzymać. W każdym razie zwierzęta nie są osobami. My mamy kulturę i zdolność moralnej refleksji. Tego rodzaju szowinizm gatunkowy nie dyskwalifikuje moralnie).

## Literatura

- Daniel Dennett, „Conditions of Personhood”, w: Oksenberg Rorty 1975.
- Gary L. Francione, *Animals as Persons*, New York: Columbia University Press 2008.
- Józef Mackiewicz, *Sprawa pułkownika Miasojedowa*, Warszawa: Wydawnictwo Baza 1989.

Thomas Nagel, *Widok znikąd*, przeł. Cezary Ciesliński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 1997.

Amélie Oksenberg Rorty, *The Identity of Persons*, Berkeley: University of California Press 1975.

Bernard Williams, „Persons, Character and Morality”, w: Oksenberg Rorty 1975.

Źródła z Internetu: Hackman/dailykos.com.

## Streszczenie

Coraz częściej się czyta, że konflikty między interesami ludzi i zwierząt można sprawiedliwie zrównoważyć posługując się pojęciem osoby. Wystarczy zwierzętom przypisać ten status i stworzyć z nimi wspólnotę interesów, w której każdy się liczy jak jeden i nikt za więcej niż jeden. Pewne nadzieje pokłada się także w upowszechnieniu empatii i w badaniach neurofizjologicznych. Przeciw tym poglądom autor argumentuje, że tradycyjna moralność, nakazująca łagodne traktowanie zwierząt, ale zezwalająca na ich wykorzystywanie, jest bardziej przekonująca, mniej utopijna i marzycielska.