

Grzegorz Francuz

## Czy świadomość zwierząt jest antropomorficzną iluzją?

**Słowa kluczowe:** *status moralny, strategia hedonistyczna i racjonalistyczna, świadomość fenomenalna, świadomość dostępu, zwierzęta, odczuwanie, nastawienie intencjonalne, pragnienia, przekonania, antropomorfizm*

Istotom żywym, zwierzętom nadajemy zwykle znaczenie moralne poprzez przypisanie im typowych dla ludzi stanów świadomości, obdarzenie psychiką. Potoczne intuicje skłaniają do przypisywania etycznego znaczenia przede wszystkim bytom mającym subiektywne przeżycia, świadomym istotom, doświadczającym czegoś „od środka”. Rozstrzygnięcia dotyczące zakresu wspólnoty moralnej, czyli zbioru biernych i aktywnych podmiotów moralności, wiążą się najczęściej z przekonaniem dotyczącymi psychologii istot. Nie biologiczne pochodzenie decyduje o statusie moralnym danej istoty, lecz posiadanie przez nią świadomości. Uznanie nieinstrumentalnej wartości jakiegoś bytu idzie w parze z rozpoznaniem występowania u niego pewnych właściwości psychologicznych, które najpełniej ujawniają się u dorosłej jednostki ludzkiej. Zwierzęta są antropomorfizowane czy personifikowane i w ten sposób stają się obiektem moralnej troski, uzyskują podmiotowość moralną.

Obdarzone świadomością istoty doświadczają zarówno pożądanych, jak i niepożądanych przeżyć, mogą się mieć gorzej lub lepiej. Subiektywnie mogą doznawać krzywdy i cierpienia, przyjemności i szczęścia, albo innych stanów fenomenalnych. Są zainteresowane wzmacnianiem i podtrzymywaniem pozytywnych doświadczeń, a unikaniem przeżyć utożsamianych z cierpieniem, bólem czy dyskomfortem. Jednym słowem, posiadają swoje własne dobro, swój własny stan pomyślności, którego doświadczają i który rozpoznają. Przeżywane przez nie dobro jest niezależne od ich użyteczności, znaczenia dla ludzi czy systemów biologicznych.

Badaczka zachowania zwierząt Marian Stamp Dawkins podkreśla:

(...) decydując, że inne gatunki dysponują świadomością, gruntownie wpływamy na nasze postawy i całkowicie możemy zmienić nasze poglądy dotyczące tego, jakie postępowanie wobec nich jest moralnie dopuszczalne. (...) Pytanie, czy zwierzęta (*non-human animals*) mają świadome przeżycia, jest ważne, ponieważ jeżeli je mają, może będziemy zmuszeni przenieść zwierzęta do wnętrza kręgu, który tak wielu ludzi zakreśla wokół gatunku ludzkiego (Stamp Dawkins 1993: 5–6).

Z kolei Daniel Dennett w książce pt. *Natura umysłów* pisze:

Przynależność do klasy posiadających umysł daje gwarancję największej wagi, gwarancję pewnego statusu moralnego. Jedyne istoty posiadające umysł może coś obchodzić; jedynie one mogą przejmować się tym, co się dzieje (Dennett 1997: 15).

Uznanie posiadania świadomości czy umysłu jako cechy znaczącej moralnie wymaga odpowiedzi na pytania: Czy pozaludzkie byty, a konkretnie zwierzęta, są obdarzone świadomością, umysłem? Które zwierzęta mają umysł? Jakie stany mentalne posiadają zwierzęta?

Jak podkreśla Dennett, współczesne rozważania dotyczące świadomości u zwierząt to wielki bałagan, gdzie przeplatają się obok siebie zupełnie pozbawione podstaw romantyczne i naiwne przekonania czy mity, z próbami rzetelnej analizy naukowej. Spektrum postaw wobec istnienia i natury umysłów istot pozaludzkich rozpościera się pomiędzy kartezjańskim odrzuceniem umysłu zwierząt, a nawiązującym do Montaigne'a naiwnym idealizowaniem mentalnych zdolności zwierząt. W debacie dotyczącej świadomości zwierząt spotykamy się często z jednostronną selekcją faktów, które mają potwierdzać wyrafinowane właściwości umysłów nie ludzi. Przodują w tym obrońcy praw zwierząt i utylitaryści, wspierający ruch wyzwolenia czujących istot. Choć stawiają oni wiele ważnych pytań, proponują naiwne, niejednokrotnie oparte na anegdotach odpowiedzi (Dennett 1998: 337–338).

Świadomość jest kłopotliwym obiektem poznania. Z jednej strony ujmujemy ją jako element materialnej rzeczywistości, który wchodzi w relacje przyczynowe z otaczającymi przedmiotami. Zatem świadomość należałoby sprowadzić do zjawisk fizykochemicznych, na przykład procesów neurofizjologicznych. Z drugiej strony niedorzeczne wydaje się utożsamianie świadomości z materialnymi procesami układu nerwowego. Świadomość to subiektywne odczucia, doświadczanie jakości fenomenalnych, które są dostępne jedynie przeżywającemu je podmiotowi. Posiadanie świadomości wiąże się z pierwszoosobową perspektywą, z prywatnym przeżywaniem pewnych stanów, z byciem istotą, która ma „wewnętrzny świat”, nieuchwytny wprost z tzw. trzecioosobowej, zewnętrznej perspektywy obiektywnych nauk. Podejmując próbę wyja-

śnienia świadomości zgodnie z zasadami towarzyszącego współczesnej nauce fizykalizmu czy naturalistycznego materializmu natrafiamy na problem luki eksplanacyjnej (*explanatory gap*) (Levine 1983: 354–361), konfrontujemy się z tzw. trudnym problem świadomości (Chalmers 2008: 442–446; Chalmers 2010: 14, 29–49).

Musimy pogodzić się z niepewnym charakterem naukowych rozstrzygnięć dotyczących występowania świadomości u zwierząt. Bazując na badaniach naukowych nie uzyskamy ostatecznej pewności w kwestii istnienia czy natury świadomości istot spoza gatunku *Homo sapiens*. Mogą też zostać podważone nasze intuicje dotyczące istnienia stanów mentalnych czy wrażliwości u tychże istot, jak również sposobów percepcji i poznawania przez nie świata. Może to się wydawać mało satysfakcjonujące w dziedzinie etyki, od której oczekuje się praktycznych wskazówek dla działania. Natomiast poszukujących defini tywnych rozstrzygnięć etyków skłania to nieraz do odrzucania świadectw niezgodnych z aprobowaną przez nich teorią moralną i do przyjmowania jedynie wygodnych faktów.

Zjawiska mentalne możemy podzielić na dwie kategorie: doznania oraz postawy propozycjonalne. Podział ten nie wydaje się wyczerpujący, ale pozwala na pewne uporządkowanie różnorodności procesów zachodzących w umyśle. Doznania to cielesne odczucia, jak ból, swędzenie, ucisk itp., oraz percepcje, jak postrzeganie, słyszenie, wąchanie. Doznania mogą być intencjonalnie nakierowane na przedmioty i pozbawione odniesienia do przedmiotów, mają charakter fenomenalny, są świadomie doświadczane przez przeżywający je podmiot. Druga kategoria mentalnych zjawisk ma treść zdaniową, tzn. mogą być one wyrażone przez zdania dopełnieniowe, określające nastawienie podmiotu do danego stanu rzeczy. Do zbioru tych zdarzeń mentalnych zaliczamy afekty, stany konatywne i kognitywne, czyli pragnienia i pożądanania oraz przekonania czy mniemania. Postawy propozycjonalne mogą być nieuświadomiane przez podmiot, który zgodnie z nimi działa.

Wspominane dwie kategorie zjawisk mentalnych – doznania i postawy propozycjonalne – mogą się stać podstawą dwóch strategii nadawania statusu moralnego bytom: racjonalistycznej oraz hedonistycznej. Racjonalistyczna strategia odwołuje się przede wszystkim do postaw propozycjonalnych. W jej ramach wagę moralną uzyskuje celowość stanów mentalnych, plany, projekty, pragnienia, przekonania oraz intencjonalność z jej przedmiotowym odniesieniem. Całe bogactwo intencjonalnych aktów świadomości w pełni przejawia się u ludzi, którzy są paradygmatycznymi posiadaczami umysłów. Trudno zaprzeczyć, że dorośli przedstawiciele naszego gatunku, jako podmioty moralności, pragną czegoś, planują, dążą do wybranych celów czy mają przekonania. Występowanie u ludzi wymienionych aktów, którym towarzyszy zwykle świadomość fenomenalna, jest podstawą przyznawania moralnego znaczenia przedstawicielom gatunku

*Homo sapiens*. Inaczej sprawa wygląda w przypadku istot pozaludzkich, istnienie u nich postaw propozycjonalnych jest problematyczne. Nie możemy zatem automatycznie zastosować kategorii, które służą opisowi procesów mentalnych u ludzi, do opisu procesów zachodzących w umysłach zwierząt. Być może używając takich pojęć jak „umysł” „przekonania” czy „pragnienia” w stosunku do gatunków pozaludzkich, podciągamy pod te pojęcia całkowicie odmienne zjawiska od tych, z którymi jesteśmy oswojeni.

Hedonistyczna strategia, która wywodzi się od Jeremy’ego Benthama, polega na uznaniu doznawania bólu, cierpienia i przyjemności jako podstawowego kryterium nadawania statusu moralnego. Jest to strategia stosowana głównie przez utilitarystyczny nurt obrońców moralnego znaczenia zwierząt. Przyjęcie odczuwania (*sentience*) za kryterium przypisywania statusu moralnego zwierząt rodzi sporo problemów. Należy zapytać: Czym jest, na czym polega i jak się przejawia owa zdolność istot żywych? W jaki sposób rozpoznajemy, że dana istota posiada zdolność odczuwania i przeżywa stany hedoniczne (przyjemność, subiektywne odczucie szczęścia, ból, cierpienie)? Trzeba zapytać o zakres zbioru bytów, które odczuwają, a co za tym idzie, zyskują status moralny. Czy do tego zbioru należą jedynie posiadające świadomość zwierzęta wyższe, na przykład ssaki i ptaki? Czy też w jego zakres wchodzi również inne kręgowce oraz zwierzęta bezkręgowce? Gdzie wyznaczyć granicę wspomnianego zbioru, granicę oddzielającą istoty czujące i niezdolne do odczuwania?

Pojęcie „odczuwania” nie jest jednoznaczne i obejmuje zróżnicowane spektrum zjawisk mentalnych. Termin „odczuwanie” bywa używany dla oznaczenia prostych stanów przyjemności czy bólu lub też złożonych emocji, uczuć czy nastrojów. Można odczuwanie sprowadzić także do wrażliwości, którą przejawiają zarówno żywe organizmy, jak i sztuczne systemy dysponujące receptorami lub czujnikami pozwalającymi reagować na bodźce środowiska. W tym kontekście wrażliwość to odczytywanie, wykrywanie czy rozpoznawanie danych. Dotyczy działania receptorów czy sensorów, które występują zarówno w maszynach, jak i u organizmów żywych w postaci organów zmysłowych czy innych czujników. Wrażliwość obejmowałaby wtedy na przykład czułość fotokomórek i roślin na światło oraz odczuwanie zmysłowe zwierząt. Byłaby to receptywność, która oznacza nieświadome przetwarzanie informacji, co manifestuje się w zachowaniu funkcjonującego systemu. Jej bardziej wyrafinowane formy rozpoznajemy u zwierząt, zaś prostsze u roślin.

Przypisywane zwierzętom znaczące moralnie odczuwanie (*sentience*) wiąże się z subiektywnością, ze świadomością fenomenalną, która wykracza poza receptywność. Jak twierdzi David DeGrazia:

Odczuwanie (*sentience*) jest czymś więcej niż zdolnością reagowania na bodźce; jest to zdolność do posiadania przynajmniej odczuć (*feelings*). Odczucia (świadome) zawierają

doznania takie jak ból – gdzie „ból” oznacza coś odczuwanego, a nie tylko zwykłe reje-strowanie przez system nerwowy szkodliwych bodźców – i stany emocjonalne, jak strach. Nie wiemy w jakim punkcie filogenetycznej drabiny czy drzewa ewolucji odczuwanie zanika, będąc zastąpione przez bardziej prymitywne, nieświadome mechanizmy nerwowe (DeGrazia 2002: 18).

Wiążąc odczuwanie ze świadomością fenomenalną, mamy do czynienia z tym, co Chalmers nazywa „trudnym problemem świadomości”. Nawet gdy odkrywamy u zwierząt niezwykle wyrafinowane zachowania i kognitywne sprawności, nie jesteśmy w stanie ukazać, w jaki sposób łączą się one z subiektywnością. Stamp Dawkins pisze:

Odczuwanie – czy w nas, czy u innych gatunków – jest i pozostanie „trudnym problemem” – trudniejszym niż jakikolwiek inny problem biologii oraz trudniejszym, niż ktokolwiek z nas mógłby przyznać. Jest on trudny, ponieważ nie wiemy, co to jest [odczuwanie], skąd się ono bierze, jak i gdzie je znaleźć u innych gatunków (Stamp Dawkins 2006b: 9).

Subiektywne doznania, świadomość fenomenalna dostępne są z perspektywy pierwszej osoby, dane bezpośrednio doświadczającemu podmiotowi. Nikt poza tym podmiotem nie może stwierdzić ich występowania, stanów tych nie można ująć i zidentyfikować z perspektywy trzeciej osoby. Jednym słowem, pojawia się tutaj problem istnienia innych umysłów, epistemologicznej dostępności i komunikowalności tego, co subiektywne. Brakuje nam także adekwatnego słownika umożliwiającego opis świadomości zdecydowanie różnych od nas istot, które nie posługują się językiem.

Gdyby zwierzęta używały języka, mogłyby nam opisać swoje doświadczenia wewnętrzne i doznania, ale tak się nie dzieje. Wydaje się, że nie wiedząc, czym jest odczuwanie i jak je znaleźć u zwierząt, jesteśmy skazani w tej kwestii na wiarę i intuicję. Obecność stanów subiektywnych u pewnych bytów bywa po prostu zakładana *a priori* lub przyjmowana na wiarę. Uznawanie realnego istnienia stanów psychicznych u nietuzinków wiąże się z odwołaniem do wcześniejszych założeń, potocznych intuicji oraz kulturowych konwencji. Mamy tutaj do czynienia z przenoszeniem wyobrażeń związanych ze sposobem odczuwania przez ludzi na inne istoty, z projektowaniem na zwierzęta typowo ludzkich przeżyć. Stany wewnętrzne istot pozaludzkich są bowiem całkowicie poza zasięgiem naszych władz poznawczych.

W znanym eseju pt. *Jak to jest być nietoperzem?* Thomas Nagel pisze:

Chcę wiedzieć, jak to jest dla nietoperza być nietoperzem. Gdy jednak usiłuję sobie to wyobrazić, jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu, a te zasoby nie są odpowiednie do zadania. Nie mogę go wykonać ani dodając w wyobraźni jakieś składniki do mojego obecnego doświadczenia, ani jakieś składniki stopniowo odejmując, ani łącząc

jakoś dodawanie, odejmowanie i modyfikowanie składników. (...) Nawet gdybym mógł stopniowo przekształcić się w nietoperza, nic w mojej obecnej budowie nie pozwala mi wyobrazić sobie, jakie byłyby moje doznania po takiej metamorfozie. Najlepsze świadectwo pochodziłoby z doznań nietoperzy, gdybyśmy tylko wiedzieli, jakie są te doznania (Nagel 1997: 207–208).

Taka sytuacja otwiera drogę dla swobodnej spekulacji metafizycznej, która staje się punktem wyjścia do tworzenia określonych hierarchii bytów i wyznaczenia zakresu zbioru czujących istot. Jednym słowem, pomimo odwoływania się do nauk biologicznych czy naukowych badań organizmów zwierzęcych, ostatecznym układem odniesienia rozstrzygającym kwestie przynależności bytów do zbioru istot czujących i objętych troską moralną stają się przednaukowe, filozoficzne, niejednokrotnie oparte na dominujących religijnych i metafizycznych systemach danej kultury idee. Pełnią one rolę wstępnych złożań, na których wspierają się koncepcje statusu moralnego, zaś odwołania do nauki są wtórne i mają za zadanie wspierać poczynione wcześniej rozstrzygnięcia metafizyczne.

O umysłach i subiektywności innych, zarówno zwierząt, jak i ludzi, wnioskujemy pośrednio. Przedstawiciele naszego gatunku posiadają wiele wyrafinowanych sposobów komunikowania się; przede wszystkim posługują się językiem, co przekonuje nas o tym, że inne osoby są świadome i odczuwają. Gdy przechodzimy do zwierząt, podkreślamy podobieństwo fizjologii, budowy układu nerwowego, zmysłów czy wzorców zachowań. Możemy wyróżnić kilka elementów potwierdzających z dużym prawdopodobieństwem, że jakaś istota odczuwa i doświadcza świadomych stanów hedonicznych: posiadanie systemu nerwowego i podobieństwo tego systemu do ludzkiego układu nerwowego; zachowania wskazujące na zmysłowe odczuwanie, czyli kryteria behawioralne, jak wydawanie określonych dźwięków czy wykonywanie ruchów, które kojarzymy zwykle z odczuwaniem bólu, cierpienia czy przyjemnością; posiadanie takich organów percepcyjnych jak oczy czy uszy itp. Wreszcie występowanie zjawisk fizjologicznych czy neurochemicznych, które identyfikujemy u ludzi, gdy doświadczają oni stanów hedonicznych (Warren 2000: 60–61; Singer 2004: 43–46). Wymienione wskaźniki nigdy nie mogą dać stuprocentowej pewności, że jakaś istota, szczególnie spoza gatunku *Homo sapiens*, dysponuje zdolnością odczuwania.

U Singera znajdujemy jeszcze argument naturalnego pochodzenia systemów nerwowych zwierząt, ewolucyjnego pokrewieństwa ludzi i nietludzi oraz adaptacyjnego znaczenia zdolności odczuwania. Pisze on:

Wiemy także, że układ nerwowy zwierząt nie został sztucznie skonstruowany – jak skonstruowany mógłby być robot – dla imitowania ludzkich reakcji bólowych. Ewoluuwał

podobnie jak nasz – a należy pamiętać, że zanim rozeszły się linie ewolucyjne człowieka i pozostałych zwierząt, w tym ssaków, zasadnicze jego cechy były już ukształtowane. Zdolność odczuwania bólu z pewnością zwiększała szansę gatunku na przetrwanie, gdyż skłaniała do unikania czynników powodujących urazy. Nierozumne jest zatem przypuszczenie, że układy nerwowe prawie identyczne fizjologicznie i o wspólnym pochodzeniu oraz funkcji ewolucyjnej, generujące podobne zachowania w podobnych sytuacjach, na poziomie odczuć subiektywnych miałyby działać zupełnie inaczej (Singer 2004: 44).

W ostatnim zdaniu zacytowanego powyżej tekstu Singer eksponuje podobieństwo układu nerwowego zwierząt i ludzi. Uważam, że im większe podobieństwo danego bytu do nas, z tym większą pewnością możemy przyjąć, że odczuwa. Choć argument z podobieństwa istot do ludzi jest oparty na potocznej psychologii i intuicjach, a zatem jest zawodny i często prowadzi do projektowania naszych cech na inne byty, stanowi punkt wyjścia wszelkich rozważań dotyczących subiektywnych stanów u zwierząt. Argumenty z podobieństwa prowadzą do konkluzji, że należy podtrzymywać tezę o istnieniu subiektywnych stanów odczuwania u istot w jakiś sposób podobnych do ludzi. Można zapytać o jaki stopień podobieństwa chodzi. Wszakże wszystkie byty ożywione na poziomie komórkowym są do nas podobne. Jako ludzie jesteśmy żywymi organizmami podlegającymi uwarunkowaniom biologicznym, organizmami, które posiadają świadomość, doświadczają stanów mentalnych. To stanowi podstawę rozumienia przez nas dobra oraz pomyślności istot spoza naszego gatunku. Choć pojęcie „podobieństwa”, którym się tutaj posługujemy, jest intuicyjne i nieprecyzyjne, w gruncie rzeczy jesteśmy w stanie wskazać, o jakim rodzaju podobieństwa mówimy.

Subiektywna rzeczywistość zwierząt jest całkowicie poza naszym zasięgiem. Ich sposób przeżywania, doświadczenie wewnętrzne mogą być tak odległe dla nas, że trudno nawet sobie wyobrazić stany pożądane i zdecydowanie unikane przez takie istoty. Jak zatem możemy stwierdzić, kiedy jakiemuś zwierzęciu jest dobrze, kiedy się dobrze czuje, a kiedy źle? Stamp Dawkins jako biolog twierdzi, że należy badać i skrupulatnie testować zwierzęta w różnych warunkach środowiska. W tym celu trzeba wykorzystać wiedzę biologiczną dotyczącą organizmów żywych, badać preferencje i sposoby „wartościowania” otoczenia czy „dokonywania wyborów” przez zwierzęta poprzez obserwację zachowania czy stanu zdrowia zwierząt. Dzięki temu zwierzęta mogą „odpowiadać” na nasze pytania dotyczące zwierzęcego dobrostanu, cierpienia czy przyjemności i w pewnym stopniu da się uniknąć wtłaczania zwierząt w gorset ludzkich kategorii myślowych. Niemożliwe jest oczywiście spenetrowanie świata wewnętrznego nie ludzi. Niemniej jednak odwoływanie się do terminologii mentalistycznej wywodzącej się z potocznej psychologii, do subiektywnych stanów oraz procesów myślowych jest jak dotąd najlepszą metodą wyjaśniania zwierzęcego zachowania. Należy przy tym unikać dwu

stanowisk: przypisywania zwierzętom zbyt bogatej, na wzór ludzki, psychologii oraz pozbawiania ich jej, unikać więc, jak ujmuje to Frans de Waal, skrajnego antropomorfizmu i antroponegacjonizmu (Stamp Dawkins 2006a: 33–38; de Waal 2014).

Pomimo trudności związanych z uchwyceniem świadomości fenomenalnej u zwierząt można wskazywać, że z całą pewnością dysponują one świadomością dostępu, czyli tzw. A-świadomością (*access-consciousness*, *A-consciousness*). Świadomość dostępu to świadomość w znaczeniu funkcjonalnym, odnosi się do zachowania systemu, np. organizmu żywego, który jest przytomny, przetwarza informacje, orientuje się i sprawnie działa w otoczeniu. Procesom tego typu nie musi towarzyszyć świadomość fenomenalna obejmująca niewyraźne w kategoriach funkcjonalnych procesy subiektywne (Block 1995: 27–247). U istoty, która dysponuje jedynie świadomością dostępu, zachodzą procesy psychologiczne. Istota ta sprawnie działa, przetwarza informacje, reaguje na bodźce, funkcjonuje w środowisku jako organizm lub inny system, dokonuje racjonalnych operacji. Jednak niczego nie doświadcza, nie ma własnej wewnętrznej perspektywy, świadomych przeżyć. Jednym słowem, nie uświadamia sobie swoich procesów mentalnych. Częściowo z czymś takim mamy na przykład do czynienia w przypadku tzw. ślepowidzenia, które występuje u ludzi z uszkodzonym mózgiem, gdy reagują na bodźce wzrokowe, rozpoznają kształt, ruch, a nawet kolor, nie zdając sobie sprawy, że widzą. Podobnie się dzieje, gdy wykonujemy nawykowe czynności „na autopilocie”, np. w czasie zamykania drzwi domu lub prowadzenia samochodu znaną trasą, czego później nie pamiętamy.

Należy podkreślić, że według potocznej psychologii dysponowanie tylko świadomością dostępu czy procesami psychicznymi bez stanów fenomenalnych jest w istocie brakiem świadomości, automatycznym działaniem, które choć może być inteligentne i wyrafinowane, jest nieświadome. Tak na przykład funkcjonują komputery czy przetwarzające informacje maszyny. Czy uprawnione jest zatem przypisywanie im świadomości? Czy procesy, które są denotowane przez termin A-świadomość, można w ogóle nazywać świadomością?

Istota, która nie posiada świadomości fenomenalnej, lecz fizycznie i funkcjonalnie jest identyczna z ludźmi, przez filozofów nazywana jest filozoficznym zombi. Reaguje ona i działa tak samo jak ludzie, jej budowa zewnętrzna oraz struktura materialna niczym się nie różni od budowy ludzkiego organizmu. Tak samo jak my, przyjmuje i przetwarza również informacje, zachodzą u niej te same co u ludzi procesy percepcji. Jednak żadnemu z tych procesów nie towarzyszy świadome doświadczenie, nie ma fenomenalnych odczuć. Zombi dysponuje percepcją i świadomością w sensie funkcjonalnym, występuje u niego jedynie świadomość dostępu. Jego percepcje wzrokowe można porównać do nieświadomego rejestrowania obrazów przez kamerę,



która jest częścią przetwarzającej informacji maszyny. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jak to jest być zombi (Chalmers 2010: 171–181; Kirk 2005: 3). Empatia czy świadome wczuwanie się w wewnętrzne stany zombi skazane jest na niepowodzenie. Podejmowanie takich prób jest jak próbowanie wczucia się w subiektywny świat np. telewizora czy komputera. W środku nikogo nie ma, zombi działa jak pozbawiony świadomości automat, który sprawnie funkcjonuje. W tym kontekście warto zadać pytania: Czy pozaludzkie byty, które potoczna psychologia obdarza umysłem, mają świadomość fenomenalną, a zatem subiektywne odczucia, czy tylko świadomość dostępu? Czy istoty spoza naszego gatunku przeżywają subiektywne stany, czy są tylko jak zombi? Czy zwierzęta przypominają zombi, kartezyjańskie automaty, które sprawnie funkcjonują, lecz nie mają subiektywnych odczuć? Które spośród zwierząt obdarzone są subiektywnością i odczuwaniem, a zatem są czymś więcej niż zombi? Gdzie w świecie zwierząt wytyczyć granicę oddzielającą czujące istoty od tych zwierząt, które działając realizują wrodzone jedynie oraz warunkowane wzorce, są więc jak zombi? Czy istocie, która funkcjonuje jak zombi, można przypisać status moralny?

W odniesieniu do organizmów żywych nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, które z nich działają po prostu tak jak zombi, a które dysponują subiektywnymi doznaniem. Trudno zatem wyznaczyć granice zbioru istot czujących, zdolnych do cierpienia, którym nie powinniśmy zadawać bólu i możemy współczuć. W ramach strategii hedonistycznej istotom funkcjonującym jak zombi nie przysługuje status moralny, nie doświadczają bowiem od środka ani przyjemności ani bólu. Na przykład ból, który odgrywa kluczową rolę w odczuwaniu, w przypadku tych istot może być ujmowany funkcjonalnie jako przejaw uszkodzenia tkanek lub zakłóceń w fizjologii. Jednakże tak rozumiany ból nie odgrywa roli w ramach hedonistycznej strategii przyznawania statusu moralnego.

Można odrzucić hedonistyczną strategię i uznać u zwierząt istnienie jedynie świadomości dostępu, a odmówić im świadomości fenomenalnej. Czyni tak Peter Carruthers, utrzymując, że wszelkie stany mentalne nieświadome, a co za tym idzie pozbawione fenomenologii wewnętrznej, subiektywnego odczuwania. Gdy spotykamy się z brakiem subiektywności, nie mamy żadnych podstaw dla opisu, jak mogą doświadczać istoty pozaludzkie.

Jeżeli próbujemy wejrzeć współczująco w umysł kogoś, kogo cierpienia czy frustracje są nieświadome, wtedy to, co możemy wydobyć, jest oczywiście kompletnie puste. Po prostu nie mamy pojęcia, jak sobie wyobrazić od środka nieświadome stany mentalne. Ponieważ wyobrażać sobie przeżywanie stanu mentalnego to wyobrażać sobie, jaki ten stan jest; a ponieważ tylko uświadamiane stany mentalne są w mającym znaczenie sensie jakies, z tego wynika, że tylko świadome stany mentalne mogą być wyobrażone (Carruthers 1999: 473).

Pomimo bogactwa zachowania czy posiadania podobnych organów jak u ludzi zwierzęta nie mają świadomych doświadczeń, a my nie możemy w ogóle wniknąć w coś takiego jak niefenomenalne stany mentalne. Jeżeli zatem pozaludzkie istoty nie wykazują wewnętrznej fenomenologii i nie występuje u nich subiektywność, to czy mogą być przedmiotem troski moralnej? Czy współczucie dla cierpienia zwierząt ma uzasadnienie? Zwierzęta pozbawione wewnętrznej fenomenologii nie są czującymi istotami, lecz działają automatycznie, jak zombi. Tracą status moralny. Wracamy do kartezjanizmu, który jest sprzeczny z naszymi intuicjami moralnymi. Kartezjańskie stanowisko, odmawiające wszystkim zwierzętom zdolności odczuwania, przeczy współczesnej biologii, neurologii, neurofizjologii czy neurochirurgii, które ukazują szereg podobieństw w funkcjonowaniu układu nerwowego ludzi i zwierząt.

Strategia racjonalistyczna odwołuje się do postaw propozycjonalnych. Pojawiają się pytania: Czy zwierzęta mają pragnienia i przekonania? Czy planują i realizują cele? Co znaczy posiadanie przez zwierzęta pragnień i przekonań? Na czym polega myślenie i realizowanie planów przez zwierzęta? Czy stosując te słowa – „przekonania”, „pragnienia”, „myśli” – do świata pozaludzkiego stworzeń, zachowujemy znaczenie tych słów, które zostało ukształtowane w odniesieniu do ludzi?

Jako ludzie czynimy coś, bo mamy określone mniemania na temat świata i chcemy, aby zaistniał jakiś stan rzeczy w świecie. Dzięki językowi uświadamiamy sobie swoje przekonania czy pragnienia, bez językowego ujęcia pozostają one nieświadome. Czy zwierzęta pozbawione narzędzia, jakim jest język, mają przekonania oraz pragnienia i czy dysponują dostępem do nich? Jak podkreśla Donald Davidson, pragnienia i przekonania, czyli postawy propozycjonalne, mają charakter holistyczny, występują w sieci znaczących powiązań. Jedno przekonanie wymaga szerokiego tła innych przekonań, inaczej byłoby kompletnie niezrozumiałe. Taka sieć powiązanych z sobą postaw propozycjonalnych jest możliwa tylko dzięki językowi.

Davidson, odnosząc się do przypisywania „myśli” psu, który ściga siedzącego na drzewie kota, twierdzi:

Tylko wtedy identyfikujemy myśli, dokonujemy między nimi rozróżnień, opisujemy je, gdy można je zlokalizować w gęstej sieci powiązanych ze sobą przekonań. Jeśli rzeczywiście potrafimy przypisać psu w zrozumiały sposób poszczególne przekonanie, to musimy umieć wyobrazić sobie, jak byśmy ustalili, czy pies posiada wiele innych przekonań, takich, które są konieczne do zrozumienia pierwszego. Wydaje mi się, że bez względu na to, gdzie zaczniemy, dochodzimy bardzo szybko do takich przekonań, że nie mamy pojęcia, jak rozstrzygnąć, czy pies je posiada, a jednak bez nich nasze pierwsze, ufnie przypisanie przekonania wygląda niepewnie (Davidson 1992: 238–239).

Ponadto podkreśla:

Istotnym elementem treści pojęcia przekonania jest to, że jest to pojęcie takiego stanu organizmu, który może być prawdziwy lub fałszywy, trafny lub nietrafny. Zatem posiadać pojęcie przekonania to posiadać pojęcie prawdy obiektywnej (Davidson 1992: 248).

Z powyższego wynika, że nieposługujące się językiem stworzenia nie mogą mieć przekonań. Jednak nieraz możemy dostrzec, że zwierzęta zachowują się tak, jakby mylnie postrzegały stany rzeczy i niewerbalnie manifestują swoje „rozczarowanie”, gdy nie spełnią się ich oczekiwania. Dopuszczalne się wydaje zatem mówienie o niewerbalnym sposobie myślenia i wyrażania pragnień. Podobnie dzieci, zanim nauczą się języka, żywią już przekonania odnośnie swoich rodziców czy sytuacji, które spotykają. Zanim opanujemy mowę, pragniemy już czegoś. Język w gruncie rzeczy stanowi sposób opisywania pragnień, które go poprzedzają. Idąc tym tropem, można przyznać, że zwierzęta mają wystarczająco rozwinięte, niewyraźne w języku przekonania i pożądania (Johnson 1991: 86–88).

U zwierząt przekonania i pragnienia nie występują w sieci innych przekonań, ale w związku z percepcjami i działaniem. Zwierzęta korygują swoje przekonania i pragnienia zależnie od spostrzeżeń. Nie potrzebują do tego wcale rozumienia pojęcia fałszywości czy prawdziwości. John Searle podkreśla:

„Nie jest wcale bardziej tajemnicze to, że zwierzę może, przynajmniej czasem, rozróżniać, czy jego przekonania są prawdziwe, czy fałszywe, niż to, że może ono odróżnić, czy jego pragnienia są spełnione, czy sfrustrowane. Ponieważ ani do przekonań, ani pragnień zwierzę nie potrzebuje języka: wymagane jest raczej jakieś narzędzie do rozpoznawania, czy świat ma się tak, jakim się wydaje być (przekonanie), lub czy świat jest taki, jakim zwierzę by chciało, aby był (pragnienie)” (Searle 2002: 69).

Na podstawie obserwacji zachowania i reakcji zwierząt możemy uznać, że zwierzęta mają określone mniemania na temat danego stanu rzeczy czy przedmiotu. Mniemania te radykalnie różnią się od naszych, możemy jednak próbować określać ich treść, wyrażając ją w zdaniach naszej mowy. Przypisując stworzeniu przekonania dotyczące rzeczywistości nie musimy znać sposobów, w jaki rzeczywistość temu stworzeniu się prezentuje, stworzenie to nie musi też myśleć w taki sposób, jak my.

Proponowana przez Davidsona koncepcja wydaje się być przeintelektualizowana i nadmiernie eksponuje lingwistyczny aspekt przekonań. Służące bowiem do opisu myśli zwierząt zdania nie odzwierciedlają owych myśli, nie są też ich przekładem. W istocie są wykreowanymi przez użytkowników języka konstrukcjami. Obserwujący wyrafinowane zachowanie zwierząt ludzie skłonni

są do wyobrażania sobie myśli zwierząt w postaci zdań i do interpretowania zwierzęcych zachowań jako wyrazu tych zdań.

Analizując i przewidując zachowanie organizmów żywych, przyjmujemy nastawienie intencjonalne (*intentional stance*), polegające na traktowaniu ich jako podmiotów, które mają swój punkt widzenia i dążenia. Patrząc na jakiś ożywiony byt, intuicyjnie zakładamy po prostu, że „tam ktoś jest”, mniej lub bardziej inteligentny i sprytny (Dennett 1989: 17–18; Dennett 1991: 101–102; Dennett 1997: 39–49). Takie podejście bierze się stąd, że paradygmatycznymi posiadaczami świadomości są dorośli ludzie, którzy swój sposób jej doświadczania i ujmowania ekstrapolują na inne byty. Jest to użyteczna i często skuteczna postawa, pozwala ona bowiem przewidywać zachowanie ludzi i innych organizmów. Czy jednak opisuje rzeczywistość zachodzące procesy? Czy raczej jest użyteczną fikcją? Zdaniem Dennetta, taka centralizacja i unifikacja świadomości nawet w przypadku ludzi nie jest czymś wrodzonym, lecz efektem uczestnictwa w kulturze i korzystania z jej narzędzi, szczególnie języka.

Nastawienie intencjonalne można przyjmować nie tylko wobec żywych organizmów, ale także wobec maszyn, np. komputerów, lub bytów nieożywionych, które zachowują się w regularny i wyrafinowany sposób. Sprawdza się ono bowiem wobec bytów, które zachowują się w przewidywalny, racjonalny sposób i wydaje się, że realizują swoje cele. Tak więc traktowanie ich jak racjonalnych podmiotów nie prowadzi do zbyt wielu pomyłek w przewidywaniach (Dennett 1989: 21–22). Z nastawieniem intencjonalnym spotykamy się w wielu sytuacjach, gdy zdajemy sobie sprawę z jego metaforycznego charakteru. Czasami mówimy, że „komputer nie widzi twardego dysku”, dzieci twierdzą, że „lalka chce spać”, można nawet utrzymywać, że „samochód się zmęczył i chce odpocząć”. Wtedy jasne jest, że mamy do czynienia z metaforą. Co z organizmami żywymi? Czy są bliżej ludzi, czy też maszyn? Czy stosowanie nastawienia intencjonalnego w opisie ich zachowania ma charakter metaforyczny i wynika jedynie z intuicji potocznej psychologii, której kategorii stosują się do ludzi?

Przyzwyczajenie oraz przenoszenie naszej perspektywy na inne pozaludzkie byty skłania do takiego ujmowania zwierząt, jakby były ukrytymi za fasadą futra czy piór, niezdolnymi do wysławiania się ludźmi, którzy znają powody swojego zachowania, świadomie planują i dążą do celów. Wydaje się jednak, że jest to nieuprawniony antropomorfizm, który mimo wszystko może być przydatnym narzędziem tłumaczenia i przewidywania zachowania wielu istot. Czy jest oprócz tego jeszcze opisem rzeczywistości? Trudno oczekiwać od zwierząt, aby były świadome racji swoich działań i podejmowały zgodnie z tymi racjami wysiłki na rzecz ważnych dla siebie celów, skoro nawet ludzie mają z czymś takim trudności. Możemy zadać pytania: Kiedy jesteśmy motywowani naszymi własnymi wewnętrznymi pobudkami, a kiedy jesteśmy

popychani do działania przyczynami, racjami, których nie ogarniamy? Kiedy zwierzęta podlegają swojej wewnętrznej, mentalnej autodeterminacji, a kiedy działają pod wpływem wrodzonych i ewolucyjnie wytworzonych mechanizmów biologicznych, które popychają je do działania?

Organizmy żywe, dotyczy to również w dużej mierze ludzi, nie są autonomicznymi indywiduami, które swobodnie sterują swoim działaniem, to, jakie są, kim są i w jaki sposób działają, zależy od ich ewolucyjnej historii oraz biologicznego kontekstu, który tak samo jak one jest wynikiem procesów ewolucyjnych. Ewolucja przypomina swego rodzaju „burzę mózgow” jest wpadaniem na pomysły, z których jedne są bardziej, inne zaś mniej udane. Miliardy lat owej nauki, która metodą prób i błędów wypróbowała wiele rozwiązań, daje wedle wszelkiego prawdopodobieństwa optymalne struktury organizmów. Filogeneza, czyli ewolucyjna historia gatunków, jest swego rodzaju twórczością, uczeniem się, procesem zdobywania wiedzy. Można powiedzieć, że w organizmach żywych jest nagromadzona wiedza, która powstała w procesie ewolucji w wyniku niezliczonej liczby doświadczeń. Wiedza ta zmagazynowana jest jako informacja genetyczna w strukturach i wzorcach zachowania organizmów, które działają i realizują swoje cele zgodnie z wzorcami i powodami, o których owe organizmy nie mają pojęcia. Jednym słowem, u wszystkich żywych istot mamy do czynienia z czymś, co można nazwać nieświadomą mądrością (Dennett 1997: 95). Racje motywujące zachowanie i percepcję organizmów wynikają z całej struktury tych organizmów oraz kontekstu życia. Świadomość, umysł istot ożywionych nie jest jakimś bezwymiarowym centrum, lecz uobecnia się w ciele żywych istot oraz w ich otoczeniu. Skomplikowane, wyrafinowane i racjonalnie uporządkowane procesy życiowe istot żywych podlegają, jak wskazuje Dennett, swobodnie unoszącym się racjom (*free-floating rationales*), które mogą być dostrzeżone dopiero przez ludzi z odpowiednio wyposażonym rodzajem umysłu (Dennett 1997: 63, 74 i 154; Dennett 1989: 259).

Z łatwością przyjmujemy tezę, że takie organizmy żywe jak rośliny czy tzw. niższe zwierzęta odgrywają narzucone im przez procesy biologiczne role. Ich zachowania sprowadzamy do tropizmu czy instynktu. W miarę wzrostu złożoności anatomicznej i funkcjonalnej zwierząt zaczynamy dostrzegać coraz bardziej wyrafinowane i podobne do naszych formy zachowania oraz reagowania. W którym momencie tej ewolucyjnej drabiny pojawia się świadomość fenomenalna i towarzyszące jej odczuwanie (Tye 1997: 301–308)? Kiedy zapala się światło w głowie zwierzęcia lub czymś podobnym do głowy? Kiedy istota nie jest jedynie popychana przez wrodzone mechanizmy, lecz „bierze ster we własne ręce”? Biolodzy, a tym bardziej filozofowie, nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi na te pytania; zwykle twierdzą, że posiadanie świadomości przez określone kategorie zwierząt jest prawdopodobne. Swobodnie przesuwają

granice między tymi, którym przysługuje świadomość, a bezmyślnymi. Nie mogą bowiem nic innego stwierdzić wobec nieuchwytności zjawiska, jakim jest świadomość.

Tezę, że zwierzęta dysponują wyrafinowanym umysłem i podobnymi do ludzi stanami mentalnymi, głoszą etolodzy kognitywni. Podkreślają oni, że plastyczność i elastyczność zwierzęcego zachowania jest dowodem poznawczej i intelektualnej sprawności. Zwierzęta funkcjonują w skomplikowanych warunkach i nie mogą działać jedynie automatycznie. W zmiennym środowisku cechują się innowacyjnością i kreatywnością. Nie są jedynie marionetkami genów czy odruchów. Nawet w przypadku zaprogramowanych wzorców zachowania muszą być w stanie rozpoznać sytuacje, kiedy zastosować dany wzorec. Donald R. Griffin pisze:

Zwierzęta spotykają w naturalnych warunkach tak wiele nieprzewidywalnych wyzwań, że zdaje się bardzo trudne lub wręcz niemożliwe, by istniała dla każdej nowej sytuacji odpowiednia kombinacja genetycznej instrukcji i indywidualnego doświadczenia, przygotowująca z góry cały komplet odpowiednich działań. Najlepszym natomiast sposobem radzenia sobie z nieoczekiwanym niebezpieczeństwem lub sposobem wykorzystania okazji wydaje się myślenie o alternatywnych działaniach i wybór tego, które może być najskuteczniejsze. Teoretycznie taka wszechstronność może być wynikiem nieświadomych procesów przetwarzania informacji w mózgu. Jednak najefektywniejszym sposobem wyważania różnych możliwości i oceny ich względnej korzyści wydaje się świadome myślenie (Griffin 2004: 28).

Dla udokumentowania swoich tez Griffin przywołuje wiele obserwacji oraz eksperymentów z udziałem zwierząt.

Twierdzenia etologii kognitywnej wydają się potwierdzone wieloma empirycznymi przykładami. Na jej ustalenia chętnie powołują się etycy, którzy poszukują naukowego uzasadnienia dla statusu moralnego zwierząt. Czynią to jednak czasem w bezkrytyczny i selektywny sposób, aby potwierdzić przyjmowane przez siebie stanowisko filozoficzne. Trzeba zaznaczyć, że spory wokół kognitywnych zdolności zwierząt wcale nie dotyczą świadectw empirycznych, lecz interpretacji zaobserwowanych faktów. Krytycy etologii kognitywnej zarzucają jej nieuprawniony antropomorfizm, który może i heurystycznie jest do przyjęcia, ale w żadnym wypadku nie powinien być traktowany jako opis realnie zachodzących procesów. Jednym słowem, etolodzy kognitywni wkładają do zwierzęcych głów znacznie więcej, niż tam faktycznie jest.

Chcąc zrozumieć, co znaczy być zwierzęciem, nie trzeba szukać nieuchwytniej subiektywności, lecz badać świat życia istot pozaludzkich. Czyż poszukiwanie i przypisywanie subiektywności zwierzętom nie jest w gruncie rzeczy jakąś formą antropomorfizmu? W ten sposób chcielibyśmy, by były podobne do nas. Dokonując atrybucji takiego sposobu myślenia zwierzętom, opieramy

się jedynie na domniemaniach, których chyba nigdy się nie da sprawdzić. Czy należy się jednak zgodzić na ujmowanie zwierząt jako bezmyślnych, sterowanych jedynie instynktem i odruchami automatów? Wobec złożoności i plastyczności zachowania wielu pozaludzkich istot trudno obejść się bez odwoływania do ich myśli. Są to zapewne całkowicie inne myśli niż u ludzi. Myślenie zwierząt ujawnia się w ich zachowaniu i reakcjach. Jeżeli chcemy wiedzieć, o czym zwierzęta myślą i jak to robią, musimy zatem obserwować ich zachowanie i byt. Jednocześnie musimy się pogodzić, że nasz opis świata myśli zwierząt to tylko domysły. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, czyż tak samo nie jest z opartym na obserwacjach opisem cząstek elementarnych w fizyce?

## Bibliografia

- Carruthers Peter (1999), *Sympathy and subjectivity*, „Australasian Journal of Philosophy”, Vol. 77, Issue 4, s. 465–482.
- Carruthers Peter, (2003), *Brute Experience*, „The Journal of Philosophy”, Vol. 86, No. 5 (May 1989), w: *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*, eds. Timothy O’Connor, David Robb, John Heil, London, New York: Routledge, s. 510–521.
- Chalmers David J. (2008), *Świadomość i jej miejsce w naturze*, przeł. Tadeusz Ciecierski, Robert Poczobut, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. Marcin Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 442–494.
- Chalmers David J. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. Marcin Miłkowski, Warszawa: PWN.
- Davidson Donald (1992), *Zwierzęta racjonalne*, przeł. Cezary Cieśliński, w: Davidson Donald, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 234–250.
- De Waal Frans (2014), *Małpy i filozofowie*, przeł. Bartosz Brożek i Michał Furman, Kraków: Copernicus Centre Press.
- DeGrazia David (2002), *Animal Rights: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett Daniel C. (1989), *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusetts, London: A Bradford Book, The MIT Press.
- Dennett Daniel C. (1991), *Consciousness explained*, New York: Back Bay Books/Little, Brown and Company.
- Dennett Daniel C. (1997), *Natura umysłów*, przeł. Witold Turopolski, Warszawa: CIS.

- Dennett Daniel C. (1998), *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Francuz Grzegorz (2011), *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Griffin Donald R. (2004), *Umysły zwierząt*, przekł. Magda Ślósarska, Anna Tabaczyńska, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Johnson Lawrence E. (1991), *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine Joseph (1983), *Materialism and qualia: the explanatory gap*, „Pacific Philosophical Quarterly”, Vol. 64, s. 354–361.
- Nagel Thomas (1997), *Pytania ostateczne*, przeł. Adam Romaniuk, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Searle John R. (2002), *Consciousness and language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer Peter (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęsna, Warszawa: PIW.
- Stamp Dawkins Marian (1993), *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Stamp Dawkins Marian (2006a), *The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals*, w: *In defense of animals: the second wave*, ed. Peter Singer, Malden, MA, Oxford: Blackwell Publishing, s. 26–39.
- Stamp Dawkins Marian (2006b), *Through animal eyes: What behaviour tells us*, „Applied Animal Behaviour Science”, Vol. 100, Issue 1/2, s. 4–10.
- Tye Michael (1997), *The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is like to Be a Honey Bee?*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition”, Vol. 88, No. 3 (Dec. 1997), s. 289–317.
- Warren Mary Anne (2000), *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, New York: Oxford University Press.

## Streszczenie

Przypisywanie statusu moralnego zwierzętom jest ściśle związane z kwestią istnienia ich umysłów. Istoty posiadające stany mentalne, zdolne do odczuwania, mają interesy i niezależny od ludzi dobrostan. Uzyskują znaczenie moralne poprzez przypisanie im typowych dla ludzi stanów świadomości, poprzez obdarzenie psychiką. Zjawiska mentalne możemy najogólniej podzielić na dwie kategorie: doznania oraz postawy propozycyjalne. Te dwie kategorie zjawisk mentalnych stają się zwykle podstawą dwóch strategii nadawania statusu moralnego bytom: racjonalistycznej oraz hedonistycznej. Racjonalistycz-



na strategia podkreśla występowanie u zwierząt postaw propozycjonalnych. Hedonistyczna polega na uznaniu doznawania bólu, cierpienia i przyjemności jako podstawowego kryterium nadawania statusu moralnego. Należy zapytać w tym kontekście, czym jest, na czym polega i jak się przejawia zdolność odczuwania? W jaki sposób rozpoznajemy, że dana istota posiada tę zdolność i przeżywa tzw. stany hedoniczne? Jaki jest zakres zbioru bytów, które odczuwają? Gdzie wyznaczyć granicę wspomnianego zbioru, granicę oddzielającą istoty czujące i niezdolne do odczuwania, czyli te ze statusem moralnym i pozbawione owego statusu? Stosując racjonalistyczną strategię przyjmujemy zwykle nastawienie intencjonalne wobec zwierząt, przypisujemy im pragnienia i przekonania. Analizując i przewidując zachowanie zwierząt, traktujemy je jako podmioty, które mają swój punkt widzenia, pragnienia i przekonania. Intuicyjnie zakładamy po prostu, że „tam ktoś jest”, mniej lub bardziej inteligentny i sprytny. Jest to skuteczna postawa, pozwala bowiem przewidywać działania organizmów żywych. Czy jednak jest uzasadniona i stanowi opis rzeczywistości, czy raczej jest użyteczną fikcją? Czy jest wyrazem nieuprawnionego antropomorfizmu? Kiedy w opisie świadomości i zachowania zwierząt mamy do czynienia z faktami, a kiedy z projekcją naszego własnego, ludzkiego doświadczenia i ujmowania umysłu?