

Michał Piekarski

Czy pytanie o myślenie zwierząt jest pytaniem z zakresu etyki? Dyskusja na tle poglądów Kartezjusza

Słowa kluczowe: *zwierzęta, myślenie, Kartezjusz, N. Malcolm, inferencjalizm, P. Singer, etyka*

1

Kartezjusz w swoich pracach i polemikach przedstawił dwa podstawowe argumenty za tezą, że zwierzęta nie myślą¹. Pierwszy ściśle wiązał się z dualizmem psychofizycznym. Skoro umysł jest niezależny od ciała, a jego integralną własnością jest zdolność do myślenia, to zwierzęta jako stworzenia tylko cielesne nie mogą myśleć: ciało to *res extensa*, a nie *res cogitans*. Drugi argument przeciwko umiejętności myślenia u zwierząt jest bardziej interesujący i w świetle obecnego stanu wiedzy dużo bardziej przekonujący niż argument z dualizmu. Zasada się on bowiem na przekonaniu, że tym, co umożliwia myślenie, jest zdolność do używania języka. Kartezjusz powiada:

Można również poznać różnicę, jaka jest między ludźmi a zwierzętami. Jest to rzecz nader godna uwagi, że nie ma ludzi tak tępych i głupich, nie wyjmując nawet szaleńców, iżby nie byli zdolni zebrać razem rozmaitych słów i ułożyć z nich zdań zdolnych uczynić zrozumiałą ich myśl; przeciwnie zaś, nie ma żadnego innego zwierzęcia, choćby było najdoskonalsze i najbogaciej obdarzone, które by dokazało tego samego. A nie dzieje się to dlatego, iżby im brakowało narządów. Widzimy bowiem, iż sroki i papugi mogą wymawiać słowa tak jak

¹ Można wskazać więcej argumentów kartezjańskich odmawiających zwierzętom zdolności myślenia, ale wydaje się, że te dwa są podstawowe.

i my, a wszelako nie mogą mówić jak my, to znaczy objawiając, iż myślą to, co mówią. Gdy tymczasem ludzie, którzy będąc z urodzenia głusi i niemi, pozbawieni są tyleż albo więcej co bydłęta narządów służących innym do mówienia, zazwyczaj wymyślają sami z siebie jakieś znaki i z ich pomocą porozumiewają się z osobami, które przebywając często w ich towarzystwie, mają możność wyuczenia się tego języka. To świadczy nie tylko, iż zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie, ale że nie mają go wcale, widzimy bowiem, iż potrzeba go bardzo mało, aby umieć mówić (Descartes 2002: 14).

Kartezjusz twierdzi, że skoro zwierzęta nie mogą komunikować tego, co myślą, to znaczy, że nie mogą mówić. Samo powtarzanie dźwięków, tzw. papugowanie, nie jest mową. Mowa niejako musi być intencjonalna: służy ona do „oznajmiania innym naszych myśli” (Descartes 2002: 14). Filozof nie jest jednak na tyle restrykcyjny, aby odmówić zdolności do myślenia tym ludziom, którzy z różnych powodów nie mówią albo mówić nie mogą, ale – jak przekonuje – nawet najdoskonalsze zwierzę nigdy mowy nie opanowało². Ten, kto mówi, działa racjonalnie. Ten, kto mowy nie posiada, działa mechanicznie. Z tego powodu, zdaniem filozofa, byt zwierząt można opisać używając języka mechaniki (Pasięka 2012: 59). Jeżeli uznamy argumentację Kartezjusza, to musimy zgodzić się na twierdzenie, że możliwość posiadania postaw propozycjonalnych jest możliwością myślenia. Zdanie to nie jest aż tak kontrowersyjne, dopóki nie zwróci się uwagi na kartezjańskie rozumienie myślenia. W *Zasadach filozofii* pada następujące wyjaśnienie:

przez nazwę *myślenie* rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie (Descartes 2001a: 31)³.

To, co Kartezjusz określił mianem myślenia, to całe życie umysłowe człowieka: poczynając od myślenia *sensu stricto*, czyli zdolności rozumowania, wnioskowania, myślenia abstrakcyjnego, dowodzenia, poprzez akty intencjonalne (percepcja, uwaga, pamięć itd.), aż po sferę uczuć i emocji. Wniosek Kartezjusza jest następujący: jeżeli odmówi się zwierzętom myślenia, to należy

² Badania i eksperymenty z udziałem zwierząt z zakresu etiologii poznawczej i psychologii porównawczej empirycznie falsyfikują to twierdzenie.

³ W *Namiętnościach duszy* stwierdził: „nic w nas nie istnieje, co należałoby przypisać naszej duszy, z wyjątkiem naszych myśli. Te są głównie dwójakiego rodzaju, a mianowicie: jedne są czynnościami duszy, drugie jej doznaniem. Te, które nazywam jej czynnościami, stanowią wszelkie nasze chęci, ponieważ doświadczamy tego, że pochodzą one bezpośrednio z naszej duszy i zdają się zależeć tylko od niej. Natomiast jej doznaniem można ogólnie nazwać wszelkie rodzaje spostrzeżeń lub wiadomości, które się w niej znajdują” (Kartezjusz 2001b: 37).

im również odmówić możliwości odczuwania, przeżywania, posiadania uczuć i nastrojów⁴.

Powinno się teraz zapytać, czy mówienie jest oznaką myślenia, czy to raczej myślenie jest skutkiem nabycia mowy? Wydaje się, że u Kartezjusza nie da się na to pytanie dać jednoznacznej odpowiedzi. Od strony epistemologicznej uznaje on mówienie za kryterium, a może nawet warunek myślenia. Jednak analizując ten problem od strony kartezjańskiej metafizyki, ufundowanej na dualizmie psychofizycznym, należałoby raczej powiedzieć, że mówienie jest cechą istot myślących, czyli posiadających duszę. Takie odczytanie tego argumentu sprowadza go do argumentu z dualizmu, którego współcześni badacze, z pewnymi wyjątkami, nie chcą traktować zbyt poważnie⁵. My zwrócimy uwagę na epistemologiczne odczytanie argumentu Kartezjusza, ponieważ wydaje się, że obecnie jest ono częściej stosowane i przemawiają za nim silniejsze racje.

2

Przyjmijmy, że Kartezjusz uznał umiejętność mówienia za warunek możliwości myślenia. Można to rozumieć na dwa sposoby:

- 1) naturalistycznie: zdolność do mówienia jest nabytą na drodze ewolucji umiejętnością lub dyspozycją do radzenia sobie ze środowiskiem, która nie podlega lub podlega w niewielkim stopniu uczeniu się. Myślenie zaś jest przyczynowo warunkowane przez tę dyspozycję;
- 2) transcendentalnie: mówienie, lub ściślej rzecz ujmując – posiadanie języka jest warunkiem *a priori* myślenia w takim sensie, że kategorie języka są kategoriami myślenia oraz że nie istnieje żadna sfera przedpredykatywna⁶.

Ad 1) Za interpretacją naturalistyczną przemawiają silne argumenty wysuwane m.in. przez behawiorystów. Ich zdaniem, nie mamy empirycznego dostępu do subiektywnych doświadczeń mentalnych, w tym przeżyć świadomych. Nie ma pewności, czy one istnieją, czy może są tylko epifenomenami. To, co można badać, to zachowania danego osobnika lub danej osoby. Zachowania te są warunkowane genetycznie (ewolucyjnie), a ich przyczyn należy szukać jedynie w czynnikach

⁴ W myśl tych rozważań wydaje się, że kartezjańska koncepcja w jakiś sposób uzależnia posiadanie samoświadomości (że przeżywam coś, że czuję ból, że kocham itp.) od posiadania języka. Ten temat wykracza jednak znacznie poza ramy naszych rozważań.

⁵ Obrony dualizmu podjął się m.in. Stanisław Judycki w książce *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Judycki 2004).

⁶ Głęboką analizę pojęcia transcendentального *a priori* przeprowadził Damian Leszczyński w pracy *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii* (Leszczyński 2010). Tutaj odsyłam do jego rozważań.

zewnątrznych (bodźce) oraz w obserwowalnych bezpośrednio zachowaniach (reakcje). Pomimo że postulaty behawiorystów były z wielu stron krytykowane i podważane, to obecny w ich metodologii redukcjonizm, materializm i naturalizm jest popularny w bardzo wielu kręgach filozoficznych i naukowych⁷. W takim ujęciu Kartezjusz postępował niczym behawiorysta. Z braku obserwowalnych u zwierząt zachowań językowych wywnioskował, że nie mogą one myśleć.

Ad 2) Interpretacja transcendentálna znajduje swoje oparcie w pracach takich filozofów jak Ludwig Wittgenstein, Wilfrid Sellars, Donald Davidson czy Robert B. Brandom. Wspólne im jest przekonanie, że ludzkie procesy myślowe są procesami odbywającymi się za pośrednictwem języka i w języku. Myśl jest myślą o tyle, o ile jest wyrażalna w znakach. Obecnie stanowiskiem utożsamiającym myślenie z używaniem języka jest inferencjalizm, inspirowany Sellarowską krytyką „mitu danych” oraz Wittgensteinowską teorią gier językowych. Według inferencjalistów, myślenie o świecie polega na przechodzeniu od wniosków do przesłanek w językowej przestrzeni poszukiwania i podawania racji. Znamienne w tym kontekście są słowa Donalda Davidsona, który w polemice z Normanem Malcolmem broni argumentu Kartezjusza:

Tylko wtedy identyfikujemy myśli, dokonujemy między nimi rozróżnień, opisujemy je, gdy można zlokalizować je w gęstej sieci powiązanych ze sobą przekonań. (...) Po pierwsze utrzymuję, że aby posiadać przekonanie, trzeba koniecznie posiadać pojęcie przekonania. Po drugie, utrzymuję, że aby posiadać pojęcie przekonania, trzeba posiadać język (Davidson 1992: 238, 244–245).

Oczywiście można uzasadnić interpretację transcendentálną, tak jak to robi m.in. Davidson, argumentami z interpretacji naturalistycznej, przyjmując na przykład za kryterium posiadania postaw propozycjonalnych obserwację (Davidson 1992: 241).

Czy Kartezjusz miał rację odmawiając zdolności myślenia zwierzętom, czy nie?

3

Norman Malcolm w artykule *Thoughtless Brutes* odmawia racji argumentowi Kartezjusza opierając się na analizie stosowanych przez niego pojęć. Po pierwsze, zwraca uwagę na fakt, że kartezjańskie pojęcie myślenia można interpretować dwojako. Myśl dla autora *Medytacji o pierwszej filozofii* ozna-

⁷ Behawioryzm po fali krytyki przeszedł na bardziej umiarkowane pozycje i przyznał większą rolę procesom uczenia się i roli środowiska. Obecnie mówi się o socjobehawioryzmie (Trojan 2013: 15).

cza przede wszystkim reprezentację mentalną, ale także pewną formę nastawienia sądzeniowego lub, jak Malcolm powiada, „ramy mentalnej” (*mental frame*). Myśl w sensie reprezentacji czy treści propozycjonalnej wyrażana jest w takich zdaniach jak: „Lew może mnie zaatakować”, zaś w formie nastawienia sądzeniowego w zdaniach typu: „Obawiam się, że lew może mnie zaatakować” (Malcolm 1973: 7–8). Według Kartezjusza, obie formy myślenia są wytwarzane przez zmysłowe pobudzenia oraz procesy fizjologiczne. Różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami zasadza się na różnicy w doznawaniu (*sensatio*) wrażeń zmysłowych. U ludzi proces doznawania wrażeń zmysłowych jest funkcją umysłu, u zwierząt zaś funkcją organów cielesnych (Pasięka 2012: 59). Malcolm zwraca jednak uwagę na jedną z konsekwencji takiego poglądu: „Jeżeli każde ludzkie doznanie zawiera myśl oraz jeżeli myśl jest połączeniem treści propozycjonalnej oraz nastawienia sądzeniowego, to u podstaw każdego doznania leży jakieś zdanie” (Malcolm 1973: 9). Wygląda na to, że dla Kartezjusza pojęcie doznania (*sensatio*) oznacza coś innego niż zwykły proces fizjologiczny. Doznanie jest czymś, co posiada treść propozycjonalną. Z tego powodu, powiada Malcolm, należy uznać, że kartezjańskie odróżnienie tego, co mentalne i cielesne, oparte jest na dystynkcji pojęciowej. To, co mentalne, jest definiowane przez obecność treści propozycjonalnej, zaś to, co cielesne, przez jej absencję.

Ujmując problem z takiej perspektywy, można uznać argument Kartezjusza nie tyle za błędny, ile za pozbawiony sensu. Filozof, opisując ludzki i zwierzęcy sposób doznawania treści zmysłowych, operuje dwoma różnymi i niesprowadzalnymi do siebie pojęciami doznania. Popelnia błąd kategoryjny. W przypadku zwierząt korzysta z potocznego i zdroworozsądkowego pojęcia doznania jako „pobudzenia przez bodźce odpowiednich organów cielesnych”, zaś w przypadku opisu „ludzkiego” sposobu doznawania opiera się na specjalnie przez siebie skonstruowanym pojęciu doznawania jako „posiadania treści propozycjonalnej” w doświadczeniu. Zeno Vendler zauważył, że odróżnienie tego, co propozycjonalne, od tego, co niepropozycjonalne, odpowiada różnicy pomiędzy poznaniem jasnym i wyraźnym, a takim, które pozbawione jest tych cech (Vendler 1972: 155).

4

Norman Malcolm zwraca uwagę, że w codziennym użyciu słowa „myślenie” nie mamy problemu z tym, aby odnosić je do zachowań zwierząt. Mówiąc: „As myśli, że zaraz zostanie nakarmiony” mamy na myśli, że „As chce jeść”. W innym przypadku, patrząc na sytuację, w której As goni kota sąsiada i oszczekuje drzewo, na którym kota nie ma, jesteśmy skłonni sądzić, że

pies pomylił się. Mówimy: „As myśli, że kot wszedł właśnie na to drzewo”. Używamy słowa „myśli”, ponieważ oszczekuje nie to drzewo, co trzeba. Możliwość pomyłki, błędnej oceny czy interpretacji uznaje się powszechnie za cechę posiadania umysłu. Tylko maszyna się nie myli (Trojan 2013: 24). Można podać szereg opisów zachowań zwierząt, w których używa się zdań psychologicznych o formie: „uważa/sądzi/myśli, że p”.

Malcolm w swoim artykule podkreśla, że samo używanie zdań psychologicznych do opisu zachowań nie świadczy jeszcze o obecności myśli w formie propozycjonalnej w umyśle danej osoby czy stworzenia. Patrząc, jak mój kolega poszukuje w kieszeni kluczyków do samochodu, mogę powiedzieć: „On myśli, że kluczyki są w jego kieszeni”. Nie oznacza to jednak, że mówi on niejako do siebie „Kluczyki są w mojej kieszeni”. Forma gramatyczna zdania nie jest oznaką jakiegokolwiek psychologicznej rzeczywistości (Malcolm 1973: 14). Nie ma pewności również co do tego, że jak utrzymywał Kartezjusz, ludzki sposób doświadczenia rzeczywistości ma zawsze charakter propozycjonalny.

Wydaje się, że Malcolm nie tyle chciał zająć jakieś stanowisko w sporze z Kartezjuszem, ile pokazać, że jest to spór pozorny. Oparty jest on bowiem nie na faktycznych argumentach, ale na wątpliwych zastosowaniach pojęć zaczerpniętych z języka potocznego. Ten iście wittgensteinowski zabieg znajduje swoje zwieńczenie w uwagach Malcolma na temat użycia słowa „myślenie”.

Za prototypowe użycia słowa „myślenie” uważa się bardzo mętne pojęcie posiadania myśli. „Myśleć” to „posiadać myśli”. Takie ujęcie już w latach trzydziestych krytykował Ludwig Wittgenstein w *Niebieskim i brązowym zeszycie*, sugerując, że myli nas pozorne podobieństwo formy słowa „myśleć” do formy takich słów jak „jeść”, „biegać”, „pisać” (Wittgenstein 1998). Czasowniki tego typu niejako wskazują na podmiot czynności, którą oznaczają. Jemy za pomocą ust, biegniemy używając nóg, piszemy ręką. W czym jest więc zapodmiotowane myślenie? Zapewne w umyśle, który ma być właśnie miejscem czy przestrzenią, w której znajdują się myśli⁸. Podmiot zaś jako „właściciel” umysłu jest równocześnie „posiadaczem” myśli. Taka koncepcja, zdaniem i Wittgensteina, i Malcolma, jest błędna, a jej szkodliwość opiera się na jej sugestywności. Malcolm dodaje, że w ogóle nie ma czegoś takiego jak paradygmat czy prototyp myślenia, tak jak nie ma prototypowego czy standardowego przykładu mebla. Istnieją tylko różne rodzaje myślenia, tak jak istnieją różne rodzaje mebli. Jedno jednak jest dla Malcolma pewne: myślenia nie można wprost utożsamić z posiadaniem języka, tak jak nie można go utożsamić z fizjologicznymi stanami ani z dyspozycjami behawioralnymi.

⁸ Sugestywną krytykę takiego modelu myślenia o umyśle przedstawił Mark Rowlands w pracy *New Science of the Mind* (szczególnie rozdział I) (Rowlands 2010: 1–24).

5

Z uwag Normana Malcolma można wyciągnąć dwa niesprowadzalne do siebie wnioski. Z jednej strony, możemy uznać problem postawiony przez Kartezjusza za quasi-filozoficzny, twierdząc, że powstał na skutek niewłaściwego zastosowania pojęć służących do opisu zachowań oraz myślenia ludzi i zwierząt, lub mówiąc językiem Wittgensteina: jest to pseudo-problem wynikający z braku umiejętności rozpoznania faktycznego użycia słów i umieszczenia ich w nie-naturalnych dla nich kontekstach. Przyjęcie takiego rozwiązania gwarantuje szybkie rozprawienie się z problemem, ale mimo wszystko pozostawia pewien niedosyt poznawczy, ponieważ nie pociąga za sobą żadnych praktycznych i etycznych konsekwencji w ludzkim stosunku do zwierząt, konsekwencji, które ściśle wiążą się z pytaniem o zwierzęce myślenie, co będę uzasadniał później. Z drugiej strony, można tezę Kartezjusza potraktować poważnie i odczytać problem myślenia u zwierząt na dwa sposoby: albo jako problem naukowy, albo jako problem filozoficzny. Jest oczywiście jeszcze trzecia możliwość, według której jest to problem na pograniczu obu tych rodzajów wiedzy – ale to rozwiązanie pozostawię z boku.

6

Ujęcie naukowe problemu postawionego przez Kartezjusza ma dość długą historię sięgającą przełomu XIX i XX wieku. Wiąże się ono z rozwojem psychologii eksperymentalnej, która niemal od samego początku swego istnienia poruszała kwestię myślenia u zwierząt. Wiązało się to z tym, że na zwierzętach eksperymentowano, oraz z naturalnym zainteresowaniem samych badaczy⁹. Rozwój etologii poznawczej i psychologii porównawczej przyniósł znaczny postęp w badaniach nad występowaniem procesów myślowych u zwierząt. Śledząc rozwój empirycznych badań nad myśleniem u zwierząt, łatwo będzie uznać, że teza Kartezjusza została sfalsyfikowana. Pomimo różnic dzielących badaczy, pewne jest z empirycznego punktu widzenia, że znaczna część zwierząt (przede wszystkim ssaki) myśli, i to właśnie dlatego, że posługuje się językiem. W roku 1963 Charles Hockett podał listę cech niezbędnych do uznania systemu komunikacyjnego za język. Są to m.in. arbitralność, semantyczność, posługiwanie się kanałem dźwiękowym, spontaniczne stosowanie języka, strukturalność, kreacyjność i autonomiczność mowy (Trojan 2013: 32). Badania eksperymentalne nad zwierzętami oraz obserwacja pozwalają przypuszczać, że

⁹ Szczegółowe rozwinięcie tych uwag można znaleźć w pracy Macieja Trojana *Na tropie zwierzęcego umysłu*.

systemy komunikacyjne zwierząt zawierają wszystkie z wymienionych cech. Jeżeli dodać do tego argumenty za myśleniem u zwierząt przedstawione przez Donalda Griffina, twórcę etologii poznawczej, to trzeba zgodzić się z tezą, że zwierzęta, podobnie jak ludzie, mogą myśleć i faktycznie to robią¹⁰.

Z punktu widzenia nauki Kartezjusz pomylił się, a jego argumenty okazały się empirycznie fałszywe. Wydaje się jednak, że można bronić jego poglądu od strony filozoficznej. Wskazałem wcześniej dwie możliwe interpretacje tezy Kartezjusza, tj. naturalistyczną i transcendentalną. Pierwsza, oparta na redukcjonizmie oraz korzystająca z wyników badań empirycznych, wydaje się łatwiejsza do obrony, co najlepiej widać po ewolucji behawioryzmu od formy bardzo surowej i rygorystycznej do dzisiejszego neobehawioryzmu, przyjmującego szereg rozwiązań ewolucyjnych i mentalistycznych. Znacznie trudniej jest dyskutować z Kartezjuszem interpretowanym transcendentalnie. Przekonał się o tym Norman Malcolm, ostro zaatakowany przez Donalda Davidsona z pozycji inferencjalizmu. Inferencjalizm wydaje mi się dzisiaj stanowiskiem filozoficznym, które najbardziej pozwala uzasadnić kartezjański argument z języka.

7

W pochodzącym z 1982 roku tekście *Zwierzęta racjonalne* Davidson zastanawia się nad zasadnością tezy Malcolma o tym, że zwierzętom można przypisywać przekonania. Zdaniem Malcolma, z faktu, że As oszczekuje drzewo, na którym nie ma kota, można wnioskować, że błędnie ocenia on pewien stan rzeczy, czyli myli się, lub inaczej mówiąc: ma fałszywe przekonanie. Dysponujemy bowiem „dokładnie tym rodzajem świadectwa, jaki jest potrzebny do uzasadniania przypisania takiego przekonania” (Davidson 1992: 236). Ale czy tak faktycznie jest?

Według inferencjalistów, każde przekonanie jest zależne od sieci wszelkich przekonań, jakie żywi podmiot. Sellars sformułował stanowisko nominalizmu psychologicznego, wedle którego nie istnieje „jakakolwiek świadomość przestrzeni logicznej wcześniejszej, czy niezależnej, od przyswajania sobie języka” (Sellars 1991: 215). W związku z tym wszelkie myśli oraz działania mają charakter „zdarzeń werbalnych” (Sellars 1991: 221, 233), zaś „kategorie intencjonalności są w gruncie rzeczy kategoriami semantycznymi odnoszący-

¹⁰ Griffin wymienił następujące argumenty za tezą o myśleniu u zwierząt, opierając je na bogatym materiale empirycznym: poszukiwanie pokarmu, drapieżnictwo, sztuka budowania, zdolność używania narzędzi i konstruowania pułapek, umiejętność liczenia i prostego abstrahowania, umiejętność komunikacji alarmowej i symbolicznej, podstęp i manipulacja (Griffin 2004). Co ciekawe, sam Karol Darwin uważał zwierzęta za zdolne do myślenia.

mi się do jawnych zachowań werbalnych” (Sellars 1991: 237–238). W tym miejscu inferencjalizm zbliża się do postulatów behawioryzmu, jednak Sellars wystrzegął się tak prostego utożsamienia, bowiem nauka nie wymaga takiej „restryktywności” i „samozaparcia”, jakich oczekuje program behawiorystyczny. W myśl rozważań Sellarsa, a obecnie Roberta Brandoma, wszelka teoretyczna „wiedza że” jest inferencyjnie wyprowadzana z „wiedzy jak”, która ma charakter pragmatyczny i propozycjonalny¹¹.

Opierając się na ustaleniach Sellarsa, Donald Davidson zarzuca Malcolmowi, że nie zwrócił on uwagi na fakt, że każde dowolne przekonanie zakłada już całą sieć przekonań. As, do tego, aby mieć przekonanie prawdziwe lub fałszywe na temat lokalizacji kota, musiałby posiadać szereg przekonań na temat tego, jakim obiektem jest drzewo: że ono rośnie, posiada korzenie, ma korę, po której może się na nie wspiąć kot itd. Rzecz jasna „nie ma żadnej ustalonej listy rzeczy, w które musi wierzyć ktoś, kto posiada pojęcie drzewa, ale bez wielu takich ogólnych przekonań nie ma podstaw, by zidentyfikować przekonanie jako przekonanie dotyczące drzewa” (Davidson 1992: 238). Intencjonalność myśli jest według takiego ujęcia w pełni zależna od uwarunkowań językowych (przekonań i pragnień), które racjonalizują możliwe działania. Odwołanie się do problemu racjonalności nadaje dyskusji nową dynamikę, bowiem, jak Davidson słusznie zauważył, samo mówienie o posiadaniu przekonań nie jest najlepszym wyjaśnieniem (Davidson 1992: 243).

Uwagi Sellarsa i Davidsona w pewnym sensie precyzują rozważania Kartezjusza oraz nadają im spójność. Jeżeli, jak utrzymuje Malcolm, kartezjańskie pojęcie doznawania zakłada istnienie treści propozycjonalnych, to dane zmysłowe tracą swój naoczny charakter tego, co bezpośrednio dane. Ich istnienie jest zależne od inferencyjnej wiedzy, jaką posiada używający języka podmiot. Są one więc pewną konstrukcją pojęciową, a nie tym, co brytyjski empiryzm, a za nim wczesna filozofia analityczna oraz neopozytywizm uznały za pierwotną składową wiedzy empirycznej¹². Wydaje się, że kartezjańskie twierdzenie można wybronić dzisiaj tylko z perspektywy inferencjalizmu. Perspektywa ta nie jest jednak pozbawiona wielu słabości. Na szereg z nich zwraca uwagę Jerry Fodor.

Zdaniem Fodora, przypadek planowania pozwala odrzucić tezę holizmu semantycznego, jaki zakładają inferencjaliści. Kiedy planuję coś zrobić, muszę wiedzieć lub założyć, jak będzie wyglądał świat, gdyby planowane przeze

¹¹ Jan Woleński omawia możliwość niepropozycjonalnej „wiedzy jak” (Woleński 2007: 367).

¹² Również z tej perspektywy kartezjańska koncepcja wiedzy jako tego, co oczywiste i niepowątpiewalne, zostaje podana w wątpliwość. Uwagi te rzucają także wiele światła na zasadność tzw. metodycznego sceptycyzmu Kartezjusza czy fenomenologicznej redukcji transcendentnej.

mnie działanie nie doszło do skutku. Może być jednak tak, że kiedy myślę o jakimś celu, który chciałbym kiedyś osiągnąć, nie mam żadnego pojęcia o tym, jak go właśnie osiągnąć. Sam cel jest przedmiotem mojej myśli. Ta myśl, do tego, aby była sensowna i racjonalna, nie potrzebuje szeregu przekonań na temat realizacji swojego przedmiotu (Fodor 2011: 23). Zdaniem Fodora, „myślenie o tym, jaki jest świat, jest pierwotne wobec zastanawiania się, jak go zmienić. Dlatego *wiedza że* jest pierwotna wobec *wiedzy jak*. Kartezjusz miał rację, a Ryle się mylił” (Fodor 2011: 24)¹³. Pomimo że Fodor jest zdecydowanym obrońcą realizmu i autonomii stanów mentalnych, to sam traktuje myśli jako jakiś rodzaj treści konceptualnych, mówiąc o języku myśli (*language of thought*). Niezależnie jednak od tego, czy myśli zostaną utożsamione z wyrażeniami języka (inferencjalizm), czy z reprezentacjami mentalnymi (Fodor), nie zbliżamy się zasadniczo do odpowiedzi na pytanie, czy posiadanie języka jest warunkiem koniecznym (transcendentalnym) myślenia. Z całą pewnością przesunięcie akcentów na problem racjonalności działań, jak proponują Davidson i Brandom, pozwoliłoby zmniejszyć pole możliwych odpowiedzi. Wydaje się bowiem, że dzisiaj odmawiając zwierzętom myślenia nie tyle chcemy powiedzieć, że one nie myślą, ale że nie myślą one na sposób „ludzki”. Brak im być może pewnej dozy racjonalności czy refleksyjności. Chętniej powiemy, że zwierzę działa w sposób instynktowo-afektywny niż racjonalny. Nie posiadamy zresztą takich kryteriów racjonalności. Być może miał rację Wittgenstein twierdząc, że „gdyby lew umiał mówić, nie moglibyśmy go zrozumieć” (Wittgenstein 2004: 313). Nie zrozumiemy lwa, ponieważ obcy jest nam jego *sposób życia*¹⁴. Czy w takiej sytuacji zdani jesteśmy jedynie na wyniki nauk szczegółowych i na filozoficzny sceptycyzm? Nie wydaje się. Być może pytanie o to, czy zwierzęta myślą, jest pytaniem zasadnym, ale szukamy na nie odpowiedzi nie tam, gdzie trzeba.

¹³ Fodor chętnie podkreśla, że obecnie największym wrogiem kartezjanizmu w filozofii jest inferencjalizm, który utożsamia (wydaje się, że słusznie) z pragmatyzmem. Inferencjalizm neguje kartezjański „realizm wobec stanów umysłu” (Fodor 2011: 21). W proponowanej przez nas interpretacji obiekcje Fodora są bezpodstawne, bowiem kartezjańska epistemologia i filozofia umysłu zakłada jako swoją przesłankę propozycjonalny charakter myśli.

¹⁴ Niektórzy myśliciele (Searle 1999; Judycki 2004; Bremer 2005; Gut 2008) argumentują, że zwierzętom obce jest tzw. myślenie drugiego rzędu lub myślenie o myślach (Gut 2008: 330), określane również jako „dynamika kognitywna drugiego rzędu” (Clark 1998). Miałaby to być ta cecha, która różnicuje ludzki sposób myślenia od zwierzęcego. Nie ma jednak pewnych dowodów empirycznych na to, aby przynajmniej część zwierząt nie dysponowała tą umiejętnością.

8

Kartezjusz w liście do Henry'ego More'a, broniąc się przed zarzutem upodlenia zwierząt, powiada: „moje stanowisko nie tyle jest okrutne względem zwierzków, ile życzliwe względem ludzi wolnych od przesądu pitagorejskiego, jako że uwalnia ich też od podejrzeń o popełnianie zbrodni, gdy jedzą lub zabijają zwierzęta” (Descartes 2004: 61). Kierując się powyższą uwagą, można stwierdzić, że pytanie, czy zwierzęta myślą, nie ma podłoża metafizycznego lub epistemologicznego, ale ściśle etyczne. W dalszej części moich rozważań chciałbym przyjrzeć się bliżej tej sugestii. Na czym miałyby polegać „etyczność” pytania o myślenie u zwierząt?

Pytanie, czy zwierzęta myślą, wydaje się należeć do grupy pytań dotyczących zdolności i umiejętności zwierząt, takich jak na przykład: „czy zwierzęta mają percepcję ruchomych przedmiotów?”, „czy zwierzęta odróżniają barwy?” itd. Sądzę jednak, że jest to mylące podobieństwo. Badania empiryczne podkreślają istnienie zdolności myślenia u zwierząt, jednak gdy przyjrzeć się dokładniej ich wynikom, to mowa jest o zdolnościach kognitywnych, adaptacyjnych, oraz o poziomie ich inteligencji. Z całą pewnością umiejętności te wiążemy z procesami myślowymi, jednak nie jesteśmy skłonni przypisać żadnym albo znacznej części zwierząt umiejętności myślenia. Szczur może poradzić sobie z wyjściem z labiryntu, jednak czy ta zdolność ma być już kryterium tego, że on myśli? Wydaje się, że nie. Problem nie polega na tym, czy stwierdzi się istnienie pewnych umiejętności, czy ich istnieniu się zaprzeczy, ale na przyjęciu konsekwencji, jakie wiążą się z przyznaniem danej grupie zwierząt możliwości myślenia. Mówię tutaj o możliwości, ponieważ nie powiemy, że nowo narodzone dziecko myśli, ale zgodzimy się, że niebawem zacznie – przypiszemy mu więc możliwość myślenia. Podobnie postępujemy z innymi ludźmi, którzy chwilowo lub trwale pozbawieni są możliwości myślenia. Robimy tak, ponieważ uznanie tej możliwości zobowiązuje nas do przyjęcia pewnych zobowiązań i postaw wobec tych osób.

Nie bez powodu pojawia się tutaj pojęcie osoby. Jak wiadomo, Boecjusz za osobę uznał „indywidualną substancję natury rozumnej” (*persona est rationalis naturae individua substantia*) oraz stwierdził, że tylko o człowieku, aniołach i Bogu można mówić, że są osobami. Ważne jest, że według tego ujęcia, o byciu osobą decyduje możliwość do bycia rozumnym, z tego też powodu osobami są zarówno bardzo małe dzieci, ludzie chorzy i niedorozwinięci. Problematyczna pozostaje kwestia, czy rozumność jest tym samym, co możliwość myślenia. Na to pytanie nie da się łatwo odpowiedzieć. Wydaje się jednak, że są to cechy osoby, które jakoś się przenikają¹⁵. Z całą pewnością decydujący był

¹⁵ Interesujące byłoby w tym kontekście zwrócenie uwagi na rozwój i historię pojęcia myślenia.

ruch Kartezjusza, który myśleniu przypisał pierwszorzędne znaczenie, uznając je za konstytutywne dla bycia istotą świadomą i racjonalną. Kolejnym krokiem było oddzielenie świata istot myślących, czyli tych, które mogą posługiwać się językiem, od tych, które nie myślą, czyli pozbawionych zdolności używania języka. Pomimo że uwagi Kartezjusza wydają się z wielu powodów, o których mówiliśmy wyżej, niesłuszne, to można chyba powiedzieć, że na poziomie myślenia potocznego są aż nazbyt aktualne. Dyskusja o myśleniu zwierzęcym potwierdza to spostrzeżenie. Myślenie ma być właśnie tą cechą, która odróżnia nas – ludzi – od zwierząt, które są wobec nas inne. Nam, skoro jesteśmy myślący, należy się inny sposób traktowania niż zwierzętom, które być może myślą, ale na pewno nie tak jak my. Ta różnica uzasadnia nasz stosunek do zwierząt.

W tym kontekście pytanie, czy zwierzęta myślą, przestaje być pytaniem empirycznym, a okazuje się pytaniem normatywnym. Pytanie to należy bowiem do grupy takich pytań, jak: „czy zwierzętom należy się szacunek?”, „czy można eksperymentować na zwierzętach?”, „czy można je wykorzystywać do celów rozrywkowych (cyrk, zoo, polowania, turnieje, zawody, walki)?” oraz „czy i w jakim sensie można mówić o zwierzętach jako osobach?”. Wymienione pytania są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ każde z nich zakłada, że człowiek może wobec zwierząt mieć jakieś zobowiązania prawne, moralne itp. Przypisanie zwierzętom myślenia zobowiązuje człowieka do zmiany jego postępowania wobec nich. Wydaje się, że dużo precyzyjniej kwestię tę rozumiała filozofia średniowieczna, gdy zapytywała, czy zwierzęta posiadają nieśmiertelną duszę. Tak postawione pytanie od razu ujawniało konieczność uwzględnienia szeregu rozwiązań z zakresu moralności i etyki. Takiej perspektywy brak pytania o myślenie u zwierząt. Opór wobec uznania zwierzęcego myślenia nie ma więc charakteru naukowego, ale raczej filozoficzno-światopoglądowy, który jest motywowany różnymi przekonaniami na temat moralności i etyki, zwyczajami oraz tradycją. Nawet gdyby zgodzić się z tezą, że zwierzęta myślą, to rzecznicy takiego ujęcia powiedzą, że zwierzęcy sposób myślenia jest inny niż nasz, ludzki. Wydaje się, że człowiek postępuje tutaj w zgodzie z trafną uwagą Alaina Badiou, że uznajemy inność innego wtedy, gdy staje się on taki, jak my (Badiou 2009: 39).

9

Sądzę, że perspektywa tego, co wspólne ludziom i zwierzętom, jest kluczowa dla odpowiedzi na pytanie o myślenie. Łatwiej będzie uznać myślenie zwierzęce i szereg etycznych konsekwencji, jakie się z tym wiążą, wtedy, gdy podkreśli się podobieństwa łączące ludzi i inne stworzenia. Jednak nie może chodzić tutaj o „zwykłe” podobieństwa z zakresu biologii czy anatomii,

ale o szczególne podobieństwa, bo powiązane z cechami, które integralnie łączymy z ludzkim sposobem życia. Na jedną taką cechę od wielu lat zwraca uwagę Peter Singer. Powiada, że tym, co jest szczególnie wspólne ludziom i zwierzętom, jest cierpienie. Przyjrzyjmy się jego argumentacji.

Według Singera, powinniśmy przyjąć w naszym postępowaniu tzw. zasadę równości, która nakazuje równe poszanowanie względem istot żywych. Pojawia się od razu pytanie, dlaczego mamy ją zastosować. Singer powiada: ponieważ zwierzęta, tak jak ludzie, mogą cierpieć. Nie musimy mieć pewności co do tego, czy zwierzęta mogą rozumować, czy mogą mówić, ale co do tego, że mogą cierpieć, wątpliwości mieć nie powinniśmy (Singer 2004: 18). Zdolność cierpienia jest tą cechą, która nakazuje równe poszanowanie interesów. Inne kryteria są arbitralne. Singer retorycznie pyta: „Jeśli uzasadniony jest wniosek, że inni ludzie odczuwają ból podobnie jak my, to dlaczego nieuzasadnione miałyby być podobne wnioskowanie w odniesieniu do zwierząt?” (Singer 2004: 20). Zasadności tego pytania przyjrzymy się za chwilę. Według filozofa, ludzie, kierując się zwykłym szowinizmem gatunkowym, nie chcą przyznać, że niczym nie różnią się od zwierząt w kwestii możliwości przeżywania cierpienia. Jednak, co podkreśla Singer, ów szowinizm nie wynika jedynie z ludzkich uprzedzeń względem zwierząt, ale z naszej relatywnie mniejszej wiedzy o nich. Nie odmówimy przecież zdolności cierpienia niemowlęciu, które, podobnie jak zwierzę, nie może go wypowiedzieć. Właśnie z tego powodu, konkluduje Singer, należy zaklasyfikować „zwierzęta, niemowlęta i upośledzonych umysłowo jako należących do tej samej kategorii; a zatem (...) czy gotowi jesteśmy również przystać na eksperymenty na niemowlętach i ludziach upośledzonych umysłowo; jeśli zaś odpowiemy przecząco, to na jakiej innej podstawie niż bezczelne i niedopuszczalne uprzywilejowanie członków własnego gatunku?” (Singer 2004: 22). Przekonanie, że dziecku należy się większe prawo do życia niż zwierzęciu, jest „czystym szowinizmem gatunkowym” (Singer 2004: 23). Singer proponuje więc, abyśmy przyjęli opartą na zdolności cierpienia zasadę równości, i tym samym włączyli je do wspólnoty moralnej (Frey 1988: 197), oraz uznali, że o wartości życia decyduje jego jakość.

Czy możemy zgodzić się z Singerem? Wydaje się, że z jego perspektywy problem myślenia zwierzęcego jest wtórny względem pytania o to, czy zwierzę może cierpieć. Skoro może cierpieć tak samo jak człowiek, to kwestia tego, czy może myśleć tak jak człowiek, staje się nieistotna, a z pewnością drugorzędna, ponieważ przestaje być problemem zaangażowanym moralnie, a staje się problemem empirycznym. Ale czy na pewno uznanie zwierzęcego cierpienia jest kluczem do rozwiązania problemu stosunku ludzi do zwierząt? Mam co do tego wątpliwości. Singer wielokrotnie powtarza, że nie należy opierać argumentacji na rzecz równości na wynikach badań naukowych, po czym w znacznej części swej pracy uznaje szereg wyników empirycznych

i posiłkuje się nimi w dyskusji z tzw. szowinizmem gatunkowym. Nie ma teoretycznie w tym nic złego, gdyby Singer nie uwikłał się błędne koło w swojej argumentacji. W jednym miejscu powiada, że wyniki badań naukowych są nieistotne dla naszego stosunku do zwierząt (Singer 2004: 17), a chwilę potem stwierdza, że tym, co wpływa na ludzki sposób traktowania zwierząt jest brak wiedzy na ich temat (Singer 2004: 22). Trudno wyobrazić sobie, żebyśmy bez wiedzy empirycznej na temat zwierząt wiedzieli coś na temat ich cierpienia. Dopiero zaawansowane badania nad psychologią i zachowaniami zwierząt pozwoliły sformułować szereg twierdzeń dotyczących zwierzęcych uczuć, emocji i reakcji behawioralnych na różne bodźce. Nie mam pewności, czy ludzie w poprzednich epokach dzieliliby nasze przekonanie o tym, że zwierzęta myślą. Nawet dziś, jeżeli ktoś nas zapyta, czy mrówka albo pchła może cierpieć, zapewne będziemy mieli duży problem z odpowiedzią, o ile w ogóle potraktujemy to pytanie serio. Wydaje się, że Singer unika tej konsekwencji swoich poglądów, gdy stwierdza, że wnioskujemy o istnieniu cierpienia zwierzęcego analogicznie do tego, jak wnioskujemy o cierpieniu innych ludzi (Singer 2004: 20). Jednak czy tak faktycznie jest? Zdolność okazywania bólu jest nabywana przez człowieka społecznie. Dziecko, obserwując reakcje rodziców, uczy się odpowiednio wyrażać, że coś je boli. Gdyby dziecięcy płacz związany z przewróceniem się na chodniku nie wywoływał odpowiedniej reakcji u matki, dziecko z pewnością uznałoby, że jest on niepotrzebny. To rodzic pokazuje nam, jak wyrażać ból i okazywać cierpienie oraz w jaki sposób reagować na cierpienia innych. Istnieją społeczności, w których ból czy cierpienie przeżywa się zupełnie inaczej niż w naszej, podobnie jak inaczej przeżywa się radość czy żalobę. Czym innym jest odczuwanie bólu, a czym innym jego okazywanie. Nie twierdzą tutaj, że zwierzęta nie cierpią, albo że w sposób błędny przypisujemy im cierpienia, ale że uznanie samego cierpienia za podstawę równości nie jest wystarczające. Uważam tak nie dlatego, że oprócz cierpienia zwierzę musi być jeszcze w inny sposób „podobne” do człowieka, lecz dlatego, że cierpienie nie jest zjawiskiem izolowanym.

Należy odróżnić sam ból jako zjawisko pobudzenia nocyceptorów, czyli receptorów bólu, od subiektywnego odczucia bólu, z którym Singer wydaje się utożsamiać cierpienie, oraz od wyrażania bólu, czyli jak powiada Wittgenstein – jego ekspresji. Te trzy zjawiska są ze sobą ściśle powiązane, jednak mogą funkcjonować niezależnie od siebie, lub inaczej mówiąc: nie ma pomiędzy nimi ścisłych zależności przyczynowych. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy w stanie narkozy podczas operacji. Chirurg nacina nasze ciało skalpelem, pobudzając tym samym nocyceptory, my jednak nie odczuwamy bólu, a tym bardziej go nie wyrażamy. Odczucie bólu może pojawić się dopiero po przebudzeniu. W innej sytuacji możemy przyjąć jakiś narkotyk i mieć wrażenie bólu, pomimo że nie nastąpiło pobudzenie żadnych receptorów. W jeszcze innej sytuacji

możemy symulować ból, tak jak to często robią dzieci. Dziecko, upadając na chodnik, nie musi czuć bólu, ale widząc spojrzenie matki, zachowuje się tak, jakby je coś bolało. Ból w pierwszym znaczeniu wiąże się ściśle z cielesnością, ból w drugim znaczeniu ma charakter przede wszystkim psychiczny, co można uzasadniać tym, że różni ludzie w różny sposób odczuwają ból oraz że można uczyć się kontrolować ból. Reakcja na ból jest zaś zjawiskiem przede wszystkim społecznym. Człowiek musi się bowiem nauczyć tego, co nazywamy „odczuwaniem bólu”, a nie jest to kwestia posiadania takich lub innych doznań, ale kwestia kontekstu i językowego uzusu.

Singer wydaje się nie odróżniać tych trzech „poziomów” bólu i z tego powodu lekceważąco traktuje kwestię mówienia lub posiadania języka. Moim zdaniem, jest to kwestia zasadnicza, jednak w innym sensie niż dla Kartezjusza i współczesnych inferencjalistów. Zdolność mówienia ma w tym kontekście przede wszystkim znaczenie etyczne.

10

Singer myli się, kiedy powiada, że tym, co decyduje o naszym różnym stosunku do niemowląt i zwierząt, jest zwykły szowinizm gatunkowy. Z całą pewnością nie jest to też kwestia wiedzy o danym gatunku, o czym mówiliśmy przed chwilą, ale raczej stosunków bliski-daleki¹⁶. Niemowlę jest nam dużo bardziej bliskie niż jakiegokolwiek zwierzę, na tej samej zasadzie jak wtedy, gdy kimś dużo bliższym jest dla mnie członek mojej rodziny lub kolega z pracy niż jakiś pan Kowalski, który mieszka w nieznannej mi miejscowości *X*. Stosunek bliski-daleki nie jest konstytuowany przez relacje zachodzące pomiędzy istotami, które mogą cierpieć, ale pomiędzy istotami, którą mogą, choćby nawet tylko potencjalnie, mówić. Nie chcemy dopuścić do eksperymentów na niemowlętach i upośledzonych umysłowo, ponieważ jedna i druga grupa w jakimś sensie należy już do wspólnoty mówiących. Zwierzę do takiej wspólnoty nie należy i należeć nie może. Nawet najbardziej wyuczona papuga czy szympanś nigdy nie osiągną poziomu mowy dostępnego potencjalnie każdemu niemowlęciu. Wspólnota mówiących nie opiera się bowiem na samej zdolności do posługiwania się językiem, ale na zdolności do posługiwania się „ludzkim” językiem.

Wyobraźmy sobie następującą sytuację. Pewnego dnia wracam do domu i w drzwiach spotykam swojego psa, który na mój widok mówi w moim języku: „Witaj! Jestem głodny. Co dziś zrobisz na obiad?”. Następnie karmię go, a potem rozmawiamy o pogodzie, ja pijąc kawę, a As popijając wodę ze

¹⁶ Na problem relacji bliskości zwraca uwagę Andrzej Waleszczyński w pracy *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje* (Waleszczyński 2013: 148).

swojej miski. A teraz wyobraźmy sobie, jakie konsekwencje miałyby dla nas takie spotkanie. Myślę, że tym, co by nas najbardziej uderzyło, byłaby kwestia naszego stosunku do zwierząt, które przecież, mimo że są fizycznie od nas inne, to jednak takie do nas podobne, bo mówiące tym samym co my językiem. Wtórne byłyby pytania z zakresu epistemologii czy lingwistyki, bowiem tym, co stałoby się naprawdę problematyczne, byłaby kwestia dotycząca tego, jak traktować zwierzęta, skoro stały się one takie jak my. Stały się takie jak my, ponieważ mogą nam mówić o swoich uczuciach, lękach, marzeniach i planach na przyszłość. Nie moglibyśmy ich traktować tak samo, jak teraz to robimy, ponieważ każde napotkane zwierzę mogłoby do nas przemówić i powiedzieć: „Nie bij mnie”, „Nie znęcaj się nade mną”, „Bądź dla mnie ludzki”, „Spójrz: jestem taki jak ty”. Dzień, w którym zwierzęta zaczęłyby mówić ludzkim językiem, stałby się przełomowy. Wydaje się, że radykalnie zmieniłoby się nasze rozumienie praw zwierząt, nasze poglądy na temat jedzenia mięsa, nasza zgoda na eksperymenty medyczne nad zwierzętami itd. Tak jak nie chcielibyśmy, aby ktoś zabił lub eksperymentował na naszym psiaku, bo jest nam bliski, tak moglibyśmy chcieć przestać zabijać i eksperymentować na innych zwierzętach, ponieważ one, jako mówiące, są nam znacznie bliższe. Ich inność została by zaakceptowana, ponieważ w pewnym sensie stały się takie jak my.

Ktoś może zarzucić tej linii argumentacyjnej, że jest nieprzekonująca albo że język nie jest wcale taki istotny, ale wydaje się, że nie jest to kwestia możliwości empirycznych lub uprzywilejowania języka, lecz pewien istotny rys ludzkiej racjonalności. Gdyby na przykład odwiedził nas ktoś z plemienia z dorzecza Amazonki, ze swoimi obcymi dla nas zwyczajami i przekonaniami, łatwiej byłoby nam uznać go za bliskiego, ponieważ potencjalnie możemy się porozumieć, niż gdybyśmy spotkali się z doskonale wytresowaną małpą idealnie naśladującą nasze zachowania i sposób życia, ale niezdolną do racjonalnej rozmowy. Wydaje się bowiem, że ludzka etyka jest etyką istot mówiących i tak długo, jak to się nie zmieni, tak długo zwierzęta będą dla nas inne oraz wymagające innych praw niż ludzie. Dyskusja nad problemem dotyczącym tego, czy zwierzęta myślą, jest najlepszym przykładem tego stanu rzeczy¹⁷.

¹⁷ Niniejszy artykuł wiele zawdzięcza rozmowom z prof. Robertem Piłatem oraz dr. Andrzejem Waleszczyńskim.

Bibliografia

- Badiou A. (2009), *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bremer J. (2005), *Jak to jest być świadomym: Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Clark A. (1998), *Magic words: how language augment human computation*, w: J. Boucher, P. Carruthers (eds.), *Language and Thought. Interdisciplinary Tems*, Cambridge University Press.
- Davidson D. (1992), *Zwierzęta racjonalne*, przeł. C. Cieśliński, w: D. Davidson, *Esaje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: PWN.
- Descartes R. (2001a), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbaska, Kęty: Antyk.
- Descartes (2001b), *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Kęty: Antyk.
- Descartes R. (2002), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty: Antyk.
- Descartes R. (2004), *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, przeł. J. Kopania, Kęty: Antyk.
- Frey R. G. (1988), *Moral standing, the value of lives, and speciesism*, „Between the Species”, nr 4, 191–201.
- Fodor J. (2011), *Język myśli. LOT 2*, przeł. W.M. Hensel, Warszawa: PWN.
- Gut A. (2008), *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin: TN KUL.
- Griffin D., R. (2004), *Umysły zwierząt*, przeł. M. Ślósarska, A. Tabaczyński, Gdańsk: GWP.
- Judycki S. (2004), *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL.
- Leszczyński D. (2010), *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wrocław: WUWR.
- Malcolm N. (1973), *Thoughtless Brutes*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” nr 46, s. 5–20.
- Pasieka P. (2012), *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny*, „Filo-sofija” 2, nr 17, s. 51–64.
- Rowlands M. (2010), *The New Science of the Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Searle J. (1999), *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Warszawa: CiS, WAB.
- Sellars W. (1991), *Empiryzm a filozofia umysłu*, przeł. J. Gryz, w: B. Stanosz (red.) *Empiryzm współczesny*, Warszawa: WUW.
- Singer P. (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: PIW.
- Trojan M. (2013), *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa: Scholar.

- Vendler Z. (1972), *Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology*, Ithaca: Cornell University Press.
- Waleszczyński A. (2013), *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje*, Warszawa: Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej.
- Wittgenstein L. (1998), *Niebieski i Brązowy Zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Spacja.
- Wittgenstein L. (2004) *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Woleński J. (2007), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza i realizm*, Warszawa: PWN.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest uzasadnienie tezy, że pytanie o to, czy zwierzęta myślą, nie jest pytaniem z zakresu epistemologii lub metafizyki, ale ma charakter ściśle etyczny. Opierając się na argumentach Kartezjusza odmawiających myślenia zwierzętom, rekonstruję dyskusję pomiędzy stanowiskiem Normana Malcolma a inferencjalizmem, aby wykazać, że problem zwierzęcego myślenia da się rozwiązać dopiero na gruncie etyki. Odmawiając zwierzętom myślenia, odmawia się ludziom pewnych zobowiązań wobec nich. W dyskusji z poglądami Petera Singera wykazuję, że etyka jest etyką istot, które mogą mówić.