

Dariusz Gzyra

Zdolność do odczuwania w teorii praw zwierząt Toma Regana

Słowa kluczowe: *T. Regan, prawa zwierząt, zdolność do odczuwania, szowinizm gatunkowy, podmiot życia*

1. Zakres i strategię określania kręgu moralnego

Nawet najbardziej egalitarystyczne teorie etyczne ustanawiają jakieś kryteria przyznawania statusu moralnego. Określenie jakichkolwiek kryteriów, oprócz zgrupowania istot mających taki status, tworzy przy tym automatycznie zbiór wykluczonych, o statusie niepewnym lub niedocenionych. Zakres kręgu moralnego staje się bowiem często przedmiotem sporów. Jednym ze sposobów ustalenia kryteriów przyznawania statusu moralnego jest odnajdywanie określonych cech (właściwości) przedmiotów moralności, cech uznanych wcześniej za moralnie znaczące. Teoria etyczna może posiłkować się wówczas specjalistyczną wiedzą zewnętrzną, na przykład ustaleniami nauk przyrodniczych. Oczywiście nie wyłącznie tego typu wiedzą, może to być również choćby wiedza teologiczna, a nawet wrażenia estetyczne.

Zwykle teoria etyczna będzie miała swój katalog przypadków oczywistych i wzorcowych (paradygmatycznych). Różnorodność i ewolucyjne kontinuum form życia nieuchronnie tworzy jednak obszary graniczne, w ramach których przynależność wyłącznie i w pełni do jednej grupy istot podobnych – tu: w sensie posiadania znaczących moralnie cech i dzięki temu statusu moralnego – jest wątpliwa. Niektóre organizmy mogą mieć takie cechy rozwinięte tylko w niewielkim stopniu. Inne mogą je mieć jedynie w domyśle, jako w mniejszym lub większym stopniu prawdopodobnie istniejące i brane pod uwagę w ramach przywileju wątpliwości, co sytuuje je na obrzeżach przynależności do tej grupy.

Sam przychylny domysł istnienia znaczących moralnie cech u danych istot, założenie o ich istnieniu pomimo wątpliwości, czy z pewnością występują, jest istotnym gestem, dopełniającym katalog oczywistości. Działa tu zasada domniemania na korzyść przedmiotu moralności. Jeśli nie wiemy na pewno, że dana istota może mieć moralnie istotne cechy, ale rozsądnie jest podejrzewać, że może je mieć, wówczas traktowana jest tak, jakby rzeczywiście je miała.

Tom Regan, amerykański filozof, twórca szeroko komentowanej teorii praw zwierząt (*the rights view*), zauważył, że w sytuacji ciągłego postępu wiedzy, gdziekolwiek byśmy narysowali linię graniczną pomiędzy istotami znaczącymi moralnie a resztą, powinniśmy ją rysować ołówkiem. Można dodać: jakimkolwiek narzędziem byśmy ją rysowali, ona zawsze będzie. Regan powiedział również: „Nasza ignorancja co do tego, jak daleko w głąb filogenetycznej skali powinniśmy się posunąć, żeby stwierdzić zanik świadomości, nie powinna wstrzymywać nas przed powiedzeniem, gdzie z pewnością jest ona obecna” (Regan 2003: 103). Innymi słowy, nie musimy wiedzieć wszystkiego, żeby mieć wiedzę wystarczającą do mówienia o prawach moralnych na przykład kręgowców – zwierząt zwyczajowo wykorzystywanych przez ludzi, choćby w ramach przemysłu mięsnego, futrzarskiego i podobnych.

Przywoływanie przypadków nieoczywistych, granicznych (marginalnych) bywa często krytycznym testerem spójności, uniwersalności oraz sensowności teorii etycznej i jej praktycznej wykonalności, a także zakresu możliwych implikacji. Trudność lub wręcz niemożliwość precyzyjnego i ostatecznego ustanowienia zbioru istot mających status moralny (lub na przykład posiadających prawa, jak w deontologicznych teoriach etycznych odwołujących się do języka praw) bywa wskazywana jako defekt teorii. Trudności takie mają związek choćby z samym charakterem nauki jako formy ludzkiej działalności, dającej z definicji wiedzę ograniczoną, tymczasową, stale modyfikowaną – uzupełnianą. Wiedzę, której zdobycie wymaga określonej metodologii, poznawczego rygoryzmu żądającego mocnych dowodów dla twierdzeń. Wiedzę ograniczoną naszą naturą – twórców teorii etycznych.

Byłoby przy tym praktycznie niewykonalne analizowanie osobno każdego przypadku przedmiotu moralności (u Regana: jednostki) pod kątem występowania znaczących moralnie cech. Trudno sobie wyobrazić każdorazowe, jednostkowe potwierdzanie choćby istnienia sprawnego układu nerwowego o określonym stopniu skomplikowania, warunkującym zdolność do odczuwania na przykład bólu. Psychologowie od dawna¹ podkreślają użyteczność heurystyk

¹ Od wczesnych lat 70. XX wieku, zob. na przykład prace Amosa Tversky'ego i Daniela Kahnemana (Tversky, Kahneman 1974: 1124–1131).

wydawania sądów², uproszczonego procesu wnioskowania, swoistego „chodzenia na skrót”, który nie tyle jest naszym strategicznym wyborem metody poznawania świata i sposobu reagowania nań, co koniecznością związaną z funkcjonowaniem w skomplikowanym otoczeniu. Stijn Bruers, powołując się między innymi na prace Cassa Sunsteina (2005: 531–573), mówi o heurystyce moralnej, opartej o ludzką zdolność rozpoznawania wzorców (*pattern recognition*) – na przykład w kontekście praktycznego sposobu określenia istot, które uznajemy za zdolne do odczuwania. Bruers pisze: „Patrząc na stan obecnej wiedzy naukowej (...), możemy uznać biologiczną grupę kręgowców za właściwą cechę (atrybut) heurystyczny: są one łatwe do rozpoznania, a nauka wskazuje, że grupa kręgowców i grupa istot zdolnych do odczuwania w dużym stopniu się pokrywają” (Bruers 2014: 207). Stosowanie uogólnień i uproszczeń, zdroworozsądkowej praktycznej zasady (*rule of thumb*), może więc być moralnie uzasadnione, jeśli towarzyszyć mu będzie odpowiednia doza elastyczności w jej stosowaniu. Innymi słowy: o ile heurystyczne określenie zbioru istot może być wygodne i efektywne (choć podatne na możliwość błędu), nie powinno być z zasady wykluczające dla istot spoza określonego zbioru. Odnosząc to do przykładu kręgowców: jeśli są po temu powody (na przykład odpowiednie badania naukowe), należy uznać również wybrane nie-kręgowce za istoty zdolne do odczuwania³.

Występowanie określonych, moralnie znaczących biologicznych cech organizmów nie jest jedynym lub nie zawsze bywa najważniejszym kryterium przyznawania statusu moralnego. Może nim być również – tu mamy właśnie do czynienia z moralnym automatyzmem – sam fakt przynależności do wybranej grupy. Może to być automatyzm ustalenia kryterium moralnego poprzez odwzorowanie jakiegoś podziału, uporządkowania, kategoryzowania, już funkcjonującego w świecie (*vide* wspomniana grupa zwierząt kręgowych). Istotne jest to, jaką wagę nadaje się przynależności do grupy i na ile jest to uzasadnione. Bywa również tak, że wybiera się jakąś cechę czy właściwość, której istnienie – często mimo pozostałych podobieństw – wyklucza z uprzywilejowanej grupy. Może to być i rzeczywiście w historii bywała: określona płeć, narodowość, wiek, kolor skóry, język, wyznawana religia (lub niewiara), zdolności kognitywne czy wreszcie brak przynależności do wybranego gatun-

² Współczesne ujęcie, zob. choćby: P.M. Todd, G. Gigerenzer, *Environments That Make Us Smart: Ecological Rationality*, „Current Directions in Psychological Science” 2007, Vol. 16, No. 3, s. 167–171.

³ „Kiedy to tylko możliwe (wówczas, gdy naukowcy posiadają precyzyjne sposoby rozstrzygnięcia o zdolności do odczuwania), najwłaściwszym może być pozbycie się wszystkich heurystyk, włącznie z dotyczącą kręgowców. Na przykład możemy również włączyć niektóre duże skorupiaki i mięczaki, takie jak kalmary, ponieważ one również mogą być zdolne do odczuwania” (Bruers 2014: 207).

ku biologicznego, na przykład gatunku człowieka. Taki zabieg stronniczego wykluczenia jednych i faworyzowania innych krytycy nazywają szowinizmem. Wskazują, że jego powody są arbitralne, związane z uprzedzeniami lub oparte o moralnie nieistotne kryteria.

2. Nadużycia w określaniu zakresu kręgu moralnego

Od lat 70. XX wieku funkcjonuje również określenie szowinizmu w kontekście moralnego wykluczenia zwierząt pozaludzkich – szowinizm gatunkowy⁴. Stworzone przez psychologa Richarda Rydera⁵, a spopularyzowane przez Petera Singera (Singer 2004), na stałe weszło do słownika etyki. Gatunki biologiczne uważane są za podstawową jednostkę ewolucji. Pojęcie gatunku biologicznego nie jest przy tym obowiązujące lub przynajmniej istotne wyłącznie w ramach nauk przyrodniczych. Znajduje swoje miejsce – oprócz etyki – w licznych dziedzinach wiedzy, różnych ideach i działaniach człowieka. Jest obecne tak w filozofii, jak i estetyce, polityce, prawie czy religii. Jest jednak pojęciem pod wieloma względami problematycznym i kłopotliwym. Funkcjonuje wiele, często sprzecznych, koncepcji gatunku, opartych o różne kryteria. Niezależnie od tego zróżnicowania, w oparciu o pojęcie gatunku tworzy się katalog odmienności i podobieństw organizmów, porządkuje bioróżnorodność i jednocześnie ustala hierarchię bytów. Systematyka biologiczna nakłada się na myślenie i emocje moralne, dając w efekcie szowinistyczne poglądy i postawy, ale również wytyczając współrzędne możliwego poszerzania kręgu moralnego.

Samo pojęcie szowinizmu gatunkowego doczekało się już obfitej literatury. Jego zawartość znaczeniowa wciąż podlega sublimacji i nabiera nowych odcieni. Jak się okazuje, dziś o szowinizm gatunkowy można zostać posądzonym nie tylko wówczas, gdy wyraża się przekonanie o niekwestionowanej wyższości

⁴ Spotyka się również inne określenia: gatunkowizm, gatunkizm, egoizm gatunkowy czy specyzm, będące tłumaczeniami angielskiego *speciesism*.

⁵ Ryder jest również twórcą pojęcia *painism* (brak ustalonego polskiego tłumaczenia), rozwijanego od początku lat 90. XX wieku, a będącego udoskonaleniem innego pojęcia, które stosował: *sentientism* (w polskiej literaturze rzadko tłumaczone jako sentientyzm). W teorii etycznej Rydera *painism* jest pojęciem zasadniczym: status moralny mają istoty, które odczuwają ból. Genezę pojęcia szowinizmu gatunkowego Ryder natomiast opisuje tak: „Po raz pierwszy opublikowałem atak, na – jak to nazwałem – szowinizm gatunkowy, w roku 1970, gdy pracowałem w Oksfordzie. Jak mi się wydawało, termin ten miał liczne przewagi nad innymi pojęciami będącymi w użyciu. (...) zarysowywał podobieństwo do innych form niesprawiedliwej dyskryminacji, takich jak ageizm, rasizm i seksizm. (...) Zaatakowałem to, co jawiło mi się jako niemal uniwersalna ślepa plamka konwencjonalnej moralności – wyłączenie zwierząt pozaludzkich z poważnych etycznych rozważań. (...) W 1985 roku termin «szowinizm gatunkowy» znalazł się w Oksfordzkim Słowniku Języka Angielskiego” (Ryder 2001: 44).

gatunku *Homo sapiens* nad wszystkimi pozostałymi, z czego wynikać mają szczególne prawa i przywileje ludzi, automatycznie odmawiane zwierzętom pozaludzkim. Jako że propozycje poszerzania kręgu moralnego są coraz śmielsze⁶, obecnie zarzut szowinizmu gatunkowego i konserwatyizmu w zakresie przyznawania statusu moralnego osiągnąć może również tych, którzy z grupy zwierząt pozaludzkich wykluczają, nawet wedle stosunkowo dobrze teoretycznie uzasadnionych, racjonalnych kryteriów, tylko jakąś ich część. Może być więc skierowany nawet do tych, którzy sami siebie nazywają krytykami szowinizmu gatunkowego, a swoją teorię uważają za antidotum na ten szowinizm.

3. Krąg moralny według Toma Regana

Wspomniany zarzut osiągnął również Toma Regana, twórcy abolicjonistycznej koncepcji praw zwierząt, przez wielu uważanej za najpełniej sformułowane stanowisko filozoficzne dotyczące etyki relacji człowieka z innymi zwierzętami i odwołujące się do języka praw. Zarzut taki znajdujemy choćby w pracach Joan Dunayer (2004). Co sprawiło, że teoria Regana, postulująca koniec krzywdzącego wykorzystywania ogromnej liczby zwierząt pozaludzkich, wskazująca na weganizm⁷ jako właściwą moralnie postawę, została określona – paradoksalnie – nowym szowinizmem gatunkowym (*new speciesism*)? Powodem tej krytyki było ustalenie grupy istot, wobec których mamy bezpośrednie obowiązki moralne i które są posiadaczami praw moralnych, wedle bardziej wymagających kryteriów niż zdolność do odczuwania (*sentience*).

⁶ W tym kontekście warto zauważyć książkę Michaela Mardera *Plant-Thinking: a Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press 2013. Marder jest profesorem filozofii, wykładowcą Uniwersytetu Kraju Basków, a także między innymi wydawcą książkowej serii *Critical Plant Studies: Philosophy, Literature, Culture*, której zamiarem jest „zachęcić do stopniowej zmiany kulturowego podejścia do bytów roślinnych, z czysto instrumentalnego na pełne szacunku”. Marder stworzył między innymi pojęcie ontofitologii (*ontophytology*). W trakcie debaty z amerykańskim prawnikiem i filozofem, teoretykiem praw zwierząt Garym L. Francione, postawił następujący zarzut: „To prawda: życie roślin przypomina nasz wzór (sposób) życia w mniejszym stopniu niż życie zwierząt. Jednak wykorzystywanie tego faktu jako podstawy etycznej i usprawiedliwienia odrzucenia roszczeń moralnych, jakie wobec nas mają rośliny, jest przypadkiem skrajnego szowinizmu gatunkowego” (Web-01). Zob. także: M. Hall, *Plants as Persons: a Philosophical Botany*, State University of New York Press 2011 i prace Christophera D. Stone’a, począwszy od eseju *Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects* (Stone 1972: 450–487), a także nr 17: „Why Look at Plants?” i 18: „Beyond Morphology” czasopisma „Antennae”.

⁷ Zgodnie z definicją The Vegan Society, pierwszej organizacji promującej weganizm, utworzonej w roku 1944 przez Donalda Watsona, twórcę pojęcia weganizmu, oznacza on sposób życia, który stara się wykluczyć – na ile to możliwe – wszystkie formy eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt dla potrzeb żywienia, ubrania czy jakiegokolwiek innej. W dziedzinie diety oznacza niekorzystanie z produktów odzwierzęcych.

Przed analizą znaczenia zdolności do odczuwania w teorii praw zwierząt Regana warto odnieść się do pokrewnego zarzutu, dotyczącego rzekomego konserwatyizmu tej teorii, a wynikającego z nieznamośności stadiów ewolucji tej teorii, której aneksy pojawiały się w kolejnych książkach filozofa, a także strategii argumentacyjnej w niej zawartej. Posądza się Regana o zbyt dużą ostrożność ustanowienia granic kręgu moralnego, a precyzyjniej: ustanowienia zbioru istot, które z racji tego, że są *podmiotami życia* i mają *wartość przyrodzoną*, posiadają prawa moralne. Niesłusznie powtarza się jednak, że wedle Regana są to wyłącznie umysłowo normalne ssaki powyżej pierwszego roku życia. Przez normalne można w tym kontekście rozumieć: mające typowe, a istotne moralnie, cechy gatunkowe. Faktycznie, w pierwszym wydaniu najważniejszej swojej książki *The Case for Animal Rights* z roku 1983 Regan przyjął zachowawczą zasadę, z której wynikało, iż kiedykolwiek w książce tej mówi o zwierzętach, mówi wyłącznie o takich. Tłumacząc jednak później ten wybór, choćby w przedmowie do kolejnego wydania z roku 2004, wskazywał, że wynikał on z chęci oparcia argumentacji na niepodważalnym przykładzie, aby uniknąć niekończących się dyskusji i uzyskać możliwą precyzję wywodu. Regan pisał:

Na każdego, kto wierzy, że nie wszystkie zwierzęta są podmiotami życia, czekają wyzwania dotyczące wytyczania linii podziału. Na przykład ameba i pantofelka są w świecie, ale nie są go świadome. (...) Przyjmuję konserwatywną zasadę pytając, gdzie można narysować taką linię w sposób, który zminimalizuje niekończące się w przeciwnym razie dysputy. Moja linia to „umysłowo normalne ssaki powyżej pierwszego roku życia”. Gdziekolwiek byśmy narysowali daną linię, te zwierzęta są powyżej niej. Oto właśnie, co mam na myśli, gdy mówię, że zasada, którą przyjąłem, jest konserwatywna (Regan 2004a: xvi).

Nie oznaczało to, że jest wykluczone mówienie o wartości przyrodzonej i prawach innych zwierząt. I rzeczywiście, w kolejnych ujęciach teorii Regan włączył do wspomnianego zbioru również ptaki oraz, ostrożniej, ryby (Regan 2004b: 60).

4. Czym jest zdolność do odczuwania?

Pojęcie zdolności do odczuwania, które jest istotnym punktem odniesienia i dla samego Regana, i dla jego krytyków, nie ma jednej definicji. Na swój sposób odwołuje się do niego wiele teorii etycznych dotyczących zwierząt pozaludzkich. Zdolność do odczuwania jako istotne kryterium⁸ znajdujemy

⁸ Jak można było się spodziewać, również w tym przypadku, jak w przypadku ustalania każdego innego kryterium, mamy do czynienia z krytyką wyrażającą obawę o to, że jego użycie skutkuje wykluczeniem jakiejś grupy istot z kręgu moralnego. Już w 1980 roku Andrew Linzey

zarówno w teoriach deontologicznych, konsekwencjalistycznych (teleologicznych), etyce cnót czy etyce troski (w obu ostatnich istotne jest współ-czucie), a także sentiocentrycznie zorientowanej (*sentiocentric*) etyce środowiskowej. „Troszczymy się o prawa i dobrostan zwierząt, ponieważ zakładamy, że są zdolne do subiektywnego doświadczenia własnego życia, że mają indywidualny punkt widzenia otoczenia i mogą się czuć w nim dobrze lub źle. Dlatego też w naturalny sposób postrzegamy zwierzęta jako zdolne do odczuwania i zakładamy, że mają jakiś rodzaj wewnętrznego życia” – pisze Françoise Wemelsfelder (2010: 45).

Mowa jest więc o odczuciach i doświadczeniach, które składają się na dobrostan jednostek. Nie jesteśmy jednak w stanie poznać pełnego zakresu uczuć istot zdolnych do odczuwania. Człowiek nie ma cechy wszechwiedzy i międzygatunkowej wszechwrażliwości. Jako ludzie nie jesteśmy wyposażeni nie tylko we wszystkie znane u zwierząt zmysły⁹, ale również nie jest nam dane poznać pełnego zakresu ich możliwej czułości. „Jedną z kluczowych kwestii w zrozumieniu zdolności do odczuwania i dowodzeniu jej istnienia na poziomie naukowym jest fakt, że pojęcie to odnosi się do własnych myśli, uczuć i emocji danej jednostki, a żadne z nich nie może być w pełni zrozumiałe lub opisane przez proces fizjologiczny czy struktury anatomiczne” – pisze Helen Proctor (2012: 630). Niemożliwość intersubiektywności w kontekście zdolności do odczuwania sprawia, że jesteśmy nieprecyzyjni w jej opisie i niejednomyślni co do jej rangi etycznej. Peter Singer kojarzy na przykład tę zdolność z odczuwaniem „cierpienia lub przyjemności” (Singer 2004: 40, 238)¹⁰. Gary L. Francione mówi o istotach zdolnych do odczuwania, że są świadome bólu i przyjemności (Francione 2000: 6), percepcyjnie świadome (Francione, Garner 2010: 15)¹¹. Niektórzy wydają się jeszcze bardziej wymagający. Zwierzęta zdolne do odczuwania to, wedle jednego z autorów, takie, które „zdolne są do odczuć takich jak ból, strach, frustracja, nuda oraz prawdopodobnie do innych, takich jak szczęście, przyjemność, smutek czy poczucie winy. (...) potrafią odczuwać pozytywne i negatywne emocje, a gdy uczucia są przytłaczająco negatywne, może pojawić się cierpienie” (Morton

użył terminu sentientyzm (*sentientism*) w pejoratywnym znaczeniu, jako podejścia etycznego oznaczającego arbitralne faworyzowanie istot zdolnych do odczuwania względem do tego niezdolnych. Miał być paralełą terminu „szowinizm gatunkowy” (Linzey 2010a: 511).

⁹ Lista zmysłów zwierząt pozaludzkich nieanalogicznych do zmysłów człowieka obejmuje np. echolokację, elektrorepcję, magnetorepcję i zdolność postrzegania polaryzacji światła.

¹⁰ Singer jest tu oczywiście spadkobiercą Jeremy'ego Benthama. Poświęca w swojej książce wiele uwagi również bólowi. Wzajemne relacje pomiędzy tymi pojęciami w *Wyzwoleniu* są niejasne.

¹¹ Francione określa również zdolność do odczuwania mianem subiektywnej świadomości (*subjective awareness*) (Francione 2008: 180).

2010: 399)¹². Zwierzęca zdolność do odczuwania „implikuje dużo więcej niż tylko prostą reakcję na odczucie (*sensation*) (...) obejmuje zatem nie tylko uczucia, ale uczucia, które się liczą”, twierdzi John Webster (2010: 508). W innym miejscu tłumaczy, że „zwierzęta zdolne do odczuwania to takie, u których wyewoluowały procesy umysłowe potrzebne do interpretacji odczuć i informacji, tak aby mogły one wybrać, które z działań, o ile którekolwiek, jest najodpowiedniejsze dla ich potrzeb” (Webster 2006: 150–151). Autor ten dodaje przy tym, że „zdolność do cierpienia jest nieuniknioną konsekwencją ewolucji zdolności do odczuwania (...). Ta kategoria z pewnością obejmuje wszystkie ssaki i ptaki, które hodujemy dla pożywienia, a prawdopodobnie również ryby” (Webster 2006: 152).

Zdolność do odczuwania jest fenomenem biologicznym, który w toku ewolucji podlegał i podlega przemianie i rozwojowi. Nasuwa się pytanie: czy istniejące obecnie poszczególne gatunki zwierząt mogą mieć (pomijając wahania osobnicze) różną zdolność do odczuwania, w tym niekoniecznie w stadium zdolności do cierpienia? Innymi słowy: czy zdolność do odczuwania jest stopniowalna? James Kirkwood odpowiada: „wydaje się bardzo prawdopodobne, że pośród zwierząt zdolnych do odczuwania istnieje zmienność co do zakresu stanów zmysłowych, emocjonalnych czy kognitywnych mieszczących się w obszarze ich wrażliwości” (Kirkwood 2006: 23).

Kirkwood mówi o wieloaspektowej zdolności do odczuwania, która charakteryzuje człowieka. Nazywa ją „symfoniczną”, bo obejmuje całą gamę uczuć: widoki, dźwięki, smaki, temperaturę, dotyk (czucie powierzchniowe, tj. eksteroceptywne, i teleoceptywne), ale także te związane z wewnętrznymi receptorami (czucie głębokie – proprioceptywne, i trzewne – interoceptywne), które dostarczają mózgowi informacji o stanie naszego ciała, dając w efekcie również uczucia w rodzaju wyczerpania, złego samopoczucia, uniesienia, ale i bólu itd. Uzupełnia tę listę spektrum uczuć związanych z myślami i emocjami, które mogą być efektem odczuć zewnętrznych lub wewnętrznych, ale także bezustannego dialogu wewnętrznego (*constant internal conversations*), np. pamięci. Kirkwood rysuje prawdopodobny scenariusz, w którym symfoniczna zdolność do odczuwania wyewoluowała z wcześniejszych, prostszych wersji „solo”. Pierwsze organizmy zdolne do odczuwania mogły „być świadome jednego zmysłu” (Kirkwood 2006: 13).

Inni autorzy wskazują na potrzebę dużej ostrożności w porównywaniu uczuć ludzi i zwierząt pozaludzkich. „Życie umysłowe wielu zwierząt może

¹² Francione pisze natomiast: „Możemy nie wiedzieć, czy owady są zdolne do odczuwania, i nie rozumiemy do końca, jak działają mózgi zwierząt pozaludzkich, ale nie ma większych wątpliwości, że większość z tych, które rutynowo eksploatujemy – krowy, świnie, kury, gryzoni, ryby itd. – są zdolne do odczuwania bólu i cierpienia” (Francione 2008: 151).

być o wiele bardziej skomplikowane, niż możemy sobie wyobrazić. Lecz nawet jeśli nie jest, nawet gdy mózgi zwierząt są o wiele prostsze niż nasze, ich szczęście lub cierpienie mogą być tak ważne jak nasze” – pisze Harlan Miller (2009: 66). Zwierzę doznające bólu (np. z rąk weterynarza) może cierpieć bardziej niż człowiek w podobnej sytuacji, ponieważ nie rozumie kontekstu – motywacji zadającego ból, konieczności bólu, jego tymczasowości, nie potrafi także zająć myśli czymś innym w trakcie jego odczuwania¹³. Jak pisze Sahar Akhtar: „Fakt, o ile jest to fakt, że wiele zwierząt nie posiada licznych substytutów skupienia uwagi na bólu i nie może zmusić się do skupienia na czymś innym, nie może mieć nadziei co do zakończenia bólu, myśleć o innym momencie bez bólu lub zastanawiać się nad bardziej skomplikowanymi interesami, dla których zaspokojenia ból może być koniecznym środkiem, dostarcza nam powodów, aby myśleć, że całkowite doświadczenie bólu powodowane jego określonym stopniem może być czasem gorsze dla zwierząt niż dla nas” (Akhtar 2011: 509). Zdolność kontekstualizacji negatywnych bodźców może mieć właściwości znieczulające, a w przypadku ludzi czucie przez zmysły jest „najbardziej fundamentalnym obszarem kulturowej ekspresji, medium, przez które ustanawiane są wszystkie wartości i praktyki społeczne” (Howes 2003: XI).

5. *Sentience a subject-of-a-life* w teorii praw Regana

W kontekście krytyki Toma Regana równie ważne jak penetracja niejasności narosłych przez lata wokół pojęcia zdolności do odczuwania w biologii, etyce i filozofii jest prześledzenie, czym różni się jego własne rozumienie pojęcia zdolności do odczuwania od pojęcia podmiotu życia (*subject-of-a-life*), określającego istoty, które zgodnie z *the rights view* mają podstawowe prawa moralne, a co za tym idzie ochronę przed byciem krzywdzonym i pozbawianym życia.

Pojęcie podmiotu życia, podobnie jak wartości przyrodzonej (*inherent value*)¹⁴, jest kluczowe w teorii Regana. Wprowadzenie ich obu pozwoliło

¹³ Por. P. Singer: „Jest wiele sytuacji, w których grają rolę większe zdolności umysłowe normalnego człowieka: zdolność przewidywania, precyzyjniejsza pamięć, większa wiedza o tym, co się dzieje. Nie znaczy to jednak wcale, że odczuwa on cierpienie silniej niż zwierzę. Właśnie ze względu na uboższe zdolności umysłowe zwierzę może niekiedy cierpieć bardziej. Jeńcom wojennym można wyjaśnić, że chociaż zostali wzięci do niewoli, zrewidowani i uwięzieni, nie spotka ich nic gorszego, a gdy wojna się skończy, zostaną uwolnieni. Schwytanym dzikim zwierzętom nie można wytłumaczyć, że nie chcemy ich zabić. Nie odróżniają pojmania i uwięzienia od zagrożenia życia; i jedno, i drugie wywołuje taki sam strach” (Singer 2004: 50).

¹⁴ W Polskiej literaturze przedmiotu spotyka się różne tłumaczenia tego pojęcia: wartość przyrodzona, wrodzona, samoistna, immanentna i wewnętrzna (tu łatwo o pomyłkę z pojęciem *intrinsic value*). Wartość ta, wedle Regana, jest właściwa wszystkim podmiotom życia (ludzkim

wyznaczyć zbiór istot posiadających podstawowe prawa moralne i określić zasady postępowania wobec tych istot. Prawa moralne chronią interesy jednostek (zarówno podmiotów, jak i przedmiotów moralności), które są celami same w sobie (a nie wyłącznie środkami do osiągnięcia celów innych). Prawa takie są pierwotne wobec ustaleń prawa pozytywnego, niezależne od uznania ich drogą nadania czy umowy, są uniwersalne i równe, ale nie mają charakteru absolutnego (dopuszczalne jest ich uchylenie w przypadku nieuchronnego konfliktu praw jednostek). Bazowym prawem moralnym jest prawo do szacunku. Pozostałe, specyficzne prawa, jak prawo do życia, wolności i integralności cielesnej, są pochodnymi głównego motywu, którym jest szacunek.

Podmiot życia to istota żywa (człowiek lub zwierzę pozaludzkie), mająca wartość przyrodzoną i posiadająca zestaw cech takich, jak różnorodność możliwości uczuciowych, poznawczych, wolicjonalnych (np. widzenie, słyszenie, pragnienie, pamiętanie, przewidywanie, planowanie, podejmowanie celowych działań), dających nie tylko poczucie własnego dobrostanu (np. odczuwanie bólu i przyjemności, samotności, strachu, zadowolenia, złości), czyli umiejętność rozróżniania dobrych i złych doświadczeń, ale i określoną psychofizyczną tożsamość jako formę obecności w świecie i wobec niego. Regan mówi o określonym rodzaju subiektywizmu – podmioty życia „są w świecie”, są świadome tego świata i świadome tego, co się z nimi dzieje. Co więcej, to, co się z nimi dzieje – z ich ciałem, wolnością, życiem – ma dla nich znaczenie, niezależnie od tego, czy ma znaczenie również dla kogoś innego (Regan 2004: 243). Pojęcie podmiotu życia jest istotne, ponieważ, jak mówi ten autor: „zespół cech, które definiują to pojęcie, *czyni nas wszystkich takimi samymi* w sposób, który nadaje sens naszej moralnej równości” (Regan 2006: 81). Pojęcie to, jako podstawę równości praw, wprowadził Regan w poczuciu niekompletności dotychczasowego języka moralnego, w którym pojęcia takie jak osoba (*person*) lub istota ludzka (*human being*) nie oddawały wyżej wymienionego, szczególnego zestawu podobieństw cech organizmów należących do różnych gatunków biologicznych.

O samej zdolności do odczuwania Regan mówi, że „ma ważną rolę do odegrania, jeśli chcemy zrozumieć moralne prawa zwierząt” (Regan 2006: 79), a „dochodzenie i zrozumienie wielu form zdolności do odczuwania u zwierząt jest ważne z wielu powodów, również jako powód dla ich wyzwolenia z rąk ludzkiej tyranii” (Regan 2006: 85). Rozróżnia przy tym dwa sposoby definiowania zdolności do odczuwania:

i pozaludzki), jest pojęciem kategorycznym, niestopniowalnym, jest nieredukowalna i odrębna od innych funkcjonujących w ramach teorii praw, jest logicznie niezależna od tego, czy ktośkolwiek inny tę wartość uznaje, czy nie.

- 1) szeroki, w którym zdolne do odczuwania są nie tylko istoty, które „myślą, wyobrażają sobie, pamiętają, działają celowo, odczuwają emocje, doświadczają przyjemności i bólu”, ale także te, które nie mając takich zdolności, są „zdolne do widzenia, słyszenia i innego rodzaju postrzegania obiektów w otoczeniu” (Regan 2006: 83). Wszystkie istoty tego typu miałyby mieć, według niektórych autorów, prawa. Regan twierdzi jednak, że posiadanie takich percepcyjnych możliwości samo w sobie, niezależnie od innych zdolności (np. pragnienia, pożądania), jest niewystarczające do posiadania praw.
- 2) wąski (hedonistyczny), w którym zdolność do odczuwania ogranicza się do zdolności doświadczania „przyjemności i bólu, cierpienia i radości” (Regan 2006: 83). W tym przypadku Regan twierdzi, że jakkolwiek tak rozumiana zdolność do odczuwania może być podstawą do niezadawania nieusprawiedliwionego cierpienia, to jednak nie wystarcza, żeby umocować na niej prawa (np. prawa do integralności cielesnej, wolności czy życia). Aby zilustrować to twierdzenie, podaje prosty przykład: można odebrać życie, zniewolić, zranić – bezboleśnie. Dlaczego mielibyśmy tego nie robić, skoro nie ma mowy o bólu? Prawa oparte o zdolność doświadczania bólu nie byłyby złamane.

Odrzucając zdolność do odczuwania (rozumianą w wąski bądź szeroki sposób) jako podstawę posiadania praw moralnych, Regan tworzy nowe pojęcie – wspomnianego wcześniej podmiotu życia. I tak, wszystkie podmioty życia będą w jego koncepcji zdolne do odczuwania, ale nie wszystkie istoty zdolne do odczuwania będą podmiotami życia. Istoty, które są świadome świata, postrzegają obiekty w otoczeniu, są w szerokim sensie zdolne do odczuwania, ale zdolność ta nie wystarczy, aby były podmiotami życia. Podobnie w przypadku zdolności do odczuwania w wąskim (hedonistycznym) sensie.

Rysem szczególnym podmiotów życia jest „ciągłość życia mentalnego, pewna jedność, stałość (*solidity*) w czasie” (Web-02). Są one dziś tymi samymi podmiotami życia, jakimi były wczoraj i jakimi będą jutro. Ponadto postrzegają obiekty wokół siebie, pamiętają doświadczenia przeszłości, uczą się na ich podstawie i używają tej wiedzy, żeby antycypować przyszłość. Jest prawdopodobne – mówi Regan – że nie każda istota zdolna do odczuwania (w wąskim tego słowa sensie) ma taką ciągłość życia mentalnego. Dla zobrazowania tego problemu Regan przywołuje następujący obraz: sposób życia takich istot może być podobny do baniek mydlanych. Istnieją przez chwilę, odczuwają przez moment, po czym nikną¹⁵. Inaczej mówiąc: poszczególne odczucia, na przykład bólu lub przyjemności, są od siebie odseparowane, nie są częścią

¹⁵ Regan powołuje się tu na koncepcję *specious present*, rozwijaną między innymi przez Williama Jamesa.

jakiegokolwiek jedności, która jest kontynuowana. Istoty takie mogą nie mieć poczucia siebie w czasie¹⁶. Nie ma nikogo, kto był wczoraj, jest dziś i będzie jutro. Nie ma ciągłej świadomości percepcyjnej otaczającego świata, pamięci, uczenia się i antycypacji. Nie ma zrozumienia, że „gdzieś tam” jest świat, który można sobie uświadomić (Regan 2006: 84). Regan mówi też więcej: w poszczególnych bańkach mydlanych odczuć istoty takie nie są tym samym psychologicznym bytem. W każdej kolejnej pojawia się ktoś nowy. Taki byt nie może mieć praw, bo bez trwałego (niezmiennego) ja nie ma kogoś, kto mógłby mieć prawo (na przykład do życia). Skoro nie ma spójnego w czasie ja, nie ma istoty o trwałej tożsamości – nie ma posiadacza praw. Prawa posiadają podmioty życia.

Z drugiej strony – wszystkie podmioty życia są zdolne do odczuwania, zarówno przy wąskiej, jak i szerokiej interpretacji zdolności do odczuwania. Będąc zdolnymi do percepcji zmysłowej, są świadome (*aware*) świata, a to, co się z nimi dzieje, ma dla nich znaczenie, bo ma wpływ na jakość ich życia. Regan zauważa, że tak rozumiane podmioty życia mogą wyrażać trzeci sposób interpretowania zdolności do odczuwania, będący czymś pomiędzy szeroką i wąską jej interpretacją. Można jednak mówić w ten sposób tylko przy świadomości, że zalecamy nowy sposób użycia starego słowa, a nie opisujemy sposób, w jaki już jest używane. Konieczna byłaby aktualizacja słowników, które mówią o zdolności do odczuwania w innym sensie, niż ma to miejsce w przypadku opisu podmiotów życia. Rozstrzygnięcie, czy taka aktualizacja jest sensowną strategią, Regan pozostawia innym.

6. Przykłady krytyki Reganowskiej strategii umocowania praw

Ustanowienie przez Regana kryteriów posiadania praw moralnych, kryteriów wymagających – w sensie niewystarczalności zdolności do odczuwania w dotychczasowym sensie tego słowa – jak było wcześniej powiedziane, spotkało się krytyką. Gary Francione, dla którego zdolność do odczuwania bólu i przyjemności jest podstawą posiadania praw moralnych, krytykuje ustanawianie zakresu istot objętych kręgiem moralnym w oparciu o tzw. teorię podobnych umysłów (*similar-minds theory*). Teoria podobnych umysłów opisuje

¹⁶ Regan rozumie samoświadomość jako coś przekraczającego świadomość, na przykład przyjemności czy bólu. Konieczna jest raczej świadomość, że „jestem kimś, kto jest świadomy czegoś”, co bez występowania unifikującej świadomości wyższego rzędu nie jest możliwe. W tym sensie, jego zdaniem, płody w drugim trymestrze ciąży (a nawet nowonarodzone niemowlęta) nie są samoświadome, choć mogą być zdolne do odczuwania (Web-03).

przekonanie, że zwierzęta muszą być kognitywnie zbliżone do ludzi, żeby być istotnymi moralnie. Według Francione'a, zdolności istot w koncepcji Regana są również faktycznie wartościowane (w sensie znaczenia moralnego) poprzez podobieństwo do cech ludzkich. Francione mówi, że zamiast zastępowania jednej hierarchii – zbudowanej na wyjątkowym wartościowaniu człowieka, jako rozwiniętego kognitywnie, i innych zwierząt, które mają zbliżone cechy – przez inną, należy znieść w ogóle hierarchię jako taką (Francione 2008: 124). Wspomniana już Dunayer zarzuca Reganowi konserwatyzm poszerzania kręgu moralnego, pisząc, że „kognitywna hierarchia oparta na kategoriach (gatunkach) biologicznych nie tylko jest szowinistyczna, ale i nienaukowa” (Dunayer 2004: 93), i narzeka, że „w przeciwieństwie do szowinizmu gatunkowego starego typu, nowy szowinizm gatunkowy aprobejuje podstawowe prawa dla niektórych zwierząt pozaludzkich pod pozorem największego podobieństwa do ludzi” (Dunayer 2004: 98).

Praktyczne implikacje teorii praw zwierząt Regana i Francione'a są jednak niemal identyczne. Obie są teoriami o charakterze abolicjonistycznym – postulują całkowite odejście od krzywdzącego wykorzystania zwierząt. Obie chcą końca przemysłów wykorzystujących zwierzęta i wskazują osobiste odejście od korzystania z produktów pochodzenia zwierzęcego – weganizm (praktykowany również przez samych twórców) – jako praktykę życia respektującego prawa zwierząt. Obie stosują zasadę domniemania na korzyść przedmiotu naszej moralności w przypadku, gdy nie jesteśmy pewni cech, a więc i statusu danej istoty. Jak widać, niezależnie od przyjętych kryteriów określania zbioru posiadaczy praw moralnych można dojść do podobnej praktyki etycznej na co najmniej dwa sposoby, a w rzeczywistości także na wiele innych sposobów. Daleko idące postulaty moralne, mówiące o konieczności gruntownej rewizji relacji człowieka z resztą zwierząt, mogą wynikać również z ekofeministycznych rozważań w ramach etyki troski, z chrześcijańskiej myśli teologicznej (Linzey 2010b) czy kontraktualistycznych koncepcji odwołujących się do języka praw, *vide* prace Marka Rowlandsa (Rowlands 2009). Teoretyczne różnice poszczególnych koncepcji w praktyce mogą okazać się drugorzędne.

Bibliografia

- Akhtar S. (2011), *Animal Pain and Welfare: Can Pain Sometimes Be Worse for Them Than for Us?*, w: T.L. Beauchamp, R.G. Frey (red.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruers S. (2014), *Born free and equal? On the ethical consistency of animal equality*, LAP LAMBERT Academic Publishing.

- Dunayer J. (2004), *Speciesism*, Derwood: Ryce Publishing.
- Francione G.L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia: Temple University Press.
- Francione G.L. (2008), *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York: Columbia University Press.
- Francione G.L., Garner R. (2010), *The Animal Rights Debate: Abolition or regulation?*, New York: Columbia University Press.
- Howes D. (2003), *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kirkwood J.K. (2006), *The Distribution of the Capacity for Sentience in the Animal Kingdom*, w: J. Turner, J. D'Silva (red.), *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*, London: Earthscan.
- Linzey A. (2010a), *Sentientism*, w: M. Bekoff (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Santa Barbara: Greenwood Press.
- Linzey A. (2010b), *Teologia zwierząt*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Miller H.B. (2009), *No Escape*, w: P. Cavalieri (red), *The Death of the Animal: a Dialogue*, New York: Columbia University Press.
- Morton D.B. (2010), *Pain, suffering, and behavior*, w: M. Bekoff (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Santa Barbara: Greenwood Press.
- Proctor H. (2012), *Animal Sentience: Where Are We and Where Are We Heading?*, „Animals” 2, s. 628–639.
- Regan T. (2003), *Animal Rights, Human Wrongs: an Introduction to Moral Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Regan T. (2004a), *The Case for Animal Rights*, 2nd ed., Berkeley: University of California Press.
- Regan T. (2004b), *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Regan T. (2006), *Sentience and Rights*, w: J. Turner, J. D'Silva (red.), *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*, London: Earthscan.
- Rowlands M. (2009), *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, 2nd ed., Palgrave Macmillan.
- Ryder R.D. (2001), *Painism: a Modern Morality*, Open Gate Press.
- Singer P. (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stone C.D. (1972), *Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects*, „Southern California Law Review” 45.
- Sunstein C. (2005), *Moral heuristics*, „Behavioral and Brain Sciences” 28 (4).
- Tversky A., Kahneman D. (1974), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, „Science, New Series”, Vol. 185, No. 4157.

- Webster J. (2006), *Ideals and Realities: What Do We Owe to Farm Animals?* w: J. Turner, J. D'Silva (red.), *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*, London: Earthscan.
- Webster J. (2010), *Sentience and animal protection*, w: M. Bekoff (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Santa Barbara: Greenwood Press.
- Wemelsfelder F. (2010), *Animal subjectivity*, w: M. Bekoff (red.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Santa Barbara: Greenwood Press.

Strony internetowe:

- (Web-01) *Michael Marder and Gary Francione debate plant ethics*, <http://www.cupblog.org/?p=6604> [dostęp: 11.06.2015].
- (Web-02) Regan T. (2005), *Sentiency and Rights: Some Observations*, prezentacja na konferencji „From Darwin to Dawkins: The Science and Implications of Animal Sentience” (Londyn, 17–18 marca 2005 r.) <http://tomregan.info/interviews/sentiency-and-rights-some-observations> [dostęp: 11.06.2015].
- (Web-03) Regan T. (2011), *Tom Regan on Violence, The Culture & Animals Foundation, and on Sentience, Self-awareness and the Right to Life*, Animal Rights Zone, <http://arzone.ning.com/forum/topics/the-tom-regan-week-on-violence> [dostęp: 11.06.2015].

Streszczenie

Autor analizuje rolę i znaczenie zdolności do odczuwania (*sentience*) w teorii praw zwierząt Toma Regana. Podaje przykłady rozumienia pojęcia szowinizmu gatunkowego, a także zdolności do odczuwania we współczesnej etyce i opisuje podstawowe trudności definicyjne. Następnie zestawia pojęcie zdolności do odczuwania z pojęciem podmiotu życia (*subject-of-a-life*), wskazując na istotne teoretyczne różnice. Podaje przykłady krytyki wytyczania zakresu istot mających prawa moralne w oparciu o koncepcję podmiotu życia.