

BERNARD ROLLIN

Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności¹

Problemy filozoficzne wynikające ze wzajemnego oddziaływania na siebie biologii i etyki można podzielić na te, które dotyczą ludzi (np. problemy będące następstwem manipulacji genetycznych, kontroli zachowania, wzrastającej zdolności do znacznego przedłużania życia itp. będące tradycyjnie domeną „etyki medycznej”) oraz te, które dotyczą pozaludzkich form życia. Do ostatniej grupy należy wiele zagadnień dotyczących traktowania zwierząt oraz wzajemnego oddziaływania na siebie człowieka i przyrody. Problemy pierwszego rodzaju mają ostatecznie charakter kazuistyczny i sprowadzają się do stosowania pewnych zasad etycznych w odniesieniu do szczególnych przypadków. Przy rozstrzygnięciu takich problemów nie jest potrzebne żadne wyraźne odchylenie od tradycyjnej filozofii moralnej². Takie kategorie podstawowe, jak: szkodzenie jednostkom, ograniczanie wolności, przedłużanie cierpienia i łagodzenie bólu, są tu narzędziami teoretycznymi pomagającymi w rozstrzygnięciu tych problemów i stawianiu ich na forum dyskursu dialektycznego. Problemy bioetyki należą do innej dziedziny i są znacznie bardziej skomplikowane, chociażby dlatego, że punkt odniesienia rozważań etycznych jest od samego początku niejasny. Co, poza istotami ludzkimi, może być prawomocnym przedmiotem rozważań etycznych? To jest właśnie fundamentalny problem naszych rozważań.

Odwołanie się do intuicji i potocznej praktyki moralnej będzie tu jedynie punktem wyjścia; od razu też widoczna się stanie jej wewnętrzna sprzeczność. W pewnych sytuacjach gotowi jesteśmy poszerzyć zakres naszej refleksji etycznej na pojedyncze istoty pozaludzkie, ale na ogół jedynie na przedstawicieli „zwierząt wyższych”. W innych sytuacjach

¹ Rozprawa ta wiele zawdzięcza dyskusjom z Jannem Bensonem, Kennethem Freemanem, Kevinem Keanem, Danem Lyonsem i Lindą Rollin. Zmodyfikowana wersja tego artykułu została wygłoszona w cyklu wykładów gościnnych w North General College. Oryginalną wersję zamieszczono w „The Modern Schoolman” vol. LV, March 1978.

² Por. R. M. Veatch, *Medical Ethics: Professional or Universal?* — Hastings Institute Working Paper; Hastings on Hudson, N.Y. bez daty wyd.

natomiast głównym przedmiotem naszego zainteresowania stają się formacje znacznie szersze (oraz bardziej abstrakcyjne i problematyczne) — gatunek³ lub system ekologiczny. W przypadkach, kiedy faktycznie zajmujemy się statusem jednostki nie będącej człowiekiem, zachowanie nasze zawiera osobiwą mieszaninę właściwej analizy etycznej i naszej własnościowej dominacji nad innymi stworzeniami. Rozdział ten wyraźnie odzwierciedla stanowisko biblijne, w myśl którego człowiek posiada pełną władzę nad zwierzętami, ale zarazem także zwierzęta zasługują w pewnej mierze na względy etyczne. Przeciętnie wrażliwa jednostka ludzka nie odczuwa przeto, że przywiązywanie swego psa jest czymś niemoralnym, o ile tylko łańcuch nie jest zbyt krótki. Ludzkie społeczeństwo uważa za rzecz moralnie właściwą, a nawet obowiązkową, zapobieganie możliwości cierpienia bezdomnych (?) zwierząt przez „usypianie” ich⁴.

W nauce opieramy się na obserwacjach, w etyce — na intuicjach i praktyce; od czego bowiem mielibyśmy zaczynać?⁵ By sparafrazować Hume'a: filozof także jest człowiekiem. Najbardziej elegancka i wewnętrznie spójna teoria etyczna pozostanie pusta, jeśli nie będzie miała punktów stycznych z naszym życiem. Nie oznacza to jednak, byśmy sugerowali, iż funkcją teorii etycznej jest dostarczanie usprawiedliwień dla bieżącej praktyki. (Gdyby naprawdę tak było, to jest wielce prawdopodobne, iż teoria etyczna musiałaby być niespójna.) Stosunek między teorią i praktyką jest równie dialektyczny w etyce, jak i w nauce. Podobnie jak nasze obserwacje nakładają ograniczenia w budowie teorii naukowych, które z kolei mogą wpływać na nasze percepcje, tak i nasze teorie etyczne, zależne od naszych intuicji i praktyki, mogą posłużyć do rewidowania i modyfikowania podstaw empirycznych, na których się opierają.

Problem, z którym mamy w tym wypadku do czynienia, mimo iż jest w dużym stopniu zagadnieniem należącym do zakresu rozważań etycznych, nie jest jednak oczywiście sam przez się problemem etycznym. Należy on raczej, jak zauważył Kant, do podstaw metafizyki moralności. Sprowadza się on bowiem do zagadnienia: jakie warunki musi

³ Por. dyskusję i przypisy w pracy J.R. Bakera, *Race*, Oxford 1974, s. 63 i nast. oraz M. Ruse, *The Philosophy of Biology*, London 1973, s. 121 i nast.

⁴ Niespójność taka dotyczy również metafizycznych podstaw etyki. W średnio-wieczu zwierzęta podlegały ekskomunie, chociaż uważano, że nie mają duszy. Por. E. P. Evans: *Evolutional Ethics and Animal Psychology*, New York 1898, s. 13. Ponadto, mimo iż odmawiano zwierzętom uprawnień legalnych, obciążano je często odpowiedzialnością wobec prawa i sądzono za przestępstwa. Por. E. P. Evans, *ibid.* oraz tegoż autora: *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, London 1904. Por. także P. Bayle: *Historical and Critical Dictionary* w przekładzie R. H. Popkin, Indianapolis 1965, s. 163 i nast.

⁵ Nawet Kant, tak odległy od empirycznej filozofii moralnej, rozpoczyna *Uzasadnienie metafizyki moralności* odwołaniem się do intuicji.

spełniać dana rzecz, aby stać się podmiotem rozważań etycznych? To zaś ma dwojaki sens, ponieważ implikuje zarówno uznanie praw owej rzeczy lub, bardziej ogólnie, uznanie, iż rzecz ta może być traktowana jako przedmiot rozważań etycznych, oraz można jej przypisywać odpowiedzialność (lub obowiązki). Te dwa składniki można jednak wyraźnie odzielić. Można przyjąć, że dana rzecz posiada prawa, bądź jest właściwym przedmiotem rozważań etycznych, nie przyznając jednak, że ma jakiegokolwiek obowiązki, czy też może być przedmiotem pochwały lub nagię. Przykładami takiego oddzielania tych momentów w naszej teorii i praktyce są sposoby, w jakie traktujemy dzieci, osoby umysłowo upośledzone, psychicznie chorych, starców oraz, w pewnej mierze, zwierzęta.

Na pytanie, czy jest logicznie możliwe przypisywanie jakiejś istocie odpowiedzialności bez konieczności jednoczesnego przypisywania jej praw, nie da się już tak łatwo odpowiedzieć. Praktyka potoczna i precedensy prawne dokonały tego rozdziału w przypadku traktowania niewolników⁶. Być może jednak wynika to już z samego pojęcia niewolnika? Jak już wyżej wspomniałem, w różnych okresach przeszłości traktowano zwierzęta jako odpowiedzialne za swe czyny, nie przyznając im jednak praw. Można jednak zasadnie wyobrazić sobie teorię wykazującą, iż posiadanie obowiązków zakłada posiadanie praw. W tym artykule skoncentruję się na pierwszej kwestii, którą wstępnie określe jako problem następujący: czy istnieją podstawy odróżniania ludzi od innych istot żywych w odniesieniu do posiadania praw lub bycia przedmiotem rozważań etycznych?⁷ Na początek przyjmę, że problem ten można rozważać niezależnie od kwestii przypisywania obowiązków.

II

Jest jasne, że historycznie rzecz biorąc w przeważającej mierze zakładano, że istnieje zasadnicza przepaść oddzielająca ludzi od innych istot

⁶ Por. decyzję Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w sprawie Dreda Scotta. Jeszcze dobitniejszy jest tu przykład sprawy Bailey vs. Poindexter, gdzie podjęto następującą decyzję: „W prawach i stosunkach obywatelskich niewolnik nie jest osobą, lecz rzeczą. Przyznawanie sprzętom praw obywatelskich lub zdolności do czynności prawnych byłoby doprawdy pomyłką prawną i absurdem. Przypisywanie osobowości prawnej niewolnikowi-rzeczy — świadomości prawnej, intelektu i wolności prawnej bądź wolności i zdolności dokonywania swobodnego wyboru oraz działania ... prowadziłoby do oczywistego *contradictio in adiecto*”. Cytuję według Christophera Stone'a, *Should Trees Have Standing?* Los Altos, California 1972, s. 6 i nast. Książka Stone'a jest świetną analizą problemu przyznawania uprawnień przedmiotom przyrody.

⁷ Ograniczę się tu do istot żywych, choć niektórzy myśliciele podnieśli także problem rozciągnięcia granic moralności poza przyrodę ożywioną, na inne aspekty świata przyrodniczego. Por. Ch. Stone, *ibid.*, oraz Holmes Rolston III: *Is There an Ecological Ethic?* „Ethics”, vol. 85, January 1975.

żywych. Ponadto, często odmawiano zwierzętom prawa do bycia przedmiotem rozważań etycznych bądź przyznawano niektórym spośród nich częściowo, i to o tyle tylko, o ile posiadały cechy będące odpowiednikami analogicznych cech u ludzi⁸. Istniały różne, typowe sposoby oddzielania ludzi od istot pozaludzkich. W niektórych teoriach teologicznych twierdzono, że człowiek różni się od zwierząt tym, że ma duszę⁹. Dziś zapewne tylko nieliczni filozofowie byliby gotowi podtrzymać to twierdzenie; ma ono jednak duże znaczenie dla rozważanych tu kwestii. Gdyby bowiem przyjąć, że tylko człowiek faktycznie ma duszę i że jest to podstawą metafizycznej różnicy między ludźmi a resztą przyrody, to wcale nie będzie jeszcze jasne, dlaczego ta metafizyczna różnica ma mieć jakiegokolwiek znaczenie moralne i na jakiej podstawie wyznaczać ma odmienne pod względem moralnym traktowanie ludzi i zwierząt. Teorie taką można przecież doskonale pogodzić z przyznawaniem zwierzętom praw i może ona nawet służyć do uzasadnienia przyznawania praw zwierzętom. Możemy np. twierdzić, że sprawianie zwierzętom cierpienia sprawia cierpienie duszy. Można też twierdzić, że sama nieobecność nieśmiertelnej duszy u zwierząt zmusza nas do traktowania ich w sposób moralny, ponieważ, w przeciwieństwie do nas, nie mają one możliwości korzystania z dobrodziejstw życia wiecznego¹⁰. Konkluzja, jaka z tego przykładu wynika, polega na tym, że w odniesieniu do rozważanego problemu nie wystarcza samo przeprowadzenie rozróżnienia między ludźmi a innymi istotami żywymi; rozróżnianie takie powinno być bowiem istotne z etycznego punktu widzenia. Ta zasadnicza okoliczność

⁸ Nie będę się tu zajmował tradycyjnymi teoriami, w rodzaju teorii Tomasza z Akwinu czy Kanta, którzy twierdzą, że chociaż, ściśle rzecz biorąc, zwierzęta nie posiadają praw, bądź też nie są prawowitymi przedmiotami kwalifikacji moralnej jako takie, jest rzeczą niemoralną sprawianie im cierpienia, ponieważ czyni takie prowadzą do zwyrodnienia samego sprawcy. Widać więc, że teorie te nie traktują zwierząt jako bezpośrednich przedmiotów kwalifikacji moralnej, lecz, w najlepszym razie, zalecają, by traktować je tak, jak gdyby były nimi wskutek przypadkowych właściwości ludzkiej psychiki sprawiającej, że ludzie krzywdzący zwierzęta nabywają skłonności do krzywdzenia także innych ludzi. Gdyby więc okoliczności te nie miały wpływu na psychikę człowieka jako podmiotu moralnego, mógłby on przypuszczalnie mieć prawo traktowania zwierząt tak, jak mu się podoba. Jeśli okazałoby się, że ludzie stają się bardziej brutalni wskutek demolowania samochodów, teorie te zakazywałyby zapewne rozbijania tych pojazdów, jednak bez przyznawania im praw moralnych czy statusu podmiotów moralnych. W sprawie współczesnych interpretacji poglądów Kanta na temat statusu zwierząt por. A. Broadie i E. Pybus, *Kant's Treatment of Animals*, „Philosophy” vol. 49, October 1974, s. 375 i nast. W kwestii stanowiska Tomasza z Akwinu por. jego *O prawdziwie wiary katolickiej w Summa Contra Gentiles*, ks. III *Opatrzność*, rozdz. 112.

⁹ W żadnym przypadku jednak nie jest to twierdzenie powszechne.

¹⁰ W kwestii podobnego sposobu rozumowania por. L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine*, New York 1968, s. 43.

została, jak się wydaje, uchwycona w niektórych teoriach reinkarnacji, traktujących istnienie w postaci zwierzęcej jako karę za przestępstwa duszy w poprzednim życiu; zbyt często jednak większość filozofów ignoruje ten fakt¹¹.

Innym teologiczno-metafizycznym uzasadnieniem odmawiania praw zwierzętom było twierdzenie, że człowiekowi zostało przyznane panowanie nad resztą przyrody. (Teza ta jest też często formułowana w sposób nieteologiczny w postaci twierdzenia, że człowiek jest szczytem piramidy ewolucyjnej.) Jest to jednak kryterium wyraźnie niezadowolające; nawet bowiem gdyby było ono prawdziwe, nie byłoby ono kryterium moralnym właśnie. Z samego faktu, że człowiek jest ostatnim ogniwem Wielkiego Łańcucha lub nawet nim kieruje, nie wynika nic w kwestii praw istot znajdujących się na niższych ogniwach tego łańcucha. Po to, by ze zwierzchniego miejsca człowieka wydedukować brak ograniczeń jego zachowania w odniesieniu do innych organizmów, trzeba dołączyć przesłankę pomocniczą, iż „siła stanowi prawo” (*might is right*), przesłankę, która zburzyłaby podstawy filozofii moralnej chociażby dlatego, że nie byłoby sposobu uniknięcia zastosowania jej również wobec ludzi¹². Ponadto, jak to widzieliśmy w przypadku duszy, twierdzenie to daje się pogodzić ze stanowiskiem przeciwnym, głoszącym, że człowiek powinien postępować moralnie wobec innych stworzeń właśnie z e względu na swą dominującą pozycję w świecie. Stanowisko takie zajmuje np. David Hartley¹³.

Głównym kryterium demarkacji, które służyło w historii do wytyczenia granic moralności, jest pojęcie rozumności (*rationality*). (W istocie, przynajmniej od Platona i Arystotelesa¹⁴ pojęcie duszy jako podstawa wyłączenia zwierząt z zakresu rozważań etycznych nabrało sensu filozoficznego wskutek zrównania jej z rozumnością.) Ludzie są rozumni, lub przynajmniej mają zdolność bycia rozumnymi, podczas gdy zwierzęta jej nie posiadają i dlatego zakres moralności nie wykracza poza ludzi.

Rozumność została następnie powiązana historycznie z innym ważnym kryterium odróżniania ludzi od zwierząt, mianowicie z twierdzeniem, iż

¹¹ Ibid., s. 38.

¹² Spinoza przynajmniej nie wahał się, opierając się na tych samych podstawach, w kwestii moralnej deprecjacji zwierząt. Por. jego *Etykę*, cz. IV, twierdz. 37.

¹³ „Dla nich jesteśmy Bogiem, jego namiestnikiem, posiadającym pełnomocnictwo do podejmowania od nich hołdu w jego imieniu. Na mocy tego samego prawa zobowiązani jesteśmy być ich strażnikami i dobroczyńcami”. D. Hartley, *Observations of Man* (faksymilia wydania z r. 1749, Gainesville, Florida: „Scholar's Facsimiles” 1966) vol. I, rozdz. III, cz. IV, s. 414–415.

¹⁴ Pojęcie to jest u tych filozofów całkiem wieloznaczne. Por. np. *Państwo* Platona, lub rozdz. 1 księgi I *Metafizyki* Arystotelesa.

tylko ludzie posiadają język lub zdolność posługiwania się znakami konwencjonalnymi¹⁵. Kartezjusz, dla przykładu, w posiadaniu języka upatrywał jedyny właściwy dowód na rzecz istnienia innych umysłów¹⁶, tzn. istnienia innych istot myślących. Rozpatrywaną kwestię można więc podsumować następująco: 1) tylko ludzie są rozumni, 2) tylko ludzie posługują się językiem i 3) tylko ludzie są właściwym przedmiotem rozważań etycznych. Biorąc pod uwagę rozgłos, jaki uzyskał wyżej wspomniany „argument”, jest zadziwiające, iż tak mało napisano dotąd na temat wyjaśnienia zależności między punktami 1, 2 i 3. A tymczasem teoria ta wywołuje zupełnie oczywiste pytania. Mimo to jednak, historycznie rzecz biorąc, niewiele powiedziano na temat jej poprawności. Możemy np. zapytać: na czym polega rozumność i jakie mamy podstawy, by twierdzić, że tylko ludzie są rozumni? Czy język jest d o w o d e m rozumności, jak sugeruje Kartezjusz, czy w jakiś sposób konstytuuje rozumność? Możemy też zapytać: jaki jest związek między rozumnością a językiem? Najważniejsze jednak, z naszego punktu widzenia, jest pytanie: czy bycie rozumnym (i posługiwanie się językiem) jest czynnikiem istotnym z etycznego punktu widzenia?

W historii filozofii niewiele jest systematycznych rozważań na temat tych zależności. Najwybitniejszym wyjątkiem jest niewątpliwie stanowisko Kanta, którego teorię etyczną można uważać po prostu za próbę wydedukowania natury moralności z pojęcia rozumności. Pod tym względem teoria Kanta należy do tradycji zawartej *implicite* w greckiej myśli moralnej i metafizycznej teorii Kartezjusza, która oddzielała ludzi od zwierząt na podstawie obecności rozumnego umysłu u ludzi¹⁷. W swojej dedukcji moralności z rozumności Kant twierdzi, że tylko istoty rozumne mogą być uważane za podmioty moralne (*moral agents*)¹⁸ i że zakres rozważań etycznych obejmuje jedynie istoty rozumne. Traktując te dyskusje jako punkt wyjścia, będziemy starali się poniżej określić zakres Kantowskiej teorii rozumności i spróbujemy ukazać jej związek z posiadaniem języka.

¹⁵ Twierdzenie to należy do historii myśli filozoficznej i lingwistycznej i wykracza poza różnice między różnymi szkołami filozoficznymi. Por. liczne przypisy w: B. Rollin, *Natural and Conventional Meaning. An Examination of the Distinction*, w: *Approaches to Semiotics*. The Hague-Paris 1976, s. 45, oraz tenże, *Natural and Conventional Signs. A History of Distinction* w: „Semiotic Historical Studies” III, (ed.) J. Sułowski, Warszawa 1976, s. 39—65. Jest to podstawowe twierdzenie filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej, a w filozofii katolickiej uważane jest często za właściwe kryterium człowieczeństwa.

¹⁶ W sprawie szczegółowej analizy tej kwestii por. Descartes: *Rozprawa o metodzie*, cz. V.

¹⁷ Por. Descartes, *ibid.*, oraz Rosenfield, *op. cit.*

¹⁸ Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, zwłaszcza rozdz. II.

III

Rozważania na temat tego, co należy uważać za istotę rozumną, pojawiają się pierwotnie w *Krytyce czystego rozumu*, dziele, którego wyniki stanowią założenia Kantowskich prac etycznych. Jak dobrze wiadomo, *Krytykę* tę można uważać za wzorzec interpretacji samego pojęcia „istoty rozumnej”, interpretacji w niemałej mierze spowodowanej przez Hume'owski atak na pojęcie „rozumu”. Hume doszedł do wniosku, że rozum jest jedynie pewną właściwością instynktu, wywołanym przez nawyk oczekiwaniem, że przyszłość będzie zgodna z przeszłością i, co najważniejsze, że rozum jest właściwością przysługującą w równej mierze ludziom, jak i zwierzętom¹⁹. Odpowiedź Kanta, mimo iż właściwie pomysłana jako próba ocalenia możliwości nauki, jest zarazem próbą obrony wyjątkowego miejsca człowieka w przyrodzie. Ponieważ, o ile nam wiadomo, tylko człowiek — co wynika z pierwszej *Krytyki* — jest rozumny, gdyż tylko człowiek może rościć sobie prawo do poznania apriorycznego, a tylko dzięki apriorycznemu poznaniu jestestwo może wykroczyć poza jednostkowe spostrzeżenia dane mu w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym i poznać sądy ważne uniwersalnie i konieczne, których zakres nie jest ograniczony czasem i przestrzenią. Tylko człowiek może zrozumieć prawa powszechne i konieczne, i opierając się na nich formułować twierdzenia i kierować się nimi w swoim postępowaniu, a więc tylko człowiek jest rozumny.

Istotne znaczenie tej argumentacji dla moralności jest ukazane w Kantowskim *Uzasadnieniu metafizyki moralności*²⁰. Bycie rozumnym w dziedzinie praktycznej — to planowanie, rozważanie, zamierzanie, chcenie i ocenianie swoich działań zgodnie ze świadomością tego, co konstytuuje prawo, po prostu dlatego, że pojęcie prawa odnosi się (i ma zastosowanie) jedynie do istoty rozumnej. Pojęcie prawa jest oczywiście pojęciem ogólnej reguły lub twierdzenia, które jest powszechne. Aby istota rozumna mogła działać rozumnie, musi determinować swe działania zgodnie z tym, co jest rozumne, tzn. ogólne i powszechne. Ale postępować tak, to nic innego jak sprawdzać, czy dany czyn można wyrazić w postaci prawa, tzn. twierdzenia ogólnego, nie popadając przy tym w sprzeczność. Pierwsze Kantowskie sformułowanie prawa moralnego, czyli imperatywu kategorycznego, brzmi: „Postępuj tylko według takiej

¹⁹ Por. jego *Traktat o naturze ludzkiej*, cz. III, rozdz. XVI „O rozumie zwierząt” oraz *Badania dotyczące poznania ludzkiego*, rozdz. IX, „O rozumie zwierząt”.

²⁰ Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Por. też B. Rollin, *There Is Only One Categorical Imperative*, w: „Kant-Studien”, 67, Heft 1, 1976, s. 60—72.

maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”²¹.

Czyn moralny może być spełniony, według Kanta, tylko przez istotę rozumną. Dalej twierdzi bowiem, że rozważania etyczne odnoszą się tylko do istot rozumnych²², a więc do ludzi jako szczególnych przypadków istot rozumnych. Widać to wyraźnie w późniejszych sformułowaniach imperatywu kategorycznego, zwłaszcza w sformułowaniu drugim, które wyraża prawo moralne. Głosi ono: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²³.

Jakie są źródła drugiego sformułowania? Niestety, Kant nigdy nie podał w tej mierze wyraźnego wyjaśnienia. Jednakże, jak już wspomniałem w innym miejscu, można dokonać przekonującej rekonstrukcji jego rozumowania²⁴. Jest jasne, nawet w pierwszej *Krytyce*, że Kant uważał, iż warunki możliwości bycia rozumnym są takie same u wszystkich istot rozumnych. Jeśli rozumność polega na poznawaniu, formułowaniu i rozumieniu praw powszechnie ważnych, a to z kolei jest możliwe dzięki występowaniu tego samego zbioru struktur apriorycznych u wszystkich stworzeń, to nie możemy mówić o różnych rozumnościach u różnych istot w ten sam sposób, w jaki mówimy np. o różnych osobowościach czy cechach charakteru. Nie wyklucza to, oczywiście, możliwości mówienia o różnych stopniach aktualizacji rozumności, ale będą to już tylko różnice stopnia, a nie rodzaju. Kant powiada, że szacunek dla osób wpływa jedynie z faktu, że w swoim postępowaniu realizują prawo moralne, co implikuje, że prawo, które poznały one na drodze rozumowej i prawo, według którego postępują, jest tym samym prawem, bowiem „Wszelki szacunek dla osoby jest właściwie tylko poszanowaniem prawa, ... którego przykład ona nam daje”²⁵. Prawo jest, oczywiście, takie samo dla wszystkich istot rozumnych, co widać wyraźnie w całym *Uzasadnieniu*²⁶.

Mając te ustalenia na uwadze, można próbować wyjaśnić rozumowanie Kanta. Wprowadzenie pojęcia człowieczeństwa do wspomnianego twierdzenia staje się zrozumiałe w świetle konstatacji na stronie 56 *Uzasadnienia*, gdzie Kant stwierdza, iż imperatyw kategoryczny „Musi być ... ważny dla wszystkich istot rozumnych ... i dlatego jedynie być także

²¹ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 50. Przekład M. Wartenberga.

²² Por. A. Broadie i E. Pybus, *Kant's Treatment of Animals*, op. cit.

²³ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 62.

²⁴ Por. B. Rollin, *There Is Only One Categorical Imperative*, op. cit. Poniższe rozważania zostały zaczerpnięte z tego artykułu.

²⁵ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 23.

²⁶ *Ibid.*, s. 31 i nast.

prawem dla każdej woli ludzkiej”²⁷. Sprawa jest jasna; jeśli wykaże się, w jaki sposób imperatyw kategoryczny wynika z istoty rozumności, wówczas empiryczny fakt, iż ludzie należą do klasy istot rozumnych, odgrywa istotną rolę. Krótko mówiąc, łączy się hipotetyczny argument oparty na naturze rozumności z empirycznym faktem rozumności ludzi i za pomocą prostego schematu *modus ponens* wprowadza się twierdzenie, iż ludzie podlegają prawom moralnym.

Człowieczeństwo staje się więc czynnikiem istotnym jedynie jako szczególny przypadek rozumności w ogóle. Nie jest jednak dotąd jasne ani to, dlaczego istoty rozumne muszą być traktowane jako cele same w sobie, ani co to ma w ogóle znaczyć. Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba koniecznie pamiętać, że dla istoty rozumnej jako istoty rozumnej, istnieje tylko jeden ostateczny cel, dobro, czy przedmiot — mianowicie rozumne działanie. Jest to prawdziwe zarówno wtedy, gdy rozumieć będziemy ów „cel” jako *telos*, jak i wówczas, gdy pojmować go będziemy jako wartość najwyższą. Cel ten może mieć cele wtórne, np. wzrost przyjemności czy bogactwa, lecz są one wobec niego, jako celu istoty rozumnej, zewnętrzne²⁸. Ponieważ człowiek jest istotą rozumną, jego celem najwyższym i celem jego działań jest rozumność i postępowanie jako istota rozumna, co, jak widzieliśmy, nie polega na niczym innym niż na formułowaniu i rozumieniu powszechnych praw przyrody i postępowania.

Jest też oczywiste, jak wykazałem powyżej, że według Kanta istnieje tylko jedna rozumność i możliwość bycia rozumnym. W przedmowie do *Uzasadnienia*, mówiąc o rozumie teoretycznym i praktycznym, stwierdza, że „przecież ostatecznie może to być jeden i ten sam rozum”²⁹. Dlatego jest jasne, iż ponad wszelką wątpliwość istnieje tylko jedna rozumność przejawiająca się jedynie w różnych indywiduach, przy czym kluczem do niej jest oczywiście uniwersalny charakter formułowanych za jej pomocą twierdzeń. Z Kantowskiego punktu widzenia przeto, rozumność, której egzemplifikacją jest jednostkowa istota rozumna (dopóty, dopóki istota ta postępuje rozumnie), nie może się jakościowo różnić pod żadnym względem od rozumności przejawiającej się w innej istocie rozumnej. Jeśli jednak rozumność polega na postępowaniu zmierzającym do rozumienia i formułowania praw powszechnych oraz działaniu zgodnie z nimi, to w rezultacie wszystkie istoty rozumne robią to samo bądź też mają ten sam cel. Nie ma więc, jak sugeruje drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego, istotnej różnicy między mną a innymi, ponieważ wszyscy jesteśmy nośnikami tego samego rozumu. Jeśli bowiem moje rozumne postępowanie jest najwyższą wartością dla mnie, tedy musi też

²⁷ Ibid., s. 56—57.

²⁸ Por. funkcjonalny argument Platona w jego *Państwie*, ks. I.

²⁹ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 9.

nieuchronnie być takim dla ciebie i twoje. Rzeczywiście ogólne prawo przyrody lub postępowania odkryte przez jedną istotę rozumną może być udziałem wszystkich i odnosi się tak samo prawomocnie do każdej istoty, jak to, które ona sama odkryła.

Jeśli celem najwyższym każdej istoty rozumnej jest rozumne działanie i jeśli wszystkie istoty rozumne są zaangażowane w to samo przedsięwzięcie, znaczenie drugiego sformułowania imperatywu kategorycznego staje się jasne. Wszystkie istoty rozumne mają wspólny cel. Wszystkie w równym stopniu dążą w tym samym kierunku i do tego samego celu ostatecznego. Przeto traktowanie przez istotę *X* innej istoty rozumnej *Y* jako środka do osiągnięcia swego celu jest wewnątrznie sprzeczne, ponieważ rozum jest jeden. Wszelka bowiem istota rozumna dąży do tego samego celu ostatecznego — czyli rozumnego działania. Jeśli jest naprawdę rozumna, musi wiedzieć, że wszystkie inne istoty rozumne, np. *Y*, także dążą dokładnie do tego samego celu, a więc *X* nie powinien traktować *Y* w taki sposób, aby go od tego odwozić, bądź unicestwić jego wysiłki. Oznacza to, iż powinien traktować *Y* jako wartość realizującą ten sam cel, co on sam, a działania *Y* — jako kontynuację swoich własnych wysiłków. Kant stwierdza w związku z tym, w bardzo ważnym fragmencie, na początku swojej analizy tego zagadnienia, iż: „Tym, co służy woli za obiektywną podstawę do samookreślenia się, jest cel, ten zaś — jeżeli dany jest przez sam tylko rozum — musi obowiązywać w równej mierze wszystkie istoty świadome”³⁰.

Z drugiej strony, jeżeli *X* nie uwzględnia faktu, że *Y* jako istota rozumna dąży do urzeczywistnienia tego samego celu, do którego i on dąży, i zamiast tego wykorzystuje lub traktuje *Y* w sposób utrudniający funkcjonowanie *Y* jako istoty rozumnej (tzn. jeśli traktuje *Y* raczej jako środek niż jako cel), to tym samym *X* postępuje zasadniczo irracjonalnie, ponieważ w efekcie hamuje wysiłki przybliżające osiągnięcie tego rezultatu lub celu, który on sam jako istota rozumna stara się urzeczywistnić. Krótko mówiąc: jest rzeczą logicznie niemożliwą bycie istotą rozumną i jednocześnie uniemożliwianie innym rozumnej działalności, wynika to bowiem z jedności rozumu i jego roli w rozumnym działaniu. Następstwem tego jest trywialne twierdzenie, iż traktowanie przez istotę rozumną siebie samej jako środka (tzn. jako istoty nierozumnej) jest irracjonalne. W świetle tych ustaleń, zakres moralności obejmowałby tylko istoty rozumne.

Ustaliliśmy więc właściwe Kantowi pojmowanie rozumności, wprowadzanie przezeń moralności i rozumu, jak i uznane przezeń *implicite* kryterium odróżniania ludzi od zwierząt. Pozostaje nam teraz ukazać rolę,

³⁰ Ibid., s. 60. Podkr. moje.

jąką w teorii Kanta pełni język. W pierwszej *Krytyce* widać wyraźnie, że posiadanie rozumu, w omówionym znaczeniu, jest nieodłączne od zdolności formułowania sądów, która — jak na to wskazuje Kantowska tzw. metafizyczna dedukcja systemu kategorii — jest ostatecznie nierozzerwalnie związana z posiadaniem języka³¹. Fakt, iż Kant podkreślał podstawową rolę języka, znajduje potwierdzenie w jego teorii syntezy i apercpcji w pierwszej *Krytyce*. Jak wykazuje on w swej interpretacji owej potrójnej syntezy — w pierwszym opracowaniu systemu kategorii³² — bez powiązania oddzielnych momentów i zdarzeń w jednej świadomości nie mogłoby być żadnej spójnej myśli, a synteza taka nie jest możliwa do przeprowadzenia bez pomocy uniwersalnych nośników-znaczeń (*meaning-vehicles*) — czyli pojęć³³. Toteż apercpcja możliwa jest tylko dzięki temu, że indywidualny umysł może połączyć w jedną całość szereg zdarzeń jednostkowych, rozłączonych w czasie i uświadomić ją sobie jako taką. Kiedy mówimy, że jakaś istota ma pojęcie czegoś, oznacza to, iż stwierdzamy, że w pewnym sensie uzewnętrznia ona (lub może uzewnętrzniać) zachowania lingwistyczne, ponieważ urzeczywistnianie ogólności pojęcia w jakimś jednostkowym zdarzeniu czasoprzestrzennym to tyle, co uzewnętrznianie zachowania lingwistycznego. Warto zauważyć, że dla Kanta pojęcia są logicznie nieodłączne od ogólnych twierdzeń lub praw; pojęcia są narzędziami organizowania zdarzeń jednostkowych, a z każdym pojęciem związany jest sąd ogólny w taki sposób, że jeśli cokolwiek posiada określoną charakterystykę, to musi zostać ujęte w pojęcie³⁴.

Jeżeli nasza egzegeza jest poprawna, to musimy stwierdzić, że Kant wyraźnie ukazał zależność między rozumem (który Kartezjusz nazywał „uniwersalnym narzędziem”³⁵) a językiem oraz rozwinął wcześniej wspomniane twierdzenie kartezjańskie, iż język jest dowodem istnienia rozumnego umysłu³⁶, a nawet silniej, że posiadanie rozumnego umysłu jest zasadniczo zależne od posiadania języka.

Niektórzy myśliciele powrócili ostatnio do tej kartezjańsko-kantowskiej teorii łączącej posiadanie rozumu z posiadaniem języka. Najbardziej

³¹ *Krytyka czystego rozumu*, B 102 i nast. Por. także J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966, par. 24.

³² *Ibid.*, A 98 i nast.

³³ R. P. Wolff w pracy: *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass 1963) na s. 206 stwierdza, że dla Kanta „pojęcie jest z natury uniwersalne” i na potwierdzenie tego cytuje uwagę Kanta z jego *Logiki*, par. 1, Uwaga 2: „mówienie o ogólnych czy powszechnych pojęciach jest czystą tautologią”.

³⁴ Por. A. C. Ewing, *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, London 1961, s. 134—135, oraz R. P. Wolff, op. cit., s. 130—131.

³⁵ Por. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, rozdz. V.

³⁶ Można przypuścić, iż ponieważ Kant nigdzie w *Krytyce czystego rozumu* nie okazał wahanja w kwestii istnienia innych umysłów, jest prawdopodobne, że przyjął w tej materii rozwiązanie kartezjańskie.

godnymi uwagi są niewątpliwie Noam Chomsky i Jonathan Bennett³⁷. Rdzeniem ich rozumowania wydaje się przekonanie, że najistotniejszą cechą rozumności jest zdolność reagowania na sytuacje i problemy w sposób niezwiązany bezpośrednio szeregiem prostych zależności przyczynowych typu bodziec-reakcja ze specyficznymi cechami danej sytuacji problemowej. Zachowanie istot nie posiadających rozumu jest bezpośrednim następstwem określonych bodźców, wywołujących określoną reakcję. W przypadku istot rozumnych natomiast są one zdolne do wykraczania poza to, co jest im bezpośrednio dane i mogą działać na podstawie ogólnych sądów czy też praw, których istota nie daje się wyczerpująco opisać w terminach fizjologicznych czy przyczynowo-skutkowych. Nie oznacza to, iż nie można opisać fizjologicznych i przyczynowo-skutkowych okoliczności typu bodziec-reakcja, w których istota taka wyraża swe ogólne sądy. Problemem zasadniczym jest raczej to, iż takie opisy przyczynowo-skutkowe nie są adekwatnymi przykładami treści danego prawa, ponieważ nie ma w nich adekwatnych wyrażań dla oddania ogólności i powszechności, którą prawa te w sobie zawierają. W przypadku reakcji jednostkowych natomiast zostaje to adekwatnie przełożone, a nawet wyjaśnione przez odniesienie ich do warunków przyczynowych, które je wywołały. Rozumne zachowanie może być spełnione jedynie przez istotę posługującą się językiem. Tylko bowiem posługując się pojęciami ogólnymi, może ona uniknąć ograniczeń danej chwili i tylko zachowanie lingwistyczne wyraźnie implikuje posługiwanie się pojęciami oraz świadczy o ich istnieniu.

IV

Przedstawiliśmy więc zarys tej teorii ukazując wzajemne powiązania między rozumnością, językiem i moralnością. Jest to teoria pierwotnie kantowska i można ją z różnych stron kwestionować. Można przede wszystkim zapytać, czy Kantowski model rozumności nie zawiera błędnego koła? Wydaje się też, że posunięcie Kanta od samego początku ogranicza zakres stosowania pojęcia rozumności tak ostro, że zmuszeni jesteśmy odnosić je wyłącznie do istot posługujących się językiem, tzn. do ludzi. Jest to niewątpliwie zbyt wąskie zawężenie zakresu stosowania tego pojęcia. Oceniamy bowiem jako rozumne bądź nierozumne także znaczną część ludzkich zachowań nie będących zachowaniami lingwistycznymi (czyli implikującymi uniwersalizację i wykraczanie poza to, co bezpośrednio dane). Możemy, na przykład, mówić o nieracjonalności X-a po-

³⁷ Por. N. Chomsky, *Language and Mind*, New York 1972, oraz J. Bennett, *Rationality*, London 1964.

rzucającego swoją pracę po otrzymaniu reprimendy od szefa, o rozumności Z-a zbaczającego w zaspę śnieżną, aby uniknąć zderzenia się z Q itp. W związku z tym, możemy również mówić o racjonalności w zachowaniu zwierząt i to zarówno w sensie potocznym, jak i filozoficznym czy naukowym³⁸.

Być może jednak argument ten, podobnie jak i wiele innych, które milcząco odwołują się do języka potocznego, zawiera błąd *non sequitur*? Kantysta mógłby bowiem odpowiedzieć tak: Otóż dobrze; przypuśćmy, że oczyściliśmy i poszerzyliśmy potoczne pojęcie rozumności. Jest to niewielka strata, ponieważ nie owo potoczne pojęcie rozumności jest dla nas filozoficznie i moralnie interesujące. Załóżmy, że nie analizowaliśmy potocznego pojęcia rozumności, lecz wyjaśnialiśmy pojęcie racjonalności polegającej na posługiwaniu się językiem i uniwersalizacją (*language-using-universalizing-rationality*); (w języku niemieckim można by nawet zbudować tego typu słowo). Właśnie to nowe pojęcie, a nie pojęcie potoczne, jest dla niej istotne i służy do odróżniania ludzi od zwierząt.

Przyjmując jednak takie zawężone pojęcie rozumności, nie jest wcale jasne, czy można stosować je tylko do ludzi? Pozostaje przede wszystkim sprawą otwartą, czy samo zachowanie lingwistyczne może być rzeczywistym dowodem posiadania przez daną istotę zdolności uogólniania i posługiwania się pojęciami, a więc dowodem jej rozumności? Od starożytności do czasów współczesnych niezliczeni obserwatorzy zachowania zwierząt uważali to zachowanie za dowód posiadania przez nie pojęć. Wyniki bardziej systematycznych studiów prowadzonych w ramach powstałej niedawno etologii naukowej nie są jednoznaczne. Trzeba przeprowadzić wiele dalszych badań empirycznych i, co ważniejsze, dokonać o wiele głębszej analizy pojęciowej, zanim będziemy mogli po prostu uchylić twierdzenie, że zwierzęta mogą rozumować w tym węższym znaczeniu bądź z przekonaniem stwierdzić, że żadne zwierzę nie posiada języka w określonym poprzednio znaczeniu. Dalsza analiza oddalałaby nas zbyt od głównej drogi, jednakże nawet prowizoryczne rozstrzygnięcie problemu fundamentów etyki na podstawie istniejących informacji oraz wstępnych analiz pojęciowych jest z całą pewnością przedwczesne.

Nie chcemy jednak odkładać tego problemu do lamusa tłumacząc się

³⁸ W sprawie naukowej analizy tego zagadnienia por. np. W. H. Thorpe, *Learning and Instinct in Animals*, Cambridge, Mass. 1966, rozdz. V i VI oraz A. Manning, *An Introduction to Animal Behaviour*, Reading, Mass. 1972, s. 191—194; L. V. Krushinskii, *Animal Behaviour, Its Normal and Abnormal Development*, New York 1962. Empiryści, w przeciwieństwie do racjonalistów, nie wahają się przypisać zachowaniu zwierząt rozumności czy rozumu. Por. Hume: „O rozumie zwierząt” w jego *Traktacie... i Badaniach...* Por. także L. C. Rosenfield, op. cit. zwłaszcza rozdz. 2. Asocjacionistyczny empirysta, David Hartley, zauważa, iż „Zwierzęta mają więcej rozumu niż są w stanie okazać, co widać z ich pragnienia posłużenia się słowami, naszej nieuwagi i naszego braku pojmovania treści tych symboli, których używają przekazując znaki sobie i nam”. (*Observations on Man*, s. 414—415).

naszą obecną niewiedzą. Istnieje bowiem wiele innych problemów związanych z teorią utożsamiającą posiadanie umiejętności uogólniania lub posługiwania się językiem z granicami dyskursu etycznego i przyznającą te zdolności ludziom, a odmawiającą ich zwierzętom. Jeśli np. teoria Kanta jest poprawna, to będzie nam przede wszystkim trudno traktować dzieci, osoby umysłowo upośledzone, psychicznie chorych, ludzi dotkniętych uwiędnięciem starczym, osoby znajdujące się w stanie śpiączki, mające uszkodzony mózg itp. jako właściwe przedmioty dyskursu moralnego. Jeśli mamy je tak traktować jedynie dlatego, że należą do gatunku istot rozumnych, wówczas to raczej ów gatunek niż dana jednostka będzie w istocie głównym przedmiotem naszej refleksji moralnej. A może mamy je tak traktować dlatego, że są istotami potencjalnie rozumnymi? Są to pojęcia notorycznie wieloznaczne. Z pewnością osoba z uszkodzonym mózgiem lub człowiek nieuleczalnie chory psychicznie nie są, w jakimkolwiek rzeczywistym sensie, potencjalnie rozumni. Jeśli mielibyśmy twierdzić, że w takich przypadkach zawsze możemy wyobrazić sobie taki postęp badań naukowych, który umożliwi realizację ich potencjalnej rozumności dzięki interwencji techniki medycznej, to niewielki skok fantazji pozwoli nam wyobrazić sobie możliwość analogicznej interwencji na rzecz istot nieczłowieczych, np. przez odpowiednie manipulowanie ich mózgiem. W tym sensie także zwierzęta są potencjalnie rozumne. Są też oczywiście wszystkie potencjalnie rozumne w sensie potencjalności realizowanej przez ewolucję. A więc, mówiąc prosto, jeśli chcemy utrzymać pogląd, że nierozumne istoty ludzkie są uprawnionymi przedmiotami naszej refleksji etycznej, wówczas stanowisko Kanta nie wystarcza do tego, by wskazać nam prawomocne kryterium wytyczenia granicy między ludźmi a zwierzętami w sensie ustalenia warunków bycia bezpośrednim przedmiotem refleksji moralnej.

Zasadniczy jednak argument przeciwko rozważanej przez nas koncepcji Kanta wypływa z oczywistych ograniczeń jego teorii. Jasne jest, jak to już wcześniej wspomnieliśmy, iż kluczem do jego teorii moralności jest pojęcie rozumności. Teoria ta bowiem wydaje się sugerować, iż bycie (lub potencjalne bycie) rozumnym wystarcza, by można było być uznanym za istotę moralną, zarówno jako przedmiot, jak i podmiot moralny, a więc za istotę obligującą inne podmioty moralne do uwzględniania jej w ich rozważaniach moralnych. To zaś z kolei oznacza, że jedynie prawa i interesy istoty rozumnej, jako istoty rozumnej właśnie, należą do zakresu moralności. Trudno jednak dostrzec, dlaczego jakkolwiek z moich interesów, jeśli nie jest częścią mojej natury jako istoty rozumnej lub nie wpływa na nią, ma być uznany za należący do zakresu moralności? Wydaje się, że nie ma ograniczeń w szkodeniu jakiegóż istocie rozumnej w sposób, który nie ogranicza jej rozumności, ani też żadnych

obowiązków wspomaganie tych jej interesów, które nie są istotnie związane z jej racjonalnym postępowaniem. Jest natomiast z pewnością możliwe, a nawet dzieje się tak rzeczywiście, że istnieją sposoby szkodenia osobie, które nie wpływają na jej rozumność, oraz sposoby pomagania jej, które nie powiększają jej rozumności. Przypuśćmy, że dałoby się empirycznie wykazać, iż pewna wielkość tortur fizycznych jest biologicznie korzystna dla zdrowia i pobudza racjonalne myślenie. W takim przypadku musielibyśmy dojść do wniosku, że tortury takie nie tylko nie są niemoralne, lecz są może nawet obowiązkowe. Albo przypuśćmy, by posłużyć się przykładem zweryfikowanym przez czas, że zabieranie dziecku cukierka siłą nie hamuje jego rozwoju umysłowego. Czyn taki byłby wówczas przypuszczalnie moralnie neutralny³⁹.

Sformułujmy może to samo istotne zastrzeżenie mniej paradoksalnie. Jeżeli Kant ma rację, to te cechy natury ludzkiej, które są niezależne od rozumności, czyli te, których realizacja nie powiększa ani nie zmniejsza rozumności, znajdują się nieuchronnie poza granicą kwalifikacji moralnej. (To samo dotyczyć będzie wszystkich teorii moralności utożsamiających bycie przedmiotem kwalifikacji moralnej z rozumnością.) A jest to niewątpliwie podstawowa wada takich teorii. Nasza kwalifikacja moralna osób nie ogranicza się bowiem do ich części rozumnej. Osądzilibyśmy zapewne jako zasadniczo niemoralne np. pozbawienie kogoś przyjemności zmysłowej lub przyjemności estetycznej, która jest przecież zupełnie niezależna od rozumnej natury tej osoby, chociaż etyka Kanta nie nakazywałaby takiego postępowania. Aby więc określić granice moralności, trzeba zmodyfikować definicję moralności i wyłączyć z niej zbyt dużo spośród tego, co tradycyjnie i na zasadzie intuicji do niej zaliczano. Brak temu jednak zarówno zezwalających argumentów, jak i potrzeby takiego zawężenia jej zakresu.

Warto jednakże zauważyć, choć nie zamierzamy podejmować tej kwestii, że teoria Kanta wydaje się całkiem przekonująca jako pewna koncepcja (bądź istotna część takiej koncepcji) tego, co powinniśmy uważać za podmiot moralny. Kant ma niewątpliwie rację w pierwszym punkcie, mianowicie wówczas, gdy wymaga od podmiotu moralnego rozumności. Nie wynika z tego jednak, że jego teoria stanowi zadowalające wyjaśnienie warunków kwalifikacji moralnej, ponieważ, jak już wspomnieliśmy, obie te sprawy nie są równoważne. Istota zupełnie niezdolna do działania (bycia podmiotem moralnym) może przecież mimo to być przedmiotem moralności. Niewykluczone, że aby naprawdę móc działać moralnie, trzeba, jak twierdzi Kant, posiadać zdolność działania na pod-

³⁹ Wszystko wskazuje na to, że Kant może być traktowany jako teleologiczny naturalista w stopniu o wiele większym, niż to się dotychczas uważa, zwłaszcza jeżeli potraktujemy poważnie to, co wypływa z ostatniego sformułowania imperatywu kategorycznego.

stawie poznania (lub przedstawienia sobie) prawa moralnego, a nie jedynie w sposób zgodny z prawem. To jednak z kolei wymaga posługiwania się sformułowaną przez Kanta machiną rozumności, sądzenia i posługiwania się językiem. Nie wynika z tego, oczywiście, że te same warunki musi spełniać istota mająca być przedmiotem moralności bądź posiadaczem moralnych praw.

V

Kluczem do zrozumienia, w którym miejscu teoria Kanta jest nieadekwatna, może być uwzględnienie faktu, iż Kant sądził, jakoby podał warunek wystarczający (z jednym wyjątkiem) bycia przedmiotem kwalifikacji moralnej przez określoną istotę — mianowicie bycie rozumnym. Na jakiej podstawie jednak rozumność ma być warunkiem wystarczającym? Otóż, po prostu, ma nim być dlatego, że działanie rozumne jest jej celem, interesem lub potrzebą jako istoty rozumnej właśnie. Jedynie rozumność sama przez się i dla się czyni daną istotę przedmiotem kwalifikacji moralnej. Urzeczywistnienie bowiem tej rozumności jest jej interesem bądź celem. W przypadku istoty wszechmocnej i doskonale rozumnej, rozumność nie wystarczyłaby, aby uczynić tę istotę przedmiotem kwalifikacji moralnej po prostu dlatego, że istota taka nie ma braków ani pragnień i jest w pełni samowystarczalna, a więc nie możemy mieć wobec niej żadnych obowiązków ani powinności. Rozumność takiej istoty jest tedy wystarczającym warunkiem traktowania jej jako przedmiotu kwalifikacji moralnej tylko wówczas, gdy istota ta może być pozbawiona tej rozumności bądź też można jej pod tym względem pomagać lub szkodzić. Wówczas jednak jej rozumność stawałaby się interesem lub potrzebą.

Jeżeli problem ten połączymy z wcześniejszym naszym twierdzeniem, głoszącym, iż granicę naszej moralności możemy rozciągać także na te aspekty ludzkiego życia, które w żadnej mierze nie są związane z rozumnością, wówczas stanie się jasne, że bycie przedmiotem kwalifikacji moralnej jest funkcją czegoś bardziej podstawowego niż rozumność i czego rozumność jest tylko szczególnym przypadkiem, mianowicie posiadanie przez tę istotę interesów, celów, potrzeb i pragnień, które mogą być zaspokajane bądź nie. Ta właśnie właściwość decyduje o uznaniu kogoś za przedmiot kwalifikacji moralnej. W szczególnym przypadku istot rozumnych (czyli ludzi traktowanych jako istoty rozumne) interesem tym jest rozumność. Rozumność czyni je przedmiotami kwalifikacji moralnej. Jest bowiem oczywiste, że uniemożliwianie zaspokajania tego interesu jest *prima facie* niemoralne, a zaspokajanie — moralne. Jest to jednak tylko

szczególny przypadek ogólnej reguły głoszącej, że niezbędnym warunkiem uznania danej istoty za przedmiot kwalifikacji moralnej jest posiadanie przez nią celów, interesów lub potrzeb, których zaspokajanie może być wspomagane lub utrudniane przez inne istoty mające świadomość moralną. Nie mówi ona oczywiście nic na temat tego, czy niektóre z tych interesów, jako takie, mają większą wartość niż inne, czy też wszystkie są pod tym względem równe, ani też jak mamy się zachować w przypadku konfliktu interesów. Mówi nam jednak o tym, kiedy dana istota (lub jej cecha) wkracza w dziedzinę kwalifikacji moralnej i staje się rzeczywistym, z istotnego punktu widzenia, przedmiotem moralności. A to było właśnie pytanie z zakresu podstaw metafizyki moralności, na które staraliśmy się znaleźć odpowiedź.

Powróćmy zatem do problemu zwierząt jako przedmiotów kwalifikacji moralnej i zbadajmy propozycję alternatywną wobec teorii Kantowskiej, łączącej posiadanie języka i zdolność posługiwania się umownymi znakami z byciem przedmiotem moralności. Jeśli rozumowanie nasze było dotąd poprawne, to musimy stwierdzić, że zależność ta nie wpływa z faktu, iż język jest konstytutywnym czynnikiem rozumności, ponieważ rozumność ta staje się istotna dla określania granic moralności jedynie w tej mierze, w jakiej staje się przedmiotem czyjegoś interesu, potrzeby bądź pragnienia, lecz raczej z tego, iż język jest najbardziej widocznym wynalazkiem w przyrodzie, umożliwiającym nam stwierdzanie potrzeb, interesów i pragnień innej istoty. Właśnie brak języka u zwierząt skłonił Kartezjusza, twórcę teorii zwierzęcia-maszyny do odmówienia im życia umysłowego i wskutek tego — posiadania jakichkolwiek interesów i uczuć, co z kolei upoważnia nas, by nie traktować ich jako przedmioty moralności. Kartezjusz twierdził bowiem: „język jest jedyną niezawodną wskazówką istnienia w ciele utajonego myślenia i wszyscy ludzie się nim posługują ... podczas gdy ani jedno zwierzę nie mówi i, wskutek tego, możemy uważać to za prawdziwą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem”⁴⁰.

Powstaje jednak pytanie, czy tylko za pośrednictwem języka, lub znaków umownych, możemy dowiadywać się o potrzebach, interesach i pragnieniach, a więc, krótko mówiąc, tych wszystkich aspektach życia, także u ludzi, które sprawiają, że coś staje się przedmiotem kwalifikacji moralnej? Z pewnością nie. Matka bowiem może reagować na potrzeby i pragnienia dziecka na długo przedtem, zanim będzie ono w stanie wyrażać je za pomocą słów. Nie potrzebuje też języka, aby stwierdzić, iż inny człowiek cierpi. Faktycznie bowiem znaczna część komunikacji międzyludzkiej odbywa się drogą niewerbalną, za pośrednictwem tego, co

⁴⁰ Cytuję za L. C. Rosenfieldem, op. cit., s. 16. Por. tegoż autora dyskusję o pewnych moralnych implikacjach tego stanowiska.

tradycyjnie określa się mianem „znaczenia naturalnego” (*natural signification*). Odnosi się to w równej mierze także do komunikacji międzygatunkowej. Pies nie potrzebuje słów, aby poinformować mnie, że jest głodny lub cierpi. (Lub, jeśli ktoś drobiazgowo uczepli się tego przypisywania zwierzętom intencjonalności i na tej podstawie odrzuci w tym kontekście wyrażenie takie jak „informować”, można po prostu powiedzieć, że pies nie potrzebuje słów, abym zrozumiał jego ból. Zresztą odmawianie zwierzętom intencjonalności uważam za przykład obłądu pozytywistycznego; etologowie bowiem nie wahają się jej im przypisywać⁴¹.) Przyroda pełna jest znaków, a królestwo zwierząt wypełnia ogromna różnorodność sposobów komunikowania się, których swoistość dopiero zaczyna być pojmowana przez etologów i semiotyków⁴². Lecz nawet niezależnie od tych badań jest rzeczą na pewno absurdalną przeczyć, że wszelkie formy zachowania zwierząt, od najwyższych ssaków do najniższych pierwotniaków, mogą sygnalizować nam potrzeby pożywienia, schronienia, aktywności seksualnej, uczucia itp. Nawet miotanie się muchy w sieci pajęczej jest znakiem jej pragnienia przedłużenia swej swobodnej egzystencji.

Nie ma potrzeby mnożenia podobnych przykładów. Twierdzenie, że możemy dowiadywać się o interesach, potrzebach i pragnieniach tylko za pośrednictwem języka, opiera się na dogmacie, dogmacie, że istnieje jakaś metafizyczna przepaść między naturalnymi a umownymi nośnikami znaczeń, odtwarzająca, odzwierciedlająca i potwierdzająca istnienie metafizycznej przepaści między człowiekiem a zwierzęciem. Wykazywałem już obszernie w innym miejscu, że różnica między znakami naturalnymi a umownymi jest w najlepszym razie różnicą stopnia, a posługiwanie się językiem nie jest metafizyczną podstawą umożliwiającą odłączenie człowieka od reszty przyrody⁴³. Tu natomiast dodaję, że nie jest ona także etyczną podstawą umożliwiającą przeprowadzenie analogicznego rozdziału w dziedzinie języka, ponieważ „język przyrody” wystarcza do informowania nas o potrzebach, interesach i pragnieniach innych stworzeń (*fellow creatures*). Nie ma różnicy pomiędzy informacją znaków naturalnych a informacją uzyskaną za pośrednictwem języka. Jeśli Kartezjusz był gotów odrzucić wiarygodność pierwszego z tych źródeł, miał niewielkie podstawy, by akceptować wiarygodność drugiego. Jeżeli bowiem skomlenie i drapanie drzwi przez mego psa nie będzie informować mnie o jego potrzebie wyjścia na dwór, to nie będzie w stanie dokończyć tego także żałosna prośba werbalna mojego studenta, który musi pójść

⁴¹ Por. A. Manning, op. cit., s. 67 oraz 108 i nast.

⁴² Por. T. Sebeok, *Animal Communication*, Bloomington, Indiana 1968 oraz *Perspectives in Zoosemiotics*, The Hague-Paris 1972.

⁴³ Por. B. Rollin, *Natural and Conventional Meaning: An Examination of the Distinction*, op. cit.

do łaźienki. Co więcej, znaczące zachowanie psa jest tu o wiele bardziej wiarygodną wskazówką jego potrzeby niż prośba studenta. Im lepiej poznamy zachowanie zwierząt, czy to przez rozwijanie nauk w rodzaju etologii, ekologii i psychologii zwierząt, czy przez wnikliwe obserwacje potoczne stworzeń, z którymi pozostajemy we wzajemnym związku w naszym życiu codziennym, tym lepiej będziemy mogli pojąć interesy i potrzeby zwierząt, tym większa będzie możliwość poszerzenia granic naszej moralności.

Warto na zakończenie podkreślić, że nie staraliśmy się tu zbudować teorii etycznej, która miałaby kierować naszym postępowaniem wobec zwierząt lub pozwoliłaby na rozstrzyganie konfliktów między zwierzęciem a zwierzęciem, czy człowiekiem a zwierzęciem. Staralem się, po prostu, wykazać, że zwierzęta same przez się winny być przez nas traktowane jako przedmioty moralne, a nie jedynie wtórnie, jako następstwo tomistycznego twierdzenia, że okrucieństwo wobec zwierząt rodzi okrucieństwo wobec ludzi. Jeśli rozumowanie moje jest poprawne, wówczas może się okazać, że znaczna część naszej codziennej praktyki — np. zamykanie zwierząt w klatkach, spożywanie ich mięsa, eksperymentowanie na żywych organizmach, a nawet hodowanie zwierząt-maskotek — jest niemoralne. Może się jednak również okazać, i nie bez racji, że interesy ludzi są nieporównanie ważniejsze od interesów zwierząt i jest rzeczą moralnie właściwą (i użyteczną) podporządkowanie interesów zwierząt interesom ludzi. Nade wszystko jednak powinniśmy pamiętać — jak to wykazał profesor Stone w swojej świetnej rozprawie na temat przyznawania praw przedmiotom naturalnym⁴⁴ — że nie powinniśmy nigdy z góry odrzucać żadnej alternatywy tylko na tej podstawie, że uważamy ją obecnie za „nie do pomyślenia”. Jeszcze nie tak dawno bowiem było „nie do pomyślenia” uznanie pewnych ras ludzkich za prawowity przedmiot kwalifikacji moralnej.

Colorado State University

Tłum. Zbigniew Zwoliński

Бернард Ролин

ЖИВОТНЫЕ И ЛЮДИ, ИЛИ ГРАНИЦА МОРАЛИ

Одной из недооцениваемых ныне этических проблем является проблема морального статуса животных. Наши институты с этой точки зрения двусмысленны. Чаще всего пытаются решать проблему нравственного значения различий между человеком и животным.

⁴⁴ Por. Ch. Stone, op. cit., s. 3—9.

Автор представляет на суд читателя некоторые размышления в связи с этим: например, такие, как о критерии биологического превосходства человека, и отбрасывает этот критерий как несостоятельный с моральной точки зрения. Традиционным критерием, на который ссылаются и говорят о существовании большого нравственного различия между людьми и животными, является критерий рациональности. Этот критерий связывается с умением пользоваться языком. Наиболее развитую попытку связать язык, рациональность и моральный статус предпринял Кант, который доказывал, что только разумные существа, могущие говорить — следовательно, не только люди — находятся в сфере морали. Представления Канта можно критиковать с разных позиций. Если бы они были правильными, то следовало бы тем самым исключить из сферы морали детей, умственно отсталых и психически больных людей. Но самое существенное, что вытекает из кантовских представлений, следующее: если принять, что рациональность — единственная существенная для морали особенность разумного существа, то трудно понять, почему другие черты человеческих существ, не имеющие ничего общего с рациональностью, такие как боль и удовольствие, например, получают моральную квалификацию. Ясно, что мораль значит гораздо больше, чем рациональность. Рациональность попадает в сферу морали лишь в той части, где она связана с интересами разумных существ. С моральной точки зрения должны оцениваться прежде всего интересы, потребности, стремления, желания и т.д., которые могут быть либо удовлетворены, либо нет. Язык же касается морали лишь в той степени, в какой он является специфическим средством, которое служит для выражения потребностей и интересов, поскольку эти функции хорошо выполняют конвенциональные знаки. Если, стало быть, люди становятся субъектами морали, то такими же субъектами являются и животные, ибо нельзя найти никакой существенной разницы с точки зрения морали между людьми и животными. Животным присущи те же самые моральные особенности, что и людям.

Bernard Rollin

BEASTS AND MEN: THE SCOPE OF MORAL CONCERN

A much neglected question in the foundations of ethics concerns the moral status of non-human beings. Our intuitions are equivocal, and various theories have been advanced to distinguish between men and animals with regard to inclusion in the scope of moral concern. Various ground for drawing the distinction, such as evolutionary supremacy, can be rejected as morally irrelevant. The key distinction historically employed for effecting a demarcation is rationality, which has been linked with the possession of language. The most systematic attempt to link language, rationality, and moral status is that of Kant, who can be seen as attempting to prove that only rational, linguistic, beings — and thus only human beings — fall within the scope of moral concern. This intricate argument can be criticized in a variety of ways. If correct, it would exclude children, the retarded, the insane, the comatose, etc. from moral concern. More important, it follows from Kant's argument that rationality is the only morally relevant feature of a rational being, in which case it is difficult to see why features of a human being which are or may be irrelevant to rationality — for example pleasure or pain — are worthy of moral attention. Clearly morality encompasses more than rationality;

in fact, rationality is morally relevant only because it is an *interest* for a rational being. It is the presence of interest, and needs, wants, desires, etc., which are subject to fulfillment, nurture, and impediment which makes a being an object of moral attention. Language is relevant as a vehicle for conveying needs and interests, but natural signs serve just as well. Thus if men are objects of moral concern, animals are also, since no morally relevant distinction can be drawn between men and animals, and because animals display the same morally relevant features that humans do.